

**MIGRANTENFREUNDSCHAFTEN ALS
KULTURELLE IDENTITÄTSRÄUME. EINE
QUALITATIVE STUDIE AM BEISPIEL JUNGER
KROATEN IN MÜNCHEN**

Abstract. Der Aufsatz behandelt den Alltag von Freundschaftsbeziehungen, die zwischen jungen kroatischen Migranten der zweiten Generation in München gepflegt werden. Es soll aufbauend auf eine interviewzentrierte Feldforschung interpretativ gezeigt werden, dass diese Beziehungen als wichtige Räume zur kulturellen Identitätsfindung in der Diaspora angesehen werden können. Sie repräsentieren *erstens* alltagskulturelle Arrangements, in denen Migranten ihre (ursprüngliche) Heimat und Herkunft praktizieren, erleben und erfahren können; sie fungieren *zweitens* als Aushandlungs- und Sicherungsorte neuer, hybrider, uneindeutiger Identitäten, die durch ein Leben zwischen zwei Kulturen entstehen. Die Arbeit versteht sich als praxeologischer, alltagspraktischer Beitrag zur Migrationssoziologie (sowie umgekehrt, wenn man so will, als kleiner, migrationsanalytischer Beitrag zur Soziologie der Freundschaft).

Schlüsselbegriffe: Freundschaft, Migranten, kultureller Kontext, qualitative Studie, hybride und bikulturelle Identitäten

1. Einleitung

Freundschaften gelten als wichtige identitätskonstruierende und zugehörigkeitskonstituierende Wahlbeziehungen. „In jedem Akt menschlicher Gesellung“ – so Peter Berger – „steckt zugleich ein Moment der Identitätswahl. Umgekehrt braucht jede Identität die richtige Gefährtenwahl, um überdauern zu können“ (Berger 1982:114). Alltagssprachlich würden wir sagen, Freunde sind Menschen, mit denen wir etwas gemein haben, eine gleiche Wellenlänge, einen gemeinsamen Nenner, geteilte Interessen, Hobbys oder ein ähnliches Schicksal. Wir brauchen Gleichgesinnte um uns herum, um uns unserer eigenen Daseinsformen, Vorstellungen, Gefühle, Tugenden oder Werte zu vergewissern, um uns in unserem alltäglichen Tun oder Nicht-Tun, unserer Welt- und Selbstsicht zu bestätigen, kurz,

um uns selbst stets aufs Neue identitär aufladen, aktualisieren und konstruieren zu können.¹ In diesem Sinne (und natürlich vor dem Hintergrund unserer stark ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaft) pflegen wir ja auch in der Regel mehrere Freundschaften, „die uns mit einem Menschen von der Seite des Gemütes, mit einem anderen von der geistigen Gemeinsamkeit her, mit einem dritten um religiöser Impulse willen, mit einem vierten durch gemeinsame Erlebnisse [und mit einem fünften, so könnte man fortfahren, durch ein *gemeinsames Herkunftsland bzw. einen gleichen Migrationshintergrund*] verbinden“ (Simmel 1968:269). Mein Fokus richtet sich (wohlbemerkt) auf diesen fünften.

Mit Hilfe interviewzentrierter Methoden will ich im Folgenden das Wesen *intrakultureller*,

kroatischer Freundschaftsbeziehungen in München praxeologisch erforschen. Es geht also um

spezielle (übrigens kaum erforschte, obwohl stark präsenste) freundschaftliche Beziehungsräume, nämlich *innerkroatische*, die ihrerseits (sozial-)geographisch *außerkroatisch* stattfinden. Im Zentrum steht die Annahme, dass das Band der Freundschaft zwischen Münchner Kroaten aufgrund eines ähnlich gelagerten migrational-kulturellen Hintergrunds eine besondere Identitätsqualität aufweisen könnte. Ich will anhand einer als Prämisse gewählten Gesamtheit von 9 durchgeführten Einzelgesprächen mit jungen (zwischen 20 und 30 Jahre alten) KroatInnen diese Qualität als eine *kulturelle* unter die Lupe nehmen und dabei folgender Fragenlandschaft Rechnung tragen: Warum lässt sich immer wieder beobachten, dass sich junge (kroatische) Migranten freundschaftlich untereinander mischen? Wie sieht ihr Münchner Freundschaftsalltag eigentlich aus? Ist diese Freundschaft ein Ort der natio-ethno-kulturellen Selbstdefinition? Eine herkunftsrhetorische Peergroup? Was – wenn überhaupt – haben landsmännische Freunde, was etwa deutsche nicht haben? Kurz: Inwieweit können wir - und das ist meine zentrale Forschungsfrage - davon ausgehen, dass innerkroatische Freundschaftsnetzwerke als Räume fungieren, die kulturelle Identitäten sichern, produzieren, herausfordern und repräsentieren?

Um diese Fragen zu beantworten, werden wir uns nach einleitenden (2.) methodologischen und (3.) theoretischen Überlegungen (in ethnografischer Manier) in den Freundschaftsalltag unserer jungen Kroaten einschleichen, mit ihnen Alltagsgespräche führen, lachen, essen, religiös handeln, Musik hören, diskutieren und dabei Schritt für Schritt entdecken, dass hier in zweierlei Hinsicht kulturelle Identitäten konstruiert werden. Auf der einen Seite scheint Freundschaft (3.1) eine kulturelle Oase zu sein, in der ein Stück Heimat und Herkunft (imaginär)

1 vgl. zum identitätsstiftenden Charakter der Freundschaft Nötzoldt-Linden 1994:195-212 sowie Tenbruck 1989

erlebt und fabriziert wird und man sich somit als Kroatie jenseits von Kroatien erfahren und hervorbringen kann; auf der anderen Seite kann sie (3.2) als Identitätswerkstatt aufgefasst werden, in der neue, hybride Selbstverortungen verhandelt und stabilisiert werden. Abschließend werden (4.) die Erkenntnisse in einem metaphorischen Kommentar zusammengefasst.

2. Zur Methodik

Die Arbeit baut auf die empirische Untersuchung auf, der ihrerseits eine interviewzentrierte Feldforschung zugrundeliegt. Fünf weibliche und vier männliche junge Erwachsene stellen meine auf die Freundschaft hin zu untersuchende Stichprobe dar. Sie waren zum Zeitpunkt der Interviewführung alle zwischen 24 und 30 Jahre alt, haben insgesamt ein überdurchschnittliches Bildungsniveau, sind in Deutschland geboren und aufgewachsen bzw. in früher Sozialisationsphase nach Deutschland gekommen² und pflegen (versteht sich) Beziehungen zu ihren Landsleuten.³

Als konkrete Erhebungsmethode habe ich mich für ein *semistrukturiertes* Interview bzw. das sogenannte Leitfadeninterview entschieden, da es für unsere Fragestellung drei Vorteile bietet. Durch weitgehend offene Gesprächsführung und der Erweiterung von Antwortspielräumen konnte erstens der Bezugsrahmen der Befragten bei der Fragenbeantwortung miterfasst werden, um einen schärferen Blick in die Erfahrungshintergründe der Interviewten zu bekommen. Mit Hilfe eines stichpunktartigen Fragenkatalogs, der bei allen Interviews zum Einsatz kam, sollten zweitens vergleichbare Antwortreaktionen gewonnen werden. Anhand dieses Katalogs konnte drittens auch die Richtung des Interviews vorgegeben werden und wurde die Möglichkeit geboten, den Gesprächsverlauf hinsichtlich der interessierenden Fragestellung zu lenken, was so bei einem radikal narrativen Interview kaum möglich gewesen wäre. Ich hatte vor dem Interview nämlich schon ungefähre Vorannahmen⁴ (siehe Einleitung) über das zu Untersuchende.

2 Zwei meiner Befragten sind etwa im Alter von 11 Jahren infolge des Bürgerkrieges in Kroatien nach München ausgewandert. Ich will im Folgenden allerdings keinen strukturellen Unterschied zwischen diesen beiden Lebenskontexten machen, da ich in den Interviews hinsichtlich des Forschungsprojektes auch keine allzu signifikanten Auffälligkeiten identifizieren konnte.

3 Ich suchte aber auch gezielt Kroaten aus, die sich in Deutschland weitgehend integriert fühlen, sprich auch deutsche und andere Freunde haben, um gegebenenfalls unterscheiden und vergleichen zu können

4 Diese verstehen sich nicht als totale Vorstellungen sondern im Sinne Blumers als eine Art *sensitizing concept*. Dieses schlägt dem Forscher jedoch nicht vor, was er im Feld sehen soll (oder zu sehen hat), sondern in welche *Richtung* er schauen soll und *sensibilisiert* somit seine untersuchungszentrierte Wahrnehmung (vgl. dazu Witzel 1985: 231).

Bei der Auswertung⁵ der Interviews folgte ich dem Grundgedanken der Grounded Theory, nach der die „Daten aufgebrochen, konzeptualisiert und auf neue Weise geordnet und wieder zusammengesetzt werden“ (Strauss/Corbin 1990, zit. n. Flick 1995:1979). Diese neue Zusammensetzung bedeutet aber nicht die Überprüfung von Hypothesen, sondern tatsächlich neue theoretische (zwar gegenstands- und an den Daten orientierte jedoch im Sinne des, hermeneutischen Zirkels‘ auch zu zulässigen Verallgemeinerung vorsichtig strebende) Erkenntnisse zu liefern. Es galt etwas Neues zu entdecken bzw. die einleitenden identitätsrelevanten Vermutungen nicht lediglich bestätigt zu finden, sondern theoretisch und interpretativ zu verdichten.

Als Schreibmethode wählte ich schließlich einen Stil, den man vielleicht à la Geertz als ‚dichte Beschreibung‘ bezeichnen könnte. Das herausgefilterte Datenmaterial wird eingeführt und *simultan* interpretativ konserviert. Die Interviewpassagen fließen in die theoretischen Konzepte hinein und verzahnen sich mit diesen (und umgekehrt); dadurch soll sich der Leser in den Akt der Erkenntnisgewinnung leichter hineindenken und konstant in dem Textbereich zwischen den Interviewteilen festgehalten werden. Durch eine in meinen Augen recht hohe Anzahl an präsentierten Interviewpassagen soll weiterhin das Gemeinte und zu Interpretierende nicht nur meinerseits ‚sprachlich ausgebreitet, sondern [auch] auf den Leser transferiert (‚übertragen‘) werden, [um] Räume für seine Imagination [zu] eröffnen“ (Hirschauer 2001:439).

3. Freundschaft als kulturelle Identitätsarbeit

Bevor wir nun in die identitätsstiftende Freundschaftspraxis eintauchen gilt es kurz eine analytische Verortung einzubringen, um die kulturelle Identität theoretisch zu skizzieren; dabei wird auf den konstruktivistischen Identitätsansatz im Sinne des symbolischen Interaktionismus zurückgegriffen.

Der Grundtenor dieses sozialwissenschaftlichen Genres besteht darin, dass uns Identitäten nicht etwa per se innewohnen, sondern interaktiv produziert werden; sie sind keine ontologischen Sachen, sondern Prozesse der Repräsentation, Darstellung, Verortung, ein Werden und kein Sein und damit schließlich soziale Praxen. Im kommunikativen Kontakt mit der Lebenswelt, in der wir unser Dasein verbringen, platzieren und positionieren wir uns, werden platziert und

5 Bevor ich mich an die Analyse der Daten machte, musste ich mir zunächst problematisierend vergegenwärtigen, dass *ich* die Daten auswerten werde. Denn das, was ich in den Interviews zu hören bekommen habe, ist auch etwas, in das ich (als Kroatie) alltagsweltlich selbst verstrickt bin und damit sowohl ein methodischer Interpretationsbonus als auch eine Einladung zum ‚going native‘. Die Geertzsche Frage, ‚What the hell is going on here?‘ stand deswegen für mein Unterfangen an oberster Stelle; sie sollte mich stets daran erinnern, das mir weitgehend Vertraute methodisch zu befreunden (vgl. zu dieser Problematik Hirschauer/Amann 1997:12).

positioniert, „stellen bestimmte Facetten von uns heraus und werden unter bestimmten Perspektiven wahrgenommen“ (Harré 1998, zit. n. Kotthoff 2004:195). Aus dieser Sicht ist Identität „eine Beziehung und nicht wie die Umgangssprache meint, eine individuelle Eigenschaft (...) [und] die Identitätsfrage nicht wer ich bin?, sondern wer bin ich im Verhältnis zu den anderen, wer sind die anderen im Verhältnis zu mir?“ (Gossiaux 1979, zit. n. Keupp u.a. 1999:95) Oder in unserem Fall: wer bin ich im Verhältnis zu meinen landsmännischen Freunden, zu dem Land, aus dem ich ursprünglich stamme (Kroatien) sowie dem, in dem ich mein Leben aktiv gestalte (Deutschland)?

Schon Mead erkannte, dass das ‚Selbst‘ keine anthropologische Konstante sondern vielmehr „sozusagen ein[en] Wirbel in der gesellschaftlichen Strömung und somit immer noch Teil dieser Strömung [darstelle]“ (Mead 1975:225). Für ihn konstituiert sich die (kulturelle) Identität in einem Zusammenspiel zweier Persönlichkeitsinstanzen, nämlich dem ‚I‘ und dem ‚Me‘. Während das erste die Spontaneität und Originalität einer Person bezeichnet, mit der diese auf ‚signifikante Andere‘, also seine Umwelt (etwa Freunde) reagiert, so steht das ‚Me‘ für die aufgenommenen und internalisierten Aspekte, unter denen die Anderen einen wahrnehmen. Identitäten werden demnach in einer Wechselwirkung zwischen einem kreativen Ich und der Gesellschaft, in der sich dieses bewegt, gebildet. „Das Subjekt hat [dabei] immer noch einen inneren Kern, ein Wesen, das, das wirkliche Ich‘ ist, aber dieses wird in einem kontinuierlichen Dialog mit den kulturellen Welten, außerhalb‘ und den Identitäten, die sie anbieten, gebildet und modifiziert“ (Hall 1994:182). Als kulturelle Welten sind dabei diskursiv und „symbolisch ausgedeutet[e] Sinnhorizonte [gemeint], in den alle unsere Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungen eingebettet sind“ (Soeffner 1988:12) Dieses auf den symbolischen Interaktionismus basierende Identitätsmodell scheint mir insofern fruchtbar zu sein, als es auf die Transaktion des Individuums mit seinem kulturellen Kontext aufmerksam macht und uns somit helfen kann, der Frage nachzugehen, wie sich die Befragten unter ihren kroatischen Freunden in Relation zu den beiden Ländern/Kulturen/Kontexten erfahren und darstellen.

Nun kann man hinsichtlich der Befragten zunächst zumindest vermuten, dass ihre Identitäten keine stabilen sind, sondern von eben dieser speziellen Lebenslage betroffen und beeinflusst sein könnten. (Bereits die kulturelle Transformation des ‚blauen Planeten‘ zu einem ‚global village‘, in dem berufliche Mobilitätsanforderungen, exotische Urlaubserfahrungen, Länder und Kontinente übergreifende Kommunikationstechnologien Menschen mit diversen sozialen Kontexten verknüpfen, zeugt von einer potentiellen ‚Fluidisierung‘ eindimensionaler kultureller Identitäten. Je kleiner die Welt, desto größer scheinbar die Anforderungen an die Frage: Wer zum Teufel bin ich (oder möchte ich) überhaupt (sein)?)

In der identitär angelegten Migrationsforschung hat sich hierfür der Begriff der *hybriden Identität* etabliert. Aufgrund einer komplexen Teilhabe an und Verbundenheit zu mehreren (hier zwei) kulturellen Kontexten entstehen, so Hall, „kulturelle Identitäten, die nicht fixiert sind, sondern im Übergang zwischen verschiedenen Positionen schweben, die zur gleichen Zeit auf verschiedene kulturelle Traditionen zurückgreifen und die das Resultat komplizierter Kreuzungen und kultureller Verbindungen sind, die in wachsendem Maße in einer globalisierten Welt üblich werden. (...) Menschen, die zu solchen Kulturen der Hybridität gehören, mussten den Traum oder die Ambition aufgeben, irgendeine, verlorene‘ kulturelle Reinheit, einen ethnischen Absolutismus, wiederentdecken zu können. Sie sind die Produkte der neuen Diaspora, die durch die postkoloniale Migration geschaffen wurde. Sie mussten lernen, mindestens zwei Identitäten anzunehmen, zwei kulturelle Sprachen zu sprechen, um zwischen ihnen zu übersetzen und zu vermitteln. Die in der Ära der Spätmoderne geschaffenen hybriden Kulturen sind eindeutig neue Typen der Identität, und es lassen sich mehr und mehr Beispiele für sie finden“ (Hall 1994, zit. n. Mecheril 2000:232). Eines davon sind sicherlich meine Befragten, die sich im Rahmen ihrer Freundschaftsbeziehungen als Mitglieder zweier (zuweilen, wie wir sehen werden, widersprüchlich anmutender) kultureller (bzw. eines speziellen dritten) Kontexte(s) wiederfinden und identifizieren können. Sie bezeichnen sich zum einen als *imaginierte*⁶ Kroaten und nehmen ihre kroatische Freundschaften als ‚Werkstätten‘ wahr, sich auch als solche zu präsentieren, fühlen, wahrnehmen und konstruieren. Zum anderen betrachten sie sich als ‚andere‘ (transnationale, koethnische, hybride) Kroaten und ihre Freundschaften als Orte, in denen dieses ‚Andere‘ verhandelt, reflektiert und verarbeitet werden kann.

3.1 Freundschaft als Herkunftspraxis

Zunächst hat sich in allen Interviews auf die eine oder andere Weise gezeigt, dass sich unsere jungen Kroaten zumindest auf *emotionaler* Schiene in der Tat als solche wahrnehmen und ein stark ausgeprägtes Herkunftsbewusstsein an den Tag legen. Paradigmatisch ist dafür der poetisch anmutende Kommentar von Marijo, der seine identitäre Beziehung zu Kroatien „*vielleicht am besten mit der Mutter also Mutterland [assoziiert]. Also man hört halt oft in den Büchern erklärt ähm*

6 Der Terminus ‚imaginär‘ ist insofern von großer analytischer Bedeutung, als man als Kroat* natürlich nicht geboren wird, sondern zu einem gemacht/konstruiert wird. Kulturelle Selbstbilder sind „not things in the world, but perspectives on the world – not ontological but epistemological realities“ (Brubaker/Loveman/Stamatov 2004:45). Wenn also im Folgenden die Rede von einer kroatischen Identität ist, so sind damit soziologisch gesehen Diskurse, ethnische Repräsentationen, kollektive Wahrnehmungs- und Deutungspraxen – also Imaginationen – gemeint, „in denen eine soziale Gruppe sich selbst denkt und sich ihre eigene [kulturelle] Realität vorstellt“ (Bourdieu 1990:110).

irgendwas, was dich in den Ursprung zurückzieht oder hinzieht ähm beschreibt man sehr gut als Mutter; auch bildlich, man ist aus der Mutter rausgekommen und ähm irgendwie sucht man immer wieder nach diesem Ursprung und möchte erfahren, wo bin ich hergekommen. Und Kroatien ist für mich ähm einerseits ein Land, eine Republik mit Grenzen, andererseits denk ich auch sehr breit und empfinde, dass Grenzen was Künstliches sind, das Kroatien an sich gar nicht existiert. Ist nur ein Menschenkreis, der sich so genannt hat ähm aber andererseits find ich ähm wie schon gesagt, erster Punkt, das es ein Umkreis ist, wo ich einen gewissen Ursprung, mein Selbst zu finden glaube.“ Obwohl (oder gar weil) er nicht in Kroatien lebt, so trägt er dieses in sich bzw. bekundet, dass Kroatien seine eigentliche, genealogische, gefühlte Heimat ist, eine relevante Facette seiner kulturell-identitär bedeutsamen Zugehörigkeit und Selbsterfahrung. Vor diesem Hintergrund sieht er seine kroatischen Freunde bzw. die Wichtigkeit dieser sozusagen als, *heimatsignifikante Andere*⁷, Personen, mit denen er seine Verbundenheit zu Kroatien praktizieren, erfahren, teilen kann oder gar, in den Worten Marinas, die dazu beitragen, *„dass man seine Heimat nicht vergisst. Ähm wenn man z.B. mit dem, Seinen‘ nicht zu tun hat in dieser fremden, in Führungszeichen, fremden Umgebung ähm, dann verliert man es einfach zwangsläufig. Und deswegen glaub ich, dass es schon recht wichtig ist, (...) die Freundschaft mit den Kroaten oder bzw. die Beziehung zu Kroatien intensiv zu pflegen.“* Die Besonderheit der Beziehung zu kroatischen Freunden wird hier also gleichsam mit einer Identifikation mit der Herkunft assoziiert. Doch wie *tut* man sowas? Als besonders aufschlussreich entpuppten sich (im Sinne von Freundschaftspraktiken) die Punkte Herkunftsdialoge (kulturelle Themen), Sprache, heimatbezogene und religiöse Engagements sowie der Aspekt kroatische Musik, die wir zunächst separat interpretieren und sodann rückblickend in ein zusammenhängendes Ganzes einfügen wollen.

Herkunftsdialoge. Vorwiegend bei unseren männlichen Befragten kristallisierte sich die Auffassung heraus, dass die Herkunftsanbindung beispielsweise die alltagskonversationelle Einbezogenheit von, *c(roatian)cultural themes*⁷ darstelle; mit kroatischen Freunden, so wieder Marijo, redet man gerne *„über den kroatischen Sport (...) oder (...) über so einen Vorfall mit einer kroatischen Sängerin, die sehr populär [in Kroatien] ist, die heißt, Severina‘, die hatte so ein Verhältnis mit einem Mann und das ist jetzt aufgefliegen, man hat ein Video gefunden, wo sie mit ihm im Bett war und das hat jeder gesehen ähm und das ist z.B. für ‘nen Kroaten, Wow‘, so ein Ereignis. Und des ähm darüber, wenn man des in der Zeitung*

7 Als kulturelles Thema soll in Anlehnung an Spradley jenes „cognitiv principle, tacit or implicit, recurrent in a number of domains and serving as a relationship among subsets of cultural [in unserem Falle herkunftsrelevantes] meaning [betrachtet werden] (1979:186).

liest, im Internet oder so, dann möchte man das mit jemanden ähm irgendwie teilen, darüber sprechen und das kann man natürlich nur mit einem Kroaten, der das auch so verstehen kann und empfinden kann. Ein Deutscher würde sagen: „Na und, wer ist des? Pamela Anderson hat es auch gemacht!“ Also ähm Sachen, die mit Kroatien zu tun haben, kann man mit einem Kroaten dann besser teilen, weil er dass aus der gleichen Richtung sieht.“ Solche speziellen Konversationen fungieren als informelle Codes, die Personen/Freunden anderer Nationalitäten als ‚Darüber-nicht-Bescheid-wissende‘ den interaktiven Zugang versperrt und sie quasi zu kontextuellen Nicht-Mitgliedern und Außenseitern degradiert. Darüber hinaus, und da liegt die besondere interpretative Würze, zeugen sie von einem (durchaus nicht selbstverständlichen) Interesse, an dem kroatisch-medialen Alltag zu partizipieren, aktuell zu bleiben, den geographischen, Kroatienenzug‘ gewissermaßen nicht einem geistigen folgen zu lassen. Auch Joško betont, dass er mit seinen Freunden *„oft über Kroatien rede[t]. Egal ob Wahlen ähm Fußball, Tourismusstatistiken oder Stand des Autobahnprojekts, man diskutiert und unterhält sich über solche Themen, weil man den Anschluss an Kroatien nicht verlieren will und ähm ja weil man sich, unten‘ [in Kroatien] verbunden fühlt. Man will wissen, was im Land so vorgeht und des auch mit jemanden teilen; und sowas kann ich mit den kroatischen Freunden machen.“* Durch den Einbezug heimatbezogener Diskurse in den interaktiven Freundschaftshaushalt, vergewissert man sich offenbar der (deterritorialisierten) Verbundenheit zu einem nationalen Kontext. Man lebt zwar nicht in Kroatien, Kroatien aber, lebt‘ in einem bzw. wird unter Freunden erlebnisfähig gemacht. Der Einsatz, kultureller Themen‘ unter Freunden beschränkt sich allerdings nicht nur auf mediale Ressourcen ihres Herkunftslandes, sondern richtet sich, wie Marina C. bemerkt, auch auf *„so spezielle Sachen, die man irgendwie mit der Heimat verbindet. Ich weiß nicht, so Sachen wie über das Dorf reden, aus dem man kommt; dann erzählt vielleicht irgendwie jeder, wie bei ihm oder seinen Großeltern die Weinernte war oder ob man ähm wessen selbstgemachte Orahovica [Wallnusschnaps] besser gelungen ist oder ja verschiedenes; einfach Sachen, die mit Kroatien zu tun haben; des sind so Thematiken, die kannst du nicht mit deutschen teilen, ich mein du kannst das schon ansprechen, aber es kommt nicht rüber, weil sie damit nichts anfangen können, bei uns ist das ja die Heimat, die wir hier nicht haben. Da erleben wir es.“* Die identitäre Verbundenheit zu kroatischen Freunden gründet auf speziellen kulturellen Narrativen, in denen man sich einer gemeinsamen Herkunft vergewissert und diese als relevantes Element der kulturellen Identität konstituiert.⁸ Das Erzählen dieser Geschichten ist aus der Perspektive der Befragten ein sozialer Akt der Identifikation mit ihren Freunden auf der Grundlage eines, wie einige

8 vgl. zu kulturellen und kollektiven Identitätsnarrationen Feischmidt 2002:196-200

zu sagen pflegten, gemeinsamen kulturellen Backgrounds; sich gegenseitig und damit auch sich selbst, Anekdoten‘ aus der Heimat zum Besten geben bedeutet damit, ein gerade unter deutschen Freunden verborgenes Mosaikstück seines kulturellen Ichs in die Welt, hinauszuerzählen‘, zu entwerfen und im Gegenüber wiederzuerkennen.

Narrationen haben aber auch interindividuelle (positiv konnotierte und nostalgisch anmutende) *Erinnerungsfunktionen*. Mit Freunden beispielsweise gemeinsam verbrachte Urlaubserfahrungen ins Leben rufen lassen, sich an bestimmte in den Herkunftsregionen internalisierten Gerüche erinnern und diese zum Thema machen oder an die kommunistische Ära und den Unabhängigkeitskrieg Kroatiens zurückdenken, zu dem jeder seine je eigenen Erfahrungen und Geschichten erzählen kann, stellen, institutionelle Arrangements‘ dar, in denen unsere Befragten sich selbst über ihre Herkunft Rechenschaft abgeben, um freundschaftliche Inszenierungen, in denen sie ihre Herkunftserfahrungen als Selbstthematisierungen intersubjektiv aktualisieren und neu kreieren.

Damir erweitert diesen Aspekt indem er bemerkt, dass die freundschaftliche Anbindung an das Herkunftsland nicht nur, erzählt‘ wird, sondern auch, zelebriert‘ werden muss. So beispielsweise beim *„Essen. Wenn man zusammen mit Freunden isst, macht man ja nicht nur, sag ich mal, was man aus der deutschen Küche gewöhnt ist, sondern man macht kroatische Sachen. Oder man bringt, wenn man nach Kroatien fährt, man fährt ja nicht selten runter ähm von daheim auch Essen mit oder frischen, hausgemachten Wein, so hausgemachten Speck, Schinken und lädt die Freunde dann ein. Das darf jetzt die deutsche Polizei nicht hören. Und das ist dann so ‘ne geistige Bildung, Lebensgewohnheit, Lebensart, die verfeinerte Lebensart. Des ist Kultur.“* Bedeutungsaufgeladene Artefakte (hier Lebensmittel) sind damit sowohl narrative als auch praxeologische Folien (oder gar kulinarische, Aktanten‘, die) zur Erzeugung kultureller Anbindung an das Herkunftsland (beitragen). Kroatischer Abstammung zu sein bedeutet für unsere Befragten offenbar, Kroatien zu *tun*, kroatisch zu kochen und zu essen, sich über Kroatien zu unterhalten, kroatische Medien zu nutzen, es somit gewissermaßen künstlich (imaginär) herzuholen, weil *„man es hier nicht vor der Nase“ (Damir)* hat. Unter kroatischen Freunden kann man also in Gegensatz zu den anderen seine, kroatische‘ Identität aktualisieren, sich selbst anerkennend als Kroatie erfahren.

Sprache. Bei einigen ist es sogar die kroatische Sprache, die sie als eine Art, doing and fee- ling home‘ auffassen. Obwohl sie mit ihren Freunden durchaus gemischt reden, so fühlen sie sich im Kroatischen doch heimischer und bekunden, dass *„es schwer ist, mit einem Kroaten [nur] Deutsch zu reden. Irgendwie fängt*

*man automatisch Kroatisch zu sprechen. (...) Also anscheinend fehlt uns da was [wenn nur deutsch gesprochen wird]. Wir fühlen uns da nicht wohl, also, oder sagen wir's andersrum, wir fühlen uns wohler dann mit dem Kroatischen, weil sonst würden wir es nicht machen. Es ist jetzt nicht was bewusstes, sondern ist es ganz, ja aus dem Bauch heraus.“ (Joško) Die Sprache fungiert im Sinne des linguistischen Strukturalismus nicht nur als Instrument „unsere innersten, ureigensten Gedanken auszudrücken, sondern ebenso, den weiten Spielraum an Bedeutungen zu aktivieren, die bereits in unserem sprachlichen und kulturellen Systemen eingebettet sind (...) Unsere Aussagen werden von Behauptungen und Prämissen untermauert, die wir nicht wahrnehmen, die aber im ‚Blutkreislauf‘ der Sprache mittransportiert werden“ (Hall 1994:196f). Im Kroatischen können folglich Bedeutungen transferiert werden, die im Deutschen nicht artikulierbar sind, was wir dahingehend deuten können, dass die Befragten bestimmte Identitätsfiguren lediglich in ihrer Muttersprache aktivieren können.⁹ Aus Joškos Aussage geht allerdings auch etwas anderes hervor, nämlich dass es nicht nur die speziellen Bedeutungen sind, die man in der Herkunftssprache ausdrücken kann, sondern auch eine Art Kontingenz bzw. ‚Nicht-Selbstverständlichkeit‘, unter Freunden kroatisch zu reden; schließlich könnte man ja auch theoretisch deutsch miteinander sprechen (und im Falle sprachlicher Unzulänglichkeit auf kroatisch umschalten), welches man – wie einige Befragten bekunden – sogar besser beherrscht. Es ist als ob man sich, unbewusst bewusst‘ für die kroatische Sprache *entscheidet*, um sich gegenseitig authentischer und vertrauter als Kroate wahrzunehmen und eines gemeinsamen kulturellen Wissensvorrates zu versichern. Die Muttersprache stellt offenbar ein ideales Unterrichtsvehikel dar, das zur Pflege und Stärkung des Herkunftsbewusstseins – oder wie sich Marijo an einer Stelle metaphorisch ausdrückte, der *„kroatische[n] Muskulatur der Zunge“* – sowie zur positiven Einschätzung der eigenen kulturellen Identität entscheidend beiträgt (vgl. Brunner 1987:69).*

Kulturelle Engagements. In eine ähnliche Richtung sind auch spezielle heimatbezogene Engagements zu deuten, die bei einigen Befragten erwähnt worden sind. Marina etwa erzählt, Mitglied eines kroatischen Familienvereins zu sein – wo sie übrigens auch ihre beste kroatische Freundin kennengelernt hat –, der *„an Weihnachten, Ostern, Muttertag, zum Nikolaus irgendwelche kleine Feste mit*

9 Daniel etwa beurteilt die kroatische Sprache als obszöner aber dadurch lockerer und illustriert, wie diese kulturelle Grenzeffekte bzw. die soziale Sprechkompetenz und Akzeptabilität von Äußerungen und somit auch jene ihrer Äußerer etablieren kann. Er betont *„wie oft wir das Wort ‚Ficken‘ in den Mund nehmen, ja und wenn ich das Wort jetzt z. B. auf deutsch sage, dann ist es dann schon ein ganz anderes Gefühl, irgendwie so befremdlich und hart und bei Kroaten ist es so irgendwie voll von solchen Ausdrücken mit ‚ner vielleicht brutaleren Sprache, des ist normal und das spiegelt sich dann auch der lockere Umgang untereinander wieder.“* vgl. dazu den nachfolgenden Exkurs über ha-bituelle Identitätskonstruktionen

Musikeinlagen [veranstaltet] oder die Kinder machen Sketche oder kleine Theaterstücke oder so was dergleichen, es werden irgendwelche Gedichte rezitiert usw.“, was für sie insofern von Bedeutung ist, als sie sich dort, heimisch‘ fühlen und ein Stück kroatischer (Hoch-)Kultur erleben kann. Für Marijo und Marina C. wiederum ist es die von der Münchner kroatisch-katholischen Mission ins Leben gerufene kroatische Folkloregruppe, an der sie zusammen mit ihren Freunden teilnehmen und die ihnen beispielsweise ein Gefühl vermittelt, *„stolz drauf [zu sein], dass ich diese Tracht anziehen kann, dass ich auch diese Tänze gelernt hab und des dann auch im kroatischen Kreise dann vorführen kann (...) das ist einfach ähm man fühlt sich irgendwie im Eigenen wohl und man denkt, unsere Urgroßväter haben vielleicht auch diese Tracht mal getragen.“* (Marijo) Hier ist es offenbar ein fiktiver Vergangenheitsbezug, aus dem kulturelle Zugehörigkeit und kollektive Identität geschöpft wird. Mit Freunden zusammen altkroatische Tänze in speziellen Trachten vorführen – sich laut Marijo im, Eigenen‘ wohl zu fühlen - bedeutet, sich mit diesen auf einer größeren, prähistorischen Reichweite zu identifizieren und verbunden zu fühlen. „Wo es ein gelebtes Zusammengehörigkeitsbedürfnis gibt,“ so Konrad Thomas in seinem Zugehörigkeitsmodell, „gibt es auch, die Geschichte‘ eines solchen Kollektivs“ (Thomas 1997:69). Nun geht diese in eine undurchdringliche Vergangenheit zurück, was in Marijo’s Interviewpassage angeklungen sein dürfte; er ist, wie er später konkretisiert, über die konkreten geschichtlichen Hintergründe der Tänze und Trachten alles andere als genau informiert. Was für ihn zählt ist vielmehr eine kollektive Imagination über (oder Imitation) eine(r) gemeinsame(n), genealogisierende(n) Geschichte, die ihn mit seiner kroatischen Clique über die gemeinsamen Urahnen fast schon sagenhaft und mythisch verbindet. Die Teilnahme in der kroatischen Folkloregruppe können wir damit als ein fiktives Arrangement im Sinne einer kulturellen Gedächtnispraxis bezeichnen, in dem die identitäre Verbundenheit zu kroatischen Freunden auf der Grundlage einer vorgestellten Einbezogenheit in ein historisch, Eigenes‘ *aufgeführt* wird.

Religiöse Praxis. Als nicht weniger wichtiges kulturelles Definitionsinstrument wurde von vielen auch die Religion genannt. Alle Interviewten identifizieren sich als römisch-katholisch und stark gläubig und bekunden, innerhalb des kroatischen Freundeskreises ihre religiöse Identität praktizieren und zelebrieren zu können. Dazu gehört paradigmatisch die Ritualisierung des Sonntags, der gemeinsame Kirchgang. Man trifft sich, so Julija, *„in der Kirche. Und danach geht man zusammen was trinken. Da gibt es neben der Kirche, wo wir jeden Sonntag hingehen, ein Stammlokal und ähm ja da sind dann fast nur Kroaten und da versammeln wir uns dann und labern über die Messe, die Predigt und so. Das ist,*

ich weiß nicht, dieser Sonntag ist schon irgendwo wichtig für mich, es ähm ja die Messe halt und des mit den Freunden dann teilen und zu wissen, dass die auch religiös sind.“ Mit den Freunden gemeinsam die kroatische Messe besuchen (und den Tag in familiärer Manier fortführen), gehört für sie und so gut wie für alle anderen Befragten zu Praktiken, welche die Freundschaftsbeziehungen mit einer übermenschlichen, außeralltäglichen Erfahrung injiziert (vgl. Berger 1980:65). Man nimmt sich gegenseitig als Mitglied einer Glaubensgemeinschaft war, sichert ein gemeinsames Kollektivbewusstsein, das darüber hinaus nicht nur religiösen Charakters ist, sondern eines – wenn man so sagen darf –, ethnoreligiösen‘, da man ja, wie auch Damir akzentuiert, den *kroatischen* Gottesdienst und nicht etwa einen deutschen besucht.

Gemeinsames religiöses Handeln stiftet für die Befragten also eine besondere Identitätsquelle innerhalb ihrer kroatischen Freundschaften; „es gliedert [sie] in ein Kollektiv ein und regelt ihre Zugehörigkeit zu den Teilen innerhalb des Kollektivs“ (Knoblauch 1999:68). Was allen gemeinsam ist, wird in religiösen Inszenierungen erlebnisfähig und sichtbar gemacht. Für Joško ist es auch das Weihnachtsfest, das er (auch) mit seinen kroatischen Freunden jedes Jahr zelebriert. So „zu Weihnachten jetzt, werden wir wieder in die Pauls Kirche zur Mette gehen, zusammen, und danach in ein kroatisches Cafe gehen, halt Weihnachten feiern oder vielleicht zu ‘nem Freund nach Hause gehen und sich dann satt essen, weil man den ganzen Tag gefastet hat.“ Marijo erweitert dies noch durch die kroatischen Weihnachtsbräuche, die ihn eine gewisse Geborgenheit fühlen lassen und die natürlich nur in, kroatischen‘ Gesprächsrunden thematisiert werden können. Daniela betont in diesem Zusammenhang eine spezielle weihnachtliche Beichte für Jugendliche, die sie mit ihrer Freundin besuchen wird. Julija wiederum lässt in einer Passage anklagen, dass sie im Rahmen ihrer Mitgliedschaft im kroatischen Kirchenchor mit ihren FreundInnen öfters Wallfahrten unternimmt. Gemeinsame religiöse Praxen und Verortungen tragen offenbar als eine Art, Seelenverwandtschaft‘ entscheidend dazu bei, sich selbst in den Freunden zu erkennen bzw. die kosmische Selbstwahrnehmung authentisch zu vermitteln, was schließlich eine kulturelle Folie für die Erzeugung von kulturellen Identitäts- und Zugehörigkeitserfahrungen darstellt.

Musik. Als letzte identitätsstiftende und heimatorientierte Quelle im Rahmen der Freundschaftspraxis erwies sich die Musik. Sie reduziert sich dabei nicht nur auf eine unterhaltsame Begleiterscheinung, sondern ist wesentlicher Bestandteil des freundschaftlichen Alltags; so ist zunächst eines der zentralen kulturellen Unterhaltungsthemen, gerade unter kroatischen Freunden, laut Julija oftmals die Musik: „Über was redet man noch? Musik! Vor allem mit kroatischen Freunden

redet man dann über Musik, die in Kroatien zurzeit, in ' ist. Und welche Konzerte man besuchen könnte von den kroatischen Künstlern, die jetzt zurzeit in Deutschland sind."¹⁰ Dieser Gedanke lässt bereits erahnen, dass die Handhabe kroatischer Musik in ein bestimmtes kulturelles und ästhetisches Bedeutungsgewebe verstrickt ist. Im Allgemeinen können wir das Phänomen Musik auf kollektiver Ebene als ein symbolisches Mitgliedschaftsmedium auffassen, in dem sich Ideen, Ideale und kulturelle Kosmien artikulieren (und, emotionalisieren) lassen und die folglich „Aufschluss darüber gibt, wie eine Gruppe von Menschen ihre eigenen gemeinschaftlichen Beziehungen organisiert und sich in sie einbindet – ein Kommentar über das Zusammenleben von Menschen“ (Chernoff 1979, zit. n. Frith 1999:154). Für die Freundschaftsbeziehungen einiger Befragten äußert sich dieser nun weitgehend in der Hinsicht, dass sie kroatische Musik (Songs) als Ausdruck eines gewissen, mit herkunftskulturellen Empfindungen aufgeladenen Grundtenors wahrnehmen, den sie nur mit ihren landsmännischen Freunden in derselben Intensität zu teilen imstande sind. Zusammen mit Freunden kroatische Cafés, Diskotheken oder Konzerte besuchen und kroatische Musik hören ist *„einfach ein Merkmal einer kroatischen Freundschaft. Man fühlt dasselbe. Wenn man hier in einem Cafe sitzt und dann kommt ein tolles Lied, das man eben aus Kroatien kennt, da sitzt man da und fühlt das Gleiche. Wenn ich mit einer Deutschen in einem kroatischen Cafe sitze und das Lied höre, dann spüre ich etwas aber sie nicht. Und dann kann man das Lied nicht in ein Gesprächsthema einbinden. Aber wenn ich mit einem kroatischen Freund oder Freundin drinnen sitze und das Lied höre, kann man gleich das Thema wechseln und sagen „Weißt du, bei diesem Lied da denke ich an das Meer, die Berge, an meine Oma!“ oder so was. (...) Es ist einfach dieses, im gleichen Boot sitzen‘, wie der andere und zu wissen, wir alle haben in Kroatien unsere Familien, unsere Wurzeln und das kann man dann zum Thema machen und gemeinsam so 'ne Art*

Nostalgie empfinden ähm ja, sich erinnern.“ (Julija) Die kroatische Musik ist in diesem Falle also ein Katalysator der interemotionalen Anbindung an Kroatien aufzufassen, in Julias Fall eine nostalgische *Praxis der Erinnerung* oder wie sie kurz zuvor bekundet, des Heimwehs. Sie fungiert damit als eine Art subjektiver Appräsentations- und Assoziationsmechanismus, der sie gedanklich an andere Orte zu versetzen vermag, die ein wesentlichen Bestandteil ihrer Selbsterfahrung darstellen, und ihr ihren migrationsbiographischen Kontext vergegenwärtigt. In der musikalischen Praxis werden offenbar herkunftsästhetische Gefühlsimpulse generiert, die man mit Freunden besprechen, teilen und verarbeiten kann und die

10 Aufgrund einer relativ hohen Anzahl in München lebender kroatischer Staatsbürger sind Gastauftritte kroatischer Interpreten relativ häufig zu verzeichnen. An dieser Stelle zur Information: In München leben nach einer amtlichen Statistik rund 20 000 Kroaten (etwa 217 000 deutschlandweit) (Münchner Ausländerinnen und Ausländer in Zahlen 1999, zit. nach Čapo-Žmegač 2006a:18).

sich damit zu identitären Verbundenheitsgefühlen verdichten. In diesem Sinne können wir kroatische Freunde als, musiksignifikante‘ Andere bezeichnen, mit denen man sich in dem gemeinsamen Empfinden von Musik und dadurch auch einem Empfinden von Identität einer gemeinsamen Abstammung vergewissern kann bzw. identifizierende Bezüge zu dieser herstellen kann.¹¹

Die Freundschaftspraxis operiert für meine jungen Migranten – um das in diesem Abschnitt Gesagte anknüpfend an das symbolisch-interaktionistische Identitätsmodell zusammenzufassen – als eine *identitätsstiftende Herkunftspraxis*. Ob narrativ (Heimatgeschichten), kulinarisch (Kochkunst) religiös, performativ-rückwärtsgewandt (Folklore) oder emotional-romantisch (Musik), das Identifizierungsmoment innerhalb kroatischer Freundschaften gründet auf einem interaktiv konstruierten vorgestellten Herkunftsbewusstsein. Gerade vor dem diasporischen Hintergrund, also dem Tatbestand, dass unsere jungen Kroaten jenseits von Kroatien ihr tägliches Dasein pflegen, fungieren landsmännische Freundschaftsräume als sozio-kulturelle Nischen, in denen sie sich als (gefühlte) Kroaten reziprok erfinden, aktualisieren und darstellen oder wie sich ein Befragter an einer Stelle äußerte, ihr, Kroatentum‘ ausleben können (Damir). Während man mit, anderen‘ Freunden durchaus ein Ensemble verschiedener, Me‘s‘ entwerfen kann, so sind es *nur* die kroatischen, in denen *ein* konkretes, ethnisches, Me‘ wiedergespiegelt wird, nämlich der subjektiv und objektiv mitgliedschaftsbedeutsame *Glaube* an eine Abstammungsgemeinschaft. Ich glaube, hier irgendwo liegt das Geheimnis der immer wieder geäußerten und nicht weiter erklärungs-fähigen Bemerkungen der Interviewten, in Anwesenheit kroatischer Freunde stets eine Portion heimatlicher Vertrautheit zu empfinden und sich „*unter deinen Leuten*“ (Damir) zu Hause zu fühlen; anhand der beschriebenen Praktiken illustrieren und indizieren sie, dass sie sich ihrer Herkunft (im Sinne einer Repräsentationsarbeit) emotional verbunden fühlen, dass diese eine pflege- und rekonstruktionsbedürftige Facette ihrer kulturell-biographischen Selbstverortung darstellt und dass sie ihre Freunde als heimatprofilierende Andere einschätzen und wahrnehmen. Freundschaftlich inszenierte Vergangenheitsbezüge, heimatrepräsentierende Erzählungen oder musikalische Verzauberungen produzieren und reproduzieren eine, soziokroatische‘ Realität und ermöglichen ihnen, sich selbst als Personen zu entdecken, die von irgendeinem Ort, einem jenseits dieser Landesgrenzen liegenden kroatischen Ursprungsort kommen/ stammen; sie erlauben ihnen, in einen *fiktiven* Kontakt mit ihren kulturellen Wurzeln zu treten und sich mit ihrem Heimatland imaginär-biographisch zu identifizieren.

11 vgl. zur Musik als wichtiges identitäres Artikulationsmedium im Migrationskontext die Studie von Wurm 2006

Exkurs: Freundschaft als habituell-kulturelle Identitätspraxis (Doing identity)

Neben den skizzierten herkunftsanbindenden Freundschaftspraktiken haben die Befragten auf breitgefächerte Weise immer wieder anklingen lassen, dass sie ihre kroatischen Freundschaften auch als praktische Felder empfinden, in denen sie bestimmte, kroatischen skills‘ unbefangen zelebrieren können. Hier werden bestimmte ethnokulturelle Genres und Rituale des sich Begrüßens, des Männerkusses, der Ehre und Gastfreundschaft oder der freundschaftlichen Proxemik und Körperlichkeit gepflegt, die in diesem Maße etwa mit ihren deutschen Freunden nicht möglich sind, weil diese in bestimmte kulturelle Beziehungspraktiken habituell nicht eingeweiht sind. Es scheint, als ob man in kroatischen Runden einen speziellen Kulturschalter betätigen und förmlich in spezifische Haltungs- und Handlungskanäle hinübergleiten kann. Nehmen wir ein Beispiel. Joško etwa betont, dass er *nur* mit seinen kroatischen Freunden spezielle Witze und Lachsituationen erleben kann: „(...) *ich glaub‘, zum einen der Humor ist unterschiedlich. Ähm, dass hier, obwohl ich hier geboren und aufgewachsen bin, immer wieder ähm ja bei denen gegenüber, wenn es jetzt nicht Kroaten sind, verduztend stößt, welchen Art von Humor wir haben. Also, dann eher, wir haben sehr harten, dunklen, schwarzen Humor und das ist zum Beispiel eine Ebene, wo ich sag‘, ich kann ihn nur mit denen [den kroatischen Freunden] haben.*“ Er konstruiert den, kroatischen‘ Humor (unter Freunden) als ein kulturell-ästhetisches Geschmacksvermögen, ein ethnokulturelles knowhow, das an nichtkroatischen Personen vermutlich abprallen würde. Lachen ist nicht einfach Lachen, es ist ein dispositionales, Lachen einer Gruppe‘, das man nur verstehen und mitpraktizieren kann, wenn man sich in sein angestammtes Element zu versetzen vermag (vgl. Bergson 1988:15); es ist eine kulturelle Praxis, die *nur* unter habituell Gleichgesinnten auf Anerkennungssignale stößt. Solche kulturspezifischen Umgangsformen und Inszenierungen würde ich (ganz im Sinne der Klassenlogik à la Bourdieu¹²) als intersubjektiv zugängliche habituelle Algorithmen deuten, welche ebenfalls Zugehörigkeiten und Identitäten (in inkorporierter Vollzugsform) sichern können. Mit kroatischen Freunden teilt man nicht nur eine gemeinsame Herkunft, sondern feine, kulturell-hermeneutische Kompetenzen¹³ und damit ein „System verinnerlichter Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“ (Bourdieu 1987:112).

12 „Da es sich“, wie Bröskamp in seiner praxeologisch angelegten Annäherung an die Migrationssoziologie treffend bemerkt, „bei den Konzepten von Bourdieus Habitus- und Geschmackstheorie um Begriffe handelt, die offen und relational sind, ist es möglich, ihre bisher überwiegend auf binnengesellschaftliche Phänomene begrenzte Anwendbarkeit aufzuheben und auf zwischengesellschaftliche hin auszudehnen.“ (Bröskamp 1993:174).

13 Diese verstehen sich allerdings nicht als *essentielle, präexistente* Wirklichkeitsformen, die von sich aus Wirksamkeit erlangen. Sichtbar werden sie nur als ethnische Klassifizierungen „die unter bestimmten empirisch jeweils zu eruiierenden Bedingungen von den sozialen Akteuren für signifikant gehalten und für Abgrenzung herangezogen werden“ (Dittrich/Lenz 1994:29).

3.2 Freundschaft als identitärer Diskussionsraum

Dies allerdings ist nur eine Seite der kulturellen Selbstverortungsmedaille und damit erst kontextuell verstehbar, wenn wir einem weiteren empirischen Sachverhalt interpretativ nachgehen: der Selbsteinschätzung unserer Befragten als *hybride* Charaktere, Personen, die von sich kein eindeutiges, fragloses kulturelles Identitätsprofil erstellen können, die zwar Kroatien als ihre Heimat empfinden, die sich jedoch anhand einer Palette verschiedener Attitüden auch von den Kroaten, die innerhalb kroatischer Grenzen leben, differenzieren sowie auch Deutschland als ihr (handlungsrelevantes, zweites) Zuhause betrachten; die sich in zwei sozialen Zugehörigkeitskontexten bewegen und engagieren und somit ethno-kulturell-nationale Grenzen zugunsten einer neuen, in der Alltagssprache gerne als *ein, Sitzen zwischen zwei Stühlen*¹⁴ und in der Migrationsforschung auch als „darüber hinausgehende, dritte“ (Bhabha 2000:1f) oder „transnational“ (Pries 1998:74f) bezeichnete Identitätspositionierung regelrecht, dekonstruieren¹⁴.

Tatsächlich konnte im Falle unserer Befragten festgestellt werden, dass die Frage, *Wer bin ich?*¹⁴ alles andere als leicht zu beantworten war; sie nehmen sich (nach wie vor) als Kroaten wahr, allerdings stets mit einem mehr oder minder ausgeprägten relativierenden, *aber*¹⁴; so äußert sich etwa Marina auf meine Frage, welcher Kultur sie sich denn zugehörig fühle: *„Also ich bin Kroatin, würd ich auf Anhieb sagen, also ich bin’s, weil ich’s bin ähm und ich würd mich aber als ähm deutsche Kroatin klingt ein bisschen zu viel deutsch, also ich würd mich ähm wenn man das Deutsche ein bisschen verkleinern könnte, würd ich mich so bezeichnen, weil ich, einfach dadurch, dass ich hier geboren bin, hier aufgewachsen bin, habe ich viele dieser deutschen Eigenschaften; wobei Eigenschaften, da würde ich eher Ansichten sagen anstelle von Eigenschaften. Aber im Grunde fühle ich mich immer dem Kroatischen mehr hingezogen.“* Obwohl an dieser Stelle keine konkreten praktischen Hinweise (Ansichten) angesprochen werden, so geht dennoch zumindest hervor, dass sie auf diese Frage keine eindeutige Antwort im Sinne eines fraglosen kulturellen Bekenntnisses abgeben kann, dass sie sich buchstäblich, um an die theoretische Metapher von Hitzler anzuknüpfen, als *Sinnbastlerin* konstruiert und präsentiert, die vor einem „strukturellen Problem fehlender verbindlicher [ethno-kulturell-nationaler] Sinngebung“ (Hitzler 1994:82) steht. Sie ist, wie alle anderen Befragten übrigens auch, keine Deutsche, aber auch keine, reine¹⁴ Kroatin, sondern, montiert¹⁴ sich regelrecht irgendwo dazwischen (oder gar zugunsten des, kroatischen Pols¹⁴ zwischen dem Dazwischenen.) Paradigmatisch dazu auch ein kleiner Ausschnitt aus dem Gespräch mit Julija:

MS: „Als was würdest du dich bezeichnen? Kroatisch, deutsch oder beides?“

¹⁴ vgl. dazu speziell für kroatische Migranten Čapo Žmegač 2006a und 2006b

J: „Ich glaub gar nicht. Gar keins von beiden. Ich lebe jetzt schon lange hier. Ich kann gut mit den Leu-ten sprechen, kann gut mit den Leuten umgehen. Aber trotzdem bin ich nicht Deutsche. Das bin ich ein-fach nicht. Wenn ich dann in Kroatien bin, dann ist es genau dasselbe. Da ist meine Familie. Meine Freunde. Aber ich gehöre nicht dazu. Man fühlt sich eigentlich zwischen beiden Stühlen. Letztendlich

fühlt man sich nirgends mehr wohl.“

MS: „Wie vertragen sich die beiden Kulturen, in denen du lebst?“

J: „Also es gibt viele Sache, die mich an der kroatischen Kultur beziehungsweise Denkweise stören. Ein-fach die Denkweise der Menschen, die in Kroatien leben

MS: „Was zum Beispiel?“

J: „Die Meinung, ich muss nicht arbeiten. Es wird schon irgendwie. Das ist so was. Andererseits bei den Deutschen stört mich der Egoismus, der herrscht. Ich hab das Gefühl, das steht immer im Vordergrund bei den Deutschen.“

MS: „Und wie gehst du damit um?“

J: „Dass ich mir oft die Frage stellen muss, wer bin ich eigentlich.“

MS: „Und wer bist du?“

J: „Julia!“

Insgesamt konstruieren die Befragten ihre kulturelle Selbstverortung in bifokaler Ausrichtung. Sie bekunden immer wieder, dass Kroatien ihre eigentliche Heimat ist, dass ihr ‚Herz zwar für Kroatien schlägt‘ und dass sie bestimmte, deutsche Tugenden‘ identitär nicht willkommen heißen. Auf der anderen Seite sind sie aber auch – und das merken sie vor allem, wenn sie in Kroatien sind – nicht, lupenreine‘ Kroaten, da sie wiederum andere, deutsche Tugenden‘ hinsichtlich ihrer Selbstwahrnehmung sehr wohl willkommen heißen (ja diese sogar als ihre eigenen Tugenden bezeichnen) und Deutschland zwar nicht als ihre Heimat, aber als ihr handlungsrelevantes und -sicheres sowie alltagsvertrautes Zuhause wahrnehmen. Dadurch fabrizieren sie implizit und ohne es wirklich zu erkennen neue Identitäten jenseits disjunkter ethno-nationaler ‚Mengen‘, welche sich üblicherweise hinter den Begriffen ‚kroatisch‘ und ‚deutsch‘ verbergen.¹⁵

Bei einigen Befragten ist es nun, um zum eigentlichen Thema zurück zu kommen, gerade ihr kroatischer Freundeskreis, in dem diese prekären Fragen gestellt, beantwortet und durchdiskutiert werden können. So berichtet Joško, dass in sei-

¹⁵ „Individuals“, so Čapo Žmegač's Quintessenz im Rahmen ihrer Frage nach der kulturellen Identität von kroatischen Transmigranten, "cannot identify themselves as transnational because they live in a world in which discourses about identity continue to be framed in terms of loyalty to nations and nation-states" (2005:19). Ich muss zugeben, dass auch ich im Rahmen meiner Interviewführungen oft Schwierigkeiten hatte, mich von diesen diskursiven Einprägungen zu befreien, zumal meine zentrale Forschungsfrage bereits eine ethno-kulturell-nationale Klassifikation beinhaltet.

nen Freundschaftsbeziehungen zu wesentlichen Kommunikationsbestandteilen nicht zuletzt „*Gespräche [gehören], in Sachen, wenn's in politische Richtung geht, wenn's in Richtungen geht, wie fühlen wir uns hier als Ausländer, als Inländer, was sind wir, wo kommen wir her. Das sind jetzt die Inhalte; wenn einer das nicht miterlebt hat, kann er eigentlich nicht mitsprechen. Und das ist ein Punkt, der uns noch mehr verbindet.*“ Die identitäre Verbundenheit zu seinen kroatischen Freunden wird hier offenbar mit einer gemeinsam geteilten Lebenslage assoziiert. Genauer kommt dieser Sachverhalt zum Ausdruck, wenn wir seine Antwort auf die Frage, (mit der ich zugegebenermaßen etwas ganz anderes im Sinn hatte,) betrachten, ob er denn kulturelle Unterschiede zwischen seinen kroatischen Münchner Freundschaften und jenen, die im Herkunftsland stattfinden, erkennen kann: „*Also, wie gesagt, zu einem es ist die Gemeinsamkeit, die uns sehr stark verbindet, ist eben dieses ähnliche Schicksal, das Leben zwischen zwei Welten. Wobei ich einen sehr guten Freund in Kroatien habe, mit dem ich mich sehr hervorragend verstehe. Und natürlich habe ich auch Kumpels in Kroatien, aber man sieht vielleicht, dass wir doch auch einen gewissen deutschen Einfluss in der Denkweise haben, aber doch, glaube ich, sind die Freundschaften auch qualitativ. Aber doch auch anders, weil die unsere Lage nicht verstehen. Und des ist dann etwas, was wir hier in München ständig diskutieren. Ich mein, z.B. in meiner Clique, da sind viele Studenten und wir wissen noch nicht, was wir später mal machen werden; einige, wie ich, wollen wirklich zurück in die Heimat, andere haben keinen blassen Schimmer. Es ist auch die Angst, kommen wir da unten überhaupt zurecht, weil wir hier eigentlich wissen, was Sache ist. Und ja, das ist ein wichtiger Punkt, wo ich sag, dieses Leben auf zwei Stühlen, kann nur jemand richtig verstehen, der das auch mitgemacht hat. Des zeichnet uns aus, diese Gerissenheit und ähm ja wenn wir uns sehen, oder vor allem nach dem Urlaub, dann verwandelt sich das Schwärmen über Kroatien eher in so Skepsis, weil man da doch fremd ist. Und nach 'ner Zeit schwärmt man wieder. Und für die unten ist man halt oft nur Švabo.*“ Er nimmt seine Münchner Freunde also gewissermaßen als eine Art, *schicksalssignifikante Andere*¹⁶ oder lebensgeschichtlich Gleichgesinnte wahr, mit denen er seine kulturelle Mehrfachverbundenheit artikulieren sowie seine Zukunftspläne¹⁶ gedanklich schmieden kann, zu denen hier interessanterweise vor Allem eine in Betracht ziehende Rückkehr¹⁷

16 Ähnliches berichtet auch Marijo: „*Wir sprechen z.B. sehr oft über uns und unsere Zukunft. Also ein Freund von mir hat sich in den Kopf gesetzt, nach Kroatien zurückzugehen und jetzt will seine Freundin nicht und deswegen bleibt er jetzt doch hier. Dieses Spielen mit der Rückkehr ist ein Thema, dass jetzt so aktuell ist, weil in Kroatien es jetzt langsam bergauf geht, wirtschaftlich und wir sind alle halbwegs gebildet, haben studiert und da könnte man vielleicht das Wissen unten einsetzen. Ich z.B. studier Architektur und in Kroatien hat man da viel bessere Chancen für'n Job und da denkt man schon drüber nach und so und da planen wir ab und zu mal, tauschen uns aus, weil man denkt, wir haben doch viel Deutsches und können es unten zu was bringen, es ausnutzen.*“

17 Rückkehr wohlbemerkt im übertragenen Sinne, da man ja erst irgendwo zurückkehren kann, von wo man (leiblich) hergekommen ist.

gehört. In diesem Sinne konstituiert er seinen Freundeskreis auch als ein wichtiges *kulturelles Forum*, in dem hybride Identitäten und transnationale Zugehörigkeiten ausgehandelt, in einem strengen Sinne auch konstruiert werden, ja in dem er sich mit *biographisch*, ‚Seelenverwandten‘ narrativ selbstthematizieren und identitäre Sicherheit und Geborgenheit erlangen kann.

Wie aber ist der Inhalt dieser Selbstthematizierung: die kontroverse Bekundung einer Rückkehrabsicht genau zu deuten? Ich würde sie als einen kulturellen Metakommentar bezeichnen, in dem es (vermutlich) weniger darum geht, ob man denn tatsächlich „*hier die Segeln streichen und sagen [wird]:, Kroatien, ich komme!*“ (*Damir*), sondern in dem sich gerade uneindeutige und kulturell vermischte identitäre Kosmien artikulieren und freundschaftlich reziprok anerkennen lassen. Die Rückkehrorientierung – oder wie Marijo genauer sagt, „*dieses Spielen mit der Rückkehr*“ – impliziert eine wie auch immer ausgestaltete Sehnsucht nach der Heimat und sichert die „Bewahrung des Selbstwertgefühls“ im Sinne eines: „Wo ich hingehöre, weiß ich ja“ (Pagenstecher 1996: 168). Gleichzeitig zeugt ihr Charakter eines (freundschaftlichen) Diskurses und *nicht* etwa einer konkret ausformulierten Absicht von einem ebenso relevanten, ‚Komm ich da, wo ich hingehöre, überhaupt zurecht?‘ Über die Rückkehr zu debattieren bedeutet, über sich selbst, über kulturelle Zugehörigkeit(en) zu debattieren, sich selbst über sich selbst Auskunft zu geben und sich als solcher (als ein hybrides, ‚Me‘) in den Freunden wiederzuerkennen. In diesem Sinne haben solche gemeinsamen – sagen wir mal – freundschaftlichen Identitätsdiskurse „eine wichtige Funktion für die Rekonstruktion der Wirklichkeit, die die Mitglieder sich gegenseitig in ihren Handlungen bestätigen. Bezogen auf das Muster der Rückkehr erfolgt (...) eine soziale Anerkennung (...), durch die die gemeinsam geteilte Wirklichkeitsdefinition der Migranten abgesichert und restabliert wird“ (Mihciyazgan 1989:40); eine Wirklichkeitsdefinition, in der im Sinne einer gemeinschaftlichen reflexiven Selbstverortungsstrategie implizit und explizit formuliert wird, dass man zwar Kroatie ist, aber eben ein, anderer‘ Kroatie.¹⁸

Kroatische Freunde sind für Joško sowie für Marijo Personen, mit denen sie sich eines gemeinsamen (migrations-)biographischen Lebenszusammenhangs vergewissern können. Während die im letzten Abschnitt beschriebenen Freundschaftspraktiken Identitäten hinsichtlich einer gemeinsamen Herkunft produzieren und unsere Befragten zu geglaubten Kroaten werden lassen, so ist es hier zusätzlich eine transnationale im Sinne einer „kontextuelle[n] und die Person biographisch kontex-

18 Bei nahezu allen Befragten wurde zwar implizit immer wieder angesprochen, dass sie ihre Freunde als Personen betrachten, mit denen sie sich als kulturell uneindeutige Figuren anerkennend, ‚erfinden‘ können. Konkrete kommunikativen Aspekte – außer des Themenkomplexes, ‚Rückkehr‘ – konnten allerdings nicht festgemacht werden. Womöglich ist dies auf die ‚Unaussprechlichkeit‘ dieses Phänomens zurückzuführen; ebenso wie sie sich als hybride, transnationale Charaktere konkret nicht zu präsentieren vermochten, war ihnen auch nicht leicht, ein passendes Vokabular bereitzustellen, um ihre diesbezüglichen freundschaftlichen Diskussionsrunden zu thematisieren.

tualisierenden[n] Wirksamkeitserfahrung“ (Mecheril 2003:248), also eine *lebensgeschichtliche* Situation, ein kulturelles *betwixt and between*, aus der die freundschaftliche Identitätsarbeit gespeist wird. Landsmännische Freunde sind Gleichgesinnte, die um die Ecke wohnen, Menschen, die im gleichen Boot sitzen, das auf offenen Gewässern auf identitäre Festlandsuche umhersegelt. Die Identitätskonstruktion in kroatischen Freundschaften manifestiert sich in einer freundschaftsdiskursiven Debatte, in der über das ‚Kroatische‘ regelrecht verhandelt werden kann. Ausgehend von unseren einleitenden allgemeinen Überlegungen über Freunde als Identitätssicherer, fungieren kroatische Freunde als spezielle, *looking-glass-selfs*‘, nämlich jene, mit welchen man quasi die eigene kulturelle Zwischenidentität reflektieren kann. Hier wird man als jemand bestätigt und anerkannt, für den es auf (alltags-)politischer Ebene keinen Begriff gibt.

4. (Ein metaphorischer) Schluss

Intrakulturelle Migrantenfreundschaften, so können wir zusammenfassen, lassen sich als wichtige Räume kultureller Identitätsfindung, -sicherung und -aushandlung charakterisieren. Sie bieten Halt, indem sie einen kulturellen Spiegel bereitstellen, an dem man sich klammern, in dem bestimmte Facetten des kulturellen Selbst beobachtet, gesehen, verstanden, bejaht, am Leben erhalten werden können. Sie bieten Halt, um dem zeitlichen Sog des abstammungskulturellen Verstaubens Widerstand zu leisten. Freunde bieten Halt, weil sie einer kulturellen Entwurzelung oder gar einer vollkommenen Integration „Halt!“ sagen. Hier wird etwa die nicht abgesicherte Muttersprache nicht nur gesprochen, die traditionellen Mahlzeiten nicht nur zu sich genommen, sondern implizit museal gepflegt, aufbewahrt, vor dem möglichen Aussterben geschützt. Wer sich im Ausland als Kroat, Türke oder Italiener fühlt, *braucht* gleichnamige Freunde, um diesem Gefühl Rechnung zu tragen, um es an jemandem anerkennend spiegeln und uploaden zu lassen. Hat er sie nicht, wird er spätestens bei einem Sieg seiner Nationalelf bemerken, dass er mit einem mitteilungsbedürftigen Gefühl allein auf der Welt ist. Man braucht sie, um an einem schlechten Tag, an dem auch noch der pedantische deutsche Polizist keine Gnade kennt, über einen kroatischen zu sinnieren, der bestechlich und korrupt anmutet, aber Gnade kennt. Ja man braucht sie sogar, um mit jemanden an einem regnerischen deutschen Tag über einen sonnig mediterranen kroatischen Tag romantisch nachzudenken. Und hat man diesen vor Ort satt, so braucht man sie, um sich eben nach dem alltagsvertrauten nassen zurückzusehnen. Man braucht sie, um den Übergang zwischen den nassen und den sonnigen Tagen zu thematisieren. Landsmännische Freunde bieten Halt, weil sie einem in der Reflexion eines prekären Lebens zwischen zwei kulturellen

Bedeutungswelten zur Seite stehen. Sie sagen uns als *kultursignifikante* Andere, wer wir waren, sind, sein wollen oder könnten.

Literatur

1. Berger, P. L. (1980.): Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a. M.
2. Berger, P. L. (1982.): Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive. München.
3. Bergson, H. (1988.): Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen. Frankfurt a. M.
4. Bhabha, H. (2000.): Die Verortung der Kultur. Tübingen.
5. Bourdieu, P. (1987.): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M.
6. Bourdieu, P. (1990.): Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien.
7. Bröskamp, B. (1993.): Ethnische Grenzen des Geschmacks. Perspektiven einer praxeologischen Migrationsforschung. In: Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus, Frankfurt a. M., S. 174-207
8. Brubaker, R./Loveman, M./Stamatov, P. (2004.): Ethnicity as cognition. In: Theory and Society 33 (1), S. 31-64.
9. Brunner, K.-M. (1987.): Zweisprachigkeit und Identität. Probleme sprachlicher Identität von ethnischen Minderheiten am Beispiel der Kärntner Slowenen. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 11 (4), S. 57-75.
10. Čapo Žmegač, J. (2005.): Transnationalisation and Identification among youth of croatian origin in germany. In: Narodna umjetnost 42 (1), S. 9-24.
11. Čapo Žmegač, J. (2006a.): Dynamik der Beziehungen der Migranten zum Herkunftsland: biographische Perspektive. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde (102), S. 1-20.
12. Čapo Žmegač, J. (2006b.): Koethnische Immigranten, Transmigration und die „Wir“-Gruppe. Migration als Mittel zur Grenzziehung innerhalb von Gruppen. In: Hengartner, T./Moser, J. (Hg.): Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Berlin, S. 123-135.
13. Dittrich, E./Lentz, A. (1994.): Die Fabrikation von Ethnizität. In: Köbller, R./Schiel, T. (Hg.): Nationalstaat und Ethnizität. Frankfurt a. M.
14. Feischmidt, M. (2003.): Ethnizität als Konstruktion und Erfahrung. Symbolstreit und Alltagskultur im siebenbürgischen Cluj. Münster.
15. Flick, U. (1995.): Qualitative Forschung. Theorie, Methode, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg.
16. Frith, S. (1999.): Musik und Identität. In: Jan Engelmann: Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader. Frankfurt a. M., S. 149-169.
17. Hall, S. (1994.): Die Frage der kulturellen Identität. In: Ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2, S. 180-222.
18. Hirschauer, S./Amann, K. (1997.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Dies. (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a. M., S. 7-52.

19. Hirschauer, S. (2001.): Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung. In: Zeitschrift für Soziologie 30 (6), S. 429-451.
20. Hitzler, R. (1994.): Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen. In: Mörth, I./Fröhlich, G. (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile, Frankfurt a. M., S. 75-92.
21. Keupp, H. u.a. (1999.): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek.
22. Knoblauch, H. (1999.): Religionssoziologie. Berlin.
23. Kotthoff, H. (2004.): Overdoing culture. Sketch-Komik, Typenstilisierung und Identitätskonstruktion bei Kaya Yanar. In: Hörning, K/Reuter J.: Doing culture. Bielefeld, S. 184-201.
24. Mead, G. H. (1975.): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a. M.
25. Mecheril, P. (2000.): Doppelte Heraussetzung und eine Utopie der Anerkennung. Mehrfachverbundenheit in natio-ethno-kultureller Pluralität. In: Frieben-Blum, E./Jacobs, K./Wießmeier, B. (Hg.): Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft. Opladen, S.231-250.
26. Mecheril, P. (2003.): Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit. Münster.
27. Mihciyazgan, U. (1989.): Rückkehr als Metapher. Die Bedeutung der Rückkehr in der Lebensplanung und -praxis türkischer Migrantinnen. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit (4), S. 39-42.
28. Nötzoldt-Linden, U. (1994.): Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie. Opladen.
29. Pagenstecher, C. (1996.): Die „Illusion“ der Rückkehr. Zur Mentalitätsgeschichte von „Gastarbeit“ und Einwanderung. In: Soziale Welt 47 (2), S. 149-179.
30. Pries, L. (1998.): Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko-USA. In: Beck, U. (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a. M., S. 55-86.
31. Simmel, G. (1968.): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin
32. Soeffner, H.-G. (1988.): Kulturmythos und kulturelle Realität(en), In: Ders. (Hg.): Kultur und Alltag. Soziale Welt, Sonderband 6, S. 3-20.
33. Spradley, J. P. (1979.): The ethnographic interview. New York.
34. Tenbruck, F. H. (1989.): Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen. In: Ders.: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen, S. 227-250.
35. Thomas, K. (1997.): Zugehörigkeit und Abgrenzung. Über Identitäten. Bodenheim.
36. Witzel, A. (1985.): Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, G.: Qualitative Forschung in der Psychologie. Weinheim, S. 227-256.
37. Wurm, M. (2006.): Musik in der Migration. Beobachtungen zur kulturellen Artikulation türkischer Jugendlicher in Deutschland. Bielefeld.
38. Thomas, Konrad (1997.): *Zugehörigkeit und Abgrenzung. Über Identitäten*, Bodenheim.
39. Witzel, Andreas (1985.): Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, Gerd /ur./ *Qualitative Forschung in der Psychologie*, Weinheim.
40. Wurm, Maria (2006.): *Musik in der Migration. Beobachtungen zur kulturellen Artikulation türkischer Jugendlicher in Deutschland*, Bielefeld.

PRIJATELJSTVA MEĐU MIGRANTIMA KAO PROSTORI KULTURNOG IDENTITETA. KVALITATIVNA STUDIJA NA PRIMJERU MLADIH HRVATA U MÜNCHENU

Sažetak: Članak obrađuje svakodnevnicu prijateljskih odnosa između hrvatskih migranata druge generacije na prostoru Münchena. Na bazi kvalitativnog, intervju-centriranog istraživanja cilj će biti interpretativno pokazati, da se ti odnosi mogu smatrati važnim prostorima, u kojim mladi migranti u diaspori traže i nalaze svoj kulturni identitet. U jednu ruku su međuhrvatska prijateljstva svakodnevno-kulturne prakse, u kojima migranti doživljavaju i iskuse svoje perijeklo i svoju izvornu domovinu. S druge strane su ta ista prijateljstva lokaliteti pregovaranja i osiguravanja novih, hibridnih, bifokalnih identiteta, koji nastaju kroz životno kretanje između dvije kulturne stvarnosti. Rad se razumije kao prakseološki, svakodnevno-sociološki prilog sociologiji migracije.

Ključne riječi: prijateljstvo, migranti, kulturni identitet, kvalitativna studija, hibridni i bifokalni identiteti