

Reinhold Görling und Stephan Trinkaus

(Institut für Kultur und Medien der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

Milieu, Zugehörigkeit und kulturelles Vermögen

Vortragsmanuskript zur Veranstaltung

Kulturelle Vielfalt: erforschen, erleben, verstehen

Düsseldorf, Landtag NRW, 30.6.2008

Wir freuen uns über diese Gelegenheit, Ihnen im Anschluss an die Präsentation von Meral Cerci und Klaus Gerhards und ihrer Vorstellung der soziologischen Studie von Sinus Supervision über die Milieus von Menschen mit Migrationshintergrund aus einer kultur- und medienwissenschaftlichen Perspektive einige der Ergebnisse noch einmal hervorzuheben und zu pointieren.

Unsere Hoffnung ist dabei, dass wir Ihnen einige Überlegungen und Konzepte anbieten, die brauchbar sind für Menschen, die „Kultur“ machen: also Kulturpolitik und Kulturorganisation, von der Entscheidung über die Vergabe von Mitteln über das Kuratieren bis hin zum Management, und die brauchbar sind vielleicht sogar auch für ein Selbstverständnis künstlerischer oder kreativer Arbeit. Wir werden dabei den drei Begriffen folgen, die wir als Titel für unseren Diskussionsbeitrag gewählt haben: Milieu, Zugehörigkeit und kulturelles Vermögen.

Milieu

Die sozialwissenschaftliche Annahme, dass die Sozialstruktur von Gesellschaften durch das Vorhandensein verschiedener Milieus bestimmt sei, ist praktisch so alt wie die Soziologie. Schon Emile Durkheim hat von Milieus gesprochen, Max Weber hat mit diesem Begriff gearbeitet, Pierre Bourdieu hat in den letzten Jahrzehnten daran angeknüpft und mit seinen Begriffen des Habitus, der Lebensstile, des sozialen Feldes und des sozialen Raumes, schließlich den des ökonomischen und des kulturellen Kapitals dieses Konzept weiter differenziert.

Anders als Modelle der Sozialstruktur, die vor allem mit den Begriffen der Klasse oder der Schicht arbeiten, die zunächst einmal vor allem gegebene objektive Lebenslagen beschreiben, versucht die Soziologie mit dem Begriff des Milieus den Zusammenhang des Individuums mit seiner Umgebung zu verstehen, also das Zusammenspiel zwischen den inneren Einstellungen, den objektiven, gegebenen Möglichkeiten und den Handlungsweisen der Menschen zu bestimmen. Dabei wird angenommen, dass die Milieus nicht einfach statistische Querschnittsmengen sind, sondern sich als tatsächliche Lebenswelten, die von Menschen entworfen und geschaffen werden, herausbilden: also als Zusammenhänge, die Stile und Muster des Lebens, des Denkens, des Handelns, der Beziehung zum anderen und zu sich selbst umfassen. Dazu gehören Stile des Kleidens, des Wohnens, ja der Körperhaltung, der Gesten ebenso wie berufliche Orientierung, Bildung und eben auch Konsum von Dingen und Ereignissen, von Waren und kulturellen Produkten. Diese Formen und Stile der Wahrnehmung, der Bewertung und des Handelns, die vom Milieu geprägt werden und dieses aber auch selbst prägen, nennt Bourdieu Habitus.

Die Hypothese also, die Milieuforschung voraussetzt, ist nicht nur, dass ähnliche Umstände des Lebens und Erlebens zu ähnlichen Charakteristika einzelner Menschen führen, sondern dass Menschen dazu neigen, einzeln und in Gruppen ganz vielfältige Zusammenhänge zu Stilen zu formen, zu ästhetisch und kognitiv erfahrbaren und wiedererkennbaren Mustern zu gestalten. Und noch ein weiteres: Da unsere Gesellschaften ja verschiedene Milieus kennen, die sich gegenseitig stützen, bedeutet das, dass sich diese Milieus auch in Relation zueinander herausbilden. Es gibt, jedenfalls in modernen Gesellschaften, keine wirklich abgeschlossenen Lebenswelten. Vermutlich hat es so etwas nie gegeben, selbst ein Klosterleben im Mittelalter entsteht ja in der Differenz gegenüber dem Leben draußen.

Doch sollte schon hier einem möglichen Missverständnis entgegengewirkt werden: Milieus sind in sich keineswegs einheitlich, es gibt innere Differenzen und vor allem, es gibt nur eine sehr lose Verbindung zwischen Milieus und diskursiven Formen, also politischen Einstellungen im weiteren Sinne, zu denen auch religiöse Einstellungen gehören, so weit sie diskursiv verhandelt werden. Michael Vester und andere sprechen hier von soziopolitischen Lagern (Vester 2001, 25). Dasselbe Milieu lässt es zu, dass sich die Menschen unterschiedlichen, ja manchmal gegensätzlichen politischen Lagern angehörig fühlen können. Diese diskursiven Formen haben politischen Charakter, sie haben nur indirekt mit Kultur und Milieu zu tun, sondern sind direkte Produkte der gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzung. Sie sind darin auch wechselhafter und schneller veränderbar als die Milieus. Pierre Bourdieu zeigt, dass zum Beispiel das Übernehmen von religiösen

Heilserwartungen wenig mit einem spezifischen Milieu zu tun hat, sondern von einer Erfahrung des Nicht-Mehr-In-Verbindung-Bringen-Könnens von erworbenem Habitus und Lebenswelt seinen Ausgang nimmt:

Die Erfahrung von Zukunft als realer Zeit, so Bourdieu, ist die Erfahrung, dass meine Handlungsmöglichkeiten in dieser Welt auf Widerhall stoßen, dass ich weiß, was ich als nächstes sinnvoll tun kann. Ist dies nicht der Fall, können Ideen einer jenseitigen Zukunft, messianische Konzepte, überzeugend wirken, und zwar unabhängig vom Milieu (Bourdieu 2001, 283 ff).

Um diese Differenzierungen herausarbeiten zu können, vermeidet es Bourdieu übrigens vollständig, von Milieu zu sprechen. Es sind bei ihm immer zwei Pole, die aufeinander einwirken: der Habitus und der Raum der Lebensstile, die Disposition und die Position.

Es lässt sich ohne Kenntnis des Wortlauts der Interviews nur schwer sagen, ob diese Differenzierung zwischen Milieu und Lager in der Studie von Sinus immer hinreichend beachtet worden ist. Wird sie nicht in das Untersuchungsdesign aufgenommen, können sich leicht Fehleinschätzungen oder Fehlprognosen einstellen. Zum Beispiel ist die in der Integrationsforschung oft gestellte Frage, ob sich jemand mit türkischem Migrationshintergrund als Deutsche oder als Türkin fühlt, eine Frage nach dem Lager und nicht nach dem Milieu oder gar der Kultur. Sie wird in vielen Fällen auch sehr stark in Abhängigkeit von der Befragungssituation und der Identität des Befragenden beantwortet werden.

Des Weiteren ist jedes Milieu, ob das nun - in der Einteilung und Namensgebung von Sinus - das der „Traditionsverwurzelten“ oder das der „modernen Performer“ ist, jedes Milieu ist Teil der gesamten Gesellschaft und wäre nicht ohne diesen Bezug entstanden. Ja, sogar das einzelne Subjekt, jeder einzelne Mensch bezieht sich auf ein Ganzes der Gesellschaft und nicht nur auf „sein“ Milieu. Jeder Wert, jeder Lebensstil, natürlich auch jede soziale und ökonomische Position entsteht in einer Beziehung zu einem oder vielen anderen und ist deshalb auch nur relational bestimmbar. Zumindest in der Ergebnisdarstellung geht das in der Sinus-Studie etwas verloren, ja, die Forscher müssen sich fragen lassen, ob sie vor allem in der Benennung und damit aber wohl auch in der Konturierung der Milieus ihre eigene Relationalität hinreichend reflektiert haben. Das wird insbesondere deutlich, wenn das Milieu, das dem eigenen der Wissenschaftler vermutlich am weitesten entfernt ist, ein „religiös-verwurzeltes Milieu“ genannt wird, das von einer „archaischen Tradition“ bestimmt

werde und eine „kulturelle Enklave“ sei. Keiner dieser Begriffe würde einer kritischen Nachfrage standhalten. Es ist ein in der Migrationsforschung bekanntes Phänomen, dass einzelne Gruppen von Migranten versuchen, kulturelle und vor allem religiöse Traditionen fixieren zu wollen. Das geschieht besonders dann, wenn sich durch die Migration wenig neue Handlungsperspektiven eröffnen. Dabei werden diese Traditionen oft rigider als sie vorher waren. Diese Rigidität lässt sie archaisch erscheinen, tatsächlich aber ist sie Produkt einer Auseinandersetzung mit der Gegenwart, Teil einer Modernisierung.

Milieus sind also weder einheitlich noch unveränderbar, sie sind auch keine kulturellen oder sozialen Inseln, sondern relationale Zusammenhänge und zwar sowohl in Bezug auf andere Milieus als auch in Bezug auf eine innere Komplexität von Erfahrungen, Positionen, Interessen, Hierarchien, Differenzierungen des Geschlechts, des Alters usw. Sie sind Ablagerungen der Geschichte und Entwürfe der Zukunft. Oder noch pointierter formuliert: Milieus sind Formen und Strukturen, welche jeder einzelne in jedem Augenblick neu schafft und herstellt. Man kann sich das an der eigenen Handschrift ziemlich gut klarmachen: Sie ist eine gelernte kulturelle Form, aber jeder einzelne von uns entwickelt seinen eigenen Stil, seine eigene Handschrift und jede einzelne Ausführung ist für sich einzigartig. Es gibt keine zwei identischen Handschriften und nicht einmal zwei gleiche Unterschriften ein und derselben Person.

Was bedeutet es, wenn die Studie von Sinus von Migrantenmilieus spricht? Macht das überhaupt Sinn? Leben Migranten in eigenen Milieus im sozialwissenschaftlichen Sinne des Begriffs? Ist eine solche Frage nicht schon eine Konzession an einen politischen und gesellschaftlichen Diskurs, der das populäre Abgrenzungsmerkmal der Migration in den Vordergrund stellt und den Blick auf die kulturelle Verschiedenheit der Gruppen und die Individualität der Einzelnen verstellt hat? Jedenfalls nimmt die Forschungsfrage gesellschaftliche Vorurteile deutlich auf, denn eigentlich sprechen zwei doch deutlich gesicherte sozialwissenschaftliche Annahmen dagegen: zum einen können wir davon ausgehen, dass Menschen durch Migration ihre erlernten Lebensstile nicht einfach abwerfen, zum anderen haben vergleichende Studien gezeigt, dass der Raum der Lebensstile in allen Gesellschaften ähnlich differenziert ist und dass er in modernen Gesellschaften auch vergleichbare Verteilungen aufweist, was Sinus Supervision im übrigen am Beispiel Frankreichs, Englands, Italiens, und auch der DDR selbst untersucht hat. Eine Studie über die Türkei käme vermutlich zu vergleichbaren Ergebnissen. Sicher gibt es gewisse Abweichungen, vor allem in der Ästhetik der Stile, aber kaum in ihrer Relationalität. „Die Herkunftskultur der Migranten bestimmt nicht ihre Milieuzugehörigkeit.“ Das ist der für die

politische Diskussion wichtige, aber eigentlich selbstverständliche Kernsatz der Ergebnisse der Sinus-Studie.

Die Frage nach den Migrantenumilieus sollte deshalb eigentlich nur so verstanden werden, dass sie sich darauf richtet, wie Menschen in vergleichbaren Milieus mit den Erfahrungen der Migration umgehen, bzw., wie diese Erfahrungen in verschiedenen Milieus typischerweise verarbeitet werden. Und hieran schließt sich für uns die Frage an, welches spezifische kulturelle Angebot kann unterstützt und geschaffen werden, um diese Erfahrung zu artikulieren?

Was ist die Erfahrung der Migration? Gibt es Elemente, die sich verallgemeinern lassen? Wir möchten uns hier auf einige keineswegs erschöpfende Stichworte beschränken:

Es gibt zwischen verschiedenen Ländern und Kulturen Differenzen im Habitus, im Ethos der Lebensstile, selbst wenn man sich in einem Milieu bewegt, das in seiner Stellung in den jeweiligen Gesellschaften vergleichbar ist. Diese Erfahrungen können wir alle machen, wenn wir auf Reisen sind. Es gibt zu ihrer Bewältigung Manager-Schulungen in interkultureller Kommunikation. In der Migration ist sie jedoch um vieles dauerhafter und umfassender. Guten Kabarettisten und Komikern gelingt es, diese Differenzen unterhaltsam zu inszenieren und die Spiegelhaftigkeit der Formen deutlich zu machen.

Es gibt den Verlust einer vom Subjekt gefühlten Übereinstimmung zwischen Habitus und Lebenswelt. Da geht es nicht nur um Werte und Handlungsweisen. Es gibt auch eine ästhetische Ebene, die für das eigene Wohlbefinden sehr wichtig sein kann. Das ist zum Beispiel das Licht und das sind die Farben, die mit einem Herkunftsland, die mit der eigenen Geschichte verbunden sind. Das schöne Projekt der beiden Künstlerinnen Milica Reinhart aus Hagen und Marjan Verkerk aus Amsterdam, in Zusammenarbeit mit den aus 82 Nationen stammenden Bürgern des Viertels die Altenhagener Brücke in Hagen farblich zu gestalten, greift diese Ebene in schon exemplarischer Weise künstlerisch auf.

Andere Aspekte sind zum Beispiel die Erfahrung des Raumes oder des Wetters. Schließlich gibt es auch Unterschiede in den Formen der Geselligkeit. Multikulturelle Straßenfeste antworten darauf, auch wenn sie vielleicht die Dimension der Fremdheit in der alltäglichen Ansprache unterlaufen und die Mechanismen der alltäglichen Nichtbegegnung nicht nachhaltig außer Kraft setzen. Site-specific art, also Kunst, die vor Ort in ein komplexes

soziales, ästhetisches und kulturelles Gefüge experimentell eingreift, ist in besonderer Weise dazu fähig, solche Fremdheit sichtbar zu machen. Vielleicht ist sie sogar die weitreichendste Methode einer kulturwissenschaftlichen Empirie. Exemplarisch dafür sind die Arbeiten von Esra Ersen. Sie hat zum Beispiel, die Frage des Habitus gewissermaßen wörtlich nehmend, in „Ich bin Türke, bin ehrlich, bin fleißig...“ 1998 in einer Grundschule in Velen 24 Schülerinnen und Schüler extra geschneiderte Schulinformen, wie sie in der Türkei üblich sind, eine Woche lang tragen lassen und sie gebeten, ihre Erfahrungen aufzuschreiben. Uniformen und Texte wurden dann ausgestellt. Oder ihre Installation „Im Strafraum“, die 2001 im Kunstmuseum Bonn realisiert wurde und während der drei Bonner Schülerinnen mit türkischem Migrationshintergrund in einem als Strafraum eines Fußballfeldes umgestalteten Saal des Museums eine schwarz-rot-goldene Nationalflagge zerschnitten und zur Fahne des populären Fußballvereins Galatasaray Istanbul neu vernähten, der das Jahr zuvor den UEFA-Pokal gewonnen hatte. Die Fahne hing mehrere Tage an der Fassade des Bonner Museums (Ersen 2006).

Von großer Bedeutung ist der Zusammenhang zwischen dem Verlust der eigenen Welt und dem Grund der Migration. Es ist ganz sicher ein Unterschied, ob jemand in ein anderes Land geht, weil er dort einen besseren Arbeitsplatz zu finden hofft, oder ob jemand vor einem Krieg flüchtet oder gar selbst Opfer von Gewalt und Folter war und hier in einem langen und unwürdigen Verfahren Asyl gefunden hat. Diese Menschen haben einen doppelten Verlust erfahren: sie haben nicht eine Welt verlassen, in die sie vielleicht einmal zurückkehren können, ihnen ist ihre Welt genommen worden und die Erfahrung der Gewalt ist an ihre Stelle getreten. Jeder Mensch, der migriert, muss mit solchen Erfahrungen des Verlusts und der Fremdheit umgehen. Sie können sehr bereichernd sein, sie können aber auch krank machen. Und das gilt noch für die Nachkommen, die Kinder, Enkelkinder und vielleicht noch darüber hinaus.

Neben der Qualität dieser Erfahrungen spielen natürlich andere Faktoren eine entscheidende Rolle bei ihrer Verarbeitung: Da ist zunächst die vom eigenen Habitus geformte Fähigkeit, auf Veränderungen zu reagieren. Zweitens wäre die oft vielschichtige Erfahrung einer gewährten oder verweigerten Anerkennung im Land der Migration zu erwähnen: Werde ich mit meiner Geschichte und meinen Eigenheiten, auch meinem Äußeren, angenommen? Interessiert sich jemand für mich? Damit verbunden ist drittens die Frage, welche Felder sich für diese produktive kulturelle Arbeit einer gelingenden Verbindung von zwei längst ineinander verwobenen Lebenswelten aufbauen: Interessiert sich hier jemand für meine Geschichte? Die Möglichkeit, autobiografisch zu erzählen, ist eine der wichtigsten Formen, um die Welten zu verbinden. Hier hat die Literatur ihre große Bedeutung, heute sind aber

wohl auch der Film und das Video an ihre Seite getreten. Das geht aber auch in den Alltag von Schule und Arbeit hinein: wird meine Geschichte, werden meine Potentiale anerkannt?

Ein Beispiel: In einer kleinen Reihe von 12 ausführlichen biografischen Interviews, die wir vor zwei Jahren mit jungen Erwachsenen mit türkischem Migrationshintergrund gemacht haben, war nur ein Gesprächspartner, der sich ohne jedes Aber als Deutscher bezeichnete: ein damals 22jähriger Krankenpfleger aus Gelsenkirchen. Auf seiner Arbeit ist er nicht nur Krankenpfleger, er ist von allen hoch geschätzter Übersetzer zwischen Sprachen und Lebenswelten, vor allem natürlich zwischen vielen älteren Patienten, die oft Mühe haben, sich im Deutschen auszudrücken, und den Ärzten (Göring 2006).

Übersetzen, Übertragen, Herstellen von Beziehungen. Wenn wir als Kulturwissenschaftler definieren sollten, was Kultur ist, dann wären diese Begriffe zentral und vielleicht sogar schon ausreichend. Es gibt keinen mythischen Grund von Kultur. Kultur ist auch kein System, als welches sich vielleicht die Gesellschaft sinnvoll beschreiben lässt. Kultur ist das Vermögen, Zeichen und Formen, Gefühle und Erfahrungen, Vergangenes und Zukünftiges, Dinge und Menschen miteinander zu verbinden.

Zugehörigkeit

Doch bevor wir weiter über dieses kulturelle Vermögen sprechen, noch einiges zum Begriff der Zugehörigkeit: Dieser Begriff hat viele Facetten, aber eine grundlegende: Jeder Mensch hat das Recht auf Zugehörigkeit, d.h., ein Recht, nicht ausgeschlossen zu werden und vom politischen Gemeinwesen, in dem er lebt, also dem Staat, als Bürger mit uneingeschränkten Grundrechten anerkannt zu sein (Butler/Spivak 2008).

Uns ist dieser Begriff aber noch aus einem zweiten Grund wichtig. Wenn man Zugehörigkeit vom einzelnen Menschen her formuliert, aus seiner Perspektive, dann erlaubt der Begriff zu beschreiben, wie Ausgrenzungserfahrungen und Zurückweisungen („Nichtzugehörigkeit“), wie die Familien- oder Gruppenzwänge („Du gehörst zu uns“), aber auch wie die positiven Erfahrungen der Anerkennung und des Angenommenwerdens auf die Einzelnen einwirken und wie sie oder er mit ihnen umgeht. Jede und jeder von uns, auch diejenigen, die keinen Migrationshintergrund haben, bewegt sich in einem widersprüchlichen Feld der Zugehörigkeiten und muss ständig sich widersprechende Ansprüche und Ansprachen ausbalancieren: Familie, Freunde, Gruppen, Vereine, Ethnie, Geschlecht, Klasse und soziale

Schicht mit ihren Werten, Arbeit, Schule, regionale und nationale Zugehörigkeit, aber auch die eigene Geschichte. Kommen die Erfahrungen in zwei Kulturen oder auch zwei Nationen oder ethnischen Gruppen mit ihrer eigenen Geschichte hinzu, wird dieses Ausbalancieren meist um vieles komplexer.

In der Öffentlichkeit werden solche Akte des Ausbalancierens übrigens gerne inszeniert und Menschen, die das in besonderer Weise und mit einem eigenen Stil können, haben oft charismatischen Charakter: Lukas Podolskis Zurückhaltung in der Freude über sein Tor im Gruppenspiel der deutschen gegen die polnische Nationalmannschaft während der Fußball-Europameisterschaft 2008 war ein etwas braver, um nicht zu sagen biederer Ausdruck dieses Widerspruchs. Aber denken Sie an Zinedine Zidane, dem dieses Ausbalancieren in einer fast genialen Weise und mit einem ganz eigenen Stil und einer eigenen Körperhaltung gelingt und der darin in Frankreich noch immer eine ganz bedeutsame Person ist.

In Deutschland kennt ihn die Öffentlichkeit vielleicht vor allem wegen des Kopfstoßes, dem er einem italienischen Spieler bei der Weltmeisterschaft 2006 verpasste, und für den er sich danach bei Eltern und Pädagogen entschuldigte, weil diese Handlung kein gutes Vorbild für Kinder und Jugendliche gewesen sei. Mit dieser präzisen Argumentation kann noch dies als Teil des Balanceaktes verstanden werden, nicht als Ausraster, sondern als Grenzsetzung und Artikulation der Erfahrung der Gewalt der Ausgrenzung und Nichtanerkennung, die auch in Frankreich mit einer Migrationsbiografie verbunden sind. Zidanes Vater migrierte 1953 aus der algerischen Kabylei nach Frankreich. Es gibt eine sehr schöne Untersuchung von Nikola Tietze, die zeigt, dass das Ausbalancieren, das Zidane vorführt, so komplex ist, dass sich Anhänger aus ganz verschiedenen Lagern und mit ganz verschiedenen Erfahrungen mit ihm identifizieren können (Tietze 2006).

Ein aktuelles Beispiel aus der Politik für ein beeindruckendes Inszenieren dieses Ausbalancierens sind die Reden des amerikanischen Präsidentschaftskandidaten Barack Obama. Kulturelles Vermögen ist gerade diese Fähigkeit des Menschen, diese stete Bewegung des Übersetzens und Übertragens hervorzubringen. Wenn wir über dieses kulturelle Vermögen sprechen, sollten wir uns von der Vorstellung eines gegebenen Raums mit festen ihm eingetragenen Positionen lösen und einen Bewegungsraum, einen so genannten hodologischen Raum denken.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei dem Problem der Zugehörigkeit und beim Fußball: Das Fußballfeld ist ein solcher Bewegungsraum. Es gibt keine zwei gleichen Fußballspiele und es ist auch reichlich schwer, Ergebnisse vorherzusagen. Es gibt Strukturen, die sich herausgebildet haben und die kodifiziert worden sind, es gibt ein Feld, das von zwei Attraktoren geprägt ist, es gibt einen Ball, auf den sich eine Gruppe von Menschen bezieht. Das kann man eigentlich sogar umdrehen: einen Ball, der eine Gruppe von Menschen auf sich bezieht: auf dem Feld, im Stadion, vor dem Fernseher. Fußball besteht nur aus Relationen. Und gute Spieler können eine Vielfalt an Relationen in Bezug setzen und dem noch einen eigenen Stil aufsetzen. Dieser eigene Stil macht klar, dass es keinen Automatismus der Inbezug-Setzung gibt, keine Anwendung von Regeln, sondern eher eine stete Veränderung der Regel durch das Ereignis der Inbezug-Setzung, der Relationalität. Und das ganz sicher nicht nur in dem Sinne der Anwendung des sportlichen Regelwerks, sondern des komplexen sozialen Gefüges von Beziehungen oder Zugehörigkeiten. (Massumi 2002) Bourdieu hat in diesem Sinne die Gesellschaft gewissermaßen in Spielfelder aufgeteilt, die ganz spezifische Spiele und Spielerinnen hervorbringen, mit ihren eigenen Regeln, eigenen Zielen und somit eigenen Dynamiken, die alle aber wieder in einer Beziehung zueinander stehen. Worauf es in diesem Spiel ankommt, ist aber, nicht allein die Regeln, sondern die Dynamik des Spiels zu kennen, die sich aus seiner Relationalität ergibt:

„Ein guter Spieler ist der“, schreibt Bourdieu, der „seinen Ball ‚treffsicherer schlägt‘ oder der sich nicht dorthin stellt, wo der Ball ist, sondern dorthin, wohin er fallen wird“ (Bourdieu 2001, 267).

Sportereignisse, Fußballmeisterschaften mehr als Olympische Spiele, Mannschaftssport mehr als Individualsport, werden von den audiovisuellen Massenmedien heute als große Spektakel der Inszenierung von Zugehörigkeiten aufbereitet. Diese Zugehörigkeiten sind einerseits höchst beliebig. Sie haben nichts oder kaum etwas mit kulturellen Eigenheiten zu tun, und wenn, dann im Sinne des Stils. Aber sie können zu intensivsten Emotionen führen. Sie haben für sich keine Bedeutung, es bestehen keine wesentlichen Differenzen zwischen verschiedenen Mannschaften, auch nicht zwischen Nationalmannschaften. Aber wir inszenieren diese Unterschiede, beziehen sie auf soziale und kulturelle Formen, die auf diese Weise erst mit den intensiven Emotionen versorgt werden, die zur Zugehörigkeit gehören. Dadurch entsteht eine Spannung zwischen der offenen Relationalität des Spiels und dem sehr viel stärker regulierten Raum der Identitäten. Die falsche Fahne am falschen Ort zu heben, kann dabei schon mal eine blutige Nase oder mehr kosten. Es sind gerade die beliebigen, die abstrakten, die konstruierten Zugehörigkeiten, die dieser Inszenierung, dieser

Zuschreibung am stärksten zu bedürfen scheinen. Die Logik der Repräsentation von Gruppen in unserer Gesellschaft, der Fremddarstellung aber auch, nach der Logik des Fußballspiels, der Eigendarstellung, funktioniert in einem ganz hohem Maße über solche Zuschreibungen. Und wenn sie sich noch visualisieren lassen, dann werden sie auch für das Fernsehen brauchbar. Sie werden sehr viel Mühe haben, einen Fernsehbeitrag zu finden, auch bei den öffentlich-rechtlichen Anstalten, der nicht eine Nachricht mit entsprechendem Bildmaterial illustriert, wenn nur irgendwie ein Migrationshintergrund ins Spiel gebracht werden kann.

Vielleicht liegt das – jedenfalls aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft – aber auch daran, dass „Migrationshintergründe“ Verknüpfungen sind, die etwas Neues, eine zusätzliche Komplexität, eine Irritation ins Spiel bringen können. Wir ahnen, dass ihr Erscheinen auf dem Feld auch das Spiel verändern könnte, das wir spielen, dass der Ball vielleicht zu ‚flattern‘ beginnt, nicht immer da aufkommt, wo wir ihn erwarten, so dass wir mitunter das Gefühl haben, am falschen Platz zu sein. Dann wird unsere eigene Zugehörigkeit problematisch, oder vielleicht genauer, dann wird die Problematik der eigenen Zugehörigkeit sichtbar und wir bekommen Angst nicht mehr in der Lage zu sein, auf das Neue der Situation zu reagieren, uns in das Spiel einzufinden: Angst, nicht dazuzugehören. Zuschreibungen reagieren auf diese Angst, indem sie uns eine festgefügte, unveränderliche Welt vorgaukeln, in der unsere Zugehörigkeit ein für alle mal geregelt ist.

Starke Zuschreibungen, so könnte man also annehmen, stärken beliebige Zugehörigkeiten und reagieren auf starke Irritationen. Sie verdecken etwas, das sich in der Zuschreibung zwar artikuliert, zugleich von ihr aber verdeckt wird: dass wir selbst es sind, dass ich es bin, dem die Erfahrung dieser Irritation zugehört. Dass es meine – relationale aber eben *nicht* beliebige – Zugehörigkeit ist, die mich irritiert. In der Zuschreibung von Zugehörigkeit leugnen wir nämlich gerade jenen Moment unserer Welt, in dem wir der Zugehörigkeit begegnen: unserer Bezugnahme aufeinander, ja unsere gegenseitige Abhängigkeit. Wir sind immer Teil eines Spiels, indem wir von dem abhängen, was die anderen tun. Zugehörigkeit ist zuallererst eine Beziehung und es scheint nur so, als ob Beziehungen sich nicht wandeln würden, ja wir tun manchmal so, als seien sie ewig, unverbrüchlich, wissen aber, dass sie sich ständig ändern, dass wir für ihre Veränderung aufmerksam sein müssen und dass diese Veränderung nicht nur vom anderen, sondern gerade auch von uns selbst hervorgebracht wird. Es ist in Wahrheit aber auch anders herum: Es sind meine Beziehungen, die mich verändern, ja es sind diese Beziehungen zu anderen Menschen, aber auch zu Dingen – einem Ball beispielsweise –, die mich zu dem machen, was ich bin: eine bestimmte Weise, die Dinge anzugehen, eine Art, sie aufzunehmen und in etwas anderes zu verwandeln, kurz,

ein Potential von Relationalität. Dass ich niemals nur ich selbst bin, sondern immer ein Bezug auf einen anderen, ja auf die Gesellschaft als Ganzes, dass ich mich der Welt nicht verschließen kann, dass ich „besessen“ von ihr bin, wie Bourdieu sagt (Bourdieu 2001, 180), das ist Zugehörigkeit. Ich gehöre immer schon dazu, heißt aber auch: Ich bin in einem ganz hohen Maße verletzlich und angewiesen auf einen Raum des sinnlichen und symbolischen Austausches. Wird dieser Raum zerstört und setzt sich an seine Stelle die Gewalt, wie dies Opfern von Krieg, Verfolgung und Folter geschieht, hat das oft lang anhaltende Traumatisierungen zur Folge.

Kulturelles Vermögen

Diese Empfindsamkeit und diese Not, angesprochen zu sein und in diesem Sinne auch zugehörig zu sein, machen uns zu sozialen Wesen, sie machen uns verletzlich und sie machen uns empfänglich für vereinfachende Zuschreibungen, die uns diese Abhängigkeit vom anderen, der immer ein einzelner ist und immer auch ein anderer, ja ein fremder bleiben wird, verdecken. Als kulturelles Vermögen möchten wir jenes Vermögen beschreiben, das uns erlaubt, diese Zugehörigkeit zum Heterogenen auszudrücken. Damit meinen wir etwas doppeltes: dass sich in dieser Zugehörigkeit Markierungen und Muster herausbilden, und dass wir diese Muster immer wieder verändern und neu erfinden können.

In der Herausbildung von Milieus realisiert sich dieses kulturelle Vermögen. Um den aktiven Anteil des Subjekts an ihrer Konstruktion deutlicher zu machen, wäre es aber vielleicht auch sinnvoll, nach anderen Begriffen zu suchen. Für den an der Universität von Chicago lehrenden Kulturanthropologen Arjun Appadurai steht zum Beispiel der Heterogenität der globalen Bewegung der Menschen, Waren, Techniken, Finanzen und Informationen die kulturelle Konstruktionsarbeit einer *production of locality* gegenüber (Appadurai 1996). Warum muss Örtlichkeit hergestellt werden? Aus der Sicht Appadurais und auch der Bourdieus ist Raum kein vorgegebener Container, in dem Orte markiert werden, sondern der Raum ist ein Geflecht von Beziehungen und Bewegungen, vertikalen, horizontalen, Bewegungen in der Tiefe und Bewegungen in der Zeit, und Orte sind Bündel dieser Beziehungen. Wir sind fortwährend an ihrer Herstellung beteiligt. Aber es muss etwas hinzukommen, um aus diesem Werden einen Ort zu machen, an dem wir leben können. Zum einen ist der kulturelle Raum durchzogen von mächtigen Begrenzungen dieses Werdens. Appadurai weist deutlich auf die Verwerfungen und Konflikte hin, die die mit dem Nationalstaat verbundene Vorstellung einer homogenen Bevölkerung für die Produktion von Örtlichkeit und die damit einhergehenden heterogenen Nachbarschaftsverhältnisse bedeutet.

Dazu – so kann man sicherlich ergänzen – gehören auch die Exklusionserfahrungen, die nicht nur, aber in besonderem Maße Menschen machen, denen man anzusehen oder anzuhören meint, dass sie das haben, was ‚Migrationshintergrund‘ genannt wird und die vor allem den Zugang zum, aber auch die Ethnisierung des Arbeitsmarktes betrifft. Es betrifft aber auch die Aktualisierung der Geschlechterdifferenz in den jeweiligen Geschlechterarrangements und -praktiken, den Umgang mit Kindern, ja die „Illusion der Chancengleichheit“ in den Schulen. Es besteht hier ein grundsätzlicher Konflikt zwischen den Homogenitätsversprechen des Nationalstaats und den tatsächlichen heterogenen Praktiken. Dabei wird leicht übersehen, dass dieses Homogenitätsversprechen die kulturellen Praktiken bestimmter sozialer Milieus abzusichern hilft, während es andere marginalisiert: Relationalität ist insofern immer auch ein Herrschaftsverhältnis, Auseinandersetzung, Kampf, in dem sich Muster, Formen herausbilden, die danach streben sich zu verstetigen, sich abzusichern. Das Versprechen von Homogenität – das sollte man nicht vergessen – bedeutet entgegen dem Anschein keineswegs Neutralität, sondern zumeist eine machtvolle Parteinahme in diesen Auseinandersetzungen.

Die Milieus und Lebensstile sind insofern Effekte dieser Produktion von Örtlichkeit, Momentaufnahmen der Relationalität, die so etwas wie aktuelle Verdichtungen, Ansammlungen, Nachbarschaften sichtbar machen. Sie zeigen eine Dynamik, in der der Nationalstaat wohl ein wichtiger Akteur ist, die jedoch nicht nach der Logik der imaginären nationalen Gemeinschaft abläuft. Letztere Art von Gemeinschaften, in der kulturwissenschaftlichen Debatte werden sie als imaginäre oder mythische Gemeinschaften bezeichnet, ob nun national, ethnisch oder religiös, sind gewaltsame Eindämmungen von Relationalität und dem Kampf darum, Container, die uns abschirmen sollen vor der Möglichkeit der Veränderung.

Mythische Gemeinschaften streben nicht nur nach Verstetigung, sondern auch nach Exklusivität. Sie bieten ihren Mitgliedern eine Identität an, die zugleich auf Verschmelzung und Ausschließung beruht. Das den Alltag und die in ihm gemachten Erfahrungen transzendierende Versprechen mythischer Gemeinschaft ist ihre gegen ein feindliches Außen gewendete innere Einheit. Die Zugehörigkeit, die sie einfordern, ist somit grundlegende Leugnungen der Zugehörigkeit als Relationalität, als Beziehung, die wir ja gerade in unseren Alltagserfahrungen ständig erleben. Deshalb postulieren mythische Gemeinschaften auch immer eine außerordentliche, eine spektakuläre, eine reine Zugehörigkeit, die unseren Alltag übersteigt. Man kann sicherlich etwas vereinfachend sagen: Immer da, wo eine feste, fixierte, unerschütterliche Identität versprochen wird, ist mythische oder imaginäre Gemeinschaftlichkeit im Spiel. Wir können unseren Alltag aber nur

bewältigen, weil wir wissen, dass wir keine unveränderlichen Gebilde sind, dass unsere Identität (wenn es so etwas denn überhaupt gibt) immer nur relational, momenthaft, abhängig von anderen sein kann. Das ist unser praktisches Wissen, das Wissen, das unsere Praxis bestimmt, auch wenn es uns nicht oder nicht immer bewusst ist. In den Gender-Studies wird dieses Wissen Geschlechterwissen genannt. (Dölling 2005)

Die mythischen Gemeinschaften, sowohl die weltlichen als auch die religiösen, leugnen also nicht nur unsere Relationalität und damit im Grunde die Welt, in der wir leben, sondern auch das Wissen, das wir von ihr haben, und die Erfahrungen, die wir in ihr machen. Der französische Philosoph Jean-Luc Nancy hat diesen mythischen Gemeinschaften die Vorstellung eines Mit-Seins und einer Mit-Teilung entgegengesetzt, die gerade auf der Unbedingtheit und Unauflösbarkeit dieser Relationalität gründet, und sie als ‚Mit‘, als ‚Zusammen-sein‘, als Aufeinander-verwiesen-sein gefasst, das weder Verschmelzung noch Ausschließung ist (Nancy 2004). Wie ist es aber möglich, dieses andere Moment der *production of locality* zu denken, also die Praxis einer Verörtlichung, die nicht über den Ausschluss der Relationalität funktioniert?

Neuere Erkenntnisse der psychoanalytischen Säuglingsforschung und der Neurobiologie weisen darauf hin, dass das menschliche Subjekt nur in einem geteilten Bewusstsein, einem intersubjektiven Raum entstehen kann (Fonagy/Target 2007). Dazu ist es nötig, dass die Affekte des Kindes von den betreuenden Personen aufgenommen und gespiegelt, aber auch markiert werden, dass also sowohl sichtbar wird, dass die Umwelt des Kindes in einer Beziehung zu ihm steht, als auch, dass sie nicht das Kind ist, dass also eine Differenz zum Vorschein kommt, die zugleich Bindung und Trennung bedeutet. Diese mich ermöglichende Intersubjektivität wandelt sich im Laufe meines Lebens ständig, ich werde sie aber nie wieder völlig verlassen.

Durch sie hindurch erlebe ich die Welt als meine eigene, erlebe ich mich als Selbst, als Subjekt, als Ich. Die Qualität dieses intersubjektiven Übergangsraums, der weder Verschmelzung noch Autonomie bedeutet, sondern ein Mit-Sein im Sinne Nancys, entscheidet darüber, inwiefern wir in der Lage sind, unsere eigene Relationalität weder als Allmacht noch als Ohnmacht zu erfahren, sondern als eben den Ort, wie der britische Psychoanalytiker Donald Winnicott sagt, an dem wir leben.

Kulturelles Vermögen ist nicht einfach eine Eigenschaft eines Subjekts, sondern hat mit der Qualität der Beziehungen zu tun, in denen ein Subjekt erscheint, der Art und Weise, in der es aufgenommen, in der ihm begegnet wird, mit den Möglichkeiten, die seiner Entfaltung

eingräumt werden. Kulturelles Vermögen ist abhängig von dem Vertrauen, das uns entgegengebracht wird, also vom Spielraum, den man uns lässt, der Welt, in der wir leben, auf unsere eigene, spezifische Weise zu begegnen. Es hat mit der Möglichkeit zu tun, unsere Erfahrungen, die guten vor allem aber auch die schlechten, aussprechen und in Verbindung mit den Erfahrungen derjenigen bringen zu können, mit denen wir zusammenleben. Von diesem Umgang mit unseren Erfahrungen hängen noch die Erfahrungen ab, die wir in dieser Welt machen: Öffnet sie sich uns, wartet sie darauf, dass wir sie verändern, indem wir sie bewohnen und mit unserem Leben erfüllen oder verschließt sie sich, wehrt sie uns ab, fürchtet sie sich davor, von uns irritiert zu werden.

Vertrauen hat, so wiederum Jean-Luc Nancy, etwas mit Trauen, mit dem Zulassen einer Erfahrung der Relationalität des Mit zu tun (Nancy 2007, 42). Disziplinierung, Zwang, „Fordern und Fördern“ beziehen sich insofern nicht auf das kulturelle Vermögen, ja sie können die Zerstörung von kulturellem Vermögen bedeuten. Selbst die einseitige Privilegierung der deutschen Sprache in den derzeitigen pädagogischen Praktiken kann zur Reduzierung von kulturellem Vermögen beitragen: Den Gebrauch anderer Sprachen zu verbieten, wie das ja in manchen deutschen Schulen geschieht, heißt auch, darüber muss man sich im Klaren sein, bestimmte Arten sich zu äußern, die eigenen Erfahrungen zu artikulieren, die eigene Relationalität zu erleben und auszubalancieren, zu verbieten. Und überhaupt: Beim kulturellem Vermögen geht es nicht um die Einübung spezifischer kultureller Kompetenzen, sondern um die Freisetzung einer Potentialität, die aus der Komplexität und Reichhaltigkeit der Erfahrung, des Wissens und des Könnens all derjenigen hervorgeht, die uns zugehören. Es geht also darum, Fremdheit, Andersheit, Kontingenz als grundlegende Dimensionen von Zugehörigkeit zu binden und damit in den kulturellen Prozess aufzunehmen. In seinem Zentrum ist es ein Vermögen, kulturelle Formen zu schaffen, verschiedene kulturelle Formen in Verbindung zu bringen und aus verschiedenen kulturellen Feldern und Formationen solche Formen zu übertragen und zu übersetzen.

Die Milieus, die in der Sinus-Studie konturiert wurden, sind Äußerungen dieses kulturellen Vermögens, sie sind aber auch Effekte seiner gewaltvollen Beschränkung, sowohl von Innen als auch von Außen. Sie sind zugleich Räume verdichteter Relationalität als auch Versuche, sich der eigenen Marginalisierung und Dominierung zu erwehren, mitunter auch über Mechanismen der Ausschließung, der Essentialisierung. Kunst, so könnte man vielleicht sagen, ist dann das, was an der ständigen Umarbeitung des einen in das andere arbeitet, der Umarbeitung von Ausschließung in Öffnung, von Zwang in kulturelles Vermögen. Wenn man das als Definition von Kunst gelten lässt, dann wird klar, welche bedeutsame Rolle ihr sowohl in einem weiten als auch in einem engeren Sinn bei der Entfaltung von kulturellem

Vermögen zukommt: sie ist gewissermaßen das Scharnier der Tür durch die wir gehen können, die wir aber auf jeden Fall offen halten müssen.

Wir denken, dass sich aus diesen Einschätzungen durchaus Kriterien ergeben, Projekte, die die Freisetzung von kultureller Potentialität ermöglichen, von solchen zu unterscheiden, die an kulturellen Schließungen arbeiten. Wobei man auch da mit Zuschreibungen vorsichtig sein sollte: nicht jedes religionsgeleitete Projekt ist mit einer Schließung verbunden und nicht alles, was als integrationsfördernd daherkommt mit einer Erweiterung der kulturellen Möglichkeiten. Eins ist jedoch klar: In die Qualität unserer Beziehungen untereinander und damit in die Erweiterung unseres kulturellen Möglichkeitsraums kann gar nicht genug investiert werden. Das betrifft wahrlich nicht nur Menschen mit Migrationshintergrund, sie sind aber vielleicht diejenigen, die der Entfaltung solcher Räume am dringendsten bedürfen – und dazu am meisten beizutragen hätten.

Literatur:

- Arjun Appadurai 1996: *Modernity at Large*, Minneapolis/London (University of Minnesota Press)
- Pierre Bourdieu 1987: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp)
- Pierre Bourdieu 2001: *Meditationen*, Frankfurt a.M. 2001 (Suhrkamp)
- Butler, Judith und Gayatri Chakravorty Spivak: *Politik, Sprache, Zugehörigkeit*, Zürich (diaphanes) 2007.
- Irene Dölling 2005: ‚Geschlechterwissen‘ – ein nützlicher Begriff für die ‚verstehende‘ Analyse von Vergeschlechtlichungsprozessen?“, *Zeitschrift für Frauen und Geschlechterstudien*, Jg. 23, Heft 1/2
- Ersen, Esra 2006: *arbeiten / works 1998-2005*, Wien (Folio)
- Peter Fonagy/Mary Target 2007: „Playing with Reality IV“, *The International Journal of Psychoanalysis* 88, S. 917-937
- Görling, Reinhold 2006: "Heterogene Medienwelten – Medienbiografien junger Erwachsener türkischer Herkunft", in: *Zwischen den Kulturen – Fernsehen, Einstellungen und Integration junger Erwachsener mit türkischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen*, hg. v. Westdeutscher Rundfunk Köln, 42-47.
- Brian Massumi 2002: „The Political Economy of Belonging and the Logic of Relation“, *Parables for the Virtual*, (Duke University Press), S.68-88
- Jean-Luc Nancy 2004: *singulär plural sein*, Zürich (diaphanes)
- Jean-Luc Nancy 2007: *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Zürich (diaphanes)
- Nikola Tietze 2006: „Zinedine Zidane oder das Spiel mit den Zugehörigkeiten“, *Mittelweg*, Heft 36, Hamburg
- Michael Vester et al. 2001: *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel – Zwischen Integration und Ausgrenzung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp)
- D.W. Winnicott 1974: *Vom Spiel zur Kreativität (Playing and Reality)*, Stuttgart (Klett-Cotta)

Emailadressen der Autoren:

goerling@phil-fak.uni-duesseldorf.de

s.trinkaus@gmx.net