

Simon Weiser

Lebenswelt statt Kultur? Kollektive Orientierungssysteme untersuchen, ohne zu homogenisieren

Zusammenfassung

Kollektive Orientierungssysteme unter Migrationsbedingungen zu untersuchen, ist ein wichtiges sozialwissenschaftliches Anliegen. Der Begriff der Kultur stellt dabei einen Versuch dar, solche in einer Gruppe geteilten Denk- und Handlungsmuster zu konzeptualisieren. Allerdings steht er in der Migrationsforschung auch in der Kritik: Der Begriff sei zu vage, gehe von klar abzutrennenden kulturellen Sphären aus und trage dadurch zu *Othering* bei. Demgegenüber schlägt dieser Beitrag das Konzept der Lebenswelt als Alternative vor. Es ermöglicht, die Kritik am Kulturbegriff ernst zu nehmen, ohne die Untersuchung kollektiver Orientierungssysteme aufzugeben. Darüber hinaus führt die Verwendung des Begriffs der Lebenswelt zu einer höheren begrifflichen Klarheit und einer klareren theoretischen Verortung in der subjektorientierten Migrationsforschung.

Schlagwörter

Migration, Lebenswelt, Kultur, Kulturalisierung, subjektorientierte Migrationsforschung, Syrien

Life-world instead of Culture? Analyzing Systems of Collective Orientation without Homogenization

Abstract

Researching systems of collective orientation under migration conditions are an important sociological concern. The concept of culture can be understood as an attempt to conceptualize such collective patterns of thought and action.

Simon Weiser, M.A., Institut für Nahen und Mittleren Osten, Ludwig-Maximilians-Universität München

Zeitschrift für Migrationsforschung – Journal of Migration Studies (ZMF) 2025 5 (2): 85–100, <https://doi.org/10.48439/373>

However, it is subject to criticism in migration research: The concept is too vague, assumes clearly separable cultural spheres and thus contributes to othering. Accordingly, this article proposes the concept of the lifeworld as an alternative. It allows the criticism of the concept of culture to be taken seriously without abandoning the inquiry into systems of collective orientation. The use of the concept of the lifeworld leads to greater terminological clarity and a more explicit theoretical positioning within the subject-oriented migration research.

Keywords

Migration, life-world, culture, culturalization, subject-oriented migration research, Syria

* * * * *

1 Einleitung

»Und das war für meine Eltern sehr schwierig. Weil die syrische Kultur und die deutsche Kultur ist unterschiedlich. Also, hier ist ein Kind, wie soll ich sagen, freier. Also hier ist es normal, wenn ich sage: So und so mache ich es. Und die Eltern akzeptieren es. Aber das ist in Syrien nicht so. Also da gehe ich zum Beispiel immer zu meinem Vater und sage: *Yā bābā*, was denkst du? [...] Natürlich nicht immer, es gibt auch Unterschiede. Aber so allgemein gesagt, ist die deutsche Kultur und die syrische Kultur schon unterschiedlich.« (M., Zeile 312–321)

Diese Aussage aus einem biografisch-narrativen Interview (nach Rosenthal 1995) wurde im Rahmen eines laufenden Dissertationsprojekts über Familienbeziehungen junger Männer¹ unter Asylbedingungen erhoben. Sie stammt von einem 24-jährigen Studenten, der 2016 aus Syrien nach Deutschland geflohen ist.

Bei der Interpretation solcher Aussagen stehen Forschende vor einer schwierigen Herausforderung: Auf der einen Seite gilt es, die vom jungen Mann wahrgenommenen Differenzen ernst zu nehmen. Auf der anderen Seite besteht durch eine Übernahme des Kulturbegriffs aber auch die Gefahr,

¹ Die Bezeichnung »jung« bezieht sich auf den Begriff des »jungen Erwachsenen« aus SGB II und AufenthG, das Menschen im Alter zwischen 18 und einschließlich 26 meint. Das Forschungsprojekt konzentriert sich nur auf Männer, da ich davon ausgehe, dass Gespräche über intime Themen leichter fallen können, wenn sie zwischen Personen des gleichen Geschlechts geführt werden (Tuzi 2023). Dementsprechend wird im Folgenden auch nicht durchgängig eine gendersensible Schreibweise verwendet. Ist also von »Teilnehmer«, »Interviewpartner« etc. die Rede, beziehe ich mich auf die konkrete Zielgruppe meiner Arbeit.

Stereotype über »die syrische Kultur« zu reproduzieren und zur Konstruktion eines Migrationsanderen (Varela und Mecheril 2016) beizutragen. Wie ist mit dieser Herausforderung umzugehen?

Vorliegender Beitrag ist aus einer Reflexion über diese Frage entstanden und schlägt als Lösung die Verwendung des Konzepts der Lebenswelt (Schütz und Luckmann 2017) vor. Dieses gibt Forschenden eine Begrifflichkeit an die Hand, mit der migrationsbedingte Veränderungen beschrieben werden können, ohne dabei kulturalisierenden Zuschreibungen aufzusitzen.

Im Folgenden soll zunächst die Kritik am Kulturbegriff rekapituliert werden (Kapitel 2), um darauf aufbauend darzulegen, wie die Migrationsforschung durch Rückgriff auf das Konzept der Kulturalisierung (Tezcan 2011) auf diese Kritik reagiert hat (Abschnitt 2.1). Der darauffolgende Abschnitt 2.2 argumentiert dann, warum der Schritt von Kultur zu Kulturalisierung allein noch nicht ausreicht, um Aussagen wie die einleitend zitierte sinnvoll zu interpretieren. Hierfür ist eine zusätzliche Begrifflichkeit nötig, die in der Idee der Lebenswelt (Schütz und Luckmann 2017) gefunden werden kann. Kapitel 3 stellt das Konzept vor. Dabei gilt es allerdings darauf zu achten, den Begriff der Kultur nicht einfach durch einen anderen zu ersetzen und so die Probleme des Kulturbegriffs unter einem neuen Deckmantel fortzuführen. Deshalb diskutiert Abschnitt 3.1 die besondere Forschungsperspektive der subjektorientierten Migrationsforschung (Mecheril 1999; Mecheril und Messerschmidt 2013), die mit Verwendung des Lebensweltbegriffs einhergeht. Aufbauend auf diesen Erörterungen präsentiert Kapitel 4 exemplarisch eine Interpretation des einleitenden Zitats. Kapitel 5 fasst die Überlegungen noch einmal zusammen und betont den besonderen Stellenwert, den die Migrationsforschung in der Untersuchung kollektiv geteilter Orientierungssysteme einnehmen kann.

2 *Making the Other?* Die dreifache Kulturkritik der Migrationsforschung

Kultur ist in Verruf geraten. Im Zentrum des sozialwissenschaftlichen *culture worry* (Fox und King 2002) stehen drei miteinander verknüpfte Vorwürfe: begriffliche Unklarheit, die Vorstellung kultureller Container sowie die Gefahr des *Othering*. Der erste Punkt bemängelt am Kulturkonzept dessen terminologische Vagheit. In der Regel meint der Begriff eine Form des kollektiven Orientierungssystems (vgl. Mecheril und Rangger 2022, S. 90); was genau er umfasst und wie die Gruppe und die geteilten Handlungsmuster zustande kommen, bleibt aber meistens unklar. Der Begriff sei dementsprechend »a shortcut for too many things« (Trouillot 2002, S. 58) und könne in

den unterschiedlichsten Situationen als »nützlicher argumentativer Joker« (Lentz 2009, S. 315) eingesetzt werden.

Diese begriffliche Unklarheit bedingt den zweiten Kritikpunkt am Konzept, nämlich »Kulturen als ›Container«« (Goebel und Vischer 2023, S. 110) zu verstehen. Eben weil offen bleibt, wie das kollektive Orientierungssystem der Kultur zustande kommt und dementsprechend auch, wer Teil eines kulturellen Kollektivs ist, gilt oft die »unhinterfragte[n] Annahme [...], dass sich Nation, Territorium, Gesellschaft und Kultur nahtlos ineinanderfügen« (Beck und Grande 2010, S. 189).

Gerade unter migrationsgesellschaftlichen Bedingungen führt das dazu – und das ist der dritte Kritikpunkt am Kulturkonzept – dass Menschen, die nicht zur nationalen Gemeinschaft gerechnet werden, eine kulturelle Andersartigkeit unterstellt wird (Varela und Mecheril 2016). Diese Annahme geht dabei oft mit dem Narrativ einer Dominanzkultur (Rommelspacher 1998) einher, die die Anpassung der als anders Markierten erfordert (Mecheril und Messerschmidt 2013). Auch wird die unterstellte Andersartigkeit häufig von Essentialismus begleitet, in der gesellschaftliche Hierarchien nicht mehr durch »biologische [...] Vererbung«, sondern durch die »Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen« (Balibar 1989, S. 373) gerechtfertigt werden. Kultur, so lautet diese Kritik, sei »the essential tool for making other« (Abu-Lughod 1991, S. 147).

2.1 Die Produktion von Kultur. Von der Kultur zur Kulturalisierung

Trotz der überzeugenden Kritik am Kulturbegriff ist festzuhalten: Kultur stellt nach wie vor »eine allgemein verfügbare, optionale Ressource des Denkens, Handelns und Wahrnehmens« (Mecheril und Rangger 2022, S. 104) dar. Da Kultur also nicht einfach ignoriert werden kann, ist die Migrationsforschung dazu übergegangen, den Fokus auf Kulturalisierung zu richten, anstatt von Kultur zu sprechen (Weiser 2024). Gemeint sind damit diejenigen Prozesse, in denen unter Rückgriff auf den Kulturbegriff eine »kausale Beziehung zwischen der Herkunft einer als kohärent gedachten sozialen Gruppe und dem sozialen Handeln ihrer Mitglieder« (Tezcan 2011, S. 358) produziert wird. Kulturelle Andersartigkeit ist aus dieser Perspektive also nicht von vornherein existent, sondern wird erst sozial hergestellt. Wimmer (2005) spricht in seinem gleichnamigen Buch auch von »Kultur als Prozess«. Anstatt zu fragen, inwiefern Kulturen unterschiedlich sind, wird untersucht, warum kulturelle Andersartigkeit überhaupt angenommen wird und »wann, von wem, unter welchen Bedingungen und mit welchen Effekten auf die Kategorie ›Kultur‹ zurückgegriffen wird« (Mecheril und Rangger 2022, S. 90).

Kulturdiskurse stellen dabei eine Form der Subjektivierung dar, mit denen Menschen verortet werden, sich aber auch selbst verorten können (vgl.

Tezcan 2011, S. 357). Dass also auch mein Gesprächspartner auf Kultur als Werkzeug zurückgreift, um seine Migrationserfahrung zu deuten, darf nicht überraschen.²

Ein erneuter Blick auf das obige Zitat verdeutlicht dabei, wie wichtig es ist, die Kritik am Kulturkonzept ernst zu nehmen. Schließlich könnte das einleitende Zitat, dass in Deutschland »ein Kind [...] freier« sei, aufbauend auf einem Containermodell der Kulturen auch als Beleg für eine tendenziell individualistische deutsche und eine tendenziell kollektivistische syrische Kultur gedeutet werden (Otyakmaz und Kağıtçıbaşı 2016). Damit aber bestünde die Gefahr, ein Narrativ über das »»prison house« of Arab family« (Joseph und Rieker 2008, S. 5) und den vermeintlich autoritären Erziehungsstil arabischer Eltern (z.B. Dwairy et al. 2006) zu reproduzieren.

Das soeben vorgestellte Konzept der Kulturalisierung lenkt den Blick hingegen auf die Frage, wie und warum sich mein Gesprächspartner in der Passage auf vermeintliche Differenzen zwischen »der syrischen« und »der deutschen Kultur« bezieht. Er scheint damit die migrationsbedingten Veränderungen in seinem Leben deuten zu wollen und dem Gefühl Ausdruck zu verleihen, etwas habe sich verschoben. Um dieses *Etwas* soll es im Folgenden gehen.

2.2 Wozu überhaupt Kultur? Giving »culture« the benefit of the doubt

Trotz der berechtigten Kritik am Kulturbegriff muss die »Angemessenheit des Begriffs der Kultur allerdings nicht generell zurückgewiesen« (Mecheril und Rangger 2022, S. 90) werden. Denn was das Konzept trotz aller im Detail sehr unterschiedlichen Verständnisse versucht, ist eine Begrifflichkeit zu finden, die »eine das persönliche und das geschichtlich-gesellschaftliche Leben tiefgreifend und umfassend bestimmende Wirklichkeit menschlicher Erfahrungen, Sinngebungen und Schöpfungen« (Weiss 1981, S. 369 f.) beschreiben kann.

Aus dieser Sicht überzeugt auch der Vorschlag Trouillots (2002) nicht vollends, anstelle von Kultur in ihrer Totalität lieber von einzelnen, klar benennbaren Aspekten, wie z.B. Normen, religiöse Glaubensvorstellungen oder spezifische Praktiken, zu sprechen. Denn letztendlich zielt der Kulturbegriff auf ein vages Etwas, das im alltäglichen Leben von Einzelpersonen und Gruppen stets eine Rolle spielt und eine klare Abgrenzung einzelner Teilaspekte eben nicht erlaubt. Blickt man beispielsweise auf das einleitende Zitat, scheint es durchaus so zu sein, dass hier familiäre Normen verhandelt

² Dabei ist allerdings zu betonen, dass Fremd- und Selbstkulturalisierung nicht gleichzusetzen sind, da letztere eine »Überlebensstrategie in rassistischen Verhältnissen« (Mecheril und Rangger 2022, S. 106) darstellt.

werden. Doch sind diese – wie in Kapitel 4 noch ausführlicher dargelegt werden soll – eben auch mit anderen Aspekten, wie z.B. ökonomischer Prekarität, verknüpft. Nach einem Begriff zu suchen, der diese Teilaspekte zu einem gemeinsamen Orientierungssystem verknüpft, ist ein relevantes sozialwissenschaftliches Anliegen.

Verfechter:innen des Kulturbegriffs führen darüber hinaus an, dass das Problem der Kultur eher in einer Tradition des Forschens zu suchen sei, die Kulturen als essentialisierende Container versteht. Demnach wohnen »die problematischen Postulate von Abgeschlossenheit, Homogenität, Kohärenz und Dauerhaftigkeit sowie die essentialisierende Gleichsetzung von ethnischer Gruppe und Kultur dem Kulturbegriff nicht notwendig inne« (Lentz 2009, S. 318).³ Die Verwendung des Kulturkonzepts hat aus dieser Perspektive – ein dynamisches und kontextrelationales Verständnis (Mecheril und Rangger 2022) vorausgesetzt – also ihre Berechtigung.

Und dennoch spricht sich vorliegender Beitrag gegen die Verwendung eines wissenschaftlichen Kulturbegriffs aus; nicht zuletzt aufgrund der Gefahr terminologischer Verwirrung: Denn unabhängig davon, welches wissenschaftliche Kulturkonzept genau verwendet wird, gilt es darauf zu achten, dass sich dieses von einem Alltagsbegriff von Kultur unterscheidet (Weiser 2024). Ein Forschungsprojekt, das einen wie auch immer definierten wissenschaftlichen Kulturbegriff nutzt, müsste bei jeder Verwendung des Begriffs »Kultur« deutlich machen, ob nun das Wissenschafts- oder das Alltagskonzept gemeint ist. Verweist das Forschungsprojekt darüber hinaus auch noch auf das Konzept der Kulturalisierung, ist Verwirrung beinahe vorprogrammiert. Da der Begriff der Kultur, wie in diesem Kapitel dargelegt, außerdem unbestreitbar vorbelastet ist, kann dessen Verwendung leicht zu Lesarten führen, die kulturalisierende Aussagen sehen, wo eigentlich keine intendiert waren. Auch um Missverständnissen vorzubeugen, ist vom Kulturbegriff also abzusehen.

Um dennoch eine Begrifflichkeit zur Verfügung zu haben, die es erlaubt, individuelle und kollektive Orientierungssysteme zu beschreiben, möchte vorliegender Beitrag das Konzept der alltäglichen Lebenswelt (Schütz und Luckmann 2017) als Alternative vorschlagen. Der Begriff der Kultur wäre dadurch ausschließlich für diejenigen Fälle reserviert, in denen er im empirischen Material tatsächlich Verwendung findet. Für das Konzept der Lebenswelt spricht aber nicht nur der mögliche Gewinn einer höheren begrifflichen Klarheit. Vielmehr ist damit auch eine deutlichere theoretische Positionie-

3 So beschreibt Lentz (2009) exemplarisch Christoph Brumanns (1990) Perspektive auf den Kulturbegriff. Zur Gegenposition siehe Abu-Lughod (1991). Die Diskussion als Ganzes reflektiert Lentz (2009).

rung in der subjektorientierten Migrationsforschung (Mecheril 1999; Mecheril und Messerschmidt 2013) gegeben.

3 Das fraglos Gegebene. Das Konzept der Lebenswelt

Der Begriff der Lebenswelt geht auf die Phänomenologie Husserls (1913) zurück und wurde von Alfred Schütz und dessen Schüler Thomas Luckmann für die sozialwissenschaftliche Forschung nutzbar gemacht. Er meint den Teil der sozialen Welt, der Menschen als fraglos gegeben gilt, also »jeden Sachverhalt, der uns bis auf weiteres unproblematisch erscheint« (Schütz und Luckmann 2017, S. 29). Grundlage der alltäglichen Lebenswelt ist eine Reihe als typisch geltender Erfahrungs- und Handlungsschemata, anhand derer neue Situationen eingeordnet und Handlungen dementsprechend ausgerichtet werden: »Wenn die Dinge so und so liegen, dann werde ich so und so handeln« (ebd., S. 47). Fischer (2012, S. 41) spricht auch von einer »Routinisierung des Wissens«.

Diese Schemata basieren dabei auf bisherigen (zum Teil sozial vermittelten) Erfahrungen, wodurch jede Interpretation der sozialen Wirklichkeit »ein Auslegen innerhalb eines Rahmens von bereits Ausgelegtem« (Schütz und Luckmann 2017, S. 33) darstellt. Das Konzept der Lebenswelt ist also dynamisch zu verstehen: Schließlich müssen Menschen ihre alltägliche Lebenswelt anpassen, wenn »ein besonderes Schockerlebnis die Sinnstruktur des Alltags durchbricht« (ebd., S. 69). Die Lebenswelt ist also keineswegs unveränderbar, sondern »eine Wirklichkeit, die wir durch unsere Handlungen modifizieren und die andererseits unsere Handlungen modifiziert« (ebd., S. 33).

Darüber hinaus ist die Lebenswelt auch intersubjektiv konstruiert: Denk- und Handlungsmuster können nur dann als unproblematisch und typisch erscheinen, wenn sie auch von den Mitmenschen als solche betrachtet werden. »Die Lebenswelt ist weder meine private Welt noch deine private Welt, auch nicht die meine und die deine addiert, sondern die Welt gemeinsamer Erfahrung.« (ebd., S. 109)

Bereits diese kurze Skizze sollte andeuten können, wie gewinnbringend das Konzept der Lebenswelt für die Erforschung migrationsbedingter Transformationen eingesetzt werden kann. Schließlich stellen sich »mit dem Wechsel des Lebensmittelpunktes Fragen nach der Bedeutungsveränderung der alltäglichen Lebenswelt, die im Verlauf der Migration verlassen wird« (Geisen 2015, S. 119). Die Idee, das Lebensweltkonzept für die Migrationsforschung nutzbar zu machen, ist also nicht gänzlich neu. Die hier dargelegten Überlegungen ergänzen diese Perspektive allerdings, indem sie das Konzept

der Lebenswelt explizit als Alternative zum Kulturbegriff vorschlagen. Welche Folgen dieser Ansatz hat, soll im Folgenden diskutiert werden.

3.1 Vershobene Welten? Vorteile und Risiken des Lebensweltbegriffs im Kontext Migration

Wie in Abschnitt 2.2 bereits dargelegt, besteht ein Vorteil, Kulturkonzepte durch das Konzept der Lebenswelt zu ersetzen, darin, eine höhere begriffliche Klarheit zu erreichen: Der Begriff der Lebenswelt steht dann für ein wissenschaftliches Konzept kollektiv konstruierter Orientierungssysteme, während der Begriff der Kultur ausschließlich für Fälle reserviert ist, in denen er im empirischen Material tatsächlich Verwendung findet.

Dabei gilt es aber zu betonen: Andere Begriffe eröffnen nicht automatisch auch eine andere Sichtweise. Spräche man anstelle »der Andersartigkeit der syrischen Kultur« nun einfach von »der Andersartigkeit der syrischen Lebenswelt«, wäre nicht viel gewonnen. Ein rein terminologischer Wechsel von »Kultur« auf »Lebenswelt« löst die in Kapitel 2 vorgestellten Kritikpunkte am Kulturkonzept also nicht automatisch auf.

Diese Gefahr lässt sich exemplarisch bereits am Begründer der Lebenswelttheorie aufzeigen: In seinem Aufsatz *Der Fremde* bezeichnet Schütz (1972, S. 53) den »Immigrant[en]« als »das hervorragende Beispiel« einer Person, die mit einem Wechsel der Lebenswelt konfrontiert ist. Damit aber verfällt er einer »idealtypische[n] Vereinfachung« (Geenen 2002, S. 55), die Gruppen homogenisiert und die Fremdheit von Migrant:innen schlicht annimmt, anstatt die soziale Produktion und subjektiven Wahrnehmungen dieser vermeintlichen Fremdheit zu untersuchen (Nassehi 1995).

Wie also lässt sich verhindern, dass durch den Einsatz des Lebensweltkonzepts kulturalisierende Annahmen nicht einfach unter einem neuen Deckmantel fortgeführt werden? Die Antwort liegt darin, den Wechsel von Kultur auf Lebenswelt nicht nur als rein terminologischen Tausch zu betrachten, sondern auch als einen Wechsel der Forschungsperspektive. Wie Geisen (2015) herausarbeitet, ist das Lebensweltkonzept anschlussfähig an die subjektorientierte Migrationsforschung, die einen gewinnbringenden Blick auf kollektive Bedeutungssysteme anzubieten hat.

Die subjektorientierte Migrationsforschung zielt nämlich darauf ab, die »Geschichten und Narrationen der Personen, deren Erfahrungen, Handlungen und Lebenssituationen Gegenstände des Interesses sind« (Mecheril 1999, S. 68), in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken. Dabei geht es nicht um einen vermeintlichen »Erkenntnisvorsprung des Authentischen« (ebd., S. 69). Vielmehr richtet sich der Ansatz gegen neo-assimilationistische Perspektiven (Mecheril und Messerschmidt 2013), die die Verbesserung der Anpassungsleistungen eines (implizit) konstruierten Migrationsanderen als Erkenntnis-

ziel setzen. Das Ziel der subjektorientierten Migrationsforschung hingegen ist es, die Stimmen derjenigen hörbar zu machen, die sich im wissenschaftlichen Diskurs (noch) nicht selbstständig äußern können. »Ich spreche über mich« (Mecheril 1999, S. 68) kann als zentrale Maxime der Forschungsperspektive betrachtet werden.

Durch die Verwendung des Lebensweltbegriffs wird diese subjektorientierte Perspektive auf die Erforschung des umfassenden Orientierungssystems übertragen, für das »Kultur« eine geläufige Bezeichnung darstellt. Anstatt von »der Kultur« auszugehen und zu untersuchen, wie Migrant:innen in diese passen, richtet sich der Fokus auf die Konstruktions- und Deutungsleistungen der Migrant:innen selbst: Wie nehmen sie ihre Lebenswelt wahr? Was können sie aufgrund der Migration nicht mehr als fraglos gegebenen Teil ihrer Alltagswelt betrachten? Wie gehen sie mit diesen Veränderungen um? Und wie konstruieren sie eine neue lebensweltliche Realität? Die Blickrichtung dreht sich also um. Dadurch aber kann eine kulturalistische »Zwangsgemeinschaft von Individuen« (Ha 2004, S. 94) zurückgelassen werden, da einzelne Personen nicht mehr einer bestimmten Kultur zugeordnet werden, sondern untersucht wird, wie diese Personen die eigene Lebenswelt und Gruppenzugehörigkeit subjektiv wahrnehmen.

An dieser Stelle kommt der Vorschlag Trouillots (2002), anstatt von Kultur in ihrer Totalität besser von einzelnen, klar benennbaren Aspekten zu sprechen, dann doch wieder ins Spiel: Schließlich sollte nicht von einer grundsätzlichen Verschiebung der Lebenswelt als Ganzes ausgegangen werden. Vielmehr gilt es, erstens die speziellen Bereiche empirisch zu identifizieren, in denen eine Verschiebung tatsächlich stattfindet. So mag sich, um ein fiktives Beispiel zu nennen, die schulische Lebenswelt durch eine Migration deutlich verändert haben, während die Teilnahme an Online-Communities recht konstant bleibt.

Darauf aufbauend gilt es zweitens zu untersuchen, wie mit diesen Verschiebungen umgegangen wird. Dabei können andere Bereiche der alltäglichen Lebenswelt als Räume dienen, in denen die Veränderungen verarbeitet werden. Um beim soeben angebrachten Beispiel zu bleiben: Die nach wie vor vorhandenen Online-Communities stellen womöglich eine wichtige Plattform dar, sich über das ungewohnte Schulleben auszutauschen und neue Handlungsstrategien zu entwerfen. Dabei können der Rückgriff auf »Kultur« sowie kulturalisierende Interpretationen der eigenen Lebenswelt eine, aber eben nicht die einzige empirisch auffindbare Möglichkeit sein, wie migrationsbedingte Verschiebungen der Lebenswelt gedeutet werden.

Mit dieser theoretischen Perspektive soll nun auf die eingangs zitierte Aussage meines Gesprächspartners M., dass in Deutschland »ein Kind [...] freier« (Zeile 312) sei, zurückgekommen werden. Wie lässt sich diese inter-

pretieren, ohne kulturalisierende Annahmen über »die deutsche« und »die syrische Kultur« zu reproduzieren?

4 Von heute auf morgen erwachsen? Eine exemplarische Analyse mithilfe des Lebensweltbegriffs

Das Zitat entstammt einer Passage, in der mein Gesprächspartner über familiäre Verantwortung spricht. Diese Einbettung in den weiteren Gesprächszusammenhang ist insoweit relevant, als das »thematische Feld« (Rosenthal 1995, S. 57), in das eine Teilerzählung eingelassen ist, deren Bedeutung mitbestimmt. In der Passage erzählt mein Gesprächspartner von der Doppelbelastung, mit der er zu Beginn seines Studiums konfrontiert war:

»Weil ich wollte studieren, das war mein großer, großer Traum. Also nicht nur für mich, sondern auch für meine Familie. [...] Aber weil mein Vater nicht arbeiten konnte, hatten wir nicht so viel Geld. Und ich und auch mein Bruder mussten dann auch arbeiten, also arbeiten und studieren. Und das war mir natürlich auch wichtig, sehr, sehr, also unseren Eltern zu helfen. [...] Aber das war schon eine harte Zeit, sehr harte Zeit.« (M., Zeile 211–216)

Familiäre Verantwortung thematisiert mein Gesprächspartner in dieser Passage auf doppelte Weise: zum einen, indem er die Motivation für das Studium auch durch den Wunsch der Familie begründet, zum anderen, indem er betont, wie wichtig es ihm und seinem Bruder gewesen sei, die Eltern durch die eigene Erwerbstätigkeit finanziell unterstützen zu können.

Obwohl er die Verantwortungsübernahme als sinnstiftend begreift, war die Zeit für ihn auch äußerst herausfordernd. Das lag nicht nur an der doppelten Belastung aus Studium und Erwerbstätigkeit. Vielmehr kam die neue Rolle auch sehr plötzlich:

»Es ging so schnell. Also es war so, als ob jemand kommt und dir sagt: Das machst du nicht mehr, sondern das. Und du hast keine Wahl. [...] Wie soll ich sagen. Ich habe mich ein bisschen gefühlt, als wenn ich gestern ein Kind gewesen wäre und mein Kopf war so lalalala, also nicht wirklich erwachsen. Und jetzt plötzlich kommt jemand und sagt: Du musst dich um deine Familie kümmern.« (M., Zeile 254–261)

Schütz und Luckmann (2017) gehen davon aus, dass die alltägliche Lebenswelt neben einer räumlichen und einer sozialen Dimension auch eine zeitliche besitzt. Eine bestimmte temporäre Abfolge und eine bestimmte Geschwindigkeit, in der das Leben voranschreitet, werden als normal betrachtet. Die neuen Lebensumstände, mit denen sich mein Gesprächspartner zu Beginn seines Studiums konfrontiert sah, können als Bruch mit der bisheri-

gen, als normal wahrgenommenen Zeit verstanden werden: Sein Lebens-tempo scheint sich beschleunigt zu haben, völlig unvermittelt steht er vor einer ungewohnten Rolle und fühlt sich, als sei er von heute auf morgen erwachsen geworden.

Doch auch für seine Eltern sei diese Zeit schwierig gewesen, wie mein Gesprächspartner erzählt: Zum einen hatten sie das Gefühl, ihrer elterlichen Verantwortungsrolle nicht mehr gerecht zu werden. Vor allem der Vater sei davon sehr betroffen gewesen: »Und er hat immer gesagt: Oh, tut mir so leid, tut mir so leid. [...] Was für ein Vater bin ich!? Ich kann meiner Familie nicht helfen.« (M., Zeile 273–275)

Zum anderen sei die Situation für die Eltern aber auch deswegen herausfordernd gewesen, da die Söhne nicht nur mehr Verantwortung für die Familie übernahmen, sondern den Eltern auch keine zentrale Rolle bei ihren Entscheidungsfindungen mehr beimaßen:

»Und ich glaube, dass ich irgendwann, wie soll ich sagen, gut integriert war. Also ich wusste, wie man es in Deutschland macht. [...] Und da habe ich dann meine Eltern nicht gefragt, sondern es einfach gemacht. Weil ich wusste, wie es funktioniert, und ich denke, meine Eltern nicht so.« (M., Zeile 292–297)

Dabei scheint es meinem Gesprächspartner allerdings wichtig zu sein, die Erzählung nicht als Vorwurf an die Eltern verstanden zu wissen. Es sei ihm nämlich auch ein persönliches Anliegen, wie er betont, »dass ich mein Leben selber trage« (M., Zeile 301). Außerdem sieht er bei Vater und Mutter keine Schuld, schließlich gebe es kulturelle Unterschiede zwischen Syrien und Deutschland, an die die Eltern nicht gewöhnt seien. An dieser Stelle seiner Erzählung folgt nun das eingangs angeführte Zitat, das der besseren Nachvollziehbarkeit wegen hier noch einmal wiederholt sei:

»Und das war für meine Eltern sehr schwierig. Weil die syrische Kultur und die deutsche Kultur ist unterschiedlich. Also, hier ist ein Kind, wie soll ich sagen, freier. Also hier ist es normal, wenn ich sage: So und so mache ich es. Und die Eltern akzeptieren es. Aber das ist in Syrien nicht so. Also da gehe ich zum Beispiel immer zu meinem Vater und frage: *Yā bābā*, was denkst du? [...] Natürlich nicht immer, es gibt auch Unterschiede. Aber so allgemein gesagt, ist die deutsche Kultur und die syrische Kultur unterschiedlich.« (M., Zeile 312–321)

Dass Eltern nach einer Flucht oft mit dem Gefühl eines Autoritätsverlusts zu kämpfen haben, ist ein häufiger Befund verschiedener Studien, wie die Literaturschau von Merry et al. (2017) zeigt. Auch Studien in Anschluss an das *acculturation gap-distress model* (Telzer 2010) weisen in eine ähnliche Richtung: Demnach passen sich die Kinder schneller an die neuen Gegebenheiten im Zielland an und handeln entsprechend der kulturellen Norm autonomer,

was letztendlich zu Konflikten mit den Eltern führt (z.B. Goforth et al. 2015). Etwas ähnliches scheint auch hier zu passieren, wenn mein Gesprächspartner davon berichtet, »gut integriert« zu sein und im Gegensatz zu den Eltern zu wissen, »wie es funktioniert«.

Doch anstatt die Erzählung anhand eines Containermodells zu erklären, das von zwei distinkten Kulturen Deutschlands und Syriens ausgeht, soll unter Rückgriff auf das Konzept der Lebenswelt eine alternative Lesart vorgeschlagen werden: Die Rolle, die die Eltern für sich in Anspruch nehmen, gilt unter den neuen Lebensbedingungen nicht mehr. Ihrer Verantwortung werden sie aus ihrer subjektiven Wahrnehmung nicht mehr gerecht, die Söhne betrachten sie nicht mehr als die zentralen Ratgeber:innen. »Ein besonderes Schockerlebnis[*das*] die Sinnstruktur des Alltags durchbricht« (Schütz und Luckmann 2017, S. 69), macht deutlich, dass eine bestimmte Form der elterlichen Verantwortungs- und Autoritätsrolle als fraglos gegeben galt, nun aber nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Besonders deutlich wird diese Veränderung in dem Gefühl meines Gesprächspartners, plötzlich erwachsen geworden zu sein. Die alltägliche Lebenswelt hat sich – zumindest in diesem Aspekt – verschoben.

Gedeutet wird diese Veränderung anhand kultureller Unterschiede zwischen Ziel- und Herkunftsland. Dadurch, dass das familiäre Zusammenleben in Syrien anders funktionierte als nun in Deutschland, wird rückblickend eine syrische Kultur imaginiert, von der sich die deutsche unterscheidet.

In dieser Deutung scheint für die Familie aber auch das Potential zu liegen, die lebensweltlichen Veränderungen zu verarbeiten: Indem die höhere Verantwortung, die die Kinder nun einnehmen, als für die deutsche Kultur typisch interpretiert wird, werden die Eltern entlastet. Sie müssen ein für sie aktuell nicht zu erreichendes Idealbild elterlicher Verantwortung nicht erfüllen. So aber kann der wahrgenommene Autoritätsverlust in ein erfolgreiches Migrationsprojekt umgedeutet werden: Denn mein Gesprächspartner erzählt mir, dass der Vater mit den neuen Gegebenheiten zwar zu kämpfen habe, der Situation aber auch etwas Positives abgewinnen können: »Aber mein Vater sagt auch manchmal: Ja, es ist schwer, aber ich bin auch stolz auf dich. Also, dass ich es geschafft habe, mich zu integrieren. *Inti almānīy ḥaqīqīy!* [Du bist ein echter Deutscher!] sagt er dann immer.« (M., Zeile 343–346) Und dadurch eröffnet sich für die Familie eine Möglichkeit, eine neue Lebenswelt zu kreieren.

5 Adieu, culture, willkommen in der Lebenswelt!

Fazit und Ausblick

Wie vorliegender Beitrag zeigt, kann das Lebensweltkonzept nach Schütz und Luckmann (2017) produktiv genutzt werden, um ein kollektiv geteiltes Orientierungssystem zu erforschen, das gemeinhin als »Kultur« bezeichnet wird. Die Verwendung des Konzepts bringt auf der einen Seite eine höhere terminologische Klarheit mit sich. Schließlich ist, wie in Kapitel 2 dargelegt, ein zentraler Vorwurf an den Kulturbegriff dessen Vagheit. Auf der anderen Seite geht mit dem Lebensweltbegriff aber auch eine eindeutigerere theoretische Verortung in der subjektorientierten Migrationsforschung (Mecheril 1999; Mecheril und Messerschmidt 2013) einher. Diese Perspektive ermöglicht es, kollektiv konstruierte Orientierungssysteme zu untersuchen, ohne einer kulturalistischen »Zwangsgemeinschaftung von Individuen« (Ha 2004, S. 94) zu verfallen. Im exemplarisch untersuchten Fall konnte so aufgezeigt werden, wie eine kulturelle Deutung genutzt wird, um neue Verantwortungsrollen innerhalb der Familie zu verarbeiten.

Wie wichtig eine solche theoretische Betrachtungsweise sein kann, zeigt die nach wie vor ungebrochene Virulenz des Kulturbegriffs (Goebel und Vischer 2023). In der weit verbreiteten Verwendung von »Kultur« kann zum einen das Anliegen gesehen werden, geteilte Werte und deren Entstehung ausfindig zu machen und einen Gemeinschaftssinn zu stiften (Marschelke 2022). Zum anderen kann er aber auch verwendet werden, um als Migrationsandere konstruierte Subjekte von der Gemeinschaft auszuschließen (Varela und Mecheril 2016). Der Migrationsforschung kann hier die Rolle einer kritischen Vermittlerin zukommen. Gerade durch ihren besonderen Blick auf Mobilität ist sie nämlich in der Lage, einen entscheidenden Beitrag zur Erforschung gemeinschaftlicher Konstitutionsprozesse zu leisten. Unter Rückgriff auf Konzepte wie das der Transnationalität (Glick-Schiller et al. 1992) oder der Superdiversität (Vertovec 2007), besitzt sie aber auch das analytische Rüstzeug, essentialisierende Kollektivzuschreibungen zu vermeiden.

Zugleich erlaubt es das Konzept der Lebenswelt – und das könnte Aufgabe für weitere Forschung sein – den Blick auch auf Prozesse zu richten, die zwar mit Migration in Verbindung stehen, aber auch darüber hinausweisen. Schließlich führt nicht nur räumliche Mobilität zu veränderten Lebenswelten, sondern auch politische Entscheidungen, wirtschaftlicher Auf- und Abschwung oder altersbedingte Anpassungen. Aus einer intersektionalen Perspektive ließe sich also analysieren, wie Lebenswelten auch von Fragen der Ökonomie, Politik, Jugend etc. geprägt sind. Damit könnte das hier diskutierte Konzept einen Beitrag zur »Demigrantisierung der Migrationsforschung« (vgl. Dahinden 2016, S. 2212) leisten. Denn letztendlich trugen der Begriff der

Kultur und damit einhergehendes kulturelles *Othering* erheblich zur Migrantisierung dieses Wissenschaftszweigs bei. Mit Trouillot (2002) lautet das Motto also – und damit soll der Begriff letztmalig genannt sein: *Adieu, culture*.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. In *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Hrsg. Richard G. Fox, 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Balibar, Étienne. 1989. Gibt es einen »neuen Rassismus«? *Das Argument* 31 (175): 369–380.
- Beck, Ulrich, und Edgar Grande. 2010. Jenseits des methodologischen Nationalismus. Außereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne. *Soziale Welt* 61: 187–216.
- Brumann, Christoph. 1990. Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. *Current Anthropology* 40: 1–27.
- Dahinden, Janine. 2016. A Plea for the ›De-migrantization‹ of Research on Migration and Integration. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2207–2225.
- Dwairy, Marwan, Mustafa Achoui, Reda Abouserie, Adnan Farah, Anaya A. Sakhleh, Mona Fayad, und Hassan K. Khan. 2006. Parenting Styles in Arab Societies. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 37 (3): 230–247.
- Fischer, Peter. 2012. *Phänomenologische Soziologie*. Bielefeld: transcript.
- Fox, Richard G., und Barbara J. King. 2002. Beyond Culture Worry. In *Anthropology Beyond Culture*, Hrsg. Richard G. Fox und Barbara J. King, 1–22. New York: New York University Press.
- Geenen, Elke M. 2002. *Soziologie des Fremden. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf*. Wiesbaden: Leske & Budrich.
- Geisen, Thomas. 2015. Lebensstrategien von Familien im Kontext von Arbeit und Migration. In *Arbeit, Migration und Soziale Arbeit*, Hrsg. Thomas Geisen und Markus Ottersbach, 109–140. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Glick-Schiller, Nina, Linda Basch, und Cristina Szanton. 1992. Transnationalism. A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences* 654 (1): 1–24.
- Goebel, Simon, und Lisa Vischer. 2023. Und täglich grüßt... der Kulturalismus. Eine rassismuskritische Analyse der Aushandlung von Migration in digitalen Öffentlichkeiten. *Zeitschrift für Migrationsforschung* 3 (2): 105–128.
- Goforth, Anisa N., Andy V. Pham, und Evelyn R. Oka. 2015. Parent-Child Conflict, Acculturation Gap, Acculturative Stress, and Behavior Problems in Arab American Adolescents. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 46 (6): 821–836.
- Ha, Kien Nghi. 2004. *Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*. Berlin: wvb.
- Husserl, Edmund. 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle: Niemeyer.
- Joseph, Suad, und Martina Rieker. 2008. Introduction. Rethinking Arab Family Project. In *Framings. Rethinking Arab Family Projects*, Hrsg. The Arab Families Working Group, 1–30.

- Lentz, Carola. 2009. Der Kampf um die Kultur. Zur Ent- und Re-Soziologisierung eines ethnologischen Konzepts. *Soziale Welt* 60 (4): 305–324.
- Marschelke, Jan-Christoph. 2022. Editorial. Leidenschaft für Kollektive. In *Die Anatomie des Kollektivs. Zu Klaus P. Hansens Kollektivtheorie*, Hrsg. Jan-Christoph Marschelke, 11–28. Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul. 1999. Programmatisches Nicht-beschränkt-Sein und Selbstkultivierung. Über non-pathologische Migrationsphänomene. *Psychologie und Gesellschaftskritik* 23 (3): 47–76.
- Mecheril, Paul, und Astrid Messerschmidt. 2013. Abseits der Assimilation. Konturen non-affirmativer, subjektorientierter Migrationsforschung. *Psychologie und Gesellschaftskritik* 37 (3/4): 137–154.
- Mecheril, Paul, und Matthias Rangger. 2022. Was, wenn die sich selbst kulturalisieren? Essentialisierung unter Bedingungen migrationsgesellschaftlicher Subjektivierung. In *Handeln in Organisationen der Migrationsgesellschaft*, Hrsg. Paul Mecheril und Matthias Rangger, 89–119. Wiesbaden: Springer.
- Merry, Lisa, Sandra Pelaez, und Nancy C. Edwards. 2017. Refugees, Asylum-Seekers and Undocumented Migrants and the Experience of Parenthood. A Synthesis of the Qualitative Literature. *Globalization and Health* 13 (75): 1–17.
- Nassehi, Armin. 1995. Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47 (3): 443–463.
- Otyakmaz, Berrin Özlem, und Çiğdem Kağıtçıbaşı. 2016. Individualismus-Kollektivismus. Eine Kulturdimension unter der Lupe. In *Kulturen der Bildung*, Hrsg. Merle Hummrich, Nicolle Pfaff, İnci Dirim und Christine Freitag, 43–56. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Rommelspacher, Birgit. 1998. *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rosenthal, Gabriele. 1995. *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Schütz, Alfred. 1972. *Gesammelte Aufsätze 2. Studien zur soziologischen Theorie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann. 2017. *Strukturen der Lebenswelt*, 2. Auflage. Konstanz: UVK.
- Telzer, Eva H. 2010. Expanding the Acculturation Gap-Distress Model. An Integrative Review of Research. *Human Development* 53: 313–340.
- Tezcan, Levent. 2011. Spielarten der Kulturalisierung. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5 (2): 357–376.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2002. Adieu, culture. A New Duty Arises. In *Anthropology Beyond Culture*, Hrsg. Richard G. Fox und Barbara J. King, 37–60. New York: New York University Press.
- Tuzi, Irene. 2023. A Self-reflexive Positionality to Navigate the Invektive Latency of Ethnographic Relations. Insights From Lebanon and Germany. *Qualitative Inquiry*: 1–8.
- Varela, Maria, und Paul Mecheril. 2016. *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Vertovec, Steven. 2007. Super-Diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024–1054.

- Weiser, Simon. 2024. Zwischen culture worry und Allgegenwärtigkeit von »Kultur«. Wie umgehen mit Selbstkulturalisierung von Geflüchteten? *Zeitschrift für Flucht- und Flüchtlingsforschung* 8 (2): 293–307.
- Weiss, Johannes. 1981. Kultur als Soziale Lebenswelt. Sammelbesprechung. *Soziologische Revue* 4: 367–381.
- Wimmer, Andreas. 2005. *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden: Springer.