



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen am
Beispiel von jungen Afghanen in Österreich“

Verfasserin

Melanie Dobernig

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuerin:

Prof. Mag. Dr. İnci Dirim

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei all jenen bedanken, die mich bei der Erstellung meiner Diplomarbeit so kräftig unterstützt haben. Ganz besonders bedanken möchte ich mich bei meinen Eltern für ihre liebevolle Unterstützung, ihre Geduld und ihr Verständnis und bei meiner Schwester, die mich moralisch sehr unterstützt und mir immer wieder den Rücken gestärkt hat.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITENDE BEMERKUNGEN ZUR KONZEPTION DER DIPLOMARBEIT	5
1.1. FORSCHUNGSINTERESSE	5
1.2. FRAGESTELLUNG	6
2. THEORETISCHE GRUNDLAGEN.....	9
2.1. FORSCHUNGSSTAND.....	9
2.2. METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN.....	10
2.3. BEGRIFFE ALS WERKZEUGE DER WAHRNEHMUNG.....	12
2.3.1. <i>Migration und Minderheiten</i>	13
2.3.2. <i>Identität</i>	15
2.3.2.1. Differenz als Grundlage für Identitätsbildung.....	15
2.3.2.2. Personale und kulturelle Identität.....	16
2.3.2.3. Kulturelle Identität, Ethnizität und Communitys.....	20
2.3.2.4. Kulturelle Identität in der interkulturellen Pädagogik.....	23
2.3.2.5. Nation und nationale Identität.....	26
2.3.3. <i>Zugehörigkeit</i>	30
2.3.3.1. (Natio-ethno-kulturelle) Zugehörigkeit.....	31
2.3.3.2. Mehrfachzugehörigkeit.....	32
2.4. NATIONALER NOTSTAND, AUSLÄNDERDISPOSITIV UND DIE AUSLÄNDERPÄDAGOGIK	33
2.4.1. <i>Einführung</i>	33
2.4.2. <i>Ausländerdispositiv – Begriffsklärung</i>	34
2.4.3. <i>Die Dimension der Subjektivierung</i>	37
2.4.4. <i>Ausländerdispositiv als Einflussfaktor für Ausländerpädagogik</i>	40
2.4.5. <i>Ausländerpädagogik aus einer anderen Perspektive</i>	41
2.4.6. <i>Zusammenfassung</i>	43
2.5. ICH, WIR UND DIE ANDEREN	45
2.5.1. <i>Wer sind die Anderen?</i>	47
2.5.2. <i>Othering – die Anderen zu Anderen machen</i>	47
2.5.3. <i>Stereotype</i>	49
2.5.4. <i>Subjektivierung und Rassismus</i>	51
2.5.5. <i>Hybridität</i>	56
3. DIE DATENERHEBUNG.....	59
3.1. DIE FORSCHUNGSMETHODE	59
3.2. DIE INTERVIEWTEN PERSONEN	60
3.2.1. <i>Person A</i>	61
3.2.2. <i>Person B</i>	62
3.3. DER INTERVIEWKONTEXT	63
3.4. DIE VORBEREITUNG DER INTERVIEWS.....	63
3.4.1. <i>Erläuterungen zur Konzeption</i>	63
3.4.2. <i>Der Interviewleitfaden</i>	64
3.5. ZIEL DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG	65
4. UNTERSUCHUNGSERGEBNISSE.....	67
4.1. DAS AUSWERTUNGSVERFAHREN	67
4.2. PROBLEME BEI DER DURCHFÜHRUNG	68
4.3. INTERVIEWZITATE UND INTERPRETATION.....	69
4.3.1. <i>Identität</i>	70
4.3.1.1. Zitat 1.....	70
4.3.1.2. Zitat 2.....	70
4.3.1.3. Zitat 3.....	71
4.3.1.4. Zitat 4.....	71
4.3.1.5. Zitat 5.....	72
4.3.1.6. Zitat 6.....	73

4.3.1.7.	Zitat 7.....	73
4.3.1.8.	Zitat 8.....	74
4.3.1.9.	Zitat 9.....	75
4.3.1.10.	Zitat 10.....	76
4.3.1.11.	Zitat 11.....	76
4.3.2.	<i>Zugehörigkeit</i>	77
4.3.2.1.	Zitat 1.....	77
4.3.2.2.	Zitat 2.....	78
4.3.2.3.	Zitat 3.....	79
4.3.2.4.	Zitat 4.....	80
4.3.2.5.	Zitat 5.....	81
4.3.2.6.	Zitat 6.....	82
4.3.2.7.	Zitat 7.....	82
4.3.2.8.	Zitat 8.....	83
4.3.2.9.	Zitat 9.....	84
5.	FAZIT.....	85
6.	LITERATURVERZEICHNIS.....	89
7.	ANHANG.....	93
7.1.	TRANSKRIPTION DER INTERVIEWS.....	93
7.1.1.	<i>Interview I</i>	93
7.1.2.	<i>Interview II</i>	108
8.	ABSTRACT.....	115
9.	LEBENS LAUF.....	116

1. Einleitende Bemerkungen zur Konzeption der Diplomarbeit

1.1. Forschungsinteresse

Kaum ein Thema wird – nicht nur in Österreich, sondern europaweit – aktuell in der öffentlichen Berichterstattung der Medien und auch in politischen Zusammenhängen so häufig diskutiert und aufgegriffen wie jenes der Migration. Viele Begriffe, die um das zentrale Motiv „Migration“ kreisen, wie „Integration“, „interkulturelle Kompetenz“ und die Frage nach der „Identität“ sowohl der/des Einzelnen als auch von Gruppen (kulturell, national), tauchen unablässig in sämtlichen Medien in den verschiedensten Zusammenhängen auf. Jeder und jede kommt früher oder später mit dem Thema „Migration“ in Kontakt und die meisten haben auch eine Meinung dazu.

Bei all diesen Diskussionen dreht sich häufig alles um die Frage, wie „wir ÖsterreicherInnen“ dem Phänomen der Migration gegenüberstehen, aber niemand scheint sich besonders dafür zu interessieren, welche Vorstellungen und Meinungen MigrantInnen selbst zu dem Land, in das sie immigriert sind, haben. Um auch jene zu Wort kommen zu lassen, die Gegenstand dieser Debatten sind, ist es mir ein Anliegen, diese Arbeit zu verfassen.

Der beinahe tägliche Kontakt mit jungen MigrantInnen brachte mich auf die Idee, Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen von jungen Menschen, die nach Österreich immigriert sind, genauer unter die Lupe zu nehmen. Seit nunmehr schon sechs Jahren arbeite ich im DaZ-Bereich und habe dabei viele junge Menschen bei ihrem Start und ihren ersten Schritten in einer neuen Heimat begleiten können. In den ersten Monaten ihres neuen Lebens mit fremder Umgebung, Sprache und Kultur, konnte ich viele, vor allem jugendliche MigrantInnen, bei ihrer Entwicklung sowohl im sprachlichen als auch in anderen Bereichen beobachten.

Die schwierige Zeit zwischen Kindheit und Erwachsensein, in der sich junge Menschen sehr schnell weiterentwickeln und in der die persönliche Identitätsfindung der/des Einzelnen eine wichtige Rolle spielt, in der es für alle Jugendlichen Thema ist, Gruppenzugehörigkeiten auszuhandeln und sich selbst in der Gesellschaft zu verorten, gestaltet sich

für junge Menschen mit Migrationshintergrund noch um einiges schwieriger und diffiziler. Im Zuge meiner Arbeit mit den Jugendlichen, hat mich das Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen immer besonders fasziniert und dabei hat mich öfter die Frage beschäftigt, auf welche Art und Weise sich die jungen Menschen, die noch relativ neu in Österreich sind, selbst sehen, welche Identitätsvorstellungen sie entwickeln und welchen Nationen sie sich – wenn überhaupt – zugehörig fühlen. Ferner ist für mich auch die Frage von Interesse, welches Österreich-Bild in den Köpfen der Jugendlichen entsteht, damit verbunden eventuell auch die Frage, welches Österreich-Bild den Jugendlichen auch im Deutschkurs durch die Lehrperson vermittelt wird, denn oft ist die Lehrkraft im Deutschkurs für die KursteilnehmerInnen der/die einzige Kontakt mit ÖsterreicherInnen – viele von den Jugendlichen haben soziale Kontakte nur aus demselben Kulturkreis, aus dem auch sie stammen.

Mein persönliches Interesse gilt vor allem dem Einblick in die Denkweisen der MigrantInnen, um Mechanismen der Gruppenzuordnungen und -einteilungen sichtbar zu machen und gleichzeitig auch, inwiefern diese durch gesellschaftliche Konstruktionen von „Wir“ und „Nicht-Wir“ beeinflusst werden. Zusammenfassend kann man sagen, mein Forschungsinteresse kreist um die große Frage nach Identität und Zugehörigkeit und welche Position in Österreich lebende Migranten aus Afghanistan zu dieser Frage einnehmen.

1.2. Fragestellung

In meiner Arbeit möchte ich mich mit mehreren Fragen beschäftigen. Die zentrale Frage ist, wie Zugehörigkeits- und Identitätsvorstellungen von jungen Afghanen in Österreich aussehen, wie sie unter Einfluss von migrationsgesellschaftlichen Zusammenhängen entstehen und in welchen diskursiven Zusammenhängen sie konstruiert werden.

Ein wichtiger Aspekt ist für mich jener der Konstruiertheit, d.h. wie sich Gruppenkonstruktionen („AusländerInnen“ und „InländerInnen“, nationale Zugehörigkeiten wie ÖsterreicherInnen – AfghanInnen) im Laufe der Auseinandersetzung mit den österreichischen Verhältnissen wandeln. Ich möchte mich also in dieser Arbeit mit konstruktivistischen Theorien auseinandersetzen und in Zusammenhang damit (De-)

Konstruktionen von „Wir“ und „Nicht-Wir“ und vor allem Konstruktionen von „Andersheit“ untersuchen.

Außer der Frage nach Zugehörigkeiten und Identitäten (kulturelle, nationale, Gruppenidentitäten, ...) – z.B.: „Gibt es so etwas wie kulturelle Identität überhaupt?“ – erscheint mir in diesem Zusammenhang auch die Frage von Bedeutung, welche Rolle Subjektivierungsprozesse beim Konstruieren von Gruppen und bei Zugehörigkeitsvorstellungen bzw. -zuschreibungen spielen. Welche Handlungs(-un)fähigkeit haben MigrantInnen bei der Mitgestaltung der Gruppen, denen sie angehören?

Fragen wie jene, inwiefern Gruppen vom so genannten „Ausländerdispositiv“, aber gleichzeitig auch vom Subjekt mitkonstruiert werden, soll ebenso nachgegangen werden wie der Frage, ob Begriffe wie „Nation“, „Identität“ oder „Zugehörigkeit“ letzten Endes nicht auch konstruiert sind.

Des Weiteren ist die Frage von Interesse, wo sich die jungen Migranten selbst verorten und ob eine klare, eindeutige Einordnung in eine Gruppe für sie überhaupt möglich ist. Nicht zuletzt interessiert mich dabei, ob der Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe erkennbar wird und inwiefern er realisiert werden kann.

Dabei ist es mir besonders wichtig, die befragten Afghanen im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Situation und ihre Hintergründe zu betrachten und ihre Aussagen immer in Zusammenhang mit ihrem persönlichen bzw. gruppenspezifischen Backgrounds zu sehen.

Die Fragen, die mich in Zusammenhang mit Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen interessieren, haben – bedingt durch das Land, in dem wir leben – einen Österreich-Bezug und setzen sich auch mit dem Phänomen Rassismus auseinander.

Weitere Fragen, mit denen ich mich auseinandersetzen möchte, sind:

Lernen die Jugendlichen, zwischen verschiedenen Gruppen zu unterscheiden und diese unterschiedlich zu werten? Wird eine Konstruktion und Bestätigung der Differenz zwischen Gruppen wie beispielsweise In- und AusländerInnen durch außen, z.B. die Lehrkraft oder aber auch andere österreichische Kontaktpersonen vermittelt? Wird auch der pädagogische Umgang mit den Jugendlichen vom Ausländerdispositiv beeinflusst? In Zusammenhang damit sind Begriffe wie kulturelle Kompetenz, Integration bzw. Assimilation – immer in Zusammenhang mit ihrer Konstruiertheit – einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Eine wesentliche Frage, auf die ich mir durch die Interviews Antwort erhoffe, ist: Was heißt es, MigrantIn zu sein? Haben wir alle abstrahierte Vorstellungen, Klischees von Fremdsein in unseren Köpfen?

Interessant ist auch die Frage, inwiefern quantitative Daten wie beispielsweise der Aufenthaltsstatus der Migranten das Identitäts- und/oder Zugehörigkeitsgefühl des/der Einzelnen beeinflussen.

2. Theoretische Grundlagen

2.1. Forschungsstand

Ausgehend von der postkolonialen Theorie, die sich vor allem damit auseinandersetzt, wie kulturelle Identitäten durch äußere und innere Differenzierungen in machtvollen Prozessen hergestellt werden (vgl. Hà 2004: 11), beschäftigen sich viele wissenschaftliche Arbeiten, in die ich die vorliegende Diplomarbeit einbetten möchte, mit dem Thema der Migration. Als Ansatzpunkt für meine Überlegungen habe ich vorwiegend Texte zu Rate gezogen, die sich dem Thema aus einer konstruktivistischen Perspektive annähern.

Die wesentlichen gemeinsamen Ausgangspunkte der postkolonialen TheoretikerInnen sind:

- die kritische Herausarbeitung von Konstruktionen des rassifizierten und hegemonialen Eigenen (Whiteness) und abgewerteten Anderen (z.B. MigrantInnen, MuslimInnen, People of Color) als binäre Opposition in einem historischen Prozess, der durch wechselseitige Konstitution und strukturelle Ungleichheit geprägt ist,
- der Fokus liegt auf Machtrelationen, Ausbeutung, Hierarchien, In- und Exklusionen, die kraft kultureller Repräsentation und politischer Kontrolle stabilisiert werden,
- Kolonialisierung als gewaltsamer Prozess der Subjektkonstitution, die dazu beiträgt, eine/n domestizierte/n und verobjektivierte/n Andere/n durch pädagogische und performative Praktiken zu erschaffen,
- Aufdeckung des „westlichen“ Überlegenheitsanspruches als koloniales Ordnungsmodell und
- die Ambivalenz zwischen humanistischen Idealen der Aufklärung und der kolonialen Moderne (vgl. Hà 2010: 45f.).

Bei der Gestaltung des theoretischen Rahmens dieser Arbeit habe ich mich besonders an folgenden Autoren und Werken orientiert:

Als wichtigsten Bezugspunkt habe ich einen Publikationsbeitrag von Mecheril/Rigelsky über das von ihnen herausgearbeitete „Ausländerdispositiv“ gewählt. Die beiden Autoren führen in ihrem Text aus, dass national, ethnisch und kulturell Andere konstruiert werden.

Über Foucaults Definition von Dispositiven wird ein Erklärungsversuch unternommen, durch welche Maßnahmen die Unterscheidung zwischen einem „natio-ethno-kulturellen Wir und Nicht-Wir“ legitimiert wird. Die beiden Autoren stellen weiters fest, dass Dispositive subjektiv umstrukturiert werden können, das heißt, dass Gruppen sowohl vom Ausländerdispositiv als auch vom Subjekt konstruiert werden. Durch permanente Zugehörigkeitsarbeit handeln sich Menschen mit Migrationshintergrund in Auseinandersetzung mit Menschen ohne Migrationshintergrund, bedeutsame gesellschaftliche Zugehörigkeitsdefinitionen immer wieder neu aus. Sie lernen in pädagogischen Kontexten durch eine von den Grundsätzen der „Ausländerpädagogik“ geleitete Behandlung eine Unterscheidung in „AusländerIn“ und „Nicht-AusländerIn“ (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007).

Auch andere Beiträge von Paul Mecheril fanden ihren Weg in die vorliegende Diplomarbeit, da seine Thesen zu Themen wie Identität, Zugehörigkeiten, Migrationspädagogik und Integration großen Einfluss auf die Entstehung dieser Arbeit hatten.

Wichtig für meine theoretischen Überlegungen ist auch das Werk von Stuart Hall, insbesondere seine Überlegungen zum Thema Identität. Hall geht davon aus, dass Identitäten vor allem auf der Grundlage von Differenz konstruiert sind, das heißt, dass Identität nur über die Beziehung zum Anderen konstruiert werden kann (vgl. Hall 2010b: 171).

Nicht außer Acht zu lassen sind auch Kiên Nghi Hàs Ausführungen zu dem Thema, insbesondere sein Werk „Ethnizität und Migration reloaded“ (vgl. Hà 2004), das sich vornehmlich mit Themen wie kultureller Identität, Differenz und Hybridität beschäftigt.

2.2. Methodologische Überlegungen

Um meine Fragestellung adäquat behandeln zu können, soll sich die vorliegende Arbeit aus einem theoretischen und einem empirischen Teil zusammensetzen. Wie schon erwähnt, möchte ich mich bei meinen Ausführungen und Beobachtungen von einem konstruktivistischen Ansatz leiten lassen.

Zunächst sollen wichtige Begriffe und Schlagwörter, die in Zusammenhang mit dem bearbeiteten Gegenstand eine entscheidende Rolle spielen, diskutiert werden, da meines Erachtens ihre Bedeutung genauer untersucht und festgelegt werden muss. Es handelt sich nämlich um Termini, die sich momentan medial großer Beliebtheit erfreuen, die in aller Munde sind, die aber nur schwer greifbar sind und über deren Sinngehalt kaum jemand ernsthaft nachdenkt. Es ist anzunehmen, dass aufgrund des Umstandes, dass sie nebulös bleiben, davon auszugehen ist, dass verschiedene Menschen verschiedene Vorstellungen von der Bedeutung dieser Begrifflichkeiten haben; deshalb finde ich es wichtig, sie näher zu beleuchten. Die Begriffe, die einer näheren Betrachtung unterzogen werden sollen – wie etwa Identität, Zugehörigkeit, Integration, Differenz, Nation oder Ethnizität – sollen dabei immer in Hinblick auf ihre Konstruiertheit analysiert werden. Bei diesen Betrachtungen spielen vor allem die Ansätze von Paul Mecheril und Stuart Hall eine entscheidende Rolle, die aus einer macht-, gesellschafts- und hegemoniekritischen Perspektive argumentieren. Diese Perspektive liegt auch meiner Arbeit zu Grunde. Wichtig ist mir schließlich aufzuzeigen, welchen Einfluss diese Begriffe auf Subjektivierungsprozesse ausüben, die wiederum mit der Konstruktion von Gruppen einhergehen.

Zur eingehenden Untersuchung der Fragestellung möchte ich mich anschließend an einem Theoretisierungsvorschlag von Mecheril/Rigelsky über das „Ausländerdispositiv“ orientieren. Ausführlicher beleuchtet wird der angesprochene Beitrag in Kap. 2.4. In Zusammenhang mit diesem Text werden auch Foucaults Thesen zur Konstitution von Dispositiven eine Rolle spielen.

Im letzten Teil der theoretischen Beschäftigung mit dem vorliegenden Thema sollen vor allem das Phänomen des „Othering“ und die Konstruktion von Andersheit sowie die Rolle, die Subjektivierung und Rassismus in diesem Szenario spielen, berücksichtigt werden.

Nachdem der theoretische Rahmen um die Konstruiertheit von bestimmten Termini, der Begriff des „Ausländerdispositivs“ und des „Othering“ geklärt sind, sollen die besprochenen Theorien dazu genutzt werden, empirische Daten zu beleuchten. Hierbei sollen mit jungen, in Österreich lebenden Afghanen geführte qualitative Interviews zu ihren Zugehörigkeits- und Identitätskonstruktionen analysiert werden. Dabei möchte ich mich gerne der Methode der episodischen Interviews bedienen, da diese die Vorteile sowohl des leitfadengeleiteten als auch des narrativen Interviews miteinander verbindet. In meiner Diplomarbeit möchte ich mich aus pragmatischen Gründen auf junge Männer, die

aus Afghanistan nach Österreich immigriert sind, beschränken, da diese die größte Gruppe Jugendlicher darstellen, mit denen ich zusammenarbeite und ich dadurch leicht Zugang zu vielen potentiellen Interviewpartnern hatte.

Die Ergebnisse der Interviews sollen diskutiert und ein gesellschaftlicher Bezug soll hergestellt werden, immer in Hinblick auf den theoretischen Rahmen dieser Arbeit.

Am Schluss soll über die Ergebnisse der empirischen Studie Resümee gezogen werden.

Durch die Bearbeitung dieses Gegenstandes erwarte ich mir, besser verständlich und sichtbar machen zu können, wie Konstruktionen von Wirklichkeit in unser aller Köpfen entstehen und funktionieren. Die Ausführungen und Erklärungen der interviewten Personen sollen außerdem aufzeigen, dass die Theorie von Mecheril/Rigelsky, nämlich dass Gruppen einerseits durchs „Ausländerdispositiv“ vorkonstruiert, andererseits durch ein Subjekt mitstrukturiert werden, in der Lage ist, diese Tatsachen zu erläutern. Darüber hinaus möchte ich einen Einblick in die gesellschaftlichen Diskurse geben, die junge MigrantInnen zwar mitgestalten, innerhalb derer sie jedoch hegemonialen Konstruktionen unterworfen sind, die ihre Vorstellungen von sich selbst und anderen dominieren.

2.3. Begriffe als Werkzeuge der Wahrnehmung

Die Reflexion über den Gebrauch von Begriffen, die im Rahmen des von mir bearbeiteten Gegenstands eine wichtige Rolle spielen, da sie die Analyseperspektive bilden, erscheint mir deshalb als notwendig, weil ich davon ausgehe, dass Begriffe dazu beitragen, in unseren Köpfen Wirklichkeit zu konstruieren.

Mecheril ist der Meinung, dass Begriffe nicht nur soziale Wirklichkeit widerspiegeln, sondern diese auch erzeugen. Er bezeichnet Begriffe in diesem Zusammenhang als „Werkzeuge der Wahrnehmung“ (Mecheril 2003a: 11); eine Bezeichnung, die ich gerne übernehmen möchte, weil sie mir sehr zutreffend erscheint.

Mecheril sieht Begriffe als Instrumente, die uns eine bestimmte Sicht auf Wirklichkeit ermöglichen, weil sie nur bestimmte Aspekte, Zusammenhänge und Nuancen in den Vordergrund stellen. Dadurch verschließen sie aber zugleich andere Zugänge. Wird jemand beispielsweise als Ausländerin wahrgenommen und bezeichnet, wird unser Blick

auf ihren Status als sozial Fremde gelenkt. Würden wir sie anders bezeichnen, stünden auch andere Aspekte im Vordergrund: „Frau“ würde beispielsweise ihr soziales Geschlecht, „Akademikerin“ ihren sozialen Status“ unterstreichen (vgl. Mecheril 2003a: 11).

Begriffe wirken aber nicht allein auf der Ebene der Wahrnehmung, sie wirken zugleich auch auf soziale Wirklichkeiten ein, denn mit ihnen sind bestimmte Praktiken verknüpft, die soziale Realitäten erzeugen. In und mit Begriffen werden Menschen kategorisiert, Maßnahmen erdacht und zur Verfügung gestellt – in Begriffen begegnen wir anderen und in Begriffen behandeln wir sie.

Benutzte Begriffe besitzen neben ihrer Eigenschaft, die Wahrnehmung von Phänomenen konstruktiv zu beeinflussen und darin soziale Wirklichkeiten als Räume des Handelns zu benutzen, das Potenzial, das eigene Tun und Nicht-Tun zu erklären, zu begründen und zu rechtfertigen. Begriffe sind somit auch Werkzeuge der Legitimation.

Mit den folgenden Überlegungen möchte ich zum Nachdenken darüber anregen, inwiefern im interkulturellen Bereich häufig eingesetzte Begriffe wie zum Beispiel Identität, Kultur oder Nation, Instrumente der Wahrnehmung, der Behandlung und der Legitimation sind (vgl. Mecheril 2003a: 12).

2.3.1. Migration und Minderheiten

Migration war immer schon ein wichtiger Motor gesellschaftlicher Veränderung und Modernisierung. Aus dieser Perspektive können MigrantInnen als AkteurInnen gesehen werden, die neues Wissen, Erfahrungen, Sprachen und Perspektiven in unterschiedliche soziale Zusammenhänge einbringen und diese mitgestalten. In Europa und auch Österreich hält sich jedoch leider eine Negativ- und Defizitperspektive, die Migration als störend, bedrohlich und fremd thematisiert. Mittels kultureller Praxen werden Menschen mit Migrationshintergrund als Fremde und eigentlich Nicht-Zugehörige konstruiert und behandelt (vgl. Mecheril 2010: 8).

Durch Migration wird die Frage der Zugehörigkeit – und zwar nicht nur der MigrantInnen – individuell, sozial und auch gesellschaftlich zum Thema, da durch Migration eine Differenzlinie ins Spiel kommt, die zu den grundlegendsten gesellschaftlichen Unterscheidungen gehört. Mit Hilfe dieser imaginären Grenze wird das „Innen“ vom „Außen“ unterschieden, das „Wir“ vom „Nicht-Wir“ (siehe Kap. 2.5.). Migration ist ein Phänomen, das diese Grenzen thematisiert und problematisiert und diese Unterscheidungs-

form gesellschaftlicher Ordnung infrage stellt, aber auch ihre Stärkung vornimmt (vgl. Mecheril 2010: 12f.).

Was genau versteht man nun aber unter „MigrantInnen“?

Migration ist die biografisch relevante Überschreitung kulturell, juristisch, lingual und (geo-)politisch bedeutsamer Grenzen. Migration hat zwei wichtige Komponenten: einerseits die Veränderung, andererseits aber auch die Bestätigung des Bestehenden. Das Thema Migration berührt immer auch die Frage, wie eine nationalstaatliche Gesellschaft ihre Grenze festlegt und wie sie innerhalb dieser Grenze mit Differenz, Heterogenität und Ungleichheit umgeht. Migration problematisiert Grenzen, und zwar vor allem die symbolischen Grenzen der Zugehörigkeit, denn durch Migration wird die Frage der Zugehörigkeit individuell, sozial und auch gesellschaftlich thematisiert (vgl. do Mar Castro Varela/Mecheril 2010: 35).

Georg Kneer versteht Minderheiten als sozial erzeugt und hervorgebracht konstituiert, indem eine Anzahl von Personen als Minderheit behandelt, d.h. diskriminiert, benachteiligt, stigmatisiert oder umgekehrt als Gruppe mit bewahrens- und schützenswerten Merkmalen ausgezeichnet wird. Bei diesem konstruktivistischen Ansatz wird davon ausgegangen, dass die Minderheit nicht nur eine gedankliche Einheit darstellt, sondern durch soziale Prozesse hervorgebracht wird. Die Konstitution einer Minderheit erfolgt bereits dadurch, dass eine Anzahl von Personen als Minderheit bezeichnet wird, der Gruppe der Minderheitenstatus also kommunikativ zugewiesen wird – demnach wird die Gruppe als benachteiligte oder schützenswerte Einheit definiert. Wenn sie einmal durch den Akt der Benennung konstituiert sind, fungieren Minderheiten als Zurechnungsfoki, denen Merkmale, Eigentümlichkeiten, Handlungsweisen usw. zu- oder abgesprochen werden können.

Diese Klassifikation der Minderheit kann sowohl aus der Eigen- als auch aus der Fremdperspektive erfolgen. Dabei ist es grundsätzlich nicht erforderlich, dass alle Personen, die der Minderheit zugerechnet werden, wechselseitigen Kontakt haben, über Wert- und Normvorstellungen verfügen, sich untereinander solidarisch verhalten usw. (vgl. Kneer 1997: 92).

Astride Velho führt aus, dass Rassismen keine „natürlichen“ Phänomene sind, wie beispielsweise die so genannte „Angst vor dem Fremden“ und dass die Begriffsverwendung „Minorisierte“ insofern kritisch zu betrachten ist, da Minorisierte allein durch Akte der Rassifizierung und Diskriminierung aus einer Position der Macht heraus erst

gesellschaftlich produziert, indem sie zu den „Anderen“ gemacht und somit minorisiert werden (vgl. Velho 2011: 113 und siehe Kap. 2.5.).

2.3.2. Identität

2.3.2.1. Differenz als Grundlage für Identitätsbildung

Schon Stuart Hall stellte die Frage, warum „Andersheit“ ein so wichtiges Objekt der Repräsentation ist (vgl. Hall 2010a: 116). Laut Hall gibt es zur Frage, warum Differenz einerseits notwendig, aber andererseits auch gefährlich ist, verschiedene theoretische Ansätze:

Ein linguistischer Ansatz besagt, dass Differenz essentiell für Bedeutung ist und dass Bedeutung ohne sie nicht existieren kann. Bedeutung ist relativ und hängt von der Differenz zwischen Gegensätzen ab. Weil aber binäre Gegensatzpaare ziemlich rohe und reduktionistische Mittel sind, um Bedeutung herzustellen und ihnen eine duale Struktur übervereinfachter Darstellung zu Grunde liegt, drohen sie, vorhandene Variationen und Unterschiede aufzusaugen und unkenntlich zu machen. Es gibt nur sehr wenige neutrale binäre Gegensätze; ein Pol des Gegensatzpaares ist gewöhnlich der dominante und es gibt immer eine Machtbeziehung zwischen den beiden Polen, wie z.B. bei inländisch/ausländisch.

Ein zweiter Ansatz aus der Sprachtheorie geht davon aus, dass wir Differenz brauchen, weil wir Bedeutung nur durch einen Dialog mit dem „Anderen“ herstellen können. Bedeutung wird im Dialog konstruiert, sie entsteht durch die Differenz zwischen den TeilnehmerInnen jedes einzelnen Dialogs. Folglich können Bedeutungen nicht festgeschrieben werden und einer Gruppe ist es dadurch nicht möglich, Bedeutungsgebung vollständig zu steuern. Was es bedeutet, zum Beispiel inländisch oder ausländisch zu sein, kann nicht ausschließlich von InländerInnen oder AusländerInnen kontrolliert werden, sondern ist immer offen für Aneignungen und plötzliche Zugriffe und wird ständig im Dialog zwischen den nationalen Kulturen und ihrem „Anderen“ ausgehandelt.

Der dritte Ansatz aus dem Bereich der Anthropologie führt aus, dass Kultur darauf basiert, Dingen eine Bedeutung zu geben, und zwar indem ihnen unterschiedliche Positionen innerhalb eines klassifikatorischen Systems zugewiesen werden. Demnach ist die Kennzeichnung von Differenz die Basis der symbolischen Ordnung, die wir Kultur nennen.

Soziale Gruppen zwingen ihrer Welt Bedeutung auf, indem sie Dinge in klassifikatorischen Systemen ordnen und organisieren. Stabile Gruppen sind darauf angewiesen, dass Dinge an dem ihnen zugewiesenen Platz bleiben. Problematisch wird es, wenn Objekte in der falschen Kategorie auftauchen oder sie in keine passen, denn symbolische Grenzen sorgen für „Reinheit“ der Kategorien und geben Kulturen so ihre einmalige Bedeutung und Identität. Auf deplatzierte Materie wird reagiert, indem sie entfernt wird, um Ordnung und Normalität wiederherzustellen. Das Verhalten vieler Kulturen in Richtung einer Schließung gegenüber AusländerInnen, Eindringlingen, Fremden und „Anderen“ ist Teil dieses Prozesses der „Reinigung“ (vgl. Hall 2010a: 117f.).

Diese Theorien über Differenz erachte ich auch deshalb für interessant, weil Hall in einem anderen Artikel darauf zurückkommt, dass Identitäten vor allem auf der Grundlage von Differenz konstruiert sind. Identität kann demnach nur über die Beziehung zum Anderen, in Beziehung zu dem, was sie nicht ist, zu gerade dem, was von ihr ausgelassen ist, konstruiert werden (vgl. Hall 2004b: 171).

Im Folgenden soll ein Versuch unternommen werden, den relativ unklaren Begriff „Identität“ genauer festzumachen.

2.3.2.2. Personale und kulturelle Identität

Der Begriff „Identität“ leitet sich von dem lateinischen Wort „Idem“ ab und bedeutet so viel wie der- oder dasselbe. Angewandt auf den Menschen ist jedoch das Gegenteil von Gleich-Bleiben kennzeichnend für Lebensgeschichten: Wandel und Veränderung prägen biographische Abschnitte des menschlichen Lebens, besonders unter Bedingungen von beschleunigtem gesellschaftlichem Wandel und Vielfalt (vgl. Mecheril 2003a: 11).

Nach George H. Mead entwickelt sich Identität erst,

„sie ist bei der Geburt anfänglich nicht vorhanden, entsteht aber innerhalb des gesellschaftlichen Erfahrungs- und Tätigkeitsprozesses, das heißt im jeweiligen Individuum als Ergebnis seiner Beziehungen zu diesem Prozeß als Ganzem und zu anderen Individuen innerhalb dieses Prozesses.“ (Mead 1973: 177)

Das heißt, Menschen beginnen eine eigene Identität zu entwickeln, sobald sie mit ihrer Umwelt in Beziehung treten und sich selbst in der Gesellschaft, die sie umgibt, positionieren.

Wichtig ist, sich vor Augen zu führen, dass die Beschreibung „Menschen verfügen über eine Identität“, eine relativ junge ist, denn erst seit den 60er-Jahren wird der Ausdruck „(Ich)-Identität“ in den Sozialwissenschaften verwendet. Seither hat sich der Begriff so rasch weiterentwickelt, dass es mittlerweile längst auch alltagssprachlich gang und gäbe ist, von der eigenen Identität zu sprechen.

Identität bedeutet, dass Menschen in ein Verhältnis zu sich selbst treten, dabei ist die Gestaltung und Darstellung der Antwort auf die Frage nach der Identität in die Verantwortung der und des Einzelnen gestellt. „Identität-Besitzen“ und „Keine-Identität-Besitzen“ ist vor allem eine Frage individueller Integrationsleistung. Das Individuum muss zwischen dem Paradoxon „Sei wie kein anderer“ und „Sei wie alle anderen“ praktisch und kognitiv-emotional balancieren (vgl. Mecheril 2003a: 11). Schon Mead hat dazu geschrieben:

„... jede Identität ist von jeder anderen verschieden; doch muß es (...) gemeinsame Strukturen (...) geben, damit wir überhaupt Mitglieder einer Gemeinschaft sein können.“ (Mead: 1973: 206),

und weiter:

„Der Einzelne hat eine Identität nur im Bezug zu den Identitäten anderer Mitglieder seiner gesellschaftlichen Gruppe. Die Struktur seiner Identität drückt die allgemeinen Verhaltensmuster seiner gesellschaftlichen Gruppe aus, genauso wie sie die Struktur der Identität jedes anderen Mitgliedes dieser gesellschaftlichen Gruppe ausdrückt.“ (Mead 1973: 206)

Und:

„Doch selbst in den modernsten und entwickeltsten Spielarten der menschlichen Zivilisation nimmt der Einzelne, wie originell und schöpferisch er in seinem Verhalten und Denken auch sein mag, immer und notwendigerweise eine definitive Beziehung zum allgemein organisierten Verhaltens- oder Tätigkeitsmuster ein und reflektiert es in der Struktur seiner eigenen Identität oder Persönlichkeit, ein Muster, das den gesellschaftlichen Lebensprozeß manifestiert, in den er eingeschaltet ist und dessen schöpferischer Ausdruck seine Identität oder Persönlichkeit ist. Niemand hat einen Geist, der einfach aus sich selbst heraus funktionierte, isoliert vom gesellschaftlichen Lebensprozeß, aus dem er erwuchs oder sich entwickelte und der ihm somit die organisierten gesellschaftlichen Verhaltensweisen eingeprägt hat.“ (Mead, 1973: 266).

Identität muss geleistet und behauptet werden und das ist eine anspruchsvolle Aufgabe, mit der die und der Einzelne permanent beschäftigt ist (vgl. Mecheril 2003a: 11).

Stuart Hall meint, dass Identität ein Terminus ist, der gerade im Begriff dazu ist, sich im Übergang der Bedeutungen zu wandeln; d.h. er ist in seiner „klassischen“ Definition nicht

mehr verwendbar, da er durch dekonstruktive Ansätze in die Kritik geraten ist. Solange der Begriff aber nicht dialektisch bearbeitet oder ersetzt wird, bleibt nichts anderes übrig, als mit dem bisherigen Ausdruck weiterzuarbeiten, obwohl er nicht mehr in der alten Weise und zugleich nicht ohne die bisherigen zentralen Fragen daran, gedacht werden kann.

Identifikation ist ein sehr unklarer Begriff, der in der Alltagssprache so viel bedeutet, wie seine Herkunft deutlich zu machen oder auf Merkmale zu verweisen, die man mit einer anderen Person oder mit Gruppen teilt. Nach einer anderen Definition wird Identifikation als Konstruktion, als Prozess, der niemals abgeschlossen ist, gesehen (vgl. Hall 2010b: 167f.).

Der Begriff trägt ein reiches semantisches Erbe in sich, denn schon Freud sprach von Identifizierung als frühester Äußerung einer Gefühlsbindung an eine andere Person. Er stellte weiterhin fest, dass Identifikation danach strebt, das eigene Ich ähnlich zu gestalten wie das andere zum „Vorbild“ genommene. Freud arbeitete auch den entscheidenden Unterschied zwischen dem, was man sein und dem, was man haben möchte, heraus (vgl. Freud 2000: 98f.).

Eine kritische Begrifflichkeit von Identität kann nicht an einem stabilen Kern des Selbst festhalten, auch dann nicht, wenn wir von „kultureller Identität“ sprechen, sie kann kein kollektives einzig wahres Selbst bestimmen, das Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung miteinander teilen; ein Selbst, das vorgibt, eine unverwandelbare Einheit oder kulturelle Zugehörigkeit stabilisieren, fixieren oder garantieren zu können. Identitäten sind niemals einheitlich oder eindeutig, sondern konstruiert aus unterschiedlichen, ineinandergreifenden, antagonistischen Diskursen, Praktiken und Positionen, und sie werden immer teilweise in der Phantasie konstruiert (vgl. Hall 2010b: 170f.).

Franz Hamburger stellt zum Thema Identität fest, dass sie nicht nur aus der Bearbeitung der inneren, sondern auch der äußeren Natur entsteht. Sie entwickelt sich zugleich in der Auseinandersetzung mit der außerhalb des Selbst existierenden Realität und mit der Innenwelt. Identität bedeutet Übereinstimmung und Differenz, Identität und Nicht-Identität zugleich, denn das Ich kann sich nur als Ich begreifen, indem es sich als Gegensatz zum Nicht-Ich erfährt.

Identität bildet sich als ein Subjektives und Objektives zugleich; Identität heißt hier, Bewusstsein seiner Selbst zu haben und die Objektivität der Lebenslage nicht verdrängen zu müssen. Identität umschließt Vergangenes und Gegenwärtiges, sowohl die eigene

Lebensgeschichte, als auch die Realität der Gegenwart. Identität umfasst demnach die individuelle Besonderheit und Einmaligkeit bei gleichzeitiger Übereinstimmung mit anderen in gemeinsamer Sozialität.

Identität bleibt durch Kontinuität an die Vergangenheit gebunden, würde ohne Diskontinuität, ohne Veränderung durch neue Aufgaben, krisenhafte Transformation und Übernahme fremder Kulturen jedoch verkümmern (vgl. Hamburger 2009: 72).

Interessant bei all den Betrachtungen über Identität ist, dass der Begriff Identität zumeist in erster Linie als personale Identität thematisiert wird.

Ein Perspektivenwechsel findet dann statt, wenn das Wort Identität im Zusammenhang mit Themen wie Migration oder multikulturelle Gesellschaft auftaucht. Der Begriff Identität wird vor diesem Hintergrund mit Blick auf die Identität von Gruppen benutzt – nicht mehr personale Identität, sondern kollektive, insbesondere kulturelle steht im Vordergrund (vgl. Mecheril 2003a: 11).

Der Ausdruck „kulturelle Identität“ ist eine Selbst- oder Fremdbeschreibung, die im Hinblick auf ihre Wirkungen und Effekte betrachtet werden kann, um über ihre Angemessenheit nachzudenken. Die Probleme, die mit der unbedachten Verwendung des Ausdrucks „kulturelle Identität“ verflochten sind, sind vielfältig und können vielleicht am ehesten im Ausdruck „Essentialisierung von Zugehörigkeiten“ zusammengefasst werden. Damit ist gemeint, dass durch einen Rückgriff auf das Differenzschema Kultur die Vorstellung von einer natürlichen und unveränderbaren Zugehörigkeit der oder des Einzelnen zu kulturellen Gruppen verstärkt wird.

Damit kollektive Identitäten im großen Maßstab von Kultur oder Nation „funktionieren“ können, müssen sie immer wieder neu erfunden und bestätigt werden; es muss fortwährend auf Identität insistiert werden, auch wenn die Nicht-Identität zwischen den Mitgliedern beispielsweise einer Nation, ihre Heterogenität und Differenz offenkundig sind. Die Erfindung „großkollektiver Identität“ ist an die Erfindung von Kultur, von Nation, von Zugehörigkeitsräumen sowie Tradition gekoppelt. Großkollektive Identität ist eine Praktik der Herstellung sozialer Ordnung; eine Ordnung, die zwischen denen, die dazugehören, und denen, die nicht dazugehören, unterscheidet. Großkollektive Identität ist immer auch eine Praktik der Grenzziehung. Je größer und „nichtidentischer“ die Gruppe ist, deren Identität behauptet wird, auf desto einfachere Abgrenzungen muss diese Grenzziehung zurückgreifen (vgl. Mecheril 2003a: 12). Am Identitätsbegriff werden zwei

Seiten deutlich: durch die Anteilnahme des/der Einzelnen an der kollektiven Identität wird ihm/ihr Zugehörigkeit und Unterordnung zugesichert; die Kehrseite der Medaille ist der Ausschluss der jeweils anderen, der Nicht-Identischen (vgl. Hamburger 2009: 70).

Das unendliche Spiel der Identitäten wird durch übergeordnete Machtstrukturen kollektiver Diskriminierungen begrenzt, die die Lebenschancen und kulturellen Entfaltungsmöglichkeiten der Individuen teils beeinflussen, teils bestimmen (vgl. Hà 2004: 83).

2.3.2.3. Kulturelle Identität, Ethnizität und Communitys

Ethnizität kann heute als imaginativer Selbstentwurf oder als oder als vielfach zusammengesetzte kulturelle Identität verstanden werden. Stuart Hall bemerkte zum Terminus Ethnizität:

„Dieser Begriff erkennt den Stellenwert von Geschichte, Sprache und Kultur für die Konstruktion von Subjektivität und Identität an, sowie die Tatsache, daß jeder Diskurs platziert, positioniert und situativ ist und jedes Wissen in einem Kontext steht. Repräsentation ist nur deshalb möglich, weil jede Ausdrucksweise immer innerhalb von Codes produziert wird, die eine Geschichte und eine Position innerhalb der diskursiven Formationen eines bestimmten Raumes und einer bestimmten Zeit haben.“ (Hall 2008: 21f.)

Der Vorteil in diesem neuen Verständnis von Ethnizität ist, dass sie keine Zwangsvergemeinschaftung und Repression erfordert, die mit der Bemächtigung des Subjekts unter dem Hinweis auf eine höhere Macht einhergeht. Stattdessen nimmt Ethnizität nun eine bestimmte Position im gesellschaftlichen Diskurs ein. Ethnizität als Identitätsposition bietet Raum für eine Verbindung von unterschiedlichen sozialen Lebenspraxen, abweichenden Interpretationen von Geschichte, Kollektivität und Kultur sowie die Anerkennung interner Widersprüche. Ethnizität stellt somit einen Ort der Aushandlung zwischen Gesellschaft, Community und Individuum dar, in welchem kulturelle Identitäten in diesem Dreieck zwischen gesellschaftlicher Determinierung und selbstbestimmter Aneignung immer wieder artikuliert und reartikuliert werden müssen. Ethnizität ist keine angeborene Identität, sondern ein Konstrukt, das in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Antagonismen und kulturellen Repräsentationen ständig neu geschaffen wird (vgl. Hà 2004: 115f.)

Die Konstruktion kultureller Identität kann allerdings keine gänzlich freie Wahl sein, da die Existenz kolonialistischer, sexistischer und rassistischer Zwänge unserer jeweiligen

Definition von Identität vorausgeht und wir in einer Geschichte stehen, die uns unabhängig von unseren willentlichen Entscheidungen positioniert hat. Der Spielraum zur Aushandlung von Identität ist für marginalisierte Subjekte beschränkt. Identität ist demnach ein Konstrukt, das uns vorausgeht; wir werden in ihr von der Geschichte, die uns schrieb, und der Sprache, die uns benannte, eingesetzt (vgl. Hà 2004: 116).

Neben der genannten Konstrukthaftigkeit von Ethnizität gilt es anzuerkennen, dass sich durch Geschlecht, Klasse und Ethnizität bestimmte Kollektividentitäten in einem anhaltenden Erosionsprozess befinden. An der Notwendigkeit oder dem Bedürfnis nach einer Orientierung im Verhältnis zwischen Subjekt und Gesellschaft hat sich im Laufe der Zeit nur wenig verändert, obwohl diese immer weniger alleine die gesellschaftliche Verortung und das subjektive Selbstverständnis des Individuums definieren können.

Die unterschiedlichen Anteile, die Identität ausmachen, verursachen oft Unsicherheit und Widersprüche in uns selbst, die es anzuerkennen gilt. Moderne Subjekte sind jedoch nicht dazu verurteilt, sich mit dem Bewusstsein ihrer gespaltenen Persönlichkeit ins Private zurückzuziehen. Vielmehr ermöglicht eine solche komplexe Identität erst die Kunst der unterschiedlichen Aushandlung und genauen Wahrnehmung. Je nachdem, in welchem Kontext wir uns bewegen, müssen wir uns neu entscheiden, neue Bündnisse schließen und das Andere in uns befragen. Durch diese Identitätspolitik in der Differenz wird von uns viel mehr verlangt, als nur auf der richtigen Seite zu stehen. Das Subjekt rückt wieder ins Zentrum des Denkens, des politischen Handelns und der gesellschaftlichen Veränderung.

Kulturelle Identität ist etwas Prozesshaftes, das durch permanente Herausbildung keinen gesicherten Endzustand kennt. Sie spricht aus einer bestimmten Position heraus, konfiguriert sich – wie die Subjektivität – selbst neu und ist nur durch fließende Grenzen von den Anderen getrennt (vgl. Hà 2004: 117).

Die Anerkennung von Differenz ermöglicht einen Umwertungsprozess, denn wenn die kulturelle Differenz nicht mehr als Zeichen der Ungleichheit, Unterordnung und Minderwertigkeit missbraucht wird, kann sie zu einem dynamischen Ort des politischen Selbstbewusstseins, des Sprechens und der Selbstermächtigung werden. Dadurch ist sie in der Lage, die Möglichkeiten für eine kritische und solidarische Politik des Lokalen, einen Kampf gegen Sexismus, Rassismus und Klassengesellschaft zu eröffnen (vgl. Hà 2004: 118).

Wir werden allerdings einen falschen Begriff von kultureller Identität entwickeln, wenn wir Einheit durch Differenz ersetzen und nicht die Synthese aus Differenz und

Gemeinsamkeit sehen. Kulturelle Identitäten formieren sich durch Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten und durch Differenzen und Brüche. Kulturelle Identität ist als eine Positionierung zu verstehen, die zum einen durch die Ambivalenz der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt wird und zum anderen aus den polymorphen Zusammensetzungen von Kultur und Ideologie sowie aus der eigenwilligen Rekonstruktion von Geschichte besteht (vgl. Hå 2004: 119).

„Die Vergangenheit spricht weiterhin zu uns. Doch da unsere Beziehung zu ihr, wie die Beziehung des Kindes zur Mutter, immer schon eine ‘nach der Trennung’ ist, spricht sie uns nicht als einfache, faktische ‘Vergangenheit’ an. Sie wird immer durch Erinnerung, Phantasie, Erzählungen und Mythen konstruiert. Kulturelle Identitäten sind die instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden.“ (Hall 2008: 30)

Betrachten wir nun die Begriffe multikulturell und in Zusammenhang damit ethnische Gemeinschaften, so genannte Communitys und deren Identitätskonstruktionen.

Der Begriff „multikulturell“ beschreibt die gesellschaftlichen Charakteristika und Probleme, die in jeder Gesellschaft bestehen, in der unterschiedliche kulturelle Communitys zusammenleben und versuchen, ein gemeinsames Leben aufzubauen und dabei trotzdem einiges von ihrer „ursprünglichen“ Identität zu bewahren (vgl. Hall 2010c: 188).

Mit dem Begriff „Community“ (z.B. Communitys der ethnischen Minderheiten) wird die starke Gruppenidentität, die man unter diesen Gruppen findet, veranschaulicht. In diesen Diaspora-Communitys entwickelt sich eine gelebte Komplexität dadurch, dass so genannte traditionelle Lebensweisen, die aus den Ursprungskulturen abgeleitet sind, ihre Bedeutung für die Selbstdefinition der Community behalten, aber gleichzeitig tägliche Kontakte existieren, die auf allen Ebenen mit dem sozialen Leben des österreichischen Mainstream stattfinden. Für das Selbstverständnis dieser Communitys ist es von Bedeutung, ethnisch-kulturelle und religiöse Identitäten aufrechtzuerhalten. Dabei kapseln sich diese Communitys gewiss nicht in eine starre Tradition ein, vielmehr variieren die Traditionen von Person zu Person – gelegentlich sogar innerhalb einer Person – sie werden im Verhältnis zur jeweiligen Migrationserfahrung ständig revidiert und transformiert. Jugendliche aus allen Communitys sind bestrebt, ihre anhaltende Loyalität zu ihren Traditionen auszudrücken, engagieren sich aber zugleich deutlich weniger in den konkreten Praxen. Identitäten sind dabei weniger Zeugnis einer primordialen Identität, sondern der standpunktspezifischen Wahl einer bestimmten Gruppe, mit der sie assoziiert

werden möchten. Die Wahl der Identität ist eher beziehungsspezifisch als das Ergebnis einer Zuschreibung. Diese ethnischen Communitys stellen eine neue kulturelle Konfiguration dar, sie sind kosmopolitische Communitys, die durch eine extensive Transkulturation gekennzeichnet sind (vgl. Hall 2010c: 200f.).

Die Vorstellung einer Kultur, die in die Communitys der ethnischen Minderheiten eingebettet ist, deckt ein vielfältiges Spektrum konkreter Praxen ab. Es gibt sowohl Individuen, die traditionellen Werten und Praxen zutiefst verpflichtet bleiben, als auch solche, für die sich so genannte traditionelle Identifikationen durch Verstärkung transformiert haben (z.B. aufgrund von Rassismus). Für wieder andere ist die Hybridisierung stark fortgeschritten, allerdings selten im Sinne einer Assimilation. Sie alle handeln ihre Kultur irgendwo im Spektrum der Différance aus (vgl. Hall 2010c: 209f.).

Die ethnische Gemeinschaft wird oft als Heimat in der Fremde gedacht, jedoch erweist sie sich bei näherer Betrachtung als ein vielfältiges Gebilde, das keine ungebrochene Einheit und einstimmige Loyalitätsbekundung kennt. Die Community ist kein Ort uneingeschränkter Homogenität. Es ist mittlerweile unumgänglich, durch das Erkennen der unterdrückten Differenzen innerhalb der Migrationsgemeinschaft eine kritische Position einzunehmen. Durch diesen neuen Blickwinkel wird es möglich, die Spaltung innerhalb der MigrantInnengruppen z.B. hinsichtlich ihrer Orientierung zwischen Herkunfts- und Einwanderungsgesellschaft wahrzunehmen und auch zu würdigen. Darin drücken sich unter anderem die unterschiedlichen Lebensperspektiven und Sozialisationsformen der jeweiligen Generationen aus (vgl. Hà, 2004: 46).

2.3.2.4. Kulturelle Identität in der interkulturellen Pädagogik

Eine der wichtigsten Grundhaltungen der interkulturellen Pädagogik ist die Forderung nach Sensibilität für kulturelle Differenzen und die Position, dass es wichtig ist, unterschiedliche kulturelle Identitäten in der pädagogischen Arbeit zu respektieren. Wie ihr Name schon sagt, beschäftigt sich die interkulturelle Pädagogik mit interkulturellen Differenzen und das tut sie im Wesentlichen, indem sie Unterschiede bejaht (vgl. Mecheril 2003a: 12).

An einem Ort der Begegnungen, wie der Fremdsprachenunterricht einer ist, treffen unterschiedlichste Kulturen aufeinander. Dieser Umstand erfordert sowohl von den Lernenden als auch von den Lehrenden „soziale Kompetenz“, d.h. alle Teilhabenden

sollten aufgrund ihrer individuellen Fähigkeiten dazu im Stande sein, sich in zwischenmenschlichen Situationen zurechtzufinden, dabei aber auch ihrem Gegenüber seine Individualität zugestehen. Kurz gesagt: Gegenseitiger Respekt ist unabdingbar.

In einer Gruppe, in der Menschen aus verschiedensten Kulturen aufeinandertreffen, ist es notwendig, den Begriff der „sozialen Kompetenz“ um jenen der „interkulturellen Kompetenz“ zu erweitern. Dies bedeutet, dass ein Bewusstsein für Unterschiede und Gemeinsamkeiten geschaffen werden muss.

„Interkulturelle Kompetenz“ ist ein häufig verwendeter und populärer Ausdruck; in sämtlichen Medien erscheint er unablässig in den verschiedensten Zusammenhängen und selbst in den Bereichen der Wirtschaft wird er als berufliches Know-How vorausgesetzt, denn hier scheint seine Umsetzung von großer Bedeutung für Geschäftsabschlüsse und somit eine Garantie der Globalisierung, welche eine Zunahme der transnationalen Beziehungen anstrebt. Soziale und im weiteren Sinne kulturelle Beziehungen spielen eine zunehmend wichtiger werdende Rolle in einer multikulturellen Gesellschaft und fordern von Individuen, ein Gleichgewicht zwischen „dem Eigenen“ und „dem Fremden“ herzustellen.

In der Interkulturellen Pädagogik wird leider auch der eher unbedachte Gebrauch der Perspektive kultureller Identität praktiziert; die Kritik an dieser Vorgehensweise umfasst zumindest folgende Aspekte:

Der unbedachte Gebrauch des Begriffs kulturelle Identität

- ist häufig dann zu beobachten, wenn es darum geht, die Anderen zu bezeichnen. Zu wenig Beachtung geschenkt wird dabei der Tatsache, dass durch diese Praxis der Bezeichnung eine Praxis der Bestätigung der Anderen als Andere („Othering“, siehe Kap. 2.5.) entsteht.
- unterschlägt die Spielräume von Menschen, sich von Zugehörigkeiten abzusetzen.
- findet häufig im Zusammenhang mit der Gleichsetzung von ethnischer, nationaler und kultureller Zugehörigkeit und Identität statt und suggeriert damit, dass die Differenz zwischen ethnischen, nationalen Gruppen zuallererst eine Frage kultureller Zugehörigkeit ist.

- tendiert zur Festlegung auf eine Identität und betrachtet Mehrfachzugehörigkeiten als ein Problem.
- fungiert als Begründungsmuster, das eine problemzuschreibende Sicht auf die Anderen ermöglicht. (Die Identität der Anderen ist das Problem.) Dadurch wird auch ein Sich-aus-der-Verantwortung-Nehmen unterstützt.
- erkennt die Heterogenität von kulturellen Gruppen, nimmt keine Rücksicht auf Identitätsveränderungen innerhalb einer kulturellen Gruppe.
- fokussiert die kulturelle Zugehörigkeit und vernachlässigt dafür die „multidimensionale“ Beschaffenheit des gesellschaftlichen Raumes.
- bezieht sich auf Kultur und kulturelle Identität und zwar dergestalt, dass kulturelle Identität als bestehender und selbstverständlich existenter Unterschied verstanden wird, nicht aber als Praxis des Unterscheidens, als eine Praxis der Interpretation und Konstruktion (vgl. Mecheril 2003a: 13).

Die Zugehörigkeit von Personen zu sozialen Gemeinschaften ist ein wichtiger Hintergrund, vor dem Individuen das werden, was sie sind. Zugleich ist diese Zugehörigkeit auch der Hintergrund dessen, dass Individuen die Möglichkeit haben, das zur Geltung zu bringen, oder auch verändern können, was sie sind. Das bedeutet, die Einzelnen sind auf das Vorhandensein der sozialen Kontexte, in denen sie ihre Identität entwickelt haben, angewiesen, weil sie nur in diesen Kontexten ihre spezifischen Selbstverständnisse und Selbstpraxen realisieren, aber auch verändern können.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, dass die Frage nach kultureller Anerkennung eine eminent wichtige ist. Dies darf nun aber nicht so verstanden werden, dass das Engagement für die Erhaltung von sozialen Kontexten (z.B. ethnischen Gemeinschaften oder Kulturen) als eine Art „ethnischer Artenschutz“ betrieben werden soll. Vielmehr soll jedem Individuum die Möglichkeit gegeben sein, sich als soziales Wesen zu verstehen, einzubringen und zu entwickeln (vgl. Mecheril 2003a: 13).

Als Konsequenz aus diesen Ausführungen schlägt Mecheril einen reflexiven Umgang mit kultureller Identität als pädagogische Maxime vor. Der Rückgriff auf die Perspektive kulturelle Identität ist pädagogisch dann angemessen, wenn dieser Rückgriff einen Beitrag zur Klärung, Thematisierung und Stärkung der Bildungsperspektiven und Handlungsfähigkeiten derer leistet, die die Bildungsinstitutionen in Anspruch nehmen. Dies ist nur dann möglich, wenn einerseits die Bildungsinstitutionen dazu bereit sind, sich beständig

kritisch mit ihren kulturell definierten Zugangsbeschränkungen auseinanderzusetzen und andererseits, wenn eine Reflexion der Bildungsprozesse verhindernden Tendenzen des eigenen Bezugs auf Kultur stattfindet. Mecheril fordert weiters eine Institutionalisierung von reflexiven Strukturen, da die kritische Reflexion nicht einfach als „moralisch gute Haltung“ den einzelnen Unterrichtspersonen abverlangt werden kann (vgl. Mecheril 2003a: 13).

2.3.2.5. Nation und nationale Identität

Anderson geht davon aus, dass Nationalität, „Nation-Sein“ oder Nationalismus kulturelle Produkte sind, die auch heute noch starke Legitimität genießen. Der formalen Universalität von Nationalität als sozio-kulturellem Begriff – jeder kann, sollte und wird eine Nationalität „haben“, so wie man ein bestimmtes Geschlecht „hat“ – steht die Besonderheit ihrer jeweiligen Ausprägungen gegenüber – z.B. die definierte Einzigartigkeit der Nationalität „österreichisch“. Nation kann man als eine vorgestellte politische Gemeinschaft definieren, wobei vorgestellt begrenzt und souverän miteinschließt (vgl. Anderson 1996: 14f.).

„*Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.“ (Anderson 1996: 15) [Hervorhebung im Original]

Die Nation wird als begrenzt vorgestellt, weil selbst die größte von ihnen in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt. Die Nation wird als Gemeinschaft vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als eine Art „kameradschaftlicher“ Verbund von Gleichen verstanden wird (vgl. Anderson 1996: 16f.). Alle zivilen Nationalismen sind nicht nur politische und territoriale Einheiten, sondern auch vorgestellte Gemeinschaften; ein Fokus von Identifikationen und Zugehörigkeiten. Durch die Diskurse der Nation wird nicht, wie man uns glauben machen möchte, ein schon erreichter einheitlicher Staat widerspiegelt; ihr Zweck besteht darin, aus den vielen verschiedenen Klassen, Geschlechtern, Religionen und Lokalitäten, von denen die Nation in Wirklichkeit durchkreuzt wird, eine einheitliche Form der Identifikation zu konstruieren. Um dies zu erreichen, müssen diese Diskurse den so genannten kulturfreien „zivilen“ Staat in ein dichtes Gewebe von kulturellen Bedeutungen, Traditionen und Werten einflechten, die für die Nation stehen und diese repräsentieren. Eine Identifikation mit der

„vorgestellten Gemeinschaft“ kann nur innerhalb einer Kultur und ihrer Darstellung konstruiert werden (vgl. Hall 2010c: 211f.).

Moderne, liberale Nationalstaaten verknüpfen die so genannte rationale, reflektierte, zivile Form der Loyalität mit dem Staat mit der so genannten intuitiven, instinktmäßigen, ethnischen Loyalität zur Nation. Die rationalen und konstitutionellen Grundlagen eines Staates erhalten gelebte Bedeutung und Struktur durch ein System von Repräsentationen. Diese begründen sich in den Gewohnheiten, Gebräuchen und Ritualen des Alltagslebens, den sozialen Codes und Konventionen, den sozial konstruierten Erinnerungen an nationale Triumphe und Katastrophen, den vorgestellten Landschaften und spezifischen nationalen Eigenschaften usw., die alle zusammen die Vorstellung von einer Nation hervorbringen. Auch wenn diese Aspekte nur „erfunden“ sind, heißt das noch lange nicht, dass sie weniger bedeutend sind.

Die Nation wird dargestellt als etwas, das schon seit Anbeginn der Zeit existiert hat, obwohl sie sich in einem andauernden Prozess permanent neu erfindet (vgl. Hall 2010c: 212).

An selber Stelle weist Hall darauf hin, dass die Homogenität der britischen Kultur stark übertrieben worden ist und dass es schon immer sehr viele unterschiedliche Arten gegeben hat, „britisch zu sein“. Er verweist im Folgenden unter anderem auf tiefe Gegensätze zwischen Geschlecht, Klasse und Region sowie wachsende kulturelle Vielfalt des britischen sozialen Lebens.

Ich denke, dass man diese Aussagen über die Homogenität einer Kultur oder Nation in ähnlicher Art und Weise auch über Österreich machen könnte. Man muss dabei auch bedenken, dass massive Zuwanderung in das Gebiet des heutigen Österreich historisch nichts Neues ist. So kam beispielsweise um die Jahrhundertwende eine Vielzahl an ungarischen, polnischen und tschechischen EinwanderInnen nach Wien und so haben viele ÖsterreicherInnen Vorfahren, die nicht in Österreich geboren worden sind, sondern hierher immigriert sind (vgl. Haller 1996: 37).

Konstruktionen, die nur schwer fassbar sind, wie „das chinesische Denken“ oder „der griechische Geist“, haben die Menschheit stets begleitet und befinden sich zumeist direkt am Ursprung individueller Kulturen, Nationen, Traditionen und Völker. In der heutigen Welt, in Zeiten der Globalisierung, wird solchen Identitäten weit mehr Beachtung geschenkt als in früheren historischen Epochen; heutzutage wird eine Politik der nationalen

Identität verfolgt. Denn als sich ab dem späten 18. Jahrhundert weltweit die große westlich-imperiale Expansion der Moderne vollzog, rückte dabei die Wechselbeziehung zwischen der Identität der Franzosen/Französinen oder EngländerInnen und derjenigen der kolonialisierten einheimischen Völker in den Vordergrund. Diese meist antagonistische Interaktion trennte die Menschen in Angehörige homogener Rassen auf der einen und exklusive Nationen auf der anderen Seite, was noch heute eines der Charakteristika einer imperialistischen Erkenntnistheorie ist. Diese vertritt im Wesentlichen die absolut kompromisslose These, dass jeder Mensch grundsätzlich und zwingend Angehörige/r einer Rasse oder Kategorie ist. Ein Produkt dieser Doktrin ist der Nationalismus (vgl. Said 1997:85f.).

Nationale Identität ist heutzutage ein Begriff mit unscharfen Bedeutungen und auch im akademischen Gebrauch gibt es breit gefächerte Begriffsverwendungen und Definitionen. Aus der Perspektive der Dauerhaftigkeit einer Nation wird besonders die Bedeutung gemeinsamer Symbole und Identifikationen hervorgehoben, d.h. gemeinsame Sprache und Geschichte, Kultur und Religion werden besonders betont. Unter dem Aspekt der Heterogenität von Nationen wird die Bedeutung gemeinsam anerkannter Normen und Regeln des Zusammenlebens unterstrichen, die sich in den Basisinstitutionen Demokratie, Recht und Zivilisation niederschlagen. Aus den unterschiedlichen Auffassungen über das Wesen der Nation werden auch unterschiedliche Theorien über die Zukunft der Nation abgeleitet: Auf der einen Seite stehen Theorien, die davon ausgehen, dass Nationen sich immer auf Ethnizität gründen und von einem so genannten „ethnokulturellen Wir-Gefühl“ geprägt sind, das an uralte Erfahrungen anknüpft. Im Kontrast dazu stehen Theorien, die die Verschmelzung ethnischer Besonderheiten als Grundzug des nation-building sehen (vgl. Weiss 2004: 12).

In historischen und makrosoziologischen Studien wird hervorgehoben, dass die Entstehung der Nation ein Produkt der Modernisierung der Gesellschaft ist; sie ist eine Konstruktion, die einerseits die strukturellen Erfordernisse der aufkommenden Industriegesellschaft – Verdichtung der Kommunikation und Mobilität, Standardisierung von Wissen und Normen – zu erfüllen vermag, andererseits aber eine neue Form der Vergemeinschaftung hervorbringt, die das gesamte gesellschaftliche Handeln neu gestaltet. Die Nation kompensiert die vormals an kleine soziale Einheiten und Gruppen (Familie, Clan) gebundenen Wir-Gefühle und schafft Solidarität zwischen BürgerInnen, d.h. zwischen anonymen Individuen auf einer neuen Basis, nämlich der Loyalität gegenüber Recht und

Institutionen. Diese Theorien grenzen sich von der Vorstellung des Nationalismus als „natürliche Ordnung“ menschlicher Gesellschaften ab und interpretieren Nationen als Artefakte, da sie als nationale Vergemeinschaftungen geschaffen werden und sich selbst beständig neu erschaffen.

Tatsächlich gibt es keine allgemeine Theorie der Nation; die unterschiedlichen Gründe der Nationsbildung haben zur Herausbildung spezifischer nationaler Identitäten geführt. Ob nun ethnische Unterscheidungen auf objektiv sichtbaren Merkmalen gründen oder nur auf Vorstellungen, also auf kulturellen Grenzziehungen beruhen, ist nicht entscheidend. Die jeweils vorgenommene Grenzziehung, sei es in Religion, Sprache oder Normen – und besonders die ihr beigemessene Bedeutung – ist stets eine soziale Konstruktion (vgl. Weiss 2004: 13).

In der konstruktivistischen Perspektive ist nationale Identität von den Einstellungen der einzelnen Mitglieder bestimmt: auf welche Art und Weise sehen sich die Einzelnen mit ihrem nationalen Kollektiv verbunden, was motiviert sie, sich einander zugehörig zu fühlen? Nahezu alle Menschen empfinden zu einem gewissen Grad nationale Zugehörigkeit und teilen daher das Gefühl, den Menschen „ihrer Nation“ persönlich nahe zu stehen (vgl. Weiss 2004: 13f.).

Nicht anerkannte MigrantInnen müssen sich besonders im völkisch definierten Nationalstaat den Fragen nach Identität und Zugehörigkeit stellen. Identitätsverläufe sind dabei niemals eindeutig und geradlinig, auch, weil sich im Bewusstsein der Einzelnen auch der Schmerz der Ablehnung angesammelt hat. Der persönliche Wunsch, „normal österreichisch“ sein zu wollen, wird als unmöglich zurückgewiesen. Entscheidend ist dabei die Tatsache, dass die MigrantInnen selbst bei kultureller Integrations- bzw. Assimilationsbereitschaft nicht alleine über ihre Zugehörigkeit und Identität bestimmen können. Sie sind von der oft ausbleibenden Anerkennung und Zustimmung der österreichischen Mehrheit abhängig, die sie als „Fremdkörper“ festschreibt (vgl. Hä 2004: 59).

Migration ist zunächst eine Chance zum Wachstum, eine Bereicherung durch neue Erfahrungen, eine Ausweitung der Identität. Doch auf Dauer gibt es keine Anerkennung ohne Erfolge, die Entbehrungen der Auswanderung wollen mit einer erfolgreichen Rückkehr oder der Nützlichkeit des Verbleibens in der Fremde bilanziert werden. Wenn sich hierbei keine Balance einstellt, gerät die Identität unter Druck. Durch die Vorenthaltung von Arbeit geraten besonders jugendliche MigrantInnen oftmals in eine

Krise; in dieser Situation verspricht die Allgemeinheit nationaler Identifikation einen Weg aus dieser. Gerade die nationale Zugehörigkeit ist jedoch Quelle alltäglicher Diskriminierung, da sie eine falsche Allgemeinheit repräsentiert, den MigrantInnen die Aufnahme verwehrt und zudem andere Nationalitäten als Nationalitäten, die „weniger wert sind“, dargestellt werden (vgl. Hamburger: 73f.).

2.3.3. Zugehörigkeit

Der Begriff Zugehörigkeit kennzeichnet Beziehungen zwischen Gegenständen oder Personen; er ist ein Ausdruck, der Relationen zwischen verschiedenen Elementen qualifiziert. Die Art von Relation, die hier gemeint ist, ist jene, in der es vorwiegend darum geht, ob ein X einem Y ähnlich ist (oder nicht). Dies kann als Frage danach verstanden werden, ob das betreffende Element den Elementen, mit denen es verglichen wird, hinreichend ähnlich ist.

Wenn wir Zugehörigkeit auf diese Art und Weise betrachten, haben wir es mit einer Art mengentheoretischem Zugehörigkeitsbegriff zu tun. Dabei steht ein Element im Verhältnis der Zugehörigkeit zu der bedeutsamen Menge, wenn es aufgrund hinreichender Ähnlichkeit als Teil der Menge verstanden werden kann. Dadurch wird ersichtlich, dass, wenn man Zugehörigkeit als Verhältnis von Element und Menge begreift, der Ausdruck als Ordnungsbegriff genutzt wird. Dadurch wird Unordnung beseitigt und Handlungsfähigkeit für diejenigen ermöglicht, die sortieren, zuordnen und Plätze zuweisen (vgl. Mecheril 2003b: 118f.).

Zugehörigkeit ist ein symbolischer Sachverhalt, denn erst durch den Akt der symbolischen Bezeichnung, durch den Akt der Erfassung und Qualifikation, entsteht Zugehörigkeit. AusländerInnen sind nicht an sich der Gruppe „AusländerInnen“ zugehörig, sondern erst dadurch, dass sie so benannt und dadurch auch so „verstanden“ werden und auch sich selbst so bezeichnen.

Zusammenfassend kann Zugehörigkeit beschrieben werden als

„die Symbolisierung der relationalen Qualität eines Elementes, in der eine Beziehung der Nähe zu anderen Elementen zum Ausdruck kommt, die ein Gemeinhaben von als signifikant erachteten Merkmalen anzeigt.“ (Mecheril 2003b: 120).

Die Zugehörigkeit eines Elementes zu anderen Elementen ist Ausdruck eines Verwandtseins, welches durch Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen gekennzeichnet ist und in der implizit eine Distanz zu Elementen, für die andere Merkmale signifikant sind, angezeigt ist.

Doch Zugehörigkeit ist mehr als das bloße Zugeordnet- und Identifiziert-Sein eines Elements.

Menschen besitzen ein praktisches und ein diskursives Zugehörigkeitsbewusstsein und handeln vor dem Hintergrund dieses Bewusstseins, indem sie diesen Hintergrund darstellen, variieren und modifizieren.

Soziale Zugehörigkeit verweist auf das Verhältnis eines Individuums zu einer sozialen Gruppe und beschreibt zugleich das Verhältnis der sozialen Gruppe zum Individuum (vgl. Mecheril 2003b: 120f.).

2.3.3.1. (Natio-ethno-kulturelle) Zugehörigkeit

Der Begriff „natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit“ wurde geprägt von Paul Mecheril, der darauf hinweist, dass auch unter einer wissenschaftlichen Perspektive die Bedeutungen der Begriffe „Nation“, „Ethnizität“ und „Kultur“ ineinander verschwimmen.

„Die Imagination des natio-ethno-kulturellen »Wir« ist häufig damit verknüpft, dass Differenz nach außen projiziert wird. Das Andere des natio-ethno-kulturellen »Wir«, das »Nicht-Wir«, zeichnet sich in der Fantasie, die dieses »Wir« ermöglicht, dadurch aus, dass es nicht hierher, an diesen Ort gehört und deshalb hier vermeintlich legitimerweise über weniger Rechte verfügt.“ (Mecheril 2010: 14)

Wenn von „MigrantInnen“, „ÖsterreicherInnen“, „TschechInnen“ usw. die Rede ist, dann spricht man in der Regel nicht allein von Kultur, Nation oder Ethnizität, sondern in einer diffusen und mehrdeutigen Weise von den auch begrifflich ineinander verweisenden Ausdrücken Kultur, Nation und Ethnizität. Der Terminus „natio-ethno-kulturell“ soll anzeigen, dass die sozialen Zugehörigkeitsordnungen, für die Phänomene der Migration bedeutend sind, von einer diffusen, auf Fantasie basierenden, unbestimmten und mehrwertigen „Wir-Einheit“ strukturiert werden (vgl. Mecheril 2010: 14).

Mit Hilfe einer „natio-ethno-kulturellen“ Zugehörigkeitsordnung werden Menschen so unterschieden und positioniert, dass ihnen unterschiedliche Werte der Anerkennung und Möglichkeiten des Handelns zugewiesen werden (vgl. Mecheril 2010: 15).

2.3.3.2. *Mehrfachzugehörigkeit*

Menschen, die in transnationalen Räumen leben, sind gleichzeitig mehreren nationalen Kontexten verbunden. Diese Art von gleichzeitiger Zugehörigkeit zu zwei oder mehreren nationalen Kontexten ist nicht mehr in der Eindeutigkeitsprache der Assimilations- und Integrationsansätze erfassbar. Aus dieser Art der mehrfachen Zugehörigkeit resultieren zwangsläufig Konsequenzen für das Identitätsverständnis von „transmigrants“. Deren nationales, aber auch kulturelles Selbstverständnis ist doppelwertig; sie sind ihrem Herkunftsland verbunden und ihr Migrationsland bedeutet für sie alltägliche Normalität. Diese beiden Länder stellen zwei Zugehörigkeitsfelder dar, denen „transmigrants“ sich verpflichtet fühlen, die für sie auch identitätsrelevante Bedeutung haben, die in Selbst- und Fremdzuschreibungen strukturierende Momente ihrer Biographie darstellen (vgl. Mecheril 2004: 75f.).

Mecheril meint weiters:

„Diese *hybride* Form von Identität, in der Mehrfachzugehörigkeiten sich zu einem lebhaften Identitätsraum (trans-)formieren, ist in der deutschsprachigen Diskussion lange Zeit nicht beachtet worden. Auch die deutschsprachige Pädagogik, gefangen in der Debatte, ob »Kultur« und »Ethnizität« angemessene Analysekatoren seien, hat diese kreativen Formen des kulturellen und auch sprachlichen Grenzgängertums lange Zeit übersehen und damit nicht anerkennen können.“ (Mecheril 2004 :76) [Hervorhebung im Original].

Natio-ethno-kulturell Mehrfachzugehörige sind im Prinzip Unentscheidbare, sie sind doppeltes Mitglied, doppelt wirksam und doppelt verbunden. Der Doppel-Status der natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit „Anderer“, der oftmals auch ein doppelter Status der Nicht-Zugehörigkeit ist, wird von einer auf die Einwertigkeit sozialer Zugehörigkeit angewiesenen Ordnung hervorgebracht und von dieser Ordnung nicht anerkannt, weil er ihr (modernes) Grundprinzip bedroht. Das Beängstigende an mehrfachzugehörigen Anderen ist, dass sie die dichotome Unterscheidungsmöglichkeit zwischen „Wir“ und „Nicht-Wir“, die vor allem durch das Moment der Mitgliedschaft errichtet und garantiert wird, nachhaltig beschädigen. Ausschließlich einwertige Verständnisse von Zugehörigkeit werden durch hybride Zugehörigkeiten problematisiert. Die Eindeutigkeit der Unterscheidungsmöglichkeit wird in der Migrationsgesellschaft durch all jene problematisiert, die sich der Eindeutigkeit entziehen. (vgl. Mecheril/Hoffarth 2009: 256f.).

2.4. Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und die Ausländerpädagogik

Ein wichtiger Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist der Text von Mecheril/Rigelsky mit oben genanntem Titel über das so genannte „Ausländerdispositiv“. (Mecheril/Rigelsky 2007). Der Text soll im Folgenden kurz vorgestellt und seine wichtigsten Aussagen zusammengefasst werden.

2.4.1. Einführung

In dem Text wird davon ausgegangen, dass sich in der deutschsprachigen Öffentlichkeit mittlerweile zwar das Vokabular von „Ausländer“ hin zu „Menschen mit Migrationshintergrund“ gewandelt hat, nicht aber die Unterscheidung in ein „inländisches Wir“ und ein „ausländisches Nicht-Wir“. Ein wichtiges Kriterium, das Deutsch- oder – in unserem Falle – Österreichisch-Sein anzeigt und legitimiert, ist die Physiognomie eines Menschen; das heißt: jemand wird von sich und anderen als „AusländerIn“ wahrgenommen, deshalb ist er oder sie auch „AusländerIn“ – unabhängig von der formellen Zugehörigkeit (in Österreich geboren, österreichischer Pass); das bedeutet, Menschen mit Migrationshintergrund werden von der Gesellschaft zum/zur „AusländerIn gemacht“, die Konstruktion eines/einer national, ethnisch und kulturell Anderen findet statt (siehe Kap. 2.5). Dies führt in Folge unter anderem dazu, dass sich diese Personen fremd fühlen, denn solange Menschen an äußeren Merkmalen als ausländisch identifizierbar sind, fühlen sie sich fremd, weil die Gleichsetzung ihres Erscheinungsbilds mit „Ausländisch-Sein“ sie befremdet und ihnen vor Augen führt, dass sie in Österreich Fremde sind und bleiben werden. – Ich nehme mich als fremd und andere dadurch als noch fremder wahr (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 61f.).

Schon George Herbert Mead stellte fest:

„Der Einzelne erfährt sich – nicht direkt, sondern nur indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe oder aus der verallgemeinerten Sicht der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer, zu der er gehört.“ (Mead 1973 :180).

2.4.2. Ausländerdispositiv – Begriffsklärung

Der Terminus „Ausländer“ ist ein diffuser und heterogener Ausdruck, deshalb wird er mit Hilfe der analytischen Perspektive „Dispositiv“ betrachtet. Was ist aber nun ein Dispositiv? Foucault versucht, den Begriff „Dispositiv“ festzumachen als

„... ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.“ (Foucault 1978: 119f.).

Das Wort „Dispositiv“ beschreibt demnach den Zusammenhang komplex und dynamisch aufeinander bezogener und voneinander abhängiger Elemente. Das Dispositiv ist als heterogenes Netz anzusehen, das zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Elementen (Wissen, das in nicht schriftlicher Form oder nicht explizit ausgesagt vorliegt – symbolisch, Denkregel, Gebäude, Institution) geknüpft werden kann (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 63f.).

Foucault geht weiter davon aus,

„... daß das Dispositiv wesentlich strategischer Natur ist, was voraussetzt, daß es sich dabei um eine bestimmte Manipulation von Kräfteverhältnissen handelt, um ein rationelles und abgestimmtes Eingreifen in diese Kräfteverhältnisse, sei es, um sie in diese oder jene Richtung auszubauen, sei es, um sie zu blockieren oder zu stabilisieren oder auch nutzbar zu machen.“ (Foucault 1978: 122f.) [Hervorhebung im Original].

Mecheril/Rigelsky meinen dazu:

„Dispositive haken positiv und negativ ein, sie bestätigen und behindern, sie leiten den Fluss des Gesagten, des Sagbaren, des vergegenständlichten Wissens und des nicht sagbaren Wissens um und ab, sichern und modifizieren diesen Fluss, ebenso wie sie die Effekte dieses Flusses sind.“ (Mecheril/Rigelsky 2007: 63).

Dispositive kann man

„nach Maßgabe der zeitlichen oder örtlichen Umstände erfinden, modifizieren, umstellen: und zwar so geschickt, daß man eine globale, kohärente, rationale Strategie erhält, von der man aber nicht mehr zu sagen wüßte, wer sie entworfen hat.“ (Foucault 1978: 133).

Das bedeutet, Funktion und Sinn von Dispositiven ist auf räumliche und zeitliche Kontexte bezogen, die das Knüpfen von Dispositiven erfordern (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 64). Hauptfunktion des Dispositivs ist es, auf einen Notstand, d.h. ein bestehendes oder eventuell bald eintretendes Problem, zu reagieren. Foucault versteht

„unter Dispositiv eine Art von (...) Formation, deren Hauptfunktion zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt darin bestanden hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten. Das Dispositiv hat also eine vorwiegend strategische Funktion. Das hat zum Beispiel die Resorption einer freigesetzten Volksmasse sein können, die einer Gesellschaft mit einer Ökonomie wesentlich merkantilistischen Typs lästig erscheinen mußte: es hat da einen strategischen Imperativ gegeben, der die Matrix für ein Dispositiv abgab, das sich nach und nach zum Dispositiv der Unterwerfung/Kontrolle des Wahnsinns, dann der Geisteskrankheit, schließlich der Neurose entwickelt hat.“ (Foucault 1978: 120) [Hervorhebung im Original].

Als Beispiel für eine derartige Notsituation kann die schwere Kontrollierbarkeit der stark anwachsenden Zahl an Menschen in den westlichen Gesellschaften bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts genommen werden – es werden Machttechniken entwickelt, die die große Mengen an Menschen besser kontrollieren und ökonomisch nutzbar machen lassen sollen. Der Blick wird auf eine übergeordnete Einheit, zu der die Menschen zusammengefasst werden, gerichtet: auf die Bevölkerung. Mittels des Bevölkerungsdispositivs wird auf das Leben der Einzelnen, die aber als Einzelne gar nicht mehr begutachtet werden müssen, Einfluss ausgeübt (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 64f.).

Dispositive sind keine Strategien von Subjekten, sondern von Kräfteverhältnissen, in diesen Strategien werden verschiedene Interessen gebündelt und unterschiedliche Ereignisse in einen Zusammenhang gebracht, eine Art strategische Vereinheitlichung und Sinnstiftung, damit der Notstand, auf den das Dispositiv bezogen ist, sich vermindert. Diese Strategien stehen in einem engen und wechselseitigen Verhältnis zu Wissenssystemen – so wie das Wissen die Stütze des Dispositivs ist, stützt das Dispositiv das Wissen.

Diskurse fungieren als strukturierte Verbindungspunkte zwischen dem Denken, dem Sprechen, dem Handeln, dem Ausüben von Macht des Subjekts; sie gewähren Handlungsmöglichkeiten und schränken sie ein. Der strategische Wert eines Dispositivs besteht darin, dass bereits Vorstrukturiertes unter Bedingungen einer veränderten Lage bzw. Notlage neu- und weiterstrukturiert wird. Durch die komplexe Gesamtheit von strategischen Interessen und Durchsetzungsmitteln wird die Funktion eines Machtdispositivs ermöglicht: Machthandlungen werden strukturell so begünstigt, dass die

Notlage, auf die sich das Dispositiv bezieht, gemindert wird, doch zugleich produzieren Dispositive ihrerseits Macht (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 65).

Den Ausdruck Ausländerdispositiv kann man als

„Bündel von Vorkehrungen, Maßnahmen und Interpretationsformen verstehen, mit dem es gelingt, die Unterscheidung zwischen natio-ethno-kulturellem Wir und Nicht-Wir plausibel, akzeptabel, selbstverständlich und legitim zu machen.“ (Mecheril/Rigelsky 2007: 66).

Die imaginerte Einheit „Nation“ gerät durch unterschiedliche Prozesse, bei denen Phänomene des Überschreitens und Infragestellens der nationalen Grenze eine wichtige Rolle spielen, in eine Krise. Dieser nationale Notstand lässt sich in einer simplen Frage zusammenfassen, und diese Frage lautet: „Wer sind wir?“. Die Vorstellung des „nationalen Wir“ bedarf fortlaufend funktionierender Imaginationspraxen – nationale Wettbewerbe wie etwa die Fußball-WM oder der Grand Prix d'Eurovision – bei denen es ähnlich wie im Krieg möglich ist, dass „wir“ (in diesem Fall Österreich) gewinnen oder verlieren.

Die Nation ist ein Krisenphänomen, genauer: eine Selbsterschaffung in der Krisenbewältigung. Imaginationspraxen wie diese sind notwendig, wenn das „Wir“ in eine besondere Krise gerät – z.B. durch mediale Inszenierung. Eine Krise erfolgt aus der öffentlichen Thematisierung, dass als fremd geltende Menschen und ihre Lebensweisen sich dauerhaft in dem Raum niederlassen, der als eigener beansprucht und phantasiert wird. Das Ausländerdispositiv steht in Wechselwirkung mit dem nationalen Dispositiv: die Krise ist, dass Österreich als Krisenphänomen in Erscheinung tritt: „Wenn wir uns verlieren, wer sind wir dann noch?“ – In dieser Frage ist eine Drohung enthalten, eine Furcht vor dem Anderen, der Nicht-Identität. Hier wird nun das Ausländerdispositiv aktiv – die Drohung abfangende, mindernde und beschwichtigende Strategien, Praxen und Symbolisierungen (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 66f.).

Das Ausländerdispositiv ist durch drei operative Merkmale gekennzeichnet:

1. die Unterscheidung zwischen natio-ethno-kulturellem Wir und Nicht-Wir mittels Bezeichnungs-, Visibilisierungs- und Überwachungspraxen sowie der Legitimität staatlicher Kontrollen,
2. dieser Unterscheidung wird eine institutionalisierte, systematisch differentielle Behandlungsweise von Wir und Nicht-Wir zugeordnet und dadurch sozial verwirklicht,

und

3. diese Unterscheidungen werden fortwährend als legitime Unterscheidungen/Behandlungen ausgegeben.

Das Ausländerdispositiv ist das Netz, das zwischen kulturellen, institutionellen, bürokratischen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und medialen Ereignissen gespannt ist, in denen ein natio-ethno-kulturelles Wir sich von seinem Anderen abgrenzt. Es umfasst wissenschaftliche Aussagen (Migrationssoziologie, Interkulturelle Pädagogik), Institutionen, Gebäude (je höher die Wohngebäude, desto höher der AusländerInnenanteil), spiegelnde Zugehörigkeitsverhältnisse, Gesetze, Regelungen und Maßnahmen – Gesagtes wie Ungesagtes (vgl. Foucault 1978: 120).

Effekt ist, dass es ein bestimmtes Verständnis der eigenen Zugehörigkeit, ein bestimmtes Welt- und Selbstverständnis konstituiert. Die strategische Funktion des Ausländerdispositivs besteht u. a. darin, die Systematik und Methodik ungleicher Behandlung, die strukturell und habituell anzutreffen ist, unzweifelhaft und legitim erscheinen zu lassen. Die Verwaltung und Regulierung der „AusländerInnen“ ermöglicht zugleich die Verwaltung der „Nicht-AusländerInnen“. Das Wissen, wer wohin gehört, wer dazugehört und wer nicht, legt sich in einem durchaus geografischen Sinne fest. Das Dispositiv verwaltet die Subjekte, seien es nun inländische oder ausländische (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 67f.).

2.4.3. Die Dimension der Subjektivierung

Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive bedeutsam sind jene dispositiven Elemente und Prozesse der Wissensvermittlung, durch die natio-ethno-kulturelle Differenzschemata mit subjektivierenden Effekten eingeführt, reproduziert und plausibilisiert werden.

Im Text von Mecheril/Rigelsky werden anhand eines Projekts, an dem zehn Jugendliche, ein Kursleiter und ein ethnografischer Beobachter teilnehmen, Aspekte dieses Subjektivierungsgeschehens veranschaulicht. Die Projekteinheit hatte eine Auseinandersetzung mit dem Begriff „Zugehörigkeit“ und persönlichen Zugehörigkeitserfahrungen zum Thema.

Zu Beginn der Einheit stand der Begriff „Anpassung“ und die inhaltliche Beschäftigung damit. Dazu lasen die TeilnehmerInnen einen Erfahrungsbericht einer Türkin, die von ihrer

Schulzeit in Deutschland und der Türkei berichtet. Die junge Frau im Text ist in Deutschland geboren und aufgewachsen, absolviert die Matura in der Türkei in einer Umgebung, in der traditionelle und kulturelle Vorstellungen einen sehr hohen Stellenwert haben, erfährt aufgrund ihrer Erscheinung, ihres Verhaltens und ihrer Lebensweise dort Diskriminierung und kehrt nach zehn Monaten psychisch und physisch belastet nach Deutschland zurück (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 68f.).

Als Reaktion auf diese Erzählung berichtet eine an dem Projekt teilnehmende junge Türkin, Pinar, von ähnlichen Erfahrungen: Sie konstruiert im Lauf ihrer Erzählung zwei Gruppen, die sich gegenüber stehen: die eine Gruppe definiert sie über die Begriffe „Türkei“ und „Religion“, „streng“ und „religiös“, die männlichen Angehörigen dieser Gruppe „dürfen viel mehr“, die „Mädchen werden streng erzogen“, müssen „sich verstecken“ und leben ein „unfreies Leben“. Diese Gruppe, der auch ihre Angehörigen in der Türkei angehören, wird von ihr mit einer negativen Wertung belegt: Sie sagt, sie bekommt „Komplexe“, trägt den Gedanken an „Mord“ in sich und würde lieber „ein Schwein heiraten“ als nach den Regeln und Vorschriften dieser Gruppe zu leben.

Entsprechend positiv konstruiert sie das Bild der zweiten Gruppe: „frei-demokratisch“ und sieht diese Eigenschaft eindeutig als erstrebenswert an, denn sie meint: „türkische Mädchen sollten sich frei machen, sollten leben wie deutsche Mädchen.“

Dieses System von Zugehörigkeitszuschreibungen wird als „dichotom“ bezeichnet, da hier zwei Gruppen konstruiert werden, die sich gegenüberstehen: entweder man gehört der einen oder der anderen an, in dieser Konstruktion sind Mehrfachzugehörigkeiten, Schattierungen und Grade der Zugehörigkeiten nicht möglich.

Das zweite Schema der Unterscheidung der jungen Frau operiert mit den Kategorien „Kollektiv“ und „Individuum“. Im Zentrum dieses Systems von Zugehörigkeitszuschreibungen steht der Begriff „Freiheit“. Als Individuum besteht Pinar auf ihren persönlichen Freiheiten: etwas alleine unternehmen, Weiblichkeit zeigen – diese Freiheiten werden aber von kollektiven Rahmungen wie Familie oder Religion beschnitten. In der Selbst- und Welt Darstellung der jungen Frau ist man entweder frei und nicht-ausländisch, oder gehemmt und gefangen in all dem, was ein Leben als Ausländerin ausmacht. In ihren Ausführungen wird eine unmissverständliche Abwertung der Daseinsform „AusländerIn“ vorgenommen (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 70f.).

Durch diese beiden Ordnungssysteme gibt die junge Türkin ihrem alltäglichen Lebenskontext eine Struktur, indem sie diskursive und nicht-diskursive Informationen,

Erfahrenes, Alltagswissen, Gesagtes und nichtverbal Kommuniziertes zu einem System zusammenfasst, in denen den Zugehörigkeitspolen eindeutige Wertungen zugewiesen werden.

In einem zweiten Schritt geht es darum, wie sich Pinar selbst verortet, zu welcher Gruppe sie sich zugehörig erklärt. Diese Einordnung gestaltet sich schwierig, denn schon die Einordnung ihrer Eltern ist nicht unproblematisch: die Eltern werden als „demokratisch“ bezeichnet und dadurch von den Verwandten in der Türkei als aufgeklärter und moderner denkend abgegrenzt. Trotzdem werden die Eltern als „religiös“ bezeichnet, sie stellen Regeln auf und machen „Sprüche“ – die Eltern können nicht eindeutig zugeordnet werden. Pinar vermengt Probleme, die charakteristisch für einen Generationenkonflikt sind, mit kulturellen Vorstellungen, die sie ihren Eltern zuschreibt. Die Hauptursache für Unterschiede sieht Pinar in der kulturellen Zugehörigkeit. Pinars kulturalisierendes Erklärungsmuster ist konstruiert, das zeigt sich dadurch, dass Pinar ihr Hauptargument, nämlich die religiöse Zugehörigkeit der Eltern, später wieder relativiert, indem sie Religion als „gut“ beschreibt und angibt, dass sie diese „respektiert“.

Pinar fällt es schwer, ihre eigene Zugehörigkeit in dem von ihr aufgestellten System zu artikulieren, denn sie möchte sich weder den Regeln der türkischen Verwandten unterwerfen noch sich völlig davon lösen. Sie ist in einem Zwiespalt und positioniert sich außerhalb der von ihr aufgestellten Ordnungssysteme. Sie handelt ihre eigene Zugehörigkeit damit aktiv aus und ordnet sich selbst nicht in eines der Systeme ein, da diese eindeutige Zuordnung ihrer Lebenssituation nicht entspricht. Sie distanziert sich klar von traditionellen Lebensweisen, die ihre Vorstellung von Freiheit beschneiden, entfernt sich aber nur so weit, dass aus der Distanz keine Trennung wird. Pinar präsentiert dadurch ein Zugehörigkeitskonzept, das mehrwertig ist, denn ihre Positionierung bleibt darin unfixiert, optional, schwebend – die jeweiligen Zugehörigkeiten müssen von ihr immer wieder neu ausgehandelt werden.

Auf einer übergeordneten, sozial-kommunikativen, emotionalen Ebene fordert Pinar eine Entschärfung dieses Spannungsverhältnisses, indem sie sich auf „Akzeptanz“ und „Vertrauen“ beruft. Sie hebt hervor, dass sie trotz aller Differenzen die Verwandten in der Türkei mag, dass sie die Religiosität ihrer Eltern akzeptiert und gut findet. Es liegt an den Beteiligten, die gemeinsame Zugehörigkeit auf der Basis von Vertrauen und Akzeptanz zu erkennen und umzusetzen (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 72f.).

An diesem Beispiel wird sehr schön sichtbar, wie Diskursives und Nicht-Diskursives sich zu einem dispositiven Geflecht verknüpfen, das die Handlungsmöglichkeiten des/der „AusländerIn/s“ eingrenzt, aber auch Möglichkeiten zur Gestaltung des Handlungsfeldes anbietet. Das Ausländerdispositiv gibt die Dichotomie zwischen Wir und Nicht-Wir zuerst einmal vor, doch die Betrachtungsweise des Subjekts strukturiert das Ausländerdispositiv weiter. Die Elemente des Dispositivs können immer wieder aufs Neue beeinflusst, mit neuem Wissen und eigenen Erfahrungen angereichert werden (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 73f.).

2.4.4. Ausländerdispositiv als Einflussfaktor für Ausländerpädagogik

Pinars Beitrag geht von einer nationalen Problematik aus (türkische Verwandtschaft vs. deutsche Freundinnen), verlässt dann aber die Ebene der natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit und geht zu komplexeren Aushandlungsformen von Zugehörigkeit (allgemeine Maxime von Akzeptanz und Vertrauen) über. Der Kursleiter behandelt in der Diskussion diesen Wechsel der Argumentation jedoch nicht und verbleibt auf der Ebene nationaler Zugehörigkeit und trägt so zur Konstruktion und Bestätigung der Differenz zwischen einer „patriarchalen Türkei“ und einem „fortschrittlichen Deutschland“ bei. Dies macht er, indem er Fragen zum gelesenen Erfahrungsbericht stellt, die sich auf nationale Unterschiede und Erfahrungen beziehen. Als Folge dieser Handhabung der Zugehörigkeitsthematik werden gewöhnliche Schemata der Unterscheidung bestätigt. Die Jugendlichen lernen die Unterscheidung zwischen „AusländerIn“ und „Nicht-AusländerIn“ und lernen außerdem, sich im Feld dieser Unterscheidung zu positionieren.

Wenn das Thema natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit pädagogisch thematisiert und diskutiert wird, tritt besonders deutlich zu Tage, dass das Ausländerdispositiv das ausländische Subjekt verwaltet. Pädagogische Routinen, Deutungshaushalte und auch Maßnahmen, die von dem unterscheidenden Wissen getragen werden, sind Bestandteile des Ausländerdispositivs.

Die gesellschaftliche Wirksamkeit des Ausländerdispositivs wirkt auch in die Pädagogik der Migrationsgesellschaft mit ein – die Ausrichtung dieser Pädagogik kann demnach schwer mit dem Etikett „interkulturell“ versehen werden; es drängt sich der Begriff „Ausländerpädagogik“ auf.

Ausländerpädagogik beschreibt die häufig um die 1970er-Jahre vorherrschende quasi-konzeptionelle pädagogische Reaktion darauf, dass als Nicht-Einheimische verstandene, behandelte und hervorgebrachte Personen eine spezifische pädagogische Aufmerksamkeit erfordern. Als typische Kennzeichen dieser frühen Beschäftigung mit „AusländerInnen-kindern“ und ihren Familien, werden zumeist Defizit-, Förder- und Sonderperspektive sowie ein „naiver Assimilationismus“ angegeben. Der Begriff Ausländerpädagogik steht sowohl in akademischen wie auch in außerakademischen Kontexten für eine als unangemessen verstandene Praxis pädagogischer Einwirkung. Der Begriff Ausländerpädagogik wird rhetorisch tabuisiert, steht jedoch im Spannungsverhältnis dazu, dass viele gegenwärtige Praxen und Diskurse unter der Leitvokabel „Integration“ auf Defizite von Menschen mit Migrationshintergrund, auf Förderbedarfe und auf das Erfordernis von assimilativen Sondermaßnahmen aufmerksam machen. Die Formulierung „Ausländerpädagogik“ korrespondiert mit einer Expansion ausländerpädagogischer Praxen und dem Umstand, dass die Forderung, „andere“ hätten sich anzupassen, mit großer Selbstverständlichkeit um das dubiose Stichwort „Integration“ kreist (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 75f.).

2.4.5. Ausländerpädagogik aus einer anderen Perspektive

Die Autoren wollen den Begriff „Ausländerpädagogik“ unter einem anderen Blickwinkel als Instrument der Analyse und der Kritik wieder einführen, denn eine Gesellschaft, in der Praxen der Konstruktion des ausländischen Anderen nach wie vor eine große Rolle spielen, bedarf einer Ausländerpädagogik.

Eine solche Pädagogik möchte die Kritik an der Unterscheidung „AusländerIn“ und „Nicht-AusländerIn“ zum Ausgangspunkt pädagogischer Einwirkung machen, diese Kritik soll Bedingungen der Möglichkeit würdevollen Handelns von „AusländerInnen“ stärken und vielleicht sogar schaffen.

Der beschwichtigende Begriff „Menschen mit Migrationshintergrund“ lenkt von dem Umstand ab, dass die österreichische Migrationsgesellschaft „AusländerInnen“ kulturell produziert; Zugehörigkeit wird subjektiv und intersubjektiv mit dem natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsstatus assoziiert.

Einer Ausländerpädagogik geht es um eine Analyse und Kritik der Prozesse, Praxen und Mechanismen, die „AusländerInnen“ als gesellschaftlichen Typ hervorbringen. Im

Hinblick auf diese „ausländerpädagogische“ Leitlinie können drei Kritikperspektiven unterschieden werden:

1. die Kritik der kulturell-rassistischen Praxis der Bezeichnung und Behandlung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen als „AusländerInnen“,
2. die Kritik der diskursiven und nicht-diskursiven Deprivilegierung und Ungleichbehandlung von „AusländerInnen“,
und
3. die Kritik des Schemas, das binär zwischen „AusländerInnen“ und „Nicht-AusländerInnen“ unterscheidet (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 77).

Diese Kritik kann als die erste Maxime der Ausrichtung verstanden werden, die als Ausländerpädagogik bezeichnet wird. Die kritische Analyse weist auf Konsequenzen hin, die sich pädagogisch aus der dispositivanalytischen Beschäftigung mit Zugehörigkeiten ergeben. Bedeutsam ist dabei der Blick darauf, vor dem Hintergrund welcher Ordnungsnot bestimmte Äußerungen notwendig sind und sinnvoll werden. Die erste Maxime der Ausländerpädagogik beschreibt ein Problematisieren und Hinausschieben der Grenze, die zwischen „AusländerIn“ und „InländerIn“ unterscheidet.

Die zweite Maxime stellt ein Plädoyer für eine Pädagogik der Anerkennung von „AusländerInnen“ in ihrer Würde dar und ist somit der ersten Maxime entgegengesetzt. Diese zweite Maxime resultiert aus dem Umstand, dass nicht nur die Position „AusländerIn“, sondern auch ihre identitäre und habituelle Entsprechung existent ist: der AusländerInnenhabitus ist real; es stellt sich allerdings die Frage, wie der Bezug auf den gegebenen AusländerInnenhabitus zu gestalten ist. Es geht darum, ein allgemeines Wissen (beispielsweise in der Ausbildung) darüber zu vermitteln, dass wir in einer die symbolische und materielle Anerkennung in der Differenzlinie „AusländerIn“ versus „Nicht-AusländerIn“ systematisch unterschiedlich verteilenden Gesellschaft leben. Die eigene Position soll in dieser gesellschaftlichen Struktur reflektiert und über die Frage angemessener Räume der Artikulation von aufwertenden und herabwürdigenden Erfahrungen soll nachgedacht werden, sodass die Position „AusländerIn“ Würde erhält.

Die dritte Maxime besagt, dass solange prestigehohe soziale Statuspositionen daran geknüpft sind, dass Gesellschaftsmitglieder über bestimmte linguale und sozial-kulturelle Ressourcen verfügen, pädagogisches Handeln Angebote dafür machen soll, die die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass alle, auch „AusländerInnen“, diese Ressourcen erwerben.

Jedoch bleibt das Wissen, dass endgültige Assimilation letztendlich unmöglich ist, denn sowohl das kulturelle Kapital als auch das „physiognomische Kapital“ der Anderen (man denke hierbei nicht an das Bild einer „tabula rasa“, sondern an das einer beschriebenen Tafel) stehen der endgültigen Assimilation entgegen. Die dritte Maxime handelt von der Ermöglichung von Teilhabe in den majoritär dominierten Bereichen (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 77f.).

Der Ausländerpädagogik geht es konsequenterweise um ihr Ende, denn der Terminus umschreibt nur ein Notprogramm, das mit seinem Engagement für ein Ende der Not auch auf das eigene Ende drängt. Die drei ausländerpädagogischen Maximen werden nämlich genau in dem Moment überflüssig, in dem sich die gesellschaftliche Situation verändert, auf die die Ausländerpädagogik reagiert. Es geht ihr darum, die Ordnung, die der ausländischen Position einen bestimmten Wert zuordnet, aufzulösen.

Am Ende des Textes wird der historisch besetzte und daher irreführende Begriff „Ausländerpädagogik“ von den beiden Autoren wieder zurückgenommen. Was jedoch bleibt, ist die Idee, die hegemoniale Ordnung, die unterschiedlichen sozialen Positionen unterschiedliche Werte zuordnet, zu schwächen (z.B. durch ein Spiel mit Bezeichnungen), mit welchen Formulierungen auch immer (vgl. Mecheril/Rigelsky 2007: 79).

2.4.6. Zusammenfassung

Es wird darauf hingewiesen, dass die im Text auftauchenden Bezüge zu Deutschland durch Österreich-Bezüge ersetzt wurden (z.B. aus „Deutsch-Sein“ wird „Österreichisch-Sein“, deutscher Pass wird zu österreichischem Pass, „in Deutschland geboren“ wird zu „in Österreich geboren“ usw.) da sich die vorliegende Arbeit mit in Österreich lebenden MigrantInnen beschäftigt und alle vorkommenden Deutschland-Bezüge sich problemlos auf Österreich oder ein beliebiges anderes europäisches Land ummünzen lassen.

Aus den Ausführungen von Mecheril/Rigelsky wird ersichtlich, dass es ein menschliches Bedürfnis ist, seinen Lebenskontexten eine Struktur zu geben. Dies geschieht aber nicht ohne eine starke subjektive Komponente, denn das Ausländerdispositiv schränkt zwar die Handlungsmöglichkeiten von Menschen mit Migrationshintergrund ein, lässt diesen aber auch Raum dafür, das Handlungsfeld mitzugestalten. Durch immer neue Erfahrungen, die von Einzelpersonen gemacht werden, und daraus resultierendem neuem Wissen, werden

die verschiedenen Bausteine des Dispositivs durch das Individuum immer wieder neu angeordnet. Ein „Wir“ und „Nicht-Wir“ wird vom Ausländerdispositiv vorgegeben, doch durch die subjektive Sichtweise der/des Einzelnen wird dieses Dispositiv immer wieder umstrukturiert. Die diversen Elemente des Ausländerdispositivs können immer wieder aufs Neue beeinflusst werden, indem sie durch neues Wissen und neue persönliche Erfahrungen angereichert werden.

Der Text zeigt, dass Zugehörigkeit vom Subjekt eindeutig mit Wertung belegt wird und dass das Unterfangen, sich selbst einer Gruppe zuzuordnen, sich oft als schwierig gestaltet. Den MigrantInnen fällt eine klare Einordnung in eine der Gruppen schwer, die Einordnung bleibt daher oftmals schwebend und die jeweilige Zugehörigkeit muss immer wieder neu ausgehandelt werden. Die MigrantInnen gehen aber davon aus, dass gemeinsame Zugehörigkeit durch Vertrauen und Akzeptanz zu erkennen ist.

Es wird ersichtlich, dass die Einteilung in unterschiedliche Gruppen keineswegs von vornherein gegeben ist, sondern Gruppen einerseits vom Ausländerdispositiv, andererseits von einem Subjekt konstruiert werden. Diese Erkenntnis lässt die Schlussfolgerung zu, dass der empirische Teil dieser Arbeit zu ähnlichen Schlüssen führen wird, d.h., dass aus den Aussagen der befragten Personen erkennbar sein wird, dass sie sich ihre eigenen Gruppen und die damit verbundenen Zugehörigkeiten je nach dem persönlichen Erfahrungsschatz und dem daraus gewonnenen Wissen konstruieren.

Weiters veranschaulichen Mecheril und Rigelsky, dass als Folge der Handhabung der Zugehörigkeitsthematik durch die Lehrperson, die Jugendlichen eine Unterscheidung zwischen „AusländerInnen“ und „Nicht-AusländerInnen“ lernen und außerdem lernen, sich selbst im Feld dieser Unterscheidung zu positionieren. Durch die pädagogische Thematisierung und Diskussion von Zugehörigkeit wird besonders deutlich offenbar, dass das Ausländerdispositiv das ausländische Subjekt verwaltet. Als Folge einer bestimmten Art und Weise der pädagogischen Handhabung der Zugehörigkeitsthematik werden gewöhnliche Schemata der Unterscheidung bestätigt. Pädagogische Routinen, Deutungshaushalte und auch Maßnahmen, die von dem unterscheidenden Wissen getragen werden, sind Bestandteile des Ausländerdispositivs.

Daraus ergibt sich, dass auch die Pädagogik der Migrationsgesellschaft nicht vor der gesellschaftlichen Wirksamkeit des Ausländerdispositivs gefeit ist: die Ausrichtung dieser Pädagogik als „interkulturell“ zu bezeichnen, fällt unter den gegebenen Umständen recht

schwer. In diesem Zusammenhang taucht auch die Frage nach dem Stichwort „interkulturelle Kompetenz“ auf (siehe Kap. 2.3.2.4.).

Der rhetorisch tabuisierte Begriff „Ausländerpädagogik“, der eine als unangemessen verstandene Praxis pädagogischer Einwirkung bezeichnet, steht in krassem Gegensatz dazu, dass viele gegenwärtige Praxen und Diskurse unter der Leitvokabel „Integration“ auf Defizite von Menschen mit Migrationshintergrund, auf Förderbedarfe und auf das Erfordernis von assimilativen Sondermaßnahmen aufmerksam machen.

Die Forderung nach Anpassung der „anderen“ und die verstärkte Zuhilfenahme ausländerpädagogischer Praxen lässt die Wiedereinführung des Begriffs „Ausländerpädagogik“ notwendig erscheinen. Unter Zuhilfenahme der nebulösen Vokabel „Integration“, die aktuell in aller Munde ist, wird diese Forderung nach Anpassung der anderen gerechtfertigt (siehe Kap. 2.3.2.5.).

Am Ende soll der Begriff Ausländerpädagogik verschwinden, indem sich die gesellschaftliche Situation dergestalt verändert, dass eine neue Ordnung entsteht, in der das ausländische Subjekt nicht mehr bewertet wird.

Im Text von Mecheril/Rigelsky war nun öfter von Konstruktionen von „Wir und Nicht-Wir“, sowie von der Konstruktion des so genannten „Anderen“ die Rede. Dieses für die vorliegende Arbeit wichtige Phänomen soll im folgenden Kapitel einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

2.5. Ich, Wir und die Anderen

Die Grenzen der Migrationsgesellschaft werden in unserer globalisierten Welt paradoxerweise stärker und schwächer zugleich, die MigrantInnen und ihre Nachkommen rücken verstärkt ins Zentrum des Interesses. War es früher noch einfach, Unterscheidungen in „Wir“ und „Sie“ zu treffen, von uns ÖsterreicherInnen und den AusländerInnen zu sprechen, ohne gleich auf einen Widerspruch zu stoßen, so wird diese Selbstverständlichkeit, die nie evident war, in der gegenwärtigen Zeit immer stärker durch die Präsenz der „Neo-ÖsterreicherInnen“ in Frage gestellt. Offenbar ist ein Prozess der

kulturellen Hybridisierung im Gange, der es zunehmend unmöglich macht, österreichische Identität wie bisher widerspruchsfrei zu denken (vgl. Hà 2004: 11).

Das schwierige Verhältnis von Gleichheit und Differenz durchzieht kontinuierlich sowohl die vergangenen als auch die aktuellen Debatten um Wir-Gruppen in den rassistischen wie anti-rassistischen Diskursen. Diese Begriffe unterliegen einem fließenden Bedeutungswandel, d.h. ihre sozialen Wirkungen und semantischen Bedeutungen entfalten sich erst im Kontext der jeweiligen Artikulation. Gerade diese relative Unbestimmtheit macht eine Auseinandersetzung mit den Fragen nach Einheit und Diversität, Gleichheit und Differenz, Kollektiv und Individuum so außerordentlich spannend, aber auch schwierig. Bei dieser Sachlage ist es dadurch außerordentlich wichtig, die dahinterstehenden Begriffe Kultur und Identität immer situativ aufeinander zu beziehen. Im Fall der EinwanderInnen wird dadurch deutlich, dass ihre gemachten Erfahrungen in ihren jeweiligen Lebenswelten durch die vielfältigen Auseinandersetzungen mit Rassismus und den unterschiedlichen Facetten gesellschaftlicher Benachteiligung grundlegend geprägt wurden. In dieser Arbeit soll vor allem das Recht auf Selbstkonstruktion der MigrantInnen im Vordergrund stehen, aber zugleich auch ein Blick auf die rassistische Fremdbestimmung der MigrantInnen geworfen werden (vgl. Hà 2004: 13f.).

Laut Kiên Nghi Hà ist es notwendig, den theoretischen Blickwinkel zu ändern; statt auf die Anderen zu blicken, sollten wir vom Blickwinkel der Anderen ausgehen. Um die Differenz zwischen dem Wir und den Anderen neu zu definieren, sollen die subjektiven Wahrnehmungen der MigrantInnen selbst in den Vordergrund gestellt werden. Dadurch soll es den MigrantInnen möglich werden, sich von ihrem Status als Objekte zu verabschieden und die Anerkennung ihrer Subjekthaftigkeit einfordern zu können (vgl. Hà 2004: 14).

Die Aufmerksamkeit dieser Arbeit soll sich auf die ihr zu Grunde liegende Frage der Wahrnehmung und den Gebrauch von Kultur im Zusammenhang mit Fragen der Identität und ihrer komplexen Konstruktion richten. Das Interesse richtet sich ferner darauf, das bisherige Verständnis von Kultur als ein vergemeinschaftetes Gut zu hinterfragen, das einheitlich und starr in uns als unsere Identität ruht. Dahinter steht eine Vorstellung von kultureller Identität, die das Wir von dem Anderen, das Eigene von dem Fremden trennt und sich dabei in eine privilegierte Position setzt (vgl. Hà 2004: 17).

2.5.1. Wer sind die Anderen?

Zuallererst soll gesagt sein, dass mit dieser Bezeichnung nicht der allgemeine Begriff „Anderer“ gemeint ist, sondern vielmehr von natio-ethno-kulturell Anderen die Rede ist.

„Migrationsandere“ ist eine Bezeichnung, die pauschalisierend und festschreibend wirkt, in seiner Bedeutung aber genau dieses Problem der Pauschalisierung und der Festschreibung anzeigt. Migrationsandere ist ein Ausdruck, der uns sagen will, dass es MigrantInnen und AusländerInnen und komplementär Nicht-MigrantInnen und Nicht-AusländerInnen nicht an sich, sondern nur als relationale Phänomene gibt. Die Bezeichnung Migrationsandere stellt hier eine Formulierung dar, die auf Charakteristika der Prozesse und Strukturen verweist, die Andere herstellen. Migrationsandere kann somit als Begriff bezeichnet werden, mit dem Prozesse und Phänomene der Konstruktion, Bewältigung, Bewahrung und Veränderung natio-ethno-kultureller Differenz unter bestimmten Bedingungen in den Blick kommen. Dennoch handelt es sich bei dieser Bezeichnung nicht um eine homogene Gruppe, sondern eigentlich um gar keine Gruppe – entscheidend ist der Konstruktionscharakter des Begriffs (vgl. Mecheril 2010: 16f.).

2.5.2. Othering – die Anderen zu Anderen machen

In Zeiten des Kolonialismus wurden Menschen nicht nur als Unterschiedene und Andere konstruiert, sondern durch die Ausübung kultureller Macht und einem Normalisierungsregime dazu gebracht,

„... daß wir uns selbst als ‘Andere’ wahrnahmen und erfuhren. (...) Es ist eine Sache, ein Subjekt oder eine Gruppe in einem herrschenden Diskurs als das Andere zu positionieren. Es ist jedoch etwas ganz anderes, sie diesem ‘Wissen’ nicht nur durch das Aufzwingen eines Willens und einer Herrschaft, sondern auch durch die Macht des inneren Zwangs und durch subjektive Anpassung an die Norm zu unterwerfen.“ (Hall 2008: 29f.).

Angesichts einer langen Geschichte von rassistischer Dominanz, die eine der gesellschaftlichen Hierarchien von Überlegenheit und Unterordnung ethnisch etikettiert, versuchten sich viele ihrer Opfer durch Verleugnung ihrer Herkunft unsichtbar zu machen. Sie waren bereit, Assimilierung in Kauf zu nehmen, um dadurch Diskriminierung und Angriffe zu vermeiden. Durch Anpassung an herrschende Kultur- und Sprachstandards,

durch sozio-ökonomische Anspruchslosigkeit und politische Verzichtleistungen suchten sie eine wesentliche Übereinstimmung mit dem rassistischen Subjekt. Im Rahmen dieses Arrangements, das den Weg des geringsten Widerstands geht, gab es kein Entkommen aus der rassistischen Unterscheidung. Die Verleugnung der eigenen Spezifik führte jedoch zu einer Abwertung des eigenen Selbstbildes, die symptomatisch für eine gefährdete Identität ist.

Andererseits wuchs gleichzeitig mit den Kriminalisierungs- und Repressionserfahrungen, die die verbreitete Wahrnehmung von Bedrohung und Fremdheit zusätzlich intensivierte, auch das subjektive Bedürfnis nach Halt in einer Betroffenenengruppe. Erst als die Betroffenen anfangen, unter Bezugnahme auf geschichtliche Kollektiverfahrungen, soziokulturelle „Verwandtschaft“ und eine gemeinsame Herkunft, eine kollektive Identität zu entwickeln, konnte ein positiver Bezug zur eigenen Lebenswelt und damit zur eigenen Persönlichkeit erfahrbar gemacht werden. Neben der positiven Identifikationsmöglichkeit schaffte es diese ethnische Identitätsform auch, ein Gefühl von Gemeinschaftlichkeit zu vermitteln (vgl. Hà 2004: 99ff.).

Die Erfahrungen des beständig zum/zur Anderen-Gemacht-Werdens, das in der Postkolonialen Theorie als „Othering“ bezeichnet wird, sind kollektive Erfahrungen von Minorisierten (vgl. Velho 2011: 114f.).

Laut Thomas-Olalde und Velho kann Othering definiert werden als

„... a process in which, through discursive practices, different subjects are formed, hegemonic subjects – that is, subjects in powerful social positions as well as those subjugated to these powerful conditions.“ (Thomas-Olalde/Velho 2011: 27).

Demzufolge bedeutet Othering, dass durch diskursive Methoden verschiedene Subjekte konstruiert werden; Subjekte, die sich in eine hegemoniale Ordnung einfügen, wobei es mächtige Subjekte gibt und solche, die diesen Subjekten und den gegebenen hegemonialen Verhältnissen unterworfen sind.

Der Diskurs um Integration fußt auf der Vorstellung, dass es die zu integrierenden festgeschriebenen kulturell Anderen gibt, die in eine einheitliche Gesellschaft eingepasst oder eingegliedert werden sollen, falls sie dieser dienlich sein können. Die Normalität des Othering schafft und klassifiziert diejenigen, die als von der Norm abweichend gelten.

Dieses im Kontext von Rassismuserfahrungen zum/zur Anderen-Gemacht-Werden produziert beständige Sichtbarkeit – eine Sichtbarkeit der dadurch Minorisierten; die, die diese minorisierten Anderen erst konstruieren, bleiben hingegen unmarkiert, d.h. unsichtbar. Von den „AusländerInnen“ wird Assimilation gefordert, diese erfordert jedoch Unsichtbarkeit. Tatsächliche Unsichtbarkeit wird von der Mehrheitsgesellschaft jedoch nicht toleriert, da mit Hilfe der Abgrenzung zu den Anderen das eigene Ich im Wir als Mehrheitszugehörige erst wahrnehmbar wird. Die Betroffenen sind gefangen in einem Teufelskreis (vgl. Velho 2011: 115ff.).

2.5.3. Stereotype

Grundsätzlich stellen Stereotypisierungen verschiedene Repräsentationspraktiken dar, sie reduzieren Menschen auf einige wenige Wesenseigenschaften, welche als durch die Natur festgeschrieben dargestellt werden. Ohne die Verwendung von Typen würde es uns sehr schwer fallen, uns in der Welt zurechtzufinden. Menschliches Weltverständnis gründet sich darauf, dass wir individuelle Gegenstände, Menschen oder Ereignisse in unseren Köpfen auf allgemeine Klassifikationsschemata beziehen, in die sie – unserer Kultur entsprechend – hineinpassen. So haben wir beispielsweise einen allgemeinen Begriff von einem „Tisch“ in unseren Köpfen und können dadurch bestimmte Gegenstände als „Tisch“ klassifizieren. Das bedeutet, wir verstehen das Besondere, indem wir es zu seinem Typus ins Verhältnis setzen. Typisieren ist demnach wesentlich für die Produktion von Bedeutung.

Ähnlich funktioniert dieses Typisieren bei Personen: wir verstehen Dinge immer unter Rückgriff auf einige breitere Kategorien, deswegen machen wir uns ein Bild von einer Person, indem wir an die Rollen denken, die diese Person einnimmt (z.B. Vater, Mutter, ChefIn, RentnerIn). Weiters unternehmen wir Einteilungen in bestimmte Gruppen nach Kriterien wie Geschlecht, Altersgruppe, Nationalität, Sprachgruppe etc. Auch der Persönlichkeitstyp spielt eine Rolle: handelt es sich um einen fröhlichen, zerstreuten, ernsten, hyperaktiven Menschen? Unser Bild von einer Person gründet auf den gesammelten Informationen, mit deren Hilfe die Person innerhalb der verschiedenen Ordnungen der Typisierung positioniert wird.

Stereotype reduzieren Personen auf einfache, anschauliche, leicht einprägsame und weithin anerkannte Eigenschaften, übertreiben und vereinfachen diese Eigenschaften und schreiben

sie ohne Wechsel oder Entwicklung für die Ewigkeit fest. Stereotype reduzieren, essentialisieren, naturalisieren und fixieren Differenz. Außerdem wenden Stereotypisierungen eine Form der Spaltung an; sie trennen das Normale und Akzeptable vom Anormalen und Unakzeptablen ab, um Letzteres als nicht passend und andersartig auszuschließen und zu verbannen, das heißt, Stereotypisierung legt symbolisch Grenzen fest und schließt alles aus, was nicht dazugehört.

Mit anderen Worten ausgedrückt fungiert Stereotypisierung als Teil der Aufrechterhaltung der sozialen und symbolischen Ordnung, sie errichtet eine symbolische Grenze zwischen dem Normalen und dem Devianten oder Uns und Ihnen.

Stereotypisierung tritt vor allem dort in Erscheinung, wo es große Ungleichheiten in der Machtverteilung gibt. Macht ist dabei meist gegen die untergeordnete oder ausgeschlossene Gruppe gerichtet. Ein zu berücksichtigender Aspekt dieser Macht ist die Anwendung von Normen der eigenen Kultur auf die der Anderen. Kurz gesagt klassifiziert Stereotypisierung Menschen entsprechend einer Norm und konstruiert die Ausgeschlossenen als „anders“.

Innerhalb der Stereotypisierung herrscht eine Verbindung zwischen Repräsentation, Differenz und Macht. Macht soll hierbei im kulturellen oder symbolischen Sinn verstanden werden; das schließt auch die Macht mit ein, jemanden oder etwas auf eine bestimmte Art und Weise zu repräsentieren (vgl. Hall 2010a: 142f.).

Hilde Weiss ist der Auffassung, dass Stereotype in hohem Ausmaß auch kulturell determiniert sind, d.h. von Ideologien und Werten miterzeugt werden. Weiss sieht das eigentlich interessante Phänomen darin, an welchen Standards andere Personen beurteilt und gemessen werden. Kategorien, in denen andere auffallen, sind durch kulturell bedingte (Vor-)Selektion mit Bewertungen und emotionalen Reaktionen verknüpft, wie beispielsweise an Reaktionen auf Hautfarbe oder religiöse Symbole deutlich zu erkennen ist. Von dieser Vorselektion ist abhängig, ob jemand als ebenbürtig oder unterlegen, als höher- oder minderwertig, nahe stehend oder fremd betrachtet wird. Forschungen zeigen, dass dabei Eigenschaften, die in der eigenen Kultur hohe Bedeutung haben, den Fremden abgesprochen werden (vgl. Weiss 2004: 52).

Die Kompetenzen zur Teilhabe an der eigenen Kultur werden Fremden meistens abgesprochen. Durch einen „symbolischen Rassismus“ erscheint die fremde Kultur in einem schier unüberwindbaren Gegensatz zur eigenen. So gelten kulturelle Unterschiede (z.B. zum Islam) beispielsweise in Europa oft als Argument, um die Ausgrenzung von

Minderheiten zu rechtfertigen. Ethnische und nationale Stereotype wandeln sich im Laufe der Geschichte kaum oder nur sehr langsam, aber sie verwandeln sich nur allzu schnell in Feindbilder (vgl. Weiss 2004: 52f). Genau diese Verwandlung in Feindbilder oder xenophobe Ideologien ist das eigentliche Problem an Stereotypen, denn die Sozialpsychologie sieht in Stereotypen eine normale Form der Differenzierung zwischen Gruppen und Kollektiven auch in der modernen Gesellschaft. Ganz allgemein betrachtet sind Kollektive dazu da, um ihre innere Verbundenheit und Identität durch Abgrenzung nach außen herzustellen. Dabei werden zur Selbstbeschreibung besonders jene Merkmale ausgewählt, die die eigene Besonderheit und Größe hervorheben, um daran dann andere Völker und Kulturen zu messen und diese daher als gering(er) einschätzen zu können. Es herrscht über verschiedene Disziplinen hinweg Konsens darüber, dass ein vorurteilsfreies Denken und Handeln, auf kollektiver wie auf individueller Ebene, im Prinzip gar nicht möglich ist (vgl. Weiss 2002: 17).

2.5.4. Subjektivierung und Rassismus

Mecheril und Broden sind der Ansicht, dass Bildung und die Aneignung und Transformation von Selbst- und Weltverhältnissen Einzelner keine autonomen Hervorbringungen sind, sondern dass diese Verhältnissetzungen im Medium und mit Bezug auf materielle und symbolische Gegenstände stattfinden, die das Subjekt nicht selbst setzt, durch die es vielmehr in die Welt und in der Welt gesetzt wird.

In den heteronomen Medien der Subjektkonstituierung (Diskursen, Wissensformen und Sprachen), werden Menschen machtvoll unterschieden. Die Konstituierung der Subjekte durch Diskurse und Sprachen ist einerseits unabgeschlossen, vorläufig und offen, andererseits aber auch vielfältig, in sich widersprüchlich und spannungsvoll. Durch diesen Mangel an Deckungsgleichheit zwischen Diskurs und Individuum werden Subjekte und Subjektivität konstituiert, die sich zu dem, was sie unvollkommen und widersprüchlich anspricht, aufgrund dieser bruchstückhaften und antagonistischen Ansprache verhalten können. Diese drei Aspekte, nämlich Heteronomie der diskursiven Ansprache, Positionierung durch Ansprache in einem Raum der Ungleichheit sowie Subjektivität durch und gegen die Ansprache gelten auch für rassistische Verhältnisse (vgl. Broden/Mecheril 2011: 11f.).

Gegenwärtige Rassismen müssen das Kunststück vollbringen, zu wirken, ohne dabei aufzufallen. Der koloniale Rassismus hingegen konnte vor dem Hintergrund einer politisch und wissenschaftlich legitimierten Rassen-Matrix mit der Idee des universellen Makels agieren: Anderen haften aufgrund ihrer objektiven Unterbemitteltheit nicht nur „hier“ sondern an allen Orten ein Mangel an. Durch die rhetorische Ächtung des Rassismus hat sich auch der Status des Makels gewandelt: Andere sind nun nicht mehr per se mangelhaft, sondern weil sie sich am falschen Ort befinden. Damit ist gemeint, dass Anderen an dem Ort, wo sie „kulturell hingehören“, auch eine gewisse Würde und ein gewisser Wert zukommen. Rassismus bestätigt und produziert Verhältnisse der Dominanz zwischen Gruppen mittels universellen oder lokalen Herabwürdigungsprozessen. Diese Diskriminierungspraxen auf der Ebene von (Nicht-)Wir-Zuschreibungen wirken in subtiler Weise und in gewisser Unabhängigkeit von den Intentionen der beteiligten AkteurInnen. „Rassische“ Unterschiede werden mit Hilfe von flexiblen Imaginationen der kollektiven Anderen konstruiert (vgl. Mecheril 2007: 220).

Selbst-Verständnisse rassifizierter Anderer sind konstitutiver Bestandteil des Systems, das Andere durch Rassifizierung identifiziert. Die Macht, Andere dazu zu bringen sich als Andere wahrzunehmen und zu erfahren (Hall 2008: 29f., siehe Kap. 2.5.2.), ist unter Bedingungen nicht totaler Herrschaft eine Herrschaftspraxis, die sehr wirksam ist. Diese Macht des rassistischen Systems muss als dezentriert und verstreut wirkende Macht verstanden werden, die sich häufig von konkreten rassistischen AkteurInnen und ihren Absichten abgelöst hat (vgl. Mecheril 2007: 221).

Das machtvolle System der Unterscheidung, das Rassismus und von rassistischen Ordnungen nahegelegte Ordnungen hervorbringt, ist ein mehrdimensionaler, dynamischer Prozess der Produktion von Wissen, der Verwirklichung von Macht und letztlich von Subjekten.

„Rassismus ist ein Komplex, in dem Wissen-Macht-Verschrankungen eine Grundlage von Subjektivierungspraxen ausbildet.“ (Brodin/Mecheril 2011: 14)

Rassismus nimmt demnach nicht nur eine macht- und gewaltvolle Platzierung und Bewertung von Menschen vor, sondern setzt durch seine rassistische Ordnung mit der von an „Rasse“-konstruktionen anschließenden Herstellung von Wir und Nicht-Wir eine

machtvolle Differenzierungslogik in die Welt, die die Welt, aus der sie stammt und auf die sie bezogen ist, strukturiert.

Rassistische Zugehörigkeitsordnungen unterscheiden; und zwar so, dass Menschen in ihnen so unterschieden werden, dass ihnen differenzierte gesellschaftliche Positionen zugewiesen werden und diese Zuweisungspraxis und die ihr nachfolgenden Konsequenzen für das Handeln und Selbst- und Weltverständnis der Menschen als gerechtfertigt erscheinen. Die „Anderen“ werden entlang des Kriteriums „kulturelle Identität“ in Kategorien eingeteilt und in Differenz zur Leitkultur gesetzt. „Kulturelle Differenz“ wird dazu genutzt, die „nützlichen Anderen“, die „integrationsbereiten und -fähigen“, von den „weniger nützlichen Anderen“, den problembehafteten „integrationsunwilligen“, zu unterscheiden. Im modernen Rassismus geht es darum, die eigene „kulturelle Identität“ zu wahren und vor Überfremdung und Minorisierung zu schützen (vgl. Broden/Mecheril 2011: 14f.).

Teil des Wesens von Rassismus ist es, dass er den Anderen für seine eigene Existenz benötigt, und dabei bis zum Exzess der Erfindung, der Imaginierung des Anderen geht. Es ist in erster Linie eine Frage der Definitionsmacht, die durch soziale Grenzziehung über Zugehörigkeit und Ausschluss entscheidet. Die MigrantInnen werden aufgrund der völkisch-rassistischen Einstellungen und Praktiken mit dem Bewusstsein ausgestattet, trotz aller Bemühungen ihrerseits niemals als österreichisch akzeptiert zu werden – dadurch verliert sich auch der Sinn, überhaupt so sein zu wollen (vgl. Hà 2004: 59).

Schon Michel Foucault hat darauf hingewiesen, dass das Subjekt entweder in sich selbst geteilt oder von den anderen unterschieden und getrennt wird und diese auf Teilung und Unterscheidung ausgerichteten Praxen das Subjekt zum Objekt machen. Als Beispiele für dieses Bestreben führt er die Unterscheidung zwischen Kranken und Gesunden oder Kriminellen und „anständigen“ Leuten an (vgl. Foucault 2005: 270).

Mittels rassistischer Zugehörigkeits- und Differenzordnungen wird gesellschaftliche Realität und die eigene Position in ihr erfahren, begriffen und verstanden. Diese Zugehörigkeits- und Differenzordnungen strukturieren und konstituieren Erfahrungen, sie normieren und subjektivieren und sprechen Individuen als Subjekte an. Die rassistische Ordnung schafft es, auf Selbstverständnisse und -praxen einzuwirken. Dabei wird dieser Rassismus von den Beteiligten als Normalität angenommen, da die Prozesse der

Herstellung von rassistischen Ordnungen als legitim geltende Herrschaftsverhältnisse dargestellt werden (vgl. Broden/Mecheril 2011: 17f.).

Minorisierte Subjekte erfahren durch ein rassistisches, postkoloniales, postnational-sozialistisches und intersektionell operierendes Regime nicht nur Unterwerfung und Herabwürdigung, auch ihre Subjektivität wird durch diese Bedingungen miterschaffen (vgl. Velho 2011: 113).

Auf die Auswirkungen von Macht auf das Subjekt hat bereits Foucault hingewiesen:

„Diese Machtform gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte. Das Wort »Subjekt« hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.“ (Foucault 2005: 275).

Othring arbeitet mit Normen und Normalitäten, meistens ohne offensichtliche Gewalt und Kontrolle auszuüben. Minorisierte Subjekte entstehen, werden produziert und erschaffen sich selbst. Subjektivierungsprozesse finden nicht nur durch Disziplinierung und Unterwerfung, sondern auch mit Hilfe von Techniken des Selbst statt. Selbstverhältnisse entstehen, die ein Hinauswachsen über die von der Herrschaft vorgegebenen Bahnen erzeugen und/oder eine weitere Verankerung von hegemonialer Normalität in Form eines Bewusstseins über sich selbst in den Subjekten vorantreiben (vgl. Velho 2011: 119).

AusländerInnen gelten als nichts anderes denn als Nicht-InländerInnen; diejenigen, die heute kommen oder gestern gekommen sind und morgen bleiben, sind die eigentlichen Fremden und ihre wirkliche, oft auch nur vermeintliche Verschiedenheit rückt in den Mittelpunkt. Sie werden wie Fremde behandelt und dadurch zu Fremden gemacht. Ich denke, dass ihre Verschiedenheit nur dadurch zum Verschwinden gebracht werden kann, dass die Gesellschaft moderner, demokratischer, pluralistischer und toleranter wird durch die Erweiterung ihrer Vielfalt, nicht dadurch, dass die Zugewanderten so werden wie die, die immer schon da waren (vgl. Hamburger 2009: 21).

Damit der Integrationsprozess gelingen kann, muss er durch eine sozialkulturelle Neudefinition der „aufnehmenden Gesellschaft“ erleichtert werden. Diese Neudefinition der Gesellschaft als multikulturelle Gesellschaft schließt die MigrantInnen in die Gemeinschaft derer ein, die selbstverständlich und als Zugehörige auf dem Gebiet der Gesellschaft leben (vgl. Hamburger 2009: 23).

Minorisierte Personen, die sich innerhalb des Integrationsdiskurses befinden, befinden sich gleichzeitig in einer Realität, die diskriminiert, da sie die Abweichung von der Norm definiert und die als anormal Geltenden für ihre Andersheit kritisiert. Den Anderen werden assimilative Praktiken empfohlen, um „gute MigrantInnen“ zu werden, die ihre Bereitschaft zur Integration vorweisen sollen. Dabei spielt auch die Religion eine nicht unwesentliche Rolle, denn besonders jene, die als nichtwestlich oder islamisch gelten, werden als kulturell absolut different und weit entfernt von Modernitätsvorstellungen verortet.

Wenn sich nun eine Person innerhalb dieses Diskurses zu ihrer Assimiliertheit bekennt, macht sie dadurch gleichzeitig das Geständnis: „Ja, ich bin ein/e Andere/r.“ Durch diese Anerkennung des „Ge-othered-Werdens“ wächst ein sich selbst als Anderes sehendes, assimiliertes Subjekt heran bzw. wird erschaffen. Ein Subjekt, das laufend damit beschäftigt ist, Modernität und die Zugehörigkeit zur Leitkultur unter Beweis zu stellen. Die von den Minorisierten im Zuge des Othering abgegebenen Geständnisse und Bekenntnisse formen als Selbsttechnologie ein Bewusstsein, ein/e Andere/r zu sein.

Paradox an dieser Situation ist, dass innerhalb des rassistischen Diskurses von den Anderen vom minorisierten Subjekt verlangt wird, ein einheitliches Selbst zu erzeugen, denn sonst säße es ja zwischen den Stühlen. (vgl. Velho 2011:120f.).

Durch die permanente Sichtbarmachung als Andere/r, als Projektionsfläche zur Konstituierung von Hegemonialität und dem Selbst der Mehrheitsangehörigen, wird die Internalisierung des Selbst als Anderes bewirkt. Minorisierte Personen fühlen sich schuldig, so sichtbar ein/e Anderer zu sein; das minorisierte Selbst strebt nach Assimilation, nach Unsichtbarwerdung. Das minorisierte Subjekt kann durch assimilative Praktiken und Nützlichkeitsbeweise, die es zu erbringen versucht, seine Prekarisierung und Schuld zumindest partiell mindern. Aus dieser Position – der Schuld, ein/e Andere/r zu sein –, auf die das minorisierte Subjekt beständig zurückgeworfen wird, aus der Paradoxie zwischen beständigen Ethnizitäts-, Unsichtbarkeits- und Nützlichkeitsanforderungen, führt kein Weg heraus – es sei denn, Minorisierte gehen diesen Weg selbst und das tun sie mitunter glücklicherweise auch (vgl. Velho 2011: 130f.).

2.5.5. Hybridität

Der Begriff „Hybridität“ kann zur ersten Orientierung grob umrissen werden wie im Folgenden von Schneider beschrieben:

„Hybridisierung soll Entwicklungen bezeichnen, in denen sich Formen kombinieren, die sich in unterschiedlichen Zeitdimensionen entwickelt haben.“ (Schneider 1997: 14).

Hybridisierung fungiert als ein vielschichtiges Denkgebäude für ein postmodernes Bedeutungsensemble, denn sie baut nicht auf ausschließliche Prinzipien wie Singularität und Totalität auf, sondern geht von einer irreduziblen Differenz und Uneinheitlichkeit aus. Statt mit ausschließenden Gegensatzpaaren und binären Mustern zu operieren, werden „Third Spaces“ (siehe S. 58) sowie liminale Konzepte der Grenzauflösung favorisiert (vgl. Hà 2005: 56).

Mit diesem Wandel der Wahrnehmungsweise ist eine Neuorientierung verbunden, die nicht mehr von der fiktiven Bewahrung imaginärer Einheit und Authentizität, sondern von der Dynamik der Vermischung ausgeht. Durch dieses veränderte Verhältnis zur Differenz wird der/die Andere nicht mehr außerhalb des Selbst verortet und ausgegrenzt und dadurch kann es zur Möglichkeit einer Neukonfiguration geltender Machtformen kommen (vgl. Hà 2005: 56).

Hybridisierung beschreibt einen machtbesezten Prozess. Sie ist eine gebrochene, im kolonialen Diskurs nicht anerkannte Ganzheit, ein Gefüge, das allerdings nicht mit der Verschmelzung von Herr und Knecht, des Selbst mit dem Anderen oder der eigenen mit der fremden Kultur gleichgesetzt werden kann. Sie wird wie ein unerwünschtes Kind behandelt, weil mit ihr eine Uneindeutigkeit im kolonialen Diskurs auftaucht, die unheimlich wirkt (vgl. Hà 2004: 144).

So heißt es etwa bei Bhabha:

„Erzeugt durch eine Strategie der Verleugnung, *bezieht sich* Diskriminierung immer auf einen Prozess der Aufspaltung als der Vorbedingung von Unterwerfung: eine Diskriminierung zwischen der Mutterkultur und ihren entarteten Bastarden, dem Selbst und seinen Doppeln, wobei die Spur dessen, was verleugnet wird, nicht verdrängt, sondern als etwas *Differentes* – als Mutation, als Hybridform – wiederholt wird.“ (Bhabha 2000: 165) [Hervorhebungen im Original].

Und weiter:

„Hybridität repräsentiert jene ambivalente ‚Verwandlung‘ des Untertanen/Subjektes in das schreckenerregende, entstellte Objekt paranoider Klassifikation – eine beunruhigende Infragestellung der Bilder und Präsenzformen der Autorität.“ (Bhabha 2000: 168).

Hybridität ist eine Form, die außerhalb der uns geläufigen Ordnungen steht, weil sie keine Ordnung akzeptiert. Die rassistische Ideologie verdammt die Vermischung, ist aber gleichzeitig vom Anderen fasziniert, weil es unverrückbar im Zentrum des rassistischen Diskurses steht.

„Es ist die zum Verwechseln gleiche Ähnlichkeit des Anderen, die immer wieder fremd gemacht werden muss, um sich der eigenen Identität zu vergewissern und das fremde Eigene zu unterdrücken.“ (Hä 2004: 144)

Die Vermischung, die der Rassismus verhindern will, ist so gesehen seine Ausgangsposition, der er entfliehen möchte, zu der er aber immer wieder zurückkehrt, weil er, um existieren zu können, auf das Andere fixiert bleiben muss (vgl. Hä 2004: 144).

Die Vermischung, die Hybridität meint, setzt die Betonung des Eigenen und Originären voraus, denn durch eine solche Wahrnehmungsweise können binäre Kultur- und Identitätsschemata verfestigt werden, da die Kategorien des Eigenen und des Anderen nicht hinterfragt werden. Die kulturelle Differenz wird hier nicht im Selbst lokalisiert, sondern als äußerliche Differenz angesehen, die sich an nationalen oder ganzheitlichen Grenzziehungen orientiert. Die Hervorhebung von Authentizität und Kultureigenheiten als Voraussetzung für Hybridisierung führt zu einem modernisierten Multikulturalismus. Der Fokus liegt dann nicht mehr auf einem Nebeneinander, sondern auf der gegenseitigen Befruchtung homogener Kultureinheiten – Voraussetzung dafür ist allerdings das Vorhandensein von dichotomischen und statischen Kulturen. Zusammengefasst heißt das: nicht Abgrenzung, nicht Assimilation, sondern eine wechselseitige Durchdringung der Kulturen soll damit angesprochen werden, vorausgesetzt wird dabei allerdings die Existenz mehr oder weniger stabiler Kulturen (vgl. Hä 2004: 158f.).

Homi K. Bhabha führt den Begriff „Third Space“ ein und meint damit, dass Hybridität primär als Raum zwischen den Kulturen rezipiert wird (vgl. Hä 2005: 92). Sein Third Space thematisiert eine Perspektive, die

„... den Weg zur Konzeptualisierung einer *internationalen* Kultur weisen könnte, die nicht auf der Exotik des Multikulturalismus oder der *Diversität* der Kulturen, sondern auf der Einschreibung und Artikulation der *Hybridität* von Kultur beruht. Dabei sollten wir immer daran denken, dass es das ‚inter‘ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum *da-zwischen* – ist, das den Hauptteil kultureller Bedeutung in sich trägt. Dadurch wird es uns möglich, Schritt für Schritt nationale, anti-nationale Geschichten des ‚Volkes‘ ins Auge zu fassen. Und indem wir diesen Dritten Raum erkunden, können wir der Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden.“ (Bhabha 2000: 58) [Hervorhebungen im Original].

Im deutschen Kontext ist hingegen ein Hybriditätsverständnis populär, bei dem das Lob der kulturellen Vermischung in den Mittelpunkt gestellt wird. Gesellschaftliche Machtverhältnisse treten bei dieser Betrachtungsweise, die durchaus kritisch zu sehen ist, in den Hintergrund und werden durch ästhetische und konsumtive Aspekte kultureller Hybridisierung ersetzt (vgl. Hà 2004: 159). Die Gefahr bei dieser Zelebrierung von Hybridität besteht darin, dass sie zu einem Ausblenden von rassistischer Gewalt und Ausgrenzung führen kann (vgl. Hà 2005: 83).

Kulturelle Identitätsentwicklung kann jedoch auch eine schmerzliche Erfahrung sein, die aus der Notwendigkeit entstanden ist, Strategien im Umgang mit Ausgrenzungen zu entwickeln und in deklassierten Gesellschaftspositionen zu überleben. Ob hybride Identitäten nun eher in ihren zwanghaften oder befreienden Momenten erlebt werden, hängt wesentlich von der Subjektposition in den Gesellschaftsstrukturen ab (vgl. Hà 2004: 159ff.).

Der momentan sehr populäre Begriff Hybridität sollte also auch kritisch und differenziert betrachtet werden, indem die harmonisierenden und integrativen Aspekte einer ästhetischen Hybridisierung hinterfragt und ihre hegemonialen Beziehungen zur kulturindustriellen Logik der Fetischisierung und Authentifizierung als neue Formen der Aneignung und Autorisierung des Anderen offen gelegt werden (vgl. Hà 2005: 84).

3. Die Datenerhebung

3.1. Die Forschungsmethode

Um die theoretischen Ausführungen der vorliegenden Arbeit durch empirisches Wissen zu stützen, habe ich die Methode des so genannten episodischen Interviews gewählt. Bei dieser Form der Interviewführung wird davon ausgegangen, dass Erfahrungen des Subjektes hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandsbereichs in Form narrativ-episodischen Wissens und in Form semantischen Wissens abgespeichert und erinnert werden. Dabei ist die erste Form des Wissens erfahrungsnah sowie bezogen auf konkrete Situationen und Umstände organisiert, die zweite hingegen enthält davon abstrahierte, verallgemeinerte Annahmen und Zusammenhänge. Im ersten Fall steht der Ablauf der Situation in ihrem Kontext im Zentrum, um das herum Wissen organisiert ist; im zweiten Fall spielen Begriffe und ihre Beziehungen untereinander die Hauptrolle.

Um beide Bestandteile des Wissens über einen Gegenstandsbereich zu erfassen, soll das narrativ-episodische Wissen über Erzählungen erhoben und analysiert, semantisches Wissen dagegen in konkret-zielgerichteten Fragen zugänglich gemacht werden. Das episodische Interview bietet also einerseits Raum für kontextbezogene Darstellungen in Form von Erzählungen und verdeutlicht andererseits Prozesse der Wirklichkeitskonstruktion bei den Befragten. Die Aufmerksamkeit im Interview richtet sich auf Situationen bzw. Episoden, in denen der oder die InterviewpartnerIn Erfahrungen gemacht hat, die für die Fragestellung der Untersuchung relevant erscheinen. Die Darstellungsform (Beschreibung oder Erzählung) der entsprechenden Situation und auch die Auswahl von Situationen wird dabei weitgehend von dem oder der InterviewpartnerIn nach Gesichtspunkten subjektiver Relevanz gestaltet.

Ziel des episodischen Interviews ist es, dem/der InterviewpartnerIn bereichsbezogen zu ermöglichen, Erfahrungen in allgemeinerer, vergleichender etc. Form darzustellen und gleichzeitig die entsprechenden Situationen und Episoden zu erzählen. Dabei wird die Erzählkompetenz der InterviewpartnerInnen genutzt, ohne dabei auf Zugzwänge zu setzen (vgl. Flick 2007: 238f.).

Kernpunkt dieser Interviewform ist die regelmäßige Aufforderung zum Erzählen von Situationen; jedoch wird zur Orientierung über die thematischen Bereiche, zu denen Erzählungen erbeten werden, auch ein Interviewleitfaden erstellt (siehe Kap. 3.4.2.).

Um den/die InterviewpartnerIn mit der Interviewform des episodischen Interviews vertraut zu machen, wird zunächst das Grundprinzip einführend erläutert. (z.B. In diesem Gespräch werde ich dich immer wieder darum bitten, mir Situationen zu erzählen, in denen du Erfahrungen mit Identität und Zugehörigkeit in Österreich gemacht hast.) Ein weiterer Aspekt sind Phantasien bezüglich erwarteter oder befürchteter Veränderungen im thematischen Bereich. (z.B. Welche Entwicklungen und Veränderungen erwartest du in nächster Zeit in Österreich im Hinblick auf Migration? Wie könnte eine entsprechende Situation aussehen?) Neben Erzählaufforderungen bilden Fragen nach subjektiven Definitionen (Was verbindest du mit dem Wort „Identität“?) sowie abstrakteren Zusammenhängen (Was glaubst du, wer kann eine positive Veränderung der Situation von MigrantInnen herbeiführen?) den zweiten großen Komplex, der auf die semantischen Anteile des Wissens abzielt (vgl. Flick 2007: 240f.).

Ich habe diese Forschungsmethode aus dem Grund gewählt, da sie meiner Meinung nach die Vorteile zweier Methoden miteinander verbindet: die von narrativem und die vom Leitfaden-Interview. Einerseits wird der interviewten Person Raum gegeben, ihre eigenen Erfahrungen, Meinungen und Gedanken zum Thema zum Ausdruck zu bringen und das zu erzählen, was ihrer Meinung nach relevant ist; durch diese Erzählfreiheit können Dinge zum Vorschein kommen, die durch ein bloßes leitfadengeleitetes Interview vielleicht nicht zu Tage gefördert werden könnten. Andererseits kann das Gespräch durch den zuvor vorbereiteten Leitfaden in eine bestimmte Richtung gelenkt werden; der/die InterviewerIn hat die Möglichkeit, steuernd in das Interview einzugreifen.

Der theoretische Hintergrund von Studien mit episodischen Interviews ist die soziale Konstruktion von Wirklichkeit in der Darstellung von Erfahrungsweisen (vgl. Flick 2007: 245).

3.2. Die interviewten Personen

Bei den in Österreich lebenden Afghanen handelt es sich zumeist um junge Burschen, die alleine, ohne ihre Familien, illegal nach Österreich immigriert sind. Die Familien sparen

hierfür meistens jahrelang ihr Geld, um einen Schlepper mit der Überführung ihres Sohnes nach Europa zu beauftragen. Die Töchter und üblicherweise auch die jüngeren Geschwister bleiben zumeist im Heimatland, weil für Frauen und Kinder der weite, illegale Weg zu beschwerlich und gefährlich ist. Durch die EU-weit geltenden gesetzlichen Bestimmungen ist der Deal mit den Schleppern für die Flüchtlinge oft der einzige Weg, um nach Europa zu gelangen. Die Familien wollen so zumindest einem ihrer Kinder ein besseres Leben im Westen und die Flucht aus dem vom Krieg gezeichneten Afghanistan ermöglichen.

Als Interviewpartner habe ich zwei junge Burschen ausgewählt, deren Hintergrund typisch für afghanische Flüchtlinge in Österreich ist und die dadurch exemplarisch für andere junge Migranten aus Afghanistan stehen. Das meines Erachtens nach notwendige gegenseitige Vertrauen, um solche Interviewgespräche durchführen zu können, war dadurch gegeben, dass die beiden Befragten ehemalige Deutschkursteilnehmer von mir sind, mit denen ich noch in freundschaftlichem Kontakt stehe und deren Lebenssituation ich daher auch gut kenne.

Um besser verständlich zu machen, in welchem Kontext und unter welchen Bedingungen die jungen Menschen leben und gelebt haben, soll im Folgenden ein kurzer Überblick über die Lebensumstände der beiden befragten Personen gegeben werden.

3.2.1. Person A

Person A ist ein 24-jähriger Bursche, der bereits seit sechs Jahren in Österreich lebt. Im Alter von zirka fünf Jahren ist er mit seiner Familie in den Iran gezogen, wo sich sehr viele AfghanInnen aufhalten und ist dort auch aufgewachsen. Er ist ledig und Moslem, seine Muttersprache ist Dari und er gehört – so wie ein Großteil der in Österreich lebenden AfghanInnen – der Volksgruppe der Hazara an. Er hat im Iran elf Jahre lang die Schule besucht und studiert nun an der Technischen Universität in Wien Angewandte Elektronik. Er ist 2006 gemeinsam mit seinem um zwei Jahre älteren Bruder illegal nach Österreich gekommen. Nach einem einwöchigen Aufenthalt in Traiskirchen hat er insgesamt sechs Monate zusammen mit seinem Bruder in Niederösterreich gelebt, bis er dann nach Wien kam, wo er seitdem mit seinem Bruder gemeinsam in einer Wohnung lebt. Vor drei Jahren sind seine Eltern und sein jüngerer Bruder auch mit Hilfe von Schleppern nach Österreich gekommen und die Familie ist – fast – wieder vereint, denn eine Schwester lebt in

Neuseeland und ist dort verheiratet. Person A's Aufenthaltsstatus ist „subsidiär schutzberechtigt“, das bedeutet, dass der Asylantrag zwar abgewiesen wurde, der betreffenden Person aber Schutz vor Abschiebung gewährt werden muss, weil im Herkunftsland ihr Leben oder ihre Gesundheit in Gefahr ist. Dieses Visum besitzt die Gültigkeitsdauer von einem Jahr und muss nach Ablauf dieses Zeitraums wieder verlängert werden.

A hat viele österreichische Freunde und Bekannte und auch seine Lebensgefährtin ist Österreicherin.

3.2.2. Person B

Person B ist 22 Jahre alt und lebt seit zwei Jahren in Österreich. Er ist in Afghanistan geboren und hat dort auch gelebt, bis er nach Österreich geflohen ist. Er ist zehn Jahre in Afghanistan in die Schule gegangen und ist danach als Übersetzer für die US-Army tätig gewesen. Seine Muttersprache ist Dari, aber er spricht auch Englisch und ein wenig Paschtu und Urdu. Er ist ledig, Moslem und gehört ebenso wie Person A der Bevölkerungsgruppe der Hazara an. Durch seine Arbeit als Dolmetscher für die US-AmerikanerInnen, wurde er zur Zielscheibe für die Taliban und musste Afghanistan verlassen. Er hat, als er nach Österreich geflohen ist, zwischenzeitlich sieben Monate im Iran gelebt, bis er dort einen Schlepper kennengelernt hat, der ihm zur Flucht nach Österreich verholffen hat. Er ist allein nach Österreich gekommen, seine Familie – seine Eltern und zwei jüngere Brüder – musste er zurücklassen, steht aber in Kontakt mit seiner Familie und hat den Wunsch, sie nach Österreich zu holen. Als er nach Österreich gekommen ist, hat er ein Monat in Traiskirchen verbracht, bevor er in ein Flüchtlingsheim im Burgenland gebracht wurde, wo er fünf Monate gelebt hat. Dann hat er sein Visum bekommen, er ist so wie Person A subsidiär schutzberechtigt, und ist dann nach Wien umgezogen. Er hat hier mehrere Deutschkurse gemacht, anschließend einen Hauptschulabschlusskurs und momentan macht er den Führerschein. Er hat sich bei einer HAK angemeldet und wartet auf sein Aufnahmegespräch, aber sein großer Wunsch ist es, eine Arbeit zu finden.

Person B hat nur wenig Kontakt zu ÖsterreicherInnen, aber sein bester Freund kommt aus Afghanistan und lebt bereits seit 16 Jahren in Österreich. Für Person B hat dieser Freund eine große Vorbildfunktion.

3.3. Der Interviewkontext

Wie auch schon von Breuer dargestellt, war es auch mir ein persönliches Anliegen, die Interviewgespräche in möglichst natürlicher und alltagsnaher Atmosphäre durchzuführen. Aus diesem Grund fanden die Interviews in ungezwungener Atmosphäre bei mir zu Hause im Wohnzimmer statt. Hilfreich für eine alltagsnahe Gesprächssituation ist auch das Interviewen zu zweit (vgl. Breuer 1996: 133).

Ich habe die Interviews jeweils am Nachmittag durchgeführt und habe mich mit meinem Gesprächspartner auf das Sofa gesetzt. Die Situation sollte nicht wie ein Interview wirken, sondern eher wie ein Gespräch, bei dem ich neugierig darauf bin, was mir mein Gegenüber zu erzählen hat.

3.4. Die Vorbereitung der Interviews

3.4.1. Erläuterungen zur Konzeption

Bei der Planung der Interviews hatte ich die Vorstellung, dass der Interaktionsmodus einem alltagsnahen Diskursmodell entspricht; ich als Interviewerin wollte mich meinen Gesprächspartnern deshalb als interessierte und teillinformierte Laiin präsentieren, meine Interviewpartner sollten hingegen den Part als Experten für den gewählten thematischen Bereich einnehmen.

Bei den Gesprächen sollte vermieden werden, dass ein vorbereiteter und feststehender Fragenkatalog durch das Geben von Antworten des Interviewten abgearbeitet wird. Die Position des Auskunftgebenden soll gestärkt werden, indem er um Mitarbeit bei der Gesprächsstrukturierung nach eigenen themenbezogenen Bedeutungseinschätzungen

gebeten und zum Erzählen problemrelevanter Episoden aufgefordert wird (vgl. Breuer 1996: 128).

BefragterInnenseitig wird darauf Wert gelegt, dass sich der Interaktionsmodus durch inhaltliche Offenheit, Flexibilität, aufmerksames und aktives Zuhören sowie Beachtung der darstellungsbezogenen Relevanzstrukturen des Gesprächspartners oder der Gesprächspartnerin auszeichnet, wobei aber das eigene Wissensbedürfnis nicht außer Acht gelassen werden darf.

Der/die InterviewpartnerIn soll zunächst ohne gezielte inhaltliche Vorgabe zum Darstellen und Erzählen ermuntert werden, bevor – eher zum Schluss des Gesprächs – den/die InterviewerIn interessierende und noch offen gebliebene Aspekte geklärt werden.

(vgl. Breuer 1996: 128).

Im Umgang mit den UntersuchungspartnerInnen soll das Wort „Interview“ tunlichst vermieden bzw. umgangen werden, da das Wort häufig Vorstellungen eines bestimmten Interaktionsmusters weckt, das durch eine spezifische Form von Fragen und Antworten gekennzeichnet ist. Eine solche Erwartungshaltung soll nicht induziert werden, aus diesem Grund wird den Auskunftgebenden gegenüber nicht von „Interview“ gesprochen, sondern wird das Interview „Gespräch“ genannt, da die Künstlichkeit einer Interviewsituation vermieden werden soll (vgl. Breuer 1996: 128f.).

Mir persönlich war es besonders wichtig, meinen Gesprächspartnern vor dem eigentlichen Interviewgespräch genau zu erklären, wie ich mir den Gesprächsablauf vorstelle – ich höre zu und sie erzählen mir, was immer sie in Zusammenhang mit der Fragestellung für wichtig halten – und auch welche Punkte – nämlich dass sie mir ihre Erlebnisse in Bezug auf Zugehörigkeit, Identität, Rassismus und Fremdheit, die sich in Österreich zugetragen haben, schildern – für meine Arbeit eine entscheidende Rolle spielen.

3.4.2. Der Interviewleitfaden

Der Interviewleitfaden ist ein mehr oder weniger strukturiertes schriftliches Frageschema und soll bei der Interviewführung als Orientierungshilfe und Gedächtnisstütze dienen. Der Leitfaden enthält sämtliche wichtigen Fragen, strukturiert die Interviewsituation und hilft dem oder der InterviewerIn dabei, nichts zu vergessen. Der Interviewleitfaden enthält

Schlüsselfragen, die unbedingt gestellt werden sollten und optionale Fragen, die von untergeordneter Bedeutung sind (vgl. Felbinger/Stigler 2005: S. 129).

Obwohl ich bei den Interviews auf die Schilderungen und das freie Sprechen der Befragten großen Wert legte, erschien mir die Erarbeitung eines Interviewleitfadens trotzdem als unerlässlich, und das nicht nur aus dem Grund, dass dies die ersten Interviews waren, die ich durchführte und ich es daher für sinnvoll erachtete, eine Struktur zu haben, an der ich mich – wenn notwendig – während des Gesprächs festhalten konnte. Dieser Leitfaden wurde im Rahmen der Vorüberlegung und zur Vorbereitung der Gespräche ausgearbeitet. Er ist das Resultat der Auseinandersetzung und Reflexion des forschertInnenseitig bereits vorhandenen Problemwissens sowie der Überlegungen zu einem gelungenen und wünschenswerten Gesprächsverlauf (vgl. Breuer 1996: 129).

Ein wichtiges Kriterium beim Erstellen des Leitfadens war für mich die Verständlichkeit der formulierten Fragen für die interviewten Personen, besonders in Hinblick darauf, dass, obwohl sie schon ein fortgeschrittenes Sprachniveau erreicht haben, Deutsch dennoch nicht ihre Muttersprache ist und es bedingt dadurch zu Verständnisschwierigkeiten kommen könnte. Den Kern meines Interviewleitfadens bilden vor allem Erzählaufforderungen, die meine InterviewpartnerInnen zum freien Sprechen über ihnen wichtige Ereignisse anregen sollen. Der Interviewleitfaden soll im Gespräch vorrangig als Checklist fungieren, um während des Gesprächs abzuklären, ob alle relevanten Themen angesprochen wurden (vgl. Felbinger/Stigler 2005: 131f.).

3.5. Ziel der empirischen Untersuchung

Bei meiner empirischen Untersuchung ist es mir wichtig, das Hauptaugenmerk auf die subjektive Perspektive der interviewten Personen zu legen. Das Verhältnis vom Individuum zu sozialen Phänomenen wie etwa Gruppenidentität und -zugehörigkeit interessiert mich als Realitätsvorstellung der und des Einzelnen. Individuelle Erfahrungen, Auffassungen und subjektives Verständnis von natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeiten sollen im Zentrum meiner Untersuchung stehen und vor dem Hintergrund des theoretischen Rahmens, den ich der vorliegenden Arbeit gegeben habe, betrachtet werden. Wichtig erscheint mir die Befragung junger Migranten, da meines Erachtens Erfahrungen,

Meinungen und Berichten von Menschen mit Migrationshintergrund bis dato nur unzureichend Platz eingeräumt wurde (siehe Kap. 1.1).

Im Hinblick auf die im ersten Teil der Arbeit erarbeiteten Theorien, die zum großen Teil darauf gründen, dass gesellschaftlich vorherrschende Vorstellungen von bestimmten Begriffen mit subjektiven Vorstellungen von Individuen aufgefüllt werden, wobei die subjektiven Ansichten von Wandel und Veränderung geprägt sind und sich fortwährend in Prozess und Entwicklung befinden, möchte ich die getätigten Aussagen der interviewten Personen als Momentaufnahmen verstanden wissen.

4. Untersuchungsergebnisse

4.1. Das Auswertungsverfahren

Das Datenauswertungsverfahren bedient sich der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse. Die Vorgehensweise dabei ist wie folgt: die Interviews werden transkribiert und systematisch analysiert, wobei das Hauptaugenmerk auf Aussagen gelegt wird, die sich auf Identitäts- und Zugehörigkeitsvorstellungen der interviewten Personen beziehen.

Inhaltsanalytisches Vorgehen erscheint mir die geeignete Methode für meine Untersuchung zu sein, da diese Methode in den Kommunikationswissenschaften verankert ist. Der Text wird so innerhalb seines Kontextes interpretiert und das Material auch auf seine Entstehung und Wirkung hin untersucht. Wichtig dabei ist die Angabe der InterpretInnen, auf welchen Teil des Kommunikationsprozesses sich die Schlussfolgerungen aus der Materialanalyse beziehen (vgl. Mayring 2007: 42).

Im Zentrum der Analyse stehen verschiedene Kategorien – es soll versucht werden, die Ziele der Analyse in Kategorien zu konkretisieren. Durch diese Kategorienbildung soll das Nachvollziehen der Analyse für andere, die Intersubjektivität, gewährleistet werden (vgl. Mayring 2007: 43).

Gemäß den Ausführungen in Kap. 1.2. sollen folgende Fragen bei der Auswertung berücksichtigt werden:

Im Mittelpunkt steht die Frage, wie junge Afghanen in Österreich ihre eigene Zugehörigkeit und Identität definieren und inwiefern Subjekte ihre eigene Identität und Zugehörigkeit (mit-)bestimmen können, d.h. inwiefern Gruppen konstruiert werden und welche Rolle die subjektive Komponente dabei spielt. Oder anders gesagt: Welche Handlungs(-un)fähigkeit haben MigrantInnen bei der Mitgestaltung der Gruppen, denen sie angehören?

Weiters sollen Prozesse sichtbar gemacht werden, die aufzeigen, ob und wie Wir und Nicht-Wir konstruiert werden und wer warum welcher Gruppe zugehörig ist. Wie entsteht ein gewisses Österreichbild bei einer gewissen Gruppe von Deutschlernenden?

Bezugnehmend auf den Text von Mecheril/Rigelsky (siehe Kap. 2.4.) soll darauf geachtet werden, inwiefern in den Aussagen ersichtlich wird, dass Gruppen vom

Ausländerdispositiv beeinflusst werden. Nicht zuletzt sollen die Probanden erläutern, durch welche Maßnahmen ihrer Auffassung nach Verbesserungen der Situation erreicht werden können, wie der Wunsch nach einer gemeinsamen Zugehörigkeit realisiert werden kann.

Nach der Transkription der Interviews soll das Datenmaterial klassifiziert werden; damit ist die Ordnung des Materials nach bestimmten, empirisch und theoretisch sinnvoll erscheinenden Ordnungsgesichtspunkten gemeint, um so eine strukturierte Beschreibung des erhobenen Materials zu ermöglichen.

Die im ersten Teil der Diplomarbeit herausgearbeiteten Theorien sollen durch die Analyse des Datenmaterials bestätigt oder kritisiert werden (vgl. Mayring 2007: 22).

4.2. Probleme bei der Durchführung

Das generelle Problem erzählungsgenerierender Interviews ist jenes, dass manche Menschen größere Schwierigkeiten damit haben zu erzählen als andere. Es relativiert sich beim episodischen Interview dadurch, dass nicht eine umfassende, sondern mehrere umgrenzte Erzählungen erbeten werden. Wichtig bei dieser Interviewform ist vor allem, dass man seinem/seiner InterviewpartnerIn das Prinzip der Erzählung von bestimmten Situationen genau erklärt, um zu vermeiden, dass Situationen, in denen bestimmte Erfahrungen gemacht wurden, lediglich benannt, jedoch nicht erzählt werden. Eine wesentliche Voraussetzung ist, dass die Person, welche die Interviews durchführt, das Prinzip des Interviews verinnerlicht hat. Von daher ist ein sorgfältiges Interviewtraining, das sich auf den Umgang mit dem Leitfaden, auf die Stimulierung von Erzählung und - wo nötig – auf die Realisierung von vertiefenden Nachfragen richtet, unerlässlich für das „Gelingen“ des Interviews (vgl. Flick 2007: 244).

Ein weiteres Problem bei allen Formen freier Interviews ist, dass sie die Gefahr beinhalten, dass sich durch assoziative Anknüpfungen der Kommunikationsfluss vom Hauptthema entfernt oder sich situativ bedingt in Nebenschauplätzen verliert. Das bewusste Aufsuchen der Nähe der Alltagswelt sollte auf keinen Fall in ein unsystematisches Vorgehen münden. Vor diesem Problem sollte der zuvor erstellte Interviewleitfaden schützen (vgl. Felbinger/Stigler 2005: 133).

Mein konkretes Problem bei der Suche nach passenden GesprächspartnerInnen war jenes, dass ich das Sprachniveau der KursteilnehmerInnen, die in dem Kursinstitut, in dem ich arbeite, einen Deutschkurs besuchen und aus denen ich meine InterviewpartnerInnen auswählen wollte, nicht hoch genug für die geplanten Interviews zu meinem Thema einschätzte. In diesem Kursinstitut werden Deutschkurse bis zum Niveau B1 angeboten; ich war mir unsicher, ob dies für meine Untersuchung ausreichte. Ich beschloss also, ehemalige KursteilnehmerInnen zu befragen, deren Deutschkenntnisse bereits etwas fortgeschrittener waren.

Da dies meine erste empirische Untersuchung darstellt, fiel es mir auch schwer, abzuschätzen, wie die Ergebnisse der Interviews ausfallen und ob sie zum von mir zuvor behandelten theoretischen Rahmen passen würden. Der ursprüngliche Plan war, dass ich eine Frage zum Einstieg stelle, und diese so formuliert ist, dass meine Gesprächspartner möglichst lange und viel zum Thema erzählen. Nach genauerer Überlegung kam ich zu dem Schluss, dass das selbst für Menschen, die in ihrer Muttersprache befragt werden, eine Herausforderung darstellt und es deshalb für meine Interviewpartner umso schwieriger ist. Ich habe mir also einen Interviewleitfaden mit einer längeren Einstiegsfrage und mehreren Themenblöcken zum Weiterfragen zurechtgelegt.

Das Problem bei Person A war jenes, dass sie sehr lange und ausführlich über ihren Weg von Afghanistan nach Österreich gesprochen hat und ich sie nicht unterbrechen wollte, weil die Darstellung einerseits mit vielen Emotionen verbunden war und ich andererseits gedacht habe, dass die Person so gut in den Erzählfluss hineinfindet. Im Nachhinein war es dann doch kein sehr großes Problem und eigentlich interessant, weil es einen Einblick in die Lebenswelt von afghanischen Flüchtlingen gewährt hat; viele von ihnen haben ähnliche Erlebnisse zu berichten und es ist wichtig, die Personengruppe, mit der sich diese Arbeit beschäftigt, mit diesem Hintergrundwissen zu betrachten.

4.3. Interviewzitate und Interpretation

In den folgenden Kapiteln werden Aussagen der interviewten Afghanen aus den Gesprächen herausgegriffen und analysiert. Die zur Interpretation ausgewählten Interviewzitate wurden von mir nach zwei Analysekategorien ausgewählt – diese zwei Kategorien sind Identität und Zugehörigkeit. Die Aussagen aus den Interviews werden

angeführt und in der folgenden Interpretation mit den im theoretischen Teil der Arbeit besprochenen Theorien sowie den Lebensumständen der Befragten in Beziehung gesetzt.

4.3.1. Identität

4.3.1.1. Zitat 1

B: Ich glaube jeder Mensch braucht Identität, das ist am wichtigsten. Ich glaube, wenn jemand keine Identität hat, dann ist er gar nix. Das ist so. Identität ist so wichtig.

Diese Aussage zeigt, dass Identität eine wichtige Rolle im Leben aller Menschen spielt und so natürlich auch im Leben junger Afghanen in Österreich. Paul Mecheril hält dazu fest, dass Identität sich in Auseinandersetzung des Ich mit sich selbst und mit seiner Umwelt entwickelt – „Identität-Besitzen“ und „Keine-Identität-Besitzen“ ist eine Frage individueller Integrationsleistung. Identität wird nicht erteilt, sie muss von jeder und jedem Einzelnen geleistet und behauptet werden – und dies ist eine anspruchsvolle Aufgabe, mit der das Individuum lebenslang beschäftigt ist (siehe Kap. 2.3.2.2).

4.3.1.2. Zitat 2

I: *Hat sich deine Identität verändert, seit du in Österreich bist?*

B: Natürlich, ich persönlich glaube, wenn eine Person in einer Gesellschaft lebt, dass diese Gesellschaft die Person automatisch beeinflusst und natürlich... ich bin jetzt seit zweieinhalb Jahren in Österreich und ich habe mich so sehr geändert... und ich freue mich, dass ich mich verändert habe. Ich bin eine andere Person. Die Gesellschaft hat mich verändert.

Identität wird als nichts Fixes wahrgenommen, sondern als Teil der Persönlichkeit, der sich verändern kann. Diese Veränderung wird von außen, von „der Gesellschaft“, bewirkt und wird mitunter auch als etwas Positives verstanden.

Wie Hall ausführt, kann Identität nur über die Beziehung zum „Anderen“ konstruiert werden (siehe Kap. 2.3.2.1.). Mecheril sieht Identität geprägt durch Wandel und Veränderung, besonders unter Bedingungen von beschleunigtem gesellschaftlichem Wandel und Vielfalt (siehe Kap. 2.3.2.2.). Was B hier angibt, bestätigt diese Ansichten, denn er sieht seine Identität beeinflussbar und veränderbar durch die Gesellschaft, die ihn umgibt.

4.3.1.3. Zitat 3

I: Wer bist du heute? Was ist heute deine Identität?

B: Es ist noch nicht klar.

Andererseits wird von B aber auch eingeräumt, dass die Identitätsfindung sich als schwierig gestaltet und oft nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, wer man eigentlich ist. Die Identitätsfindung ist hier stark gebunden an die Zugehörigkeitsvorstellungen des Einzelnen: dem Subjekt werden verschiedene Identifikationsgruppen angeboten – in diesem Fall Afghanen und Österreicher – und es muss sich, um seiner Identität klar zu werden, zwischen diesen Gruppen entscheiden.

Wie auch bei Mecheril/Rigelsky ersichtlich, ist die klare Zuordnung zu einer Gruppe nur schwer oder gar nicht möglich, sie bleibt daher oftmals schwebend. Die jeweilige Zugehörigkeit muss vom Subjekt immer wieder neu ausgehandelt werden (siehe Kap. 2.4.3.).

Ich denke, die Zuordnung gestaltet sich für B deswegen so schwierig, weil er einerseits die alte afghanische Identität hinter sich lassen möchte, sich aber in seiner erwünschten neuen österreichischen Identität noch nicht ganz sicher, ganz angekommen fühlt und ihm auch „die österreichische Kultur“ noch fremd ist (siehe Zitat 4.3.2.6.).

4.3.1.4. Zitat 4

B: Ich möchte zuerst noch etwas anderes sagen: Ich kenne einen Afghanen, er ist jetzt seit 16 Jahren hier und seine Haare sind sehr hell, fast blond... und er ist mein bester Freund. Als ich ihn das erste Mal gesehen habe, habe ich nicht gedacht, dass er ein Afghane ist, weil er nicht wie ein Afghane aussieht. Und er ist auch von seinem Verhalten wie ein Österreicher. Er schaut so aus wie ein Österreicher und er spricht so gut Deutsch... ich könnte nie über ihn sagen, dass er Afghane ist und ich kann zum Beispiel auch nicht über ihn sagen, dass er eine afghanische Identität hat. Und ich glaube, das ist so, weil er schon so lange in Österreich ist und die Gesellschaft ihn verändert hat.

B hat einen besten Freund, der aus Afghanistan kommt, aber schon sehr lange in Österreich lebt. Für B ist hat dieser Freund große Vorbildfunktion, er idealisiert ihn, sieht ihn als Österreicher und ist bestrebt so zu werden wie er.

An dieser Aussage wird ersichtlich, dass Identitäten nicht nur vom Selbst, sondern auch gesellschaftlich konstruiert sind. Abhängig davon, wie jemand von außen wahrgenommen wird, wird auch von unterschiedlichen Personen, die unterschiedliche Blickwinkel einnehmen, seine/ihre Identität mitkonstruiert.

Dieses Beispiel veranschaulicht auch, dass – wie Mecheril treffend bemerkt hat – Begriffe Werkzeuge der Wahrnehmung sind, da sie eine gewisse Sicht auf die Wirklichkeit ermöglichen, indem sie nur bestimmte Aspekte, Zusammenhänge und Nuancen in den Vordergrund stellen. Begriffe wirken auf soziale Wirklichkeiten ein, erschaffen soziale Realitäten, denn mit und in Begriffen werden Menschen kategorisiert (siehe Kap. 2.3.). Deshalb ist es möglich, dass für B sein afghanischer Freund zum Österreicher wird – er betrachtet ihn aufgrund seines Aussehens, seiner guten Deutschkenntnisse und seines „österreichischen Verhaltens“ als Österreicher und durch diese Sichtweise wird er zu einem.

4.3.1.5. Zitat 5

B: Ja, weil ich... ich habe ein Visum und eigentlich wollte ich ein Österreicher sein... als ich am Anfang hierhergekommen bin, da habe ich mich gefreut, dass ich einen positiven Bescheid bekommen habe, weil ich möchte hier leben, hier arbeiten und ich möchte eine Familie hier gründen... ich habe ganz vergessen, was ich früher hatte... das ist wichtig. Und immer noch hab' ich ein Visum, das ich jedes Jahr verlängern muss, denn es ist nur für ein Jahr gültig, aber ich will... ich fühle mich so, dass ich später ein Österreicher werde... vielleicht bekomme ich dann diese Staatsbürgerschaft.

B: Ich will... was ich will, ist... natürlich will ich Österreicher sein, aber das hängt nicht von mir ab.

I: *Okay.*

B: Diese Dokumente für eine Person bedeuten natürlich Identität. Wenn ich diese Dokumente nicht habe, dann kann ich natürlich nicht sagen, dass ich Österreicher bin. Ich hab' gar nix, um das zu beweisen...

Die Vergangenheit und somit auch die alte Identität, soll im neuen Leben hier in Österreich keine Rolle mehr spielen; es wird versucht, das Vergangene abzulegen und das wird auch als „wichtig“ beschrieben, um die ersehnte Zugehörigkeit zu Österreich erreichen zu können.

B sagt, dass er gerne ein Österreicher wäre, aber dass das nicht von ihm abhängt. Das zeigt, dass wie Hå ausführt, der Spielraum zur Aushandlung von Identität für marginalisierte Subjekte beschränkt ist (siehe Kap. 2.3.2.3). B kann nicht die Identität annehmen, die er gerne hätte, weil es ihm von den ÖsterreicherInnen nicht gewährt wird; weil er keine österreichischen Dokumente besitzt. Obwohl B durchaus zu kultureller Integrationsleistung bereit ist, kann er nicht alleine über seine Identität und Zugehörigkeit bestimmen, weil er die Zustimmung und Anerkennung der österreichischen Mehrheit dazu braucht (siehe Kap. 2.3.2.6.).

4.3.1.6. Zitat 6

B: Ich möchte dazu noch sagen, dass die Afghanen, die hier sind, natürlich haben die wirklich Probleme. Manchmal wenn ich mir die Nachrichten von Afghanistan im Fernsehen anschau, dann bekomme ich ganz große Angst, wirklich. Wenn ich jetzt wieder nach Afghanistan zurück müsste, ich glaube, ich könnte dort nicht mehr leben... weil ich so große Angst habe. Und ich hoffe natürlich, dass ich bald österreichische Dokumente haben werde, zum Beispiel die Staatsbürgerschaft. Das ist wichtig für mich.

Identität ist sehr stark gebunden an den Aufenthaltstitel des Betroffenen. Es wird davon ausgegangen, dass man zum Österreicher wird und zu den ÖsterreicherInnen dazugehört, sobald man die österreichische Staatsbürgerschaft erlangt hat. Die Angst davor, wieder nach Afghanistan zurück zu müssen, ist sehr groß und real und umso mehr ein Grund, den Erhalt der österreichischen Staatsbürgerschaft als etwas sehr Wünschens- und Erstrebenswertes anzusehen und das Erlangen der österreichischen Staatsbürgerschaft mit dem Ende aller Probleme gleichzusetzen.

Ich denke, der Erhalt der österreichischen Staatsbürgerschaft ist für B so wichtig, weil der persönliche Wunsch „normal österreichisch“ zu sein daran geknüpft ist und dies für ihn ein ersehntes, jedoch schwer erreichbares Ziel darstellt. Entscheidend dabei ist auch, wie H richtig feststellt, dass MigrantInnen selbst bei kultureller Integrations- bzw. Assimilationsbereitschaft nicht alleine über ihre Identität bestimmen können (siehe Kap. 2.3.2.6.). Die Handlungsfähigkeit eines migrantischen Subjekts (in diesem Fall sein Mitbestimmungsrecht beim Definieren seiner eigenen Identität und Zugehörigkeit) wird gesellschaftlich eingegrenzt. (siehe Mecheril/Rigelsky, Kap. 2.4.3.).

4.3.1.7. Zitat 7

B: In dieser Gesellschaft... also, wenn ich sehr gut Deutsch kann, natürlich kann ich dann sagen, dass ich Österreicher bin. Aber wenn die Politiker kommen und die Regierung, dann kann ich denen nicht sagen, dass ich Österreicher bin, weil ich hab' gar nix, um das zu beweisen.

I: *Möchtest du gerne Österreicher sein? Oder Afghane? Wo gehörst du hin?*

B: Es ist klar. Wenn ich meine Dokumente nicht herzuzeigen bräuchte und ich gut Deutsch könnte, natürlich würde ich dann sagen, wenn meine Dokumente niemand sehen würde, dann würde ich sagen, ich bin hier geboren... Weil hier geboren sein, das würde ich so gut finden. Aber jetzt geht das nicht... wenn ich sage: „Ich bin Österreicher.“ und sie sehen mein Visum, dann denken sie: „Oh mein Gott, was ist das?“ Sie denken: „Ausländer.“ (lacht)

Die österreichische Staatsbürgerschaft gilt auch als „Beweis“, dass man Österreicher ist. Das fremdländische Aussehen einer Person scheint für die Identität oder Zugehörigkeit

keine Rolle zu spielen, es zählen einzig und allein die „richtigen“ Dokumente, die die Macht haben, eine Person zum/zur ÖsterreicherIn zu machen.

Interessant an dieser Aussage ist, dass für B Othering nicht in Zusammenhang mit seiner Physiognomie (jemand wird durch sein Erscheinungsbild von sich und anderen als „AusländerIn“ wahrgenommen, deshalb ist er auch „AusländerIn“) wie bei Mecheril/Rigelsky beschrieben (siehe Kap. 2.4.1.), stattfindet. Seine Wahrnehmung seines Selbst als „Ausländer“ ist primär mit der Tatsache gekoppelt, dass er die österreichische Staatsbürgerschaft nicht besitzt. Othering findet für B statt, wenn jemand sein Visum sieht, aus dem ersichtlich wird, dass er kein Österreicher, sondern ein „Ausländer“ ist.

4.3.1.8. Zitat 8

B: Am zweiten Tag in Österreich hatte ich mein erstes Interview und natürlich war ich so nervös, weil ich nicht wusste, welche Dokumente ich bekommen werde... und das war so wichtig für mich. Und ich habe jeden Tag nur an meine Dokumente gedacht, so: „Oh Gott, bitte gib mir gute Dokumente, damit ich das Recht zu arbeiten habe und zu lernen und alles.“ Weil ich weiß, es gibt auch Leute, die haben solche Dokumente, mit denen sie nicht arbeiten oder lernen können. Ich habe die ganze Zeit immer nur über meine Dokumente nachgedacht.

Vom ersten Tag in Österreich an, dreht sich alles um den Erhalt „richtiger“ und „guter“ Dokumente; diesen wird ein extrem hoher Stellenwert beigemessen. Man fühlt sich hilflos, weil man die Art des Visums nicht beeinflussen kann und vom Visum vieles – wie beispielsweise der Zugang zum Arbeitsmarkt – abhängig ist und die Art des Visums allgemein viel Einfluss auf das weitere Leben hat.

Hamburger hat diesbezüglich festgehalten, dass durch Vorenthaltung von Arbeit besonders jugendliche MigrantInnen oftmals in eine Krise geraten – die Allgemeinheit nationaler Identifikation verspricht einen Weg aus dieser. Die nationale Zugehörigkeit kann aber auch alltägliche Diskriminierung bedeuten, da sie eine falsche Allgemeinheit repräsentiert, den MigrantInnen die Aufnahme verwehrt und zudem andere Nationalitäten als solche dargestellt und wahrgenommen werden, die „weniger wert sind“ (siehe Kap. 2.3.2.6.).

4.3.1.9. Zitat 9

B: Ich glaube, dass alle Fremden in Österreich eine gemeinsame Identität haben... wenn zum Beispiel Afghanen hierher kommen, natürlich haben die dann eine gemeinsame Identität, das ist klar. In Afghanistan gibt es viele verschiedene Volksgruppen, ich bin zum Beispiel Hazara, und es gibt Hazara, Tadschiken, Paschtunen oder Usbeken, und die Hazara haben zum Beispiel nichts mit den Taliban und Al-Kaida zu tun, aber die Leute haben früher gedacht, alle Afghanen sind gleich. Heute ist das besser, da denken das nicht mehr so viele. Die Afghanen sind sehr verschieden, aber natürlich glaube ich, dass es eine Identität gibt, die alle Afghanen gemeinsam haben.

Die Frage, ob es eine gemeinsame Identität der AfghanInnen in Österreich gibt, wird mit ja beantwortet, mit der Begründung, dass alle Fremden in Österreich eine gemeinsame Identität haben. Allerdings wird darauf hingewiesen, dass die AfghanInnen keine homogene Gruppe sind, sondern dass es unter ihnen verschiedene Gruppierungen gibt und man nicht alle in einen Topf werfen kann.

B hat bei der Aushandlung seiner eigenen Identität genügend Handlungsspielraum, um zu erläutern, dass erstens alle MigrantInnen in Österreich eine gemeinsame Identität haben, ebenso zweitens alle AfghanInnen als nationale Gruppierung, obwohl er sich selbst drittens auch der Volksgruppe der Hazara zuordnet. Er fühlt sich selbst mehreren Gruppen angehörig, je nachdem, von welchem Standpunkt aus er seine Identität betrachtet. B macht klar, dass es unterschiedliche Volksgruppen unter den AfghanInnen gibt und er sich selbst den Hazara zuordnet, gleichzeitig aber auch eine gemeinsame Identität der Afghanen in Österreich gegeben sieht. Eben genau diese Betrachtungsweise thematisiert Mecheril bei seinem Konzept der Mehrfachzugehörigkeit (siehe Kap. 2.3.3.2.).

Die Aussage von B passt aber auch zu Mecherils Entwurf von „natio-ethno-kultureller“ Zugehörigkeit, bei dem davon ausgegangen wird, dass von einer Wir-Einheit einer bestimmten Gruppe gesprochen wird deren Zugehörigkeit von einem bestimmten Standpunkt aus festgelegt wird (siehe Kap. 2.3.3.1.). Mecheril weist auch darauf hin, dass für das Funktionieren von kollektiven Identitäten essentiell ist, dass sie immer wieder neu erfunden und bestätigt werden – es muss fortwährend auf eine gemeinsame Identität insistiert werden, auch wenn die Nicht-Identität zwischen den Mitgliedern einer Gruppe, ihre Heterogenität und Differenz offenkundig sind (siehe Kap. 2.3.2.2.).

Auch Hå erachtet es als wichtig, die Communitys nicht als einen Ort uneingeschränkter Homogenität zu betrachten und die Spaltung innerhalb der MigrantInnengruppen wahrzunehmen und zu würdigen, wobei keinesfalls nur unterschiedliche Volksgruppen innerhalb der Communitys gemeint sind (siehe Kap. 2.3.2.3.).

4.3.1.10. Zitat 10

A: Wir waren immer Ausländer und... wir hatten eigentlich keine Identität...

I: Was denkst du, würden andere Afghanen zu diesem Thema sagen? Würden sie das Gleiche oder etwas Ähnliches sagen wie du?

A: Ich glaube nicht, dass sie viel anderes sagen würden... aber... ich glaube die Identität... was jemand über die Identität sagt, ist abhängig, von wo jemand gekommen ist... ist er direkt aus Afghanistan gekommen oder dem Iran oder aus Pakistan, weil in Afghanistan gibt es auch Rassismus, weil wir haben verschiedene Volksgruppen und sie haben auch immer Probleme... du bist Hazara, du bist Paschtune... aber es ist, glaube ich, trotzdem viel besser als im Iran zu leben. (lacht)

A, der den Großteil seines Lebens im Iran verbracht hat, bringt sein Leben dort mit Identitätsverlust in Verbindung. Er geht davon aus, dass die Herkunft jeder/s Einzelnen Einfluss auf sein/ihr Verständnis von Identität hat.

Hier wird klar, dass Identitäten konstruiert sind, denn A sagt deutlich, dass jeder etwas anderes über Identitäten sagt; das bedeutet, dass jeder auch eine andere, eine eigene Vorstellung von Identität hat. Weiters meint A, dass Identitäten sich abhängig von der eigenen Herkunft entwickeln, was Halls Ausführungen bestätigt, dass Identität durch einen Dialog mit dem Anderen hergestellt wird und diese Identitäten, je nachdem wer oder was das Andere ist, vom Subjekt konstruiert werden (siehe Kap. 2.3.2.1.).

4.3.1.11. Zitat 11

I: Ist Österreich eine neue Heimat für dich?

B: Ja. Das sage ich und natürlich wünsche ich mir das auch. Österreich ist ein neues zu Hause für mich und ein neues Leben... und ich hab' alles vergessen, was ich vorher hatte, alles in Afghanistan.

Wie bereits erwähnt, ist es B sehr wichtig, seine Vergangenheit in Afghanistan zu vergessen, was mehrmals ausgedrückt wird durch „ich hab' alles vergessen, was ich vorher in Afghanistan hatte.“

In Anbetracht der Lebensumstände in Afghanistan muss man sich fragen, wie diese Aussage zu bewerten ist. Einerseits ist es gut, wenn man Altes hinter sich lässt, vor allem, wenn es mit viel Negativem wie etwa Krieg verbunden ist. Andererseits führt eine komplette Verdrängung des alten Lebens eventuell zu teilweisem Identitätsverlust und bedingt dadurch zu unklaren Identitätskonstruktionen, die die betreffenden Personen belasten können.

Hamburger stellte dazu fest, dass Veränderung ein wichtiges Merkmal von Identität ist, diese jedoch durch Kontinuität immer auch an die Vergangenheit gebunden bleibt (siehe Kap. 2.3.2.2.). Ein vollkommenes Vergessen der alten, afghanischen Vergangenheit ist daher nicht möglich, auch wenn dies wie hier erwünscht ist.

4.3.2. Zugehörigkeit

4.3.2.1. Zitat 1

A: Eigentlich war ich dann die ganze Zeit im Iran. Ja, im Iran haben wir auch keinen Reisepass gehabt, denn wir waren Ausländer. Da gab es viele Afghanen... und hier in Österreich gibt es keinen Rassismus im Vergleich zum Iran, weil hier gibt es Ausländer von überall und die Leute sagen nicht... aber im Iran gibt es nur Afghanen und Araber, aber Araber haben kein Problem... nur Afghanen. Also da waren wir wirklich Ausländer. Obwohl wir dieselbe Sprache gesprochen haben und dieselbe Religion hatten und so...

A: ... Und im Iran sind wir auch nicht registriert gewesen, weil wir haben auch nur einen Ausweis gehabt, da stand du heißt so und so und so und damit konntest du dich in der Schule anmelden, aber sonst nichts machen...auch kein Geschäft aufmachen.

I: Und was denkst du selber? Bist du jetzt Afghane, Iraner oder Österreicher?

A: Ne, Iraner auf keinen Fall, weil da war ich immer Ausländer... Iraner bin ich nie gewesen, weil da hat man sich immer als Ausländer gefühlt. Aber Österreich... da kann man schon sagen, dass das eine Heimat ist, weil da fühl ich mich sicher... und da hab ich alle Möglichkeiten, was ich machen will kann ich machen, ich habe alle Rechte, die ein Österreicher hat... fast.... Und ja... ich glaube, wo man sich sicher fühlt und wo man einfach die Leute in der Umgebung mag und keine Probleme mit denen hat, da ist Heimat.

I: Mhm.

A: Und ich bin jetzt seit sechs Jahren hier, ich fühl mich hier viel, viel besser, viel, viel sicherer als im Iran, wo ich 14, 15 Jahre gewohnt habe. Ich hab' dieses Gefühl dort nie gehabt.

Person A hat den Großteil seines Lebens im Iran verbracht, wo er sich, wie er sagt, nie zugehörig und immer als „Ausländer“ gefühlt hat. Interessant finde ich hier die Abstufung, die vom Begriff Ausländer in „wirklich Ausländer“ vorgenommen wird, um die eigene Identitätsbezeichnung für das Leben im Iran klar zu machen. Im Gegensatz dazu wird von Österreich als „eine Heimat“ gesprochen, weil man hier „fast“ die gleichen Rechte wie die ÖsterreicherInnen hat.

Paul Mecheril hat festgehalten, dass mittels einer „natio-ethno-kulturellen“ Zugehörigkeitsordnung Menschen so unterschieden werden, dass ihnen unterschiedliche Werte der Anerkennung und Möglichkeiten des Handelns zugewiesen

werden (siehe Kap. 2.3.3.). In der Gesellschaftsordnung, die A hier für den Iran beschreibt, werden Menschen in Gruppen unterteilt und ihnen je nach ihrer Zugehörigkeit gewisse Rechte und Handlungsmöglichkeiten zugesprochen. A fühlt sich in Österreich viel wohler als im Iran, sieht Österreich eher als seine Heimat, weil er ihm hier mehr Handlungsfähigkeit zugestanden wird, obwohl auch ersichtlich wird, dass er nicht gleichgestellt mit einem Österreicher ist – er hat nur „fast“ die gleichen Rechte.

4.3.2.2. Zitat 2

I: Fühlst du dich heute als Österreicher?

A: Mhm, als Österreicher kann ich nicht so ganz sagen...

I: Okay.

A: ...weil ich hab' immer noch einen Bezug zu Afghanistan. Immer, wenn mich jemand fragt: „Woher kommst du?“ sage ich: „Aus Afghanistan.“, obwohl ich keine Erinnerung mehr daran habe (lacht). Ich weiß es nicht, warum. (lacht)

I: Warum glaubst du, sagst du das?

A: Vielleicht, weil ich dort geboren bin oder weil meine Eltern von dort kommen... oder weil ich diese Sprache spreche... (lacht)

I: Aber du sprichst ja jetzt auch Deutsch.

A: Mhm.

I: Also, du würdest nicht sagen: Ich bin ein Österreicher?

A: Na doch. Doch, ich war im Urlaub. Ich war mit dem Reisepass von meinem Bruder auf Urlaub... weil ich bin ja noch subsidiär schutzberechtigt und mit diesem Visum kannst du ja nicht reisen...also bin ich mit dem Reisepass von meinem Bruder im Sommer nach Spanien geflogen (lacht). Und dort war ich als ein Österreicher. Weil dort konnten alle Deutsch...ich weiß nicht warum, aber alle waren aus Deutschland... und dort war ich Österreicher. Sie haben gefragt: „Woher kommst du?“ Und ich habe gesagt: „Österreich.“ Ich weiß es nicht... ursprünglich aus Afghanistan aber normal aus Österreich. Und zum Beispiel hat dort der DJ gefragt: „Wo sind die Österreicher?“ Meine Freundin war ganz ruhig, und ich habe gerufen: „Jaaaaa!“ (lacht). Da fühlt man dann schon seinen Österreich-Bezug.

I: Okay.

A: Weil hier in Österreich nicht so, aber wenn du irgendwo anders hinfährst, dann weißt du schon, dass du aus Österreich kommst. (lacht).

I: Wozu fühlst du dich jetzt näher? Zu Afghanistan oder zu Österreich?

A: Uuiui, das ist so schwer, Melanie. (lacht) Naja, aber ich glaube, mehr Österreich, wenn ich ehrlich bin. Wenn ich das nur so sage, dann sage ich: Ich komme aus Afghanistan, und ich bin stolz darauf, aber wenn man darüber nachdenkt und ehrlich ist, dann kommt man eigentlich aus Österreich (lacht).

Österreich wird als „Heimat“ bezeichnet, und die Zugehörigkeit zu Österreich scheint gegeben zu sein, jedoch fällt es A dann doch nicht ganz so leicht, sich selbst zu verorten. A kann nicht definitiv sagen, dass er ein Österreicher ist, zumindest nicht in Österreich, jedoch wird das möglich, wenn er sich außerhalb Österreichs befindet. Trotzdem bleibt der Bezug zu Afghanistan immer erhalten, obwohl A keine Erinnerung mehr an Afghanistan hat und auf die Frage: „Woher kommst du?“ mit „Ursprünglich aus Afghanistan, aber normal aus Österreich.“ antwortet.

Zu dieser Aussage passt wiederum das Konzept der Mehrfachzugehörigkeit von Mecheril (siehe Kap. 2.3.3.2.), das es A ermöglicht, einen doppelten Status der Zugehörigkeit (oder auch Nicht-Zugehörigkeit) zu erlangen. A entzieht sich der Eindeutigkeit seiner Zuordnung, indem er sich dieser kreativen Form des Grenzgängertums bedient. A widerspricht dem gängigen gesellschaftlichen System, das auf eindeutiger Zuordnung zu einer Gruppe besteht, indem er sich mit seiner Aussage: „Ursprünglich aus Afghanistan, aber normal aus Österreich.“ beide Zugehörigkeitsoptionen offen hält.

4.3.2.3. Zitat 3

A: Und es gibt manche Leute, die sagen, man soll nicht die Kultur verändern und sie sind gegen die österreichische Kultur und ich sage dann: Warum wohnt ihr hier?

I: *Und was würdest du sagen, was ist deine Kultur?*

A: Naja, meine Kultur ist momentan mehr österreichisch als afghanisch, weil ich hab' mich irgendwie angepasst an Österreicher (lacht).

I: *Wie meinst du das? Wie hast du dich angepasst? Was hast du gemacht?*

A: Zum Beispiel habe ich viele Freunde, die Österreicher sind. Normalerweise... am Anfang waren meine Freunde in Österreich alle Afghanen, aber jetzt bin ich mehr mit Österreichern unterwegs als mit Afghanen... und als Moslem darfst du keinen Alkohol trinken, aber ich trinke den schon...

I: *Okay.*

A: ... Freundin darfst du auch keine haben und ich habe eine österreichische Freundin und ja... ich lebe wie ein Österreicher, nur ich esse kein Schweinefleisch... aber sonst glaube ich, es passt alles... ich bin wie ein Österreicher. Aber es gibt auch Österreicher, die kein Schweinefleisch essen (lacht).

I: *Und hat sich für dich etwas verändert seit du nach Österreich gekommen bist? Wie hast du dich am Anfang gefühlt und wie ist das jetzt?*

A: Na sicher, am Anfang war ich auch irgendwie sehr streng...

I: *Was meinst du mit „streng“?*

A: Naja, ich hab mich immer so... naja, keine Ahnung... als Moslem gefühlt, ich hab' gebetet, ich war jeden Tag in der Moschee, ich hab' nicht mit Mädchen geredet, ganz, ganz am Anfang. Am Anfang war ich schon ein bisschen anders... nicht ein bisschen, viel. (lacht) Ich hab' mich ganz anders gefühlt. Oder wenn ich Alkohol gesehen habe, dass ein Freund von mir Alkohol trinkt, dann hab' ich nicht mehr mit ihm geredet.

I: Und wie hat sich das geändert und warum?

A: Naja, durch die Zeit und die Freunde...

A gibt an, dass sich seine Kultur verändert hat, seit er in Österreich lebt. Er fühlt sich der österreichischen Kultur jetzt näher als der afghanischen und kann nicht verstehen, dass manche Afghanen, die hier leben, an der afghanischen Kultur festhalten wollen. Auch seine muslimische Religionsangehörigkeit, die in Afghanistan den Alltag prägt, spielt keine so große Rolle mehr, seit er nach Österreich gekommen ist. A stellt klar, dass er sich an Österreich „angepasst“ hat.

Wie hier ersichtlich wird, entwickeln sich wie in Kap. 2.3.2.3. beschrieben, Diaspora-Communitys, in denen die Traditionen, die aufrechterhalten werden, von Person zu Person variieren. Für manche sind traditionelle Lebensweisen, die aus der Ursprungskultur abgeleitet sind, von größerer Bedeutung als für andere, die sich lieber am österreichischen Mainstream orientieren.

4.3.2.4. Zitat 4

I: Und wie ist das bei dir? Denkst du, dass die Gesellschaft dich auch verändert?

B: Ja, sie verändert mich. Das passiert automatisch, das kann man nicht stoppen.

I: Okay. Aber was ist heute anders als vor zwei, drei Jahren, als du hierhergekommen bist?

B: Meine Sprache und mein Verhalten. Früher hab' ich ganz anders gedacht als heute. Ich möchte jetzt zum Beispiel gerne eine österreichische Freundin haben. Und ich habe meinen Freund gefragt – er lebt schon lange Zeit in Österreich – und er hat mir gesagt: „Wenn du eine Österreicherin als Freundin haben möchtest, dann musst du wie ein Österreicher sein, sonst geht es nicht, denn eure Meinungen sind zu unterschiedlich. Du musst in allem wie ein Österreicher sein. Es ist so.“

I: Und was meinst du, was machen Österreicher anders als Afghanen?

B: Die jungen Leute in Österreich zum Beispiel, die trinken Alkohol, die gehen in die Disko... und ich war früher nicht so. Ich habe keinen Alkohol getrunken und natürlich konnte ich dann auch nicht so sein, wie Betrunkene halt sind. Unser Leben in Afghanistan ist so anders... mein Leben war früher nie so normal wie das von den jungen Leuten hier... ich habe so viele Probleme gesehen, ich habe Bomben gesehen, ich habe den Krieg gesehen. Und natürlich ist das jetzt für mich schwierig, weil wir Afghanen sind jetzt ein bisschen anders, wir sind nicht immer so... fröhlich.

B argumentiert ähnlich, auch er sagt, dass er sich an Österreich anpassen möchte, dass sich schon einiges – auch sein Verhalten – verändert hat, seit er in Österreich lebt. Er ist der Meinung, dass er „in allem wie ein Österreicher“ sein muss, um hier angenommen zu werden. Er führt weiter aus, dass er „früher ganz anders“ war und dass es ihm durch seine Erfahrungen mit dem Krieg, die er in Afghanistan gemacht hat, nicht immer leicht fällt, so „fröhlich“ und ausgelassen zu sein wie die jungen Leute in Österreich.

B ist der Meinung, dass er außerhalb der österreichischen Gesellschaft steht und um in diese aufgenommen zu werden, „in allem wie ein Österreicher“ sein muss. Nach Velho wird B durch Othering zu einem kulturell Anderen gemacht, der in eine einheitliche, österreichische Gesellschaft eingliedert werden soll. B hat das Gefühl, dass die Gesellschaft ihn verändert und er diesen Prozess nicht aufhalten kann – er ist durch vorherrschende Machtverhältnisse zur Assimilation aufgefordert, diese erfordert von ihm jedoch Unsichtbarkeit. Er glaubt, diese durch seine Anstrengung „in allem wie ein Österreicher“ zu sein, erreichen zu können (siehe Kap. 2.5.2.).

4.3.2.5. Zitat 5

I: Denkst du, du wirst in Österreich akzeptiert?

B: Ich weiß es nicht genau... ich denke... mhm... in Österreich akzeptiert zu werden ist nicht einfach. Ich zum Beispiel muss so viel arbeiten, so viel Zeit von meinem Leben... zuerst muss Österreich mich nämlich verwenden... ich meine, ich muss etwas für Österreich tun, ich muss beweisen, dass ich gut für Österreich bin.

I: Und wie kannst du das beweisen?

B: Wenn man arbeitet... und nicht immer Geld vom Sozialamt bekommt... ich meine, ich muss etwas zurückzahlen.

I: Aha.

B: Ja, arbeiten... ich mache jetzt den Hauptschulabschluss und danach will ich eigentlich arbeiten, ich will kein Geld mehr vom Sozialamt oder vom AMS oder der Caritas. Wenn ich zum Beispiel zur Caritas gehe, dann kann ich dort nicht lange drin bleiben, ich warte oft lange vor der Tür und gehe nicht hinein, weil ich mich schäme. Ich möchte nicht so leben. Ich will das nicht. Eigentlich will ich arbeiten.

B ist der Meinung, dass in Österreich akzeptiert zu werden „nicht einfach“ ist und dies erst passieren kann, nachdem Österreich ihn – wie er es bezeichnet – „verwenden kann“. Er muss dem Land einen Nutzen bringen, um akzeptiert zu werden, muss „beweisen“, dass er „gut“ für Österreich ist, indem er arbeitet und das Geld an den Staat zurückzahlt, das er bis jetzt vom Sozialamt bekommen hat. B hat den großen Wunsch, endlich eine Arbeit zu

finden, er schämt sich, Sozialleistungen zu beziehen und sagt, dass er „so nicht leben“ möchte.

Velho führt aus, dass die allgemeine Vorstellung vorherrscht, dass es zu integrierende kulturell Andere gibt, die in die Gesellschaft eingepasst werden können, unter der Bedingung, dass sie dieser dienlich sein können (siehe Kap. 2.5.2.). B hat dieses Denken übernommen, er denkt, Grundvoraussetzung, um in Österreich akzeptiert zu werden, ist, dass der Staat einen Nutzen aus ihm ziehen kann. Er denkt weiters, dass in Österreich akzeptiert zu werden nicht einfach ist und er sich dafür dementsprechend anstrengen muss.

4.3.2.6. Zitat 6

I: Okay. Welche Rolle spielen Kultur und Religion für dich? Welche Kultur ist deine Kultur?

B: Mhm... die Kultur... das ist schwer zu sagen... weil obwohl ich es versuche, hab' ich noch nicht so viel Zeit mit Österreichern verbracht. Ich habe bis jetzt nur das Burgenland gesehen und ich hab' außerhalb von Wien sonst nichts gesehen, zum Beispiel Niederösterreich oder die anderen Bundesländer. Und ich weiß es nicht... ich kann nicht sagen, welche Kultur...

I: Okay.

B: Ich glaube, nach diesen ungefähr zweieinhalb Jahren, die ich in Österreich bin, kann man nicht gut sagen, dass ich die österreichische Kultur kenne... die Zeit war zu kurz, um zu sagen, die österreichische Kultur ist meine Kultur.

B fällt es nicht leicht, seine Zugehörigkeit zu einer Kultur festzulegen. Er möchte gerne Teil der österreichischen Kultur sein, findet aber, dass er bis jetzt noch zu wenig von ihr kennt, um sie als „seine Kultur“ bezeichnen zu können.

4.3.2.7. Zitat 7

I: Wie kann ein Zusammenhörigkeitsgefühl zwischen Inländern und Ausländern erreicht werden?

B: Das hängt vom Hintergrund von jedem Einzelnen ab. Ich zum Beispiel kenne meine Kultur, ich meine die afghanische Kultur nicht sehr gut, weil ich in Afghanistan nicht so viel darüber gelernt hab. Als ich noch in Afghanistan war, waren dort auch die Taliban und ich konnte nicht raus gehen zum Spielen oder ins Kino oder in die Schule... alles. Deswegen war ich immer zu Hause und... vielleicht war das eine zu lange Zeit, zu viele Jahre. Ein Beispiel dafür ist, dass ich meine Muttersprache Dari nicht so gut kann.

I: Okay.

B: Eine Sprache ist nicht nur sprechen zum Beispiel auf der Straße oder so, es steht eine große Philosophie dahinter und wenn jemand viele Bücher liest, dann versteht er alle Wörter, aber es gibt so viele Wörter in meiner Sprache, die ich nicht kenne... aber ich weiß sie auf Englisch oder Deutsch, aber nicht in meiner Sprache. Bei den Türken ist das natürlich ganz anders, die hatten ein gutes Leben in ihrem Land, die leben auch in Österreich weiter wie in der Türkei. Die Afghanen sind aber nicht so... sie tun mir wirklich

leid, ich fühle mich schlecht für diese Afghanen... und manchmal sage ich: „Afghanen sind nicht Afghanen und nicht Österreicher.“ Und es gibt so viele Afghanen hier, die nicht akzeptiert werden, auch ich werde von Österreich nicht akzeptiert...

I: Warum nicht?

B: Weil ich keinen positiven Bescheid habe. Und mein Visum heißt, das hat mir ein Caritas-Berater gesagt, wenn es in meinem Land wieder besser geht, dann muss ich wieder zurück und das möchte ich nicht. Ich habe so viele schlechte Erfahrungen mit dem Leben in Afghanistan gemacht... und wenn du hier zehn oder fünfzehn Jahre bist und dann musst du plötzlich wieder zurückgehen... das ist kein Leben.

B erklärt, dass er „seine afghanische“ Kultur nicht sehr gut kennt, weil er durch den Krieg in Afghanistan davon abgehalten wurde, genug über die afghanische Kultur zu lernen. Er denkt, dass es anderen Afghanen auch so geht, er sagt, „sie tun ihm leid“, weil „Afghanen weder Afghanen noch Österreicher sind“. B sieht hier einen Kulturverlust, da die Afghanen zwischen zwei Kulturen stehen, die sie beide nicht gut genug kennen.

Wieder weist B darauf hin, dass es zur Akzeptanz der Afghanen durch Österreich nur kommen kann, wenn er das „richtige“ Visum bzw. die österreichische Staatsbürgerschaft bekommt. Es wird immer wieder deutlich ersichtlich, welche entscheidende Rolle die Dokumente im Leben der jungen afghanischen Männer spielen.

B spricht die „natio-ethno-kulturelle Nicht-Zugehörigkeit“ der Afghanen in Österreich an, er sagt, die Afghanen tun ihm leid, da sie weder Österreicher noch Afghanen sind und sieht sie als zwischen den Kulturen stehend – hier entsteht ein Gegenbegriff zu Mecherils Mehrfachzugehörigkeit aus Kap. 2.3.3.2. – denn zwischen zwei Kulturen zu stehen und sich keiner zugehörig zu fühlen, ist eine doppelte Nicht-Zugehörigkeit.

4.3.2.8. Zitat 8

I: Was denkst du, kann ein Zusammenhörigkeitsgefühl zwischen InländerInnen und AusländerInnen erreicht werden? Wie?

A: Ich denke, das wird schon. Ich denke das Problem ist eher zwischen Ausländern, dass die das erwähnen. Ich sehe dass die Türken sagen: Wir sind Türken oder die Afghanen sagen: wir sind Afghanen und wenn irgendetwas ist, dann wollen sie gegeneinander kämpfen... die Österreicher sagen das nicht... ich bin Österreicher, du bist Türke... ich hab' das nicht so oft gehört... das machen meistens die Ausländer.

A sieht in Zukunft die Möglichkeit gegeben, ein Zusammenhörigkeitsgefühl zwischen InländerInnen und AusländerInnen, also auch ÖsterreicherInnen und AfghanInnen, zu erreichen. Er verortet ein Problem vielmehr zwischen den verschiedenen natio-ethno-kulturellen Gruppen, die in Österreich eine neue Heimat gefunden haben, weil diese sehr

auf ihre eigene Herkunft bestehen und hier offensichtlich oftmals ein stark ausgeprägter Nationalismus vorherrscht.

4.3.2.9. Zitat 9

I: Was glaubst du, wie sieht die Zukunft für MigrantInnen in Österreich aus? Wird sich in den nächsten Jahren etwas ändern?

B: Natürlich. Ich zum Beispiel werde mich zur Hälfte oder zu 60 Prozent verändern hier in Österreich, aber die nächste Generation wird zu 100 Prozent Österreicher sein.

B glaubt, dass sein Anpassungsprozess noch nicht abgeschlossen ist und er nie ganz Österreicher sein wird, sondern nur „zur Hälfte oder zu 60 Prozent“, sieht die Zukunft aber positiv für neuere Generationen, denen er die Möglichkeit einräumt, „zu 100 Prozent Österreicher zu sein“. Er denkt, dass MigrantInnen der nächsten Generation die reale Chance darauf haben, sich ganz als ÖsterreicherInnen zu fühlen.

5. Fazit

Der **theoretische Teil** dieser Diplomarbeit kommt zusammenfassend gesagt zu folgenden Erkenntnissen:

Es wird aufgezeigt, dass Identitäten sich im Laufe der Zeit entwickeln und vom Subjekt konstruiert werden, indem Individuen mit ihrer Umwelt in Beziehung treten und sich selbst in der Gesellschaft positionieren. Diese Identitätsarbeit müssen wir alle ständig leisten, da Identifikation ein Prozess ist, der niemals gänzlich abgeschlossen ist. Identitäten sind nicht einheitlich und eindeutig, sondern konstruiert aus unterschiedlichen ineinandergreifenden Diskursen. Besonders kollektive Identitäten müssen beständig neu erfunden und bestätigt werden. Subjekte haben einen Spielraum zur Aushandlung ihrer eigenen Identität, allerdings ist dieser nur beschränkt. Die Einzelnen sind auf das Vorhandensein von sozialen Kontexten, in denen sie ihre Identität entwickelt haben, angewiesen.

In Zusammenhang mit Identität soll Integration nicht als alleinige Assimilation der Eingewanderten verstanden werden, sondern vielmehr sollte die Gesellschaft akzeptieren, dass sie sich zu einer multikulturellen und -lingualen entwickelt hat und nun die Gestaltung ihres Gemeinwesens den veränderten neuen Anforderungen anpassen.

Nationale Identität schickt die Vorstellung von Nation als einer politischen Gemeinschaft voraus und betont gemeinsame Symbole und Identifikationen. Tatsache ist, dass MigrantInnen selbst bei kultureller Integrationsbereitschaft nicht alleine über ihre Zugehörigkeit und Identität bestimmen können; sie sind von der Anerkennung und Zustimmung der österreichischen Mehrheit abhängig.

Zugehörigkeit wird als Ordnungsbegriff benutzt, der denjenigen, die sortieren, zuordnen und Plätze zuweisen, Handlungsfähigkeit einräumt und den anderen (den MigrantInnen) nicht viel Mitbestimmungsrecht bei der Klärung ihrer eigenen Zugehörigkeit zuspricht. Die Bezeichnung natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit weist darauf hin, dass die Bedeutungen der Begriffe Nation, Ethnizität und Kultur ineinander verschwimmen. Zugehörigkeit wird in einem individuell aufgestellten System vom Individuum konstruiert, in dem das Subjekt die Möglichkeit hat, die eigene Zugehörigkeit mitzugestalten – aber nur begrenzt. Eine klare Einordnung ihrer Zugehörigkeit fällt MigrantInnen oft schwer; die Einordnung bleibt daher oftmals schwebend und die jeweilige Zugehörigkeit muss immer wieder neu ausgehandelt werden.

Menschen mit Migrationshintergrund werden durch ein Ausländerdispositiv beeinflusst, d.h. jemand wird von sich und anderen als AusländerIn wahrgenommen, deshalb ist er/sie auch AusländerIn; die Konstruktion eines national, ethnisch und kulturell Anderen findet statt; eine „Wir-“, und eine „Nicht-Wir-Gruppe“ werden konstruiert. Dieser Prozess des Zum-Anderen-Gemacht-Werdens wird in der Literatur auch als „Othering“ bezeichnet. Die Macht, Andere dazu zu bringen, sich als Andere wahrzunehmen und zu erfahren, ist Teil eines rassistischen Systems, das auf sehr subtile Art und Weise zur Wirkung kommt, häufig auch ohne dass die AkteurInnen rassistische Absichten hegen.

In Schulen oder Deutschkursen trägt die Unterrichtsperson oftmals zur Konstruktion und Bestätigung der Differenz zwischen InländerInnen und Menschen mit Migrationshintergrund bei; das Ausländerdispositiv hat auch Einfluss auf die Pädagogik.

Durch Hybridisierung, die von Prinzipien wie Differenz und Uneinheitlichkeit ausgeht, wird der Andere nicht mehr ausgegrenzt; dadurch können geltende Machtformen neu konfiguriert werden. Möglicherweise kann so der Weg zu einem modernen Multikulturalismus gefunden werden.

Aus dem **empirischen Teil** der Diplomarbeit resultieren folgende Erkenntnisse:

Identitätsvorstellungen von jungen Afghanen in Österreich sind geprägt durch ihre Herkunft und von Veränderung, die von der Gesellschaft bewirkt wird. Die Identitätsfindung gestaltet sich schwierig und ist eng gekoppelt mit den eigenen Zugehörigkeitsvorstellungen. Die eigene Zugehörigkeit muss immer wieder neu ausgehandelt werden, wobei es wichtig zu sein scheint, die Vergangenheit hinter sich zu lassen und sich ganz der Gestaltung der neuen Identität in Österreich zu widmen.

Identitätsvorstellungen von jungen Afghanen in Österreich sind zum großen Teil bestimmt durch ihren Aufenthaltstitel; Andersheit wird in der Vorstellung der jungen Migranten vor allem durch ihren Aufenthaltstitel konstruiert, der sie ihrer Meinung nach von „echten“ ÖsterreicherInnen unterscheidet. Dadurch bestimmt ist auch ihr Zugehörigkeitsverständnis: die Zugehörigkeit zur Gruppe der ÖsterreicherInnen wird erwünscht und ersehnt, ist aber nur durch die österreichische Staatsbürgerschaft zu verwirklichen.

Das Vorhandensein einer gemeinsamen Identität der AfghanInnen in Österreich wird bejaht, allerdings wird darauf hingewiesen, dass die Gruppe der AfghanInnen in Österreich nicht homogen ist.

Bei meinen Interviews habe ich festgestellt, dass bei der untersuchten Gruppe der jungen Afghanen in Österreich ihre Physiognomie – ihr fremdländisches Aussehen – nur eine geringfügige Rolle für ihr Zugehörigkeitsempfinden zu Österreich spielt; ein Othering aufgrund ihres Aussehens findet subjektiv nicht statt. Als Othering wird von den jungen Afghanen vielmehr die formelle Zugehörigkeit empfunden: ihr Nicht-Besitzen der österreichischen Staatsbürgerschaft macht sie zu Nicht-Österreichern und somit zu Ausländern und schließt sie von einer vorgestellten österreichischen Gemeinschaft aus. Ihre Zugehörigkeit zu Österreich wird zum größten Teil über das Vorhandensein österreichischer Dokumente definiert. Die AfghanInnen möchten sich selbst gerne als Österreicher bezeichnen, jedoch hält sie das Nicht-Besitzen der österreichischen Staatsbürgerschaft davon ab. Obwohl Österreich für sie eine neue Heimat ist, in der sie sich zum Teil sogar wohler fühlen als in ihrer alten, weil in Afghanistan Krieg herrscht und die Afghanen im Iran großem Rassismus ausgesetzt sind, spielt ihre afghanische Herkunft eine wichtige Rolle in ihrem Leben, auch wenn sie sich nicht mehr an Afghanistan erinnern können oder wollen.

Ich denke, dass die jungen Afghanen in Österreich als Flüchtlinge hierhergekommen sind, spielt eine entscheidende Rolle bei ihrem Wunsch nach Anpassung. Sie sind auf den Erhalt eines dauerhaften Visums angewiesen, um nicht wieder nach Afghanistan abgeschoben zu werden. Sie denken, dass sie sich dieses Visum bei entsprechendem Verhalten ihrerseits „verdienen“ können, indem sie „in allem wie ein Österreicher“ sind, keine Sozialleistungen beziehen und arbeiten und somit „Geld an den Staat“ zurückzahlen. Für MigrantInnen aus anderen Ländern ist es leichter, sich an ihre Heimat zu erinnern und den Bezug dazu in der Fremde zu wahren, da sie nicht so viele schmerzhaftes Erinnerungen wie die Afghanen mit ihrer Heimat verbinden. Ich denke auch, dass der starke Wunsch, „alles was ich in Afghanistan hatte, zu vergessen“ daher rührt, dass die Lebensumstände dort sehr schwierig waren und hier nun ein kompletter Neuanfang gewagt werden soll. Alle Widrigkeiten und Probleme in Österreich erscheinen klein und nichtig im Vergleich zu jenen, die die jungen Männer in Afghanistan hatten.

An eine gemeinsame Zukunft in Österreich, in der ein Zusammenhörigkeitsgefühl zwischen InländerInnen und AusländerInnen vorherrscht, wird geglaubt; Probleme werden allerdings beim Zusammenleben der unterschiedlichen MigrantInnengruppen in Österreich verortet, da den unterschiedlichen Gruppierungen ein starkes Nationalbewusstsein anhaftet, was der zukünftigen Entwicklung einer gemeinsamen Identität aller in Österreich Lebenden im Wege stehen könnte.

Was die Zukunft der MigrantInnen in Österreich angeht, denke ich ähnlich wie Hà, dass es an der Zeit ist, dass Europa sich nicht mehr ins Zentrum der Geschichte stellt; das alte Europa sollte seine historische Rolle als Kolonialmacht auch im Inneren aufgeben. Die durch die Auseinandersetzung mit anderen Lebenswelten ausgelöste Befremdung ist dabei ein wichtiger Lernprozess auf dem Weg zu einer dezentrierten Gesellschaft. Die Menschen aus anderen Kulturen und Ländern sind inzwischen ein integraler Bestandteil der Antwort auf die Frage nach der Gestalt, der Kultur und der Identität Europas. Den Pluralismus anzunehmen und ihn als produktive Herausforderung zu verstehen, das ist es, was das neue Europa tun sollte (vgl. Hà 2004: 173f.).

Der fortschreitende Prozess der Hybridisierung sollte als Chance wahrgenommen werden, die Karten der Macht neu zu mischen und zu verteilen und durch die Betonung von Authentizität und Kultureigenheiten den Weg zu einem modernen Multikulturalismus zu beschreiten.

6. Literaturverzeichnis

ANDERSON, Benedict (1996): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 1996.

BHABHA, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2000.

BREUER, Franz (Hrsg.) (1996): Qualitative Psychologie. Grundlagen, Methoden und Anwendungen eines Forschungsstils. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.

BRODEN, Anne/MECHERIL/Paul (2011): Rassismus bildet. Einleitende Bemerkungen. In: BRODEN, Anne/MECHERIL/Paul (Hrsg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag, S. 7-23, 2011.

DO MAR CASTRO VARELA, Maria/MECHERIL, Paul (2010): Grenze und Bewegung. Migrationswissenschaftliche Klärungen. In: MECHERIL, Paul [u.a.] (Hrsg.): Migrationspädagogik. Weinheim/Basel: Beltz Verlag, S. 23-53, 2010.

FELBINGER, Günter/STIGLER, Hubert (2005): Der Interviewleitfaden im qualitativen Interview. In: REICHER, Hannelore/Stigler, Hubert (Hrsg.): Praxisbuch Empirische Sozialforschung in den Erziehungs- und Bildungswissenschaften. Innsbruck [u.a.]: Studien Verlag, 2005.

FLICK, Uwe (2007): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007.

FOUCAULT, Michel (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve, 1978.

FOUCAULT, Michel (2005): Subjekt und Macht. In: DEFERT, Daniel/EWALD, François (Hrsg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 269-294, 2005.

FREUD, Sigmund (2000): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: MITSCHERLICH, Alexander [u.a.]: (Hrsg.): Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Band 9. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

GEISEN Thomas/RIEGEL Christine (Hrsg.) (2009): Jugend, Partizipation und Migration: Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

HÀ, Kiên Nghị (2004): Ethnizität und Migration reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2004.

HÀ, Kiên Nghị (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: transcript Verlag, 2005.

HÀ, Kiên Nghị (2010): Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen »Rassenbastarde«. Bielefeld: transcript Verlag, 2010.

HALL, Stuart (2008): Kulturelle Identität und Diaspora. In: MEHLEM, Ulrich (u.a.) (Hrsg.): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag, S. 26-43, 2008.

HALL, Stuart (2010a): Das Spektakel des ›Anderen‹. In: KOIVISTO, Juha/ MERKENS, Andreas (Hrsg.): Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument Verlag, S. 108-166, 2010.

HALL, Stuart (2010b): Wer braucht Identität? In: KOIVISTO, Juha/MERKENS, Andreas: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument Verlag, S. 167-187, 2010.

HALL, Stuart (2010c): Die Frage des Multikulturalismus. In: KOIVISTO, Juha/MERKENS, Andreas: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument Verlag, S. 188-223, 2010.

HALLER, Max (1996): Nationale Identität in modernen Gesellschaften – eine vernachlässigte Problematik im Spannungsfeld zwischen Wirtschaft und Gesellschaft, Kultur und Politik. In: HALLER, Max (Hrsg.): Identität und Nationalstolz der Österreicher. Gesellschaftliche Ursachen und Funktionen. Herausbildung und Transformation seit 1945. Internationaler Vergleich. Wien [u.a.]: Böhlau Verlag, S. 10-60, 1996.

HAMBURGER, Franz (2009): Abschied von der Interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte. Weinheim/München: Juventa Verlag, 2009.

KNEER, Georg (1997): Nationalstaat, Migration und Minderheiten. Ein Beitrag zur Soziogenese von ethnischen Minoritäten. In: NASSEHI, Armin (Hrsg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Köln [u.a.]: Böhlau Verlag 1997, S. 85-102, 1997.

MAYRING, Phillip (2007): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim/Basel: Beltz Verlag, (2007).

MEAD, George Herbert (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.

MECHERIL, Paul (2003a): Kulturelle Identität – Anmerkungen zur pädagogischen Brauchbarkeit einer Perspektive. In: SchulVerwaltung Spezial, 3/03, S. 11-13, 2003.

MECHERIL, Paul (2003b): Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit. Münster: Waxmann, 2003.

MECHERIL, Paul (2004): Einführung in die Migrationspädagogik. Weinheim und Basel: Beltz, 2004.

MECHERIL, Paul (2007): Besehen, beschrieben, besprochen. Die blasse Uneigentlichkeit rassifizierter Anderer. In: HÀ, Kiên Nghi/LAURÉ AL-SAMARAI, Nicola/MYSOREKAR, Sheila (Hrsg.): re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster: Unrast Verlag, S. 219-228, 2007.

MECHERIL, Paul/RIGELSKY, Bernhard (2007): Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und die Ausländerpädagogik. In: GEISEN, Thomas/RIEGEL, Christine (Hrsg.): Jugend, Zugehörigkeit und Migration: Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 61-80, 2007.

MECHERIL, Paul/HOFFARTH, Britta (2009): Adoleszenz und Migration. Zur Bedeutung von Zugehörigkeitsordnungen. In: KING, Vera / KOLLER, Hans-Christoph (Hrsg.): Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 239–258, 2009.

MECHERIL, Paul (2010): Migrationspädagogik. Hinführung zu einer Perspektive. In: MECHERIL, Paul [u.a.] (Hrsg.): Migrationspädagogik. Weinheim/Basel: Beltz Verlag, S. 7-22, 2010.

SAID, Edward W. (1997): Die Politik der Erkenntnis. In: BRONFEN, Elisabeth/MARIUS, Benjamin/STEFFEN, Therese (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg Verlag, S. 81-95, 1997.

SCHNEIDER, Irmela (1997): Von der Vielsprachigkeit zur »Kunst der Hybridation«. Diskurse des Hybriden. In: SCHNEIDER, Irmela/THOMSEN, Christian W. (Hrsg.): Hybridkultur. Medien – Netze – Künste. Köln: Wienand Verlag, S.13-66, 1997.

THOMAS-OLALDE, Oscar/VELHO, Astrid (2011): *Othering* and its Effects – Exploring the Concept. In: NIEDRIG, Heike/ YDESEN, Christian (Hrsg.): Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education. Frankfurt/Main [u.a.]: Peter Lang, S. 27-51, 2011.

VELHO, Astride (2011): (Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft. In: BRODEN, Anne/MECHERIL/Paul (Hrsg.): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag, S. 113-137, 2011.

WEISS, Hilde (2002): Ethnische Stereotype und Ausländerklischees. Formen und Ursachen von Fremdwahrnehmungen. In: LIEBHART, Karin/MENASSE, Elisabeth/STEINERT, Heinz (Hrsg.): Fremdbilder – Feindbilder – Zerrbilder. Zur Wahrnehmung und diskursiven Konstruktion des Fremden. Klagenfurt: Drava Verlag, S. 17-37, 2002.

WEISS, Hilde (2004): Nation und Toleranz? Empirische Studien zu nationalen Identitäten in Österreich. Wien: Braumüller, 2004.

7. Anhang

7.1. Transkription der Interviews

7.1.1. Interview I

I: Erzähl mir bitte die Geschichte, wie du nach Österreich gekommen bist und wie es am Anfang hier für dich war! Welche Erfahrungen hast du in Bezug auf Zugehörigkeit, Identität, Fremdheit und Rassismus in Österreich gemacht? Vielleicht fallen dir auch ein paar Situationen dazu ein, in denen du dir über deine Zugehörigkeit und deine Identität Gedanken gemacht hast, wo du dich fremd gefühlt hast oder wo dir Rassismus begegnet ist, die dir wichtig sind und die du gerne erzählen möchtest.

A: Aha.

I: Fang mal damit an, dass du mir erzählst wie du nach Österreich gekommen bist!

A: Nach Österreich...wir waren eh im Iran, ich hab' dir ja erzählt, dass wir Matura dort gemacht haben und ja, es gibt viele Afghanen, die im Iran gewohnt haben wegen dem Krieg und so.

I: Und wir meinst du und dein Bruder, oder?

A: Ja, ja.

I: Mhm.

A: Und ja dann normalerweise Afghanen dürfen nicht...kriegen kein Visum, dass sie nach Europa kommen und so.

I: Mhm.

A: Und sie müssen alle schwarz kommen.

I: Mhm.

A: Wir sind ja einfach gekommen, aber es gibt auch viel schwerere Wege. Wir haben einen Schlepper gehabt und wir haben den bezahlt, aber es war nicht sicher, dass wir nach Österreich kommen, ja. Das ist ja ein Risiko, ein großes Risiko, dass du vier Jahre gearbeitet hast und dein Geld bezahlst für vielleicht nix.

I: Mhm.

A: Und er verschwindet auf einmal wieder.

I: Mhm.

A: Dann er hat uns Reisepässe besorgt aus Kirgisistan ich glaube, ja, und ja, mein Foto war im Pass und das von meinem Bruder und das war so lustig, wir waren beide als Brüder in einem Pass.

I: *Okay.*

A: (lacht) Und dann hat er uns diesen Pass geschickt und normalerweise musst du mit dem Schlepper vom Iran in die Türkei fahren und niemand traut sich das ohne Schlepper, aber wir haben gesagt „Na geh, wir versuchen es.“ Und dieser Pass war auch wirklich nicht so ein richtiger Pass, wenn du den so gegen das Licht gehalten hast, dann hast du gesehen: da ist ein Teil von einem anderen Pass und da ist dein Teil und er war voller Visa.

I: *Und das war ein Pass für zwei Personen zusammen?*

A: Mhm.

I: *Okay.*

A: Nur das Gute war, dass jedes Blatt von diesem Pass ein Visum gehabt hat, das war dann gültig, wenn jemand gesehen hat: oh, so viele Reisen in die Ukraine oder nach ... keine Ahnung.

I: *Mhm.*

A: Dann haben wir einfach ein Busticket gekauft von Teheran in die Türkei und sind in den Bus eingestiegen. Wir haben mit niemandem geredet – natürlich, weil wir sprachen ja Persisch und im Pass waren wir Kirgisen, wir mussten Russisch sprechen, wir konnten nicht Russisch. Das war super! Aber der Chauffeur hat das eh bemerkt, weil wir auch so ein bisschen chinesisch ausschauen, und die anderen haben gesagt: „Na, sie sind sicher Touristen.“ Dann sind wir einfach mit dem Bus in die Türkei gefahren. Bei der Grenze waren wir ein bisschen ängstlich. Der Iran hat gar nicht kontrolliert, die haben uns einfach einen Stempel gegeben und dann in der Türkei, haben wir Glück gehabt. Normalerweise gibt es diese Stände zur Kontrolle, zur Passkontrolle, wir haben Glück gehabt, dass dort der Strom ausgefallen ist, bei diesen Ständen.

I: *Mhm.*

A: Und der Kontrolleur hat alle Pässe eingesammelt und ist einfach reingegangen in seinen Stand und sie haben uns einen Stempel gegeben als Visum und dann haben sie uns die Pässe zurückgegeben. Er hat nicht kontrolliert.

I: *Mhm. Wirklich Glück gehabt!*

A:(lacht) Dann sind wir einfach in die Türkei nach Istanbul gefahren und dort war unser Schlepper. Wir wollten von Istanbul nach Österreich fliegen, aber das ist nicht gegangen, weil der Flughafen war so streng kontrolliert. Man konnte nicht. Dann mein Schlepper hat... wir waren ein Monat in Istanbul, aber das war ein ganz guter Monat, wir haben, wie Touristen, wir haben einen Reisepass gehabt ... da und dawir sind überall hingefahren und haben geguckt. Und der Schlepper hat dann rausgefunden, dass man auch von Syrien, Damaskus, auch das machen kann. Und von dort aus ist noch nie ein Afghane geflogen, schwarz und so. Dann sind wir mit dem Bus von der Türkei nach Syrien gefahren und dort war es eigentlich sehr schwer, ein Ticket zu bekommen, weil wir wollten ein Transit-Ticket. Ukraine – mit diesem Pass brauchten wir kein Visum. Dann wollten wir einen Flug mit Transit nach Österreich oder so... Deutschland haben... und...

I: *Mhm.*

A: Aber niemand hat das verkauft. Jeder hat gesagt, „Nein wir haben nur Direktflüge in die Ukraine, es gibt keine Transit-Flüge, warum wollen Sie unbedingt Transit?“ Bis einer zufällig bemerkt hat, dass wir nicht Russisch können und so. Er hat gesagt: „Wer ist euer Schlepper?“ Er hat mit uns geredet und hat gesagt: „Ok, ich kriege 1000 Euro von euch und ich verkaufe euch ein Transit-Ticket nach Italien oder Ungarn.“ Er hat auch Bekannte am Flughafen gehabt, bei der Kontrolle, er hat gesagt: ihr kommt dann auch ganz einfach durch.

I: Und ihr wolltet unbedingt nach Österreich?

A: Wir wollten einfach nach Europa. Österreich war eigentlich unser erstes Ziel, weil da hat meine Tante gewohnt, na, eigentlich ist sie meine Cousine.

I: Okay.

A: Sie hat gesagt: „Ich helfe euch bei... keine Ahnung... beim Studium und am Anfang und so.“

I: Ihr habt also schon gewusst: es gibt Österreich und...

A: Mhm. Über Österreich wussten wir Bescheid, weil da hat man viel gehört.

I: Was habt ihr gehört über Österreich?

A: Na ich hab gehört da ist es gut und man kriegt leicht Asyl. Wir haben so viele Bekannte in Europa. Es gibt manche Leute, die haben keine Ahnung von Europa, die kommen einfach und wissen nicht, dass sie hier einen Asylantrag machen müssen.

I: Mhm.

A: Aber wir wussten alles. Was man da so alles machen kann und so. Dann haben wir in Syrien dieses Ticket gekauft und dann sind wir geflogen, aber nach Italien. Und in Italien waren wir in der Transithalle, wir haben den Pass weggeschmissen und haben gesagt: „Okay, wir gehen raus, wir gehen nicht raus, kann man da rausgehen?“ Wir waren schon in Europa, aber wir mussten einen Weg finden, um von diesem Flughafen raus zu kommen, nach Österreich oder weiter. Weil Italien, wir wussten, in Italien gibt es kein Asyl. Du kannst Asyl beantragen, aber das bringt dir nichts.

I: Mhm.

A: Du kriegst keine Unterstützung, du musst alles alleine machen. Dann sind wir einfach zehn Stunden dort geblieben und die Polizei hat uns erwischt und hat gesagt: Passkontrolle. Wir haben gesagt: kein Pass. Dann... dort war es schon ein bisschen hart. Wir waren dann... sie haben uns in ein kleines Gefängnis im Keller gebracht, und damals war ich so klein, ich hab wie ein 13-, 14-Jähriger ausgesehen.

I: Und wie alt warst du wirklich?

A: Ich war 18 oder 17.

I: Mhm.

A: Und dann haben sie gesagt: „Von wo seid ihr gekommen?“ und so. Ich hab gesagt: „Ich weiß es nicht.“ Und wieder: „Woher seid ihr gekommen?“ – „Keine Ahnung.“ Und so. Sie haben gesagt: „Kannst du Englisch?“ Ich hab gesagt: „Ich verstehe ein paar Worte.“ Dann hat er angefangen

mich zu schlagen. Das war... ja, er hat mich so geschlagen. Dann bin ich über den Tisch gesprungen und weggelaufen und so.

I: Mhm.

A: Und dann ist ein anderer Polizist gekommen, er hat gesagt: „Du darfst ihn nicht schlagen.“, ich glaube, auf Italienisch, und dann hat er mir Wasser gebracht. Dann haben sie uns ins Gefängnis am Flughafen gebracht. Dort waren auch andere Personen, die keinen Pass gehabt haben.

I: Und du warst dort nur mit deinem Bruder?

A: Mein Cousin war auch dabei.

I: Also wart ihr zu dritt?

A: Mhm. Mein Cousin war auch dabei. Er war älter, er war damals 26 oder so. Dann haben sie uns ins Gefängnis gebracht. Dort waren auch andere Leute, die auch Probleme mit dem Reisepass gehabt haben. Dann... die ersten zwei Tage haben wir nichts gegessen, dann haben wir Hunger bekommen, aber man hat nur eine Mahlzeit am Tag bekommen und die war sehr klein.

I: Mhm.

A: Das war Wahnsinn. Eine Woche waren wir dort. Und nach einer Woche ist die Polizei gekommen und sie haben uns gesagt, dass sie rausgefunden haben, von wo wir geflogen sind und dass wir zurück nach Syrien müssen. Und wir haben gesagt: „Wir wollen nicht.“ und so. Und die haben gesagt: „Nein, Sie müssen.“ Dann haben sie uns mit drei Autos bis zu diesem Flugzeug gebracht. Und bei diesem Flugzeug, haben wir dann gesagt: „Wir steigen nicht...“, wir haben einen Pakt gemacht zu dritt, wir steigen nicht in dieses Flugzeug, weil wenn wir zurückfliegen, dann ist das Scheiße, das ist dann wirklich Scheiße, dann haben wir alles umsonst gemacht und so. Und unser Leben ist ruiniert und ja.

I: Mhm.

A: Wir wollten nicht vom Auto aussteigen, und die Polizisten haben dann wieder angefangen uns zu prügeln, aber dieses Mal zu dritt, zu viert. Besonders meinen Cousin, er war älter. Sie haben ihn... keine Ahnung... so gekickt und er war ganz rot im ganzen Gesicht. Dann haben wir geschrien und da sind die Leute ins Flugzeug eingestiegen und sie haben dann geguckt und die Polizisten haben Angst bekommen. Und dann haben sie uns wieder ins Auto gesetzt und ins Gefängnis gebracht und dort haben sie uns auch ca. 15 Minuten verprügelt. Und dann... ja. Sie haben gesagt: „Morgen fliegt ihr dann mit Handschellen nach Syrien.“ Aber ich glaube, sie durften das dann nicht. In der Nacht dann waren wir alle drei kaputt, wir sind sofort eingeschlafen und am nächsten Tag hat uns einer aufgeweckt und gesagt: „Ihr müsst mit uns mitkommen.“ Sie haben uns wieder in diesen kleinen Raum gebracht und sie haben ja... dann mussten wir warten, drei, vier Minuten und zuerst hat er meinen Bruder aufgerufen. Dann hat er ihm ein Papier gegeben, dass wir innerhalb von fünf Tagen Italien verlassen müssen. Und wir dürfen raus aus dem Gefängnis. Da waren wir alle froh!

I: Mhm.

A: Dann sind wir rausgegangen und jo... Und in Italien haben wir kein Geld gehabt. Wir haben diese Cousine angerufen und sie hat uns, ich glaube, 100 Euro oder so geschickt. Ja, weil... wir haben dann ich glaub nur ein Ticket gekauft... oder nein, drei Tickets haben wir schon gekauft. Wir waren dann drei, vier Tage in Italien, haben manchmal im Park geschlafen in der Nacht oder wir waren wieder am Flughafen, weil dort war's ein bissi besser, am Flughafen haben wir

geschlafen und dann haben wir Tickets nach Österreich gekauft und ja... dann sind wir im Zug gesessen und im Zug in der Nacht... ja, wir wollten schlafen und dann ist diese Kontrolle gekommen, aber nur die Zugkontrolle, dieser Schaffner. Er hat unsere Tickets kontrolliert und er hat gesagt: „Pass!“ und wir haben diesen Zettel gehabt, wir haben ihm den gegeben und er hat gesagt: „Na, passt schon.“ Dann ist er weggegangen und Gott sei Dank gab es an der Grenze keine Polizeikontrolle und wir sind dann am Südbahnhof ausgestiegen und waren dann in Österreich. (lacht)

I: Und wie ist es dann weitergegangen? In Österreich?

A: In Österreich... in Österreich waren wir zuerst bei dieser Cousine, so zwei Tage, drei Tage ungefähr, und dann hat sie gesagt – sie hat auch Angst gehabt, weil wir haben keine Dokumente gehabt – sie hat gesagt: Ihr müsst... Sie hat uns zur Landstraße geschickt zu diesem Asylamt... Bundesasylamt in der Landstraße. Dort könnt ihr das machen. Sie hat auch keine Ahnung gehabt. Sie ist seit 25 Jahren da.

I: Okay.

A: Wir waren dort und sie haben uns die Adresse von Traiskirchen gegeben. Dann haben wir uns in diese Lokalbahn gesetzt und sind gefahren und gefahren... und Traiskirchen ist in Niederösterreich und wir haben gesagt: „Wohin fahren wir? Wir fahren schon seit einer Stunde...Na komm, wir fahren zurück!“ Wir sind dann wieder zu dieser Cousine zurückgekommen, aber sie hat gesagt: „Nein, das ist schon richtig, Traiskirchen ist dieses Lager, wo man einen Asylantrag machen kann.“

I: Mhm.

A: Dann sind wir in der Straßenbahn gesessen und sind zur Badner Lokalbahn gefahren und dort war dann dieses Ticket-Checking... Das war so lustig (lacht).

I: Warum war das lustig?

A: Wir haben kein Ticket gehabt (lacht)... Die Kontrolleure haben gesagt: „Habt ihr irgendwelche Dokumente?“ Wir haben gesagt: „Wir haben keine.“ Sie haben gesagt: „Wir rufen jetzt die Polizei.“ Und wie wir ausgestiegen sind, war die Polizei da, aber das waren wirklich zwei nette Polizisten. Sie haben uns zuerst in die Polizeistation gebracht und unsere Rucksäcke und alles durchgesucht. Sie haben zu uns gesagt: „Setzt euch eine Stunde dorthin.“ und wir sind gesessen und dann... dann haben uns die zwei ins Gefängnis gebracht.

I: Mhm.

A: Wir mussten einen Tag dort bleiben. Wir haben da schon Angst gehabt, im Gefängnis, weil wir waren alleine da, jeder alleine in einem Raum. Sie haben zu uns gesagt: „Ihr müsst da bleiben bis wir rauskriegen, von wo ihr gekommen seid.“ aber Gott sei Dank haben sie das nicht rausgefunden, dass wir von Italien gekommen sind (lacht).

I: Mhm.

A: Und ja... am nächsten Tag haben sie uns nach Traiskirchen gebracht und dort mussten wir ein Interview geben, wie wir nach Österreich gekommen sind. Das hat, glaub ich, acht Stunden gedauert.

I: Und war das auf Dari?

A: Ja, sie haben einen Übersetzer gehabt. Und es war sehr schlimm, ich hab nicht gewusst: Soll ich das sagen oder nicht? Weil beim Interview lügt man immer, wir haben nicht den richtigen Weg gesagt, wie wir nach Italien gekommen sind, und deshalb hat es acht Stunden gedauert, weil der Richter hat bemerkt, dass wir lügen... aber er hat nicht rausgefunden wo oder wie (lacht).

I: *Okay.*

A: Wir haben... man kriegt zuerst eine weiße Karte, dass man in Österreich bleiben darf, aber man hat keine Rechte mit dieser weißen Karte.

I: *Genau, da ist man dann Asylwerber.*

A: Mhm. Dann waren wir mit dieser weißen Karte eine Woche da, in Traiskirchen, und nach einer Woche haben sie uns nach Niederösterreich transferiert.

I: *Mhm.*

A: Wir waren in einem kleinen Dorf, das hat Laimbach geheißen, das ist so 30 Kilometer entfernt von Melk, so an der Grenze von Oberösterreich und Niederösterreich. Und da war nur ein Restaurant... wir waren in einem Restaurant neben der Straße. Und das war wirklich ein sehr kleines Dorf, da waren so drei, vier Häuser und fertig... und eine Kirche... und ein Geschäft. Ein Geschäft war da auch.

I: *Mhm.*

A: Die zwei Monate waren superhart.

I: *Wie war das dort am Anfang?*

A: Naja, wir konnten nicht reden und da waren nur zwei Familien, eine Araber-Familie... weil es war wirklich nur ein sehr kleines Restaurant... und ich glaube, weil sie keine Gäste hatten haben sie dorthin Asylwerber geschickt. Eine Araber-Familie war noch da und ich glaube Bosnier... aber sie konnten alle Deutsch, weil sie waren schon lange da. Und sie haben Kinder gehabt, die minderjährig waren, und die mussten in die Schule, nur wir zwei konnten gar nichts. Und wir haben viele Probleme mit der Kommunikation gehabt, dass wir essen wollen oder... keine Ahnung... weil der Wirt hat immer etwas gekocht und uns zu essen gegeben und das waren immer Schweinehaxerl oder keine Ahnung... so ein fettes Schweine-Essen. (lacht)

I: *Okay. (lacht)*

A: Wir haben das immer weggeschmissen... und manchmal hat er das gesehen und er war dann böse. Und er hat geschrien und ich weiß nicht, was er gesagt hat. Und wir haben dann immer Eier gegessen.

I: *Und wie war das mit den Leuten dort im Dorf?*

A: Da waren fast keine Leute... nur dieser Chef war da und sonst diese zwei Familien, die waren auch immer in ihren Zimmern, weil wir waren zwei Junge alleine und sie waren Familien, sie wollten keinen Kontakt mit uns haben. Und da war es wirklich unheimlich, auch unser Zimmer, wenn wir das Fenster aufgemacht haben, da war ein Friedhof. (lacht) Wir haben immer Angst gehabt. (lacht)

I: *Mhm.*

A: Da haben wir mit niemandem kommuniziert... nur die Chefin war sehr nett... sie hat uns immer Essen gebracht. Wir haben 40 Euro Taschengeld pro Monat gehabt und von diesen 40 Euro hat man vielleicht manchmal Schokolade gekauft oder irgendwas. Und wir konnten nicht nach Wien, weil das war so teuer und ich glaube da ist am Tag nur ein Bus nach Melk gefahren.

I: Das heißt, ihr seid zwei Monate dort gewesen.

A: Mhm.

I: Und dann?

A: Und dann... dann haben wir diese Cousine, die da ist, die hat eine Wohnung... und wir durften nur in Niederösterreich bleiben mit der weißen Karte, man durfte nicht in andere Bundesländer... nach zwei Monaten hat diese Cousine eine Wohnung für uns gefunden in Langenzersdorf... das ist in der Nähe von Wien.

I: Mhm.

A: Diese Wohnung war, ich glaube, 15 Quadratmeter und im Dachgeschoß, aber das hat gepasst, das war viel besser als dieses Dorf... wo wir niemanden gesehen haben und mit niemandem geredet haben und so. Dann haben wir diese Wohnung gemietet, das waren 300 Euro und ja... wir haben uns bei der Caritas in Korneuburg angemeldet und wir haben damals von dieser Caritas pro Person 290 Euro bekommen. Wir haben 300 für die Wohnung gezahlt und dann noch 280 für Essen gehabt. Und von der Caritas haben wir auch eine Couch gekriegt und wir haben zu zweit auf dieser Couch geschlafen (lacht).

I: Okay. Und habt ihr dort Kontakt mit den Leuten gehabt?

A: In Langenzersdorf? – Nein, da waren lauter ältere Leute. Sie haben Angst gehabt... ich glaub, in diesem Langenzersdorf gab es noch nie Ausländer, weil an den ersten Tagen, wo wir rausgegangen sind, einkaufen oder so, da hat uns immer die Polizei aufgehalten und hat uns kontrolliert, zwei, dreimal, und dann kannten sie uns, ja, die wohnen da, passt schon. Und die alten Leute haben Angst gehabt. Wenn wir auf die Straße gegangen sind und in 200 Metern Entfernung ist zum Beispiel ein alter Mann gegangen mit seiner Frau und sie haben uns gesehen, dann haben sie zum Beispiel gewartet, bis wir weg sind. (lacht)

I: Mhm.

A: Nach ungefähr drei Monaten wussten sie dann, dass wir hier wohnen und unsere Vermieterin war auch ihre Nachbarin, und sie war eine sehr nette Frau und ich glaube, sie hat mit allen dort Kontakt gehabt, und sie hat mit denen geredet und die wussten dann, dass wir dort wohnen und dass wir nett sind (lacht). Und dass wir keine Diebe sind.

I: Mhm.

A: Und dann hatten wir schon ein bisschen Kontakt, beim Einkaufen zum Beispiel.

I: Und wie habt ihr das gemacht mit dem Einkaufen? Habt ihr da schon Deutsch können?

A: Nein, nein. Das war eine lustige Geschichte. Ich war immer einkaufen und ich wusste nicht, dass man für dieses Sackerl bezahlen muss. Ich habe gedacht, jeder nimmt einfach ein Sackerl und kauft ein und nimmt das dann mit. Und bei der Kassa hab' ich gesehen, die Zahl wie viel ich bezahlen muss. Und das Sackerl hat, glaub ich, 15 Cent oder so gekostet. Und ich hab' gleich

zwei oder drei genommen, eines auch für zu Hause für den Mistkübel. (lacht) Und sie haben am Anfang nichts gesagt.

I: Aha.

A: Und dann später haben sie gesagt: „Nein, du musst das bezahlen, das geht nicht, das kostet 15 Cent.“ (lacht) Aber bei uns im Geschäft, im Iran, sind diese Sackerln gratis. Da nimmt man das einfach so, wenn man einkaufen geht.

I: Und wann seid ihr dann nach Wien gekommen?

A: Mhm... nach Wien sind wir erst gekommen, als wir diese Dokumente bekommen haben. Ich bin nach Wien gekommen und habe dann einen Deutschkurs gemacht. Also, ich hab' zuerst zu Hause... ich hab ein Buch bekommen von dieser Cousine, ein Grammatikbuch, und ich hab' angefangen alle Verben auswendig zu lernen mit Bedeutungen, hab das Wörterbuch auswendig gelernt. Dann hat die Caritas durch Zufall Interface gefunden und sie haben zu mir gesagt: es gibt in Wien einen Deutschkurs bei Interface, du kannst dorthin gehen und denen erzählen, dass du kein Geld hast und so und dich dort anmelden. Und ich bin dann dorthin gegangen und hab' mich angemeldet und die haben gesehen, dass ich schon ein bisschen sprechen kann und so und dann bin ich zu dir in den Kurs gekommen, das erste Mal. Dann haben wir noch drei, vier Monate in Langenzersdorf gewohnt und dann haben wir unser Visum bekommen, diesen Paragraph 8, dieses subsidiär schutzberechtigt...

I: Mhm.

A: ...dann konnten wir nach Wien. Dann haben wir eine Wohnung gesucht und gesucht und gesucht und dann haben wir diese Wohnung in Simmering gefunden. Und dieser Sozialarbeiter von Interface war sehr nett, wir haben kein Geld gehabt um die Kautions zu zahlen und ich war im Deutschkurs und ich war irgendwie traurig und so und dann hat die Lehrerin gefragt: „Was ist los?“ weil ich war damals immer so... erinnerst du dich? Ich war immer so... laut und lustig... (lacht), aber jetzt bin ich schon ein bisschen ruhiger geworden. Na, sie hat gesagt: „Was ist los, warum bist du so traurig?“ Und ich hab gesagt: „Ja, ich hab' eine Wohnung gefunden, aber es ist so und so und so.“ und sie hat mit dem Sozialarbeiter gesprochen und er hat mir 1000 Euro geborgt.

I: Mhm.

A: Das macht normalerweise niemand... weil ich war nur eine Person, die in den Deutschkurs kommt und er ist nur ein Sozialarbeiter, ich glaube, normalerweise wird man sich das nicht trauen, okay, er hat kein Geld, wie kann er mir dann mein Geld zurückgeben? Aber er hat das gemacht und uns 1000 Euro geborgt und wir haben die Wohnung dann bekommen und wir haben dann Gott sei Dank diese Kautions vom Sozialamt zurückbekommen und konnten dann das Geld zurückgeben.

I: Kannst du mir sagen, was bedeutet Identität für dich?

A: Identität... Naja, Identität...

I: Oder wie hat sich das für dich verändert, als du nach Österreich gekommen bist?

A: Ja bei uns war die Lage ganz anders, weil im Iran haben wir auch keinen Pass gehabt und wir konnten nicht in andere Städte reisen.

I: Aber du bist in Afghanistan geboren?

A: Ja, ich war vier, fünf Jahre alt, als ich in den Iran gekommen bin und ich erinnere mich nicht mehr so gut an Afghanistan.

I: *Mhm.*

A: Eigentlich war ich dann die ganze Zeit im Iran. Ja, im Iran haben wir auch keinen Reisepass gehabt, denn wir waren Ausländer. Da gab es viele Afghanen... und hier in Österreich gibt es keinen Rassismus im Vergleich zum Iran, weil hier gibt es Ausländer von überall und die Leute sagen nicht... aber im Iran gibt es nur Afghanen und Araber, aber Araber haben kein Problem... nur Afghanen. Also da waren wir wirklich Ausländer. Obwohl wir dieselbe Sprache gesprochen haben und dieselbe Religion hatten und so...

I: *Mhm.*

A: Wir waren immer Ausländer und... wir hatten eigentlich keine Identität... weil ich weiß gar nicht... in Kabul... hab' ich da jetzt eine Staatsbürgerschaft... weil mein Papa hat keine und vielleicht bin ich in Kabul gar nicht registriert. (lacht) Und im Iran sind wir auch nicht registriert gewesen, weil wir haben auch nur einen Ausweis gehabt, da stand du heißt so und so und so und damit konntest du dich in der Schule anmelden, aber sonst nichts machen...auch kein Geschäft aufmachen.

I: *Und was denkst du selber? Bist du jetzt Afghane, Iraner oder Österreicher?*

A: Ne, Iraner auf keinen Fall, weil da war ich immer Ausländer... Iraner bin ich nie gewesen, weil da hat man sich immer als Ausländer gefühlt. Aber Österreich... da kann man schon sagen, dass das eine Heimat ist, weil da fühl ich mich sicher... und da hab' ich alle Möglichkeiten, was ich machen will kann ich machen, ich habe alle Rechte, die ein Österreicher hat... fast.... Und ja... ich glaube, wo man sich sicher fühlt und wo man einfach die Leute in der Umgebung mag und keine Probleme mit denen hat, da ist Heimat.

I: *Mhm.*

A: Und ich bin jetzt seit sechs Jahren hier, ich fühl mich hier viel, viel besser, viel, viel sicherer als im Iran, wo ich 14, 15 Jahre gewohnt habe. Ich hab' dieses Gefühl dort nie gehabt.

I: *Was glaubst du, warum ist das so? Wie war das im Iran?*

A: Im Iran... zum Beispiel wirst du als Afghane immer beleidigt... es gibt diesen Rassismus nur gegen Afghanen. Du wirst überall beleidigt, auf der Straße, wenn du gehst, dann sagen alle: „Ah, das ist ein Afghane, gehen wir ihn ein bisschen verarschen und verprügeln.“ Du musstest immer weglaufen. Oder in der Schule... manche Lehrer sind auch so rassistisch, weil die Afghanen waren meistens gute Schüler und haben brav gelernt...

I: *Mhm.*

A: ...aber vom Lehrer haben sie keine guten Noten bekommen. Und dann ganz am Ende mussten wir dann zahlen, weil Afghanen mussten für die Schule bezahlen, obwohl das für alle gratis war... egal, woher du kommst, ob du Araber bist oder aus Israel kommst, egal woher du gekommen bist, nur Afghanen mussten für die Schule bezahlen.

I: *Mhm.*

A: Und das Problem war auch, dass alle Afghanen arm waren... sie durften zum Beispiel auch nicht als Arzt arbeiten... Afghanen durften im Iran nur als normale Arbeiter arbeiten. Sie durften kein Geschäft aufmachen, sie durften kein Haus kaufen. Aus der ganzen Welt kann man im Iran zum Beispiel eine Wohnung kaufen, aber wenn du Afghane bist, darfst du dort keine Wohnung kaufen. Ich weiß nicht warum, aber das ist ein deppertes Gesetz dort.

I: Und in Österreich hast du keinen Rassismus erlebt?

A: Ne, jetzt nicht so. Es gibt nur manchmal alte Frauen in der U-Bahn, die raunzen, aber das... das stört nicht, im Vergleich dazu, was ich erlebt habe. Das ist ja ganz okay. Nein, das nenn ich nicht Rassismus. Manchmal sind Ausländer schon auch ein bisschen schlimm... wenn sie in die U-Bahn kommen und sie fangen dann zum Schreien an und schreien dann die ganze Zeit, sind laut oder... keine Ahnung... natürlich wird dann diese alte Frau raunzig...

I: Mhm.

A: Das nenn ich nicht Rassismus. Rassismus ist das, dass du nicht alles machen kannst, dass du nicht alles machen darfst. Ich durfte zum Beispiel im Iran nicht studieren. Die haben verboten, dass Afghanen im Iran studieren. Aber da... ich hab noch nicht dieses Asyl bekommen... wie heißt das?... diesen Konventionspass.

I: Mhm.

A: Aber ich darf als subsidiär Schutzberechtigter eine Wohnung kaufen, wenn ich Geld habe, ich darf ein Auto kaufen, wenn ich Geld habe, Führerschein machen... keine Ahnung... ein Konto haben... keine Ahnung, was alles... studieren... alles. Aber dort, im Iran... da durftest du nicht einmal ein Bankkonto haben.

I: Das heißt, du hast in Österreich nie Probleme gehabt, weil du kein Österreicher bist?

A: Ne.

I: Nie?

A: Ich weiß es nicht... Natürlich gibt es auch hier Probleme, aber ich erinnere mich jetzt nicht... mmhm... mir fällt jetzt nichts ein.

I: Fühlst du dich heute als Österreicher?

A: Mhm, als Österreicher kann ich nicht so ganz sagen...

I: Okay.

A: ...weil ich hab' immer noch einen Bezug zu Afghanistan. Immer, wenn mich jemand fragt: „Woher kommst du?“ sage ich: „Aus Afghanistan.“, obwohl ich keine Erinnerung mehr daran habe (lacht). Ich weiß es nicht, warum. (lacht)

I: Warum glaubst du, sagst du das?

A: Vielleicht, weil ich dort geboren bin oder weil meine Eltern von dort kommen... oder weil ich diese Sprache spreche... (lacht)

I: Aber du sprichst ja jetzt auch Deutsch.

A: Mhm.

I: Also, du würdest nicht sagen: Ich bin ein Österreicher?

A: Na doch. Doch, ich war im Urlaub. Ich war mit dem Reisepass von meinem Bruder auf Urlaub... weil ich bin ja noch subsidiär schutzberechtigt und mit diesem Visum kannst du ja nicht reisen...also bin ich mit dem Reisepass von meinem Bruder im Sommer nach Spanien geflogen (lacht). Und dort war ich als ein Österreicher. Weil dort konnten alle Deutsch...ich weiß nicht warum, aber alle waren aus Deutschland... und dort war ich Österreicher. Sie haben gefragt: „Woher kommst du?“ Und ich habe gesagt: „Österreich.“ Ich weiß es nicht... ursprünglich aus Afghanistan aber normal aus Österreich. Und zum Beispiel hat dort der DJ gefragt: „Wo sind die Österreicher?“ Meine Freundin war ganz ruhig, und ich habe gerufen: „Jaaaaa!“ (lacht). Da fühlt man dann schon seinen Österreich-Bezug.

I: Okay.

A: Weil hier in Österreich nicht so, aber wenn du irgendwo anders hinfährst, dann weißt du schon, dass du aus Österreich kommst. (lacht).

I: Wozu fühlst du dich jetzt näher? Zu Afghanistan oder zu Österreich?

A: Uuiui, das ist so schwer, Melanie. (lacht) Naja, aber ich glaube, mehr Österreich, wenn ich ehrlich bin. Wenn ich das nur so sage, dann sage ich: Ich komme aus Afghanistan, und ich bin stolz darauf, aber wenn man darüber nachdenkt und ehrlich ist, dann kommt man eigentlich aus Österreich (lacht).

I: Und was glaubst du, was sagen da andere Afghanen, die in Österreich leben?

A: Alle Afghanen, die ich kenne, die sagen, sie kommen aus Afghanistan.

I: Mhm.

A: Und es gibt manche Leute, die sagen, man soll nicht die Kultur verändern und sie sind gegen die österreichische Kultur und ich sage dann: Warum wohnt ihr hier?

I: Und was würdest du sagen, was ist deine Kultur?

A: Naja, meine Kultur ist momentan mehr österreichisch als afghanisch, weil ich hab mich irgendwie angepasst an Österreicher (lacht).

I: Wie meinst du das? Wie hast du dich angepasst? Was hast du gemacht?

A: Zum Beispiel habe ich viele Freunde, die Österreicher sind. Normalerweise... am Anfang waren meine Freunde in Österreich alle Afghanen, aber jetzt bin ich mehr mit Österreichern unterwegs als mit Afghanen... und als Moslem darfst du keinen Alkohol trinken, aber ich trinke den schon...

I: Okay.

A: ... Freundin darfst du auch keine haben und ich habe eine österreichische Freundin und ja... ich lebe wie ein Österreicher, nur ich esse kein Schweinefleisch... aber sonst glaube ich, es passt alles... ich bin wie ein Österreicher. Aber es gibt auch Österreicher, die kein Schweinefleisch essen (lacht).

I: Denkst du, du wirst in Österreich akzeptiert? Wenn du beispielsweise zu einem Österreicher sagst: Ich bin auch Österreicher?

A: Manche glauben das schon. Wenn ich auf eine Party gehe oder so und wenn ich mit den Leuten rede... wenn man auf eine Party geht und ein bisschen trinkt, dann redet man mit allen... dann sagen die meisten: „Kommst du aus Österreich? Bist du da geboren? Du bist Österreicher.“ Ich sage dann: „Na.“ Oder manche... wenn du sagst Afghanistan, niemand glaubt das, weil ich schaue ein bisschen japanisch aus (lacht).

I: Okay.

A: Aber Österreicher sagen meistens ja... ich hab Gott sei Dank kein Problem damit gehabt. Es gibt andere, die wirklich Probleme haben, ich bin da ein Sonderfall (lacht).

I: Okay. Und was hast du am Anfang, als du nach Österreich gekommen bist, was hast du da über Österreich gedacht? Und was denkst du heute? Hat sich da etwas verändert?

A: Ich hab' viel, viel darüber gehört, dass es in Österreich Rassismus gibt und... keine Ahnung... die Leute schlagen die Ausländer und... wir haben das im Fernsehen geguckt und da wurde über Deutsche und Österreicher viel Schlechtes geredet, dass sie Rassisten sind, und die Leute, die in Deutschland waren haben auch schlecht darüber geredet und auch die Leute, die in Österreich waren und wir haben gesagt: „Oh mein Gott, wir gehen in ein Rassistenland, super!“ (lacht) Aber dann... ich hab' noch nicht, weil ich ein Ausländer bin, hier ein Problem, ein richtiges Problem gehabt... keine Ahnung, das gibt's schon manchmal, aber nicht so...

I: Aber was meinst du damit, was gibt es manchmal?

A: Naja, ich weiß es nicht... ich muss nachdenken. In Österreich ist das ganz anders, weil mein Cousin ist dann nach Dänemark gefahren und er hat erzählt, in Dänemark gibt es viel, viel schlimmeren Rassismus... er ist das letzte Mal von einem Politiker verprügelt worden, das ist dann auch im Fernsehen gekommen... ja... er arbeitet in einem Kebabstand. Und ich habe ein paar Videos aus Dänemark gesehen und das ist wirklich viel schlimmer oder in den Niederlanden... die echten Niederländer sind wirklich alle gegen... hier in Österreich in manchen Bezirken, vielleicht im 10. Bezirk, ganz hinten, wo die Proleten sind... da waren wir einmal Kaffee trinken und da sitzen dann alle in diesem Café, die Österreicher, die... keine Ahnung... die Oida-Typen... (lacht)

I: Mhm.

A: ... und die haben uns alle so angeguckt, so, was machen die da in unserem Bezirk? Aber sonst ist mir das nicht passiert.

I: Mhm.

A: Ich glaub, die Leute, die vernünftig sind, die haben nichts dagegen, nur die Leute, die von einem niedrigeren Niveau kommen in Österreich, die haben schon was dagegen... gegen Ausländer...

I: Mhm.

A: ... und ich glaube dieser Rassismus ist am stärksten bei der Polizei, weil ich war einmal bei der Polizei... im ersten Bezirk, da war eine Schlägerei, und ich war nur dort und hab' die getrennt und sie haben mich als Zeugen genommen, und sie haben mich wie einen Schuldigen behandelt. Ich habe gesagt: „Ich hab' ja gar nichts gemacht“, aber dieser Polizist hat die ganze Zeit geschrien und gesagt: „Warum haben Sie das gemacht?“ Und ich hab nur gesagt: „Ich bin nicht

schuldig, ich hab' ja gar nichts gemacht, ich bin ja nur Zeuge.“ Und dann hat er das nachgelesen und gesagt: „Ja, Sie sind nur Zeuge.“ Aber trotzdem, war diese Situation so, dass ich schuld bin, weil die anderen Österreicher sind. Und ich hab' mir gedacht: „Gott sei Dank hab' ich nicht gestritten.“ (lacht) Weil da waren zwei Gruppen von Österreichern, ich war nur dazwischen. Für mich war dann ja nix, aber trotzdem, diese Umgangsweise vom Polizisten... oder ein anderes Mal, ich erinnere mich, das war zu Silvester und alle haben mit diesen Krachern gespielt...

I: Okay.

A: Damals war das schon extrem... jeder hat so viel davon gehabt und damit gespielt... am Stephansplatz. Und ich hab' auch damit gespielt und so, und auf einmal ist ein Polizist zu mir gekommen. Er hat gesagt: „Du darfst das nicht.“, und ich hab' gesagt: „Warum? Sehen Sie das nicht, die anderen nehmen ganze Schachteln und zünden die an, ich hab' nur ein paar.“ Er hat gesagt: „Nein, Sie dürfen das nicht, das nächste Mal kriegen Sie eine Strafe.“ Ich bin dann weggegangen und hab weitergemacht und ich glaube, dieser Polizist hat mich beobachtet, und er ist wieder gekommen und hat gesagt: „Ausweis bitte.“ Und ich hab gesagt: „Warum? Die anderen schießen sogar mit Raketen.“ und so... und das war ganz am Anfang und ich konnte auch noch nicht so gut Deutsch...

I: Mhm.

A: Und er hat mir die ganzen Kracher weggenommen und meinen Namen aufgeschrieben und ich hab eine 400 Euro-Strafe bekommen. (lacht) 400 Euro-Strafe zu Silvester... obwohl alle mit Krachern gespielt haben... und ich hab' dann Einspruch erhoben und ich musste zu der Polizeistation im ersten Bezirk. Ich war dort und hab' den Strafzettel zu einer Frau gebracht... und diese Frau hat das gelesen und sie hat so viel gelacht... manche Polizisten sind so deppert... und sie hat dann zu mir gesagt: „Nein, das ist erledigt, sie müssen das nicht bezahlen, das ist ein Blödsinn.“ (lacht)

I: Okay.

A: Oder es gibt manchmal auf der Uni, wir sind jetzt auf der Fachhochschule, wir sind eine engere Gruppe und es gibt manche Kollegen, nicht alle, die meisten sind super, nur ein paar sind da, die... keine Ahnung, glauben, dass sie besser sind als Ausländer... und sie reden nicht mit uns, sie reden nur mit Österreichern... wenn man zum Beispiel „Hallo“ sagt, dann antworten sie nicht... die haben nur mit Österreichern zu tun, nicht mit Ausländern... nur weil sie glauben, dass sie viel besser sind oder... keine Ahnung. Aber die sind diejenigen, die auch Österreicher nicht leiden können und über die sie sich ärgern. (lacht)

I: Was würdest du sagen, wie ist ein typischer Österreicher?

A: Ein typischer Österreicher... ein typischer Wiener... ein typischer Österreicher ist jemand der gern Bier trinkt... (lacht), Schnitzel isst... (lacht)

I: Weißt du noch wer die ersten Österreicher waren mit denen du Kontakt gehabt hast?

A: Ich glaube von denen, mit denen ich auch wirklich geredet habe warst du die erste.

I: Okay, und was hast du da gedacht über Österreicher?

A: Ich glaube, ich habe damals gar nichts Besonderes gedacht, ich war einfach froh, dass ich mit jemandem reden kann. Aber ich finde die Österreicher wirklich nett bis jetzt... weil sie haben für mich Sachen getan, die manchmal nicht einmal ein Bruder für dich macht.

I: Und hat sich für dich etwas verändert seit du nach Österreich gekommen bist? Wie hast du dich am Anfang gefühlt und wie ist das jetzt?

A: Na sicher, am Anfang war ich auch irgendwie sehr streng...

I: Was meinst du mit „streng“?

A: Naja, ich hab' mich immer so... naja, keine Ahnung... als Moslem gefühlt, ich hab' gebetet, ich war jeden Tag in der Moschee, ich hab' nicht mit Mädchen geredet, ganz, ganz am Anfang. Am Anfang war ich schon ein bisschen anders... nicht ein bisschen, viel. (lacht) Ich hab mich ganz anders gefühlt. Oder wenn ich Alkohol gesehen habe, dass ein Freund von mir Alkohol trinkt, dann hab' ich nicht mehr mit ihm geredet.

I: Und wie hat sich das geändert und warum?

A: Naja, durch die Zeit und die Freunde und du gehst raus und redest mit denen und du siehst, dass die auch Spaß haben mit dem Alkohol. Und sie sagen: Komm, probier einmal, das ist nicht so schlecht und wenn du das immer siehst dann fängst du auch irgendwann damit an, du sagst: Einmal probieren... und wenn man nicht übertreibt ist es nicht schlecht.

I: Was glaubst du, wie sieht denn die Zukunft für Ausländer in Österreich aus? Glaubst du, dass sich etwas verändern wird?

A: Naja, die Situation wird immer schwieriger für Ausländer, besonders mit den Dokumenten und so... es ist früher viel einfacher gewesen, dass du Asyl bekommen hast oder... keine Ahnung... einen Pass oder einen Job, aber jetzt durch so viele Arbeitslose und Ausländer, die neu nach Österreich gekommen sind, ist die Lage viel schwieriger geworden. Zum Beispiel, als ich damals nach Traiskirchen gekommen bin, waren wir nur vier Personen und die haben uns nach einer Woche sofort transferiert und nach sechs Monaten haben wir eine Antwort gekriegt.

I: Mhm.

A: Und die Leute, die jetzt kommen... das Lager ist überfüllt, niemand will sie, sie müssen im Lager bleiben und... keine Ahnung... sie kriegen sehr, sehr schwer eine Antwort auf ihr Verfahren. Dann... die Deutschkurse sind so selten geworden, meine Eltern sind seit drei Jahren da... am Anfang mussten sie jedes Monat... hintereinander mussten sie einen Deutschkurs machen... aber jetzt... alle sechs Monate haben sie einen Monat Deutschkurs, weil die Deutschkurse überfüllt sind. Das wird immer schwieriger.

I: Was denkst du, kann ein Zusammenhörigkeitsgefühl zwischen Inländern und Ausländern erreicht werden? Wie?

A: Ich denke, das wird schon. Ich denke das Problem ist eher zwischen Ausländern, dass die das erwähnen. Ich sehe dass die Türken sagen: Wir sind Türken oder die Afghanen sagen: wir sind Afghanen und wenn irgendetwas ist, dann wollen sie gegeneinander kämpfen... die Österreicher sagen das nicht... ich bin Österreicher, du bist Türke... ich hab' das nicht so oft gehört... das machen meistens die Ausländer.

I: Was denkst du, würden andere Afghanen zu diesem Thema sagen? Würden sie das Gleiche oder etwas Ähnliches sagen wie du?

A: Ich glaube nicht, dass sie viel anderes sagen würden... aber... ich glaube die Identität... was jemand über die Identität sagt, ist abhängig, von wo jemand gekommen ist... ist er direkt aus Afghanistan gekommen oder dem Iran oder aus Pakistan, weil in Afghanistan gibt es auch

Rassismus, weil wir haben verschiedene Volksgruppen und sie haben auch immer Probleme... du bist Hazara, du bist Paschtune... aber es ist, glaube ich, trotzdem viel besser als im Iran zu leben. (lacht)

I: Glaubst du, dass es eine gemeinsame Identität der Afghanen in Österreich gibt?

A: Ich glaube schon, ja, weil wenn man Afghanen betrachtet... sie sind immer zusammen, meistens... wenn du im Sommer in den Prater gehst siehst du schon die Rudel von Afghanen... ich glaube, viele sind nicht gerne mit anderen Leuten zusammen, weil... es gibt auch einen Unterschied zu anderen Kulturen... zum Beispiel, mancher Spaß, den wir machen ist voll tabu hier... wir gehen mit unseren Freunden zum Beispiel Arm in Arm oder so... wenn du das mit einem Österreicher machst, sagt er: „Was machst du, bist du schwul?“ (lacht)

I: Welche Rolle spielt die Religion bei diesen kulturellen Unterschieden? Gibt es da Probleme?

A: Ne. Also, ganz am Anfang schon. Da hab' ich alles anders gesehen, aber jetzt nicht mehr. Ich glaube für die Afghanen hier ist Religion kein Problem, weil sie halten sich nicht daran... so wie ich. Sehr selten gibt's Afghanen hier in Österreich, die sich an den Islam halten... es gibt sehr wenige. Und viele sagen schon: „Ja, ich bin Moslem.“, aber das ist nur zum Angeben, denn wenn man die Leute genauer anschaut und sieht, wie sie sind, dann sind sie keine Moslems. Deshalb wird Religion kein Problem sein. Alle Afghanen, die ich kenne, trinken Alkohol oder haben eine Freundin... sie haben dann auch kein Problem mit der Religion. Und sie beten überhaupt nicht... vielleicht einmal im Jahr gehen sie in die Moschee... ich geh jetzt auch nicht oft in die Moschee... nur an Feiertagen, die wichtig sind.

I: Und feierst du auch Weihnachten?

A: Weihnachten... eigentlich nicht wie Österreicher mit dem Baum und so... Silvester schon, Silvester feiere ich. Weihnachten ist ein Familienfest, oder?

I: Mhm.

A: Alle gehen ihre Familien besuchen, alle kommen zusammen und so. Bei uns ist die Familie... sind eh immer alle zusammen. (lacht)

7.1.2. Interview II

I: Erzähl mir bitte die Geschichte, wie du nach Österreich gekommen bist und wie es am Anfang hier für dich war! Welche Erfahrungen hast du in Bezug auf Zugehörigkeit, Identität, Fremdheit und Rassismus in Österreich gemacht? Vielleicht fallen dir auch ein paar Situationen dazu ein, in denen du dir über deine Zugehörigkeit und deine Identität Gedanken gemacht hast, wo du dich fremd gefühlt hast oder wo dir Rassismus begegnet ist, die dir wichtig sind und die du gerne erzählen möchtest.

B: Zuerst war ich für sieben Monate im Iran und dann hab' ich einen Schlepper getroffen und ich hab' mit ihm geredet, dass ich nach Österreich möchte und dann hab' ich ihm ungefähr 10 000 Euro gegeben und dann bin ich in den Kosovo gekommen, vom Iran.

I: Und warst du da alleine oder hast du jemanden gekannt?

B: Natürlich nicht, ja, ich war ganz allein und dann bin ich nach Österreich gekommen. Und dann, zuerst, war ich für ein Monat in Traiskirchen und dann nach einem Monat hab' ich in einem Flüchtlingsheim in Neudorf im Burgenland gewohnt für fünf Monate und nach diesen fünf Monaten habe ich mein Visum bekommen und dann... natürlich hatte ich so viele Probleme dort... zum Beispiel bin ich so viele Mal zur Caritas und zur Diakonie gegangen, weil ich einen Deutschkurs machen wollte, aber es gab leider keinen... und das war wirklich eine schwierige Zeit. Weil ich war auch ganz allein dort.

I: Mhm.

B: Und das war ein kleines Dorf, es gab kein Geschäft dort und keine jungen Leute... wirklich, ich war ganz allein... und dann, nach den fünf Monaten bin ich nach Wien gekommen.

I: Waren da auch keine anderen Afghanen?

B: Im Burgenland? Ähm... in der Pension, wo ich gewohnt habe, war nur eine tschetschenische Familie und ein Afghane, aber die waren nicht oft da, weil die hatten Freunde und Familie in Wien und die waren dann meistens dort... und leider hatte ich dann dort niemanden.

I: Okay.

B: Und dann... in Wien... habe ich mich beim AMS angemeldet und beim Sozialamt.

I: Wie hast du das gemacht? Hast du da schon Deutsch können?

B: Nein... ich konnte gar nix, wirklich gar nix, nicht einmal: „Wie geht's?“ Ich wusste nicht, was das heißt. Ich war in der Schlange beim Sozialzentrum und hinter mir waren viele Leute in der Schlange und ich war der Erste... und sie hat so viel geredet, die Beraterin vom Sozialzentrum. Ich hab gesagt: „Sorry.“ Ich hab' auf Englisch gesagt, dass ich nicht Deutsch kann. „Bitte, wenn Sie etwas sagen möchten, bitte sagen Sie es mir auf Englisch, damit ich es verstehe.“... weil das war so wichtig für mich...

I: Mhm.

B: Ich habe dort einen neuen Antrag gestellt, und diese Frau hat weiter so viel geredet, nicht auf Englisch, sie hat so viel auf Deutsch gesagt und ich habe gar nichts verstanden, was sie sagt und so... und dann plötzlich, hat sie aufgehört zum Sprechen... und sie hat mich angesehen. Und hinter mir war ein anderer Afghane und er hat zu mir gesagt: „Die Frau hat zu dir gesagt, ob du

noch eine Frage hast.“ Und ich hab' gesagt: „Nein, nein, ich hab' keine Frage.“ (lacht) Und eigentlich hab' ich gar nix verstanden, was sie gesagt hat. Und dann bin ich gegangen. Und alle dort haben mich ausgelacht... und ich war ganz rot... mein Gesicht... oh mein Gott... das war wirklich schlimm.

I: Wie lange ist das jetzt her?

B: Ungefähr zwei Jahre.

I: Mhm.

B: Und dann habe ich vom AMS einen Deutschkurs bekommen bei Interface... und dann habe ich acht Monate einen Deutschkurs gemacht. Das war mein erster Deutschkurs und ich war so glücklich, dass ich so schnell einen Deutschkurs bekommen habe, weil ich kenne so viele Afghanen, die haben vier, fünf Monate lang keinen Deutschkurs bekommen, die sind dann nur zu Hause und die können nicht arbeiten gehen und haben so viele Probleme. Und ich war so glücklich, dass ich schon nach einer oder zwei Wochen diesen Interface-Deutschkurs bekommen habe. Und nach den acht Monaten Deutschkurs, B1-Deutschkurs, dann hab ich einen Hauptschulabschlusskurs gemacht. Und mit dem bin ich jetzt auch fertig.

I: Mhm. Kannst du mir sagen, was Identität für dich bedeutet?

B: Ich glaube jeder Mensch braucht Identität, das ist am wichtigsten. Ich glaube, wenn jemand keine Identität hat, dann ist er gar nix. Das ist so. Identität ist so wichtig.

I: Hat sich deine Identität verändert, seit du in Österreich bist?

B: Natürlich, ich persönlich glaube, wenn eine Person in einer Gesellschaft lebt, dass diese Gesellschaft die Person automatisch beeinflusst und natürlich... ich bin jetzt seit zweieinhalb Jahren in Österreich und ich habe mich so sehr geändert... und ich freue mich, dass ich mich verändert habe. Ich bin eine andere Person. Die Gesellschaft hat mich verändert.

I: Wer bist du heute? Was ist heute deine Identität?

B: Es ist noch nicht klar.

I: Okay.

B: Ja, weil ich... ich habe ein Visum und eigentlich wollte ich ein Österreicher sein... als ich am Anfang hierhergekommen bin, da habe ich mich gefreut, dass ich einen positiven Bescheid bekommen habe, weil ich möchte hier leben, hier arbeiten und ich möchte eine Familie hier gründen... ich habe ganz vergessen, was ich früher hatte... das ist wichtig. Und immer noch hab' ich ein Visum, das ich jedes Jahr verlängern muss, denn es ist nur für ein Jahr gültig, aber ich will... ich fühle mich so, dass ich später ein Österreicher werde... vielleicht bekomme ich dann diese Staatsbürgerschaft.

I: Mhm. Glaubst du, dass es eine gemeinsame Identität der Afghanen in Österreich gibt?

B: Ich glaube, dass alle Fremden in Österreich eine gemeinsame Identität haben... wenn zum Beispiel Afghanen hierher kommen, natürlich haben die dann eine gemeinsame Identität, das ist klar. In Afghanistan gibt es viele verschiedene Volksgruppen, ich bin zum Beispiel Hazara, und es gibt Hazara, Tadschiken, Paschtunen oder Usbeken, und die Hazara haben zum Beispiel nichts mit den Taliban und Al-Kaida zu tun, aber die Leute haben früher gedacht, alle Afghanen sind gleich. Heute ist das besser, da denken das nicht mehr so viele. Die Afghanen sind sehr

verschieden, aber natürlich glaube ich, dass es eine Identität gibt, die alle Afghanen gemeinsam haben.

I: Wo fühlst du dich heute zugehörig? Bist du eher Österreicher oder Afghane?

B: Ich möchte zuerst noch etwas anderes sagen: Ich kenne einen Afghanen, er ist jetzt seit 16 Jahren hier und seine Haare sind sehr hell, fast blond... und er ist mein bester Freund. Als ich ihn das erste Mal gesehen habe, habe ich nicht gedacht, dass er ein Afghane ist, weil er nicht wie ein Afghane aussieht. Und er ist auch von seinem Verhalten wie ein Österreicher. Er schaut so aus wie ein Österreicher und er spricht so gut Deutsch... ich könnte nie über ihn sagen, dass er Afghane ist und ich kann zum Beispiel auch nicht über ihn sagen, dass er eine afghanische Identität hat. Und ich glaube, das ist so, weil er schon so lange in Österreich ist und die Gesellschaft ihn verändert hat.

I: Und wie ist das bei dir? Denkst du, dass die Gesellschaft dich auch verändert?

B: Ja, sie verändert mich. Das passiert automatisch, das kann man nicht stoppen.

I: Okay. Aber was ist heute anders als vor zwei, drei Jahren, als du hierhergekommen bist?

B: Meine Sprache und mein Verhalten. Früher hab' ich ganz anders gedacht als heute. Ich möchte jetzt zum Beispiel gerne eine österreichische Freundin haben. Und ich habe meinen Freund gefragt – er lebt schon lange Zeit in Österreich – und er hat mir gesagt: „Wenn du eine Österreicherin als Freundin haben möchtest, dann musst du wie ein Österreicher sein, sonst geht es nicht, denn eure Meinungen sind zu unterschiedlich. Du musst in allem wie ein Österreicher sein. Es ist so.“

I: Und was meinst du, was machen Österreicher anders als Afghanen?

B: Die jungen Leute in Österreich zum Beispiel, die trinken Alkohol, die gehen in die Disko... und ich war früher nicht so. Ich habe keinen Alkohol getrunken und natürlich konnte ich dann auch nicht so sein, wie Betrunkene halt sind. Unser Leben in Afghanistan ist so anders... mein Leben war früher nie so normal wie das von den jungen Leuten hier... ich habe so viele Probleme gesehen, ich habe Bomben gesehen, ich habe den Krieg gesehen. Und natürlich ist das jetzt für mich schwierig, weil wir Afghanen sind jetzt ein bisschen anders, wir sind nicht immer so... fröhlich.

I: Okay.

B: Wenn ich zum Beispiel mit meinen Freunden unterwegs bin, Österreichern, Afghanen, Serben, Türken, die sagen dann oft zu mir: „Hey, was ist mit dir los? Warum schaut du so böse aus, warum schaut du so ernst?“ Und ich sage dann: „Ich bin so.“ Und... keine Ahnung... ich meine das gar nicht so, ich bin ja eigentlich fröhlich, ich bin glücklich, aber für die anderen schaut es so aus, als wäre ich traurig, und sie denken, ich habe Probleme oder so etwas, dabei ist es gar nicht so. Und vielleicht ist das der Unterschied.

I: Okay.

B: Ich möchte dazu noch sagen, dass die Afghanen, die hier sind, natürlich haben die wirklich Probleme. Manchmal wenn ich mir die Nachrichten von Afghanistan im Fernsehen anschau, dann bekomme ich ganz große Angst, wirklich. Wenn ich jetzt wieder nach Afghanistan zurück müsste, ich glaube, ich könnte dort nicht mehr leben... weil ich so große Angst habe. Und ich hoffe natürlich, dass ich bald österreichische Dokumente haben werde, zum Beispiel die Staatsbürgerschaft. Das ist wichtig für mich.

I: Denkst du, du wirst in Österreich akzeptiert?

B: Ich weiß es nicht genau... ich denke... mhm... in Österreich akzeptiert zu werden ist nicht einfach. Ich zum Beispiel muss so viel arbeiten, so viel Zeit von meinem Leben... zuerst muss Österreich mich nämlich verwenden... ich meine, ich muss etwas für Österreich tun, ich muss beweisen, dass ich gut für Österreich bin.

I: Und wie kannst du das beweisen?

B: Wenn man arbeitet... und nicht immer Geld vom Sozialamt bekommt... ich meine, ich muss etwas zurückzahlen.

I: Aha.

B: Ja, arbeiten... ich mache jetzt den Hauptschulabschluss und danach will ich eigentlich arbeiten, ich will kein Geld mehr vom Sozialamt oder vom AMS oder der Caritas. Wenn ich zum Beispiel zur Caritas gehe, dann kann ich dort nicht lange drin bleiben, ich warte oft lange vor der Tür und gehe nicht hinein, weil ich mich schäme. Ich möchte nicht so leben. Ich will das nicht. Eigentlich will ich arbeiten.

I: Was bedeutet Zugehörigkeit für dich? Was würdest du selbst sagen, wo du dazugehörst? Was denken andere, wo du hingehörst?

B: Ich will... was ich will, ist... natürlich will ich Österreicher sein, aber das hängt nicht von mir ab.

I: Okay.

B: Diese Dokumente für eine Person bedeuten natürlich Identität. Wenn ich diese Dokumente nicht habe, dann kann ich natürlich nicht sagen, dass ich Österreicher bin. Ich hab' gar nix, um das zu beweisen...

I: Aber du lebst hier, du sprichst die Sprache,...

B: In dieser Gesellschaft... also, wenn ich sehr gut Deutsch kann, natürlich kann ich dann sagen, dass ich Österreicher bin. Aber wenn die Politiker kommen und die Regierung, dann kann ich denen nicht sagen, dass ich Österreicher bin, weil ich hab' gar nix, um das zu beweisen.

I: Möchtest du gerne Österreicher sein? Oder Afghane? Wo gehörst du hin?

B: Es ist klar. Wenn ich meine Dokumente nicht herzuzeigen bräuchte und ich gut Deutsch könnte, natürlich würde ich dann sagen, wenn meine Dokumente niemand sehen würde, dann würde ich sagen, ich bin hier geboren... Weil hier geboren sein, das würde ich so gut finden. Aber jetzt geht das nicht... wenn ich sage: „Ich bin Österreicher.“ und sie sehen mein Visum, dann denken sie: „Oh mein Gott, was ist das?“ Sie denken: „Ausländer.“ (lacht)

I: Okay. Welche Rolle spielen Kultur und Religion für dich? Welche Kultur ist deine Kultur?

B: Mhm... die Kultur... das ist schwer zu sagen... weil obwohl ich es versuche, hab' ich noch nicht so viel Zeit mit Österreichern verbracht. Ich habe bis jetzt nur das Burgenland gesehen und ich hab' außerhalb von Wien sonst nichts gesehen, zum Beispiel Niederösterreich oder die anderen Bundesländer. Und ich weiß es nicht... ich kann nicht sagen, welche Kultur... zum Beispiel habe ich mich letzte Woche mit meinem Freund getroffen, er hat die österreichische Staatsbürgerschaft, und er hat mich zum Stephansplatz mitgenommen und wir waren bei einem

Punschstand. Er hat mich gefragt: „Hast du schon einmal Punsch getrunken?“ und ich habe gesagt: „Was ist das?“ Er hat gesagt: „Wir trinken das, wenn es kalt ist und da ist auch etwas Alkohol drin.“ Und ich habe gesagt: „Kein Problem, ich probiere das.“ Und es hat sehr gut geschmeckt und es war sehr heiß und mir wurde plötzlich auch so heiß.

I: Okay.

B: Ich glaube, nach diesen ungefähr zweieinhalb Jahren, die ich in Österreich bin, kann man nicht gut sagen, dass ich die österreichische Kultur kenne... die Zeit war zu kurz, um zu sagen, die österreichische Kultur ist meine Kultur.

I: Feierst du jetzt zum Beispiel Weihnachten?

B: Was gibt es Spezielles zu Weihnachten? Ich meine, was bedeutet das? Ich kenne nur Silvester, wenn das neue Jahr kommt, zum Beispiel 2013 kommt, aber Weihnachten... ich weiß nur, es ist ungefähr am 24.

I: Das ist richtig.

B: Ich glaube, wir mögen diese schöne Zeit, vor Weihnachten und natürlich mögen wir so viel... wir treffen uns gerne draußen, am Weihnachtsmarkt, wir trinken gerne Punsch... natürlich mag ich das, ich mag diese Zeit.

I: Feierst du afghanische Feste?

B: Seit ich in Österreich bin, weiß ich nicht, wann diese Feste sind. Wenn ich zum Beispiel mit anderen Freunden hier rede, die sagen mir dann, letzte Woche war Norouz oder Eid... (lacht) ... dann sage ich: „Oh.“ Die Leute, die mit ihren Familien hier sind, die feiern das. Meine Familie ist nicht hier, niemand, der mir nahe ist... und allein feiern geht nicht... ich habe keine Lust dazu.

I: Was ist mit Ramadan?

B: Natürlich Ramadan, das schon. Ich mag Ramadan, weil es gesund ist. Ich glaube, der andere Name von Ramadan ist „gesund“.

I: Gehst du auch in die Moschee?

B: Mhm... ja. Aber nicht so oft... manchmal.

I: Was fällt dir ein, wenn du das Wort „Österreich“ hörst?

B: Ich fühle mich gut... weil ich will alles über diese Kultur wissen, diese Leute... alles. Ich fühle mich gut und ich mag Österreich.

I: Kannst du dich noch erinnern, was du am Anfang, als du hierhergekommen bist, über Österreich gedacht hast? Ist das heute vielleicht anders?

B: Ich kann meine Gefühle nicht gut beschreiben, weil an meinem ersten Tag in Österreich, da war ich sehr müde, ich erinnere mich, dass ich sehr müde war.

I: Denk vielleicht nicht an den ersten Tag, sondern an die ersten Wochen hier!

B: Am zweiten Tag in Österreich hatte ich mein erstes Interview und natürlich war ich so nervös, weil ich nicht wusste, welche Dokumente ich bekommen werde... und das war so wichtig für mich. Und ich habe jeden Tag nur an meine Dokumente gedacht, so: „Oh Gott, bitte gib mir gute Dokumente, damit ich das Recht zu arbeiten habe und zu lernen und alles.“ Weil ich weiß, es gibt auch Leute, die haben solche Dokumente, mit denen sie nicht arbeiten oder lernen können. Ich habe die ganze Zeit immer nur über meine Dokumente nachgedacht.

I: Was denkst du, wie ist ein typischer Österreicher?

B: Muss ich ehrlich sein? (lacht)

I: Ja, bitte.

B: Diese jungen Österreicher, wie zum Beispiel die Lehrerinnen, die ich gehabt habe, also, die Österreicher, die ich kenne, die sind wirklich, wirklich nett. Die sind wirklich höflich und freundlich zu uns. Sie denken nicht schlecht über uns, sie helfen. Aber es gibt auch manche Leute hier, die sind nicht so höflich und nett. Aber das ist normal. Ich glaube, in jeder Gesellschaft gibt es gute und schlechte Leute. Aber die meisten von den jungen Österreichern, diese neue Generation, die sind wirklich gut.

Und ich habe einmal im Fernsehen eine Diskussion gesehen und am Ende hat es geheißen: Österreich ist ein faschistisches Land in Europa. Und ich kenne mich nicht so gut aus, weil ich fast immer nur in Wien gewesen bin und ich kenne die anderen Bundesländer nicht. Aber ich finde, das stimmt nicht, Wien ist wirklich gut.

I: Hast du jemals Probleme in Österreich gehabt, weil du kein Österreicher bist? Ist dir jemals Rassismus begegnet?

B: Nein, das ist mir nie passiert... aber ich habe mich auch immer gut benommen. (lacht) Aber einmal, in der U-Bahn, am Reumannplatz, bin ich in die U-Bahn eingestiegen, und hinter mir war eine alte Frau, sie war Österreicherin, und sie hat mit mir geschimpft, aber ich bin einfach stehen geblieben und habe sie vorgelassen und habe gesagt: „Bitteschön!“ und sie hat mich weggedrängt. Aber sonst hab ich wirklich nie Probleme gehabt. Und ich hoffe, dass das so bleibt.

I: Was glaubst du, wie sieht die Zukunft für Ausländer in Österreich aus? Wird sich in den nächsten Jahren etwas ändern?

B: Natürlich. Ich zum Beispiel werde mich zur Hälfte oder zu 60 Prozent verändern hier in Österreich, aber die nächste Generation wird zu 100 Prozent Österreicher sein.

I: Wie kann ein Zusammenhörigkeitsgefühl zwischen Inländern und Ausländern erreicht werden?

B: Das hängt vom Hintergrund von jedem Einzelnen ab. Ich zum Beispiel kenne meine Kultur, ich meine die afghanische Kultur nicht sehr gut, weil ich in Afghanistan nicht so viel darüber gelernt hab. Als ich noch in Afghanistan war, waren dort auch die Taliban und ich konnte nicht raus gehen zum Spielen oder ins Kino oder in die Schule... alles. Deswegen war ich immer zu Hause und... vielleicht war das eine zu lange Zeit, zu viele Jahre. Ein Beispiel dafür ist, dass ich meine Muttersprache Dari nicht so gut kann.

I: Okay.

B: Eine Sprache ist nicht nur sprechen zum Beispiel auf der Straße oder so, es steht eine große Philosophie dahinter und wenn jemand viele Bücher liest, dann versteht er alle Wörter, aber es gibt so viele Wörter in meiner Sprache, die ich nicht kenne... aber ich weiß sie auf Englisch

oder Deutsch, aber nicht in meiner Sprache. Bei den Türken ist das natürlich ganz anders, die hatten ein gutes Leben in ihrem Land, die leben auch in Österreich weiter wie in der Türkei. Die Afghanen sind aber nicht so... sie tun mir wirklich leid, ich fühle mich schlecht für diese Afghanen... und manchmal sage ich: „Afghanen sind nicht Afghanen und nicht Österreicher.“ Und es gibt so viele Afghanen hier, die nicht akzeptiert werden, auch ich werde von Österreich nicht akzeptiert...

I: Warum nicht?

B: Weil ich keinen positiven Bescheid habe. Und mein Visum heißt, das hat mir ein Caritas-Berater gesagt, wenn es in meinem Land wieder besser geht, dann muss ich wieder zurück und das möchte ich nicht. Ich habe so viele schlechte Erfahrungen mit dem Leben in Afghanistan gemacht... und wenn du hier zehn oder fünfzehn Jahre bist und dann musst du plötzlich wieder zurückgehen... das ist kein Leben.

I: Ist Österreich eine neue Heimat für dich?

B: Ja. Das sage ich und natürlich wünsche ich mir das auch. Österreich ist ein neues zu Hause für mich und ein neues Leben... und ich hab' alles vergessen, was ich vorher hatte, alles in Afghanistan. Ich versuche jetzt, die HAK zu besuchen und danach möchte ich arbeiten. Ich möchte hier ein Haus haben, ein Heim, und momentan bin ich gerade dabei, den Führerschein zu machen... und irgendwann kaufe ich mir ein Auto, zuerst ein billiges Auto und dann muss ich ganz Wien und Österreich besuchen und kennenlernen. Und natürlich will ich in meinem neuen Leben alles machen, ich will Kinder haben, weil allein leben, das geht nicht.

8. Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich – wie der Titel schon verrät – mit Zugehörigkeits- und Identitätskonstruktionen von jungen Afghanen in Österreich. Die Arbeit setzt sich aus zwei Teilen zusammen: Im ersten Teil wird der theoretische Rahmen festgelegt und es werden für die Untersuchung relevante Begriffsbestimmungen durchgeführt, wobei von einem konstruktivistischen Ansatz ausgegangen wird; im zweiten empirischen Teil wird anhand von episodischen Interviews mit jungen Männern aus Afghanistan ihre subjektive Zugangsweise zu Identität, Zugehörigkeit, Rassismus und Österreich untersucht.

9. Lebenslauf

Name: Melanie Dobernig
geboren: 29.11.1981 in Klagenfurt
Staatsbürgerschaft: Österreich
Adresse: Hofferplatz 2/21, 1160 Wien
E-Mail-Adresse: melanie_dobernig@yahoo.de

Ausbildung:

1988-1992: Besuch der Volksschule in Grafenstein
1992 – 2000: Bundesrealgymnasium Viktring mit Schwerpunktsetzung
Bildnerische Erziehung, Matura mit Auszeichnung bestanden
10/2000 – 04/2012: Studium der Germanistik (Diplom) mit Schwerpunktsetzung
Deutsch als Fremd-/Zweitsprache sowie neuere deutsche
Literatur und Publizistik- und Kommunikationswissenschaft
an der Universität Wien
06/2007: Abschluss des DaF/DaZ-Moduls an der Universität Wien
02/2013: Abschluss des Germanistikstudiums

Berufserfahrung:

10/2006 – 12/2008: DaZ-Trainerin für Jugendliche bei Interface Wien,
Jugendbildungswerkstatt (JBW)
02/2009: DaZ-Trainerin für Erwachsene bei Bilcom, AMS-Maßnahme
05 und 06/2009: DaZ-Trainerin bei Mentor, Projekt FiT (Frauen in Handwerk
und Technik), AMS-Maßnahme
10/2009-01/2011: DaZ-Trainerin beim Bfi Wien, AMS-Maßnahme für
Jugendliche
02/2011-jetzt: DaZ-Trainerin und Kursorganisation bei Interface Wien,
JBW