

Marc Hill, Erol Yıldız (Hg.)

Postmigrantische Visionen

Erfahrungen – Ideen – Reflexionen

Marc Hill, Erol Yıldız (Hg.)
Postmigrantische Visionen

Editorial

Im postmigrantischen Diskurs, der nicht nur in den Sozialwissenschaften an Verbreitung gewinnt, kommt eine widerständige Praxis der Wissensproduktion zum Ausdruck – eine kritische und zugleich optimistische Geisteshaltung, die für postmigrantisches Denken von zentraler Bedeutung ist.

Die Vorsilbe »post-« bezeichnet dabei nicht einfach einen chronologischen Zustand des Danach, sondern ein Überwinden von Denkmustern, das Neudenken des gesamten Feldes, in welches der Migrationsdiskurs eingebettet ist – mit anderen Worten: eine kontrapunktische Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse. In der radikalen Abkehr von der gewohnten Trennung zwischen Migration und Sesshaftigkeit, Migrant und Nichtmigrant kündigt sich eine epistemologische Wende an.

Das Postmigrantische fungiert somit als offenes Konzept für die Betrachtung sozialer Situationen von Mobilität und Diversität; es macht Brüche, Mehrdeutigkeit und marginalisierte Erinnerungen sichtbar, die nicht etwa am Rande der Gesellschaft anzusiedeln sind, sondern zentrale gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck bringen.

Kreative Umdeutungen, Neuerfindungen oder theoretische Diskurse, die vermehrt unter diesem Begriff erscheinen – postmigrantische Kunst und Literatur, postmigrantisches Theater, postmigrantische Urbanität und Lebensentwürfe –, signalisieren eine neue, inspirierende Sicht der Dinge.

Mit der Reihe »Postmigrantische Studien« wollen wir diese Idee und ihre wegweisende Relevanz für eine kritische Migrations- und Gesellschaftsforschung aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten und dazu einladen, sie weiterzudenken.

Die Reihe wird herausgegeben von Marc Hill und Erol Yıldız.

MARC HILL, EROL YILDIZ (Hg.)

Postmigrantische Visionen

Erfahrungen - Ideen - Reflexionen

[transcript]

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung und Förderung durch nachfolgende Institutionen: Universität Innsbruck: Fakultät für Bildungswissenschaften, Institut für Erziehungswissenschaft, Institut für Zeitgeschichte, Forschungszentrum Migration & Globalisierung. Amt der Tiroler Landesregierung, Abteilung Kultur. Tiroler Landesmuseen/Volkskunstmuseum.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2018 transcript Verlag, Bielefeld

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Aus Theaterstück »DOYÇLENDER: ALMANCI« von Emre Akal,

Premiere 2015 im Wiener WERK X, Inszenierung: Ashl Kışlal

Satz: Justine Buri, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3916-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3916-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung

Marc Hill/Erol Yıldız | 7

Wie die Syrer mit den Finnen schwitzten

Wladimir Kaminer | 11

Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften

Naika Foroutan | 15

Wann war »die Post-Migration«? Denken über Zeiten und Grenzen

Dirk Rupnow | 29

Vom methodologischen Nationalismus zu postmigrantischen Visionen

Erol Yıldız | 43

Konvivialität – Momente von Post-Otherness

Regina Römhild | 63

Komplexität und Vielheit

Mark Terkessidis | 73

Urbanität ist Mobilität und Diversität

Wolf-D. Bukow | 81

Eine Vision von Vielfalt: Das Stadtleben aus postmigrantischer Perspektive

Marc Hill | 97

Endlich angekommen?

Karl C. Berger/Gerhard Hetfleisch | 121

Generation Mix – der Versuch einer Annäherung

Jens Schneider | 129

Bewegte Biografien in der postmigrantischen Gesellschaft

Anita Rotter/Frauke Schacht | 147

Jenseits und diesseits der Grenzen.

Transdifferente Verschränkungen in den Kinofilmen

»Auf der anderen Seite« und »Almanya – Willkommen in Deutschland«

Müzeyyen Ege | 161

Migration von Architektur.

Eigenheime deutsch-türkischer Bauherren in der Türkei

Stefanie Bürkle | 179

Kulturelle Gleichzeitigkeit –

Zeitgenössischer Tanz aus Postmigrantischer Perspektive

Sandra Chatterjee | 199

Antirassistische Interventionen

als notwendige »Störung« im deutschen Theater

Azadeh Sharifi | 207

Ain'tegration – Work in Progress.

Perspektiven aus dem migrantenstadt

Tunay Önder | 223

Solo für Viele.

Ein Hörerlebnis durch Innsbruck

Marc Hill/Tunay Önder | 235

Autorinnen und Autoren | 249

Einleitung

Marc Hill/Erol Yıldız

»Dort, wo das Verstehen des Anderen nicht mehr weiterführt, könnte vielleicht so etwas wie eine negative Hermeneutik ein Ausweg sein.«

(ZAFER ŞENOCAK)

Was ist visionär an einer Idee der *Postmigration*? In den Großstädten haben wir – etwa im Kontext der Arbeitszuwanderung Mitte des 20. Jahrhunderts – längst eine Situation *nach* der Migration. Dennoch bezeichnet das Präfix *post* keine chronologische Auffassung. Migration ist kein abgeschlossener Prozess, sondern beständiger Teil gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Postmigrantisch meint daher eine Geisteshaltung, eine eigensinnige Praxis der Wissensproduktion. Im Mittelpunkt steht eine kritische Reflexion des restriktiven Umgangs mit Migration und deren Folgen, eine widerständige Haltung gegen hegemoniale gesellschaftliche Verhältnisse. Erst wenn eingespielte Denkmuster überwunden werden, kann das gesamte Feld, in welches der Migrationsdiskurs eingebettet ist, neu gedacht werden. In diesem Sinn handelt es sich um eine epistemologische Wende, einen Bruch mit der Trennung zwischen Migrant und Nichtmigrant, Migration und Sesshaftigkeit. Die Idee des Postmigrantischen ist visionär, weil sie an der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse festhält, weil in ihr kein geringerer Versuch liegt, als Gesellschaft ganz neu zu denken, indem ein anderes Bewusstsein über Migration und ihre gesellschaftliche Relevanz erzeugt wird.

Im vorliegenden Band werden Zugänge in den Mittelpunkt gerückt, in denen historische Entwicklungen und gesellschaftliche Zusammenhänge aus der Perspektive der Migration gedacht werden. Schließlich präsentiert das Postmigrantische die Stimme der Migration, macht bisher ausgeblendete, marginalisierte Geschichten und Wissensarten sichtbar, wirkt irritierend auf nationale Erzählungen. Neue Differenzauffassungen, andere Geschichtsbilder treten ins Licht. Eine politische Haltung, die auch subversive und ironische Praktiken einschließt, welche wiederum provokant auf gesellschaftliche

Machtverhältnisse wirken können. Etablierte Evidenzen und eingespielte Gewissheiten geraten aus den Fugen. Stattdessen richtet sich der Fokus auf geteilte Geschichten, aus denen sich die Vielheit des Zusammenlebens erschließt. Migration wird so zum Ausgangspunkt weiterer gesellschaftlicher Beobachtungen und Beschreibungen, Migrationsforschung zu einer kritischen Gesellschaftsanalyse. Die postmigrantische Lesart gesellschaftlicher Verhältnisse suspendiert lang eingeübte soziale Sortierungen, die auf kategorischer Klassifikation basieren. Sie rückt dafür hybride, mehrdeutige und vielschichtige Entwicklungen ins Blickfeld – ohne Dominanzverhältnisse und strukturelle Barrieren zu übersehen.

ZUM INHALT

Bei einem Blick auf das Inhaltsverzeichnis dieses Readers dürfte ins Auge fallen, dass wir mit den hier versammelten Beiträgen über die engen Grenzen des Wissenschaftsbetriebs und seiner Fachdisziplinen hinausgehen möchten. Es ist uns ein Anliegen, ein breites Spektrum abzubilden, multiple Perspektiven aufzuzeigen. So ein Versuch bleibt natürlich fragmentarisch, auf gewisse Weise impressionistisch. Nicht als abgeschlossene Bestandsaufnahme, sondern als Beginn einer Entdeckungsreise ist dieser Sammelband gedacht. Auf diesem Weg sollen Ideen, Erfahrungen und Reflexionen zusammenfließen, neue generiert werden.

Den Auftakt bildet ein literarischer Text von Wladimir Kaminer über die komischen Seiten einer »interkulturellen Begegnung«. Der international bekannte Autor, geboren in Moskau, Schriftsteller und Kolumnist, lebt seit 1990 mit seiner Familie in Berlin Prenzlauer Berg. »Privat ein Russe beruflich ein deutscher Schriftsteller, ist Wladimir Kaminer die meiste Zeit unterwegs mit Lesungen und Vorträgen«, heißt es auf seiner Homepage.

Für diesen Band wurde eine Reihe von Autorinnen und Autoren aus den unterschiedlichsten Bereichen eingeladen. Sie präsentieren sowohl Artikel aus dem künstlerischen Umfeld wie Architektur, Film, Stadtführung, Tanz und Theater als auch sozialwissenschaftlich orientierte Beiträge aus den Feldern der Stadtsoziologie, Bildungswissenschaften und Zeitgeschichte. Aufgrund dieser Bandbreite wurde inhaltlich zwar eine thematische, aber keine fachliche Einteilung vorgenommen. Somit gibt es nur eine Art Sortierung: Der Band beginnt mit theoretischen Reflexionen, es folgen einige empirische Fallbeispiele, im Anschluss werden künstlerische Praxen vorgestellt und diskutiert. Als gemeinsame inhaltliche Klammer liegt allen Beiträgen eine Auseinandersetzung mit der Idee des Postmigrantischen zugrunde.

Mit dem vorliegenden Open-Access-Reader wird der erste Akzent in der neuen transcript-Reihe »Postmigrantische Studien« gesetzt. Die Texte sollen

zu einer visionären Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Lebenspraxen, einer reflexiven Historizität und gesamtgesellschaftlichen Analyse im Kontext von Migration und Bildung beitragen. In ihrer Diversität können die hier versammelten Beiträge zum kritischen Denken anregen. Ferner steht ihr unterschiedlicher Charakter für ein Spektrum an Perspektiven auf das Verhältnis von Gesellschaft und Migration. Auch zukünftig sind wissenschaftliche und/oder künstlerische Ausdrucksformen dazu gedacht, das Phänomen Migration vom Rand ins Zentrum zu rücken, mit überraschenden Sichtweisen zu experimentieren und kreative Möglichkeitsräume zu schaffen. Dies bedeutet auch neue Erkenntnisse, die mit originellen Ideen und einem Wandel von Haltungen und Wirklichkeitskonstruktionen einhergehen. Wir wünschen uns, dass sie auf lange Sicht weitere Denkräume und -horizonte eröffnen.

Wie die Syrer mit den Finnen schwitzten

Wladimir Kaminer

Die Finnen sind schweigsame Menschen, in den Kneipen sitzen sie manchmal stundenlang einander gegenüber, trinken einen seltsamen Lakritzschnaps, der wie flüssiger dicker Nebel aussieht, und sagen nichts. Das heißt aber noch lange nicht, dass sie sich nicht unterhalten, nur ein Blinder könnte das behaupten. Die Finnen langweilen sich nie, sie unterhalten sich, bloß ohne Geräusche dabei zu machen. Hier erzählt ein Blick manchmal mehr als eine halbe Stunde Small Talk der amerikanischen Art. Die Menschen können Wärme ausstrahlen und manchmal, vorausgesetzt sie mögen sich und haben genug Lakritze intus, leuchten die Finnen in der Dämmerung wie kleine Laternen.

Die Nächte sind in Finnland lang und der Strom teuer, deswegen verbringen die Finnen viel Zeit in dunklen Räumen, in Kinos, Kneipen und in der Sauna. Die Sauna ist ihre Kirche, dort werden die Menschen wieder so, wie sie auf die Welt kamen: nackt, nass und ehrlich. Deswegen spielt die FSG, die Finnische Sauna-Gesellschaft e.V., hierzulande eine herausragende Rolle, sie bildet eine Art Schattenregierung, sie beobachtet das Weltgeschehen, schwitzt darüber nach und gibt Ratschläge, was von dem Ganzen zu halten ist. Wenn die finnische Welt aus den Fugen gerät, macht die Sauna-Gesellschaft einen magischen Aufguss und schon ist die Welt wieder in Ordnung.

Im Jahr der Flüchtlingskrise, als viele Menschen ohne Papiere aus zerstörten fernen Ländern nach Europa kamen, hatten die Finnen Mitleid mit den Flüchtlingen, gleichzeitig hegten sie die Hoffnung, dass die armen Menschen es nicht bis nach Finnland schaffen würden. Zu tief der Schnee, zu schwach die Pilger, zu unübersichtlich die Gesetzeslage. »Wir schaffen das«, sagten sich aber die Flüchtlinge und tatsächlich hatten die Finnen sie unterschätzt. Sie kamen über die Arktis, auf der sogenannten Russenroute, von Murmansk bis zur norwegischen Grenze und weiter mit dem Fahrrad zum Länderdreieck Schweden, Finnland, Norwegen, wo sie auf die einzelnen skandinavischen Länder verteilt werden mussten.

Die Skandinavier spielten verrückt, anfangs wollten sie keine Flüchtlinge reinlassen, die zu Fuß kamen, weil zu Fuß über die Grenze gehen nicht erlaubt ist, auch Flüchtlinge mit Fahrzeugen werden nicht durchgelassen. Die Russen

verkauften den Syrern alte chinesische Fahrräder ohne Handbremse, damit überquerten sie die Grenze und ließen die Fahrräder gleich hinter der Schranke liegen. Die Syrer hatten gar nicht vor, weiter in den Norden zu ziehen. Die Syrer wussten, die Erde ist rund, wenn sie ihre Reise immer weiter fortsetzen würden, landeten sie irgendwann wieder dort, wo sie hergekommen waren und das wollten sie auf jeden Fall vermeiden. Außerdem ist das Fahrradfahren im Schnee tierisch anstrengend und man kommt schlecht voran.

Die Finnen wurden von den Flüchtlingen auf Fahrrädern überrascht. Niemand hatte mit so vielen Fremden gerechnet. Im Fernsehen sagte der freundliche Nachrichtensprecher, es würden höchstens 300 Personen erwartet. Es kamen 30.000, nicht nur aus Syrien. Man munkelte, die Russen hätten die Situation genutzt und zu den echten Syrern ihre eigenen Illegalen aus Tadschikistan oder Turkmenistan mit Fahrrädern nach Finnland geschickt. Wegen der Wirtschaftskrise sind viele Lohnarbeiter aus den mittelasiatischen Republiken ohne Arbeit und Geld in Russland hängen geblieben, sie wurden allesamt von den Russen »Tadschiken« genannt. Diese »Tadschiken« haben die schlauen Russen nun auf die Fahrräder gesetzt und ihnen erzählt, sie sollen schön fleißig in die Pedale treten, bald wartet ein süßes Leben in Europa auf sie.

Der Berg von chinesischen Fahrrädern an der Grenze wuchs immer weiter, er wurde von einem Fotografen geknipst, das Foto landete auf den Titelblättern sämtlicher Zeitungen und Zeitschriften. Die Bilder sorgten für Heiterkeit. Was machen die Finnen mit den Fahrrädern?, fragten sich die Europäer. Und was machen wir mit den Syrern?, fragten sich die Finnen.

Wie immer, wenn das Volk vor scheinbar unlösbaren Problemen steht und sich überfordert fühlt, richteten sich alle Blicke auf die größte Autorität im Land – auf die Finnische Sauna-Gesellschaft. Sie bereitete gerade einen Aufguss vor. Wir müssen mit den Neuankömmlingen ins Gespräch kommen, damit sie uns, unser Land und unsere Sitten besser kennenlernen, sagte der FSG-Vorsitzende. Die Finnische Sauna-Gesellschaft lud die Flüchtlinge in ihre Hauptsauna ein, zum zusammen Schwitzen – um ihre Integration zu befördern. Natürlich lud sie nicht alle Flüchtlinge auf einmal ein, die Sauna-Gesellschaft hat zwar eine riesige Anlage mitten in Helsinki, hundert Leute können dort problemlos gleichzeitig schwitzen, aber 30 000 passten nicht rein. Es ging auch nicht darum, alle Syrer in die Sauna zu schleppen, es sollte bloß eine symbolische Aktion zum gegenseitigen Kennenlernen werden. Dazu wurden vier Syrer für den Saunabesuch ausgewählt: ein netter Pakistani mit Brille, ein schnurrbartiger Syrer aus der zerbombten Stadt Homs, ein magerer von den Russen abgeschobener Tadschike und ein breitschultriger Algerier. Schon im Umkleideraum gab es die ersten Probleme, die Gäste wollten ihre Hosen nicht ausziehen, der Tadschike behielt sogar seinen Mantel an. Hosen runter!, sagte die Finnische Sauna-Gesellschaft, doch ihre Autorität schien bei den Flüchtlingen nicht zu funktionieren. Sie waren alle aus islamisch geprägten Ländern

mit den Fahrrädern angereist, in diesen Ländern ist es den Männern schlicht verboten, anderen ihre Genitalien zu zeigen. Besonders gläubige Menschen schauen sogar selbst ihren Genitalien nie in die Augen, alles zwischen den Knien und dem Bauchnabel wird als »Aura« bezeichnet. Diese »Aura« ist heilig und darf nicht begafft werden, so erklärten die Gäste ihren Unwillen zum Ausziehen.

Die Finnische Sauna-Gesellschaft scherzte, sie wollte wissen, ob diese »Aura« beidseitig heilig sei oder nur von vorne. Das mussten die Gäste erst einmal unter sich klären, es gab anscheinend je nach Herkunftsland verschiedene Auslegungen dieser Sitte. Mir, sagte der Pakistani leise in gutem Englisch, ist das absolut egal, ich würde die Hose sofort ausziehen, wenn ich allein wäre. Ich bin Atheist, ich wurde in Pakistan für Bloggen zu einer Haftstrafe verurteilt. Ich lebe aber nicht allein, sondern in einem Flüchtlingsheim, wenn die anderen Radfahrer erfahren, dass ich hier mit nacktem Arsch inmitten fremder Männer sitze, schneiden sie mir die Eier ab, klärte der Pakistani die Sauna-Gesellschaft auf. Der radikalste Hosenträger schien der Algerier zu sein, er hing mit beiden Händen an seiner Aura, und das mit einem Gesichtsausdruck, als hätte er eine Bombe in der Hose. Der Syrer zeigte sich flexibel, er sagte, er würde vielleicht die Hose runterlassen, wenn ihm der Familiennachzug erlaubt werde, er habe noch sechs Cousins an der ungarischen Grenze hinter dem Stacheldraht stehen. Der Tadschike zitterte und machte seinen Mantel immer enger zu, anscheinend war es dem Tadschiken selbst in der finnischen Sauna zu kalt. Die Tadschiken haben ein anderes Klima, sie frösteln dort, wo die Finnen schwitzen.

Die Finnische Sauna-Gesellschaft blieb locker und verständnisvoll, schickte die ganze Bande zurück ins Heim, machte einen fetten Aufguss und schwieg nachdenklich, einen ganzen Tag lang. Am nächsten Morgen sagte der Vorsitzende im Fernsehen: Das Zusammenleben sei möglich, der Weg dorthin werde aber hart und steinig sein.

Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften

Naika Foroutan

DAS POSTMIGRANTISCHE: EINE HINFÜHRUNG

»Es ist an der Zeit, das Verhältnis zwischen Migration, Gesellschaft und Vielheit neu zu denken und den Blick auf [...] Lebenswirklichkeiten zu richten, in denen Migration zum Ausgangspunkt des Denkens wird.«, so die Einführung in die Idee des vorliegenden Sammelbandes der Kollegen Yıldız und Hill. Auch das postmigrantische Paradigma macht – trotz terminologischer Kontraintuition – Migration zum Ausgangspunkt des Denkens. Das trügerische Präfix »post« will keineswegs einen Prozess der beendeten Migration ankündigen, im Gegenteil: Indem das »Post« den Akt der Migration zum Ausgangspunkt der Analyseperspektive erklärt, der alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens berührt, eröffnet es auch die Perspektive, über den Migrationsmoment hinauszublicken und gesellschaftliche Transformation in Bezug auf Aushandlungen, die mit diesem empirischen, narrativen und diskursiven Akt einhergehen, in den Fokus zu nehmen. Migration wird vom migrantisierten Subjekt als zentralem Bezugspunkt auf die gesamtgesellschaftliche Analyseebene ausgeweitet. Postmigrantisch steht also nicht für einen Prozess der beendeten Migration, sondern für eine Analyseperspektive, die sich mit gesellschaftlichen Konflikten, Narrativen, Identitätspolitiken sowie sozialen und politischen Transformationen auseinandersetzt, die *nach* erfolgter Migration einsetzen, und die über die gesellschaftlich etablierte Trennlinie zwischen MigrantInnen und NichtmigrantInnen *hinaus* Gesellschaftsbezüge neu erforscht.

Wie andere ›Post‹-Begriffe – wie zum Beispiel im Falle des Postkolonialismus – knüpft die postmigrantische Analyse an Kontinuitäten der Ungleichheit an und fordert, mit etablierten rassistischen Zuweisungen zu brechen. Das ›Migrantische‹ im postmigrantischen Begriff steht hierbei als Chiffre für reale und konstruierte, soziale und symbolische Ungleichheiten, deren Über-

windung sich die plurale und demokratische Einwanderungsgesellschaft zum Ziel setzt. Terminologisch wäre es wohl sinnvoller, von *Post-Migrantisierung* zu sprechen, um die normative Zielsetzung des Begriffes zu erfassen. Da der Begriff jedoch in der Kunst- und Kulturszene rund um das Berliner Off-Theater Ballhaus Naunynstrasse von Shermin Langhoff als subversiver und antirassistischer Begriff der Neuaushandlung von kategorialen Zuschreibungen etabliert wurde (Langhoff 2011), wird auf die terminologische Kraft des Begriffes in Zusammenhang mit seinem Entstehungskontext vertraut.

OPERATIONALISIERUNG DES POSTMIGRANTISCHEN: DREI ZUGÄNGE

Der Begriff der postmigrantischen Gesellschaft kann gleichzeitig empirisch-analytisch, gesellschaftspolitisch und normativ gelesen werden. Der empirische Zugang ist wohl am ehesten für eine Operationalisierung in den Sozialwissenschaften geeignet. Das »Post« in postmigrantisch steht in diesem empirischen Zugang für den Moment *nach* der Migration, also für Postmigration. Wir fragen: Wie verändern sich Gesellschaften, nachdem Migration erfolgt ist? Der gesellschaftspolitische Zugang ist komplizierter. »Post« meint hier eher ein *Dahinter*. Analytisch geht es darum, zu erkennen, wie die Omnipräsenz des Themas Migration – diese regelrechte Obsession, die mit ihr einhergeht, wie Riem Spielhaus sagt (Spielhaus 2012) – die Gesellschaft vor sich herreibt und zentrale zugrundeliegende Konflikte überdeckt. Auf der normativen Ebene gilt es, einen moral-philosophischen Ansatz hervorzuheben. Dieser schlägt sich in der Aufforderung nieder, etablierte Prozesse des Ausschlusses und des *Othering* sichtbar zu machen.

Der empirisch-analytische Zugang

Für eine empirische Analyse der deutschen, postmigrantischen Gesellschaft stellt sich vorrangig die Frage: Wie verändert sich das Land, seitdem und nachdem Migration als konstituierender Bestandteil der Selbstdefinition (»Deutschland ist ein Einwanderungsland«) politisch anerkannt wurde? Erst nach der politischen Anerkennung werden rechtliche und gesellschaftliche Aushandlungen zu diesem Thema im Diskurs als gesetzlich legitim anerkannt.

Um die Einstellung der Bevölkerung zu postmigrantischen Auseinandersetzungen in Deutschland zu erforschen, haben wir am Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) im Rahmen einer Erhebung die Bevölkerung in Deutschland zu folgenden Aspekten befragt (Foroutan et al. 2014):

1. Pluralitätsbezüge: Wie ist die Einstellung zu Differenz und zu Pluralisierungsprozessen, die sich durch und nach der Migration einstellen – sprich Einstellungen zu kultureller, ethnischer, religiöser und nationaler Vielfalt, die durch und nach Migrationsbewegungen entstehen? Welche Öffnungs- und Schließungsmuster sind gegenüber religiösen Minderheiten gegeben? Welche soziale Nähe wird hergestellt und wie manifestiert sich Distanz?
2. Nationalbezüge: Welche nationalen Narrative sind dominant? Wie wird eine kollektive Identität in einer Gesellschaft, die von Migration geprägt ist, definiert? Welche Narrative mit Bezug auf Vergangenheit, Normen und Werte und Zugehörigkeiten gibt es? Wer gehört in der Wahrnehmung der Bevölkerung zu dieser Gesellschaft, sozusagen zum nationalen Narrativ dazu und wer nicht? Wer wird als deutsch gesehen und wer nicht? Zählen migrantische Identitäten zum nationalen Wir? Wie stark ist die nationale Verbundenheit und was für einen Effekt hat das auf Pluralitätsakzeptanz?
3. Religionsbezüge: Wie sind die Einstellungen gegenüber demokratisch legitimen Rechten von Minderheiten (in dem Fall von Musliminnen und Muslimen) auf Partizipation, Sichtbarkeit und Gleichbehandlung? Welche Rechte werden ihnen zugestanden, welche verwehrt? Wird kulturell-religiöse Entfaltungsmöglichkeit gewährleistet und wertgeschätzt oder als Bedrohung empfunden und abgewertet? Welche räumliche Präsenz wird als legitim betrachtet und wo ist sichtbare Präsenz umstritten?
4. Wissens- und Kontaktbezüge: Wie hoch schätzt die Bevölkerung ihr Wissen über Musliminnen und Muslime ein? Woher beziehen die Bürgerinnen und Bürger ihr Wissen? Sehen sie Musliminnen und Muslime als Teil der Gesellschaft? Gibt es Nähe-Kontakte? Besteht das Wissen in stereotypem Wissen?

Auch Fragen nach institutionellem Wandel von Ministeriumszuschnitten, Bildungsinstitutionen, Arbeitsmarkt, Gesundheitssystem, Parteien etc. können empirisch mit Bezug auf Postmigration beforscht werden, außerdem natürlich Gesetzgebung, Diskurse und Narrative.

Die Studien der Reihe »Deutschland postmigrantisch«¹ konzentrierten sich bei der Auswertung der Ergebnisse vorrangig auf die Einstellung der Bevölkerung gegenüber Musliminnen und Muslimen. Die leitende Annahme war, dass die Akzeptanz einer pluralen, vielfältigen, postmigrantischen Gesellschaft als neuer deutscher Lebensrealität sich am Umgang mit und der Einstellung zu kulturellen, ethnischen, religiösen oder nationalen Minderheiten messen lässt.

1 | Die bisher erschienenen Studien der Reihe »Deutschland postmigrantisch« sind auf folgender Projektseite einsehbar: <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/studien>

Der gesellschaftspolitische Zugang

Die Kernfrage, die sich für einen gesellschaftspolitischen Forschungszugang stellt, ist die nach Konfliktformationen und ihren diskursiven Grundlagen: Läuft die gesellschaftliche Bruchlinie wirklich entlang der Kategorie »Migration«? Die Konzentration des gesellschaftspolitischen Diskurses auf die Frage der Zugehörigkeit des Islam und der MuslimInnen – vor allem markiert als MigrantInnen (Spielhaus 2011) – zu Deutschland kann auch als konfliktiver Aushandlungsraum von Pluralität und Heterogenität gedeutet werden. Wenn wir genauer hinschauen, stellen wir fest, dass eine derzeit zentrale Bruchlinie zwischen PluralitätsbefürworterInnen und PluralitätsgegnerInnen verläuft. Wird Pluralität ertragen, akzeptiert und befürwortet oder verängstigt sie und ruft Widerstand hervor? Das scheint der dynamische Konfliktkern in der post-migrantischen Gesellschaft zu sein, der die Gesellschaft um zwei Pole gruppiert. Migration ist dabei nur eine Chiffre für Pluralität, hinter der sich vieles versteckt: Umgang mit Gender-Fragen, Religion, sexueller Selbstbestimmung, Rassismus, Schicht und Klasse, zunehmende Ambiguität und Unübersichtlichkeit.

Europa, Eliten, Geflüchtete und Minderheiten, besonders Muslime – alle Angriffspole der RechtspopulistInnen stehen sinnbildlich für Pluralität: Europa als pluraler Zusammenschluss von Nationen, Eliten als entfremdete Kosmopoliten einer globalen Pluralität und Geflüchtete, MigrantInnen, MuslimInnen sowie andere Minderheiten als die Ordnung bedrohende amorphe Masse der Heterogenität. Pluralisierung entgrenzt bisher vermeintlich klar Abgezirkeltes. Und was macht das Überwinden von Grenzen deutlicher als Migration? Pluralität hat es schon immer gegeben. Dass sie sich physisch manifestiert, geschieht jedoch auch über Menschen, die anders aussehen, andere Sprachen sprechen. Migration überlagert in der Argumentation der RechtspopulistInnen alle anderen, auch abgelehnten Pluralitätskategorien – Anti-Europa, Anti-Gender, Anti-LGBTQ, Anti-Elite –, weil es eine materielle Manifestation für das Überwinden von Grenzen darstellt. Pegida & Co wollen wieder in ihre klar abgezirkelten Grenzen zurück, und das ist territorial, symbolisch und narrativ zu verstehen.

Entlang dieser Konfliktkategorie – Haltung zu Pluralität – bilden sich parallel jedoch neue Allianzen. Ein Dompropst macht das Licht aus, weil Pegida vor seiner Kirche demonstriert und vor seiner Kirche marschieren dann auf der Nopegida-Demo Antifa-AktivistInnen und VertreterInnen von MigrantInnensorganisationen neben dem herkunftsteutschen evangelischen Lehrer und der katholischen Heimatvertriebenen mit einem Schild »Deutschland ist bunt«! Im anderen Lager, den Antagonisten, die Pluralität ablehnen – von stark bis latent – finden wir auch ein sehr heterogenes Feld: Nicht nur Rechtsextreme und Salafisten, sondern auch Mittelschicht und »besorgte Bürger« sowie Teile

etablierter Eliten. Diese neuen Feldorientierungen, die sich teilweise außerhalb etablierter Feldzuschreibungen aufstellen, führen zu weiter zunehmenden Irritationen und Ambivalenzen. Es entsteht das Gefühl, nichts ist mehr so, wie es immer war.

Diese beiden polaren Lager bilden sich offenbar jenseits von Rechts und Links, jenseits von Alt und Jung oder von Reich und Arm, jenseits von migrantisch und nichtmigrantisch. Es ist eben nicht so, dass die Armen gegen Migration sind und die Reichen, weil sie es sich leisten können, pluralitätsaffin wären. 55 Prozent der AfD-Wähler haben Abitur, 44 Prozent verdienen über 3000 Euro und die meisten arbeiten als Angestellte (Nienhaus 2015). Den Diskurs so zu führen, als sei die Pluralitätsabwehr ein Makel der Armen und Ungebildeten, verdeckt den Rassismus der Etablierten. Es ist auch nicht so, dass MigrantInnen alle für Pluralität sind und NichtmigrantInnen dagegen. Viele MigrantInnen der ersten Generation haben sich abwehrend gegen die Willkommenskultur geäußert. Es geht, wie bereits beschrieben, um die Akzeptanz oder Abwehr von zunehmender Pluralität. Und zwischen diesen beiden Polen findet ein dynamischer Kreislauf um Anerkennung, Partizipation sowie Gleichheits- und Zugehörigkeitsprozesse statt. Dieser dynamische Konfliktzirkel mit seinen Gleichzeitigkeiten ist es, der die postmigrantische Gesellschaft antreibt und die derzeitige Situation so extrem ambivalent erscheinen lässt.

Diese gesellschaftspolitische postmigrantische Perspektive soll vor allem eine Dekonstruktionsleistung erbringen und etablierte Vorannahmen in Frage stellen oder neu reflektieren. Selbstverständlich werden die empirisch-analytische und die gesellschaftspolitische Perspektive für die Beforschung der postmigrantischen Gesellschaft zusammengedacht.

Der normative Zugang

Im normativen Zugang werden diskursive und narrative Deutungsverschiebungen ausgearbeitet, welche auf die gesamte Gesellschaft und ihre dynamische Auseinandersetzung mit Migration abzielen. Der normative Zugang fordert hierbei eine radikale, antirassistische Ausweitung der Perspektive auf Migration und eine Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Konflikten um symbolische und materielle Anerkennung, die MigrantInnen und ihren Nachkommen verwehrt bleibt. Dabei geht es auch um die Frage der Privilegiensicherung hegemonialer Akteure und um die Überwindung der etablierten Trennlinie zwischen MigrantInnen und NichtmigrantInnen.

Eine Gesellschaftsbeschreibung, die eine postmigrantische Analyseperspektive einnimmt, geht damit nicht mehr von einer natürlichen Unterscheidung zwischen *Deutschen* und *MigrantInnen* aus, sondern hinterfragt zugewiesene Positionen von Etablierten und Hinzugekommenen. Ziel ist, ein Gesellschaftsnarrativ zu entwickeln, das sich nicht in binären Kategorien von

migrantisch versus einheimisch erzählt. Shermin Langhoff hat die postmigrantische Perspektive beschrieben als »gemeinsamen Raum der Diversität jenseits von Herkunft« (Langhoff 2011).

DIE AUSHANDLUNG DER PLURALEN DEMOKRATIE

Postmigrantische Aushandlungsprozesse drehen sich um die Verwirklichung des Versprechens der Einwanderungsgesellschaft: Gleichheit für alle, unabhängig von sexueller Orientierung, Geschlecht, Alter, Religion, Hautfarbe oder Herkunft. Minderheitenrechte und -positionen werden in postmigrantischen Gesellschaften offensiver ausgehandelt und Fragen nach nationaler Identität, Zugehörigkeit, Repräsentation und Privilegien neu gestellt. Zu den *zentralen Etappen* auf dem Weg zur normativen und sinnstiftenden Zielsetzung der postmigrantischen Gesellschaft werden gezählt: 1) Die *Anerkennung* von symbolischer und materieller Zugehörigkeit, die die politische Anerkennung, Einwanderungsland geworden zu sein, miteinschließt. 2) die *Aushandlung* von Rechten, deren Verwehrung als konträr zum demokratischen Gleichheitsanspruch betrachtet wird; 3) die Etablierung *antagonistischer Positionen* im gesellschaftspolitischen Spektrum, die in Form neuer rechter Bewegungen, Pluralität und Hybridität klar ablehnen; 4) die Formierung von *Allianzen*, die auf der Grundlage einer geteilten Haltung innerhalb der Zivilgesellschaft als Gegenpol zu antagonistischen Positionen für eine plurale Demokratie eintreten; und 5) das Sichtbarwerden von *Ambivalenzen und Ambiguitäten*, die insbesondere die Fähigkeit einer Gesellschaft herausfordern, mit Mehrdeutigkeiten ohne negative Abwertung umzugehen.

Die postmigrantische Gesellschaftsanalyse beschreibt somit fünf zentrale Prozesse, welche die Dynamik der Transformation von Gesellschaften bestimmen und hier skizzenhaft erläutert werden sollen:

1. *Anerkennung*: Postmigrantische Gesellschaften entstehen, wenn die Tatsache, ein Einwanderungsland geworden zu sein, Eingang in das dominante Narrativ einer Gesellschaft findet. In Deutschland erfolgte die offizielle Anerkennung im Jahr 2001 (Unabhängige Kommission »Zuwanderung« 2001: 1), in Kanada in den 1970er Jahren und in den USA in den 1960er Jahren. Diese Entwicklungen führten zu rechtlichen Veränderungen und zu Neudefinitionen symbolischer und materieller Zugehörigkeit, die MigrantInnen und ihren Nachkommen einen gleichen Anspruch zugestanden und sie zu legitimen Stakeholdern in der Gesellschaft machten. Erst durch diese Prozesse wurde der Weg zu einer pluralen Demokratie basierend auf dem demokratischen Gleichheitsanspruch geebnet, der die legitime Aushandlung von Positionen, Sichtbarkeit und Privilegien für alle Menschen

eröffnet. Nichts desto weniger handelt es sich bei diesen Aushandlungen um keine neuen Phänomene. Zwar kann die offizielle Anerkennung in Deutschland im Jahr 2001 durchaus als ein *narrativer Turn* gesehen werden, infolgedessen die Kämpfe um Rechte und Privilegien rechtlich und moralisch zwar legitimiert wurden, die Anerkennung aber keineswegs den Startpunkt der Kämpfe darstellt. Im Gegenteil: Die vorangegangenen migrantischen Kämpfe waren nicht zuletzt der Katalysator für das Bekenntnis, ein Einwanderungsland geworden zu sein. Was die Kämpfe nach erfolgter Ankerkennung von jenen vor der offiziellen Erklärung unterscheidet, bezieht sich zum einen auf die diskursive Konstruktion einer Legitimität der migrantischen Realität, die faktisch schon längst existierte, und zum anderen auf den materiellen und rechtlichen Anspruch von Minderheiten auf Gleichheit, der es erlaubt, bestehende Ungleichheiten in Frage zu stellen. Die Kämpfe um gleiche Rechte sind damit sowohl Vorläufer als auch ein konstitutives Element postmigrantischer Gesellschaften.

2. *Aushandlung*: Die aktive Aushandlung von Rechten und Privilegien geht immer auch mit gesellschaftlichen Konflikten einher, die durch die Diskrepanz zwischen Akzeptanz und Ablehnung der gestellten Forderungen auftreten: MigrantInnen und ihre Nachkommen verlangen mehr repräsentative, sichtbare Positionen in Politik, Kultur, Sport, öffentlichen Räumen etc., wobei die Privilegien der Mehrheitsgesellschaft in Frage gestellt werden. Konfliktive Aushandlungen führen zunehmend zur Positionierung innerhalb von Gesellschaften und zur Herausbildung von Pro- und Anti-Diversitätsidentitäten. Die bisher hierarchisch konstruierten Konzepte von Werten und Normen werden durch zunehmende Diversität und vor allem durch Hybridität herausgefordert. Zeitgleich wird aufgrund der sich radikalisierenden Gegenpositionen der Ruf nach Antidiskriminierungsgesetzen und anderen Maßnahmen zum Schutz von Minderheiten und zum Schutz der pluralen Demokratie lauter. Innerhalb dieses Konfliktes eröffnet sich aber auch die Chance, neue, rivalisierende diskursive Hegemonien zu gestalten, die auf der Grundlage des Versprechens der Gleichheit basieren und damit auf moralischer Ebene den Diskurs antreiben. Der Kampf um die Etablierung des Gleichheitsanspruches aber muss stets als ein Kampf ohne sicheren Ausgang betrachtet werden, in welchem Minderheiten etablierte Strukturen grundlegend in Frage stellen (Spivak 1988).
3. *Ambivalenzen und Ambiguitäten*: Die Obsession mit Phänomenen der Migration als allgegenwärtiges und dominantes Thema in Einwanderungsgesellschaften führt – zugespitzt formuliert – zu zwei gegensätzlichen Reaktionen: Einerseits wird Migration als »natürlicher« Aspekt zeitgenössischer moderner Gesellschaften in einer globalisierten Welt verstanden und die migrantische Realität aktiv anerkannt; andererseits begünstigt der Mangel an antirassistischer politischer Bildung die sich verfestigende Konst-

ruktion hegemonialer Machtverhältnisse zu Gunsten etablierter Gruppen (Elias/Scotson 2002: 7) und produziert Ängste vor Infiltration und dem Verlust der eigenen – vermeintlich homogenen – Kultur durch Migration. Die Diskrepanz zwischen affektiver, emotionaler Ablehnung und gleichzeitiger kognitiver Akzeptanz, die sich aus einem normativen und moralischen Wissen speist, erzeugt eine verunsichernde Dissonanz (Foroutan/Canan 2016).

Dieses normative *Paradoxon* wird in Deutschland vor allem in der Einstellung der Bevölkerung zur muslimischen Minderheit deutlich (ebd.: 164): Fundamentale demokratische Grundrechte, deren allgemeiner Geltung sich die Gesellschaft zwar bewusst ist, werden dabei auf der Grundlage individueller, emotionaler Erfahrung angegriffen und hinterfragt. Eine Studie des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung zeigte, dass fast 70 Prozent der Befragten der Meinung waren, dass Muslime dazu berechtigt seien, kulturelle, religiöse und soziale Forderungen zu stellen. Gleichzeitig würden 60 Prozent der Befragten die Beschneidung junger muslimischer Männer verbieten, 50 Prozent wollten nicht, dass Lehrerinnen mit Kopftuch unterrichten und 40 Prozent der Befragten sprachen sich für die Einschränkung des Moscheebaus in Deutschland aus (Foroutan et al. 2014: 35ff.). Obwohl das Wissen über die Legitimität des Grundrechtes auf Religionsfreiheit existiert und alle diese Forderungen von eben diesem geschützt sind, verursacht die Einforderung dieser Rechte Misstrauen, emotionale Ablehnung, Skepsis oder sogar Feindseligkeit. Ambivalenzen treten selbstverständlich auch auf der Seite der Minderheiten zum Vorschein: Zwar kommt es einerseits zur aktiven Forderung nach mehr Repräsentation, nach Identitätspolitik sowie der Etablierung von Quotenregelungen und Antidiskriminierungsgesetzen, auf der anderen Seite existiert aber auch die Sehnsucht nach dem Auflösen jener Kategorien, die ethnische Hintergründe hervorheben (Supik 2014). Ablehnung und Akzeptanz können daher gleichzeitig existieren: Auch wenn Pluralität und Heterogenität kognitiv akzeptiert und auf konstitutioneller Ebene von Werten der Gleichheit als Normalität empfunden werden, können fundamentale Grundrechte emotional abgelehnt werden, wenn sie von Minderheiten beansprucht werden. Diese Dissonanz zwischen kognitiver Akzeptanz und emotionaler Distanz schafft konflikthafte Ambivalenzen und Unklarheiten in postmigrantischen Gesellschaften (Foroutan/Canan 2016).

4. *Allianzen*: Die migrantische Realität von Gesellschaften führt dazu, dass auf persönlicher, beruflicher und sozialer Ebene Beziehungen entstehen, die Menschen mit verschiedenen Hintergründen und Erfahrungen miteinander verbinden. Über familiäre Verflechtungen, Freundeskreise, schulische und berufliche Ausbildung, durch Vereine, Gewerkschaften und ver-

schiedene Formen des zivilgesellschaftlichen Engagements entfalten und verbreiten sich neue Arten von Wissen. Diese neuen Verflechtungen können Empathie erzeugen und politische Einstellungen hervorbringen, auf deren Grundlage sogenannte *postmigrantische Allianzen* entstehen. Diese definieren sich nicht mehr über migrantische Biografien, Nationalität oder Religionszugehörigkeit, sondern über eine geteilte Haltung die auf Gleichheit, pluraler Demokratie und der aktiven Akzeptanz von Diversität und Vielfalt beruht (Foroutan 2016: 228). MigrantInnen und ihre Nachkommen kämpfen nicht alleine für die Umsetzung des Gleichheitsanspruches, sondern gemeinsam mit Gleichgesinnten und Verbündeten. Postmigrantische Allianzen sind ein mächtiges Instrument, um diskriminierende Strukturen herauszufordern und anzufechten: Sie ermöglichen einen gemeinsamen Kampf gegen rassistische Haltungen und die Stigmatisierung von MigrantInnen, der nicht von paternalistischen Strukturen, sondern von einer Zusammenarbeit auf Augenhöhe gekennzeichnet ist. Die postmigrantische Perspektive eröffnet damit einen Blick auf neue Beziehungen, die abgesehen von homogenen Peergroups unterschiedliche Menschen im gemeinsamen Kampf verbinden und auf der Basis der geteilten Haltung zusammenbringen (Foroutan 2015: 18; Broden/Mecheril 2014: 15). Die gemeinsame Fokussierung auf eine Agenda, geteilte Werte und Solidarität untereinander wirken als Bindeglieder (Parsons 1967: 704; Sabatier 1993: 21). Empathie und emotionale Verbundenheit dienen als Kitt dieser Zusammenschlüsse und fördern das Eintreten für Diversität und Vielfalt mit dem Ziel, sozialen Wandel zu gestalten (Nussbaum 1997: 90). Aber auch unabhängig von persönlichen Beziehungen und Interaktionen kann es zu Allianzbildungen kommen. Auch strategisch konkrete Ziele, wie das Erreichen konkreter Inhalte, Gesetze oder der Widerstand gegen konkrete Bewegungen, können als Verbindung innerhalb der Zusammenschlüsse dienen, solange es um geteilte Ziele und Visionen in Bezug auf die Umsetzung des Versprechens der pluralen Demokratie, Heterogenität und Vielfalt geht. Allianzen strukturieren Identitätskonzepte und Konzepte der Zugehörigkeit neu, die als Absage an Verbundenheit durch geteilte Ethnizität, Herkunft oder Homogenität im Allgemeinen verstanden werden können (Bauman 1992), und schaffen eine Form der hybriden Peergroup-Identität, die in erster Linie auf eine geteilte Haltung zurückzuführen ist (Brah et al. 2005).

5. *Antagonismen*: Postmigrantischen Gesellschaften ist ein signifikantes Konfliktpotenzial inhärent. Die zunehmende Hybridisierung und Heterogenisierung der Gesellschaft stößt bei weiten Teilen der Mehrheitsbevölkerung auf Ablehnung. Im Gegensatz zu postmigrantischen Allianzen bilden sich daher auch Gruppen mit antagonistischen Positionen zu Migration und sämtlichen Begleitphänomenen. Diese Positionierungen, die gekennzeichnet sind durch negative Einstellungen gegenüber einer auf dem demo-

kratischen Gleichheitsgrundsatz beruhenden Ausweitung von materieller und symbolischer Zugehörigkeit, kämpfen um politische Dominanz und ihre Vormachtstellung, siehe etwa den Slogan des französischen rechtsextremen Front National: »Les Français d'abord« (Laurence/Goodliffe 2013: 36). Der Konflikt zwischen Gruppen, die Pluralität für wünschenswert erachten und jenen, die sich Homogenität und Eindeutigkeit herbeisehnen, führt zunehmend zu sichtbaren und spürbaren Positionen innerhalb von postmigrantischen Gesellschaften. Der Dualismus zwischen BefürworterInnen und GegnerInnen dominiert die gesellschaftspolitische Agenda und führt zu neuen *binären Konfrontationen* entlang der Konfliktlinie Migration.

Während die eine Seite die *migrantische Realität* in der Gesellschaft nicht lediglich akzeptiert, sondern sogar als wünschenswert oder bereits als Normalität erachtet, steht die andere Seite für eine Gesellschaft auf der Grundlage eindeutiger sozialer Ordnung ein, die sich durch exklusiven Nationalismus und ethnische Homogenität charakterisiert. Auch wenn es diese gesellschaftlichen und politischen Gegensätze schon vor der offiziellen Bestätigung, Einwanderungsland geworden zu sein, gegeben hat, so erreichen sie in postmigrantischen Gesellschaften eine weitere Dimension: Die rechtliche und moralische Legitimität der Aushandlung von Gleichheit begünstigt zwar die Etablierung einer moralischen Mehrheit, führt aber auch dazu, dass die antagonistische Minderheit sich umso vehementer gegen diese Entwicklungen zur Wehr setzt. Minderheitenrechte werden offener angegriffen oder angezweifelt und Überzeugungen, Zugehörigkeit und Privilegien ununterbrochen neu ausgehandelt (Foroutan 2016: 241). Der Kampf um Ressourcen und die Aushandlungen über nationale Identität intensivieren sowohl die Debatten über die Ankunft von MigrantInnen als auch über ihre soziale Stellung als AußenseiterInnen gegenüber etablierten Akteuren (Elias/Scotson 2002: 7).

Zwischen diesen beiden *gegensätzlichen Positionen* besteht eine große unentschlossene Mitte, die in beide Richtungen mobilisierbar zu sein scheint. Im Kampf um Zulauf und Unterstützung aus diesen Kreisen bedienen sich beide Lager wirtschaftlicher und demografischer Argumente. In Ländern wie Frankreich, Dänemark, Großbritannien, Ungarn und Polen, in denen rechtspopulistische Parteien in den letzten Wahlen mitunter zwischen 25 und 50 Prozent der Stimmen erhielten, wurde die mobilisierbare Mitte mit ebendiesen Argumenten zu wirtschaftlicher Entwicklung, demografischem Wandel und Themen des Arbeitsmarktes zu überzeugen versucht. Rechtspopulismus und die Neigung zu rechtsextremen Positionen kann jedoch nicht lediglich mit der Angst vor wirtschaftlichem Abstieg erklärt werden. Selbst wohlhabende europäische Volkswirtschaften wie Österreich, die Schweiz oder die skandinavischen Länder verzeichnen einen starken

Aufstieg rechtspopulistischer Parteien. Es scheint einen sehr fruchtbaren Boden für extremistische und menschenfeindliche Stimmungen zu geben, der es leichtmacht, Menschen in Richtung antagonistischer Positionen zu mobilisieren, und der andere Parteien in diesem Zuge dazu drängt, sich bezüglich ihrer Standpunkte zu Migration und Vielfalt mehr nach rechts zu verschieben, um keine Wählerstimmen einzubüßen (Mudde 2007).

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die postmigrantische Gesellschaft ist von Ambivalenzen und Unübersichtlichkeit geprägt, was sie konfliktreich macht; gleichzeitig beinhaltet sie das Versprechen einer radikalen, über das Migrantische hinausweisenden Utopie der Gleichheit, die außerhalb der Herkunft verhandelt wird. In dem Begriff steckt gleichzeitig ein normsetzender Verweis auf eine gesellschaftspolitisch anzustrebende Entwicklung, nicht nur eine analytisch klar umgrenzte Kategorie derzeitiger Gesellschaft. Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass postmigrantische Gesellschaften zwar von einer Utopie der Gleichheit angetrieben werden, da diese jedoch unverwirklicht bleibt, sind sie geprägt von einer permanenten Ambivalenz, die eine Polarisierung zwischen MigrationsbefürworterInnen und MigrationsgegnerInnen erzeugt. Dabei steht Migration als Chiffre für Pluralität und die in der pluralen Demokratie stattfindenden fundamentalen Aushandlungen von Rechten, Anerkennung und Chancengleichheit sowie von Teilhabe und Zugehörigkeit in der Gesellschaft.

Die postmigrantische Perspektive fordert dazu auf, den Blick auf das Versprechen der pluralen Demokratie zu lenken, die ihr Pluralitätsbekenntnis in dem Selbstbild, ein Einwanderungsland zu sein, festschreibt. Die Aushandlungen, die hierbei erfolgen, richten sich gegen Strukturen und Prozesse der Ungleichheit, gegen Diskurse der Kulturalisierung und Ethnisierung sowie gegen Diskriminierung und Rassismus. Die postmigrantische Vision umfasst in diesem Zusammenhang ein neues, wirklich plurales Gesellschaftsverständnis.

LITERATUR

- Bauman, Zygmunt 1992: Soil, Blood and Identity, in: *The Sociological Review* 40(4), 675-701.
- Brah, Avtar/Coombes, Annie 2005: *Hybridity and its Discontents: Politics, Science, Culture*. London.
- Broden, Anne/Mecheril, Paul 2014: Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Einleitende Bemerkungen, in: Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.): *Solidari-*

- tät in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage. Bielefeld, 7-20.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. 2002: *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Beigang, Steffen/Arnold, Sina/Schwarze Benjamin/Kalkum, Dorina 2014: *Deutschland postmigrantisch I: Gesellschaft, Religion, Identität*, Berlin.
- Foroutan, Naika 2015: Konviviale Integration in postmigrantischen Gesellschaften, in: Frank Adloff/Volker M. Heins (Hg.): *Konvivialismus. Eine Debatte*. Bielefeld, 205-216.
- Foroutan, Naika 2016: Postmigrantische Gesellschaften, in: Heinz Ulrich Brinkmann/Martina Sauer (Hg.): *Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration*. Wiesbaden, 227-254.
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun 2016: The Paradox of Equal Belonging of Muslims, in: *Islamophobia Studies Journal* 3 (2), 159-176.
- Langhoff, Shermin 2011: Die Herkunft spielt keine Rolle – » Postmigrantisches » Theater im Ballhaus Naunynstraße, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/gesellschaft/kultur/kulturelle-bildung/60135/interview-mit-shermin-langhoff. (abgerufen am 03.07.2017).
- Laurence, Jonathan/Goodliffe, Gabriel 2013: The French Debate on National Identity and the Sarkozy Presidency: A Retrospective, in: *The International Spectator*, 48:1, 34-47.
- Mudde, Cas 2007: *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge.
- Nienhaus, Lisa 2015: Ostdeutsch, männlich, pessimistisch. Frankfurter Allgemeine Zeitung, www.faz.net/aktuell/politik/inland/afd-ostdeutsch-maennlich-pessimistisch-13924829.html (abgerufen am 03.07.2017).
- Nussbaum, Martha C. 1997: *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge.
- Parsons, Talcott 1967: *The Structure of Social Action*. New York.
- Sabatier, Paul A. 1993: Policy Change over a Decade or More, in: Paul A. Sabatier/Hank C. Jenkins-Smith (Hg.): *Policy Change and Learning: An Advocacy Coalition Approach*. Boulder, 13-39.
- Spielhaus, Riem 2011: Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg.
- Spielhaus, Riem 2012: Studien in der postmigrantischen Gesellschaft: Eine kritische Auseinandersetzung, in: *Kongressdokumentation Bundesfachkongress Interkultur 2012*, 96-100.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago, 271-313.

Supik, Linda 2014: Statistik und Rassismus. Das Dilemma der Erfassung von Ethnizität. Frankfurt a.M.

Unabhängige Kommission »Zuwanderung« 2001: Zuwanderung gestalten – Integration fördern. Bericht der Unabhängigen Kommission »Zuwanderung«. Berlin.

Wann war »die Post-Migration«? Denken über Zeiten und Grenzen*

Dirk Rupnow

Post-this, post-that, but why never post-the other?
(BHABA 1997)

Britain will never go back to being a culturally homogenous society ever again. It can't. I mean it can have purges, it can throw people into the sea. It can enforce assimilation but it can't go back to being stable and steady on its own mono-cultural foundations.
(HALL 2009)

I. POSTMIGRANTISCHE VISIONEN?

Wer Visionen hat, soll bekanntlich zum Arzt gehen – so Helmut Schmidt 1980 über Willy Brandt (in Österreich wurde dieser Ausspruch fälschlich Franz Vranitzky zugeschrieben). Und überhaupt sind Historikerinnen schlechte Ansprechpartner für Visionen, sind wir doch keine Propheten, höchstens rückwärtsgewandte (Friedrich Schlegel), denen gelegentlich schwindlig werden kann oder die vielleicht manchmal auch die Besinnungslosigkeit herbeisehen, bei all den Unappetitlichkeiten und Grausamkeiten, die ihnen beim Blick zurück in die Geschichte immer wieder begegnen (Walter Benjamin).

* | Der vorliegende Aufsatz entstand als Teil des FWF-Projekts »Deprovincializing Contemporary Austrian History. Migration und die transnationalen Herausforderungen an nationale Historiographien (ca. 1960-heute)«, das am Institut für Zeitgeschichte der Universität Innsbruck angesiedelt ist (11/2012-10/2017) und von Dirk Rupnow geleitet wird.

Doch bekanntermaßen können wir den Blick nicht einfach abwenden. Wenn aber eine Temporalität angedeutet wird (Post-Migration), muss sich der Historiker aufgerufen fühlen, ein paar Gedanken zu äußern, auch wenn (oder gerade weil?) der Begriff überhaupt nicht von Historikerinnen (und vielleicht noch nicht einmal für Historiker) eingeführt wurde.

Die informierte Leserin weiß natürlich, worauf der Titel dieses Beitrags anspielt. Stuart Halls Aufsatz »When was the ›the post-colonial?‹/»Wann war ›der Postkolonialismus?‹« (Hall 1996/1997)¹ schien mir ein naheliegender Bezugspunkt zu sein, wenn es darum geht, den Begriff des Post-Migrantischen (aus der Perspektive des Historikers) auszuleuchten. Hall hat in seinem Text einige wichtige Klarstellungen getroffen, wie »das Postkoloniale« (oder besser: »Post-Koloniale«?) zu verstehen sei: eben nicht rein zeitlich, wie das »post« im Sinne eines »after«, aber auch eines »past« (als vorbei und abgeschlossen) verstanden werden könnte, obwohl durchaus auf eine Konstellation nach (after) dem Ende bzw. zumindest nach der Legitimität kolonialer Herrschaft verwiesen wird. Entscheidend ist aber, dass trotz des Endes der Kolonialherrschaft

»it is characterised by the persistence of many of the effects of colonization, but at the same time their displacement from the coloniser/colonised axis to their internalization within the decolonised society itself. [...] In this scenario, ›the colonial‹ is not dead, since it lives on in its ›after-effects.‹« (Hall 1996: 248)

Damit wird auch noch einmal klar gestellt, »colonization was never simply external to the societies of the imperial metropolis. It was always inscribed deeply within them – as it became indelibly inscribed in the cultures of the colonized.« (Ebd.: 246) Die postkoloniale Kondition betrifft somit nicht nur die Gesellschaften der ehemaligen Kolonisierten, sondern auch die der ehemaligen Kolonisierer, unbeschadet tiefgreifender Unterschiede zwischen beiden: »It certainly does *not* mean that we have passed from a regime of power-knowledge into some powerless and conflict-free time zone.« (Ebd.: 254) Das »Postkoloniale«, wie von Stuart Hall beschrieben, ist mithin ein komplexes Ineinander von Brüchen und Kontinuitäten, von unleugbarem Wandel, aber auch Nachwirkungen. Es beinhaltet zudem ein »going beyond«, eine Kritik an einem zuvor gültigen oder unhinterfragten Theoriekomplex (ebd.: 253).

Die »Post«-Begrifflichkeiten sind mittlerweile zahlreich geworden: Postmoderne, Poststrukturalismus, Postkommunismus, Post-Faschismus/Post-Nazismus, Postfeminismus, Postdemokratie, aber auch postdramatisch, postrepräsentativ usw. Wenn auch alle diese Begriffe ein wenig anders funktionieren, so teilen sie wohl doch diese Verschränkung von Abgrenzung und Fortschreibung, von Veränderung und Beharrung, von einem zeitlichen »nach« und

1 | Für eine Einführung in die postkoloniale Theorie vgl. Castro Varela/Dhawan 2015.

dennoch einer Persistenz dessen, was eben davor war. Man wird gleichzeitig nicht fehlgehen, wenn man gerade zwischen dem »Postmigrantischen« bzw. der »Postmigration« sowie dem »Postkolonialismus« bzw. »Postkolonialen« eine besonders nahe (thematische wie theoretische) Verwandtschaft oder auch vielfältige Überschneidungen diagnostiziert.

II. POSTMIGRANTISCHE PERSPEKTIVEN

Der in Innsbruck lehrende Soziologe, Erziehungswissenschaftler und Migrationsforscher Erol Yıldız gehört zu denjenigen im deutschen Sprachraum, die den Begriff »Postmigration« derzeit immer wieder in die Debatte einbringen. Er selbst legt eine Spur zurück in die Mitte der 1990er Jahre: In dem Titel eines Sammelbandes der Sozial-/Kulturanthropologen Gerd Baumann und Thijl Sunier taucht »post-migration« möglicherweise erstmalig auf, fast beiläufig und selbstverständlich, während das Konzept der Ethnizität ausführlich problematisiert wird: zwischen Max Webers früher Ablehnung und der heutigen Omnipräsenz des Begriffes in der Selbstbeschreibung und im Selbstverständnis vieler Menschen »in the wake of international migration« (Baumann/Sunier 1995).

In der Einleitung ihres Sammelbandes »Nach der Migration«, der »Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft« verspricht, stellen Erol Yıldız und Marc Hill eine Blickverschiebung in Aussicht, weg vom hegemonialen Problem- und Defizitdiskurs über Migration, hin zu Alltäglichkeit und Normalität:

»Der Titel des Sammelbandes ›Nach der Migration‹ soll zum Ausdruck bringen, dass Migration in der Bundesrepublik Deutschland und Österreich seit Generationen ein gesellschaftliches Faktum ist, das zunächst anerkannt werden muss. [...] Nach der Migration bzw. ›Postmigration‹ bedeutet in dieser Hinsicht auch, die Geschichte der Migration neu zu erzählen und das gesamte Feld radikal neu zu denken und zwar jenseits der hegemonialen Diskurse.« (Yıldız/Hill 2015: 11)

Bezugnehmend auf Edward Saids »kontrapunktische Lektüre«,² fordern sie, etablierte Gewissheiten gegen den Strich zu bürsten und aus der Perspektive

2 | »The point is that contrapuntal reading must take account of both processes, that of imperialism and that of resistance to it, which can be done by extending our reading of the texts to include what was once forcibly excluded.« (Said 1993: 66f.). Vgl. z.B. auch: »The power to narrate, or to block other narratives from forming and emerging, is very important to culture and imperialism, and constitutes one of the main connections between them.« (Ebd.: xiii).

und Erfahrung von Migration zu lesen sowie Verschränkungen, Überschneidungen, Übergänge, Mehrdeutigkeiten und marginalisierte Geschichten sichtbar zu machen. Der »Postmigrationdiskurs« sei keine Fachdisziplin, sondern eine Geisteshaltung, eine widerständige Praxis der Wissensproduktion, die Migration nicht mehr als Spezialthema am Rande behandelt, sondern in den Mittelpunkt der Forschung stellt, als Ausgangspunkt für weitergehende gesellschaftliche Analysen. Dass es somit zentral um einen (veränderten) Blick auch auf Geschichte geht, wird nochmals in Yıldız eigenem Beitrag deutlich, der eine »neue Geschichtlichkeit« proklamiert, ebenfalls mit einem Verweis auf den Postkolonialismuskurs (dieses Mal nun auf Stuart Hall und Homi Bhaba):

»Die Grundidee des im anglophonen Raum entstandenen Postkolonialismus-Diskurses ist es, die Geschichtsschreibung des Kolonialismus von westlicher Hegemonie zu befreien und die historischen Entwicklungen neu und anders zu denken. So werden andere Zusammenhänge, geteilte Geschichten, Diskontinuitäten, Brüche und marginalisierte Sichtweisen ins Bewusstsein gerückt, die von der bisher favorisierten westlichen Normalität deutlich abweichen.« (Yıldız 2015: 19)³

Die Geschichte der Migration soll aus der Perspektive derer, die Migrationsprozesse (direkt oder indirekt) erlebt haben, neu erzählt werden. Migration wird währenddessen als gesellschaftsbewegende und gesellschaftsbildende Kraft verstanden. Vor allem die so genannten »Gastarbeiter« sollen als Pioniere der Transnationalisierung in den Blick genommen werden, ebenso wie ihre Nachkommen, die so genannte »zweite und dritte Generation«, die zwar selbst im allgemeinen über keine eigene Migrationserfahrung verfügen, aber von der Mehrheitsgesellschaft beharrlich als Migranten wahrgenommen (und auch behandelt) werden und in Auseinandersetzung damit spezifische Selbstbezeichnungen und Gegenstrategien entwickeln.

III. AND BEYOND

»Postmigration« bezeichnet eine Reihe von Grundannahmen, die sich in der so genannten kritischen Migrationsforschung – also einer Migrationsforschung, die nicht das hegemoniale Integrationsparadigma zu bedienen und nicht die bestehenden Machtverhältnisse als gegeben und unveränderbar hinzunehmen bereit ist – durchgesetzt haben (Mecheril et al. 2013). In Deutschland scheint der Begriff mittlerweile fast ganz selbstverständlich verwendet werden zu können: Die große Studie des Berliner Instituts für empirische Integrations-

3 | Ähnlich auch Yıldız 2017a/2017b.

und Migrationsforschung an der Humboldt-Universität, die die Einstellungen von Jugendlichen zu Gesellschaft, Religion und Identität sowie gegenwärtige Haltungen von NichtmigrantInnen und MigrantInnen zu nationaler Identität in Deutschland untersucht, nennt sich schlichtweg »Deutschland postmigrantisch«, mit Verweis auf die von Migration geprägte, sich pluralisierende und heterogenisierende Gesellschaft (Foroutan et al. 2014/2015; Canan/Foroutan 2016).

Im zweiten Teil der Studie wird allerdings eine interessante Definition des Postmigrantischen nachgereicht:

»Nicht der Moment der Einwanderung und nicht die empirische Präsenz von Migranten oder die demographische Zusammensetzung der Gesellschaft über einen bestimmten prozentualen Anteil an migrantischer Bevölkerung sind ausschlaggebend, um eine Gesellschaft als postmigrantisch zu beschreiben, sondern der politische Moment der Anerkennung von Einwanderung bzw. Migration als konstituierendem Baustein der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung. Nach dieser Anerkennung werden politische und gesellschaftliche Aushandlungen zu diesem Thema im Diskurs als demokratisch legitim anerkannt. Für Deutschland ist der Ausgangspunkt der Moment, ab dem es hieß: Deutschland ist ein Einwanderungsland – also die beginnenden 2000er Jahre.« (Foroutan et al. 2015: 16)

Hier wird ein signifikanter Perspektivenwechsel vollzogen: von dem, was ist, hin zur Anerkennung dessen, was ist. Auf welcher Ebene muss diese Anerkennung des Faktischen allerdings vollzogen werden? Ab wann würde man Österreich dementsprechend als postmigrantische Gesellschaft bezeichnen können? Der Begriff scheint in einem breiteren heimischen Diskurs ja kaum angekommen zu sein. Spätestens Anfang der 1980er Jahre konnte man aber ahnen, dass Österreich ein Einwanderungsland ist, spätestens Anfang der 1990er Jahre formulierten dies offensiv erste Wissenschaftler (Stiegnitz 1981; Faßmann/Münz 1990). Dies spiegelt sich auch in den Gesetzesnovellen und -initiativen der 1990er Jahre. Dennoch gab es kein Selbstbild als Einwanderungsland, trotz der aufkommenden Forderung nach Integration wurde der politische Diskurs weiterhin dominiert von der Verheißung einer effektiven Kontrolle und völligen Unterbindung von Neuzuwanderung. Zu Beginn des neuen Jahrtausends wurde immer deutlicher in der Öffentlichkeit darauf hingewiesen, dass die Behauptung, kein Einwanderungsland zu sein, nur ein Selbstbetrug sein könne, bis schließlich 2011 ein Staatssekretariat für Integration im Innenministerium eingerichtet wurde. Allerdings gelang es nur zwei der bis zur Wahl 2017 im Nationalrat vertretenen sechs Parteien (Grünen und Neos), in ihren Programmen deutlich zu formulieren, dass Österreich ein Einwanderungsland ist. Im Programm der rechtspopulistischen FPÖ heißt es währenddessen sehr klar:

»Österreich ist kein Einwanderungsland.« Das Nachrichtenmagazin »profil« titelte im Oktober 2016: »Wir sind Ausländer und wollen es nicht wahrhaben. Wie Österreich ohne jeden Plan zu Europas Einwanderungsland Nummer eins wurde« (profil 44, 31.10.2016).

Ist es demnach also erlaubt, Österreich als postmigrantisch zu bezeichnen? Unbestreitbar dürfte sein, dass Gegenwart und jüngste Vergangenheit (und nicht zuletzt auch die Zukunft) der österreichischen Gesellschaft nicht zu verstehen sind, wenn alte und neue Migrationsbewegungen ausgeblendet werden – egal, ob dies politisch anerkannt ist oder nicht. (Was freilich nicht heißen soll, dass die politische Anerkennung dieser Tatsache oder deren fortgesetzte Ausblendung bzw. Negation keinerlei Unterschied macht. Allein die Notwendigkeit der Feststellung »Österreich ist kein Einwanderungsland« in einem Parteiprogramm scheint ja im Übrigen unfreiwillig nur zu bekräftigen, was beharrlich zu leugnen versucht wird – allerdings mit fatalen Konsequenzen.)

Eben diese Tatsache, dass die Gegenwart unserer Gesellschaften ohne einen Blick auf Migration, ihre Ursachen und Folgen sowie den Umgang mit ihnen gar nicht analysiert und verstanden werden kann, fokussiert die von Berliner Anthropologinnen ausgelöste Debatte um eine »postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung« (Bojadžijev/Römhild 2014).⁴ Auch der Begriff der »Migrationsgesellschaft« hatte bereits darauf hinzuweisen versucht (Brodin/Mecheril 2007). Die eindimensionale Einwanderungsforschung einschließlich exotisierender Migrantologie wurde durch das Paradigma des Transnationalismus (Wimmer/Glick Schiller 2002; Glick Schiller/Basch/Szanton Blanc 1995) nachhaltig in Frage gestellt – und mit ihr klassische, aber äußerst wirkmächtige Vorstellungen vom Nationalstaat als klar abgegrenzter Einheit von Territorium, Bevölkerung und Kultur (einschließlich Geschichte und Sprache). Konzepte von »displacement« und Diaspora versperren sich fortgeschriebener ethnischer Homogenitätsvorstellungen mit eindeutig lokalisierbaren Ursprüngen. Hier setzt nun die Forderung nach einer »Migrantisierung der Gesellschaftsforschung« und, komplementär dazu, einer »Entmigrantisierung der Migrationsforschung« an. Migration wird dabei nicht mehr als einfacher Forschungsgegenstand, sondern als Perspektive auf die gesamte Gesellschaft, ihre Dynamiken und Veränderungen begriffen. Manuela Bojadžijev und Regina Römhild beziehen sich dabei unter anderem auch auf Shermin Langhoffs »postmigrantisches Theater« in Berlin, das auf Themen und Formen der Migration zurückgreift, ohne sich auf ein damit bisher üblicherweise verbundenes Nischendasein beschränken zu lassen. Als postmigrantisch definieren sie dabei den »Übergang, in dem wir uns weiter von der [...] Herrschaft über ›Fremde‹ und ›Minderheiten‹ entfernen, in dem die entsprechenden Macht-

4 | Dazu auch Römhild 2015.

verhältnisse zugleich aber noch so umfassend präsent und wirksam geblieben sind, dass ihr Andauern betont werden muss« (Bojadžijev/Römhild 2014: 16).⁵

Schaut man auf die internationale, also englischsprachige Debatte, so wird natürlich schnell klar, dass der Bezug auf Migration inzwischen eigentlich nicht mehr ausreichend ist: »If the 20th century was the age of migration, the 21st century will be the age of superdiversity.« (Geldof 2016: 15) Dem vom Sozialanthropologen Steven Vertovec in der Mitte des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrtausends geprägten Begriff gingen bereits Hinweise auf eine »diversification of diversity« voraus (Hollinger 1995; Martiniello 2004). Vertovec definiert »super-diversity« als

»a level and kind of complexity surpassing anything the country [UK] has previously experienced. Such a condition is distinguished by a dynamic interplay of variables among an increased number of new, small and scattered, multiple-origin, transnationally connected, socio-economically differentiated and legally stratified immigrants who have arrived over the last decade. [...] new patterns of super-diversity pose significant challenges for both policy and research.« (Vertovec 2007: 1024)⁶

Er fokussiert damit nicht nur oder vornehmlich auf die wachsende Zahl unterschiedlicher Ethnien, die in den Migrationsgesellschaften neben- und miteinander leben, sondern vor allem auf die wachsenden Kombinationen unterschiedlicher Variablen:

»*country of origin* (ethnicity, language[s], religious tradition, regional and local identities, cultural values and practices), *migration channel* (often related to highly gendered flows and specific social networks), *legal status* (determining entitlement to rights), *migrant's human capital* (particularly educational background), *access to employment* (which may or not be in immigrants' hand), *locality* (related especially to material conditions, but also the nature and extent of other immigrant and ethnic minority presence), *transnationalism* (emphasizing how migrants' lives are lived with significant reference to places and peoples elsewhere), and the usually chequered *responses by local authorities, services providers and local residents* (which often tend to function by way of assumptions based on previous experiences with migrants and ethnic minorities).« (Vertovec 2007: 1049)

Von den vermeintlich rein männlichen, aber jedenfalls immer jungen so genannten »Gastarbeitern« aus handverlesenen Ländern in den 1950er bis 1970er Jahren bis hierhin ist es ein weiter Weg. Diese Debatten machen aber vor allem deutlich, wie weit wir im deutschsprachigen Raum und besonders in Öster-

5 | Vgl. in diesem Zusammenhang auch Hess 2015.

6 | Vgl. auch Meissner/Vertovec 2015.

reich in diesen Fragen hinterherhinken. Unsere Gesellschaften scheinen noch nicht einmal oder gerade eben den vorherigen, weitaus übersichtlicheren Zustand begriffen zu haben und adressieren zu wollen – ob ernsthaft und nachhaltig oder nicht, sei einmal dahingestellt.

Hier setzt auch die Kritik der deutschen, in den USA lehrenden Historikerin Fatima El-Tayeb an. Sie diagnostiziert in ihren Arbeiten einen spezifisch europäischen Rassismus, der sich beständig leugnet und so überhaupt nicht thematisiert und im Anschluss transformiert werden kann: »Im US-Gebrauch impliziert *postracial*, dass Rassismus zwar nicht gänzlich überwunden, aber nicht mehr systemisch ist, dass die institutionelle Diskriminierung rassifizierter Gruppen in der Vergangenheit liegt und ein ›farbenblinder‹ Ansatz den Weg in eine gleichberechtigte Zukunft weist.« (El-Tayeb 2016: 16) In Europa werde aber immer noch so getan, als ob es nie einen innereuropäischen Rassismus gegeben habe, der überhaupt überwunden werden müsse. Der NS-Staat mit seiner gegenüber verschiedenen Gruppen, vor allem aber den europäischen Judenheiten genozidalen rassistischen Politik wird in diesem Zusammenhang immer noch als Ausnahme gesehen, die gewissermaßen die europäische Regel nur bestätigt. In ihrer jüngsten Arbeit »Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft« hält sie daher fest:

»Wenn wir ›postmigrantisch‹ analog zu ›postracial‹ als eine Zustandsbeschreibung betrachten, als die Postulierung einer Überwindung, des Fortschritts zur nächsten Stufe in einem beständigen Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung und Optimierung, dann lässt sich feststellen, dass Deutschland bestenfalls den ersten Schritt zur Auseinandersetzung mit dem Migrantischen getan hat, von ›postmigrantisch‹ kann gar keine Rede sein.«⁷ (El-Tayeb 2016: 12)

Die gegenwärtige Gesellschaft hält El-Tayeb dementsprechend nur für potenziell postmigrantisch:

»Die fortwährende Unfähigkeit oder vielmehr Unwilligkeit, dem eklatanten Weißsein ins Auge zu sehen, das Deutschlands Selbstbild zugrunde liegt, hat drastische Konsequenzen für Migrant_innen und migrantisierte Gemeinschaften, die routinemäßig ignoriert, marginalisiert und als Bedrohung für eben die Nation definiert werden, deren Teil sie sind. Ein nicht nur rhetorisch postmigrantischer Zustand wäre für mich einer, der diesen Kreislauf durchbricht, eben indem er sich von der Abhängigkeit vom Migrantischen als Repräsentation des Anderen befreit. Ein solch drastischer Wandel, so nötig er ist,

7 | Vgl. auch El-Tayeb 2015. Zur (All-)Gegenwart des Rassismus vgl. Castro Varela/Mecheril 2016 oder auch die Beiträge in *Movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 2016, Jahrgang 2, No. 1: Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft.

wird aber nur möglich, wenn die bestehende deutsche Identität konsequent hinterfragt wird.« (El-Tayeb 2016: 23f.)

Wie für das Berliner Team der »Deutschland postmigrantisch«-Studie ist für El-Tayeb nicht die Zusammensetzung der deutschen Gesellschaft an sich relevant, sondern eine Anerkennung des gegenwärtigen Zustandes und eine Auseinandersetzung mit ihm im Sinne einer Überwindung bisheriger diskriminierender rassistischer Praktiken und Diskurse. Allein das politische Bekenntnis Anfang der 2000er Jahre, dass Deutschland ein Einwanderungsland sei, scheint ihr dafür allerdings nicht ausreichend zu sein. In ihrer Analyse überwiegt die ungebrochene Fortschreibung exkludierender Identitätsdiskurse, die »deutsch« und »europäisch« weiterhin ausschließlich als weiß und christlich denken können.

IV. AND RETOUR

Eine fundamentale Kritik am Begriff des »Postmigrantischen« hat der deutsche Bildungswissenschaftler Paul Mecheril formuliert – wiederum im Anschluss an eine Analyse des Postkolonialismus-Konzepts und der Einsicht, dass jedem »Post«-Begriff eine normative Distanzierung vom »X« eingeschrieben ist:

»Ist das Migrantische empirisch zu und am Ende? Und/oder: Ist das Migrantische etwas, was mit guten Gründen überwunden, mindestens transformiert werden sollte? Die Leserin ahnt schon: Ich beantworte beide Fragen mit Nein – was folgenreich ist, läuft meine Überlegung doch darauf hinaus, auf den Ausdruck ›postmigrantisch‹ zu verzichten. Ich denke nämlich, dass es in der gegenwärtigen Situation nicht um eine Absetzbewegung vom Migrantischen, sondern von bestimmten einflussreichen politischen, diskursiven und kulturellen Reglementierungen migrationsgesellschaftlicher Phänomene (bzw. des Migrantischen) gehen sollte. Der Ausdruck ›postmigrantisch‹ distanziert sich in meinem Verständnis gewissermaßen vom falschen Objekt. [...] Es geht um die politische, kulturelle, epistemische Besetzung des Migrantischen/des Migrationsgesellschaftlichen, nicht um seine Überwindung.« (Mecheril 2014: 107f.)

Diese Ablehnung des Begriffs geht interessanterweise mit einer völligen Übereinstimmung mit den ihm zugrundeliegenden Intentionen einher: der Kritik am dominanten Integrationsdiskurs und -imperativ sowie an der Defizitperspektive auf Migration, der Kritik an der Reduktion migrationsgesellschaftlicher Wirklichkeit auf die vermeintlich »klassische« einmalige Einwanderung (im Gegensatz zu Transmigration, Transnationalismus, Hybridität etc.), der Kritik an den gesellschaftlichen Repräsentationsverhältnissen und dominan-

ten Diskursen über Zugehörigkeit (eher nationalistisch bis völkisch als republikanisch). Mecheril gesteht ihm in diesem Zusammenhang sogar Stärken zu: »Die spielerische, ironische, zum Teil abfällige Art, mit welcher jene Positionen in den Blick geraten, die an dem kritisierten gesellschaftlichen Regulationszusammenhang festhalten, macht Stärke und Attraktivität der postmigrantischen Kritik aus.« (Ebd.: 110) Dennoch lehnt er ihn schließlich ab:

»Ich würde diese Kritik aber nicht ›postmigrantisch‹ nennen. Diese Bezeichnungspraxis ist nicht nur irreführend, sondern auch gefährlich. Irreführend daran ist die Suggestion, migrantische Phänomene gehörten empirisch eher einer nach wie vor zwar wirksamen, aber eben vergangenen Vergangenheit an; gefährlich ist die normative Botschaft, das Migrantische sei etwas, von dem sich abzusetzen angeraten sei. [...] Prozesse der Migration gehen mit grundlegenden Wandlungsprozessen einher, die nicht allein spezifische gesellschaftliche Bereiche, sondern vielmehr Strukturen und Prozesse gesellschaftlicher Verhältnisse im Ganzen betreffen. [...] Migration ist für mich eine Perspektive, mit der soziale Phänomene und Kontexte erfasst werden, für die die Überschreitung politischer und symbolischer Grenzen natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit durch Menschen, Artefakte und Praxisformen konstitutiv oder zumindest kennzeichnend ist: Übersetzung oder Vermischung als Folge von Wanderungen, Entstehung von Zwischenwelten und hybriden Identitäten, Phänomene der Zuschreibung von Fremdheit, Strukturen und Prozesse des Rassismus oder auch die Erschaffung neuer Formen von Ethnizität und vieles andere mehr – all dies gehört zur migrationsgesellschaftlichen Realität, ist adressiert und sollte in den Blick genommen werden, wenn wir von Migration sprechen. [...] Gefährlich ist dieser irrige Eindruck, weil er, wie es Sprachwendungen nun mal an sich haben, produktiv wirkt und vielleicht paradoxerweise das Bild der Schmutzigkeit des Migrantischen bestätigt, das in Deutschland zumindest lange Zeit gesellschaftlich vorherrschend war und mittlerweile einem spezifischen Schmutzbild gewichen ist: Schmutzig sind nicht mehr alle Migrant_innen, sondern nur noch diejenigen, die nutzlos sind. In der Distanzierung und der Absetzbewegung des Postmigrantischen von ihrem unbenannten X wiederholt sich die Abfälligkeit der sich als nichtmigrantisch imaginierenden, symbolischen Mehrheit gegenüber dem schmutzigen Migrantischen.« (Ebd.: 111)

Mecherils Hinweis, dass es irreführend sei, migrantische Phänomene als der »vergangenen Vergangenheit« angehörig zu betrachten, mag im Lichte der so genannten »Flüchtlingskrise« des Jahres 2015 noch einmal neu gelesen werden. Im Jahr 2015 wurde ja von den Europäern nur als krisenhaft (und für sich bedrohlich) wahrzunehmen begonnen, was längst weltweiter Alltag der Migration gewesen ist. In welcher Hinsicht kann also überhaupt von einem »nach« der Migration gesprochen werden, wenn weiterhin Migration (all-)gegenwärtig ist? Wird hier tatsächlich vor allem eine weitere ungerechtfertigte Differenz zwischen denjenigen, die gerade erst ankommen bzw. noch unterwegs sind,

und allen anderen, die nur schon etwas länger da sind, eröffnet – oder auch zwischen denen, die legal, und denen, die illegal da sind?

Wenn Vielstimmigkeit und Multiperspektivität gefragt sind, wenn es keine kompakten Geschichten mehr gibt, vielleicht muss es dann aber auch nicht ein einheitliches Konzept geben, sondern vielleicht ist ein Vielklang unterschiedlicher Zugänge möglich, die situativ differenziert eingesetzt werden können, so lange Einigkeit über die zugrundliegende Diagnose und die Intentionen besteht? Fragen der Benennung bleiben aber natürlich dennoch strategisch bedeutsam, zumal angesichts eines weiteren Umfelds, das keinesfalls immer diese Diagnose und die Intentionen teilt. Wie die meisten Begriffe, um die es hier geht (Diversität, Multikulturalismus, ...), ist auch »Postmigration« ambivalent, kann normativ (was wünschenswert ist) oder deskriptiv (was ist) verwendet und verstanden werden.⁸

Das Konzept des »Postmigrantischen« hat zweifellos seine Vorteile, die bereits resümiert worden sind. Es kann uns zudem daran erinnern, dass die Begriffe, die wir auch in der Forschung verwenden, essenzialisieren und reifizieren (und auch kulturalisieren), fast zwangsläufig Menschen als MigrantInnen festschreiben, die selbst gar keine Migrationserfahrung gemacht haben, und damit ihr ständiges Neuankommen suggerieren.⁹ Fatima El-Tayeb spricht zu recht nicht nur von einem »Kreislauf ohne Ausweg« für die derart Markierten, sondern auch von einem »pathologischen Wiederholungszwang« der Mehrheitsgesellschaft im Umgang mit ihnen (El-Tayeb 2016: 9). Vielleicht kann das »Post-« diese ewigen zirkulären Bewegungen durchbrechen helfen? Dennoch mag es nicht in allen Kontexten gleichermaßen sinnvoll anzuwenden sein. Wir leben in einer postmigrantischen Gesellschaft, in der Migration aber weiterhin sehr gegenwärtig ist – und fraglos auch zukünftig sein wird, und das wohl verstärkt. Das darf der Begriff nicht vergessen machen. Er darf vor allem aber auch nicht im Hinblick darauf neue Differenzen etablieren, wo er eigentlich alte Alteritätskonstruktionen in Frage stellen wollte.

Darüber hinaus wird das Postmigrantische zunehmend mit der Realität der »super-diversity« zusammengedacht, unter den Bedingungen der »super-diversity« verstanden werden müssen. Können sich Historikerinnen im Postmigrantischen vielleicht noch einigermaßen unkompliziert zurechtfinden, so dürfte »super-diversity« im Hinblick auf die geforderte Vielstimmigkeit und Multiperspektivität eine besondere Herausforderung für sie darstellen. Ganz allgemein wird jedoch die Notwendigkeit, Gleichheit und Differenz mitein-

8 | Vgl. etwa die Debatte über Multikulturalismus in Vertovec/Wessendorf 2010.

9 | In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, dass Konzepte von Hybridisierung und kombinierten (hyphenated) Identitäten die Existenz vorgängiger, »ursprünglicher« und kompakter, klar voneinander abgegrenzter Kulturen und Identitäten immer noch einmal (unbeabsichtigt) befestigen, vgl. Çağlar 1997.

ander zu denken und im gesellschaftlichen Zusammenleben miteinander zu verbinden, unter den Bedingungen einer diversifizierten Diversität noch einmal verschärft. Nicht zuletzt Demokratien sind daran immer wieder gescheitert, weil sie Volk »völkisch« als homogen miss-/verstanden haben (Hall 2002; Mann 2005).

Vermutlich braucht es eine völlig neue Sprache, um die super-diverse, post-migrantische Realität unserer Gesellschaften zu beschreiben und um über sie nachzudenken. Diese wird aber wohl erst dann erfolgreich entwickelt werden können, wenn die Realität an sich nicht mehr in Frage gestellt wird. Das wäre wohl eine post-migrantische Vision.

LITERATUR

- Baumann, Gerd/Sunier, Thijl (Hg.) 1995: Post-Migration Ethnicity. De-Essentializing Cohesion, Commitments and Comparison, Amsterdam.
- Bhaba, Homi K. 1997: Editor's Introduction. Minority Maneuvres and Unsettled Negotiations, in: *Critical Inquiry* 23, Spring, 431-459.
- Bojadžijev, Manuela/Römhild, Regina 2014: Was kommt nach dem ›transnational turn‹? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung, in: *Labor Migration* (Hg.): Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung/Berliner Blätter Jahrgang 65, 10-24.
- Broden, Anne/Mecheril, Paul 2007: Migrationsgesellschaftliche Re-Präsentationen. Eine Einführung, in Dies. (Hg.): Re-Präsentationen. Dynamiken in der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf, 7-28.
- Cağlar, Ayşe S. 1997: Hyphenated Identities and the Limits of ›Culture‹, in: Tariq Modood/Pnina Werbner (Hg.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community (Postcolonial Encounters)*. London – New York, 169-185.
- Canan, Coşkun/Foroutan, Naika 2016: Deutschland postmigrantisch III: Migrantische Perspektiven auf deutsche Identitäten. Einstellungen von Personen mit und ohne Migrationshintergrund zu nationaler Identität in Deutschland. Berlin.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita 2015: Postkoloniale Theorie. Eine Einführung. Bielefeld.
- Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.) 2016: Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik in der Gegenwart. Bielefeld.
- El-Tayeb, Fatima 2015: Anders Europäisch. Rassismus und Widerstand im vereinten Europa. Münster.
- El-Tayeb, Fatima 2016: Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der post-migrantischen Gesellschaft (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld.

- Faßmann, Heinz/Münz, Rainer 1990: Einwanderungsland Österreich? Gastarbeiter – Flüchtlinge – Immigranten. Wien.
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Arnold, Sina/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen/Kalkum, Dorina 2014: Deutschland postmigrantisch I: Gesellschaft, Religion, Identität. Erste Ergebnisse. Berlin.
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen/Kalkum, Dorina 2015: Deutschland postmigrantisch II: Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu Gesellschaft, Religion und Identität. Berlin.
- Geldof, Dirk 2016: Superdiversity in the Heart of Europe. How Migration Changes our Society. Leuven – Den Haag.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Cristina 1995: From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration, in: *Anthropological Quarterly* 68, No. 1, 48-63.
- Hall, Stuart 1996: When was »the Post-Colonial«? Thinking at the Limit, in: Iain Chambers/Lidia Curti (Hg.): *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London – New York, 242-260.
- Hall, Stuart 1997: Wann war »der Postkolonialismus«? Denken an der Grenze, in: Elisabeth Bronfen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen, 219-246.
- Hall, Stuart 2002: Political Belonging in a World of Multiple Identities, in: Steven Vertovec/Robin Cohen (Hg.): *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice*. Oxford – New York, 25-31.
- Hall, Stuart 2009: At Home and not at Home. Stuart Hall in Conversation with Les Back, in: *Cultural Studies* 23, No. 4, 658-687.
- Hess, Sabine 2015: Politiken der (Un-)Sichtbarmachung. Eine Kritik der Wissens- und Bilderproduktion zu Migration, in: Erol Yıldız/Marc Hill (Hg.): *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld, 49-64.
- Hollinger, David 1995: *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York.
- Mann, Michael 2005: *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge.
- Martiniello, Marco 2004: *How to Combine Integration and Diversities. The Challenge of an EU Multicultural Citizenship (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia/Discussion Paper)*. Wien.
- Mecheril, Paul/Olalde, Oscar Thomas/Melter, Claus/Arens, Susanne/Romaner, Elisabeth 2013: Migrationsforschung als Kritik? Erkundung eines epistemischen Anliegens in 57 Schritten, in: Dies. (Hg.): *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive*, Wiesbaden, 7-55.
- Mecheril, Paul 2014: Was ist das X im Postmigrantischen, in: *sub|urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 2, No. 3, 107-112.

- Meissner, Fran/Vertovec, Steven 2015: Comparing Super-Diversity, in: *Ethnic and Racial Studies* 38, No. 4, 541-555.
- Römhild, Regina 2015: Jenseits ethnischer Grenzen. Für eine postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung, in: Erol Yıldız/Marc Hill (Hg.): *Nach der Migration, Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld, 37-48.
- Said, Edward W. 1993: *Culture and Imperialism*. New York.
- Stiegnitz, Peter 1981: Gastarbeiter in Österreich, in: *Europäische Rundschau* 9, No. 4, 79-83.
- Vertovec, Steven 2007: Super-Diversity and its Implications, in: *Ethnic and Racial Studies* 30, No. 6, S. 1024-1054.
- Vertovec, Steven/Wessendorf, Susanne (Hg.) 2010: *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. London – New York.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina 2002: Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences, in: *Global Networks* 2, No. 4, 301-334.
- Yıldız, Erol 2015: Postmigrantische Perspektiven. Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit, in: Erol Yıldız/Marc Hill (Hg.): *Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld, 19-36.
- Yıldız, Erol/Hill, Marc 2015: Einleitung, in: Dies. (Hg.): *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld, 9-16.
- Yıldız, Erol 2017a: Postmigrantische Perspektiven auf Migration, Stadt und Urbanität, in: Thomas Geisen/Christine Riegel/Erol Yıldız (Hg.): *Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten*. Wiesbaden, 19-33.
- Yıldız, Erol 2017b: Postmigrantische Perspektiven, in: Iris Tatjana Graef-Calliess/Meryam Schouler-Ocak (Hg.): *Migration und Transkulturalität. Neue Aufgaben in Psychiatrie und Psychotherapie*, Stuttgart, 53-61.

Vom methodologischen Nationalismus zu postmigrantischen Visionen

Erol Yıldız

Von woanders zu sein sagt wenig aus, von hier zu sein
genauso wenig.
(TROJANOW 2017: 19)

1. EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

In dem vorliegenden Beitrag werden Ideen entwickelt, die einige historisch eingespielte Evidenzen dekonstruieren und eine klare Distanz zum gängigen Migrations- und Integrationsdiskurs erfordern. Erst ein »Bruch mit der gesamten historiographischen Großnarrative« (Hall 1997: 32) ermöglicht es auf lange Sicht, das konventionelle Gesellschaftsverständnis neu zu denken, eine neue Topografie des Möglichen zu entwerfen (vgl. Rancière 2009: 22ff.), die mit erweiterten Handlungs-, Erfahrungs- und Denkräumen einhergeht. Dies verlangt zunächst eine entschlossene Auflösung binärer Trennungen zwischen »Uns« und »den Anderen« und ähnlicher Kategorien, die bis heute als Koordinaten gesellschaftlicher Wahrnehmung fungieren. Das Denken von solchen Dualismen zu befreien, eröffnet neue Perspektiven auf das Zusammenleben, auf alltägliche Praktiken und Lebenswirklichkeiten. Es bedeutet zugleich einen epistemologischen Bruch, aus dem Erkenntnisse hervorgehen, die wiederum neue Handlungsoptionen kreieren.

Der postmigrantische Zugang bedient sich dafür einer *kontrapunktischen Lesart* (vgl. Said 1994), die mit einem non-dualistischen Blick (vgl. Mitterer 2011) verknüpft wird. Auf diese Weise werden migrationsgesellschaftliche Verhältnisse gegen den Strich gelesen, und was in Migrationsdiskursen gemeinhin als unvereinbar oder gegensätzlich erscheint, zusammen gedacht. Eine Art kreativer und produktiver Irritation bzw. Entortung, die Möglichkeitsräume für Neuorientierung schafft. Der Migrationsbegriff wird dabei nicht gänzlich aufgehoben, sondern als eine zentrale gesellschaftliche Kategorie aufgefasst, mit Hilfe derer Migrationserfahrungen normalisiert und ein Bewusstsein da-

für geweckt werden kann, dass praktisch alle (Familien-)Biografien, in unterschiedlicher Art und Intensität, Migrationserfahrungen enthalten können.

So öffnet sich der Blick dafür, wie vielfältig, hybrid und mehrdeutig die soziale Wirklichkeit ist und sein kann. Der Autor Navid Kermani bringt es treffend zum Ausdruck: »Dass Menschen gleichzeitig mit und in verschiedenen Kulturen, Loyalitäten, Identitäten und Sprachen leben können, scheint in Deutschland immer noch Staunen hervorzurufen – dabei ist es kulturgeschichtlich eher die Regel als die Ausnahme.« (2009: 12)

2. MIGRATION ODER MOBILITÄT: EINE FRAGE DER PERSPEKTIVE

Jeder Mensch hat seine eigene persönliche Geographie, in der Grenzen anders verlaufen als auf der Landkarte. (ŞENOCAK 2001: 23)

Wenn die Ehe zwischen Einheimischen und Fremden scheitert, wird Differenz dafür verantwortlich gemacht, die Differenz zwischen zwei Kulturen, zwei Traditionen, zwei Essenzen, die vermeintlich miteinander nicht auskommen. Geht die Ehe zwischen zwei Einheimischen in die Brüche, liegt es an der Differenz zwischen zwei Individuen.

(TROJANOW 2017: 51)

Welche Fragen gestellt werden, wie sie gestellt werden, spielt für Beobachtung und Beschreibung sozialer Wirklichkeit stets eine wesentliche Rolle. Damit legen wir fest, was wir sehen – und was wir übersehen. Denn Sehen und Wahrnehmen sind aktive Handlungen. Man kann Migration aus der Perspektive der Sesshaftigkeit als eine gesellschaftliche Randerscheinung und als Problemfall betrachten oder im Gegensatz dazu als einen integralen Bestandteil gesellschaftlicher Entwicklungen, womit Gesellschaftsgeschichten als Migrationsgeschichten in den Fokus rücken.

Im öffentlichen Migrations- und Integrationsdiskurs beobachten wir seit Jahren eine wie selbstverständlich praktizierte Doppelmoral: Grundsätzlich werden Phänomene von Mobilität, Individualisierung und Diversität als Zeichen globaler Orientierung von *Einheimischen* gelobt, bei *mehrheimischen* Bevölkerungsgruppen aber, die zum eigentlich mobilen Teil der Bevölkerung gehören, eher als Defizit und mit Argwohn betrachtet.

Mehrfachzugehörigkeiten und flexible Lebenskonstruktionen im Zeichen weltweiter Öffnungsprozesse werden bei den einen zur Selbstverständlichkeit, zur Normalität, bei anderen zum Problem erklärt. Es lässt sich daher kaum

übersehen, dass im öffentlichen Diskurs zwischen Migration und Mobilität eine kategorische Trennung vorgenommen wird. Der Begriff Migration wird weitgehend dazu benutzt, die Bewegung von Menschen zu bewerten und ihnen bestimmte Rollen zuzuweisen. Wer als (West-)Europäer auf der Suche nach einem Job umzieht, gilt als mobil und flexibel, wer aus anderen Teilen Europas oder einem so genannten Drittstaat kommt, als Migrant oder Wirtschaftsflüchtling. Die grenzüberschreitende Mobilität bestimmter Bevölkerungsgruppen wird offenbar nicht unter den positiven Werten europäischer Freizügigkeit verbucht.

Aus dieser Trennung haben sich zwei unterschiedliche Diskurse entwickelt, eine Hierarchisierung von Mobilität bzw. ungleicher Mobilität, die sich konkret auf den Alltag auswirkt. Analog dazu begegnen wir einer hierarchischen Auffassung von Diversität. Während bestimmte Formen an Vielfalt als vorteilhaft und wünschenswert gelten, werden andere als problematisch wahrgenommen und je nach Kontext kriminalisiert. Migrationsbezogene Phänomene erscheinen dann als Abweichung von der hiesigen Normalität

Für mehrsprachig aufgewachsene Kinder und Jugendliche gehört es zum Alltag, zwischen den Sprachen hin- und herzuwechseln. Obwohl so ein *code switching* und andere hybride Sprachpraktiken in (Post-)Migrationsgesellschaften ganz normal sind, wird hier mit zweierlei Maß gemessen. Während eine Mischsprache aus Englisch oder Französisch und Deutsch durchaus akzeptiert wird, ja als Zeichen von Bildung und Weltoffenheit gilt, ist von doppelter Halbsprachigkeit und anderen Defiziten die Rede, sobald sich etwa Türkisch, Serbisch oder Arabisch in die deutsche Sprache mischen. In diesem Kontext sprechen Karin Cudak und Wolf-Dietrich Bukow zu Recht von Mobilitäts- und Diversitätsregimen, die sich immer noch an einem nationalen Hegemoniediskurs und damit an rigiden Vorstellungen von Sesshaftigkeit orientieren (vgl. 2016: 8).

Dass Beobachtungen zugleich auch aktive Handlungen sind, kann man an einem alltäglichen Beispiel demonstrieren. Schauen wir Kindern beim Spielen zu: Sie bringen ihre Unterschiede, ihre alters- oder sprachbedingten Kenntnisse ein, erfinden dabei ihre eigenen Regeln und konstruieren ihre subjektive Wirklichkeit. Auf diese Weise erfinden sie praktisch ihre eigene situationsbezogene Demokratie. Wenn wir es so betrachten, geht es einfach um Kinder, die im gemeinsamen Spiel Bildungsräume schaffen. Nehmen wir dagegen eine Perspektive ein, die sich vom üblichen Differenzdenken leiten lässt, werden diese Kinder von vornherein nach bestimmten Kriterien auseinanderdividiert: Einheimische und ausländische oder christliche und muslimische Kinder spielen zusammen, was im Nachhinein als interkulturelles oder interreligiöses Lernen oder unter dem Vorzeichen interkultureller oder interreligiöser Verständigung gedeutet wird.

Sehr schön zeigt sich die kindliche Sicht der Dinge in einem Internetvideo eines Frankfurter Rappers, in dem sich zufällig eine kleine Szene am Rand ereignet. Ein vierjähriger Junge, der sich bei den Dreharbeiten neugierig in der Nähe herumgedrückt hat, wird von dem Musiker angesprochen und dabei auch gefragt, ob es in seinem Kindergarten viele Ausländer gäbe. Der Junge antwortet spontan: »Nein, nur Kinder«.

Um eine solche Art des Sehens wieder zu erlernen, müssen eingetübte Trennungen von einheimisch und fremd, *Wir* und *Die* überwunden, praktisch *entlernt* werden. Daher wäre es an der Zeit, einen post-migrantischen Blick auf Migration, Sesshaftigkeit und Vielheit zu richten: Gesellschaften bestehen aus Menschen, die da sind und da leben wollen. Das ist der Ausgangspunkt – nicht die Trennung zwischen *Einheimischen* und *Zugezogenen*, wer immer auch damit gemeint ist.

3. ZUR DOMINANZ DES METHODOLOGISCHEN NATIONALISMUS

Herkunft ersetzt die Biographie.

(ŞENOCAK 2001: 98)

Ein Großteil der Forschung im deutschsprachigen Raum kann im Kern immer noch als eine ungebrochene Fortsetzung eines ethnizierenden und kulturalisierenden Blicks gesehen werden, wie Elisabeth Beck-Gernsheim mit ihrer These zum »methodologischen Nationalismus« festgestellt hat (vgl. 2004: 202). Ideen, Lebenskonstruktionen, kulturelle/religiöse Orientierungen und alltägliche Erfahrungen, die nicht ins nationale oder ethnische Ordnungsschema passen, werden als abweichend wahrgenommen, ausgeblendet oder marginalisiert. Diese Denkweise schafft kategorische Klassifikationen, begründet ein schematisches Differenzdenken und reduziert gesellschaftliche Verhältnisse und Probleme auf ethnische und kulturelle Aspekte.

Kategorien nach dem Muster *Wir* und *die Anderen* bleiben keine rein akademische Angelegenheit, sondern pflanzen sich als Deutungswissen in politischen Debatten, pädagogischen Maßnahmen und Alltagsdiskursen fort. Damit beeinflussen sie auch die Handlungsräume von Individuen und Institutionen. »Soziale Konflikte, die mit ›Kultur‹ und ›Religion‹ in Verbindung gebracht werden können, erreichen eine erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit und lassen sich vergleichsweise schnell politisieren«, stellte Frank-Olaf Radtke (2011: 98) fest. »Ihnen wird ein Konfliktpotential zugeschrieben, welches von vornherein das Kriterium der politischen Relevanz zu erfüllen und sie zu Kandidaten für außeralltägliche Dialoge zu machen scheint.« (Ebd.) Dass in den zunehmend globalisierten und durch Mobilität und Diversität geprägten Gesellschaften scheinbare Differenzen immer neue, vielschichtige und mehr-

deutige Formen annehmen (können), scheint sich als gesamtgesellschaftliche Erkenntnis noch nicht durchgesetzt zu haben. Die Existenz anderer Erfahrungsräume, hybride Lebensentwürfe, kommen in dieser Deutung nicht einmal als Möglichkeit vor. Gerade die konventionelle Migrationsforschung hat wesentlich zur wissenschaftlichen Legitimation und Reproduktion einer binären Trennung zwischen Migration und Sesshaftigkeit beigetragen (vgl. Lehnert/Lemberger 2014: 45). Dieses Differenzdenken ist ein Ergebnis kultureller Hegemonie, es generiert Möglichkeiten zur Wahrnehmung von Realität, lässt andere Wirklichkeitskonstruktionen außen vor und hat damit wiederum wirklichkeitserzeugende Effekte.

Solche Wissensordnungen bzw. Machtverhältnisse kann man in Anlehnung an Michel Foucault (1978) als Dispositive bezeichnen. Die kulturelle Hegemonie schafft eine spezifische Dominanz, die über jene ausgeübt wird bzw. werden kann, die zum Objekt des Wissens werden. »Diejenigen, die den Diskurs produzieren, haben also die Macht, ihn *wahr zu machen* – z.B. seine Geltung, seinen wissenschaftlichen Status durchzusetzen«, so Stuart Hall (1994: 154). Dabei geht es nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um einen gesellschaftlichen Wissensbestand, der eine bestimmte Gruppe überhaupt erst sichtbar macht, die dann als Problem identifiziert wird (vgl. Terkessidis 2004: 108). Die binäre Konstruktion ›Inländer/Ausländer‹ erscheint gerade deshalb als eine stabile Klassifikationsstrategie, weil Vorstellungen ethnisch-kultureller Differenzen vielfältig in die gesellschaftlichen Strukturen und in die institutionellen Praktiken eingebettet sind. Stuart Hall spricht in diesem Zusammenhang von einem »impliziten Rassismus« und meint damit »jene scheinbar naturalisierte Repräsentation von Ereignissen im Zusammenhang mit ›Rasse‹ [...], in die rassistische Prämissen und Behauptungen als ein Satz *unhinterfragter Vorannahmen* eingehen« (Hall 1989: 156).

Auch die so genannte Anerkennungs- bzw. Willkommenskultur, die in den letzten Jahren als ein alternatives Konzept zum konventionellen Migrations- und Integrationsdiskurs verhandelt wurde, verlässt kaum den Rahmen eines solchen methodologischen Nationalismus. In einem Interview (2014) findet der Autor Zafer Şenocak auf die Frage, ob wir uns in der Debatte um Integration und Anerkennung auf einem guten Weg befinden würden, treffende Worte:

»Wir sind auf jeden Fall auf einem Weg. Ob wir aber auf einem guten Weg sind, darüber kann man unterschiedlicher Meinung sein. Ich frage mich immer: Was soll eigentlich anerkannt werden? Der Begriff ›Integration‹ ist dabei genauso problematisch wie ›Anerkennungskultur‹. Was soll anerkannt werden? Die Staatsbürgerschaft, die Religion? Wenn wir von Anerkennung sprechen, bewegen wir uns immer in einem kulturalistischen Rahmen. Um zu einer ›offenen Gesellschaft‹ zu kommen, müssen wir aber andere Begriffe einsetzen. Oder auch gar keine und dafür gleich eine entsprechende Schul-, Bil-

dungs- und Sportpolitik vorantreiben. Im Grunde verschwenden wir mit der Debatte um Begriffe permanent Ressourcen. Ich möchte das anhand meiner eigenen Biographie verdeutlichen: 1970 bin ich mit acht Jahren nach Deutschland gekommen. Ende der Siebziger habe ich angefangen, Gedichte zu schreiben, mich für Literatur zu interessieren. Ich war Teil der jungen Münchner literarischen Szene, die damals sehr vielfältig war. Kein Mensch hat sich zu dieser Zeit für meine Herkunft interessiert. Das war Anerkennung! Der Mensch wirkt doch mit dem, was er macht, was er darstellt, was er ist. Heute ist das unvorstellbar. Wenn heute ein junger Mensch türkischer Herkunft in die Kunst geht, dann ist das Erste, womit er konfrontiert wird, seine Herkunft.« (2014: 65/66)

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, plädiert Zafer Şenocak für eine »negative Hermeneutik«, die womöglich die »Wunden der Verständigung« heilen könnte, die von der öffentlichen Fixierung auf das Eigene und das Fremde verursacht werden (1994: 28). Das wäre eine Hermeneutik, »die das vermeintlich Verstandene kritisch hinterfragt« (2001: 103).

4. DIE IDEE DES POSTMIGRANTISCHEN

Ich brauchte niemals Aufklärung darüber, dass das,
was ist, nicht alles ist.
(KERMANI 2009: 10)

Dieser neue *post*-Begriff impliziert nicht, wie es die Vorsilbe vermuten lässt, eine Abgeschlossenheit oder ein Überwinden von Migration, sondern das Überwinden des restriktiven Umgangs mit Migration in allen gesellschaftlichen Bereichen. Dies bedeutet eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Wissensproduktion, eine Revision dessen, was bisher erzählt und was ausgelassen wurde (vgl. Yıldız 2015; 2017; Terkessidis 2017).

Eine postmigrantische Perspektive birgt ein Gesellschaftsverständnis, das mit einer veränderten Deutung des sozialen Zusammenlebens einhergeht, abseits ethnischer und nationaler Vorzeichen. Ein ent-ethnisierter und ent-nationalisierter Zugang eröffnet neue Wahrnehmungshorizonte, erweitert den Blick, macht neue Wissensformen sichtbar, setzt andere Akzente und ermöglicht neue Zukunftsentwürfe. Historische Entwicklungen werden aus diesem veränderten Blickwinkel neu gedeutet, andere Erfahrungen treten zutage, ausgelassene Geschichten werden erzählt, die das Phänomen »Migration« in einem neuen Licht erscheinen lassen. Ein postmigrantisches Konzept ist in diesem Kontext dekonstruktiv, es signalisiert eine erkenntnistheoretische Wende in der Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene und Zusammenhänge, eine Denkart, die den Bruch mit eingeübten Evidenzen des Migrationsdiskurses bedeutet. Durch diesen Bruch mit hegemonialer Kontinuität entstehen

Zwischenräume, in denen, mit den Worten Walter Benjamins, Geschichte »augenblicklich geschrieben wird« (1974: 702). Wirklichkeiten werden sichtbar, deren Mehrdeutigkeit und Vielstimmigkeit nationale Deutungen schrittweise fraglich erscheinen lassen.

Lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Inhalte ignorierte Wissensarten und Praktiken, dann erkennt man andere Lebenswirklichkeiten, die jenseits nationaler Inszenierungen verlaufen, die vielschichtige, transkulturelle und translokale Verschränkungen aufweisen.

Die lineare, scheinbar zwingende Logik, mit der noch immer die sound-sovielten Migrationsgenerationen gezählt werden, die kategorische Trennung in Herkunfts- und Ankunftsorte, in Herkunfts- und -Aufnahmekulturen erscheint zunehmend fragwürdig. Sie weicht der Einsicht in das Arrangement diverser und miteinander verbundener Erfahrungen und Ereignisse.

Der Filmemacher Fatih Akin, in Hamburg geboren und aufgewachsen, erzählt in seinen Geschichten auf eindrucksvolle Weise von den grenzüberschreitenden und weltweiten menschlichen Beziehungen, den zirkulären Bewegungen, dem andauernden Kommen und Gehen. Es geht um verwobene Geschichten, Vermischungen, Überschneidungen oder gelungene und misslungene Bindungen und Verbindungen. Seine Filme haben kein eindeutiges Ende, kein Ziel, an dem man ankommt oder zu dem man zurückkehrt. Sie erzwingen keine Entscheidung für eine Zugehörigkeit ohne Rückkehr, zeigen dafür fließende, flüchtige und mehrheimische Zugehörigkeiten und Bindungen. Sie sind in diesem postmigrantischen Zwischenraum angesiedelt, in dem Zugehörigkeiten und Differenzen zusammentreffen und zu hybriden, vielschichtigen, auch irritierenden Lebensweisen kombiniert werden. Gleichzeitig werden aber auch Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen, Dominanzverhältnisse und hegemoniale Strukturen sichtbar und in die öffentliche Aufmerksamkeit gerückt. Mit anderen Worten, eine ethnisch-nationale Wahrnehmung, die letztlich Ausgangspunkt hegemonialer Integrationsdiskurse ist, wird hier grundsätzlich in Frage gestellt.

Mit einer postmigrantischen erkenntnistheoretischen Wende werden gesellschaftliche Machtverhältnisse offengelegt und die Existenz gleichzeitiger und widersprüchlicher Lebenswirklichkeiten anerkannt – eine grundsätzliche Irritation nationaler Mythenbildung.

4.1 Kontrapunktische Lesarten migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse

Es entstehen Risse im »kulturellen Archiv« über Migration, dessen Dokumente einer *kontrapunktischen* Lektüre unterzogen werden. Verdrängte, vergessene und marginalisierte Geschichten, Erzählungen und Wissensformen, die Phänomene von Gesellschaft, Migration, Mobilität und Kultur in einem neuen Licht erscheinen lassen, rücken ins Blickfeld. Aus einem kontrapunktischen Blick wird Migration nicht wie gewohnt als Sonderthema behandelt, sondern als ein zentrales Gesellschaftsphänomen ins Blickfeld gerückt. Der Fokus richtet sich dann nicht mehr darauf, Menschen nach zugeschriebenen kulturellen Eigenarten zu sortieren, sondern es geht um gesamtgesellschaftliche Verhältnisse, Lebenspraktiken vor Ort und um Erfahrungen aus der Perspektive von Migration. Themen wie Diskriminierung, Marginalisierung, Machtverhältnisse oder Rassismus sind nicht Gegenstand einer Sonderforschung, vielmehr geht es um zentrale gesellschaftliche Fragen, die eben ins Zentrum der Gesellschaft gehören.

Die etablierten Deutungen gegen den Strich zu lesen, heißt auch den Blick auf Widersprüche, Ambivalenzen, Übergänge und widerständige Praktiken zu richten. Aus dieser Sicht müsste die Geschichte der Migration neu und anders erzählt werden (vgl. Bojadzijev 2012): Denn die Migrant/innen erster Generation brachen ihre Verbindungen zu ihren Herkunftsorten keineswegs ab. Vielmehr entwickelten sich vielfältige Formen der Mobilität, es etablierten sich neue soziale Bindungen und familiäre Netzwerke, die für die Lebensentwürfe der betreffenden Familien konstitutiv waren und sind, eine Art transkultureller Praxis. Dies können die folgenden biografischen Beispiele auf jeweils eigene Weise veranschaulichen.

Beispiel 1: Orientalischer Delikatessenladen in Graz

»Ich bin glücklich mit meiner Arbeit, weißt du. Mir gefällt, wenn ich alles selber koche und es den Kunden schmeckt«, sagt der Geschäftsinhaber Fawzy Mosalam im Gespräch.¹

1 | Das Gespräch wurde im Mai 2017 von Julia Astecker und Sandra Fischerauer im Rahmen meines Seminars an der Universität Graz geführt und dokumentiert.

Abbildung 1: Fawzy vor seinem Delikatessenladen
(Foto: Julia Astecker & Sandra Fischerauer)



Abbildung 2: Der Eingang zu Fawzys Laden
(Foto: Julia Astecker & Sandra Fischerauer)



Fawzy Mosalam fliegt jedes Jahr für zwei bis drei Wochen nach Ägypten »auf Urlaub«, besucht dort Bekannte und Verwandte und lässt sich kulinarisch verwöhnen. »Schau, bei jedem Land ist immer etwas schön.« Er erzählt von Italien, wo er als junger Mann – nach seinem Studium der Agrarwissenschaften in Kairo – zehn Monate verbracht habe. Gerne schwelgt er in Erinnerungen, schwärmt von der italienischen Sprache. In Verona arbeitete er in einem Supermarkt, jedoch habe sich der Arbeitgeber geweigert, ihn offiziell anzumelden. Also zog es Mosalam weiter nach Österreich, wo er seine Frau kennenlernte und neben anderen Tätigkeiten Arbeit in einem Wiener Chemielabor, in einer Gärtnerei und einer Konditorei fand. Zusammen mit seiner Frau zog er für die Dauer eines Jahres wieder nach Ägypten, wo er als Agraringenieur arbeitete, kehrte danach aber zurück nach Österreich.

Hier beschließt er – inspiriert vom Wiener Naschmarkt und getrieben vom Wunsch nach einer beständigen Einkommensquelle – mit einem kleinen Lebensmittelgeschäft die Selbstständigkeit zu wagen. Bei einem seiner Besuche in der steirischen Landeshauptstadt stieß er auf ein leer stehendes Geschäft. Aufgrund der zentralen Lage in der Jakoministraße und der dennoch vergleichsweise niedrigen Mietpreise nützt Mosalam die Gunst der Stunde und eröffnet im Jahr 1987 ein kleines orientalisches Delikatessengeschäft namens »Alkahera«. Es bietet eine breite Palette an Lebensmitteln: von Kaffee, orientalischen Gewürzen bis hin zu Kartoffelpüree. Das Herzstück des Ladens bildet allerdings eine Glasvitrine, in welcher verschiedenste, von Mosalam selbst zubereitete »orientalische« Speisen (z.B. Spinatstrudel, Falafel, Kuskus) und Beilagen (u.a. Tzatziki, Hummus) angeboten werden. Es gibt auch selbstgemachte orientalische Süßspeisen, wie Baklava, Grießkuchen, Kadayif und gefüllte Datteln. Auf sein Baklava, das ihm auch von diversen Grazer Cafés abgenommen wird, ist er besonders stolz. »Baklava ist türkisch, griechisch, bosnisch, arabisch – das gibt es überall«, erklärt er, »aber ich mache *richtiges* Baklava, *Fawzys Baklava*.«

Beispiel 2: Eine Kölner Familie: Transkulturelle Praxis als familiäre Normalität

Familie Kaya lebt seit zehn Jahren im Kölner Stadtteil Nippes und betreibt eine türkische Konditorei, direkt am Marktplatz des »Veedels« (kölsche Bezeichnung für Stadtviertel). Herr Kaya wanderte als 18-jähriger aus der Südtürkei in die Schweiz aus, lernte seine heutige Frau später im französischen Strasbourg kennen, wo sie dann eine Familie gründeten. Das Ehepaar und ihre Kinder haben die französische Staatsbürgerschaft angenommen. Frau Kaya ist Tochter einer Gastarbeiterfamilie aus der Türkei, in Strasbourg geboren und aufgewachsen. Vor zehn Jahren kam die Familie mit ihren Kindern, auf Empfehlung von dort ansässigen Verwandten, dann nach Köln, um ein leerstehendes Geschäft in lukrativer Lage am belebten Marktplatz zu übernehmen. Weil

Herr Kaya in der Türkei eine Konditoreiausbildung abgeschlossen hatte, lag die Entscheidung nahe, eine türkische Konditorei zu eröffnen. Türkische und französische Rezepte wurden für Backwaren und Desserts »importiert«. Familie Kaya bekommt häufig Besuch von ehemaligen Nachbarn und Freunden aus Frankreich, aber auch aus den Niederlanden, wo ein anderer Teil der Familie lebt. Im Laden werden daher unterschiedliche Sprachen gesprochen: Französisch, Deutsch, Türkisch, Niederländisch. Die Kinder wachsen mehrsprachig auf, eine Tochter besucht mittlerweile das Gymnasium.

Abbildung 3: Familie Kaya vor ihrem Laden
(Foto: Internetquelle, Köln)



Abbildung 4: Der Eingang zu Kayas Laden
(Foto: Internetquelle, Köln)



Beispiel 3: Biografische Mobilität, grenzüberschreitende Netzwerke

Eine Schülerin in Kärnten erzählt: »Mein Vater stammt aus Albanien und meine Mutter ist Serbokroatin. Weil mein Vater Verwandte in der Schweiz hat, ist er immer schon viel gereist. Er hat auch dort gearbeitet, schon bevor ich geboren bin. Als ich ein Jahr alt war, sind wir nach Klagenfurt gekommen. Meine Familie ist ziemlich international. Verwandte haben wir fast überall, in der Schweiz, in Bulgarien, in Kroatien, in Italien, in New York. Die eine Tante ist Türkin, die andere ist Bosnierin, die nächste ist Bulgarin. Es ist ein großes Mischmasch, verstreut in der ganzen Welt. [...] Viele Leute im Kosovo sind mit mehreren Sprachen aufgewachsen. Wenn ich in meinem Heimatort anfangen würde, Türkisch zu reden, würde man mir auf Türkisch antworten, würde ich Kroatisch reden, würde man mir auf Kroatisch antworten.« (Sautter 2012: 25)

Diese biografischen Beispiele stehen für viele. Sie lassen erkennen, welche Bedeutung Mobilitätserfahrungen für Alltagspraktiken und Lebensentwürfe haben, wie unterschiedliche Orte, Menschen, Erfahrungen, Ereignisse und Ideen miteinander verknüpft, wie weltweite Bezüge vor Ort aktualisiert oder hergestellt werden, welche besondere Relevanz diese Praktiken für Orientierungen und Entwicklung in Biografien und Lebensentwürfen haben.

Durch diese Mobilität werden Erfahrungsräume geschaffen, in denen Vorstellungen über Individuum, Familie, Heimat, Kultur, Herkunft, Tradition unter den jeweiligen Lebensbedingungen vor Ort neu übersetzt und spezifische Bedeutungen erhalten können. Es sind zugleich Indizien für die globalisierte Gegenwart, in der Zugehörigkeiten in Bewegung geraten sind, je nach Kontext neu definiert werden. Lokale Alltagspraktiken erscheinen hier als Ergebnis von unterschiedlichen Bezügen, Auseinandersetzungen und Verhandlungen, die sich zu besonderen Verortungen verdichten.

Es zeigt sich, dass Menschen auch unter prekären, oftmals diskriminierenden Bedingungen handlungsfähig bleiben, kreativ werden, vielfältige Lebenskonstruktionen entwickeln, die über lokale, regionale und nationale Bezüge hinausgehen und ihren Alltag mit der Welt verbinden. Diese Alltagspraktiken schaffen Raum für das kreative Potenzial biografischer und familialer Verortungen (vgl. Riegel/Stauber/Yıldız 2018), in denen vielfältige lokale wie grenzüberschreitende Elemente miteinander verknüpft werden und sich zu lokalen Lebensweisen verdichten.

So entstehen »Soziosphären« (Albrow 1997: 288ff.), in denen sich unterschiedlich gelagerte, weltweit gespannte Phänomene und Verknüpfungen realisieren und neue Horizonte eröffnen.

Aus einer postmigrantischen Sicht der Dinge werden diese Lebenswirklichkeiten zum Ausgangspunkt des Denkens über Migration und Gesellschaft.

4.2 Postmigrantische Generationen: Das Dazwischen als kreative Desorientierung

Dazwischen bin ich nicht, denn ich habe die Richtung
verloren.

(ŞENOCAK 2001: 88)

Um die Lebenswirklichkeiten von Jugendlichen aus Migrationsfamilien zu analysieren, wurden immer wieder neue Begriffe erfunden. Vor einigen Jahren hat sich die Wortschöpfung Migrationshintergrund durchgesetzt. Genauer betrachtet lässt sich aber erkennen, dass dieser Begriff mit der vielfältigen Lebensrealität der so Bezeichneten kaum korrespondiert. Darüber hinaus sind in der Regel nicht alle Jugendlichen gemeint, deren Eltern oder Großeltern zugewandert sind, sondern nur aus bestimmten Herkunftsländern. So stehen in letzter Zeit vor allem Jugendliche im Mittelpunkt des Interesses, deren Eltern aus der Türkei stammen.

Ausgangspunkt dieser Klassifizierung ist der Mythos einer funktionierenden, homogenen einheimischen Gesellschaft, die erst einen angemessenen Umgang mit diesen Jugendlichen finden müsse. Solche Begriffe laufen Gefahr, zu einer hegemonialen Kategorie zu werden, die ihre eigene Normalität schafft, wenn nämlich von einer »Zerrissenheit zwischen zwei Welten« ausgegangen wird, die ihre gesellschaftliche Sozialisation behindere, einer Art »kultureller Schizophrenie«. Dabei fällt regelmäßig auf, dass die Entscheidung, was zur Krise bzw. zum Problem erklärt wird und was nicht, schon im Vorfeld gefallen ist, also bevor man sich überhaupt die Mühe macht, sich in die Alltagspraxis der Betroffenen zu begeben, sie sozusagen als Experten ihres eigenen Lebens zu betrachten.

Es gibt jedoch ein gewisses öffentliches Beharren auf diesem Mythos der »kulturellen Schizophrenie« und zugleich eine Ignoranz gegenüber dem Konkreten – sprich den Perspektiven der Jugendlichen selbst. Diese werden vielmehr als Vertreter einer homogenen Einheit von »Migranten« betrachtet, eine Situation der »Entantwortung«, wie Mark Terkessidis (2004: 83) es nannte.

Lebenswirklichkeiten werden entweder ignoriert oder als Abweichung von der herrschenden Normalität wahrgenommen. Doch gerade die vielfältigen und auch widersprüchlichen Praktiken, mittels derer die Jugendlichen individuelle Räume gestalten und ihre Biografien entwerfen, sind für die Konzeptualisierung einer postmigrantischen Gesellschaft entscheidend.

Für in Deutschland und Frankreich geborene Kinder von Migranten finde die »existentielle Wanderungserfahrung nicht als konkretes Erlebnis statt«, schreibt Myriam Geiser. »In ihrem Fall entwickelt sich die Mobilität zu einem Lebensgefühl, wobei das von den Eltern noch als Provisorium empfundene Prinzip der Bewegung und der »ständigen Wandlung« zu einer permanenten

Haltung werden kann: Sprache(n) und Geschichte(n) entwickeln und mischen sich gewissermaßen »vor Ort.« (Geiser 2015: 19)

Jugendliche, die selbst nicht eingewandert sind, die aber in der Gesellschaft als Migranten oder als Menschen mit Migrationshintergrund wahrgenommen werden, haben begonnen, ihre eigenen Geschichten zu erzählen, neue zu erfinden, in denen sie unterschiedliche und scheinbar widersprüchliche Elemente zu Lebensentwürfen zusammenfügen, die mit den herkömmlichen nationalen Kategorien schwer zu fassen sind. In dieser Rekonstruktionsarbeit liegt eine Art »Erinnerungsarchäologie«, mit der bisher verborgene oder ignorierte Deutungen ins öffentliche Gedächtnis transportiert werden. Geschichten, die eine völlig andere Sicht auf Gesellschaft eröffnen. Für diese Jugendlichen ist es unverständlich, warum ihre Fähigkeiten, in und zwischen unterschiedlichen Welten leben zu können, nicht anerkannt, sondern stattdessen eine kulturelle Eindeutigkeit verlangt wird. Mit Vehemenz wehren sie sich gegen ethnische Klassifizierung, setzen sich mit hegemonialen Zuschreibungen auseinander.

»Das Leben zwischen den Welten«, bisher überwiegend als problematisch zitiert, wird hier zur passenden Metapher für kreative und subversive Lebensentwürfe, die solche Denkmuster unterlaufen. In postmigrantischen Lebensentwürfen werden Grenzräume nicht als Barrieren, sondern als Schwellen, Orte des Übergangs, der Bewegung verstanden. Dazu gehört zum Beispiel der Versuch, sich mit ausgegrenzten, marginalisierten und stigmatisierten Stadtteilen zu identifizieren, auf diese Weise eigenwillige Verortungspraktiken und Widerstandsformen zu entwerfen (vgl. Yıldız/Hill 2017). Dazu gehört auch die Strategie einer ironischen »Selbstethnisierung« gegen Prozesse der Ausgrenzung – eine gezielte Reaktion auf die strukturellen Machtverhältnisse. Hegemoniale Zuschreibungen werden unterlaufen und produktiv umgedeutet. Das antirassistische Bündnis »Kanak Attack«, eine lose Verbindung von postmigrantischen Jugendlichen und Heranwachsenden in Deutschland, ist ein Beispiel dafür, wie aus dem Schimpfwort »Kanake« mittels einer ironisch-eigenwilligen Umdeutung eine positive Selbstdefinition wird. Nach Stuart Hall (1994a: 158) sind es Strategien der »Transkodierung«. Dabei geht es darum, sich existierende Deutungen anzueignen und neu zu besetzen.

In der Auseinandersetzung mit den dominanten Diskursen entstehen Diskurse des Alltäglichen, die Gegenbilder zu hegemonialen Gewissheiten schaffen. Solche Selbstverortungspraktiken von Jugendlichen und Heranwachsenden können als Versuch gelesen werden, negative Zuschreibungen zu dekonstruieren, eigene Deutungen entgegenzusetzen und zu kultivieren, um auf diese Weise individuelle Lebensentwürfe zu entwickeln.

4.3 Transtopien als realisierte Utopien

Da wir quer über die Welt getragen wurden, sind auch wir selbst *translated* – übertragene Menschen. Normalerweise wird vorausgesetzt, dass bei der Übersetzung immer etwas verlorengeht; ich halte hartnäckig an der Auffassung fest, dass genauso etwas gewonnen werden kann.

(RUSHDIE 1992: 31)

Dass Menschen in der globalisierten Welt mehrfache, *mehrheimische* Zugehörigkeiten haben und daraus ihre Erfahrungsräume und Biografien entwerfen können, ist aus der Sicht eines methodischen Nationalismus nicht vorgesehen. Stattdessen werden solche Biografien als zerrissen und damit automatisch als problembehaftet interpretiert. Postmigrantisch gedacht, macht aber gerade dieses Dazwischen ihre Verortungspraktiken und Lebensentwürfe aus. Solche Zwischenräume sind Räume des Übergangs und des Umdenkens, gewissermaßen *Transtopien*, in denen nationale und ethnische Klassifikationen ihre Überzeugungskraft verlieren und neuen Orientierungen und Bezügen weichen. Ähnlich wie der Begriff des *Dritten Raums* bei Homi Bhabha (1997: 124) sind Transtopien als Orte zu verstehen, an denen Geschichten und gesellschaftliche Entwicklungen neu geschrieben und auf unterschiedliche Art und Weise miteinander verknüpft werden. Sie verweisen auf das positive Potenzial *realisierbarer Utopien* in einer durch Mobilität und Diversität geprägten globalisierten Welt.

Transtopien als hybride Übersetzungsräume befreien das Denken von Polarisierung und Dualismen, bieten andere Optionen der Verknüpfung und des Übergangs. Sie implizieren Formen kreativer Entortung und Neupositionierung, konfigurieren auf diese Weise eine *Topografie der Vielheit*, die durch die Wanderung von Menschen und Ideen überhaupt erst möglich geworden ist.

FAZIT: MIGRATIONSFORSCHUNG ALS SELBSTKRITISCHE FORSCHUNG

Das Gefühl des Migranten, wurzellos zu sein, zwischen Welten, zwischen einer verlorenen Vergangenheit und einer ausgegrenzten Gegenwart zu leben, ist möglicherweise die passendste Metapher für diesen (post) modernen Zustand.

(CHAMBERS 1996: 35)

Wir brauchen Forschungsperspektiven, die sich kritisch mit etablierten Wissensordnungen und eingespielten Evidenzen, auf denen unser Wissen basiert, auseinandersetzen und das Phänomen Migration zum Ausgangspunkt des Denkens machen. Diese Lesart gesellschaftlicher Verhältnisse dekonstruiert nicht nur die hegemoniale Normalität, sondern eröffnet neue Perspektiven auf marginalisierte, nicht erzählte Geschichten und alltägliche Erlebnisse. Es geht um das Ausgelassene, Vergessene, an den Rand Gedrängte, kurz gesagt um ignorierte Migrationserfahrungen. »Das kontrapunktische Lesen schlägt Risse in die hegemonialen Erzählungen«, so Maria Castro-Varela (2015: 36).

Für den akademischen Diskurs bedeutet das, Migrationsforschung in jeder Hinsicht aus ihrer bisherigen Sonderrolle zu befreien und als Gesellschaftsforschung zu etablieren. So wird Migration zum konstitutiven Element gesellschaftlicher Wirklichkeit und verlagert sich vom Rand ins Zentrum. Um es mit Regina Römhild (2014: 263) auf den Punkt zu bringen: »Was fehlt, ist nicht noch mehr Forschung über Migration, sondern eine von ihr ausgehende reflexive Perspektive, mit der sich neue Einsichten in die umkämpften Schauplätze ›Gesellschaft‹ und ›Kultur‹ gewinnen lassen.«

Forschungen, die den methodologischen Nationalismus überwinden, auf ethnische Kategorien verzichten und die Lebenswirklichkeiten vor Ort zum Ausgangspunkt nehmen, fördern andere Bilder und Deutungen zutage, erzählen andere Geschichten (vgl. Glick Schiller 2014: 172). Durch diese Forschungspraxis eröffnen sich Erfahrungsräume, die andere Repräsentationspraktiken erfordern.

Regina Römhild plädiert zu Recht für eine »postethnische Revision der Migrationsforschung, ihrer Subjektkategorien und Forschungsdesigns« (2014: 255).

Vieles spricht für einen kontrapunktisch non-dualistischen Blick, der Migration und Sesshaftigkeit, »einheimisch« und »mehrheimisch« zusammendenkt und auf dieser Grundlage argumentiert. Wir benötigen eine selbstkritische Forschung, eine Abkehr von sich selbst reproduzierenden Analysen über *Migranten* und *Einheimische*, Studien, die wesentlich zur Verfestigung und Normalisierung von Differenzdenken und Rezeptwissen beigetragen haben.

Abschließend bleibt zu sagen: Die Gesellschaft besteht aus Menschen, die da sind, unabhängig davon, woher sie kommen und welche kulturelle oder religiöse Orientierung sie haben. Das ist der Ausgangspunkt für zukunftsfähige Lösungen – nicht die Trennung zwischen Einheimischen und Zugezogenen oder Muslimen und Nichtmuslimen. Es geht darum, alle an der Gestaltung der Zukunft zu beteiligen.

Vielleicht sind wir auf dem Weg zu einem postmigrantischen Europa, in dem die Topografie des Möglichen eine neue Konfiguration erfährt und solche Ideen irgendwann so selbstverständlich werden, dass man sie nicht mehr als Vision bezeichnen muss.

LITERATUR

- Albrow, Martin 1997: Auf Reisen jenseits der Heimat. Soziale Landschaften in einer globalen Stadt. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt a.M., 288-314.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth 2004: *Wir und die Anderen*. Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter 1974: Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften I/2*. Frankfurt a.M.
- Bhabha, Homi K. 1997: Verortungen der Kultur. In: Bronfen, Elisabeth/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen, 123-148.
- Bojadzije, Manuela 2012: *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration (2. Auflage)*. Münster.
- Castro Varela, Maria 2015: Koloniale Wissensproduktionen. Edward Saids »interpretative Wachsamkeit« als Ausgangspunkt einer kritischen Migrationsforschung. In: Reuter, Julia/Mecheril, Paul (Hg.): *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*. Wiesbaden, 307-321.
- Chambers, Iain 1996: *Migration – Kultur – Identität*. Tübingen.
- Cudak, Karin/Bukow, Wolf-Dietrich 2016: Auf dem Weg zur Inclusive City. In: Behrens, Melanie/Bukow, Wolf-Dietrich/Cudak, Karin/Strünck, Christoph (Hg.): *Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft*. Wiesbaden, 1-22.
- Foucault, Michel 1978: Historisches Wissen der Kämpfe und Macht. In: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin.
- Geiser, Myriam 2015: *Der Ort transkultureller Literatur in Deutschland und Frankreich. Deutsch-türkische und frankomaghrebinische Literatur der Postmigration*. Würzburg.

- Glick Schiller 2014: Das transnationale Migrationsparadigma: Globale Perspektiven auf die Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris/Drotbohn, Heike (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende der Migrationsforschung. Wiesbaden, 153-178.
- Hall, Stuart 1989: Die Konstruktion von »Rasse« in den Medien. In: Hall, S.: Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Ausgewählte Schriften. Hamburg, 150-171.
- Hall, Stuart 1994: Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg, S. 137-179.
- Hall, Stuart 1994a: Das Spektakel des »Anderen«. In: Hall, Stuart: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg, 108-166.
- Hall, Stuart 1997: Wann war »der Postkolonialismus«? Denken an der Grenze. In: Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, 219-246.
- Kermani, Navid 2009: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime. München.
- Lehnert, Katrin/Lemberger, Barbara 2014: Mit Mobilität aus der Sackgasse der Migrationsforschung? Mobilitätskonzepte und ihr Beitrag zu einer kritischen Gesellschaftsforschung. In: Berliner Blätter 65/2014: Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung, 45-61.
- Mitterer, Josef 2011: Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip. Weilerswist.
- Radtko, Frank-Olaf 2011: Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge. Hamburg.
- Rancière, Jacques 2009: Der emanzipierte Zuschauer. Wien.
- Riegel, Christine/Stauber, Barbara/Yıldız, Erol 2018: LebensWegeStrategien. Familiäre Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft. Opladen/Berlin/Toronto.
- Römhild, Regina 2014: Diversität?! Postethnische Perspektiven für eine reflexive Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris/Drotbohn, Heike (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden, 255-270.
- Rushdie, Salman 1992: Heimatländer der Phantasie. In: Rushdie, Salman: Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981-1991. München, S. 21-35.
- Said, Edward W. 1994: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt a.M.
- Sautter, Dina 2012: Wir ... aus aller Welt: Storytelling – was uns bewegt (Hg. von Brunhilde Rohsmann), Klagenfurt.

- Şenocak, Zafer 1994: Der Dichter und die Deserteure. Rushdie und seine *Saturnischen Verse* zwischen den Fronten. In: Ders.: War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Berlin, 21-28.
- Şenocak, Zafer 2001: Welcher Mythos schreibt mich? In: Ders.: Zungenentfernung. Bericht aus der Quarantänestation. München, 97-103.
- Şenocak, Zafer 2014: Diskussionsrunde am 29. 11. 2013: Ein Gespräch über Begriffe, Alltäglichkeiten und das deutsche Selbstverständnis. In: Herbert Quandt-Stiftung (Hg.): Ankommen in einer Gesellschaft der Vielfalt. Freiburg, 64-77.
- Terkessidis, Mark 2004: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld.
- Terkessidis, Mark 2017: Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft. Stuttgart.
- Trojanow, Ilija 2017: Nach der Flucht. Frankfurt a.M.
- Yıldız, Erol 2015: Postmigrantische Perspektiven. Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit. In: Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld, 19-36.
- Yıldız, Erol 2017: Postmigrantische Migrationsforschung. In: Karasz, Lena (Hg.): Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsforschung. Wien, 11-22.
- Yıldız, Erol/Hill, Marc 2017: In-Between as Resistance: The Post-Migrant Generation Between Discrimination and Transnationalization, in: Transnational Social Review. A Social Work Journal, Volume 7, 2017 – Issue 3: Racism and Transnationality.

Konvivialität – Momente von Post-Otherness

Regina Römhild

Auf dem Cover des Readers zur Ausstellung »Projekt Migration« (Kölnischer Kunstverein u.a. 2005) ist ein Filmstill aus der Dokumentation von Edith Schmidt und David Wittenberg »Pierburg: Ihr Kampf ist unser Kampf« abgebildet. Zu sehen sind protestierende Migrantinnen aus dem Jahr 1973, das als Jahr der »wilden« Streiks in die deutsche Nachkriegsgeschichte eingegangen ist. Damals hatten so genannte Gastarbeiterinnen ohne Zustimmung der Gewerkschaft einen Streik bei dem Automobilindustrie-Zulieferer Pierburg in Neuss initiiert, um gegen die sie in doppelter Weise, als Frauen und als Migrantinnen, benachteiligende Leichtlohngruppe II vorzugehen. Arbeiterinnen mit deutschem Pass schlossen sich ihnen an, und so konnte das Ziel »1 Mark mehr« schließlich gemeinsam erkämpft werden (vgl. Bojadzijev 2002: 272 f; Eryilmaz & Rapp 2005: 579). Diese Vorgänge erschienen, gemessen an den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen, geradezu unglaublich. Der damalige Bundeskanzler Willy Brandt zeigte sich fassungslos: »Die IG Metall ist ein angeschlagener Dinosaurier« (zit.n. Ausstellungsführer »Projekt Migration« 2005: 151). Und ein Vertreter des Ford-Managements meinte konsterniert: »Wir haben in den zahlreichen Jahren festgestellt, dass die Ausländer oft mit einem zu hoch entwickelten Selbstbewusstsein zu uns kamen.« (A.a.O., ebd.) Wie in diesem Fall, so waren es vielfach die »Kämpfe der Migration« (Bojadzijev 2012), die über die ihnen gesetzten Grenzen zwischen »Inländern« und »Ausländern« hinaus gesellschaftliche Veränderungen in Gang setzten. Aber die Erinnerung an die erfolgreichen migrantischen Protagonistinnen dieser Auseinandersetzung wurde auch hier, wie so oft, schnell wieder aus dem gesellschaftlichen Gedächtnis gelöscht. Nur für einen kurzen Moment standen sie im Licht allgemeiner Aufmerksamkeit, um anschließend wieder im Schatten der dominanten Kräfteverhältnisse zu verschwinden.

Der Fall ist exemplarisch für das, was wir postmigrantische Gesellschaft nennen: Er zeigt die nachhaltig gesellschaftsgestaltende Kraft der Migration, die weit hinter die immer wieder als »neue Ankunft« debattierte Zuwanderung in die Geschichte zurückreicht; er zeigt aber auch das kontinuierliche Ent-In-

nern dieser die Gesellschaft konstituierenden migrantischen Gestaltungskräfte. Beide Kontinuitäten sind im Begriff des Postmigrantischen aufgehoben.

Als Perspektive fordert der Begriff dazu heraus, eine abweichende, gelebte Wirklichkeit hinter der scheinbar klaren, binären Ordnung von Migranten und Sesshaften, Ausländern und Inländern aufzuspüren und sichtbar zu machen. Mit der postmigrantischen Perspektive richtet sich der Blick auf die anhaltende Verunordnung dieser kategorialen Ordnung, auf die Auseinandersetzungen und Verhandlungen, die an den Grenzen der wirkmächtigen Kategorien von Zugehörigkeit ausgetragen werden.

Ich möchte diese Perspektive nutzen, um damit weitere Entdeckungen in einer geahnten, aber dennoch weitgehend unbekanntem zweiten Wirklichkeit anzudeuten: Entdeckungen heterotopischer Momente von Konvivialität, wie sie das Beispiel des grenzüberschreitenden Streiks der Arbeiterinnen in Neuss zeigt. Das Postmigrantische verweist auf solche, wenn auch flüchtigen, kaum fassbaren Momente, in denen hegemoniale Grenzziehungen und Hierarchien alltagspraktisch durchkreuzt und kurzfristig entmachtet werden.

Mit Bonaventure Soh Bejeng Ndikung habe ich solche Momente als ein Aufscheinen von »Post-Otherness« bezeichnet. »The Post-Other« verstanden als »a figure still bearing the signs of historical Othering while at the same time representing and experimenting with unknown futures beyond it« (Ndikung & Römhild 2013: 214). Wir alle kennen solche Momente, die immer wieder im Alltag auftreten und kurzzeitig den Blick auf andere, grenzüberschreitende Möglichkeitsräume eröffnen, ob bei Interaktionen in der U-Bahn, in der Anonymität der urbanen Öffentlichkeit, in der Nachbarschaft, der Schulklasse, am Arbeitsplatz. Sie verweisen auf eine lange Tradition geteilter Erfahrungen eines gemeinsamen Lebens unter Bedingungen von Ungleichheit, Differenz und Ausgrenzung. Sie sind, so auch Paul Gilroy in seinem Buch »After Empire. Melancholia or Convivial Culture?« (2004), typisch und konstitutiv für postkoloniale Einwanderungsgesellschaften, in denen ein alltäglich funktionierendes Zusammenleben sowohl verunordnendes, heterotopisches Widerlager gültiger Hierarchien als auch wesentliche Grundlage der Aufrechterhaltung dieser Ordnung ist. Zwischen grenzüberschreitender Praxis und herrschender Grenzordnung besteht ein re/produktives Spannungsverhältnis, entstanden als Nebenfolge des Zusammengeworfenseins in postmigrantischen, postkolonialen Metropolen wie London, Brüssel, Berlin oder Sao Paolo.

In den dominanten politischen Diskursen und auch in den diese Verhältnisse untersuchenden wissenschaftlichen Analysen taucht diese Dimension der Wirklichkeit allerdings kaum auf. Sie existiert nur im Windschatten der gesellschaftspolitischen Konstruktion und der wissenschaftlichen Dekonstruktion geordneter Machtverhältnisse. Die Alltagserfahrung der Konvivialität ist nicht repräsentiert, sie verschwindet hinter den herrschenden Diskursen, in denen Grenzen und Hierarchien zwischen den Subjekten und den sie ein-

hegenden Kategorien dominieren. Die wissenschaftliche Kritik dieser Verhältnisse trägt mehr zu ihrer Reproduktion bei, als dass sie die Wirklichkeit dort, wo sie selbst schon andere Verhältnisse vorwegnimmt, angemessen erfassen könnte.

Arjun Appadurai hat dazu kritisch angemerkt, dass sich die Sozial- und Kulturwissenschaft viel zu sehr auf die kritische Rekonstruktion der Vergangenheit beschränkt – und so die Zukunft außer Acht lässt, die jedoch in Form von sozialer Imagination und Aspiration das Handeln der Menschen in der Gegenwart ganz maßgeblich bestimmt. Stattdessen müsse sehr viel mehr Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, Zukunft als »kulturelles Faktum« erforschbar zu machen (Appadurai 2013). Und auch Paul Gilroy (2004) insistiert darauf, dass Forschung sich nicht auf eine immer wieder reproduzierte Kritik der herrschenden Verhältnisse beschränken sollte, sondern sich ebenso auch auf die in ihrem Windschatten gedeihenden Kulturen der Konvivialität konzentrieren müsse. Es ist eine Frage der Perspektive und der Methodologie, was wir sehen und sichtbar machen.

POST/OTHERING

Ausgangspunkt solcher Erkundungen des Konvivialen ist und bleibt jedoch die Hegemonie des Othering, des »Veranderns«. Mit Othering bezeichnet die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Spivak (1985) den Prozess, durch den der koloniale Diskurs seine Subjekte hervorbringt: Die Unterscheidung eines »Anderen« erzeugt ihm gegenüber das herrschende imperiale »Selbst«. Die Herstellung dieser globalen Wissensordnung basiert auf »epistemischer Gewalt«, mittels der Andere jenseits des eurozentrischen Diskurses der Moderne angeordnet werden. Im Rahmen dieses »Worlding« entsteht eine eurozentrische Welt, deren Macht sich vor allem darin zeigt, dass sie »natürlich« erscheint. Was Spivak für die koloniale Weltordnung beschrieben hat, gilt in ganz ähnlicher Weise für den sich in derselben Ära und nach demselben Muster formierenden Nationalstaat. Auch hier erzeugt ein kolonial inspirierter Diskurs der Nation das ihn konstituierende »Andere« am Rand: in Form von ethnisch und religiös, migrantisch markierten, rassifizierten Minderheiten, die den als überlegen und vorherrschend imaginierten Kern der Nation – die weiße, sesshafte, moderne »Mehrheitsgesellschaft« – im Gegenzug mit hervorbringen (vgl. Conrad & Randeria 2013; Römhild 2017).

Aber an diesen so geschaffenen Rändern herrscht zugleich beständige Unordnung, in der die Grenzen, die dem Anderen gesetzt sind, entkräftet werden, so dass momentan und situativ aufscheint, was hinter diesen Grenzen längst machbar ist, ohne dass es dafür bereits eine geltende Vorstellung gäbe. Diese konstitutive Unordnung kann jedoch nur aus der Perspektive der Grenzen, der

Ränder geordneter Normalität in den Blick kommen. Nur von hier aus werden die liminalen Möglichkeitsräume von Post-Otherness erkennbar.

KOSMOPOLITISCHE INTERVENTIONEN

Es geht daher bei der Betrachtung solcher vorweg genommenen Zukünfte nicht nur um einen beliebig funktionierenden Umgang mit Differenz, sondern um eine zugleich in die Matrix der Differenz kritisch intervenierende Praxis, die das Potenzial der Veränderung von Machtverhältnissen in sich trägt. Solche Praktiken lassen sich als kosmopolitische Interventionen begreifen, die sich jedoch dem klassischen eurozentrischen Kosmopolitismus und dessen kolonialem Gestus der Weltoffenheit gegenüber den dafür geschaffenen Anderen widersetzen. Die Kosmopolitismen der Grenze sind »minor cosmopolitanisms«¹ in einem doppelten Wortsinn: einerseits sind sie als subalterne, minoritäre und minorisierende Praktiken gegen dominante Positionen und Strukturen der »Majorität« gerichtet; andererseits bringen sie »kleine«, prozesshafte, in der Wirklichkeit bereits eingelagerte heterotopische Momente hervor statt »große« Erzählungen und utopische Visionen einer weit entfernten Zukunft.

Mit der Frage nach Konvivialität lässt sich nach solchen Momenten einer kosmopolitischen Praxis forschen, die in die herrschende gesellschaftliche Normalität intervenieren: etwa in der anonymisierten Öffentlichkeit der Stadt, in der historisch immer schon der zivile Umgang mit Fremden eingeübt wurde. Das zu lernen, war und ist grundlegende Bedingung der Teilhabe an urbaner Bürgerschaft. Ebenso können die sehr konkreten, lebensgefährlichen Auseinandersetzungen mit einem neokolonialen Grenzregime im Inneren wie an den Rändern der Europäischen Union als Imaginationen und Praktiken von Konvivialität untersucht werden. Aus dieser Perspektive erscheinen diese Grenzen heute als kosmopolitische Orte sozialer und politischer Kämpfe, in denen es immer wieder gelingt, Allianzen und Solidaritäten gegen die tödliche Normalität EU-Europas herzustellen (vgl. Römhild & Westrich 2013; Römhild 2007).

Der lange Sommer der Migration und der Flucht nach Europa (vgl. Römhild, Schwanhäußner, Yurdakul, zur Nieden 2017) kann als solch ein Moment von repräsentierter Post-Otherness verstanden werden. Denn hier zeigte sich plötzlich ganz offen, dass das bisher für unmöglich Gehaltene möglich wurde: nämlich der Fall der europäischen Grenzen und eine Welle der Offenheit gegenüber den Ankommenden. Es wurde unübersehbar, dass sich die Bewegung der

1 | *Minor Cosmopolitanisms* ist Titel und Thema eines internationalen Graduiertenkollegs, an dem ich als Betreuerin beteiligt bin. <https://www.uni-potsdam.de/minorcosmopolitanisms/> (aufgerufen am 29.12.2017).

Geflüchteten nicht, wie von der EU vorgesehen, im mediterranen Grenzraum Europas aufhalten und von Westeuropa fernhalten lässt. Dass dies auch vorher so nicht möglich war, dass die viel beschworene »Festung Europa« auch zuvor viel durchlässiger war als es sich ihre Erbauer dachten, aufgrund der kundigen Taktiken und aufgrund des Wissens über Grenzen in den Migrationsbewegungen: darauf hatten kritische Migrations- und Grenzforscher*innen schon lange hingewiesen (vgl. Transit Migration Forschungsgruppe 2007). Aber für alle sichtbar wurde dies erst jetzt, in diesem Jahr 2015, mit der massiven Präsenz von Menschen, die eigentlich, dem hegemonialen politischen Willen nach, nicht hätten da sein sollen und dürfen. Das Dublin-Abkommen, dessen Ziel es ist, die Menschen auf so genannte »sichere Drittstaaten« außerhalb der EU zu verweisen und ihnen nur einmal, nämlich im ersten EU-Land, das sie passieren, das Recht auf einen Asylantrag zuzugestehen, ist, zeitweise jedenfalls, faktisch zum Erliegen gekommen – aufgrund der nicht mehr registrierbaren, verwaltbaren Zahl von Geflüchteten an Europas Grenzen.

Plötzlich waren in den Medien andere Bilder zu sehen als die gewohnten: nicht mehr nur Gestrandete und Tote, sondern jetzt vor allem auch die Überlebenden und die Bezwingler der Grenzen, auf ihrem langen Marsch durch Ungarn, Österreich und Deutschland, durch Kroatien und Slowenien und in den Hauptbahnhöfen von Budapest, Wien und München. Im Angesicht dieser neuen Bilder regte sich zivilgesellschaftliche Solidarität. Selbst Angela Merkel und die deutsche Bundesregierung beugten sich der massiven Präsenz der Geflüchteten und ihren Forderungen. Das in diesem Zusammenhang neue Wort der »Willkommenskultur« machte die Runde. Und es zeigte sich, dass sich hier gerade auch die selbst von Grenzziehungen betroffenen Menschen einer postmigrantischen Gesellschaft und ihre politischen Verbündeten engagieren, zu denen sich jetzt aber zunehmend auch Vertreter*innen der bürgerlichen Mitte zählten.

Das ist allerdings nur die eine Seite der Reaktionen auf den Druck der Migrationsbewegungen. Die andere Seite ist der gleichzeitig massive Anstieg ablehnender, ausgrenzender, rassistischer Positionen und Gewalt, die Erfolge von Parteien und Politikern, die solche Positionen offen vertreten. Und wir beobachten jetzt eine erneute Rückkehr zu umso extremeren Verschärfungen der Asyl- und der ehemaligen Abschottungspolitik.

Aber eben die Vehemenz und die Polarität dieser höchst unterschiedlichen Reaktionen – die neue Solidarisierung wie die erneute aggressive Abwehr, und beides gleichzeitig – lässt sich verstehen als Folge einer zunehmend wahrgenommen und gefühlten Wirkungsmacht der Migration. Während die einen immer lauter nach einer wieder zu installierenden nationalen und europäischen Heimat rufen, die im Kern als weiß, christlich und säkular imaginiert wird, betreiben die anderen ihre Projekte einer grenzüberschreitend postkolonialen, postmigrantischen Beheimatung, mit denen sie die Gesellschaft im

Sinne einer im Hier und Jetzt vorweggenommenen konvivialen Zukunft gestalten und verändern. Hier entwerfen *Andere Europas* mit ihrer Präsenz und ihren verflochtenen, geteilten Geschichten *andere Europas*, in denen sich alternative Möglichkeitsräume eines heute an seine Grenzen stoßenden Projekts der EU auf tun. Diese konfliktreichen Prozesse lassen sich mit Ulrich Beck und Natan Sznaider (2010) als eine von den Nebenfolgen der Globalisierung erzwungene Kosmopolitisierung verstehen, mit Rosi Braidotti (2007) als ein »Kosmopolitisch-Werden« von Europa.

VERSCHWUNDENE ZUKÜNFTEN ERINNERN

Wie die streikenden Arbeiterinnen, so gelangte auch der lange Sommer der Migration nur für einen kurzen Moment in die Repräsentation. Seither sind alle dominanten Kräfte damit beschäftigt, das politische Rad wieder zurückzudrehen und das kurzfristig Erinnernte wieder aus dem kollektiven Gedächtnis zu drängen. Es scheint, als würden solche revolutionären Aufbrüche aus der Normalität der Grenzziehungen eine Auslöschung oder ein Ent-Innern dieser Erfahrung provozieren, um das möglich gewordene Udenkbare wieder zum Verschwinden zu bringen. Und oft werden diese Momente von Post-Otherness von einer umso vehementeren Rückkehr zum Diskurs des Othering abgelöst. Aber auch wenn es dafür kein repräsentatives Archiv gibt, haben diese Momente – der erfolgreiche Streik ebenso wie die kurzfristige Erschütterung der EU-europäischen Grenzen – dennoch ganz konkret in die Praxis des Zusammenlebens und -arbeitens interveniert und die gesellschaftlichen Verhältnisse nachhaltig verändert.

Wie lassen sich die grenzüberschreitenden Verflechtungsgeschichten und die von dort aus imaginierten Zukünfte anderer Europas gegen die machtvolle Beharrlichkeit des Ent-innens und Verdrängens in den Blick der Forschung bringen? Dies würde eine tiefgründige und zugleich kreative Archäologie der Gegenwart erfordern, von der wir erst die obersten Schichten ansatzweise kennen. Ein herausragendes Beispiel, das in eine solche Richtung weist, ist die Wiederentdeckung der Erinnerung an die haitische Revolution von 1791, die so lange in den Fußnoten der Geschichtsschreibung verborgen war. 1995 hatte der Anthropologe Michel-Rolph Trouillot sich in seinem Buch »Silencing the Past« dieser »undenkbaren Geschichte« (Trouillot 2013) angenommen und gezeigt, dass der Aufstand der versklavten Bevölkerung in Saint-Domingue, der 1804 zur Gründung von Haiti, dem ersten unabhängigen Staat in der kolonialisierten Karibik, führte, in Europa zwar bekannt war, aber dennoch verleugnet wurde, verleugnet werden musste. Die Ereignisse der erfolgreichen Auflehnung von Sklaven gegen die französischen Kolonialherren, die ganz im Zeichen der nur zwei Jahre früher erfolgten französischen Revolution standen,

konnten, so Trouillot, in Europa in ihrer ganzen Tragweite nicht gedacht werden. Denn sie implizierten einen grundlegenden Widerspruch zu einer »Ontologie, einer stillschweigend vorausgesetzten Anordnung der Welt und ihrer Bewohner«, in der es nicht vorgesehen war, »dass versklavte Afrikaner und ihre Nachfahren sich Freiheit überhaupt [...] vorstellen, geschweige denn Strategien zu ihrer Eroberung und Verteidigung entwickeln könnten« (a.a.O., 74). Das mit Aufklärung und Demokratisierung verbundene Freiheitsdenken galt und gilt als exklusiv europäisches intellektuelles Erbe, dessen Erfindung nicht mit den als »Andere« der europäischen Welt Markierten geteilt werden kann. Die durchaus bekannte gegensätzliche Verflechtungsgeschichte mit der haitischen Revolution musste deshalb, so Trouillot, »bagatellisiert« und schließlich aktiv vergessen werden.

2009 hat ein weiteres Buch, in deutscher Übersetzung 2011 erschienen, die von Trouillot schon 1995 gelegte Fährte aufgenommen und weiter entwickelt: Susan Buck-Morss, eine US-amerikanische Philosophin und Politiktheoretikerin, weist in dem schmalen Bändchen »Hegel und Haiti« nach, wie die Ereignisse in der Karibik trotz ihres Verschweigens Wirkung zeigten, indem sie nämlich das philosophische Denken der Zeitgenossen, allen voran Hegels »Phänomenologie des Geistes« und seine Dialektik von »Herr und Knecht«, inspirierten. Mit nachhaltigen Wirkungen hat sich damit das Ereignis dieser undenkbaren Revolution in die Ideengeschichte der europäischen Moderne eingeschrieben. Auf diesen Zusammenhang stieß Susan Buck-Morss, wie sie sagt, eher zufällig, und sie wurde, ohne es zunächst zu wollen, immer mehr hineingezogen in ein Geflecht von Indizien, so dass daraus schließlich eine Art Detektivgeschichte wurde. Dabei stellt sie kritisch fest, dass die wissenschaftliche Arbeitsweise sich dafür als eher hinderlich erweist: Sie setzt »unserer Vorstellung Grenzen«, schreibt Buck-Morss, »so dass das Phänomen ›Hegel« und das Phänomen ›Haiti«, die ursprünglich nicht durch eine undurchlässige Grenze voneinander getrennt waren (Zeitungen und Monatsschriften der Zeit dokumentieren dies eindeutig), im Zuge ihrer Überlieferungsgeschichte zu vollkommen unabhängigen Ereignissen werden konnten« (Buck-Morss 2011: 27).

Für eine Archäologie solcher »undisziplinierten«, sich nicht an die koloniale Matrix des Otherings haltende Verflechtungsgeschichten sind deshalb womöglich andere als wissenschaftliche Methoden und Methodologien nötig, die sich an der Grenze zur Imagination bewegen. Dies hat in einer klassisch mit dem »Fremden« befassten Kulturanthropologie lange Tradition, die sich hier mit neuen Zielsetzungen wiederentdecken ließe: etwa hinsichtlich des anthropologischen Erkenntnisprinzips, das Fremde vertraut zu machen und das Vertraute zu verfremden (vgl. Clifford 1986: 2), oder hinsichtlich des Prinzips der Juxtaposition, mit dem eine »Anthropologie als Kulturkritik« (Marcus & Fischer 1996) an der Schnittstelle zu künstlerischer Forschung arbeitet. Generell

haben George Marcus (1995) wie auch Arjun Appadurai (2000) immer wieder auf ethnografische Imagination als notwendige wissenschaftliche Praxis eines angemessenen Designs von Forschungsfeldern und -räumen hingewiesen.

Die Denkfiguren des Postmigrantischen und des Postkolonialen bieten solche imaginären Räume, in denen das Verschwundene und Vergessene aufgehoben ist. Bisher gibt es kein populäres Archiv und kein legitimes, konsistentes Narrativ, das die hier gemachte kosmopolitische Erfahrung ständiger Grenzüberschreitung im Alltag repräsentiert. Die Erinnerung an diese verschwundenen Zukünfte muss deshalb immer wieder erfunden werden, um ins Gedächtnis zurückzukehren. Hier könnte eine Forschung, die über eine reproduzierende Kritik herrschender Verhältnisse hinausgehen will, ansetzen: bei der nachhaltigen Wirkung von Post-Otherness-Momenten, die aber nur mittels Intervention und Imagination aus dem Verborgenen heraus mobilisiert werden können – um den Kampf gegen den Diskurs des Othering lebendig zu halten.

LITERATUR

- Appadurai, Arjun 2000: Grassroots Globalization and the Research Imagination. In: *Public Culture* 12 (1), 1-19.
- Appadurai, Arjun 2013: *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. London, New York.
- Ausstellungsführer »Projekt Migration« 2005. Kölnischer Kunstverein.
- Beck, Ulrich & Natan Sznaider 2010: Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: a Research Agenda. In *British Journal of Sociology*, 381-403.
- Bojadzije, Manuela 2002: »Deutsche und ausländische Arbeiter: Ein Gegner – ein Kampf?« Antirassistische Kämpfe – Methodische Fragen, historische Entwicklungen. In: Dies. & Alex Demirovic (Hg.), *Konjunktoren des Rassismus*. Münster, 268-289.
- Bojadzije, Manuela 2012: *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*. 2. Aufl. Münster.
- Braidotti, Rosi 2007: On Becoming Europeans. In: Luisa Passerini, Dawn Lyon, Enrica Capussotti & Joanna Laliotou (Hg.), *Women Migrants from East to West. Gender, Mobility and Belonging in Contemporary Europe*. New York, Oxford, 23-44.
- Buck-Morss, Susan 2011: *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*. Berlin.
- Clifford, James 1986: Introduction: Partial Truths. In: Ders. & George Marcus (Hg.); *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, 1-26.

- Conrad, Sebastian & Shalini Randeria 2013: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Dies. & Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, 2. erw. Aufl. Frankfurt a.M. u.a., 33-69.
- Eryilmaz, Aytaç & Martin Rapp 2005: Geteilte Erinnerungen. In: Kölnischer Kunstverein u.a. (Hg.), *Projekt Migration*. Köln, 578-585.
- Gilroy, Paul 2004: *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?* London.
- Kölnischer Kunstverein u.a. (Hg.) 2005: *Projekt Migration*. Köln.
- Marcus, George E. 1995: *Ethnography in/of the World-System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 95-117.
- Marcus, George E. & Michael M.J. Fischer 1996: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago.
- Ndikung, Bonaventure Soh Bejeng & Regina Römhild 2013: *The Post-Other as Avantgarde*. In: Daniel Baker & Maria Hlavajova (Hg.), *We Roma. A Critical Reader in Contemporary Art*. Amsterdam.
- Römhild, Regina 2007: *Alte Träume, neue Praktiken: Migration und Kosmopolitismus an den Grenzen Europas*. In: *Transit Migration Forschungsgruppe, Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld, 211-228.
- Römhild, Regina 2017: *Beyond the Bounds of the Ethnic: for Postmigrant Cultural and Social Research*. In: *Journal of Aesthetics & Culture* Vol. 9, Iss. Sup 2.
- Römhild, Regina; Anja Schwanhäuser, Gökce Yurdakul & Birgit zur Nieden 2017: *Witnessing the Transition: Moments in the Long Summer of Migration*. E-Book, <https://www.international.hu-berlin.de/de/internationales-profil/refugees-welcome-an-der-hu/dateien-und-fotos-1/e-book-witnessing-the-transition> (aufgerufen am 29.12.2017).
- Römhild, Regina & Michael Westrich 2013: *Kosmopolitismus an der Grenze. Der Mittelmeerraum als Laboratorium für transversalen Gemeinsinn*. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1985: *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*. In: *Critical Inquiry* 12 (1), 243-261.
- Transit Migration Forschungsgruppe 2007: *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld.
- Trouillot, Michel-Rolph 1995: *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston.
- Trouillot, Michel-Rolph 2013: *Undenkbar Geschichte: Zur Bagatellisierung der haitischen Revolution*. In: Sebastian Conrad, Shalini Randeria & Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, 2. erw. Aufl. Frankfurt a.M. u.a., 73-103.

Komplexität und Vielheit

Mark Terkessidis

SAGEN SIE ES NICHT IN EINEM SATZ

In den 1960er Jahren hat der US-amerikanische Sozialwissenschaftler Gregory Bateson den Begriff des »double bind« entwickelt, um über eine Situation zu sprechen, in der Personen mit gegensätzlichen Verhaltenserwartungen konfrontiert sind, aber gleichzeitig auch keine Möglichkeit haben, die Widersprüchlichkeit der Situation selbst zum Thema zu machen.¹ Wenn wir aktuell über die Situation sprechen, in der sich die Stadtentwicklung befindet – auf den Ebenen von Politik, Verwaltung und Planung gleichermaßen – dann erscheint dieser Begriff durchaus hilfreich. Die Stadtentwicklung befindet sich inmitten von Ansprüchen, die sich kaum miteinander vereinbaren lassen. Zum einen soll sie die Komplexität von Städten in einer Zeit bewältigen, in der innere Vielheit, Internationalisierung, Beschleunigung, Unsicherheit und auch eine Tendenz zum kurzfristig-krisenhaften Regieren auf nationaler Ebene im urbanen Raum durchaus für Turbulenzen sorgen. Zum anderen existiert der zumal von den Medien vorgetragene Wunsch, die Kommunikation über die Welt möge doch bitte möglichst einfach sein. An die Adresse der Politik ergeht die Aufforderung, die Komplexität doch bitte so zu erklären, dass »unsere« Leser/Hörer/Seher, also »die Leute«, die ja angeblich nur noch über eine begrenzte Aufmerksamkeitsspanne verfügen, die politischen Anliegen und Vorhaben quasi in einem Satz verstehen.

Aber was wäre das für eine Stadtentwicklung, die sich in einem Satz erklären ließe? Kürzlich fiel mir ein Buch aus dem Managementbereich in die Hände, in dem es um das Thema Komplexität ging. Die Autorin Stephanie Borgert verdeutlichte: Kompliziert und komplex seien zwei verschiedene Dinge. Während eine komplizierte Situation eine sei, deren Faktoren genau analysierbar wären, zeichne sich Komplexität durch eine fundamentale Unsicherheit

1 | Vgl. Gregory Bateson et al.: Auf dem Weg zu einer Schizophrenie-Theorie, in: Ders. et al. (Hg.): Schizophrenie und Familie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.

aus, weil sich Ursache und Wirkung nicht mehr genau bestimmen ließen. Für den Molekularbereich hat Werner Heisenberg dieses Phänomen einmal die »Unschärferelation« genannt.² Stadtplanerische Maßnahmen sind ebenfalls von einer »Unschärfe« betroffen, was ihre Konsequenzen betrifft: Diese lassen sich nicht genau berechnen. Heute müssen wir bekanntlich mit den damals noch nicht vorhersehbaren Konsequenzen leben, die der Fortschrittsglaube der 1960er Jahre hinterlassen hat. Die Komplexität ist unhintergebar und der Versuch, sie in die eingeforderten »einfachen Botschaften« zu übersetzen, wirkt wie eine Aufführung des absurden Theaters.

Nun werden diese »einfachen Botschaften« häufig von Redakteuren gefordert, die angeblich die Anliegen »der Leute« vertreten. Dieser Vertretungsanspruch wirkt ziemlich abstrakt angesichts der Tatsache, dass diese Redakteure sich maßgeblich aus dem einheimischen Bildungsbürgertum rekrutieren. Zudem haben Zeitungen, Radio und Fernsehen enorm viele von »den Leuten« verloren in den letzten Jahrzehnten und konzentrieren sich – sich selbst schwertuend mit der Komplexität einer vielheitlichen Bevölkerung – maßgeblich auf den immer kleiner werdenden Bereich, der einmal der Mainstream war. Nun ist aber selbst dieser Mainstream gar nicht so einfach gestrickt, wie diese Redaktionen behaupten. Mit einer gewissen Besessenheit wurde medial der »Aufstieg« des Populismus verfolgt, der wiederum stets mit dem angeblichen Verlangen nach »einfachen Antworten« erklärt wird. Allerdings kam dieser »Aufstieg« für politische Beobachter weder unerwartet noch ist sein Erfolg wirklich herausragend: Angesichts des Zustands der Europäischen Union, der »Flüchtlingskrise« und der islamistischen Terroranschläge an vielen Orten Europas sind die Zahlen für die »Alternative für Deutschland« eher bescheiden.

STÄDTE AUF DER SUCHE

Peter Kurz, Bürgermeister von Mannheim, betonte auf der Tagung »Im Schmelztiegel«³, er sei bei der Regierung seiner Stadt permanent »auf der Suche« – eben weil es keine einfachen Antworten gebe. Angesichts der Tatsache, dass ein Großteil der Bevölkerung durchaus Ambiguitätstoleranz mitbringt, erscheint es sinnvoll, diese Suche gegenüber der Bevölkerung auch einzugestehen. Das bedeutet sicher nicht, es sei nun unnötig, längerfristig zu planen. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der aktuellen Verärgerung in der Bevölkerung bezieht seine Energie meiner Meinung nach aus einem Mangel an strategi-

2 | Vgl. Werner Heisenberg: Der Teil und das Ganze, München: Piper 1969.

3 | »Im Schmelztiegel – Stadtentwicklung zwischen Vielfalt und Sehnsucht nach Vereinfachung«, 6. Städtenetzwerkkongress am 22.06.2017 in Mannheim.

scher Planung, eben aus der herrschenden Mischung aus Herumlavieren, Opportunismus, Lobbyismus, Angst, Halbwissen, unklaren und angefangenen Reformen und Dilettantismus in der Durchführung. Zumal das Beispiel »Flüchtlingskrise« hat gezeigt, wie sehr Krisen überhaupt erst entstehen durch langfristige Ignoranz und kurzfristige Reaktion. Warum verschlossen die europäischen Regierungen regelrecht die Augen vor dem Bürgerkrieg in Syrien oder vor der dauernden Unterversorgung der Geflüchteten im Libanon, in Jordanien, der Türkei oder in Griechenland. Die beschriebene Mischung sorgt auf kommunaler Ebene natürlich für immer mehr Komplexität, denn hier werden die »Krisen« – manchmal ohnmächtig – als beschleunigtes Auftauchen von immer neuen Herausforderungen erlebt.

Nun hat die Stadtplanung oftmals gewisse Voraussetzungen, die den Umgang mit Komplexität schwierig machen. Das betrifft bestimmte Sichtweisen der Stadt, Routinen der Bearbeitung und auch den Umgang mit Expertenwissen. In Deutschland hält sich recht hartnäckig eine Vorstellung von der »europäischen Stadt«, welche das urbane Gebilde immer noch als wohlgeordneten Container erscheinen lässt. Nicht zuletzt die Migration hat aber dafür gesorgt, dass Städte dieser Tage eher Knotenpunkte in einem transnationalen Gewebe sind. Da die Familien von Einwanderern grenzüberschreitend leben und diese Transnationalität durch beschleunigte Reise- und Kommunikationswege aufrecht erhalten bleibt, wird die Stadt zu einer »Parapolis«, zu einem vagen Gebilde, das weit über die Stadtgrenzen hinausreicht.⁴ Die moralische Entrüstung über »Parallelgesellschaften«, über Migrationsnetzwerke oder aus den Herkunftsländern »importierte« Konflikte ist wohlfeil, doch politisch realistischer ist es, diese Felder ständig pragmatisch in die Stadtplanung einzu beziehen.

Das bedeutet vor allem, die bisherigen Routinen zu reflektieren: Von welcher Bevölkerung gehe ich aus, wenn ich plane, von einer »deutschen« Einwohnerschaft, in die sich alle »anderen« zu »integrieren« haben, oder – wiederum realistischer – von einer Vielheit, die ständig moderiert werden muss? Im Grunde schwankt man hierzulande oft zwischen einer Sichtweise, in der Heterogenität als Ausnahme betrachtet wird, die sich irgendwann wieder einreguliert, und einer gewissen Verniedlichung der Lage durch die unhinterfragte Feier von »Vielfalt«. Ich glaube aber, dass wir die Leute mit Motti wie »Vielfalt tut gut« oder »Vielfalt ist das Beste gegen Einfalt« durchaus belügen. Ich verwende den Begriff Vielheit, weil er mir stärker vorkommt, und ich verwende ihn neutral: Es geht längst nicht mehr darum, die Vielheit zu bewerten, sondern darum, sie als unhintergehbaren Ausgangspunkt politischen Han-

4 | Vgl. Tom Holert & Mark Terkessidis: Fliehkraft: Gesellschaft in Bewegung – von Migranten und Touristen, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2006; Mark Terkessidis: Interkultur, Berlin: Suhrkamp 2010.

delns zu betrachten. Bei Vielheit geht es keineswegs nur um Migration, doch die Migration macht ein wesentliches Element dieser Vielheit aus. In der Gesellschaftstheorie wurde in den letzten Jahren von Naika Foroutan, Erol Yıldız oder auch von mir vom »Postmigrantischen« gesprochen, was so viel heißt wie: Einwanderung ist schon immer passiert, sie ist keine Ausnahme, sondern Normalität, und es gibt dieser Tage kein gesellschaftliches Feld mehr, das nicht von der Migration auf die eine oder andere Weise beeinflusst worden ist. Migration ist also kein Randthema mehr, sondern eine ganz zentrale Gestaltungsaufgabe für die Stadtplanung.

VERALTETE VORSTELLUNGEN VON INTEGRATION

Wenn es um Migration geht, dann ist der handlungsleitende Begriff weiterhin jener der »Integration«, der aber in seiner Normativität und Defizitorientierung oftmals veraltet wirkt. Ich habe jüngst den Begriff »Vielheitsplan« vorgeschlagen.⁵ Dieser Plan erfordert einen Perspektivwechsel. Im Dienste der Weiterentwicklung des Gemeinwesens sollte es nicht länger darum gehen, die »anderen« zu korrigieren, sondern um die Frage, wie »fit« unsere Institutionen, Organisationen und Einrichtungen im Hinblick auf die Vielheit der Gesellschaft sind. Es war für mich sehr erstaunlich, dass es nach 2015 etwa im Bildungsbereich erneut Diskussionen über die vielen »Quereinsteiger« gab. Seit den 1970er Jahren wurde in immer neuen Wellen über die »Gastarbeiterkinder«, die »Ausländerkinder«, die »Flüchtlingskinder«, die »Kinder mit Migrationshintergrund« und schließlich wieder über die »Kinder mit Fluchtgeschichte« gesprochen. Unterdessen sind in den Städten der alten Bundesländer bei den Untersechsjährigen die Kinder mit Migrationshintergrund durchweg in der Mehrheit. Müsste man da nicht endlich die Konsequenz ziehen, den Schulbetrieb auf ein Modell umzustellen, in dem alle Kinder als »Quereinsteiger« gelten?

Es ist ja nicht so, als wären in der Pädagogik die entsprechenden Herangehensweisen nicht entwickelt worden, um die individuellen Voraussetzungen, Hintergründe und Referenzrahmen der einzelnen Kinder beim Lernen zu berücksichtigen. Mit der Stadtplanung verhält es sich ganz ähnlich. Ab den 1960er Jahren ist alles bereits diskutiert worden: Das Ausgehen von der empirischen, nicht von der normativen Stadt (»Lernen von Las Vegas«⁶), die Anpassung der Planung an die wirklichen Menschen (nicht an den »Modulor«, siehe

5 | Vgl. Mark Terkessidis: Nach der Flucht. Neue Vorschläge für die Einwanderungsgesellschaft, Ditzingen: Reclam 2017.

6 | Vgl. Robert Venturi, Denise S. Brown & Steven Izenour: Lernen von Las Vegas, Bauwelt Fundamente, Bd.53, Basel: Birkhäuser 2001.

etwa die Arbeiten des sogenannten Team X⁷), das »Planen mit dem Bewohner« und das »Bauen als Lernprozeß« (Ralph Erskine) oder die Entwicklung von Teilhabemethoden wie »Workshops« (siehe etwa Anna und Lawrence Halprin⁸). Doch oft genug verbleibt die Stadtentwicklung dennoch in homogenen Kreisen, in denen Experten nach klassischem Muster ihr Wissen ohne Rücksprache mit jeweils Betroffenen exekutieren. In Anbetracht der Tatsache, dass den Bürgern von staatlicher Seite nun jahrzehntelang »Eigenverantwortung« gepredigt worden ist und die Bürger natürlich auch viele Aufgaben selbst übernommen haben (etwa in Bildung, Gesundheit, Altersvorsorge), stößt diese Art der Planung zunehmend auf Widerstand. Das bedeutet auch, wie der bereits erwähnte Peter Kurz bemerkte, dass die Verwaltung in zunehmenden Maße eine politische Funktion erhält – sie wird sichtbarer, steht mehr in der Kritik, sie muss sich mit den Bürgern auseinandersetzen.

DER VIELHEITSPLAN

Die Veränderungen sollten meiner Meinung nach in zwei Richtungen erfolgen. Zum einen braucht es einen Plan, um der Vielheit gerecht zu werden, zum anderen eine Arbeitsweise, in der die notwendige Berechenbarkeit von Verwaltungsprozeduren mit kollaborativen Verfahren verbunden wird. Zunächst zum »Vielheitsplan«, der, wie der Name schon sagt, aus einem Plan bestehen sollte; einem Plan, der auch die Ressourcen (Geld, Arbeitskraft, Bereiche mit Priorität etc.) für Veränderung genau bedenkt. Es geht darum, die Personal- und Organisationsentwicklung auf Vielheit einzustellen. Ein solcher Prozess beinhaltet mehr als nur eine »interkulturelle Öffnung« bezüglich des Personals und Trainings in »interkultureller Kompetenz« für alle Mitarbeiter. Denn wenn die Einstellung von Personen mit Migrationshintergrund gar nichts an der »Kultur« der Organisation ändert und die Trainings gar keine Rückwirkung auf die Strukturen haben, dann kann sich nichts verändern. Es ist wichtig zu verstehen, dass der Vielheitsplan kein moralisches Programm ist. Die Öffnung findet nicht statt, um etwas »für Ausländer« zu tun, sondern es handelt sich um einen Innovationsschritt, der es möglich macht, die eigene Arbeit besser zu machen und damit das gesamte Gemeinwesen besser zu versorgen.

Jeder Plan beginnt mit dem Blick auf die Situation. Für mich ist es interessant, wie etwa die Entwicklung in den Zentren der deutschen Mittelstädte

7 | Vgl. Max Risselada (Hg.): Team 10: In Search of a Utopia of the Present 1953-81, Rotterdam: NAI Publishers 2006.

8 | Vgl. Lawrence Halprin & Jim Burns: Taking Part: A Workshop Approach to Collective Creativity, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1975.

urbanistisch betrachtet wird. Es dürfte klar sein, dass das traditionelle Modell der Fußgängerzone mit Einzelhandel nicht mehr funktioniert. Nun ist zu beobachten, wie junge Unternehmer mit Migrationshintergrund sich angesichts des Leerstandes in den Innenstädten engagieren und Geschäfte öffnen. Die Palette ist oft beschränkt: Ein-Euro-Shops, Gemischtwarenläden für Mode und Deko, Friseure oder Shisha-Bars dominieren, und die Konkurrenz zwischen den Betrieben ist sehr hoch. Diese Tendenzen werden von den Stadtverwaltungen häufig als Niedergang interpretiert – sie erscheinen als eine Mischung aus Niveausenkung und Proletarisierung. Insofern findet auch keine Planung mit, sondern eher gegen diese Entwicklung statt. Doch selbst wenn hier ein Problem gesehen wird, wäre es besser, von den positiven Elementen auszugehen. Davon gibt es mindestens zwei: Im Gegensatz zu den Großstädten steht hier *Raum* zur Verfügung, und die neuen Unternehmer mit Migrationshintergrund bringen eine enorme *Energie* mit. Warum also am alten Modell der Städte festhalten, warum nicht den Raum neu interpretieren (in Bezug auf mehr »Co-Working-Space« etwa) und die Energie besser kanalisieren?

Aus der Forschung ist bekannt, dass Unternehmer mit Migrationshintergrund weniger Beratung und auch finanzielle Unterstützung von staatlicher Seite in Anspruch nehmen – hier wäre ein guter Ansatzpunkt für sinnvolle Angebote von kommunaler Seite. Den Berichten des Projekts »Vielfalt in den Zentren von Klein- und Mittelstädten« des Deutschen Instituts für Urbanistik lässt sich allerdings entnehmen, dass es den Planern an Wissen über und Zugang zur Bevölkerung mit Migrationshintergrund fehlt. Sie gehen häufig schlicht davon aus, dass dieser Teil der Bevölkerung in »Parallelgesellschaften« lebt, primär »ethnische« Ökonomie betreibt und zudem das Image der Innenstädte negativ beeinflusst.

Angesichts solcher Sichtweisen fällt es schwer, die erwähnte Energie im Dienste der kommunalen Entwicklung zu nutzen. Für die Planung wäre es relevant, alle Einwohner als zugehörig zu betrachten, die Vielheit beim Handeln voranzusetzen (also nicht zu bewerten) und zu bedenken, dass »ethnische« Ökonomie schnell absorbiert wird – eine Umfrage unter Berliner Jugendlichen hat kürzlich gezeigt, dass diese mehrheitlich »Döner« ganz einfach als deutsches Erzeugnis betrachten ...

Aktuell gibt es – auch aufgrund der jüngsten Einwanderung von Geflüchteten – eine kaum zu überblickende Menge an Projekten und »Modellprojekten«, etwa im Rahmen von interessanten Programmen wie »Demokratie leben« oder »Engagierte Stadt«. Die Frage ist, welchen Status diese Projekte haben. Zunächst ist ja in einer komplexen Situation das Experiment kein »Notnagel« mehr, sondern ein essenzieller Bestandteil der Realisierung eines Plans. Projekte wären also eine Möglichkeit, Dinge auszuprobieren. Das bringt aber nur dann Nutzen, wenn die Fehler, die gemacht werden, als Lernanlass gelten. Wenn »die« wieder einmal nicht kommen, Gespräche falsch gelaufen sind,

plötzlich Konflikte entstehen oder Ansätze nicht zum gewünschten Erfolg geführt haben, dann ist es nicht zielführend, Schuldige zu suchen. Es ist wichtig, genau zu überlegen, was falsch gelaufen sein könnte, und daraus Rückschlüsse zu ziehen in Bezug auf die gesamte Organisation und die Kommunikation. Dabei ist auch notwendig, sich Zeit zu lassen. Die Städte können nicht die Probleme bewältigen, die Jahrzehnte von kontrafaktischer Einwanderungspolitik in Deutschland hinterlassen haben. Die Etablierung von Netzwerken, die Veränderung der Organisation, das Kennenlernen der Bevölkerung, all das erfordert einen langen Atem. Misserfolge gehören dazu. Aber Plan bedeutet, klar zu sehen, was man eigentlich vorhat.

KOLLABORATION ALS LEITPRINZIP

Eine Orientierung an der Vielheit der Gesellschaft erfordert auch ein Ethos der Kollaboration, also der Zusammenarbeit.⁹ In der momentanen Situation geht es auch darum, soviel Austausch wie möglich zu pflegen – mit Aktiven, mit Migrantenselbstorganisationen, mit interessierten Individuen. Tauchen Personen mit Migrationshintergrund nur als Objekte von defizitorientierter »Integration« auf, dann werden die Maßnahmen gerade in Bezug auf die längst »Integrierten« kaum nachhaltig sein können. In vielen Kommunen gehört das inzwischen zum Alltag. Dabei ist zumeist auch klar, dass sogenannte importierte Konflikte (rund um Reizthemen wie die Figur Recep Tayyip Erdoğans, die Kurdenfrage oder die Anerkennung des Völkermordes an den Armeniern) auch als normale urbane Konflikte behandelt und moderiert werden müssen – man kann nicht Globalisierung befürworten und dann deren Folgen moralisieren.

Es kommt aber auf die Art der Kollaboration an. Die hiesigen Verfahren zur Partizipation sorgen oft strukturell dafür, dass wahlweise zu offen oder zu zugespitzt gearbeitet wird. Bei zu großer Offenheit (»jeder« kann sich beteiligen) werden viel zu viele Vorschläge gesammelt, wobei der Aufwand der Auswertung in keinem Verhältnis zum Ertrag steht. Wenn wiederum im Vorfeld die Alternativen auf »Ja« oder »Nein« beschränkt werden, dann sorgt das oftmals für eine aufgeheizte Stimmung, die sich häufig nicht mehr kontrollieren lässt. Es kommt also auf die realistische Einschätzung dessen an, was vermittelt werden soll, was die Partner an spezifischem Wissen einbringen können, wie ein gegenseitiges Lernen möglich sein kann und wie je nachdem gemeinsam Entscheidungen gefällt werden können. Dabei müssen die Wissensbestände und auch -vorsprünge von Experten keineswegs verleugnet werden. Dass die Kommunikation »auf Augenhöhe« stattfindet, bleibt auch oft eine Worthülse.

9 | Vgl. Mark Terkessidis: Kollaboration, Berlin: Suhrkamp 2015.

Ich bin etwas skeptisch, ob die nun allerorten stattfindenden Trainings zu »interkultureller Kompetenz« tatsächlich weiterhelfen, weil sie auf der einen Seite eine Art technologische Kraft suggerieren und auf der anderen Seite strukturell nicht ausreichend implementiert werden. Ich glaube, dass hier ein »training on the job« besser funktionieren würde und im Zuge der Kollaboration ein differenzierendes Kontextwissen erworben werden kann: über die Milieus, die Geschichte der Einwanderung, die Lebensumstände etc. Dabei muss auch oft hergebrachtes Wissen regelrecht verlernt werden, um die aktuelle, komplexe Gesellschaft auf eine empirische Weise kennen-lernen zu können.

Die sogenannte Flüchtlingskrise hat auch gezeigt, wie erstaunlich hoch in der Gesellschaft die Bereitschaft ist, sich zu engagieren. Komplexe Städte sind aufgrund von globalen Unsicherheiten, begrenzten Finanzressourcen und auch aufgrund des zunehmenden Eigensinns der Bürger auf dieses Engagement in zunehmendem Maße angewiesen. Allerdings scheint das Einsteigen für das Gemeinwesen in einer Krise nur als große Ausnahme gesehen zu werden. Was wurde aus dieser Krise gelernt für das zukünftige Verhältnis zwischen Verwaltung und Bürger? Es wäre gut, wenn jede Kommune eine Art »Karte des Engagements« zeichnen würde und dieses Engagement mit sinnvollen Verfahren einbezieht. Oft wissen die Entscheidungsträger zu wenig über dieses Engagement. Die Kulturbehörde in Rotterdam etwa hat in allen 14 Gebieten der Stadt sogenannte Kulturscouts eingesetzt, um die Aktivitäten vor Ort besser kennenzulernen und zu unterstützen.¹⁰ Das wäre sicher eine bedenkenswerte Maßnahme auch für deutsche Städte.

Elijah Anderson, Professor für Soziologie in Yale, hat ein interessantes Buch geschrieben über etwas, das er als »cosmopolitan canopy« bezeichnet, als kosmopolitanen Baldachin der Städte.¹¹ In seiner Heimatstadt Philadelphia hat er ein Netz pluralistischer Treffpunkte erforscht – öffentliche Plätze, Parks, Malls, Märkte, städtische Einrichtungen aller Art. Wo Arbeiter, Beamte, Studenten, Touristen, Pendler, Konsumenten und Hedonisten, also alle Arten von »Fremden«, zusammenkommen, begegnet man sich oft in einem Geist der Zivilität, wenn nicht gar mit Höflichkeit und Wohlwollen. Es existiert ein Ethos des »getting along«, des Miteinanderauskommens. Der überwiegende Teil zumal der Stadtbewohner arbeitet also unentwegt an einem kosmopolitanen Baldachin, am angenehmen, kommoden Miteinanderauskommen. Darauf lässt sich aufbauen.

10 | Vgl. <http://culturscouts.com/>

11 | Vgl. Elijah Anderson: *The Cosmopolitan Canopy: Race and Civility in Everyday Life*, New York: W.W. Norton & Co 2011.

Urbanität ist Mobilität und Diversität

Wolf-D. Bukow

Im deutschsprachigen Raum hat der methodologische Nationalismus eine an urbaner Mobilität und Diversität orientierte Migrationsdebatte verhindert

In der mit Anwerbung der ›Gastarbeiter‹ einsetzenden Migrationsdebatte seit den 1960er Jahren ging es nicht darum, die Gesellschaft nach den immer noch lebendigen Erfahrungen mit Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit für den Umgang mit einer erneut zunehmenden Mobilität und Diversität (Bukow 2016) zu sensibilisieren. Das hätte erstens vorausgesetzt, die Gastarbeiteranwerbung als zeitgenössische Variante einer schon immer üblichen Migrationsdynamik zu sehen. Und das hätte zweitens bedeutet, sich der jüngeren, oft mehr als problematischen Geschichte im Umgang mit Saisonarbeitern, ›Fremdarbeitern‹, Flüchtlingen, Übersiedlern usw. bewusst zu werden. In dieser Richtung geschah jedoch nichts. Tatsächlich wurde beides nachhaltig aus dem Bewusstsein verdrängt. Stattdessen hat man einen fiktiven Gastarbeiter postuliert. Ein Gast sei kein Einwanderer, sondern ein Besucher auf Zeit. Und als Gast habe er sich entsprechend zu verhalten, also ordnungsgemäß einzufügen und die gebotenen Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten dankbar anzunehmen. Dementsprechend ging es in den Debatten nur um die Ausgestaltung einer vorübergehenden Verortung und Platzierung eines Gastes auf Zeit. Das Ergebnis war eine sehr eigenartige Migrationslyrik – eine Art postfaktisches Narrativ zur Definition, Legitimierung und zur Steuerung einer beschränkten Platzierung von eigentlich nur kurzfristig gewünschten und später allenfalls längerfristig geduldeten Arbeitskräften auf Zeit. Die Prolongierung erschien nach dem Mauerbau und dem Ende der innerdeutschen Binnenmigration unabdingbar. Mit diesem Narrativ ließ sich jede sozialadäquate Beschäftigung mit der Migrationsthematik samt der historischen Implikationen umgehen. Und das hatte vor allem einen ganz entscheidenden Effekt: Man brauchte sich auch nicht weiter mit der historisch so unglaublich folgenreichen Fiktion einer einwanderungsfreien und national-fundierten Staatsgemeinschaft aus-

einanderzusetzen. Man konnte alles so stehen lassen, ja all dies weiter stillschweigend akzeptieren. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie geschickt sich dieses Narrativ von Anfang an und völlig selbstverständlich an das überkommene deutsch-national geprägte Gesellschaftsbild angelehnt und damit fortgeschrieben hat, statt die diesem Bild inhärente ›gefühlte‹ Standort- und Traditionsfixierung zu kritisieren und dafür zu sorgen, dass es endlich *ad acta* gelegt wird. Und es war kaum verwunderlich, dass das Narrativ im Verlauf der Zeit auch immer mal wieder eine rassistische Färbung annahm. Die zu dieser Zeit einsetzende Modernisierung des überkommenen Rassismus, dessen Umformulierung zu einem eher unverfänglichen Kulturrassismus bot sich hier an. Auf diese Weise ließ sich gezielt an das überkommene, nach wie vor tief verankerte deutsch-nationale Gesellschaftsbild anknüpfen, ohne allzu deutlich an die damit verbundene nationalsozialistische Vergangenheit zu erinnern.

In jedem Fall gelang auf diese Weise immer wieder eine populistisch wohldurchdachte Abgrenzung gegenüber nichtgewollter ›Ausländer‹-Einwanderung, die Beschränkung jedes Familiennachzugs und eine vor allem auch wahltaktisch überzeugende Legitimation für Rückkehrhilfen. Das zeigte sich noch einmal besonders nach dem schrittweisen Ausbau der EU, als die EU-Binnenmigration normalisiert und damit zwangsläufig entthematisiert wurde. Hier lag sofort eine Modernisierung der Abgrenzung auf der Hand, nämlich eine Abgrenzung gegenüber ›nicht-westlicher‹ Einwanderung. In dieser geschickt aktualisierten Version hat das Narrativ nicht nur überlebt, sondern seine Wirkung neu entfalten können und es gelang sogar, die eigentlich entproblematisierte EU-Binnenmigration erneut gezielt ins Blickfeld zu rücken. Als im Jahr 2007 mit der EU-Erweiterung vermehrt Einwanderer aus Bulgarien und Rumänien kamen, wurden sie, soweit sie nicht die allein gewünschten Akademikerqualifikationen aufwiesen, alsbald als »Armutsfüchtlinge« skandalisiert, oft auch zu Roma erklärt, um deren Diskreditierung populistisch anschlussfähiger zu machen. Mit dem Begriff »Armutsfüchtling« wurde so eine erneut angepasste kulturrassistische Agenda in den Mittelpunkt gerückt. Wie selbstverständlich wurde das »Zigeunerische« und das »Orientalische« insbesondere dann, wenn es um die türkischsprachige Minderheit der Roma ging, in das Zentrum der Abgrenzungsrhetorik gerückt (Bukow, Cudak 2016: 336ff.). Weitere Versionen dieser Abgrenzungslogik wurden zuletzt unter dem Label »Nordafrikanische Straftäter« entwickelt und zur Deutung der Probleme ganzer Stadtteile, wie z.B. Düsseldorf-Oberbilk als »KleinMarokko« (Berding, Bukow 2016) und der Vorfälle in der Kölner Silvesternacht 2015/16 eingesetzt. Auch die Berichte über angeblich »schwere Krawalle und sexuelle Übergriffe« auf dem Schorndorfer Stadtfest vom 16. Juli 2017 fügten sich hier ein und belegten die Persistenz dieses Narrativs.

Entscheidend ist hier, dass sich die Migrationsdebatte nicht an der gelebten, von zunehmender Mobilität und Diversität geprägten urbanen Wirklich-

keit orientierte, weder an deren gesellschaftlicher Logik noch an deren sozialen Verfahren zum Umgang miteinander und auch nicht an den dort im Verlauf der Zeit entwickelten sozialen Kompetenzen des urbanen Zusammenlebens. Sie nahm folglich auch nicht zur Kenntnis, dass im urbanen Alltag Mobilität und Diversität immer schon eine zentrale Rolle spielen. Und deshalb thematisierte die Migrationsdebatte auch nicht die in diesem Kontext entwickelten urbanen Kompetenzen noch die aus den unterschiedlichsten Gründen immer mal wieder entstehenden Herausforderungen und Probleme im Umgang mit einem mobilen und diversen Anderen. In der öffentlichen genauso wie in der wissenschaftlichen Migrationsdebatte orientierte man sich stattdessen stillschweigend und beharrlich an nationalstaatlich geprägten Gesellschaftsbildern und an von dort her definierten ökonomischen Interessen und Nützlichkeitsabwägungen. Die Migrationsdebatte unterfütterte diese Interessen immer wieder durch die Eingrenzung, die genaue Definition, die Identifikation von den *Newcomern* zugeschriebenen Besonderheiten. Und sie erzeugte mit einer entsprechenden ›Ethnisierung‹ der so geschaffenen und ins Blickfeld gerückten neuen Bevölkerungsgruppen eine sehr folgenreiche Einschätzung und Bewertung. Dieses Vorgehen wurde schon früh als *methodologischer Nationalismus* kritisiert (Beck, Bonß, Lau 2004: 40ff.). Dennoch hat diese Art des Vorgehens in der öffentlichen Debatte genauso wie in wissenschaftlichen Arbeiten weiter dominiert und ist, einmal etabliert, zu einer Art Grundkonsens avanciert (Pries 2010: 17ff.), der bis heute immer wieder reproduziert wird. So ist ein Narrativ entstanden, das sich nicht nur methodologisch, sondern schließlich auch interpretativ, also hermeneutisch verfestigt hat.

Einem methodologischen Nationalismus, der quasi durch einen hermeneutischen Nationalismus unterfüttert wird, ist ganz offensichtlich nur schwer beizukommen. Und er ist im vorliegenden Zusammenhang besonders brisant und extrem folgenreich. Hier werden ein rein politisch definierter Raum und die damit »zwangsläufig« verknüpften Implikationen zu einer sozialen Wirklichkeit, einer Art Nationalgesellschaft verklärt. Aus einer Überschreitung einer *politisch* konstruierten Raumgrenze durch Migrantinnen und Migranten, also Menschen, die ihre gesellschaftliche Verortung neu begründen wollen, wird damit eine Überschreitung einer *sozialen* Grenze zwischen unterschiedlichen sozio-kulturellen Räumen. Nach dieser Logik geht es bei der Überschreitung einer politischen Demarkationslinie quasi automatisch auch gleich um die Überschreitung eines sozio-kulturellen Raumes. Erst nach der Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft und der Alleinstellung dieser Konstruktion kann man den politisch definierten Ausländer zu einem sozial definierten Fremden machen und dann auch überprüfen, ob er überhaupt fähig und bereit ist, sich zu ›integrieren‹ oder ob er Außenseiter bleibt. Aus einer rechtlichen Identifikation bzw. Staatsangehörigkeit wird so eine gesellschaftliche Platzierung. Der entscheidende Punkt ist also die wie selbstverständliche Gleichsetzung eines

rein politisch definierten Raumes mit einer über Jahrhunderte gewachsenen gesellschaftlichen Konstruktion von sozialer Wirklichkeit – so entsteht eine Argumentationsfigur mit einem hohen Alleinstellungsmerkmal. Der Staat wird zur Gesellschaft, die Gesellschaft wird zur Nationalgesellschaft. Diese Idee erzeugt schrittweise eine sich wechselseitig immer wieder neu bestätigende Interpretation (quasi eine hermeneutische Spirale):

1. Schritt: Der sozialen Wirklichkeit wird nicht nur die Qualität eines geschlossenen Raumes zugewiesen, sondern deren Qualität wird dann auch noch politisch gerahmt und im politischen Diskurs angereichert, verdichtet und mit einer gefühlt besonderen, einzigartigen Identität ausgestattet. Nur deshalb ist derjenige, der diesen Raum betritt, automatisch ein Fremder. Und dem politischen Raum wird nicht nur die Qualität einer sozialen Wirklichkeit zugesprochen, sondern die Qualität dieses Raumes wird auch noch nationalistisch-familistisch aufgeladen, wobei man sich eines hoch belasteten Gemeinschaftsmodells bedient, das freilich außerordentlich gut für die Etablierung jenes Alleinstellungsmerkmals geeignet ist, weil es jedem irgendwie vertraut erscheint.
2. Schritt: Mobilität und Diversität wird auf diese Weise nicht nur auf Grenzüberschreitungsaspekte reduziert, sondern gleichzeitig durch die Grenzüberschreitungslogik neu aufgeladen. Die meisten Versionen der den Alltag zunehmend prägenden Mobilitäts- und Diversitätseffekte werden einfach ausgeblendet, insoweit sie sich *innerhalb* des Staates abspielen und mit den dominierenden Vorstellungen konform gehen. Andere Effekte, die eine Veränderung der Verhältnisse implizieren, z.B. neue Sprachen, Religionen, Moden, veränderte sexuelle Einstellungen werden hochgespielt und – das ist entscheidend – territorialisiert, obwohl auch in dieser Hinsicht schon immer fließende Übergänge zwischen den Ländern und Regionen, sogar zwischen unterschiedlichen Zeiträumen bestehen. Und die dank der neuen Medien ermöglichte, zunehmend globale Lebensstildynamik bleibt außen vor.

Während in der öffentlichen Diskussion dieser Grundkonsens die Debatte weiter leitet und bis heute vorgibt, wer wie zu identifizieren und zu sortieren ist, wie die einen zu privilegieren, die anderen zu diskriminieren, wie die einen zu inkludieren und die anderen zu exkludieren sind, haben in der Migrationsdebatte schließlich einzelne Forscherinnen und Forscher und viele engagierte Vertreter der Zivilgesellschaft eine erste Wende vollzogen. Spätestens mit den ersten Pogromen Ende der 1980er Jahre und verstärkt nach der Wende 1990, die sich zunächst vor allem gegen die türkische Bevölkerungsgruppe und die nach gut 30 Jahren sich abzeichnende allmähliche Verstetigung ihrer Zuwanderung richteten, wurde die Migrationslyrik brüchig. Und als es später auch

gegen andere Einwanderergruppen und schließlich gegen Flüchtlinge ging (z.B. in Rostock-Lichtenhagen 1992), hat man angefangen, den Blick auf das urbane Alltagsleben selbst zu richten. Immer häufiger wird gesehen, dass Migration, Ein- und Auswanderung seit je zur Gesellschaft gehörten.¹

Aber mit dieser ersten Wende war das nationalistische und oft genug auch kulturrassistische *Framing* der Migrations- und Diversitätsthematik tatsächlich noch lange nicht beendet, sondern erst einmal nur relativiert durch eine *Konditionierung* der Ausgrenzung. Jetzt wird eine erfolgreiche Platzierung zugestanden, wenn man erfolgreich »angekommen« und »integriert« ist. Erst dann wird ein volles Akzeptieren in Aussicht gestellt. Entsprechend werden nun die nationalistischen Erzählungen Schritt für Schritt durch Geschichten über eine erfolgreiche Integration in eine ansonsten nach wie vor sozio-kulturell geschlossen vorgestellte Nationalgesellschaft ergänzt bzw. ausgeweitet. Auf der Strecke bleiben aber weiterhin viele Bevölkerungsgruppen – vor allem die, die mit der jetzt »christlich-westlich« reformulierten Nationalgesellschaft kulturell nicht kompatibel erscheinen, einfach weil sie eine andere, gleichsam als nicht äquivalent eingeschätzte, also »nichtwestliche« Sprache, Religion, Abkunft oder eine »nicht-weiße« Hautfarbe aufweisen. Das national-kulturalistische Framing wird relativiert und konditioniert, bleibt aber tatsächlich weiterhin gültig. Zumeist reflektiert das der Migration zugeschriebene Besondere eben immer noch nur ganz bestimmte, einseitig ja engstirnig definierte Versionen von Mobilität und Diversität. Was dazu gezählt wird, entstammt nach wie vor einer gefühlten Welt, die wie gehabt von nationalistischen Narrativen angeleitet wird. Ein besonders plastisches Beispiel dafür ist der am 30. April 2017 von Innenminister De Maizière vorgelegte 10-Punkte-Katalog für eine deutsche Leitkultur.²

Heute überzeugt so etwas kaum noch und kann eher als eine Konzession an die AfD und andere rechte Strömungen betrachtet werden. Längst wird mit sehr viel Einsatz für einen besseren Umgang mit Einwanderung, Flucht und Asyl und mehr Verständnis für fremde Religionen geworben. Dabei wird auch an die Verantwortung der reichen Länder appelliert. Und es wird auf die Globalisierung verwiesen, die die uns so vertrauten Städte längst in *global cities* verwandelt hat. Nicht zuletzt wird ganz pragmatisch daran erinnert, dass die durch Globalisierung stimulierte Migration für Länder, die unter Bevölkerungsschwund und speziell auch an einem massiven Facharbeitermangel leiden, extrem nützlich ist. Häufig wird dabei freilich die möglicherweise für manche immer noch ärgerliche, aber gleichwohl eigentlich triviale Erkenntnis

1 | Besonders eindrucksvoll war hier die Kölner Initiative »Arsch huh« vom 9.11.1992, wo sich über 100.000 Menschen gegen Rassismus engagierten.

2 | SZ/Süddeutsche Zeitung vom 30.4.2017. Es gehe ihm dabei um eine Richtschnur für das Zusammenleben in Deutschland.

ignoriert, dass es im Zusammenleben vieler zwangsläufig um den Umgang mit Mobilität und Diversität geht.

Ein Blick auf die empirische Wirklichkeit anderer Länder, besonders auch klassischer Einwanderungsländer wie Kanada oder die USA, hätte schon früh klar machen können, dass Phänomene wie Mobilität und Diversität, die im deutschsprachigen Raum in der Regel ausdrücklich, ja exklusiv der Migration im Sinn eines nur sie betreffenden Alleinstellungsmerkmals zugerechnet werden, tatsächlich trivial sind. Klar hätte das schon in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts werden können, wo man in den USA (Behrens, Bukow u.a. 2015: 77ff.) und in Kanada (Pooch 2016: 43ff.) begonnen hat, die »Divercities« zu würdigen. Allmählich wird auch im deutschsprachigen Raum erkannt, wie stark die Orientierung am Nationalstaat den Weg zu einer an urbaner Mobilität und Diversität orientierten Migrationsdebatte versperrt hat, einfach weil man bei dieser Orientierung einem völlig anderen Gesellschaftsmodell folgte, eben einem familistisch geprägten Staats-Volks-Gemeinschaftskonzept mit einem entsprechend homogen konzipierten Gesellschaftsbild. Endlich setzt sich auch hier die Erkenntnis durch, dass es sich bei Mobilität und Diversität um etwas handelt, das seit je eine zentrale Herausforderung darstellt – um etwas, was speziell in Stadtgesellschaften von Anfang an eine grundlegende Rolle spielte – und dies eben nicht erst im Zeitalter der *global cities*.

Aber erst mit der Rezeption des postkolonialen Diskurses hat die Debatte auch im deutschsprachigen Raum an Schwung gewonnen und das nationalstaatliche Stadtgesellschaftskonzept endgültig dekonstruiert. In diesen Kontext gehört auch der postmigrantische Ansatz. Aber in beiden Fällen muss noch deutlich weiter gedacht werden. Es geht eben nicht nur um eine Neueinschätzung der jüngsten Situation, sondern um einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel und um die Neuorientierung an einer im Kern schon immer bestimmenden Handlungspraxis von urbanen Gesellschaften.

Eine an urbaner Mobilität und Diversität orientierte Migrationsdebatte setzt sich erst allmählich durch

Heute ist der endgültige Abschied vom methodischen und hermeneutischen Nationalismus angesagt. Er hat sich nicht nur als sachfremd erwiesen, sondern sein besonderer Blick auf den »Ausländer«, den »Fremden«, den »Asylan-ten« hat in die Irre geführt. Wichtig ist, eine neue, sachadäquatere und am urbanen Alltagshandeln orientierte Perspektive einzunehmen und das, was heute mit dem *Mobility Turn* und mit der Entdeckung der *Superdiversität* gemeint ist, nicht nur ins Blickfeld zu rücken, sondern auch als einen Hinweis auf das zu nehmen, was Stadtgesellschaften im Kern schon immer ausmacht. Wenn man hier nicht entschieden genug ist, dann kommt man am Ende doch wieder beim Nationalstaat heraus. Selbst wenn es sich nur noch um eine abge-

schwächte Version, um so etwas wie eine *umbrella*-Gesellschaft (Bauböck 2017: 120) handelt, bleibt das Kernproblem bestehen, nämlich die Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft.

Um die Fragestellungen, um die es hier geht, sozial adäquat in den Blick zu bekommen, sollen hier noch einmal die zwei entscheidenden Aspekte mit Nachdruck in Erinnerung gerufen werden:

Erstens: Stadtgesellschaften sind der erste Adressat für die Frage nach dem Umgang mit Mobilität und Diversität und nicht der Nationalstaat, der ja im Vergleich dazu noch extrem jung ist und ausgerechnet in dieser Hinsicht eher einen Gegenentwurf darstellt. Jedenfalls dürften in einer Stadtgesellschaft, anders als in einem verwandtschaftsbasierten Gesellschaftsformat wie einem Nomadenstamm, niemals wirklich homogene sozio-kulturelle Formationen zu erwarten sein.

Zweitens: Das soziale Format Stadtgesellschaft basiert auf einer ›Urbanen Grammatik‹ – einer Strategie, die darauf abzielt, die beim Zusammenleben größerer Bevölkerungsgruppen unweigerlich auftretende Mobilität und Diversität sozial-verträglich einzuordnen. Und das war schon immer ein schwieriges und keineswegs immer erfolgreiches Unterfangen. Und es wird auch nicht einfacher dadurch, dass Stadtgesellschaften extrem gewachsen sind und Mobilität und Diversität unglaublich zugenommen haben.

Wenn also Stadtgesellschaften von Beginn an mit Mobilität und Diversität konfrontiert waren, dann dürfte das, was heute unter dem Label *Mobility Turn* und *Superdiversität* diskutiert wird, zumindest hier schon immer eher alltäglich und der Normalfall gewesen sein, selbst wenn das dabei ebenfalls schon immer relevante *mapping of the world* technologisch entsprechend langsamer vonstattengegangen sein dürfte.

Mit anderen Worten, es geht nicht länger darum, erst einmal mühsam Wege im Umgang mit Mobilität und Diversität zu entwickeln, interkulturelle und interreligiöse Dialoge zu starten und sie womöglich so zu konzipieren, dass sich möglichst wenig an dem gefühlten *Status quo* von Alteingesessenen verändert. Tatsächlich gilt es nicht nur, die Perspektive grundsätzlich umzukehren und – zumal nach dem Bedeutungsverlust der Nationalstaaten (Sassen 2012) – sozial-adäquat zu verfahren, also von der Rekonstruktion sozialen Handelns in seinem gesellschaftlichen Kontext auszugehen. Es gilt auch hier, wo es um urbanes Zusammenleben geht, an die überkommenen Grundstrukturen von Stadtgesellschaft mit ihren formalen Strukturen, ihrer wachsenden Zivilgesellschaft und ihrer sich immer weiter ausdifferenzierenden inneren Vielfalt an sozialen, kulturellen, religiösen und sprachlichen Unterschieden kritisch anzuknüpfen. Das bedeutet, Urbanität und ihre erstaunlicherweise bis heute

sogar noch zunehmende Attraktivität als Möglichkeitsraum (Bukow 1017: 81ff.) nicht nur konsequent ernst zu nehmen, sondern als Herausforderung zu betrachten. Es müssen eben die Grundlagen von Stadtgesellschaften nicht nur immer wieder bewusst gemacht werden, sondern auch im Rahmen der globalgesellschaftlichen Entwicklung immer wieder neu arrangiert werden. Wir wissen heute, dass vor allem durch eine beschleunigte Migration und die sich dadurch weiter sozial, kulturell, religiös und sprachlich diversifizierende Bevölkerung Ungleichheiten sehr schnell verstärkt werden, obwohl dies gar nicht die Ursachen für solche Ungleichheiten sind. Die Ursachen für aktuelle Ungleichheiten werden zwar gerne der Migration zugeschrieben; es handelt sich aber in aller Regel um *verschleppte* Ungleichheit, entstanden durch undemokratische Strukturen, sozio-ökonomische Verwerfungen und oft zusätzlich durch eine ungleiche Globalisierung. Diese Zuschreibungen dienen vielmehr der Präsentation von Sündenböcken und damit der politischen Entlastung. Eine solche Strategie ist extrem ansteckend. Man kann sie sogar dort beobachten, wo sich z.B. unzureichend inkludierte türkische Minderheiten mit *Newcomern* konfrontiert sehen und befürchten müssen, dass damit ihr Spielraum noch weiter eingeschränkt wird. Schon allein deshalb wird es immer wichtiger, ein *Recht auf Stadt für alle* (Berding, Bukow 2016) zu gewährleisten und damit Urbanität inklusiver und nachhaltiger als bisher auszurichten.

Aus dieser Perspektive heraus wird schnell klar, dass die Probleme nicht in einer zunehmenden Mobilität und Diversität bestehen, sondern in der Vernachlässigung adäquater mobilitäts- und diversitätssensibler urbaner Strukturen. Damit werden nicht nur die hier einschlägigen urbanen Kompetenzen verschwendet, sondern vor allem auch Fehleinschätzungen und mitunter sogar kontraproduktive Interventionsstrategien begünstigt. Ein derartiges Verdrängen, ja Verleugnen mag zwar das Zusammenleben von ›Gleichen unter Gleichen‹ scheinbar vereinfachen und mag auch der Fortschreibung der bestehenden Machtverhältnisse nützen, aber es vergiftet automatisch jedes urbane Zusammenleben der ›Vielen als Viele‹ und gefährdet darüber hinaus die Zukunft der Regionen, die längst unter einem massiven Mangel an Arbeitskräften und mitunter generell einem massiven Bevölkerungsrückgang leiden. Und die Vernachlässigung verhindert damit auch, einschlägige urbane Kompetenzen zeit- und situationsgemäß zu reformulieren und gegenüber nicht- bzw. unsozialen Zumutungen zu stärken: Urbanität ist Mobilität und ist Diversität.

Aus dieser Perspektive müssen auch Konfliktpotenziale tatsächlich ganz anders lokalisiert und eingeschätzt werden. Konflikte dürften sich aus dieser Sicht vor allem aus einer unzulänglichen und zu wenig *resilienten* urbanen Struktur einer Stadt und aus stadtfremden und in diesem Fall speziell nationalstaatlichen Zumutungen ergeben. Hier bleibt viel zu tun. Die Stärkung des *urbanen Eigensinns* hätte im Übrigen noch den weiteren Effekt, dass man auch

gegenüber anderen, z.B. neoliberalen politischen Zumutungen, Investoreninteressen sensibler würde. Im vorliegenden Zusammenhang ist jedenfalls der urbane Eigensinn im Umgang mit Mobilität und Diversität extrem wichtig, wie nicht zuletzt auch das erfolgreiche Engagement der *sanctuary cities* (Heuser 2017) belegt.

Was eine vom urbanen Alltag ausgehende Perspektive zeigen kann

Schon für Max Weber war klar, wie wichtig eine sozialadäquate Analyse, d.h. die Rekonstruktion sozialen Handelns in ihrem Kontext ist. Im Grunde geht es erneut um dieses von ihm schon formulierte Anliegen. Die bisherigen Überlegungen sollten deutlich machen, dass dieser Ansatz gerade für das Zusammenleben innerhalb von Stadtgesellschaften, so entscheidend er auch ist, dennoch nur schwer durchzusetzen ist. Es geht eben nicht nur um einen adäquaten Zugang zur Thematik, es geht speziell in diesem Zusammenhang gleichzeitig auch um eine gesellschaftspolitische Richtigstellung im Blick auf die Einschätzung von Migration.

Die hier verfolgten Überlegungen basieren einerseits auf einigen eigenen Studien, andererseits aber auch auf einer unterdessen schon beträchtlichen Anzahl vor allem qualitativer Arbeiten zum urbanen Zusammenleben, die in den letzten Jahren vorwiegend aus ethnografischen bzw. qualitativ ausgerichteten Stadtteilstudien hervorgegangen sind. Diese Studien machen klar, dass tatsächlich in der urbanen Alltagspraxis zwar ein keineswegs immer fairer, aber nichtsdestotrotz relativ selbstverständlicher und oft sogar souveräner Umgang mit Mobilität und Diversität erfolgt, und dies vor allem in dichten und gemischten Stadtquartieren. Und sie belegen, wann es auf jeden Fall problematisch wird – nämlich wenn der Staat interveniert, oder wenn sich die Stadt zu einem Nationalstaat im Kleinformate degradieren lässt.

In der abschließenden Argumentation geht es nun weniger um eine alle Aspekte enthaltende Darstellung der Migrationsthematik aus dem urbanen Alltag heraus, sondern vor allem um die Implikationen des hier diskutierten Perspektivenwechsels für eine gesellschaftspolitische Einschätzung von Migration. Das Ziel ist eine sozialadäquate Rekonstruktion des Alltagshandelns und der Alltagsroutinen unter den Bedingungen zunehmender Mobilität und Diversität, insoweit sie einen gänzlich anderen Zugang eröffnen, zu einer völlig anderen Einschätzung nötigen und damit der bisherigen nationalstaatlichen *migration policy* ihre Grundlagen entziehen. Dabei dürfte sich zeigen, dass die zurzeit diskutierten Konflikte und Kontroversen weniger auf individuellen als vielmehr auf systemischen Fehleinstellungen, also auf Inklusions- und nicht auf Integrationsmängeln beruhen.

Dazu sollen hier zwei Beispiele diskutiert werden. Es handelt sich zwar bei beiden Beispielen um Einzelfälle. Sie können jedoch als exemplarisch betrachtet werden, weil sie sich tagtäglich wiederholen.

Beispiel 1: Der Busfahrer Farid El Karrouchi

»Mittwochmorgen, 10.29 Uhr am Busbahnhof Monheim. Quietschend öffnen sich die Türen des Busses Nr. 971 in Richtung Solingen Bahnhof. Vierte und letzte Runde für Farid El Karrouchi, 53. ›Guten Morgen! Na, geht's dir gut?, begrüßt er seine Fahrgäste in einem leicht rheinländischen Singsang. [...] Seit 16 Jahren ist El Karrouchi also Busfahrer. ›So einen Ort wie Monheim, den findest du sonst nicht, sagt er. Er ist Vorstandsmitglied der marokkanischen islamischen Gemeinde und Mitglied im Integrationsrat. Seine Söhne spielen im Fußballverein der Stadt. [...] Als Farid El Karrouchi 1994 als 30-Jähriger nach Deutschland kam, wusste er nicht, dass er den Großteil seines Lebens einmal zwischen Monheim und Solingen [...] verbringen würde. In seinem Geburtsland Marokko war er unter den nur sechs Prozent der Schüler, die das Abitur schafften. Er studierte Physik und Chemie. Dann kam er nach Deutschland. Er spricht fünf Sprachen. [...] Vor ein paar Wochen hat der Staat ihm einen Brief geschrieben [...], dass man ihm seinen marokkanischen Schulabschluss anerkannt habe. Er darf sich nun auch in Deutschland Abiturient nennen und könnte studieren, 38 Jahre nachdem er die Schule verlassen hat.«³

Farid El Karrouchi hat sich durch seine Arbeit im urbanen Alltag der Stadt Monheim platziert und nachhaltig verankert. Wenn man die Grundstrukturen der Stadtgesellschaften insgesamt berücksichtigt – Inklusion in die formalen Systeme, Beteiligung am öffentlichen Leben und individuelle Anerkennung im persönlichen Umfeld – dann lässt sich erkennen, dass damit ein entscheidender Schritt getan wurde. Was die formale Seite betrifft, so ist er hier als Busfahrer über seinen Arbeitsplatz in allen wichtigen Systemen inkludiert. Wie alle anderen nimmt er »system-zweckrational reduziert«⁴ am Alltag teil. Er ist ein Busfahrer, der, wie in dem Bericht erwähnt, von den Stammkunden geschätzt wird. Was zweitens die Beteiligung am öffentlichen Leben betrifft, so ist er in der Zivilgesellschaft aktiv, argumentativ eingebunden in die Vorbereitung eines Moscheegebäudes. Er setzt sich hier u.a. für die Belange einer religiösen Minderheit ein. Und was den privaten Lebenszusammenhang betrifft, so lebt er in einer Familie, die durchaus religiös orientiert ist und die

3 | Vgl. die taz vom 14.8.2017. Reportage S. 5.

4 | Eine zentrale »Erfindung« zur Bewältigung von Diversität waren formale Strukturen, die die Stadtgesellschaften entwickelt haben, um sozio-kulturelle Komplexität zweckrational zu reduzieren und alles andere als konstitutiv belanglos auszuklammern (Bukow 2017: 79ff.).

gemeinsam mit ihren Kindern einen privaten Lebensstil pflegt. Tatsächlich hat er sich in allen drei Bereichen bzw. Säulen von Stadtgesellschaft platziert und verankert. Er ist also ein inklusiver Teil des Monheimer urbanen Zusammenlebens (*conviviality*).

Zur weiteren Beschreibung seiner Platzierung im Dauerablauf des urbanen Alltags muss man Überlegungen einbeziehen, die schon Erving Goffman in den 1960er Jahren angestellt hat, um das Zusammenleben unter den Bedingungen zunehmender Mobilität und Diversität zu beschreiben. Er spricht davon, dass man sich im Alltag in der Regel wohlwollend distanziert begegnet und so für sich die Routinen des urbanen Alltags sicherstellt, sich institutionell bzw. vermittels Interaktionsritualen arrangiert, sich aber privat zurückhält und wenn es zu Debatten über den Alltag kommt, auf gleicher Augenhöhe miteinander zu reden versucht. Was hier auf den ersten Blick trivial und völlig selbstverständlich erscheint, ist es aber nicht. Denn der Dauerablauf des Alltags ist stets eine fragile, immer wieder mit Hilfe praktischer Vernunft auszu-tarierende Angelegenheit. Störungen und Stockungen gehören dazu, worauf erst jüngst wieder Richard Sennett (2014: 94ff.) hingewiesen hat. Auch er beobachtet die Brüchigkeit des Alltagsablaufs. Diese Fragilität, die übrigens das erste Mal von Edmund Husserl beschreiben wurde,⁵ hat nichts mit Migration zu tun, sondern mit der Vielfalt und der Unterschiedlichkeit der am Alltag beteiligten ›Vielen‹. Migrantische Lebenswelten sind hier eben kein Sonderfall, sondern erweisen sich als Varianten von Vielfalt, die wie andere Varianten von Vielfalt auch ihren speziellen Ort und ihre spezielle Relevanz haben. Der Dauerablauf des Alltags leistet eben vor allem auch eine *Veralltäglichung von Vielfalt*.

Insofern lassen die lokalen Gegebenheiten, die Arbeit bei der Busgesellschaft und damit auch die Offenheit der hier beteiligten Kommune, die Vertortung und Platzierung des *Newcomers* von Beginn an als eine eher selbstverständliche Angelegenheit erscheinen. Er wird Teil formaler Strukturen und ist insoweit auch wohlwollend distanziert inkludiert. Die Gemeinde akzeptiert auch sein besonderes soziales und religiöses Engagement. Der Staat jedoch versucht mit seiner *migration policy* genau diese Veralltäglichung von Vielfalt gezielt zu stoppen und damit die lokale Platzierung des *Newcomers* von Beginn an zu unterlaufen, wenn nicht gar zu torpedieren, indem sie ihm gezielt, nicht zufällig, jede schulische und berufliche Qualifikation abspricht. Indem ihm speziell diese Qualifikation abgesprochen wird, wird der in jeder urbanen Gesellschaft fundamentale, nämlich biografisch alles entscheidende Schritt, die Transformation vom Jugendlichen bzw. Heranwachsenden zu einem beruflich tätigen Erwachsenen, unterminiert. Die *migration policy* torpediert ausgerechnet den Übergang zu einer festen Platzierung – zu einer in den formalen

5 | Edmund Husserl spricht in seiner Phänomenologie von epoché.

urbanen Systemen alles entscheidenden Verortung. Mit der Verweigerung der Anerkennung eines Schulabschlusses werden Newcomer immer wieder nicht nur dequalifiziert, sondern auch nachhaltig exkludiert und biografisch erledigt – kein Zufall, sondern eine jahrzehntelange und immer wieder kritisierte Praxis der einschlägigen Behörden.

Wenn diese Entscheidung tatsächlich 38 Jahre nach seinem Schulabschluss und 25 Jahre nach seiner Verortung in Monheim revidiert wird, so ist das eher ein Akt des Zynismus. Tatsächlich ist es Farid El Karrouchi, mit Unterstützung der Kommune und der Zivilgesellschaft, dennoch gelungen, sich auf einer, freilich unter seiner Qualifikation liegenden Ebene zu platzieren – etwas, was in einer vergleichbaren Situation nicht vielen gelungen sein dürfte. Es ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich, wenn er auch im privaten Lebenszusammenhang, in der Nachbarschaft, das von der *migration policy* gepflegte gesellschaftspolitische Klima, in diesem Fall Anfeindungen durch den AfD, zu spüren bekommt, zumal er sich »auch noch« für den Bau einer Moschee einsetzt.

Diese *migration policy* ist vor allem deshalb so effektiv, weil sie an einer Stelle interveniert, an der der Dauerablauf des Alltags schon immer besonders sensibel ist – eine Stelle, wo die Veralltäglichung von Vielfalt biografisch organisiert wird. Es wird also eine Bruchstelle aufgegriffen, genauer eine biografisch sensible Übergangsphase angegangen und gezielt torpediert, eine Übergangsphase, die niemals vollständig gesichert, sondern immer fragil und damit störungsanfällig und sensibel ist. Wenn in einer derart störeranfälligen, sensiblen Situation, wie sie zumal berufliche Passagen darstellen, Probleme auftreten, dann sollte ihnen – aus der Logik des Alltags heraus betrachtet – eine positive, eine konstruktive Aufmerksamkeit gewidmet werden. Hier wäre eigentlich eine unterstützende theoretische Vernunft, wäre Beratung, wären Informationen gefragt und nicht eine kontraproduktive, eine destruktive Intervention.

Diese und viele andere Befunde machen klar, was in solchen Krisensituationen immer wieder passiert, wenn es um nicht-westliche oder/und nicht-christliche *Newcomer* aus nicht-westlichen Ländern geht, oder um Personen, die als solche wahrgenommen werden. Hier greift die *migration policy*. Die von Thomas Geisen u.a. gesammelten Studien belegen geradezu exemplarisch (Geisen u.a. 2017: 9f), wie eine solche destruktive Intervention immer wieder platziert wird. Sie setzt mit dem von ihr genutzten Narrativ eine Exklusionsdynamik frei, die problematisiert, skandalisiert und gegebenenfalls auch kriminalisiert.

Nicht die alltagspraktische Inklusion stellt die eigentliche Herausforderung dar, weil Stadtgesellschaften auf Mobilität und Diversität basieren, sondern die durch die nationale *migration policy* erzeugte, speziell auch auf krisenhafte Augenblicke abzielende Exklusion ist das eigentliche Problem. Es

gibt offenbar eine Fülle von weniger praktischen als vielmehr ›theoretischen‹ Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer urbanen Perspektive im Alltagsleben. Die *praktische Vernunft* und die *theoretische Vernunft* (Sahlins 1981: 85ff.) passen oft nicht zusammen, sie speisen sich offenbar aus sehr unterschiedlichen, in der Regel einander entgegengesetzten Quellen. In jüngster Zeit wird auch dies zunehmend diskutiert.

Immer wieder stellt sich heraus, dass durch die völlig falsche Einschätzung der Migrationsthematik eine Dichotomie zwischen der im urbanen Zusammenleben unabdingbaren *praktischen Vernunft* und der durch das nationalistische Narrativ, durch aufoktroierten nationtalk gerahmten *theoretischen Vernunft* erzeugt wird. Und es ist klar, dass sich dieses Framing vor allem an *Newcomern* und *People of Color* festmacht (Chamakalayil u.a. 2017: 175ff.).

Dazu abschließend noch ein besonders aussagekräftiges aktuelles Beispiel, geschildert im *Kölner Stadtanzeiger*, das diese Dichotomie in einer besonders extremen Weise belegt:

Beispiel 2: »Amine Z. kämpft für eine Aufenthaltserlaubnis«

»Bei Polizeibehörden, Gerichten und beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Bamf) ist Amine Z. ein gefragter Mann: Nach den Ereignissen von Silvester 2015 rief die Kölner Polizei bei dem diplomierten Dolmetscher für Arabisch und Spanisch an, weil sie ihn als Sprachmittler in Vernehmungen benötigte. Auch im Kampf gegen nordafrikanische Diebesbanden setzte die Behörde ihn gerne ein. Für das Amtsgericht Köln übersetzte der Marokkaner, der seit 15 Jahren in Deutschland lebt, ebenso wie für das Oberlandesgericht Koblenz. Noch Anfang Juni bat das Bamf die Ausländerbehörde, dem 36Jährigen eine Arbeitserlaubnis auszustellen – ›nach Möglichkeit ohne zeitliche oder örtliche Beschränkung‹, wie es in dem Schreiben, das dem ›Kölner StadtAnzeiger‹ vorliegt, heißt. Angesichts des hohen Aufkommens an Asylantragstellern bestehe ein ›erheblicher und dringender Bedarf an Sprachmittlern‹, so die Begründung.

Dabei war Amine Z. zu dem Zeitpunkt, als das Bamf den Bittbrief aufsetzte, schon längst ausreisepflichtig. Die Kölner Ausländerbehörde hatte ihn per Ordnungsverfügung vom September 2016 aufgefordert, unverzüglich auszureisen, und ihm die Abschiebung angedroht. Eine Verlängerung seiner Aufenthaltserlaubnis oder die Erteilung einer Arbeitserlaubnis lehnte das Amt ab.«⁶

Aus der Perspektive des urbanen Zusammenlebens heraus ergibt sich zunächst einmal ein ganz ähnlicher Befund wie im zuvor genannten Beispiel. Amine Z. hat als Newcomer sehr schnell einen Weg gefunden, sich vor Ort

6 | Vgl. www.ksta.de/koeln/er-soll-abgeschoben-werden-dolmetscher-half-bei-vernehmungen-nach-silvesternacht-28137824?view=fragmentPreview (abgerufen 16.9.2017).

zu platzieren. Im Jahr 2002 ist der Marokkaner mit einem Studentenvisum nach Deutschland gekommen, hat Sprachen studiert und als Dolmetscher abgeschlossen. In diesem Fall sind es Justiz und Polizei, die ihn als Dolmetscher verpflichten. Während Farid El Karrouchi freilich nicht zuletzt deshalb Arbeit bekommt, weil ein zunehmender Mangel an geeigneten Bewerbern für seine Tätigkeit besteht, bekommt der diplomierte Dolmetscher Amine Z. Arbeit, weil aufgrund schnell zunehmender Diversität und Mobilität vermehrt Übersetzungsarbeit gefragt ist. Seine Tätigkeit spiegelt also unmittelbar die urbane Entwicklung wider. Er ist insofern in einer zweifachen Weise – als Newcomer und als Dolmetscher – ein Teil dieser Entwicklung und damit auch so etwas wie ein Zeitzeuge für die Globalisierung des urbanen Alltags.

Es ist erneut die *migration policy*, die die Inklusion des Newcomers zu torpedieren versucht. In diesem Fall wird allerdings nicht bei der Verweigerung einer biografischen Passage angesetzt, sondern bei einer endgültigen Platzierung in der Gesellschaft. Damit wird die auch schon im ersten Beispiel erkennbare Paradoxie auf die Spitze getrieben: Zum einen bemühen sich die Behörden und kommunalen Einrichtungen darum, jemanden auch ohne die staatlicherseits gebotenen Bedingungen (Arbeitserlaubnis) zu gewinnen. Sie treffen Arbeitsabsprachen und schließen entsprechende Verträge ab. Denn nach dem Abschluss seines Studiums wäre er zur Ausreise verpflichtet gewesen. Zum anderen wird hier von der Kölner Ausländerbehörde konsequent und unglaublich nachhaltig die nationale *migration policy* exekutiert. Es wird nicht nur die hier notwendige Arbeitserlaubnis verweigert, sondern gleichzeitig auch noch mit Abschiebung gedroht. Tatsächlich hat ihn die Kölner Ausländerbehörde per Ordnungsverfügung vom September 2016 aufgefordert, unverzüglich auszureisen und ihm die Abschiebung angedroht. Im Augenblick klagt Amine Z. dagegen.

Im urbanen Alltag orientieren sich alle in der Regel an der sozialen Logik des urbanen Handelns und der ihr impliziten Veralltäglichungsdynamik. Das schützt aber nicht davor, dass in den beiden vorgestellten Fällen, wie in sehr vielen anderen Fällen auch, besonders »nichtwestlichen Newcomern« die gesellschaftliche Verortung gezielt verweigert oder doch nur befristet und gna-denhalber zugestanden wird. Die *migration policy* geht hier unglaublich strategisch vor. Sie greift dort ein, wo es den Newcomer am meisten trifft, nämlich in seiner biografischen Entwicklung und in seiner gesellschaftlichen Existenz. Und sie begründet ihre Maßnahmen immer wieder mit Verweis auf die Schutzbedürftigkeit der Gesellschaft, die aber nicht sozialadäquat bestimmt wird, sondern aus einem deutschnational geprägten Gesellschaftsbild und der diesem Bild inhärenten »gefühlten« Standort- und Traditionsfixierung abgeleitet wird. Dieses quasi virtuell konzipierte Gesellschaftsverständnis weist eine im wörtlichen Sinn »postfaktische« Qualität auf.

LITERATUR

- Bauböck, Rainer 2017: Demokratische Repräsentation in mobilen Gesellschaften, in: Lena Karasz (Hg.): Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft. Wien, 115-136.
- Beck, Ulrich (Hg.) 2004: Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang/Lau, Christoph 2004: Einleitung. Entgrenzung erzwingt Entscheidung, in: Ulrich Beck (Hg.): Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Frankfurt a.M., 13-65.
- Behrens, Melanie/Bukow, Wolf-Dietrich/Cudak, Karin/Strünck, Christoph 2015: Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft. Wiesbaden.
- Berding, Nina/Bukow, Wolf-Dietrich/Cudak, Karin (Hg.) 2017: Die kompakte Stadt der Zukunft – Auf dem Weg zu einer inklusiven und nachhaltigen Stadtgesellschaft. Wiesbaden.
- Berding, Nina/Bukow, Wolf-Dietrich 2016: Das Recht auf Stadt für alle oder nur für Wohletablierte, Vermögende und Alteingesessene? Düsseldorf Oberbilk – ein Beispiel für viele, in: FoKoS No. 3, Siegen, 1,3.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Cudak, Karin 2016: Ein modernisierter Rassismus als Wegbereiter eines urbanen Antiziganisms, in: Melanie Behrens/Wolf-Dietrich Bukow/Karin Cudak/Christoph Strünck (Hg.): Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft. Wiesbaden, 323-349.
- Bukow, Wolf-Dietrich 2016: Urbanität, Diversität und Mobilität. Neue Herausforderungen für eine nachhaltige und inklusive Stadtentwicklung, in: DIAGONAL: Vielfalt als Chance. Göttingen, 163f.
- Bukow, Wolf-Dietrich 2017: Wandel der Urbanität. Die Wiederentdeckung des Quartiers als Raum globalgesellschaftlicher Wirklichkeit, in: Berding, Nina/Bukow, Wolf-Dietrich/Cudak, Karin: Die kompakte Stadt der Zukunft: Auf dem Weg zu einer inklusiven und nachhaltigen Stadtgesellschaft. Wiesbaden.
- Chamakalayil, Lalitha/Gillieron, Gwendolyn u.a. 2017: Marginalisierte Quartiere. Positionierungen und Deutungen von Bewohner_Innen, in: Thomas Geisen/Christine Riegel/Erol Yıldız (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden, 175-197.
- Geisen, Thomas/Riegel, Christine/Yıldız, Erol 2017: Unterschiedliche Perspektiven auf Migration, Stadt und Urbanität, in: Thomas Geisen/Christine Riegel/Erol Yıldız (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden, 3-18.

- Heuser, Helene 2017: Städte der Zuflucht, in: Netzwerk Flüchtlingsforschung, <http://fluechtlingsforschung.net/stadte-der-zuflucht/> (abgerufen am 15.9.2017).
- Pooch, Melanie U. 2016: DiverCity – Global Cities as a Literary Phenomenon. Toronto, New York, and Los Angeles in a Globalizing Age. Bielefeld.
- Pries, Ludger 2010: Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Wiesbaden.
- Sahlins, Marshall (1981): Kultur und praktische Vernunft. Wissenschaftl. Sonderausg. Frankfurt a.M.
- Sassen, Saskia 2012: Cities in a World Economy. 4. Auflage. Thousand Oaks, Calif.
- Sennett, Richard 2015: Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. 2. Auflage. München.
- Yıldız, Erol 2017: Postmigrantische Migrationsforschung, in: Lena Karasz (Hg.): Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft. Wien, 11-22.

Eine Vision von Vielfalt: Das Stadtleben aus postmigrantischer Perspektive

Marc Hill

Das urbane Leben kann als ein Prozess sozialer Interaktionen und vielfältiger Migrationen aufgefasst werden – als ein vertrautes Zusammenleben von Fremden unter Fremden, welches Menschen bewegt und Räume bildet. Es ist demnach zwischenmenschlich erzeugt und, generell gesagt, sehr dynamisch: Menschen kommen in die Stadt, halten sich dort auf, eilen aneinander vorbei und gehen weiter ihre Wege. Sie reden kaum miteinander, aber es gibt dennoch stillschweigende Vereinbarungen. Beispielsweise gilt es nicht als unhöflich, an einer Vielzahl von Menschen vorbeizugehen, ohne sie etwa zu grüßen. Wenn die Perspektive »Stadtgeschichten sind immer auch Migrationsgeschichten« (Yıldız 2013: 9) eingenommen wird, stellt Fremdheit sogar die historische Grundlage für das Stadtleben dar. Bei dieser Betrachtungsweise geraten krisenbetonte Sichtweisen auf Anonymität, Gleichgültigkeit und Fremdheit zugunsten eines weltoffenen Zuganges in den Hintergrund.

Menschen halten sich aus den unterschiedlichsten Motiven in der »Polis« auf, ziehen fort oder kommen zurück – über mehrere Generationen hinweg. Ebenso facettenreich sind die Migrationen selbst, seien es transnationale Pendelbewegungen, europäische Binnenmigrationen oder der einmalige Umzug von einem Land in das andere. Wenn Migration so weit gefasst wird, gilt auch die Wanderungsbewegung von einer in die andere Stadt desselben Landes oder vom Dorf in die Stadt als Migration. Es gibt unzählige Gründe, mobil zu sein, weshalb sich Migrationen fixen Definitionen entziehen und einander überlappende bis widersprüchliche Formen annehmen.

Dennoch (oder gerade deshalb) sind Migrationsforscherinnen und -forscher bemüht, dieses menschliche Phänomen ständiger Bewegtheit zu erfassen, sichtbar und zum Gegenstand der Auseinandersetzung zu machen. Erkennbar wird das Ringen mit Mehrdeutigkeiten im Zusammenhang mit Migrationen anhand neuer Begriffsformationen. Vereinzelt ist die Rede von

»sesshafter Mobilität« (Yıldız 2009: 160), von »Mobilocality« (Yu 2017) oder auch von »anwesender Abwesenheit« (Terkessidis 2017: 16). Das Anliegen besteht darin, epistemologische Ideen zu entwickeln, in denen Migrationen über hegemoniale Eindeutigkeiten hinaus erfasst sind; dem non-dualen und hybriden Migrationsgeschehen sollen solche Konzepte damit in vielerlei Hinsicht gerecht werden. Einen idealen Rahmen für eine Annäherung an ein komplexes und zugleich banales Migrationsverständnis bildet das Stadtleben, da es in mehrfacher Hinsicht ein Produkt von Migrationen ist und gleichzeitig neue Migrationen hervorbringt, verändert und anzieht. Es ist Magnet und Ursprung für Fremde und Fremdheit: Alle Menschen in der Stadt sind Fremde unter Fremden bzw. Viele von Vielen.

In den folgenden fünf Abschnitten wird das Stadtleben aus dem Blickwinkel der Migration diskutiert. Dabei werden weit verbreitete manichäische, ethnisch-zentrierte Gegenüberstellungen von Mobilität und Sesshaftigkeit, Ausländern und Inländern, Zugereisten und Einheimischen etc. dekonstruiert. Ziel ist es, Blickverschiebungen des Überganges, der Transformation und der Bewegung exemplarisch zu beleuchten, um zu einem reflexiven Migrationsverständnis zu gelangen. Dabei wird das Städtische als eine sich selbstbildende und ganzheitliche Praxis gelesen, zugleich werden Migrationen als Triebkraft für das urbane Stadtleben wahrgenommen.

Im ersten Abschnitt »Postmigrantisch bis mehrheimisch« wird zunächst die zugrunde liegende Perspektive auf das Stadtleben erläutert. Der zweite Abschnitt »Migration bewegt und bildet« veranschaulicht, inwiefern das urbane Leben traditionell mit Migrationserfahrungen verknüpft ist. Im dritten Abschnitt »Informelle Bildungsprozesse« richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Einüben von weltoffenen Umgangsformen auf der Basis alltäglicher Erfahrungen in der Stadt. In Anlehnung an das pragmatische Bildungsverständnis John Deweys wird gezeigt, wie im urbanen Umfeld auf informellen Wegen erfahrbar wird, dass Migrationen etwas Vertrautes sind und es von hohem Nutzen sein kann, Differenzlinien in Bezug auf Herkunft, Geschlecht, Lebensstile und andere Zugehörigkeitskonstruktionen im städtischen Miteinander als Normalität zu akzeptieren. Vor diesem Hintergrund wird im vierten Abschnitt »Nach der Krise« die Sorge um Menschen auf der Flucht neu gelesen. »Aus der Erfahrung der Migration« wird im gleichlautenden finalen Abschnitt schließlich ein Fazit gezogen, Schlussfolgerungen werden formuliert. Insgesamt wird in diesem Beitrag nach den Elementen des urbanen Zusammenlebens gefragt – Routinen, Erfahrungen und Grammatiken im Umgang mit der dichten Vielfalt des Stadtlebens sind das leitende Programm, aus dem heraus sich postmigrantische bis mehrheimische Visionen für einen »Vielheitsplan« (Terkessidis 2017) formulieren lassen.

1. POSTMIGRANTISCH BIS MEHRHEIMISCH

Was ist nach der Migration geschehen? Eine postmigrantische Perspektive einzunehmen, bedeutet zunächst, rückblickend danach zu fragen, wie Migrationsgeschehnisse bislang dargestellt wurden, welche Sichtweisen marginalisiert worden sind, und zwar durchaus in einem historischen Sinn. Beispielsweise wurde die sogenannte Gastarbeitermigration hauptsächlich als »männlich« definiert und entsprechend repräsentiert. Diesen Umstand kritisieren Elisabeth Koch und andere als einen blinden Fleck in der Migrationsforschung, da bereits 1960 nahezu 50 Prozent der weltweiten Migration weiblich gewesen sei und dieser Aspekt der Geschichtsschreibung bislang als ein Sonderforschungsbereich wahrgenommen wird (vgl. Koch et al. 2013: 15ff.). Frauen und Kinder kommen in der Geschichte der Migration kaum vor und im Fall der Gastarbeitermigration wurden sie im Nachhinein bestenfalls unter dem Aspekt der Familienzusammenführung erwähnt.

Dieser Teil der Geschichte ist besonders zu hinterfragen, da Frauen vielfach in Textilfabriken, Küchen und Wohnheimen und an vielen anderen Stellen als Arbeitskräfte tätig waren – und zwar unabhängig von ihren Kompetenzen bzw. Berufsinteressen. Dies wirft auch ein Licht darauf, dass die nationale Nachfrage nach Arbeitskräften zumeist abhängig von geschlechtsspezifisch differenzierten Arbeitsmärkten war und weiterhin ist (vgl. Hahn 2016: 22ff.). Hinzu kommt, dass die Arbeitsmigration im Zuge der Anwerbeabkommen als ein temporäres Ereignis betrachtet wurde – was sich beispielsweise auch auf den Umgang mit Kindern im Schulunterricht negativ auswirkte: Sie wurden provisorisch beschult und bis heute werden auch deren Kinder noch institutionell diskriminiert.

Diese Missstände und blinden Flecken in der Geschichte der Arbeitsmigration zeigen, dass die nationalstaatlichen Bewertungen von Arbeitskräften nach Herkunft, Geschlecht und arbeitsmarktpolitischen Interessen in einem konsequenten Widerspruch zur Lebenswelt der Menschen und ihren (bildungspolitischen) Bedürfnissen stehen. Mit der beginnenden »Gastarbeitermigration« entwickelten sich zwar seit den 1970er Jahren erste »ausländerpädagogische« Bemühungen und in der Erziehungswissenschaft fanden ernsthafte Auseinandersetzungen mit dem Thema Migration statt, aber in Schulpraxis und Öffentlichkeit wird Migration weiterhin als »Sonderfall« aufgefasst.

Aus einer kritischen Haltung gegenüber der »Ausländerpädagogik« ging etwa seit den 1990er Jahren die »Interkulturelle Pädagogik« mit ihrem Fokus auf kulturellen Dialog und (nationale) Minderheitenthematiken hervor. Im Mittelpunkt stand nicht mehr die Differenz zwischen »Inländern« und »Ausländern«, sondern das gemeinsame Gespräch, welches die Gesamtheit der Kulturen einbezog und damit einen neuen Zwischenraum und Meilenstein in der Pädagogik schuf.

Heute wird Migration vielschichtig diskutiert. In der neuen Migrationspädagogik wird beispielsweise dem Thema Rassismus ein hoher Stellenwert eingeräumt und dabei aufgezeigt, wie wirkmächtig Konstruktionen und exotisierende Repräsentationen von »Migrationsanderen« (Mecheril 2012: 19) sind.

Die Interpretation des Migrationsgeschehens als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen und die damit verbundene Idee, die Migrationsforschung und den (pädagogischen) Umgang mit dem Thema von ihrem Sonderstatus zu befreien, ist relativ jung und wird derzeit aus postmigrantischer Perspektive kontrovers und fächerübergreifend diskutiert (vgl. Yıldız 2010; 2013, Foroutan et al. 2014, Mecheril 2014, Yıldız/Hill 2015; 2017, Espahangizi et al. 2016, Terkessidis 2017, Foroutan et al. 2018, Haakh 2018).

Aus einer postmigrantischen Perspektive werden zum Beispiel etablierte Migrationsnarrative kritisch gegen den Strich gelesen. Für die Arbeitsmigration seit den 1960er Jahren, um bei diesem Beispiel zu bleiben, wird dann erkennbar, dass Arbeitsmigrantinnen und -migranten sich als Vorreiter der Globalisierung erwiesen, indem sie etwa transnationale Netzwerke knüpften und aufrechterhielten. Sie brachten Minderheitenrechte auf die Tagesordnung, gründeten Betriebsräte und verschafften sich Gehör in der Gesellschaft. Auf diese Weise wurde offensichtlich, dass eine »Ausländerpädagogik« nicht geeignet ist, um eine Passung zwischen Alltagsnormalität und (Bildungs-)Institutionen herzustellen.

Aus postmigrantischer Perspektive lassen sich einstige migrantische Lebenswege und Strategien also in vielerlei Hinsicht als wegbereitend für die heutige Vielfalt deuten. Die heutige zweite bzw. dritte Generation fragt danach, wie es ihren Eltern oder Großeltern erging, als sie über Anwerbeabkommen in den deutschsprachigen Raum kamen. Diese Generation entwickelt dabei einen eigenen Blick, bringt bisher ausgeblendete Geschichten an die Öffentlichkeit. Kritik an der hegemonialen Repräsentation von Migration äußert sich etwa in postmigrantischen Theaterstücken (z.B. »DOYÇLENDER: ALMANCI« von Emre Akal, Regie Aslı Kışlal, Premiere 2015 im Wiener WERK X), weblogs (z.B. <http://dasmigrantenstadl.blogspot.co.at/>) und reflexivem Widerstand aus der Mitte der Gesellschaft gegenüber kulturell-ethnisch-religiös-territorialen Zu- und Festschreibungen.

Eine postmigrantische Perspektive auf das Stadtleben wirkt auf die Entwicklung eines anderen, trans- und intergenerationalen Geschichts- und Stadtbewusstseins hin. In Anlehnung an postkoloniale Diskurse wird in kritischen Studien danach gefragt, wie sich Migrationsprozesse gesellschaftsanalytisch betrachten und Migrationsgeschichten anders erzählen lassen, als dies bisher getan wurde. Im Mittelpunkt stehen die Alltagsperspektiven von Menschen und die Erfahrungen der Migration, mithin das Leben von Migrantinnen und Migranten selbst. Auf diese Weise ist die Migrationsforschung bisher ein eher gesonderter Forschungsbereich geblieben. Gilt jedoch die Prämisse, dass Migration als ein normaler Bestandteil der Gesellschaft anzusehen ist, das heißt

alle Menschen in irgendeiner Form mobil sind und in einer Migrationsgesellschaft leben, dann muss Migrationsforschung sich mit der Analyse der gesamten Gesellschaft beschäftigen.

»Herkunftsdialoge« (Battaglia 2000: 188), die sich direkt an Migrationsandere richten – im Sinne von »Fühlen Sie sich integriert?« und »Wann gehen Sie wieder zurück?« –, weichen in einer gesellschaftsanalytisch orientierten Migrationsforschung dann den Fragen nach Anerkennung sowie der Suche nach Antworten auf gesellschaftliche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse. Diese kontrapunktische Verschiebung verändert das Bewusstsein und erlaubt es, offenere Fragen zu stellen, sowohl an die Menschen als auch an den wissenschaftlichen Gegenstand. Regina Römhild fordert in diesem Zusammenhang eine Entmigrantisierung der Migrationsforschung und spricht im nachfolgenden Zitat von einer zu überwindenden »Migrantologie«:

»Ein ursächliches Problem dabei ist, dass Migrationsforschung vielfach als Forschung über Migrant*innen verstanden wird, mit dem Effekt einer sich immer wieder nur selbst illustrierenden und reproduzierenden ›Migrantologie‹, die ihren vermeintlichen Gegenpart – die Gesellschaft der weißen, nationalen, sesshaften Nicht-Migranten – gleich mitkonstruiert. Dieses perspektivische Verhältnis müsste jedoch umgekehrt werden: Im Berliner Labor haben wir dafür die Formel abgeleitet, dass die Migrationsforschung ›entmigrantisiert‹ und die Forschung über Gesellschaft und Kultur dagegen ›migrantisiert‹ werden muss.« (Römhild 2015: 39)

Marginalisierungsreflexive und machtkritische Perspektivenumkehr sind das Herzstück der postmigrantischen Idee. Im Fall der Marginalisierung von Stadtvierteln bedeutet dies, diejenigen zu Wort kommen zu lassen, die von Marginalisierung direkt betroffen sind. Mit Bezug auf die empirische Sozialforschung bedarf es einer stärkeren Subjektzentrierung und Einbindung des Alltagswissens von Interviewpartnerinnen und -partnern. Die Wortschöpfung »mehrheimisch« verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Menschen sich auf unterschiedliche Art und Weise biografisch verorten und flexibel mit Zugehörigkeiten umgehen. Kulturelle und nationale Herkunftszuschreibungen werden durch diesen Begriff in Frage gestellt und dekonstruiert. Mehrheimische Selbstverortungen sind reflexive Prozesse, deren geistige Grundlage darin besteht, dass Migration eine anthropologische Konstante ist. Wenn an dieser Stelle von mehrheimischen Lebensentwürfen gesprochen wird, so ist damit auch das Offensichtliche gemeint: dass alle Menschen in irgendeiner Form mit der (Um-)Welt verknüpft sind und niemand außerhalb transnationaler Kontexte steht. Konkret in Bezug auf das urbane Leben formuliert, hieße dies etwa zu beobachten, wie sich Stadtviertel durch Migrationen verändern: Menschen wandern teils von weit her zu, neue Geschäfte mit globalen Anleihen entstehen, andere ziehen fort und nehmen etwas Lokalspezifisches mit.

Um die urbane Grammatik des städtischen Lebens zu fördern, benötigen wir ein stärkeres Bewusstsein für biografische Verknüpfungs- und Anschlussmöglichkeiten. Dies gilt umso mehr im Hinblick auf marginalisierte Stadträume. Wenn Orte, Viertel oder ganze Stadtlandschaften erst einmal in den Verdacht geraten, Parallelgesellschaften zu beheimaten, dann haftet ihnen sofort ein ganzes Wissensrepertoire an diskreditierenden Bezeichnungen an und die Menschen, die dort leben, werden öffentlich stigmatisiert. Bewohnerinnen und Bewohner sowie ihr Stadtraum werden von da an nur noch durch die Brille diskreditierender Stereotype betrachtet. In der negativen Außenbetrachtung des marginalisierten Stadtviertels spielen dann die tatsächlichen Lebensverhältnisse vor Ort eine untergeordnete Rolle und es beginnt ein Teufelskreis. Es ist fast so, als würde sich durch solche Marginalisierungsdiskurse eine getönte, blickdichte Glasfront bilden, deren Funktion darin besteht, eine distanzierte Öffentlichkeit davon abzuhalten, in die Alltagswirklichkeit des konstruierten Ghettos Einblick zu nehmen oder exemplarisch formuliert, die »Bronx im Kopf« (Mattausch 2009) zu hinterfragen. Im Gegensatz dazu schauen die stigmatisierten Bewohnerinnen und Bewohner sehr wohl nach draußen, bemerken die Abwertung ihres Viertels und suchen nach Optionen, andere Erzählungen ins öffentliche Bewusstsein zu rücken.

Aus einer marginalisierungsreflektierenden Position ist es daher an der Zeit, die Relevanz solcher Stadtteile für urbane Bildungsprozesse öffentlich sichtbar zu machen und dadurch schließlich diskursiv hergestellte Mauern zwischen Menschen und Stadträumen zu durchbrechen. Ein als marginalisiert klassifiziertes Viertel verfügt auf den zweiten Blick über ein inneres Potenzial (kleingewerbliche Migrantenökonomie, soziale Netzwerke, mehrsprachige Schule und vieles mehr), das leicht von statistisch gestützten Analysen verdeckt wird. Vielmehr als am Zahlenmaterial sollte sich die öffentliche Förderung von infrastrukturell schwächeren und vom Wegzug bedrohten Stadtvierteln an der vielfältigen Lebenswirklichkeit der Menschen vor Ort orientieren und gesellschaftliche Machtverhältnisse mitberücksichtigen.

Eine Perspektive, die hegemoniale Sichtweisen auf Migration in einem Nationalstaat umkehrt, erzeugt intendierte Spannungsfelder und Irritationen. Schließlich zielt sie auf die Bildung eines neuen Migrations- und Stadtbewusstseins, und tatsächlich lässt sich mithilfe dieser Perspektivenumkehr ein neues Wissen der Migration generieren. Bezogen auf das Stadtleben sei an dieser Stelle die nachfolgende Passage von Mark Terkessidis als eine postmigrantische Vision interpretiert:

»Die historischen Fäden verlaufen in alle möglichen Richtungen. [...] Was existiert, ist die gemeinsame Zukunft. Es ist egal, woher die Menschen kommen, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Polis aufhalten. Wenn erst einmal die Zukunft im Vorder-

grund steht, dann kommt es nur darauf an, dass sie jetzt, in diesem Moment anwesend sind und zur gemeinsamen Zukunft beitragen.« (Terkessidis 2010: 220)

Eine postmigrantische bis mehrheimische Perspektive richtet sich also nicht nur auf die Vergangenheit, wie es das Präfix »post« vermuten lässt. Sie verwebt diesen Blick mit den Elementen der Gegenwart und Zukunft. Mithin bildet eine solche Perspektive die Grundlage dafür, Visionen auf der Basis einer gesellschaftsreflexiven Betrachtungsweise zu formulieren.

2. MIGRATION BEWEGT UND BILDET

Wenn man Migrationen als Perspektive zur Betrachtung des Stadtlebens wählt, Wanderungsbewegungen sogar als wesentliche Voraussetzung für die Entwicklung von Städten versteht und von den Menschen ausgeht, die sich gerade in der »Polis« befinden, dann ist damit eine Reihe von Neubewertungen verbunden. Dazu zählt die Suspendierung von ethnischen und kulturellen Herkunftsdialogen aus dem Repertoire hegemonialer Grenzregime-Rhetoriken. In der Sichtweise des Stadtlebens als Migrationsprozess wird die integrationspolitische Frage nach Herkunft dann von einer diversitätsbewussten Antwort abgelöst. Unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft werden Migrantinnen und Migranten der zweiten und dritten Generation in ihrem Alltag oft danach gefragt, wo sie (*eigentlich* oder *ursprünglich*) herkämen. Diese Praktik steht in Verbindung mit der imaginierten Norm eines westeuropäischen Aussehens, der Dominanz deutscher Einsprachigkeit sowie einer rückwärtsgewandten Integrationspolitik, welche immer noch die sogenannte Gastarbeitermigration als Referenzrahmen hat. Auf die Frage »Woher kommen Sie?« gibt es jedenfalls die unterschiedlichsten Antwortmöglichkeiten, doch häufig folgt auf die Auskunft der Angesprochenen dann die Nachfrage: »Und woher kommen Sie *eigentlich*?«

So betrachtet ist die Annahme, dass Stadtleben und Migration synonym zu setzen sind, den politischen Integrationsforderungen an Menschen mit Migrationshintergrund einen Gedankensprung voraus. Deshalb geht es hier zunächst darum zu klären, inwiefern das Stadtleben grundsätzlich auch als Migrationsprozess verstanden werden kann. Urbanes Leben als Vision von Vielfalt zu interpretieren bedeutet, Migration als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen zu betrachten und dadurch schrittweise auf ein anderes (historisches) Bewusstsein von Migration hinzuwirken. Eine solche Perspektive, die den hegemonialen Integrationsdiskurs gegen den Strich liest und Migration (rückwirkend) als eine gesellschaftliche Normalität begreift, lässt sich als eine postmigrantische Vision verstehen.

Im Jahr 1903 beschrieb Georg Simmel die moderne Stadt unter anderem als Ort von »blasierten« Städterinnen und Städtern, die sich mithilfe ihres Verstandes gegen die Reizüberflutung der Stadt schützen müssen (vgl. Simmel 2006 [1903]: 18ff.), wohingegen Richard Sennett gegen Ende des 20. Jahrhunderts den Aspekt des kulturellen Unterschieds betont und für das Fremde und Unvertraute im Stadtleben wirbt (vgl. Sennett 1990). In jüngster Zeit erschienen einige bemerkenswerte Arbeiten aus dem künstlerisch-wissenschaftlichen Bereich, die sich mit Stadt als Quelle der Migrationsgeschichte beschäftigen und den Alltag der Menschen in den Mittelpunkt rücken (vgl. Kaçel 2017; Pilch Ortega 2015; Kárársz 2011). Auch Zeithistorikerinnen und -historiker widmeten sich zuletzt vermehrt der Migration als Quelle des Stadtlebens und visualisierten sie als einen bisher ausgelassenen, aber wichtigen Bildungsakzent für die Gesellschaft (vgl. Hahn 2017; Rupnow 2016). Mit Arbeiten zum besseren Verständnis des »urbanen Zusammenlebens« (Bukow 2010) oder über »Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft« (Bukow et al. 2011) sowie zum Entwurf urbaner Visionen von verdichteten Alltagsrealitäten – »Postmigrantische Lebensentwürfe als Transtopie« (Yıldız/Hill 2017; Yıldız, 2010) – entstehen gerade im beginnenden 21. Jahrhundert bildungswissenschaftliche Anknüpfungspunkte zur Entwicklung einer marginalisierungsreflexiven Stadt- und Migrationsforschung. Im Fokus stehen derzeit vor allem Umgangsweisen mit »Super-Diversität« (Vertovec 2007), Heterogenität und globalen Transformationsprozessen, lebensweltliche Differenzen, Körperpolitiken, Inklusionsprozesse und Alltagspraxen, Erfahrungen von Flucht und Migration, subalterne Lebens- und Familienstrategien sowie urbane Mobilitätsentwürfe europäischer Stadtgesellschaften. In Anbetracht dieses reichhaltigen Themenspektrums fällt auf, dass eine marginalisierungsreflexive Stadtforschung sehr stark auf das (Alltags-)Leben der Menschen fokussiert.

Das urbane Leben ist dynamisch; es ist geprägt durch zahlreiche und vielfältige Migrationsprozesse und bringt ständig neue soziale Praxen hervor. Insofern stellt Migration ein generatives Prinzip für das Stadtleben dar. Wenn aber Migration das städtische Leben bewegt und bildet, transformiert und entwickelt, dann ist in einem wechselseitigen Verständnis davon auszugehen, dass dieses Leben auch seinerseits neue Formen von Migration erzeugt: Stadt ist Migration und umgekehrt – beides verändert und bedingt sich gegenseitig. Durch den Zuzug von Menschen in prosperierende Gebiete wachsen kleinere Stadtlandschaften und ländliche Regionen zu weltstädtischen Laboratorien des urbanen Zusammenlebens heran, in denen neue soziale Grammatiken und Umgangsformen studiert und eingeübt werden. Allmählich entstehen sichtbare Räume der Diversität und Metropolregionen, die für viele Menschen zur Alltagsnormalität werden. Veränderungen, die mit solchen urbanen Bildungsprozessen einhergehen, werden derzeit mithilfe der Konzepte Megacities, Gentrifizierung, Transmigration, Singularisierung, Sub- und Reurbanisierung sowie Gated Communities verhandelt.

Solche Diskurse und Entwicklungen beeinflussen auch den Charakter der Migration. Menschen ziehen vom Land in die Stadt und umgekehrt, pendeln hin und her, gehen eine Weile fort und kehren zurück – über Generationen hinweg. Ganze Familien und deren Mitglieder bewegen sich in ihren eigenen sozialen Sphären, leben in mobilen und divergierenden Welten und sind untereinander vernetzt. Dies war schon bei den sogenannten Gastarbeiterinnen und Gastarbeitern zu beobachten, die oftmals alleine auswanderten, hin- und herpendelten, ihre Familien wieder zusammenführten und die Kommunikation zu ihren Herkunftsländern aufrechterhielten. Ehemalige Arbeitsmigrantinnen und -migranten im Rentenalter reisen heute häufig zwischen zwei Wohnsitzen hin und her. Oft werden die Sommermonate genutzt, um einen längeren Zeitraum im Herkunftsland zu verbringen. Gleichzeitig werden Wohnsitze in den Anwerbestaaten aufrechterhalten, um Zeit mit Kindern und Enkelkindern verbringen zu können (vgl. Siouti 2013: 69). Es handelt sich dabei um mehrheimische Praxen, die sich an individuellen biografischen Entwicklungen orientieren und transnationale Zwischenräume schaffen. Damit ist die sogenannte Gastarbeitermigration auch ein mehrgenerationales und grenzüberschreitendes Projekt. In diesem Sinne könnten die ehemaligen Arbeitsmigrantinnen und -migranten als Wegbereiter der Transnationalisierung betrachtet werden – allerdings gab es damals noch keine digitalen Techniken und sozialen Medien (vgl. Siouti 2013: 69). Treffpunkte und Orte des Austauschs waren demzufolge Cafés, Kulturvereine und Ankunftsorte (vgl. Bayer et al. 2009, Özbaş et al. 2014, Meighörner et al. 2017). Viele gingen regelmäßig zum Bahnhof, um dort eventuell Landsleute und Bekannte anzutreffen, die etwas aus der Heimat berichten konnten. Es war also durchaus möglich, soziale Beziehungen über größere Entfernungen und verschiedene soziale Kontexte hinweg aufrechtzuerhalten, auch ohne soziale Medien und Internetdienste. Die heute zur Verfügung stehenden digitalen Mittel haben jedoch die Kommunikationsformen revolutioniert. Martin Albrow bringt diese (neuen) Entwicklungen vor dem Hintergrund der Globalisierung treffend zum Ausdruck und zieht daraus folgende Konsequenz:

»The global upheaval also impacts on social politics and policy. Migration no longer carries the same meaning when residence or work away from home or abroad is a way of maintaining social relations at a distance. But if social relations are regularly maintained at a distance, then concepts of locality, community and even citizenship are strained to accommodate them.« (Albrow 1997: 35)

Für Albrow stehen die menschlichen Beziehungen im Mittelpunkt: Sie sind es, die die Bedeutung von nationalen Grenzbeziehungen verändern. Die Mobilität der Menschen im Alltag hat nationalstaatliche Konzepte überholt oder stellt sie zumindest zur Diskussion. Das Zusammenleben scheint über weite Dis-

tanzen möglich, ja, sogar normal geworden zu sein – ein Umstand, der national zentrierte und territorial determinierte Perspektiven auf menschliche Beziehungsgefüge rückwärtsgewandt erscheinen lässt. Auch eindeutige Trennungen von Phasen der Migration und Phasen der Sesshaftigkeit werden der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht gerecht, sie können lediglich als analytisches Hilfsmittel dienen. Angesichts der Tatsache, dass heute – nicht zuletzt aufgrund migrationsbedingter Transformationsprozesse – über die Hälfte aller Menschen in Städten lebt, liegt es nahe, von den Vielen der Vielen in der Weltstadtgesellschaft zu sprechen anstatt von »Inländern« und »Ausländern« in einem Nationalstaat. Darüber hinaus ist festzustellen, dass Orte der Geburt, der Familie, der Freunde, der Arbeit, des Wohnens usw. bei allen Menschen, zumindest zeitweise und in kontextabhängigen Varianten, auseinanderfallen. Trotz des zeitlichen, räumlichen und sozialen Auseinanderfallens dieser Orte werden sie jedoch miteinander kombiniert, verknüpft und aufrechterhalten.

Demnach müssen Mobilität, Sesshaftigkeit und Vielfalt zusammengedacht werden, um neue Visionen jenseits nationalstaatlicher Konzepte zu entwickeln. Mithilfe dieser Perspektive werden mehrheimische Lebensentwürfe erkennbar, es zeichnen sich (Un-)Gleichzeitigkeiten, Verwerfungen und Interferenzen ab, und diverse Strategien, Netzwerke sowie Verständigungsgemeinschaften, in denen soziale Kontexte und Praxen eine konstitutive Rolle spielen (vgl. Riegel et al. 2017), werden sichtbar. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass sich Lebenswege und -strategien häufig entlang von konkreten Alltagserfordernissen wie Bildung und Erwerbsarbeit formieren, üblicherweise also einer pragmatischen Logik folgen. Das Leben in der Stadt ist somit eng verbunden mit dem Wunsch und der Suche nach Möglichkeiten, einen Arbeitsplatz und Wohnort zu finden – und darüber hinaus Orte vorzufinden, die zum eigenen Lebensstil passen.

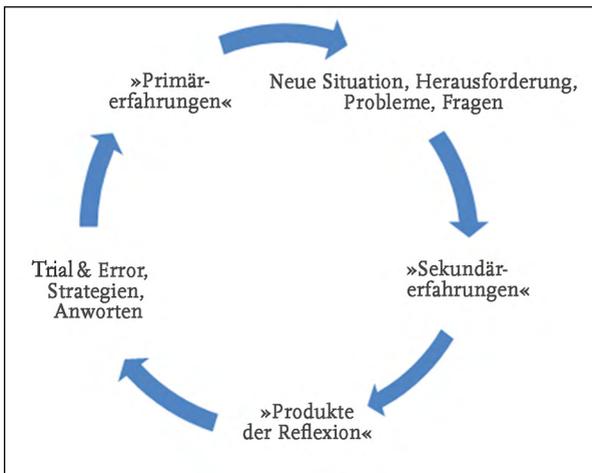
In einem migrationsbedingten transformativen Stadtgenerierungsprozess bilden die Vielen der Vielen in der Weltstadtgesellschaft non-duale Einheiten und mehrheimische Lebensentwürfe, die sich traditionellen ethnischen und kulturellen Klassifikationen entziehen. Das Stadtleben kann damit als paradigmatisch für das Ineinander von Mobilität, Sesshaftigkeit und Vielfalt betrachtet werden und bietet sich für mehrheimische bis postmigrantische Visionen sowie Neuerzählungen von Migrationsgeschichte(n) an.

3. INFORMELLE BILDUNGSPROZESSE

Wenn das Stadtleben, wie beschrieben, als ein Paradebeispiel für Entstehung und Wandel neuer Lebensformen und Alltagspraxen angesehen wird, ist es aus bildungswissenschaftlicher Perspektive relevant, Erfahrungen der Migration lerntheoretisch zu erfassen.

In Bezug auf das Lernen durch Erfahrung im Alltag unterscheidet John Dewey zwischen »Primärerfahrung« und »Sekundärerfahrung« (Dewey 1995 [1925]: 22; vgl. Neubert 1998: 70). An diese Differenzierung angelehnt, lässt sich der habitualisierte Handlungsablauf des stadtesellschaftlichen Alltagslebens als Primärerfahrung beschreiben, als eine Routine, die fast mühelos funktioniert. Dennoch passiert es immer wieder, dass Menschen als Akteurinnen und Akteure ihres Alltags in eine neue Situation geraten, in der die Vertrautheit ihrer gewohnten Umgebung und Denkmuster durchbrochen wird. Sich solchen Herausforderungen zu stellen, ist unvermeidlich und notwendig, um handlungsfähig bleiben und sich weiterentwickeln zu können. Veränderungen, wie etwa ein Umzug in ein anderes Land oder in eine andere Stadt, provozieren zwangsläufig neue Bildungsprozesse, welche einerseits auf Erfahrungen beruhen und andererseits zugleich neue Erfahrungen ausbilden. Diese Bildungs- und Lernaktivität lässt sich als Sekundärerfahrung begreifen. Am Ende eines Reflexionsprozesses stehen in der Regel Lösungswege, die nach dem Prinzip »Try and Error« zustande kommen (vgl. Neubert 2004: 14; 1998: 73). Bewährt sich das Ergebnis der Reflexion, indem es zur Bewältigung einer Herausforderung, zur Lösung eines Problems im Alltag führt, geht es in den Bestand der Primärerfahrungen über; die Lösung kann bedarfsweise erneut angewandt werden. Damit schließt sich der – im Grunde lebenslange – menschliche Bildungskreislauf nach Dewey. In Anlehnung an diese philosophischen Überlegungen lassen sich erfahrungsbasierte Bildungsprozesse folgendermaßen visualisieren:

Abbildung 1: Skizze in Anlehnung an John Deweys Idee von Erfahrung



Zygmunt Bauman hat einst treffend auf den Punkt gebracht, welch pragmatischen Umgang Menschen in ihrer Alltagswelt mit der Komplexität und Dynamik des Stadtlebens entwickelt haben: »The meeting of strangers is an event without a past« (Bauman 2000: 95).

Wenn sich also die Wege der denkbar unterschiedlichsten Personen in einer Stadt kreuzen, handelt es sich um eine alltägliche Situation im öffentlichen Raum. Es tritt ein Effekt ein, der sich als automatisierte Wahrnehmung charakterisieren lässt: Menschen gehen durch die Stadt und können eigentlich schon nach fünf Minuten nicht mehr sagen, wer alles an ihnen vorbeigegangen ist. Sie erinnern sich nicht mehr an Gesichter, Kleidung, Gespräche oder andere Details, es sei denn, etwas weckt ihr Interesse und sie beginnen, darüber nachzudenken. Auf diese Weise werden Begegnungen mit einer Vielzahl unterschiedlichster Personen mühelos zu einer alltäglichen Angelegenheit und tragen zugleich seltsam gesichtslose Momente in sich. Passantinnen und Passanten lernen sich im Aneinander-vorbei-Eilen selten kennen, sie bleiben üblicherweise anonym; Differenzen zu ignorieren, gehört dabei zur unhinterfragten Alltagsrealität. In dieser – allgegenwärtig herrschenden – »höflichen Gleichgültigkeit« (Goffman 2009 [1971]: 97ff.) gegenüber den Anderen lässt sich eine stille und allseits akzeptierte Vereinbarung unter den Menschen, die sich gerade in der »Polis« aufhalten, erkennen. Indem solche Praktiken des Begegnens eingeübt werden, lässt sich das Stadtleben als Ort der habitualisierten Praxis (Primärerfahrung) verstehen. Da das urbane Leben aber ständig in Bewegung ist und die Beteiligten immer wieder vor völlig neue Situationen stellt, kann es auch als Laboratorium der Reflexion (Sekundärerfahrungen) betrachtet werden.

Um dieses Ineinander von Primär- und Sekundärerfahrung sichtbar und interpretierbar zu machen, bietet sich die bereits veranschaulichte Theorie Deweys an. Was allerdings als neu und was als altvertraut bewertet wird, hängt von den Erfahrungen der Betrachterin, des Betrachters ab. Von vielen wurde beispielsweise die sogenannte »Flüchtlingskrise« 2015 als neu eingestuft; das setzte Reflexionsprozesse über Flucht und Migration in Gang. Themen wie Wohnungsknappheit, Internationalisierung des Schulunterrichts und Öffnung der Universitäten für Asylbewerber wurden öffentlich diskutiert – in einer Auseinandersetzung, die über die mediale Berichterstattung hinaus in den gesamtgesellschaftlichen Alltag der Städte hineinreicht: Es bildeten sich nachhaltige Initiativen und informelle Netzwerke aus, und das Stadtleben erfuhr eine neue Bewertung.

4. NACH DER KRISE

Bildungsrelevante Interaktionen im urbanen Alltagsleben sind häufig vielschichtig und verlaufen meist unbemerkt. Darüber hinaus entziehen sie sich auch deshalb der öffentlichen Aufmerksamkeit, da in der Regel ausschließlich formalisierte Lernvorgänge und Wissensinhalte mit Bildung assoziiert werden. Informelle Bildungsprozesse dagegen, die in routinierten Praktiken erfolgen, werden kaum als solche wahrgenommen. Zudem sind bildungsrelevante Alltagserfahrungen wesentlich ungeordneter, als es lerntheoretische Modelle und Schemata wiedergeben können. Gerade wenn man zum Ausgangspunkt der Überlegungen zurückkehrt und das Stadtleben als ein diffuses Feld von Bewegungen, Gleichzeitigkeit, Verwerfungen und Interferenzen betrachtet, so ist es umso schwieriger, klare Lernprozesse herauszufiltern.

Oftmals stehen alltäglich eingeübte Erfahrungen mit Migration im Gegensatz zu den Inhalten von Integrationsdiskursen. Gerade das Thema Flucht und Migration wird und wurde in der Öffentlichkeit schon immer kontrovers diskutiert. Dabei fällt auf, dass trotz der zahlreichen Erfahrungen mit Flucht und Migration, die es in der menschlichen Geschichte gibt, eine historische Marginalisierung von Einwanderung fortzubestehen scheint. Mit der kontinuierlichen Diskreditierung von (städtischen) Migrationsprozessen verbreitet sich allmählich die Vorstellung, dass die Aufnahme von Geflüchteten in wohlhabenden Volkswirtschaften wie Deutschland und Österreich eine Überforderung für die Bevölkerung darstelle.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Figur des Flüchtlings oder des Ausländers als ein Marginalisierungsdispositiv verstehen: als eine schlagwortartig gefasste und wirkmächtige Wissenskonstruktion zu Fragen von Stadt und Migration, die in der Öffentlichkeit breiten Anklang findet und jederzeit aus dem Gedächtnis abrufbar ist. Diese Wissenskonstruktion zeichnet sich durch eine stabile Vernetztheit mit politischen und institutionellen Wissensproduktionen, wie etwa Integrationsberichten und Zeitungsartikeln, aus. Im Foucaultschen Sinn verfügt so ein Dispositiv über mehr Durchsetzungskraft als alle anderen Wissenstypen und ist damit ein Ausdruck hegemonialer Verhältnisse, in die etablierte wissenschaftliche Produktionen, Lehrsätze und Paradigmen eingebunden sind.

Mit der Verwendung des Begriffs Marginalisierungsdispositiv wird hier das Ziel verfolgt, diese Vernetzung der Macht aufzuzeigen und danach zu fragen, welche allgemeingültigen, dominanten Aussagen sich über das marginalisierte Stadtleben – und im konkreten Beispiel über die »Flüchtlingskrise« – derzeit ihren Weg bahnen im Labyrinth aller Wissens Elemente, die etwas zu diesem Gegenstand beitragen (vgl. Hill 2016: 85ff.). Aus den imaginierten Einwanderungsproblemen im Zuge der »Flüchtlingskrise« erwachsen, so scheint es, zunehmend imaginierte Sorgen der »inländischen« Gesellschaft um sich selbst.

Als die deutsche Bundeskanzlerin im Herbst 2015 eine neue Willkommenskultur ausrief und noch im gleichen Jahr mehrere »Selfies«, die sie zusammen mit Geflüchteten zeigten, durch die Medienwelt gingen, wandelte sich die Angst vor Einwandernden temporär in eine gesamtgesellschaftliche Sorge um die Menschen in Not. Es gab ein überbordendes und medial in Szene gesetztes Interesse, sich um Geflüchtete zu kümmern, sodass kurzfristig ein positives Grundethos zur neuen Willkommenskultur in der Mitte Europas zu vernehmen war. Tatsächlich entstanden im Zuge der Sorge um die Geflüchteten, laut einer qualitativen Bertelsmann-Studie des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung, zivilgesellschaftliche Initiativen, die sich nach und nach professionalisierten und in nachhaltige Organisationsformen mündeten. Dabei spielten Aspekte wie die Gründung von informellen Netzwerken in der Nachbarschaft und Selbstorganisation eine konstitutive Rolle. Im Mittelpunkt standen Aufgaben wie Begleitung, Deutschunterricht, Beratung, Erstversorgung, Begegnungsangebote und Freizeitgestaltung (vgl. Bertelsmann Stiftung 2016: 8). Getragen wurde dieses weltoffene Engagement von einem gemeinschaftlichen Willen, der in dem Satz »Wir schaffen das« seinen Niederschlag fand und die Menschen de facto motivieren konnte.

Dennoch hielt die Willkommenskultur dem politischen Widerstreit und der Lust der Medien an spektakulären Repräsentationen nicht lange stand und die Sorge um die Menschen in Not wandelte sich wieder in eine politisierte »Flüchtlingskrise« – die tatsächlich, aber nicht in erster Linie, wie der problematische Begriff impliziert, eine Krise in der hiesigen Gesellschaft ist, vielmehr jedoch eine Krise jener Menschen, die angesichts existenzieller Bedrohungen den Fluchtweg ergriffen haben und ums Überleben kämpfen müssen. Dabei wirkt die aktuelle Unterscheidung zwischen »Kriegsflüchtlingen« und unerwünschten »Wirtschaftsflüchtlingen« im öffentlichen Bewusstsein wie eine nationalstaatliche Bewertungsstrategie gegen Einwanderung. Im Zuge des Widerstandes gegen eine neue Willkommenskultur zeichnet sich darüber hinaus ein Trend zu stigmatisierenden Körperpolitiken ab. Dies ist zwar nichts Neues, wird gegenwärtig aber besonders offensichtlich – und auch in der Wissenschaft als Produktionsressource verwendet.

Zu den Ereignissen, mit denen negative Bewertungen häufig untermauert werden, zählt vor allem die Kölner Silvesternacht 2015/16. Die Soziologinnen Sabine Hark und Paula-Irene Villa zitieren in ihrem Reader »zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus« unter anderem aus der Zeitung »Die Welt am Sonntag« und sprechen von einer Nacht, in der sich »alles verändert« und sich eben doch nichts verändert habe (vgl. Hark/Villa 2017: 35). Die ansonsten stark überwachte Kölner »Domplatte«, die Fußgängerplattform um den Dom, bzw. das Gebiet um den Hauptbahnhof, wurde damals zur »No-go-Zone« deklariert – um weitere sexuelle Übergriffe wie die der Silvesternacht zu vermeiden. Die Täterfigur wurde in der medialen

Berichterstattung zunehmend ethnisch und sexuell aufgeladen: Es ging nicht mehr in erster Linie um straffällig gewordene Personen, sondern pauschal um Männer mit Migrationshintergrund, Geflüchtete und Islamisten, die ein anderes Frauenbild mitbringen würden, sich deswegen nicht anständig benehmen könnten und mit den westlichen Vorstellungen von Freiheit nichts anzufangen wüssten. Dieses Marginalisierungsdispositiv verbreitete sich rasant und bildete eine Art ethnisches Rezeptwissen aus, das sich rasch in das öffentliche Gedächtnis einschrieb. Gabriele Dietze kritisiert diese Wissensproduktionen als »Ethnosexismus« und stellt in ihrer rassismusreflexiven Interpretation fest, dass die Gesellschaft, der allgemeinen Grundstimmung gegen Migration und Geflüchtete nach zu schließen, fast schon auf der Suche nach einem Ereignis wie der Kölner Silvesternacht gewesen sei:

»Die sexuellen Übergriffe waren zwar Anlass, aber nicht der Grund für die medial aufgeheizte Aufregung und Empörung, die den deutschen Diskurs nach Bekanntwerden der Vorfälle heimsuchte. Denn – um es provokant zu sagen – hätte es diesen Vorfall nicht gegeben, hätte er erfunden werden müssen. Schon anderthalb Monate ›vor Köln‹ fasste Spiegel online Kolumnist Jacob Augstein unter dem Titel ›Männer, Monster und Muslime‹ die damals noch fast ausschließlich fiktiven sexualpolitisch motivierten Ressentiments gegen junge muslimische Migranten und Geflüchtete zusammen, die bis weit ins liberale Spektrum hineinreichten [...]. Mit der dann paradigmatisch besetzten moralischen Panik [...] über den sogenannten ›Sex-Mob‹ in Köln war aus der Vorstellung ›Wahrheit geworden.« (Dietze 2016: 180)

Interessanterweise trat in der weiteren Folge eine ethnisch-zentrierte Gruppenkategorie in den Vordergrund, von der in öffentlichen Berichterstattungen bis dahin kaum die Rede gewesen war: die sogenannten Nafris. Es handelt sich dabei um eine rassistische Bezeichnung, mit der Personen, die im Zuge der Kölner Silvesternacht straffällig geworden waren, generell als »männlich, jung, aggressiv und nordafrikanisch« charakterisiert wurden (vgl. Kröning 2017); sie tauchte in Medienberichten über die polizeiliche Ermittlungsarbeit auf. Die »Nacht, die alles verändert« hat, war rückblickend also ein »willkommener Anlass«, eine strategische Wiederaufladung des Marginalisierungsdispositivs vorzunehmen, die Kontinuität der machtvollen Unterscheidung zwischen »Uns« und »Denen« fortzuführen und vor »Überfremdung«, »Islamisierung« und mangelnder Integrationsbereitschaft von Migrantinnen und Migranten zu warnen (vgl. Hark/Villa 2017: 37). Mithin wird die »Flüchtlingskrise« genutzt, um ethnisch-zentrierte Machtstrukturen zu stärken, den Umgang mit Migration zu kritisieren und althergebrachte Marginalisierungsdispositive wie die politische Rede von der Parallelgesellschaft strategisch wieder zu festigen. Es handelt sich dabei um einen Macht-Wissens-Komplex, der – im Sinne Fou-

caults – eine Ordnung herstellt und sowohl Macht als auch Widerstand (re-)produziert.

So werden derzeit wieder »Flüchtlingsobergrenzen« diskutiert, Grenzkontrollen umgesetzt und die Zweifel an der Willkommenskultur haben sich allmählich ausgebreitet. Die damit verbundenen Ängste sind im Zeitalter der Migration und Globalisierung ebenso wenig ein neues Phänomen wie die Fluchterfahrungen selbst. In den 1990er Jahren etwa flüchteten zahlreiche Menschen aufgrund der Kriege in Ex-Jugoslawien nach Österreich und Deutschland. Im Bundesland Kärnten war es der Politiker Jörg Haider (von 1989 bis 1991 und von 1999 bis zu seinem Tod 2008 Kärntner Landeshauptmann), der durch eine restriktive Flüchtlingspolitik mediale Aufmerksamkeit erfuhr (vgl. Ottomeyer 2009). Als es dann im Jahr 2000 zu einer Koalitionsregierung der ÖVP (»Österreichische Volkspartei«) und der FPÖ (»Freiheitliche Partei Österreichs«) auf Bundesebene kam, war das Aufsehen gegen diesen politischen Rechtsruck mitten in Europa groß.

Im Zuge dieser Entwicklungen initiierte der Künstler Christoph Schlingensief bei den Wiener Festwochen des Jahres 2000 eine Aktion mit dem Titel »Bitte liebt Österreich«, die der Regisseur Paul Poet in seinem Dokumentarfilm »Ausländer raus! Schlingensiefs Container« festhielt und die von Matthias Lilienthal und Claus Philipp im Suhrkamp Verlag publiziert wurde (2000). Das Kunst- und Filmprojekt wies auf den Umgang mit Menschen in Asylverfahren hin und kritisierte ihn scharf. Mitten in Wien, direkt an der Staatsoper, stellte Schlingensief in Big-Brother-Manier einen Container auf, ließ die Bevölkerung via Telefonanruf über den Verbleib der Bewohnerinnen und Bewohner im Container entscheiden und die »Ausgeschiedenen« in weiterer Folge von Sicherheitskräften »abschieben«. Für die Beachtung der zunächst undurchsichtigen Aktion wurde über Live-Stream im Internet geworben. Aufgebrachte Passantinnen und Bewohner, Politiker und ihre zum Teil abstrusen Auftritte sowie die Stürmung des Containers durch kritische Studierende verwandelten das künstlerische Engagement Schlingensiefs in ein diffuses Feld. Die Zeitungen wetterten gegen die hohen Ausgaben für eine solche Anti-Österreich-Kampagne und manche Touristinnen und Touristen hielten die Aktion für den Ausdruck eines echten öffentlichen Anliegens, das darin bestehe, möglichst viele Geflüchtete abzuschicken. Schlingensief wurde daraufhin im Fernsehen heftig beschimpft, ignoriert und als politisch »eingekauft« abgestempelt. Mit seinem Projekt ging er also zahlreiche »Risiken des Widerstandes« (Scharathow 2014) ein und wühlte das Stadtleben auf. Schlingensief selbst kommentierte die Wiener Kunstaktion später folgendermaßen:

»Solche Schnittstellen zwischen Realität und Fiktion, zwischen Leben und Kunst habe ich wohl ziemlich häufig berührt, nicht nur während dieser Woche in Wien. Habe gedacht, ich bin in der Realität, musste aber erkennen, dass um mich herum die Situation

niemand ernst genommen hat. Oder ich selbst hab die Situation nicht ernst genommen und plötzlich gemerkt, wie ernst und bitter sie ist. Solche Kippmomente habe ich oft erlebt. Vielleicht auch zu oft. Denn das, was ich da angezettelt hatte, war ja nicht nur für die anderen unklar und widersprüchlich. Auch ich wusste oft nicht, was gerade los ist, auf welcher Seite der Grenzlinie ich mich gerade befinde.« (Schlingensiefel 2014: 99)

Einen vergleichbaren Rechtsruck gab es in Österreich im Wahljahr 2017, doch wird das Unbehagen daran (noch) nicht sehr laut artikuliert. Ähnliches war auch in Deutschland nach dem Wahlerfolg der AfD (»Alternative für Deutschland«) zu beobachten. Vor dem Hintergrund dieser jüngsten Entwicklungen lässt sich die Willkommenskultur der Kanzlerin als ein Krisenexperiment interpretieren. Rückblickend erscheint die damalige Entscheidung, möglichst vielen Geflüchteten zu helfen und Einlass zu gewähren, plötzlich und unerwartet, gerade so, als würde sie eine Regel des politischen Alltages im Umgang mit Flucht brechen. Nach den temporären Sympathiebekundungen für diese Entscheidung wurde daher schnell die Erwartung artikuliert, dass nun wieder für Ordnung und eine routinierte Abwehrpraxis gegenüber Geflüchteten zu sorgen sei. Dies zeigt, wie stark die Norm der nationalen Einheit und das damit einhergehende Wir-und-die-Anderen-Konstrukt sind. Besonders wirkmächtig dabei ist die Unterscheidung zwischen »Wirtschaftsflüchtlingen« und »echten Flüchtlingen«, zwischen Anspruchsberechtigten und »dem Rest«. Wer die angesprochenen »Risiken des Widerstandes« gegen hegemoniale Grenzregimediskurse auf sich nimmt, dem wird häufig der Vorwurf des Realitätsverlustes gemacht – ein Vorwurf, der angesichts erfundener Ressentiments gegen Flucht und Migration aus machtpolitischen Motiven heraus jedoch substanzlos erscheint.

Wie sehen also Visionen aus einer Perspektive der Vielen von Vielen in der Weltstadtgesellschaft aus, und wie lassen sie sich in ein diskutables Format übertragen? An welchen Vielheitsplänen ist zu arbeiten? Und was geschieht dabei mit den mächtigen Marginalisierungsdispositiven?

5. AUS DER ERFAHRUNG DES STADTLLEBENS

Wenn man zur Betrachtung des urbanen Lebens eine mehrheimische Perspektive wählt, dann ist damit eine ganze Reihe von Neubewertungen und Interpretationsmöglichkeiten verbunden. Zentral ist dabei die Frage, wie die enge Verflechtung von Stadtleben und Migrationsprozessen sichtbar gemacht werden kann. Geeignete Anknüpfungspunkte bestehen im Blick auf neue Viertel, irritierende Lebensstile, historische Ereignisse sowie subversive Arbeits- und kreative Lebensweisen. Damit gehen immer auch Bildungsprozesse einher, Mehrfachverortungen und Machtverhältnisse, die es zu untersuchen

gilt. Vielerorts entsteht ein bestimmter Trend: eine richtungsweisende Verflechtung von menschlicher Mobilität und Stadtleben mit bisherigen Strukturen, Wissen und Praxen. In diesem neu entstehenden Reflexionsfeld zur Migration kann nicht mehr strikt zwischen Sesshaftigkeit, Migration und den vielschichtigen Ressourcen urbaner Diversität unterschieden werden. Nationale Gruppenkategorien lösen sich auf, sie scheitern an ihren »Homogenitätsfiktionen« (Welsch 2005: 317). An ihre Stelle tritt eine »umgekehrte« Sichtweise, welche die menschliche Bewegung zum Ausgangspunkt der Betrachtung des gesamtgesellschaftlichen Lebens macht und städtischen Wandel in den Mittelpunkt rückt.

Migration ist einerseits zwar ein fester Bestandteil des urbanen Lebens, spielt in den täglichen Begegnungen von Menschen andererseits aber nur eine untergeordnete Rolle. Umso erstaunlicher mag in diesem Zusammenhang das ungebrochene und kontinuierliche Bestehen einer »Wir-und-die-Anderen-Politik« erscheinen, welche gerade aus dem Thema Migration ein öffentliches Problem konstruiert. Es handelt sich bei den spektakulären Repräsentationen von Migration um ein gesamtgesellschaftliches, alltägliches Problem, welches sich nicht nur am rechten Rand verorten lässt. Im Bild dieser Politik stehen Einheimische und Migrantinnen bzw. Migranten sich in jeweils homogenen Gruppen gegenüber, wobei letztere sich einem Integrations- und Anpassungsimperativ fügen sollen. Eine solche Polarisierung, die immer auch die Verfasstheit der jeweiligen demokratischen und humanistischen Grundordnung widerspiegelt, verdeckt die Diversität der (städtischen) Gesellschaft und ignoriert die Normalität von Migration.

Gerade das Stadtleben basiert auf migrationsbedingter Vielfalt und ist ein Musterbeispiel für die Widerlegung von Homogenitätsfiktionen, auch solcher von »Parallelgesellschaft«. Es verhält sich pragmatischer zu Differenzlinien, als es die nationalstaatlichen Politiken tun, und ist dabei wesentlich inklusiver als der Nationalstaat. Das Leben in der Stadt stellt hegemoniale Wir-und-die-Anderen-Narrative in Frage und lässt sich als Gegenentwurf zur Konzeption von Parallelgesellschaften lesen. In der Stadt benötigen Menschen im Umgang miteinander keine gezielte Anerkennung, sondern sie erzeugen und nutzen den Nebeneffekt des Urbanen, der darin besteht, sich anonym und frei bewegen zu können und dabei vielfältige Interessen zu verfolgen. Stadtpolitiken und kommunale Verwaltungen, die sich an den urbanen Nebeneffekten orientieren und beispielsweise Diversität, Anonymität, Fremdheit, Migration und sogar Gleichgültigkeit als etwas Alltägliches in einer demokratischen Stadtkultur anerkennen, schaffen die besten Voraussetzungen für ein geglücktes urbanes Zusammenleben. Das Stadtleben ist damit eine Art menschlich erzeugter Organismus, in dem zahlreiche Erfahrungen mit Migration abgespeichert sind.

Darüber hinaus kann es als eine Lernplattform für den Umgang mit Migration und »Super-Diversität« und damit als urbaner Bildungsraum betrachtet werden. Städterinnen und Städter haben gelernt, menschliche Differenzen wie Herkunft höflich zu ignorieren bzw. als Normalität anzuerkennen. Wenn sich Unbekannte in der Stadt treffen, sind dies überwiegend Begegnungen ohne Vergangenheit und meist auch ohne Zukunft. Das gehört zu den Alltagserfahrungen und lässt sich mit der informellen Lerntheorie von John Dewey als Primärerfahrung interpretieren. Mit den Sekundärerfahrungen in der Stadt beginnen die Reflexions- und Bildungsprozesse im Stadtleben. Sie treten zutage, wenn Menschen etwas als neu oder fremd wahrnehmen, wie dies zum Beispiel in Bezug auf die sogenannte Flüchtlingskrise der Fall war. In der Stadt vollziehen sich solche Entwicklungsprozesse permanent, das Stadtleben könnte damit auch als ein Katalysator für Sekundärerfahrungen interpretiert werden.

Indem es ein anderes Bewusstsein für menschliche Mobilität und einen idealen Orientierungsrahmen für den zukünftigen politischen Umgang mit Migration schafft, bietet sich das urbane Leben als Ausgangspunkt für Reflexionsprozesse über Migration an. Für eine kritische Migrationsforschung, die an der Erkundung gesellschaftlicher Machtverhältnisse und nicht an der Reproduktion einer binären Trennung zwischen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund interessiert ist, eröffnet sich damit ein breites Forschungsfeld. Das Geschehen in der Stadt zum Ausgangspunkt zu machen, die Logik des Zusammenlebens zu verstehen und Vielfalt als Stärke des Stadtlebens zu kommunizieren, ist dabei eine Vision. Durch die gleichzeitige Präsenz von Migration und Sesshaftigkeit wird es immer unterschiedliche Machtverhältnisse und (Re-/De-)Nationalisierungsversuche geben. Damit gehen auch rassistische Wissensproduktionen einher, in denen Menschen zu Fremden konstruiert und mit weniger Rechten und Ressourcen ausgestattet werden. In postmigrantischen Studien geht es deshalb nicht um die Frage, woher und warum jemand kommt; Herkunft gilt demnach nicht als das entscheidende Kriterium für gesellschaftliche Stigmatisierung und Marginalisierung von Personen. Stattdessen geht es primär um die Analyse von Machtverhältnissen und damit auch von gesellschaftlichen Exklusionsprozessen – über die zu sprechen mit »Risiken des Widerstandes« verbunden ist.

Vielfalt ist also kein buntes, schönes Begriffsklangspiel, sondern eine ernstzunehmende, urbane Ressource, in der sich Machtverhältnisse und Ambivalenzen der Wissensproduktion widerspiegeln. Das Stadtleben gibt uns den Plan für den gesellschaftlichen Umgang mit Vielfalt vor, aber es gilt, ihn marginalisierungsreflexiv zu lesen und ihn zum Ausgangspunkt weltoffener Maßnahmen und Interventionen zu machen. Die Stadt als Zukunftsplan für das gesellschaftliche Zusammenleben und eine weltoffene Politik zu beschreiben und kritisch zu interpretieren, bringt die Vision dieses Artikels schließ-

lich auf den Punkt. Aus der Erfahrung des Stadtlebens lässt sich damit das postmigrantische, mehrheimische Fazit ziehen: Migration demokratisiert und urbanisiert die Gesellschaft – und daran sollte ein gesellschaftliches Interesse bestehen.

LITERATUR

- Akal, Emre (2015): *Doyçlender: Almanci*. Wien.
- Albrow, Martin 1997: *Travelling Beyond Local Cultures: Socioscapes in a Local City*, in: John Eade (Hg.): *Living the Global City: Globalization as Local Process*, London, 35-52.
- Battaglia, Santina, 2000: *Verhandeln über Identität*, in: Ellen Friebe-Blum/Kludia Jacobs/Brigitte Wießmeier (Hg.): *Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft*. Opladen, 183-202.
- Bauman, Zygmunt 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge.
- Bayer, Natalie/Engl, Andrea/Hess, Sabine/Moser, Johannes (Hg.) 2009: *Crossing Munich. Beiträge zur Migration aus Kunst, Wissenschaft und Aktivismus*. München.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2016: *Koordinationsmodelle und Herausforderungen ehrenamtlicher Flüchtlingshilfe in den Kommunen. Qualitative Studie des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung*. Gütersloh.
- Bukow, Wolf-Dietrich 2017: *Die Konstruktion von Parallelgesellschaften in einer globalisierten Stadtgesellschaft*, in: Teresa Hiergeist (Hg.): *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*. Würzburg (im Druck).
- Bukow, Wolf-Dietrich 2010: *Urbanes Zusammenleben. Zum Umgang mit Migration und Mobilität in europäischen Stadtgesellschaften*. Wiesbaden.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Heck, Gerda/Schulze, Erika/ Yildiz, Erol (Hg.) 2011: *Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft*. Wiesbaden.
- Dewey, John 1995 [1925]: *Erfahrung und Natur*. Frankfurt a.M.
- Dietze, Gabriele 2016: *Ethnosexismus. Sex-Mob-Narrative um die Kölner Silvesternacht, movements*. *Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung*, Jahrgang vol. 2, No. 2, 177-185. Abgerufen 10.11.2017, <http://movements-journal.org/issues/03.rassismus/10.dietze--ethnosexismus.pdf>
- Espahangizi, Kijan/Hess, Sabine/Karakayali, Juliane/Kasperek, Bernd/Pagano, Simona/Rodatz, Mathias/Tsianos, Vassilis S. (Hg.) 2016: *Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft. movements*. *Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung*, Jahrgang vol. 2, No. 1. Abgerufen 10.11.2017, <http://movements-journal.org/issues/03.rassismus/movements.2-1.rassismus-in-der-postmigrantischen-gesellschaft-full.pdf>

- Foroutan, Naika/Karakayali, Juliane/Spielhaus, Riem (Hg.) 2018: Postmigrantisches Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Frankfurt/New York (im Druck).
- Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Arnold, Sina/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen/Kalkum, Dorina 2014: Deutschland postmigrantisch I – Gesellschaft, Religion, Identität. Erste Ergebnisse. Abgerufen 10.11.2017, <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-1/>
- Goffman, Erving 2009 [1971]: Interaktion im öffentlichen Raum. Frankfurt a.M.
- Haakh, Nora 2018: Muslimisierte Körper auf der Bühne. Die Islamdebatte im postmigrantischen Theater. Bielefeld (im Druck).
- Hahn, Sylvia 2016: Geschichte der Arbeitsmigration in Österreich, in: Özbaş, Ali/Hainzl, Jochaim/Özbaş, Handan (Hg.): 50 Jahre jugoslawische Gastarbeit in Österreich, Graz, 22-36.
- Hahn, Sylvia 2017: Schreiben über Migration gestern, heute, morgen, in: Lena Karasz (Hg.): Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft. Wien, 23-40.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene 2017: Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld.
- Hill, Marc 2016: Nach der Parallelgesellschaft. Neue Perspektiven auf Stadt und Migration. Bielefeld.
- Kaçel, Ela 2017: Framing Migrants as City-Dwellers: Identity, Space and Photography, in: Thomas Geisen/Christine Riegel/Erol Yıldız (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden, 403-421.
- Kárász, Daniele 2011: Time Line Ottakringer Strasse. Ein geschichtlicher Überblick, in: Antonia Dika/Barbara Jeitler/Elke Krasny/Amila Širbegović (Hg.): Balkanmeile. 24 Stunden Ottakringer Strasse. Lokale Identitäten und globale Transformationsprozesse. Ein Reiseführer aus Wien. Wien, 213-223.
- Koch, Elisabeth/Ratković, Viktorija/Saringer, Manuela/Schöffmann, Rosemarie 2013: »Gastarbeiterinnen in Kärnten.« Arbeitsmigration in Medien und persönlichen Erinnerungen. Klagenfurt am Wörthersee.
- Kröning, Anna 2017: »Jung und aggressiv«? Was hinter dem Wort »Nafri« steckt, WeltN24, 02.01.2017. Abgerufen 02.11.2017, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article160771061/Jung-und-aggressiv-Was-hinter-dem-Wort-Nafri-steckt.html>
- Lilienthal, Matthias/Philipp, Claus 2000: Schlingensiefs Ausländer raus. Frankfurt a.M.
- Mattausch, Birgit 2009: Die Bronx im Kopf. Ein Mythos und die Kultur der Urbanität, in: Erol Yıldız/Birgit Mattausch (Hg.): Urban Recycling. Migration als Großstadt-Ressource. Basel, 22-41.

- Mecheril, Paul 2014: Was ist das X im Postmigrantischen?, *s u b \ u r b a n*. Zeitschrift für kritische Stadtforschung, Jahrgang vol. 2, No. 3, 107-112. Abgerufen 10.11.2017, www.zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/viewFile/150/246
- Mecheril, Paul 2012: Migration und Pädagogik, in: Marxer, Wilfried/Russo, Marco (Hg.): *Liechtenstein – Stärke durch Vielfalt*. Innsbruck, 15-37.
- Meighörner, Wolfgang/Berger, Karl C./Horner, Anna (Hg.) 2017: *Hier zuhause: Migrationsgeschichten aus Tirol*. Innsbruck.
- Neubert, Stefan 2004: Pragmatismus – thematische Vielfalt in Deweys Philosophie und in ihrer heutigen Rezeption, in: Larry A. Hickman/Stefan Neubert/Kersten Reich (Hg.): *John Dewey. Zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus*. Münster, 13-27.
- Neubert, Stefan 1998: Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation. John Deweys Philosophie des »experience« in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation. Münster.
- Ottomeyer, Klaus 2009: *Jörg Haider – Mythenbildung und Erbe*. Klagenfurt am Wörthersee.
- Özbaş, Ali/Hainzl, Joachim/Özbaş, Handan (Hg.) 2014: *50 Jahre türkische GAST(?)ARBEIT in Österreich. Wissenschaftliche Analysen/Lebensgeschichten*. Graz.
- Pilch Ortega, Angela 2015: Informelle Bildungsprozesse im Kontext kultureller Vielfalt, in: Georg Gombos/Marc Hill/Vladimir Wakounig/Erol Yıldız (Hg.): *Vorsicht Vielfalt. Perspektiven, Bildungschancen und Diskriminierungen*. Klagenfurt, 115-131.
- Riegel, Christine/Stauber, Barbara/ Yıldız, Erol (Hg.) 2017: *LebensWegeStrategien. Familiäre Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft*. Leverkusen.
- Römhild, Regina 2015: *Jenseits ethnischer Grenzen. Für eine postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung*, in: Erol Yıldız/Marc Hill (Hg.): *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld, 37-48.
- Rupnow, Dirk 2016: *Essential but invisible: Migration as part of urban and general history*, in: Christina Antenhofer/Günter Bischof/Robert L. Dupont/ Ulrich Leitner (Hg.): *Cities as Multiple Landscapes. Investigating the Sister Cities Innsbruck and New Orleans*. Frankfurt a.M., 441-458.
- Sennett, Richard 1990: *The Conscience of the Eye. The Design of Social Life of Cities*. New York.
- Simmel, Georg 2006 [1903]: *Die Großstadt und das Geistesleben*, Frankfurt a.M.
- Siouti, Irini 2013: *Transnationale Biographien. Eine biographieanalytische Studie über Transmigrationsprozesse bei der Nachfolgeneration griechischer Arbeitsmigranten*. Bielefeld.

- Scharathow, Wiebke 2014: Risiken des Widerstandes. Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen. Bielefeld.
- Terkessidis, Mark 2017: Nach der Flucht: Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft. Ditzingen.
- Terkessidis, Mark 2010: Interkultur. Frankfurt.
- Vertovec, Steven 2007: Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, Jahrgang vol. 30, No. 6, 1024-1054.
- Wacquant, Loïc 2006: Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays. Basel.
- Welsch, Wolfgang 2005: Auf dem Weg zur transkulturellen Gesellschaft. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, in: Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hg.): *Differenzen anders denken*. Frankfurt a.M., 314-341.
- Yıldız, Erol 2017: Postmigrantische Migrationsforschung. Kontrapunktische Betrachtungen, in: Lena Karasz (Hg.): *Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft*. Wien, 11-22.
- Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.) 2015: *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld.
- Yıldız, Erol 2013: Die weltoffene Stadt. Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht. Bielefeld.
- Yıldız, Erol 2010: Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe. *SWS-Rundschau* Jahrgang vol. 50, No. 3, 318-339. Abgerufen 02.11.2017, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ss0ar-381864>
- Yıldız, Erol 2009. Was heißt hier Parallelgesellschaft. Von der hegemonialen Normalität zu den Niederungen des Alltages, in: Sabine Hess/Jana Binder/Johannes Moser (Hg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld, 153-167.
- Yıldız, Erol/Hill, Marc 2017: In-Between as Resistance: The Post-Migrant Generation between Discrimination and Transnationalisation. *Transnational Social Review (RTSR)*, Jahrgang vol. 7, No. 3, 273-286. Abgerufen 02.11.2017, www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21931674.2017.1360033
- Yu, Shaolu 2017: Mobilocality, *Urban Geography*, Abgerufen 02.11.2017, www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/02723638.2017.1375825?needAccess=true

Endlich angekommen?

Karl C. Berger/Gerhard Hetfleisch

Gesellschaftliche Veränderungen lassen neue Ideen und Konzepte an verschiedenen Orten und oft gleichzeitig reifen. Die Ausstellung »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol« ist ein Beleg dafür, haben davor doch verschiedene Entwicklungen glücklich ineinander gegriffen und letztendlich auch im entscheidenden Moment zueinander gefunden. Der Weg dazu war aber ein langer und keinesfalls selbstverständlich.

Viele musealen Retrospektiven erzählen bis heute eine Herkunftsgeschichte: So waren wir, so sind wir und so sind wir geworden, wie wir sind. Deshalb ist es eine Chronik des Andauernden, des Linearen, eine chronologische Evolution – eine Geschichte des Beständigen, die nach dem Ursprünglichen und den vermeintlichen Wurzeln suchte. Diese Sichtweise auf die Geschichte fußt auf einem Geschichtsverständnis des 19. Jahrhunderts. Zwar in ein neues, modernes Kleid gehüllt, werden überkommene Axiome weitergeführt: Eine Region, wie Tirol, wird in erster Linie als etwas Gewordenes verstanden – nicht als etwas fortlaufend Werdendes.¹ Eine solche Darstellung hat einen verführerischen Charme: In einer Zeit scheinbarer Veränderungen, Umbrüche und Zukunftsängste bringt das Althergebrachte und Vertraute eine scheinbare Stabilität. So wurden schon bei der Gründung der »Nationalmuseen« im 19. Jahrhundert das künstlerische Schaffen früherer Zeiten, aber auch Alltägliches, wie Kleidung, Lieder, Arbeitsgeräte als Garanten dieser historisch legitimierten Stabilität erkannt, als das »Eigene« und Dauerhafte. Alles, was dieses Bild störte, wurde ausgespart oder sogar als Problem verstanden. Dies gilt im Besonderen für die Migration. Es galt als abseits der Norm stehend und war deshalb fremd. So war es auch im Volkskunstmuseum – seit seiner Eröffnung 1929 (und damit 10 Jahre nach der Teilung Tirols) ein Bollwerk der nationalen und regionalen Identitätskonstruktion.

Erst 2012/13 wurde im Tiroler Volkskunstmuseum erstmals über Migration gesprochen. Bei der Erarbeitung eines Sammlungskonzepts bzw. Positions-

1 | Vgl. Köstlin, Konrad: Brauchtum als Erfindung der Gesellschaft, in: *Historicum. Zeitschrift für Geschichte*, 62, 1999, 9-14.

papiers wurde festgehalten, dass Objekte, die »historische wie gegenwärtige Migrationsbewegungen in Tirol erklären«, in den Beständen des Museums fehlen würden. Gleichzeitig aber wurde als Vision eine Ausstellung angedacht – eine Idee, die aber vorerst in der Schublade verschwand.

Ungleich aktiver war das Projekt »Erinnerungskulturen – Dialoge über Migration und Integration in Tirol«: 2013/14 wurde in Tirol erstmals auf einer breiteren Basis versucht, der Migrationsgeschichte seit den 1960er Jahren nachzugehen. Ausgangspunkt dafür war das Zentrum für MigrantInnen in Tirol (ZemIT). Dieses wurde 1985 durch Sozialminister Alfred Dallinger als »Ausländerberatungsstelle Tirol« eröffnet. Bereits damals hat dessen Geschäftsführer und ausgebildeter Historiker Gerhard Hetfleisch begonnen, ein Archiv anzulegen, welches zwischenzeitig in das 2016 gegründete »Dokumentationsarchiv Migration Tirol« (DAM) eingeflossen ist.² 1993 hatte der Verein mit dem Ausstellungsprojekt »Stationen« in Innsbruck einen ersten »Blick auf Migration« gewagt. 2006 wurde vom Verein in enger Zusammenarbeit mit dem Tiroler Bildungsforum und in Kooperation mit dem Land Tirol, der Stadt Innsbruck und dem Institut für Zeitgeschichte die Ausstellung »migration in bildern« organisiert.³ Äußerer Anlass für das Projekt Erinnerungskulturen war das 50-jährige Jubiläum der Unterzeichnung des Anwerbeabkommens zwischen Österreich und der Türkei im Jahr 1964. Unterschiedlichste Erfahrungen und vielfältige Erinnerungen an diese Zeit sollten dokumentiert und als Teil der Tiroler Geschichte wahrgenommen werden. Durch die Kooperation mit dem Bildungsforum bzw. mit dem Tiroler Chronistenwesen war gewährleistet, dass das Projekt – das war das eigentlich Bemerkenswerte – nicht auf eine universitär-akademische Herangehensweise und einen primär städtischen Fokus beschränkt blieb. Zahlreiche Veranstaltungen und Aktionen in den verschiedensten Gemeinden schufen eine Sensibilität für das Thema, insbesondere (aber nicht nur) in ländlichen Regionen. Das Projekt hat freilich aufgezeigt, dass in vielen Orten Migration bislang als unbedeutend oder gar als fremd und nicht-dazugehörig bewertet wurde. Die Projektbetreiber waren mit Ressentiments, Vorurteilen und gar Vorwürfen konfrontiert. Gerade deshalb waren das öffentliche Interesse, die Beteiligung und das Interesse der Chronisten erstaunlich: Es wurde begonnen, das Phänomen Migration als selbstverständlichen Teil der Lokal- und Regionalgeschichte zu verstehen. Wichtige Ergebnisse wurden im »Tiroler Chronist«, der Fach- und Informationszeitschrift der Chronisten Nord-, Süd- und Osttirols, publiziert.

Den nötigen Impuls für eine Präsentation im Volkskunstmuseum brachte die 5. Tiroler Integrationsenquete zum Thema »erinnern-verstehen-ankennen. Migration und Geschichte«. Sie wurde im Herbst 2014 vom Land Tirol (JUFF-Fachbereich Integration), der Stadt Innsbruck (MA III –Stadtplanung,

2 | Dokumentationsarchiv Migration (DAM) unter: <https://www.zemit.at/de/dam.html>

3 | <https://www.zemit.at/de/projekte/59-migrationsbilder.html>

Stadtentwicklung und Integration), dem ZeMiT, dem Tiroler Integrationsforum, dem Haus der Begegnung und der Servicestelle Gleichbehandlung und Antidiskriminierung des Landes Tirol veranstaltet. Vertreter der »offiziellen Gedächtnisinstitutionen Tirols«⁴ wurden zu einer Podiumsdiskussion geladen. Wenig überraschend zeigte es sich, dass das Themenfeld Migration bei den von der öffentlichen Hand getragenen Erinnerungsorten nur am Rande berücksichtigt wurde. Um dies zu ändern, kam es zu einer Zusammenarbeit zwischen dem ZeMit, den Instituten für Erziehungswissenschaften und Zeitgeschichte der Universität Innsbruck, dem Volkskunstmuseum bzw. den Tiroler Landesmuseen sowie dem Land Tirol (JUFF- Fachbereich Integration) und der Stadt Innsbruck (Bereich Integration). Bereits nach der ersten Sitzung stand das Ziel einer Ausstellung im Jahr 2017 fest. Jedoch war schnell klar, dass es nicht einfach werden würde, die Komplexität des Themas auf ca. 200 m² Ausstellungsfläche aufzubereiten. Auch deshalb einigte man sich auf ein dreistufiges Projekt: Die Trilogie sollte 2016 mit der Ausstellung »Alles fremd – alles Tirol« beginnen. Indem Objekte aus der Sammlung des Tiroler Volkskunstmuseums im Hinblick auf Kulturkontakt, Kulturkonflikt und Stereotype beleuchtet werden sollten, sollte auf das Thema »Migration« hingeführt werden. Gleichzeitig sollten im Begleitprogramm neue Vermittlungsformate erprobt werden. Insbesondere aber wollte man eine Sammelaktion für die 2017 geplante Migrationsausstellung organisieren. Nach einigen Sitzungen und einigen Diskussionen wurde deutlich, dass sich der Fokus dieser Ausstellung auf die Arbeitsmigration der 1960er und 1970er Jahre und deren Auswirkungen richten müsse. Um aber auf gegenwärtige Tendenzen und Ereignisse reagieren zu können, sollte das Gesamtprojekt 2018 durch eine mehrtägige und partizipative Veranstaltungsreihe im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum vervollständigt werden. Von Anbeginn an musste parallel an verschiedenen kleineren oder größeren Projekten gearbeitet werden. In unterschiedlicher Zusammensetzung trafen sich die beteiligten Personen. Für die Ausstellung, auf deren Titel »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol« man sich später einigte, wurde eine eigene Konzeptgruppe etabliert. Dieser oblag die Hauptarbeit, holte sich aber je nach Fragestellung auch Unterstützung.

Mit dem im April 2016 insbesondere von Christina Hollomey-Gasser und Anna Horner organisierten Sammelaufruf startete das Projekt in die Intensivphase: Mittels Appell: »Wir sammeln! Migration ist Teil der Geschichte Tirols.«, »*TOPLUYORUZ! TOPLUYORUZ! Tirol'daki göçmenlerin hikayesini topluyorum.*« und »*MI SAKUPLJAMO! Priče o migraciji u Tirolu.*« sollten nicht nur

4 | Erinnern - verstehen - anerkennen. migration und geschichte. Schriftliche Dokumentation der 5. Integrationsenquete, 2014, S. 12 online unter: https://www.tirol.gv.at/fileadmin/themen/gesellschaft-soziales/integration/downloads/Enquete_Dateien_2014/DokumentationEnquete2014.pdf

Objekte, Urkunden, Fotos und dergleichen gesammelt werden – es war auch eine wichtige Möglichkeit, öffentlichkeitswirksam auf das Migrationsprojekt und dessen Kerninhalt hinzuweisen und zu erklären: Migration ist Teil der Geschichte Tirols!⁵

Gezielte Ansprachen, öffentliche Aktionen, etwa im Einkaufszentrum Sillpark und insbesondere die aktive mündliche Weitergabe durch Gatekeeper ließen die Zahl der Ansprechpartner sukzessive anwachsen. Dadurch konnten Erinnerungen an die erste Zeit in Tirol, an die Arbeitsplatzsituation, die Wohnverhältnisse, an den Kontakt zu Kollegen und Nachbarn, an Schwierigkeiten und Rassismen usw. dokumentiert werden. Sofern vorhanden, wurden auch Dokumente, Fotos und Objekte gesammelt oder dokumentiert. Die aufgezeichneten Erinnerungen sind eine Form der Rekonstruktion von Vergangenheit und schlagen eine sehr persönliche Brücke in die Vergangenheit. Es zeigt sich auch hier, dass Erinnerungen niemals ausschließlich eine rein individuelle Angelegenheit sind, sondern durch das in einer Gruppe oder Gesellschaft vorherrschende Geschichtsbild gedeutet wurden und werden. Das Erlebte wird vom Heute aus geordnet und interpretiert und schafft eine »lebensgeschichtliche Kontinuität, es modelliert historische Wirklichkeit nach aktuellen Bedürfnissen.«⁶ Solchermaßen wollte die Sammelaktion auch nachspüren, wie Migration von unterschiedlichen sozialen Gruppen erinnert wird und welche Deutungsmuster es gibt. Dieser Ansatz war auch ein Ausgangspunkt für das Konzept zur Ausstellung »Hier zuhause.« Bei der Ausstellung sollten Objekte präsentiert, Zeiteug_innen durch Interviews zu Wort kommen und diese Informationen miteinander in Beziehung gestellt werden. Wichtige Statements sowie Fragestellungen und Kommentare des Konzeptteams sollten die individuellen Erinnerungen und Erzählungen begleiten. Deshalb wurde die Ausstellung als Diskussionsraum gestaltet, in dem verschiedene Erfahrungen gehört werden und in der Migrant_innen verschiedener Generationen sowie die Kurator_innen über historische Beziehungen, über Stereotype und Vorurteile oder über soziale Zusammenhänge nachdenken und diskutieren. Die Ausstellung sollte keine chronologische Aufbereitung der Arbeitsmigration in Tirol seit den 1960er Jahren werden. Unterschiedlichste Perspektiven werden vielmehr prozesshaft zu einer gemeinsamen Erzählung verknüpft – die noch nicht abgeschlossen ist. Gerade dadurch bleibe die Frage nach der Deutungshoheit brisant: Wer spricht? Auf wessen Wunsch? Welche Geschichten werden erzählt und was möchte wer hören?

5 | Hollomey-Gasser, Christina u.a.: *Wir sammeln! Topluyoruz! Looking For! Mi Sakupljamo!* Eine Initiative in Tirol sammelt und archiviert Migrationsgeschichte, in: *Stimme. Zeitschrift der Initiative Minderheiten*, Nr. 99, Sommer 2016, S. 25-26.

6 | Becker, Franziska: *Gewalt und Gedächtnis. Erinnerungen an die nationalsozialistische Verfolgung einer jüdischen Landgemeinde*, Göttingen, 1994, S. 20.

Die Ausstellung »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol« wurde am 1. Juni 2017 eröffnet. Die politische Brisanz des Themas zeigte sich schon im gleichen Jahr durch den in Österreich geführten populistischen Wahlkampf, der mit den Themen Migration und Flucht geschlagen und gewonnen wurde. Die anstehenden politischen Veränderungen an der Staatsspitze und die angekündigte Sparpolitik werden zweifellos viele Flüchtlinge und Zugewanderte treffen. Umso wichtiger war, dass gerade im »traditionellem« Tiroler Volkskunstmuseum Migration als Normalität präsentiert wurde – obwohl dies gesellschaftspolitisch noch nicht akzeptiert wurde. Die Ausstellung beschäftigte sich also nicht nur mit einem übergangenen und kaschierten Teil der Tiroler Geschichte, sie war auch bewusstes Statement – ein Statement, welches 2018 durch das »Forum Migration« – einer Veranstaltungsreihe zu Migration und Flucht – im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum fortgesetzt wird.

Abbildung 1: Ausstellung »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol«. Protagonist_innen (Foto: David Schreyer)



Abbildung 2: Ausstellung »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol«. Keine Koffergeschichten (Foto: David Schreyer)



Abbildung 3: Ausstellung »Alles fremd – alles Tirol«. Exotismen unter dem Doppeladler (Foto: David Schreyer)



Abbildung 4: Arbeitersportspiele 1988 Innsbruck (Foto: ZeMiT)



Generation Mix – der Versuch einer Annäherung

Jens Schneider

DAS ENDE DER INTEGRATION, WIE WIR SIE KENNEN

Seit Jahrzehnten wird in Deutschland über die »Integration von Ausländern«, von »Migranten« und – seit etwa zehn Jahren – von Menschen »mit Migrationshintergrund« gestritten. Dem zugrunde liegt bis heute die Idee einer relativ klar abgegrenzten »Aufnahmegesellschaft«, in die hinein die Integration der Neuankömmlinge – und ihrer Kinder und Enkel! – erfolgen soll und muss. Genauso lange wird beklagt, dass eben diese Integration nicht so recht zu gelingen scheint: Einzelnen Beispielen von »musterhaft Integrierten« stehen immer wieder Szenarien von »Integrationsverweigerung« (vgl. Toprak 2010) in »Parallelgesellschaften« gegenüber. Allerdings bleibt bis heute die ethnische Konnotierung von Personen »mit Migrationshintergrund« auch dann erhalten, wenn sie sich nach allen Regeln der Kunst »musterhaft integriert« haben: Personen, die das »Glück« haben, nicht schon aufgrund ihrer Hautfarbe »sichtbar anders« zu sein, könnten dem nur durch eine Namensänderung entkommen – es geht also eigentlich darum, dass »deutsch« nur sein kann, bei der/dem jeder Zweifel von »Andersheit« unsichtbar ist.

Hintergrund ist, dass der Eigendefinition »deutsch« immer noch *ethnische* Kriterien zugrunde liegen, also insbesondere die Ableitung der Zugehörigkeit aus der familiären Abstammung. Diese wird vielfach nur indirekt vorgenommen, weil vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte der Verweis auf etwas, das auch nur entfernt an »Ariernachweis« erinnern könnte, natürlich weitgehend tabu ist (vgl. Schneider 2001, 2003). Wenn also in direkten Eigendefinitionen an erster Stelle der Pass und die Geburt in Deutschland genannt werden, wie etwa in Interviews des Autors mit Diskurseliten in Berlin, so erscheint dies wie ein klares Bekenntnis zum erst seit wenigen Jahren im deutschen Staatsangehörigkeitsrecht verankerten *ius solis*-Prinzip (Schneider 2001: 264ff.). Dass dieses aber nicht wirklich verstanden oder verinnerlicht ist, wird deutlich, wenn sich die Befragten vorstellen sollen, was sie wären, wenn sie im Ausland geboren wären,

oder wie sie das Heimatgefühl eines in Deutschland geborenen Ausländers einschätzen würden. In beiden Fällen überwiegt in den Antworten eindeutig das Element der familiären Abstammung: Sich vorzustellen, etwa im Falle einer Geburt in Frankreich selbst Französin oder Franzose zu sein, während die Eltern Deutsche sind, gelingt kaum jemandem. Auch mit Blick auf die hier geborenen Nachkommen aus Einwandererfamilien fällt es in der Regel schwer, der familiären Vorgeschichte hier *nicht* den Vorrang zu geben und die Personen allein aufgrund ihrer Geburt in Deutschland einfach und ohne Wenn und Aber als »Deutsche« zu sehen und zu bezeichnen. Genau das macht aber die »republikanischen« Definitionen von nationaler Zugehörigkeit in Einwanderungsländern wie Brasilien, den USA oder Australien aus (vgl. Schneider 2007).

Die heute beobachtbare Omnipräsenz des Begriffs »Migrationshintergrund« liegt auf dieser Linie. Natürlich sind die meisten der in der alltäglichen sozialen Interaktion als »nicht deutsch« konnotierten Personen keine Ausländer im rechtlichen Sinne und viele von ihnen auch keine Migrant*innen, weil sie keine eigene Migrationserfahrung haben.¹ Die Kategorie »Migrationshintergrund« erlaubt der Bevölkerungsstatistik eine suggeriert adäquatere Darstellung, z.B. der Bevölkerung einer Stadt – sie figuriert in städtischen Statistiken inzwischen ganz oben als eine wie selbstverständlich als relevant angenommene »Grundunterscheidung« und unabhängige Variable in Tabellen zu allen möglichen Fragen. Schon hier sind eigentlich einige Zweifel angebracht, weil sich erstens die Städtestatistik dieser Zahl über die Einwohnermeldedaten nur relativ grob annähern kann und sie zweitens über die gängigen Unterkategorien eine viel zu breite Varianz der Lebenswirklichkeiten umfasst.² Problematisch ist aber auch, dass sie den Transfer des alten »Deutsche-Ausländer-Kontinuums« (Forsythe 1989) in die heutige Zeit und ihre Anwendung auch auf die Enkel erlaubt, also die 3. Generation – *funktional* handelt es sich noch immer um das Festhalten an der Gleichsetzung von deutscher Nationalität mit »ethnisch deutsch«.³

1 | Allerdings haben die Fluchtbewegungen nach Deutschland zwischen 2014 und 2016 wiederum zu einer Verschiebung geführt: Unter Migration wird heute beinahe ausschließlich Flucht verstanden und die Flüchtlinge sind natürlich tatsächlich sowohl Migrant*innen als auch – in aller Regel – Ausländer*innen.

2 | Darunter neben erst kürzlich angekommenen Flüchtlingsfamilien auf der Suche nach Deutschkursen eben auch Personenkreise, die vermutlich keinerlei Form von »Integrationsmaßnahmen« benötigen, wie – um nur zwei plastische Beispiele zu nennen – die hier gebürtigen Enkel von in den 1960er Jahren zum Studium nach Deutschland gekommenen iranischen Akademiker*innen oder die Nachkommen deutsch-österreichischer bi-nationaler Ehen (siehe Verband Deutscher Städtestatistiker, 2013).

3 | Vgl. Mannitz/Schneider 2014. Man könnte auch sagen, dass es um das »Sichherumdrücken« um eine Aufarbeitung der Rolle deutscher Eigendefinitionen in der

Dem entspricht auf der anderen Seite die Gleichsetzung von »anderen Ethnizitäten« mit anderen Nationalitäten – unabhängig von der tatsächlichen Staatsangehörigkeit. Insbesondere in Städten werden »parallelsellschaftliche Strukturen« beobachtet und beklagt, die eng verbunden sind mit einer Klassifizierung von bestimmten Stadtteilen und Quartieren als »Migrantenviertel« oder ähnliches – in Gegenüberstellung mit »besseren« und »deutschen Vierteln«. Zum o.g. bisherigen Verständnis von »Integration« gehört die Behauptung oder Vermutung von in diesen Vierteln ansässigen klar definierbaren »ethnischen Gruppen«. Gut wiederzufinden ist dies nicht zuletzt in der großen Zahl von wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die sich – sozusagen voraussetzungslos – mit der Integration »der Türken« oder »der Russen« usw. beschäftigen.

Hier einen Überblick zu geben, würde den Rahmen des Artikels sprengen, aber ein ganz gutes Beispiel an der Grenze zwischen Wissenschaft und Politikberatung ist der sehr häufig zitierte und zum Zeitpunkt des Erscheinens auch in den Medien breit rezipierte Bericht »Ungenutzte Potenziale« des Berlin-Instituts für Bevölkerung und Entwicklung von 2009 über ihre Auswertung der Mikrozensus-Daten, die 2005 erstmalig auch den »Migrationshintergrund« erfasst hatten. So stellt der Bericht zunächst fest, dass sich »Integration allgemein als ein gegenseitiger Prozess der Angleichung zwischen Menschen mit Migrationshintergrund und der schon ansässigen Bevölkerung beschreiben lässt.« Demnach erfordere dieser Prozess zwar nicht nur den »Integrationswillen der Migranten«, sondern auch »eine Öffnung der Aufnahmegesellschaft«, aber letztlich könne von »erfolgreicher oder gelungener Integration« nur dann gesprochen werden, »wenn Migranten sich in allen Bereichen dem Durchschnitt der Einheimischen annähern« (Woellert u.a. 2009: 9f.). Dazu gehört lt. Bericht ausdrücklich auch die kulturelle Anpassung: »Eine kulturelle Annäherung zwischen Zuwanderern und Einheimischen ist für eine erfolgreiche Integration nicht unbedingt erforderlich, erleichtert sie aber ungemein.« Was immer »kulturelle Annäherung« genau heißen soll, *gemessen* wird sie nur bei der Bevölkerung »mit Migrationshintergrund« – und zwar mit Parametern, die mit »Kultur« eigentlich nicht viel zu tun haben: »Indizien für diese Annäherung kann der Anteil von deutschen Staatsbürgern sein, aber auch der Anteil an Ehen zwischen Menschen deutscher und nichtdeutscher Herkunft.« (Ebd.: 28) In der weiteren Konsequenz der Annahme sowohl »der Einheimischen« als auch »der Migrantengruppen« als klar voneinander abgrenzbare Einheiten erstellt der im Bericht entwickelte »Index zur Messung von Integration (IMI)« eine Rangliste der »Migrantengruppen« und stellt fest: »Mit Abstand am schlechtesten integriert ist die Gruppe mit türkischem Hintergrund.« Und weiter: »Ein Nachteil dieser Gruppe ist ihre Größe: Weil es vor

breiten Akzeptanz der Bevölkerung für den Nationalsozialismus und seine Verbrechen geht.

allem in Städten so viele sind, fällt es ihnen leicht, unter sich zu bleiben. [...] Parallelgesellschaften, die einer Angleichung der Lebensverhältnisse im Wege stehen, sind die Folge.« (Ebd.: 7)

Die Annahme, man könne »die Gesellschaft« und »die Migrantengruppen« soziologisch einigermaßen sinnvoll voneinander abgrenzen und gegenüberstellen, ist schon früh als viel zu statisch und »methodologisch nationalistisch« kritisiert worden (Bommes 2005; Wimmer/Glick Schiller 2002). Gegen die so genannte »Gruppenhypothese« sprechen das hohe Maß an Differenzierung *innerhalb* der so genannten »Migrantengruppen« und der große Einfluss von Kontext- und institutionellen Faktoren auf zentrale »Integrationsergebnisse«, der wiederum zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen für dieselben »Migrantengruppen« in verschiedenen Städten und Ländern führt (vgl. Crul/Schneider 2010: 1255 et passim; Crul/Schneider/Lelie 2012). Diese Unterschiede lassen sich aus der jeweiligen »Gruppe« heraus nicht erklären – genau da- von geht aber der oben aufgezeigte gängige Integrationsbegriff aus.

EINE NEUE DEMOGRAFIE

Das über die vergangenen Jahrzehnte wohl etablierte Verständnis von »Integration« kommt durch die aktuelle demografische Entwicklung zunehmend unter Druck. Obwohl aktuelle Zuwanderungsbewegungen die Debatte stark dominieren – siehe die Sorge um die Sicherung der EU-Außengrenzen »gegen Migration« –, findet die eigentliche »demografische Revolution« woanders statt, nämlich sozusagen »unter dem Radar«. Drei Aspekte charakterisieren diese Entwicklung:

Erstens, in immer mehr Städten und Orten stellen die mit der Kategorie »Migrationshintergrund« bezeichneten Personen die numerische Mehrheit der Bevölkerung. Dies ist z.B. in London und Amsterdam schon seit 2012 der Fall, als erste deutsche Großstadt hat Frankfurt a.M. die 50-Prozent-Schwelle 2016 überschritten. Allerdings ist diese Schwelle vor allem symbolisch und psychologisch interessant. Zum einen kennen alle Großstädte schon seit vielen Jahren Stadtteile, in denen – und sei es nur gefühlt – die Einwohner*innen mit sichtbarem Zuwanderungshintergrund die Mehrheit stellen, sie haben also schon lange mit so genannten »mehrheitlich Minderheiten«-Situationen zu tun. Zum anderen ist – wie oben erwähnt – die Kategorie »Migrationshintergrund« in sich so umfangreich, dass sie praktisch keine Aussage mehr trifft über die hinter der jeweiligen Zahl stehenden sozialen Realitäten.⁴ Wenn in einer Ruhrgebietsstadt

4 | Die Kategorie »Migrationshintergrund« wird in Deutschland allerdings nicht einheitlich verwendet. So erfasst etwa der Mikrozensus, für den diese Kategorie Anfang der 2000er Jahre entwickelt wurde, auch noch die Enkel von Einwanderern und basiert im Wesentlichen auf dem Geburtsort der Eltern oder Großeltern. Die so genannte »MigraPro«-

die Arbeitslosigkeit insgesamt bei z.B. 15 Prozent liegt und davon überdurchschnittlich stark Kinder aus türkischen Einwandererfamilien betroffen sind, dann ist das etwas völlig anderes, als wenn die Ausgangssituation die *de facto*-Vollbeschäftigung des viel höheren Anteils an türkischen Einwandererfamilien in einer Stadt wie Sindelfingen ist. Und natürlich sind die 35 Prozent Kinder und Jugendlichen »mit Migrationshintergrund« in einem wohlhabenden bürgerlichen Stadtteil wie Rotherbaum in Hamburg etwas ganz anderes als derselbe Anteil in einer Kleinstadt irgendwo im strukturschwachen ländlichen Raum. Und trotzdem sind die Zahlen auch jenseits der symbolischen und der psychologischen Ebene interessant, weil sie erst einmal grundsätzlich die Dimension und einige Charakteristika der demografischen Entwicklung illustrieren können. Außerdem erwächst die symbolisch-psychologische Dimension ja aus dem oben beschriebenen Fortbestand von »deutschen« Eigendefinitionen, in denen »der Migrationshintergrund« eine zentrale Rolle als »Anderes« spielt.

Die folgende Tabelle betrachtet die Anteile der Bevölkerung »mit Migrationshintergrund« für einige ausgewählte deutsche Großstädte:

Anteil der Einwohnerinnen und Einwohner mit »Migrationshintergrund« in deutschen Großstädten (Stand: 31.12.2016)

Frankfurt a.M.	51 %
Augsburg	45 %
Nürnberg	45 %
Stuttgart	44 %
München	43 %
Düsseldorf	40 %
Köln	38 %
Hamburg	34 %
Dortmund	31 %*
Hannover	30 %
Berlin	28 %*
Offenbach am Main	61 %
Heilbronn	52 %
Sindelfingen	52 %

Quellen: Statistikstellen und Internet-Seiten der Kommunen; die mit * gekennzeichneten Zahlen sind von Ende 2015.

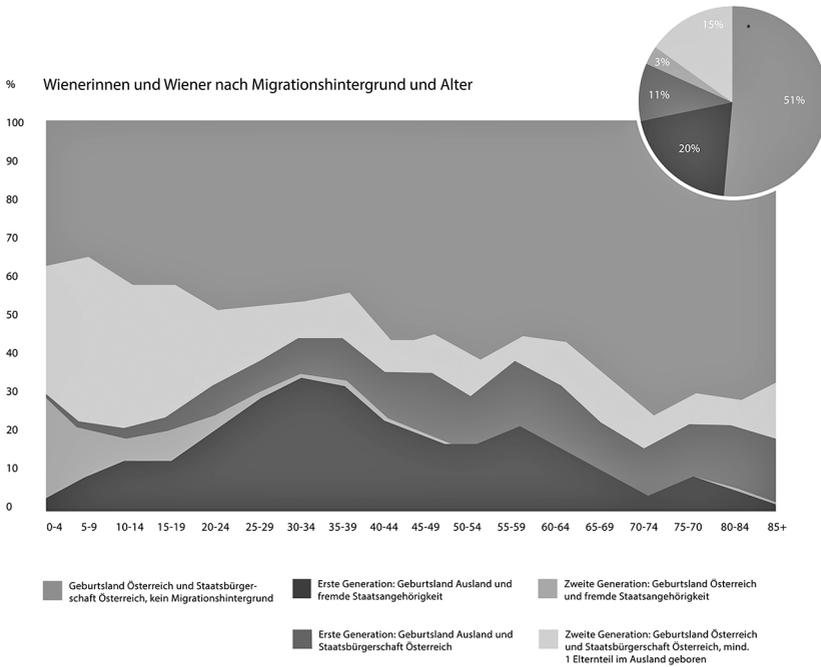
Auswertung leitet den »Migrationshintergrund« dagegen aus aktuellen und früheren Staatsangehörigkeiten ab. Sie ist das heute von Städtestatistikern am häufigsten angewandte Verfahren, weil sie auf der Grundlage der tatsächlichen Meldedaten erfolgen kann. Wieder andere Kriterien verwenden Schulstatistiken, hier kommt insbesondere der (familiären) Herkunftssprache eine wichtige Rolle zu (siehe Verband Deutscher Städtestatistiker, 2013).

Auffällig ist hier insbesondere der große Unterschied zwischen z.B. Städten im Ruhrgebiet oder auch Berlin, Köln und Hamburg, die immer wieder zur Illustration von »Integrationsproblemen« herangezogen werden, und den viel höheren Anteilen in fast ausschließlich süddeutschen Städten, die diesbezüglich in der öffentlichen Wahrnehmung deutlich geringere Image-Probleme haben. Aufgeführt sind am Ende der Tabelle zudem einige mittelgroße Städte zwischen 60 und 130 Tausend Einwohnern, in denen die Entwicklung sogar noch weiter vorangeschritten ist, die aber aufgrund ihrer Größe im öffentlichen Diskurs eine noch geringere Rolle spielen.

Der zweite Aspekt ist, dass *Alter* die wichtigste Variable zur Erklärung der stark ansteigenden Anteile ist: In allen o.g. Städten liegt der Anteil der »Kinder mit Migrationshintergrund« nicht nur weit über der Hälfte, er liegt, insbesondere bei den unter 6-Jährigen, in der Regel bei schon zwei Drittel bis drei Viertel der jeweiligen Altersgruppe. Davon sind die allermeisten bereits in Deutschland geboren und aufgewachsen: Bei den 25- bis 35-jährigen deutschen Staatsbürger*innen »mit Migrationshintergrund« in ganz Deutschland sind es noch 22 Prozent, aber bei den unter 15-jährigen schon 97 Prozent. Selbst wenn wir die Ausländer ohne deutschen Pass in dieser Altersgruppe noch hinzunehmen, liegt der Anteil der in Deutschland Geborenen immer noch bei 87 Prozent (Statistisches Bundesamt (Destatis) 2017: 36; eigene Berechnungen). Das bedeutet, dass zwar die Vielfalt in Form familiärer Einwanderungsgeschichten in deutschen Klassenzimmern erheblich zugenommen hat, der Anteil der tatsächlich *neu* zugewanderten Kinder und Jugendlichen aber immer noch relativ gering ist. Die folgende Grafik setzt dies am Beispiel der Stadt Wien plastisch ins Bild (Quelle: Stadt Wien 2014: 39). Auch wenn die Zahlen von 2012/2013 stammen und Wien insgesamt inzwischen auch eine »mehrheitlich Minderheiten-Stadt« geworden ist, lassen sich beide o.g. Aspekte der demografischen Entwicklung gut erkennen.

Zum einen zeigt der Altersaufbau, dass in 2012/13 schon bei den unter 40-Jährigen mehr als die Hälfte der Stadtbevölkerung einen »Migrationshintergrund« hatte, bei den unter 10-Jährigen sind es schon zwei Drittel. Zum anderen ändert sich bei den jüngeren Jahrgängen die Zusammensetzung der Kategorie: Der Anteil der noch im Ausland geborenen geht stark zurück zugunsten der zweiten Generation.⁵

5 | Das ist natürlich auch die Folge davon, dass Kinder (mit ihren Familien) immer noch sehr viel weniger migrieren als erwachsene junge Männer und Frauen auf der Suche nach beruflichen Perspektiven, Studienplätzen oder Schutz vor Verfolgung bzw. Rekrutierung für den Krieg. Der hohe Anteil an Kindern und Jugendlichen »mit Migrationshintergrund« geht also – ebenso wie in den deutschen Städten – kaum auf aktuelle Zuwanderung zurück.



*Alle Altersgruppen, Quelle: Mikrozensus (MZ) Mitte 2012 bis Mitte 2013, Berechnung ZSI.

Drittens trifft die wachsende migrationsbedingte Vielfalt auf eine generell zunehmende *soziokulturelle* Ausdifferenzierung der Gesellschaft und es kommt zu allen möglichen Überschneidungen zwischen verschiedenen im Alltag relevanten Kriterien – die steigende Zahl bi-nationaler Partnerschaften ist davon nur eine der sichtbarsten und eine der wenigen *messbaren* Ausdrucksformen. Diese nicht nur quantitativ, sondern eben auch qualitativ zunehmende Vielfalt wird seit einigen Jahren mit dem Begriff *super-diversity* beschrieben (Vertovec 2007; Crul/Schneider/Lelie 2013; Crul 2015).

Das bedeutet nicht zuletzt, dass etablierte ethno-nationale »Großkategorien« immer weniger aussagen. Besonders gut sichtbar ist dies in vielen Schulklassen, in denen Beschreibungen wie »türkisch« oder »afghanisch« zwar durchaus verwendet werden, sie aber eine sehr große Bandbreite an möglichen familiären Erfahrungen und Hintergründen umfassen – von den hier gebürtigen Enkeln von Einwanderern aus den sechziger bis achtziger Jahren bis zu Kindern (und Elternteilen), die erst vor kurzem nach Deutschland gekommen sind; manche sprechen schon bei der Einschulung akzentfrei Deutsch (und dafür möglicherweise nur rudimentär Türkisch oder Dari), andere sind praktisch ohne deutsche Sprachkenntnisse in die Klasse gekommen; manche haben kei-

nen Aufenthaltsstatus, andere sind genauso einheimisch und im Stadtteil verwurzelt wie ihre *age peers* ohne familiäre Zuwanderungsgeschichte.⁶

Diejenigen, die bisher als »die deutschen Kinder« oder die Kinder der »Mehrheitsgesellschaft« identifiziert wurden, stellen also immer häufiger – in den westdeutschen und -europäischen Städten sogar in der Regel – gar nicht mehr die Mehrheit, sondern repräsentieren auch nur noch eine »ethnische« Minderheit unter vielen anderen. Damit aber verändert sich sozusagen die »Geschäftsordnung« der Integration: Wie sollen in einem heutigen superdiversen Klassenzimmer explizite oder implizite Parameter wie »kulturelle Angleichung« definiert werden? Diese Frage stellt sich bei weitem nicht mehr nur an Grundschulen in typischen »Migrantenvierteln«, sondern zunehmend auch an Gymnasien und in eher bürgerlichen Vierteln. Vorreiter sind hier vielfach die gentrifizierten innenstadtnahen ehemaligen Arbeiterquartiere, in denen zwar eine Vertreibung ärmerer Bevölkerungsschichten stattgefunden hat, dies aber – entgegen der allgemeinen Erwartung – nicht notwendigerweise zu einem Absinken des Anteils der Bevölkerung »mit Migrationshintergrund« geführt hat.⁷ Diese Viertel sind gerade für die beruflich erfolgreichen neuen Mittelschichten »mit Migrationshintergrund« attraktiv, weil in ihnen ethno-kulturelle Vielfalt selbstverständlich ist und sie daher weniger Nachteile z.B. für ihre Kinder in der Schule befürchten müssen, gleichzeitig aber auch hochwertiger Wohnraum und eine gute Lebensqualität zur Verfügung stehen (vgl. Lang/Schneider 2017: 252ff.). Wie oben erwähnt, steigt auch der Anteil der Schüler*innen »mit Migrationshintergrund«, die aus Haushalten mit überdurchschnittlichen Einkommen und hoher Bildungsorientierung kommen und dank Kindergärten und Eltern, die selbst schon in Deutschland geboren wurden, nicht erst in der Schule anfangen müssen, Deutsch zu lernen.

6 | Nach Ergebnissen der TIES-Studie sind zumindest die Kinder von türkischen, marokkanischen und ehemals »jugoslawischen« Einwandererfamilien in allen untersuchten Städten sogar noch stärker lokal verwurzelt und vernetzt als ihre Altersgenoss*innen ohne familiäre Zuwanderungsgeschichte (Schneider u.a. 2012: 312ff.; Schneider/Crul/Lelie 2015: 87ff.). So liegt z.B. die Verbundenheit von jungen Erwachsenen der alten Mehrheitsgruppe mit der jeweiligen Stadt im Schnitt 20-30 Prozent niedriger als bei den Befragten mit türkischem Hintergrund (für mehr Details zur TIES-Studie siehe unten).

7 | So ist z.B. der Anteil der Bevölkerung »mit Migrationshintergrund« in den stark unter Gentrifizierungsdruck stehenden Hamburger Stadtteilen Ottensen, Sternschanze und St. Pauli zwischen 2010 und 2015 sogar leicht gestiegen (Statistik Nord: Statistik informiert Spezial VII/2011 und I/2016; eigene Auswertungen).

ZUGEHÖRIGKEIT UND DIFFERENZ IN DER SUPERVIELFALT

Die Frage ist nun, in welcher Weise sich die Alltagserfahrung von Superdiversität im Selbstverständnis der gemeinsam groß werdenden Jugendlichen niederschlägt – in einem größeren *diskursiven Setting*, das diese Alltagserfahrung aber so gut wie nicht widerspiegelt. Ein relevanter Faktor dafür sind Freundschaften, also die Frage, ob trotz eines gemeinsamen schulischen Alltags »ethnische« Grenzen eine Rolle spielen oder doch eher in den Hintergrund treten. Das Problem: Es gibt dazu praktisch keine Daten, weil die demografische Entwicklung sehr rasant verläuft und daher erst langsam überhaupt ins Bewusstsein rückt bzw. als relevantes Thema erkannt worden ist. In der TIES-Studie, der bis heute am umfangreichsten ausgewerteten quantitativen Erhebung zur zweiten Generation in Europa⁸, liegen dazu ein paar verwendbare Variablen vor, allerdings war dies auch hier kein zentrales Thema. Außerdem liegt die eigentliche Erhebung inzwischen fast zehn Jahre zurück, sodass die neue super-diverse Qualität etwa von heutigen Schulklassen nicht abgebildet sein kann.

Laut TIES-Daten hängen »interethnische« Freundschaften stark von sozialen Faktoren ab. So gab es in der türkeistämmigen zweiten Generation in der Studie eine Gruppe von Respondent*innen, die tatsächlich über wenige Kontakte nach außerhalb verfügten und sich relativ stark auf ihre »ethnische Herkunft« bezogen. Das traf vor allem auf junge Erwachsene zu, die sich konservativen religiösen Kreisen angeschlossen hatten und den Islam auch politisch interpretiert sehen wollten. Das Konservative in dieser Gruppe zeigte sich auch in den Auffassungen über die Rolle von Frauen und Männern in der Gesellschaft. Innerhalb dieser Gruppe waren in Deutschland zwei Drittel der Meinung, dass Frauen in Führungspositionen keine Macht über Männer ausüben sollten, und drei Viertel fanden, dass Frauen nicht arbeiten sollten, wenn sie kleine Kinder haben. Sie hatten auch eine negativere Haltung gegenüber »den Deutschen« und waren deutlich stärker auf die Türkei orientiert. Gleichzeitig waren sie stark überrepräsentiert in der Gruppe der vorzeitigen Schul-

8 | TIES steht für »The Integration of the Second Generation in Europe« und wurde von Forschungspartnern in acht europäischen Ländern durchgeführt. Der Datensatz umfasst knapp 10.000 Respondent*innen aus fünfzehn Städten, die in Westeuropa geborene Nachkommen aus Familien mit mindestens einem aus der Türkei, Marokko oder dem ehemaligen Jugoslawien zugewanderten Elternteil sind oder einer Vergleichsgruppe ohne familiäre Migrationsgeschichte angehören. Die befragte Altersgruppe waren 18- bis 35-Jährige. Siehe für weitere Details zur Erhebung selbst und den wichtigsten Vergleichsergebnissen in verschiedenen Themenbereichen Crul/Schneider/Lelie 2012 (diese und weitere Publikationen, darunter auch mehrere Länderberichte, sind auf der Projekthomepage www.TIESproject.eu frei zugänglich).

abgänger: Offenkundig gab es einen Zusammenhang zwischen dem Mangel an beruflichen Perspektiven und sozialer Mobilität und der Hinwendung zu einer sehr konservativen Interpretation der eigenen Religion. Das ist auch der Grund dafür, dass diese Gruppe in den verschiedenen Städten der Erhebung sehr unterschiedlich groß war: am kleinsten in Stockholm (6 %) und Zürich (5 %), weil in diesen beiden Städten die Chancen auf gute Bildungsabschlüsse bzw. den Zugang zu gut bezahlter Arbeit besonders gut waren. In Berlin war diese Gruppe dagegen am größten (28 %), und das korrespondierte damit, dass in keiner anderen betrachteten Stadt die Chancen auf gute Bildungsabschlüsse und qualifizierte Jobs so niedrig waren (Schneider/Crul/Lelie 2015: 90). Allerdings handelte es sich auch in Berlin eindeutig um eine Minderheit in der türkischen zweiten Generation.

Auch unter den jungen Leuten *ohne* familiäre Migrationsgeschichte unter den TIES-Respondent*innen gab es eine Gruppe, die sich stark auf sich selbst zurückzog und keinen gemischten Freundeskreis hatte. Ebenso wie die konservativ-religiöse türkische zweite Generation empfanden sie »die Anwesenheit anderer Kulturen« als bedrohlich oder sogar sehr bedrohlich. Im Grunde bilden sie die Rückseite derselben Medaille: Beide Gruppen wollten möglichst getrennt voneinander wohnen und leben – was sich u.a. in der Wahl der Orte zeigte, an denen sie ihre Freizeit verbrachten. Aber auch die Auffassungen über die Gleichheit der Geschlechter waren verblüffend ähnlich: Mehr als die Hälfte derjenigen ohne Migrationshintergrund, die wir als »konservativ-xenophob« bezeichnen können, sprach sich z.B. gegen die Werkstätigkeit von Frauen mit kleinen Kindern aus. Am größten war der Anteil dieser Gruppe in Wien (20 %) und Berlin (18 %) und wieder am kleinsten in Stockholm (6 %) (ebd.: 92).

Allerdings ist die soziale Ausgangslage der beiden Gruppen sehr unterschiedlich: Aus Sicht der eher marginalisierten türkischen zweiten Generation mit niedrigem Bildungsniveau bietet der Rückzug in die »ethnische Nische« ein Zuhausegefühl, das sonst nur uneingeschränkt zur Verfügung steht. Es ist eine Form der »Selbstethnisierung«, die eine *Reaktion* ist. Sie ist daher besonders ausgeprägt bei den im öffentlichen Diskurs häufig als »Abgehängte« benannten Bevölkerungsgruppen: Je niedriger das Bildungsniveau und je niedriger die berufliche Qualifikation sind, desto wahrscheinlicher wird eine religiös-konservative Position eingenommen. Dasselbe gilt für Arbeitslose und nicht werktätige Frauen, weil sie in der Tendenz schlicht weniger Berührungspunkte mit der Gesellschaft außerhalb der »ethnischen Community« haben.

Bei den Konservativ-Xenophoben ohne familiäre Migrationsgeschichte sind diese Positionen dagegen umso verbreiteter, je bürgerlicher und »deutscher« das Viertel ist, in dem sie wohnten und befragt wurden. Es sind also nicht die »Abgehängten«, sondern ganz im Gegenteil diejenigen, die Machtpositionen und den privilegierten Zugang zu einflussreichen Posten zu verteidigen haben. Mit steigendem Bildungsgrad und Einkommen steigt auch die

Wahrscheinlichkeit, dass man in einem – bisher – wenig vielfältigen Viertel wohnt und die Kinder auf eine wenig vielfältige Schule gehen. Das wird sich durch die demografische Entwicklung in den nächsten Jahren stark verändern, aber der soziale Ausschlussmechanismus bleibt natürlich im Zweifelsfall auch unabhängig vom »ethnischen Hintergrund« bestehen. Die Frage ist, ob und wie lange die »ethnische Codierung« von Armut und Wohlstand erhalten bleiben wird.

Aus den genannten Gründen waren es in der TIES-Studie die besser gebildeten jungen Erwachsenen aus Einwandererfamilien, die die am stärksten diversifizierten Freundeskreise hatten. Unter den abgefragten »drei besten Freunden« fanden sich Menschen ohne Migrationshintergrund, aber auch Muslime anderer »ethnischer« Herkunft und Personen mit einem anderen Glauben. In Ausgehvierteln, Einkaufszentren und auf Sportplätzen sieht man inzwischen immer häufiger diese »superdiversen« Konstellationen. Die Mehrheit der Angehörigen der zweiten Generation nannte unter den »drei besten Freunden« auch mindestens einen Freund oder eine Freundin ohne Migrationshintergrund.

In der TIES-Studie waren es die jungen Erwachsenen »ohne Migrationshintergrund«, die vor dem Hintergrund der unvermeidlichen demografischen Entwicklung zur superdiversen Stadt als am meisten segregiert und ihrer »ethnischen Gruppe« verhaftet erschienen. Das galt durchaus nicht nur für diejenigen, die wie oben beschrieben andere Kulturen als Bedrohung sehen und daher in ihrer Grundeinstellung als xenophob bezeichnet werden können. Der weit überwiegende Teil der Angehörigen unserer Vergleichsgruppe »ohne Migrationshintergrund« hatte keinen »ethnisch« diversen Freundeskreis und wohnte am liebsten in Vierteln, in denen »die Deutschen« die klare Mehrheit stellten.

Interessant ist dagegen die kleine Gruppe derjenigen »ohne Migrationshintergrund«, die tatsächlich einen oder gar mehrere »beste Freunde« mit anderem »ethnischen« Hintergrund hatten. Typisch ist bei ihnen vor allem, dass ihre Freunde über dasselbe Bildungsniveau verfügten. Sie haben sich in der Regel auf der weiterführenden Schule und beim Studium kennen gelernt. Auf der anderen Seite spielte zum Beispiel Religiosität keine Rolle: Es war offenkundig kein Hinderungsgrund für diese Freundschaften, dass diejenigen ohne Migrationshintergrund größtenteils nicht religiös waren, ihre Freunde mit »türkischem« Hintergrund dagegen schon.⁹

9 | Es zeigt sich hier die Problematik von quantitativen Befragungen, die bestimmte Kategorien vorgeben und damit die Respondent*innen in ein bestimmtes Antwortschema zwingen müssen. Nach der »ethnischen Herkunft« der drei besten Freunde zu fragen, macht diese Kategorie möglicherweise erst relevant oder zumindest relevanter, als sie es vielleicht im Alltag der Respondent*innen ist. Dasselbe gilt natürlich – wie oben be-

Die Frage ist nun, ob diese Freundschaften auch bedeuten, dass die jungen Menschen ohne Migrationshintergrund auch auf »die türkische Gemeinschaft und Kultur als Ganze« einen anderen Blick haben als diejenigen in Berlin oder Frankfurt, die über keine entsprechenden Kontakte verfügen. Wir haben in der Untersuchung alle Teilnehmer*innen unter anderem nach ihren »warmen« oder eher »kalten« Gefühlen in Bezug auf »die Türken« (und andere »Gruppen«) gefragt. Und tatsächlich: in den niederländischen und französischen Städten war die Zahl der Befragten, die »kalte« bzw. negative Gefühle gegenüber »Türken« äußerten, unter denen *mit* »türkischen Freunden« nur halb so groß, in Berlin und Frankfurt a.M. reduzierte sie sich sogar auf nur ein Achtel. Die Freundschaften zu Personen türkischer Herkunft hatten aber auch Folgen für andere Bereiche im Leben dieser jungen Menschen: Sie gingen zum Beispiel zweimal so häufig aus in Clubs und nutzten Freizeitmöglichkeiten, die auch von Jugendlichen aus Einwandererfamilien frequentiert werden. Als Eltern schickten sie ihre Kinder anderthalbmal häufiger auf gemischte Schulen – trotz der im öffentlichen Diskurs so engen Verbindung von »Migrantenanteil« und vorgeblich niedrigerem Leistungsniveau. Sie interpretierten auch das Verhältnis zwischen »Deutschen« und »Türken« positiver und sie fanden viel weniger, dass sich die Beziehung in den letzten Jahren verschlechtert hätte.

Das gilt natürlich nicht nur für Freundschaften zu Menschen mit türkischen familiären Wurzeln, sondern für »interethnische« Beziehungen insgesamt. Aber die direkten sozialen Beziehungen waren in den Daten auch wichtiger als das Wohnumfeld, es reichte nicht, einfach nur in einem »multiethnischen« Viertel zu wohnen. Wenn wir uns zum Beispiel Befragte ohne Migrationshintergrund anschauen, die alle in einem Viertel wohnten, in dem ihrer Einschätzung nach etwa die Hälfte der Bewohner*innen nichtdeutscher Herkunft waren, dann verläuft die Trennlinie hier zwischen denjenigen, die überhaupt interethnische Freundschaften hatten, und den Befragten, die zumindest im engen Freundeskreis nur »Deutsche« hatten. Auch in den gemischten Vierteln sahen Befragte ohne interethnische Freundschaften die »ethnisch« vielfältige Gesellschaft eher als eine Bedrohung – ganz im Gegensatz zu ihren Altersgenoss*innen mit gemischten Freundeskreisen. Und auch

geschrieben – auch für Kategorien wie »deutsch« oder »türkisch«, die als Zuschreibungskategorien zwar im Alltagsdiskurs immer noch eine wichtige Rolle spielen, aber immer weniger inhaltlich zu füllen sind. Die Auswahl von möglichen Befragten mit »türkischem Hintergrund« erfolgte in der TIES-Studie ausschließlich nach *demografischen* Kriterien (= mindestens ein Elternteil ist in der Türkei geboren) und erlaubt selbstverständlich keinerlei Vorannahmen über »ethnische« Zugehörigkeitsgefühle usw. So sollte die Verwendung von Beschreibungen wie »türkisch« und auch »ohne Migrationshintergrund« (= beide Elternteile sind in Deutschland, Österreich etc. geboren) in diesem Beitrag in Bezug auf die Ergebnisse der TIES-Studie auch verstanden werden – so schwer es fällt ...

wenn sie zwar einen gemischten Freundeskreis, aber keine »türkischen« Freunde hatten, war die Haltung gegenüber der »türkischen« Bevölkerung als größter ethnischer Minderheit positiver als bei denen ohne Freundschaften außerhalb der eigenen »ethnischen Gruppe«. Freundschaftliche Kontakte scheinen eine Grundhaltung der Offenheit und Toleranz zu fördern, die dann als Prinzip verstanden und verinnerlicht wird und folgerichtig auch Menschen und Gruppen einschließt, zu denen keine solchen Beziehungen bestehen.

Die Unterschiede zwischen denjenigen mit und ohne gemischten Freundeskreis waren am größten in Deutschland und Österreich. Selbst in gemischten Nachbarschaften lässt sich das gewisse »Unbehagen an der Vielfalt« pflegen, aber für diejenigen mit Freundschaftsbeziehungen außerhalb der eigenen »ethnischen Gruppe« verlor dieses Unbehagen an Bedeutung.

IDENTITÄTSFRAGEN

Wir finden Freundschaften zwischen Angehörigen der zweiten Generation und Menschen ohne Migrationshintergrund in fast allen Bildungsschichten, aber sie sind am häufigsten bei den gut Gebildeten und denjenigen in Lohnarbeit. Dies ist insofern naheliegend, als sie beruflich eher miteinander zu tun haben. Außerdem scheint Gleichheit in Bezug auf Bildung und den sozialen Hintergrund eine wichtige Voraussetzung zu sein, während Ähnlichkeit in kulturellen Fragen keine große Rolle zu spielen scheint – zumindest in einem umfassenden oder »ethnisch« gedachten Sinne: Vermutlich spielt es gerade bei jüngeren Leuten schon eine Rolle, ob man die gleiche Musik hört, die gleichen Filme schaut, die gleichen Computerspiele spielt und tendenziell ähnliche Klamotten trägt. Auffällig ist die eher geringe Bedeutung von etablierten »Großkategorien« insbesondere beim Thema Religiosität. So bezeichnete sich auch bei denjenigen in der türkeistämmigen Befragtengruppe, die eine Person »ohne Migrationshintergrund« als *beste Freundin* oder *besten Freund* genannt haben, der mit Abstand größte Teil als religiös und gab an, die eigene religiöse Identität so wichtig zu finden, dass man sich beispielsweise angegriffen fühlt, wenn jemand etwas Negatives über ihre Religion äußert. Demgegenüber steht ein sehr hoher Prozentsatz Personen »ohne Migrationshintergrund«, die sich wiederum als »nicht religiös« erklärt haben, es ist also zu vermuten, dass die Freundschaft nicht von der kulturellen Gemeinsamkeit in dieser zentralen Frage lebt. Allerdings gibt es Sichtweisen auf Religion, die in beide Richtungen Freundschaften zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen erleichtern oder erschweren können. Die türkeistämmigen Befragten *mit* interethnischen Freundschaften sahen zum Beispiel ihre Religion viel häufiger als reine Privatsache als diejenigen mit besten Freunden, die selbst türkischer Herkunft sind. Und auch die religiöse Alltagspraxis scheint eher pragmatischen

Gesichtspunkten zu folgen: Es wird zwar regelmäßig gebetet, aber nur wenige gehen ebenso regelmäßig in die Moschee.

Dafür gibt es einen Zusammenhang zwischen diesen Freundschaften und den allgemeinen Zugehörigkeitsgefühlen: Von den Befragten der türkischstämmigen zweiten Generation mit »Deutschen« unter den besten Freunden in Berlin sagten 54 Prozent, dass sie sich »stark« oder »sehr stark deutsch« fühlten und nur 10 Prozent fühlten sich »schwach« oder »überhaupt nicht deutsch«. Bei denjenigen, die unter den drei besten Freunden oder Freundinnen nur Personen mit türkischem Hintergrund hatten, war es nur jede/r Dritte, die/der sich »stark« oder »sehr stark deutsch« fühlte, während diejenigen mit »schwachen« bis gar keinen deutschen Zugehörigkeitsgefühlen immerhin gut ein Viertel ausmachten (ebd.: 98).

Interessanterweise läuft die starke Identifikation mit dem Deutschsein in der Regel parallel zu einem gleichzeitigen starken Gefühl von Türkischsein. Aus Sicht der Identitätstheorie ist das nicht überraschend: Zugehörigkeitsgefühle sind eben – ebenso wie Sprachkenntnisse – kein Nullsummen-Spiel, sondern können sich im individuellen Identitätsgefüge ergänzen. Eine starke Identität hat nicht, wer sich ein für alle Mal für eine Zugehörigkeit entschieden hat, sondern wer sich in einer großen Bandbreite von Situationen und Konstellationen flexibel, aber sozial akzeptiert als zugehörig zuordnen kann (Schneider 2001: 37). Ein ganz ähnliches Bild sehen wir in den anderen europäischen Städten, allerdings führte das deutlich höhere Maß an sozialer Mobilität in der zweiten Generation vor allem in Stockholm und Paris auch zu einer höheren Intensität an »interethnischen« Beziehungen und Kontakten in den beiden Städten.

GENERATION MIX?

Wenn wir die Freundschaftsbeziehungen der Respondent*innen der TIES-Studie zusammennehmen, dann hat selbst in dieser Altersgruppe bereits ungefähr die Hälfte regelmäßig »ethnische Grenzlinien« überschritten. Mit der demografischen Entwicklung in den heutigen unteren Alterskohorten in den meisten europäischen Großstädten steigt auch für Jugendliche ohne familiäre Migrationsgeschichte die statistische Wahrscheinlichkeit »interethnischer« Begegnungen im Alltag und damit, über vermeintliche Grenzen hinaus Freundschaften zu schließen. Diese Jugendlichen weben ein feines Netz durch ihre Stadt, das alle möglichen »ethnischen Gruppen« verbindet. Dieses Netz von Beziehungen beeinflusst auch die Art und Weise, wie die jungen Menschen die Vielfalt in der Gesellschaft erleben und sich mit ihr identifizieren bzw. wie sie sich selbst in ihr positionieren. Einen ethnisch gemischten Freundeskreis zu haben, ist für sie selbstverständlich – so sehr, dass es eigentlich gar

kein Thema ist und die Frage danach vielfach auf Befremden oder gar Ablehnung stößt. Die *Generation Mix* eignet sich die Stadt an, ohne die mentalen und diskursiven Grenzen zwischen vorgeblichen »ethnischen Gruppen« zu akzeptieren. Gleichzeitig ist innerhalb der vielen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten ebenfalls selbstverständlich, dass es Unterschiedlichkeiten gibt, diese müssen aber nicht bewertet oder gar abgewertet werden. Sie sind einfach da und das Leben wird nicht einfacher, wenn man damit ein Problem hat.

In einem schon zum Klassiker avancierten Cartoon von TOM wird ein junger Mann mit schwarzer Hautfarbe von einem Passanten aufgefordert: »Geh' gefälligst dahin, wo du herkommst!«. Die verwunderte Antwort des jungen Mannes, der so schnell gar nicht den rassistischen Hintergrund der Frage erfasst oder ihm keinen diskursiven Raum geben möchte: »Was soll ich in Dortmund?« Die Obsession mit der Herkunftsfrage, sobald jemand ein Äußeres, einen Sprachakzent oder einen Namen hat, der »nichtdeutsch« konnotiert ist, ist ein Dauerbrenner in Texten und Kabarettsketchen von Angehörigen der zweiten Generation. Kaum etwas gilt als so charakteristisch dafür, dass »die Deutschen« das mit der Einwanderungsgesellschaft noch nicht richtig verstanden haben, wie die nur scheinbar so harmlose Frage »Wo kommst Du her?« (Vgl. Sezgin 2011) In Europa ist es für die zweite und selbst für die dritte Generation noch immer alles andere als selbstverständlich, die Selbstzuschreibung als Deutsche, Franzosen oder Niederländer für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Die Alltagswirklichkeit steht regelmäßig im Widerspruch zu einer diskursiven Wirklichkeit, in der nationale Identität und »ethnische« Identität sich nur für diejenigen mit »deutscher Abstammung« nicht als gegenseitig ausschließend gegenüberstehen.

Auch viele wissenschaftliche Untersuchungen befragen die Menschen auf diese grob gegenüberstellende Weise: »Fühlen Sie sich eher türkisch oder eher deutsch?«. In Wahrheit sind dies zwei verschiedene Fragen und wie in den USA fühlt sich die zweite Generation in Europa am wohlsten, wenn sie ihre Identifikation mit dem Land mit der ethnischen Identität verbinden kann.

Die Kinder der Einwanderer in den Großstädten sind heute mental und sozial am besten ausgestattet und eingestellt auf das Leben in einer zunehmend vielfältiger werdenden Gesellschaft. Sie sind von klein auf daran gewöhnt, zwischen dem familiären und dem schulischen Kontext hin und her zu »switchen« und fortdauernd ethnische Grenzen zu überschreiten oder gar nicht erst zum Zuge kommen zu lassen. Die überwiegende Mehrheit der zweiten Generation in unserer Befragung bewegt sich in multiethnischen Freundschaftsverbänden – und dazu gehören selbstverständlich auch Freundinnen und Freunde aus Familien *ohne* Migrationsgeschichte. Wenn auch nur angedeutet, zeigen die TIES-Ergebnisse, dass vor allem, wenn die Menschen *nicht* durch Freundes-Netzwerke miteinander verbunden sind, Raum für gegenseitige Skepsis oder gar ein Klima der Angst entstehen kann.

Auch für die US-amerikanische Philosophin Martha Nussbaum (2012) ist *Civic Friendship* eines der wichtigsten Werkzeuge in der Gesellschaft, um die Rigidität von ethnischen Grenzen aufzubrechen. Interethnische Freundschaften lehren uns, so Nussbaum, die Welt von einem anderen Standpunkt aus zu sehen. Oder wie es der indische Soziologe Rajni Kothari schon kurz nach dem Ende des Kalten Krieges formuliert hatte: Die Herausforderung der modernen multiethnischen Gesellschaft liegt in der Entdeckung von Gemeinsamkeit in der Anerkennung von Unterschiedlichkeit (Kothari 1989: 20f.). Die große Frage wird sein, wie die super-diversen Klassenzimmer, Fußballmannschaften und Freundeskreise mittel- und langfristig mit der Diskrepanz zwischen Alltagserfahrung und öffentlichem Diskurs umgehen werden. In den Analysen des Brexit-Votums in Großbritannien ist meines Wissens erstmals bei einem solchen Ereignis die generationale Dimension thematisiert worden, weil die jüngeren Alterskohorten weit überwiegend gegen den Brexit gestimmt haben, es aber ja vor allem um *ihre* Zukunft in Europa geht. In Bezug zum Beispiel auf die Wählerschaft rechtspopulistischer Parteien oder die Skepsis gegenüber der Fluchtbewegung nach Europa oder die Attraktivität superdiverser Stadtteile als Lebensmittelpunkt liegen solche Analysen und Erkenntnisse noch nicht vor.

LITERATUR

- Bommes, Michael 2005: »Transnationalism or Assimilation?«, in: *JSSE – Journal of Social Science Education* 1, www.jsse.org/index.php/jsse/article/view/977/880 (zugegriffen am 10.4.2015).
- Crul, Maurice 2015: »Super-Diversity vs. Assimilation: how Complex Diversity in Majority–Minority Cities Challenges the Assumptions of Assimilation«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 0/0, 1-15.
- Crul, Maurice und Jens Schneider 2010: »Comparative Integration Context Theory: Participation and Belonging in New Diverse European Cities«, in: *Ethnic and Racial Studies* 33/7, 1249-1268.
- Crul, Maurice, Jens Schneider und Frans Lelie (Hg.) 2012: »The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter?«, in: *IMISCOE Research*, Amsterdam.
- 2013: *Super-Diversity. A New Perspective on Integration*. Amsterdam.
- Forsythe, Diana 1989: »German Identity and the Problem of History«, in: Tonkin, Elizabeth, Malcolm Chapman und Maryon McDonald (Hg.): *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27. London, New York, 137-156.
- Kothari, Rajni 1989: »Ethnicity«, in: David, Kumar und Santasilan Kadirgamar (Hg.): *Ethnicity: Identity, Conflict and Crisis*, Hong Kong, 15-44.
- Lang, Christine und Jens Schneider 2017: »Von Kreuzberg nach Tempelhof: Räumliche und soziale Mobilität bei Nachkommen von Eingewanderten

- aus der Türkei in Berlin«, in: Geisen, Thomas, Christine Riegel und Erol Yildiz (Hg.): *Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten*. Wiesbaden, 237-258.
- Mannitz, Sabine und Jens Schneider 2014: »Vom ›Ausländer‹ zum ›Migrationshintergrund‹: Die Modernisierung des deutschen Integrationsdiskurses und seine neuen Verwerfungen«, in: Nieswand, Boris und Heike Drotbohm (Hg.): *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden 69-96.
- Nussbaum, Martha Craven 2012: *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge.
- Schneider, Jens 2001: *Deutsch sein: das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*. Frankfurt a.M., New York.
- 2003: »Normal deutsch? Die NS-Vergangenheit im Selbstverständnis als Deutsche nach 1989«, in: Kirsch, Frank-Michael und Birgitta Almgren (Hg.): *Sprache und Politik im skandinavischen und deutschen Kontext: 1933-1945*; Schriften des Centers für Deutsch-Dänischen Kulturtransfer 5. Aalborg, 263-285.
- 2007: »Boundaries of Self and Others: National Identity in Brazil and Germany«, in: *Lateinamerika Analysen* 16/1, 3-24.
- Schneider, Jens, Maurice Crul und Frans Lelie 2015: *Generation Mix: die superdiverse Zukunft unserer Städte – und was wir daraus machen*. Münster.
- Schneider, Jens u.a. (2012): »Identities: Urban Belonging and Intercultural Relations«, in: Crul, Maurice, Jens Schneider und Frans Lelie (Hg.): *The European Second Generation Compared: Does the Integration Context Matter?*, IMISCOE Research. Amsterdam, 277-332.
- Sezgin, Hilal 2011: *Manifest der Vielen: Deutschland erfindet sich neu*. Berlin.
- Stadt Wien, MA 17 – Integration und Diversität (Hg.) 2014: 3. *Wiener Integrations- & Diversitätsmonitor 2011-2013*. Wien: MA 17.
- Statistisches Bundesamt (Destatis) 2017: *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit: Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2015 –*, Fachserie 1, Reihe 2.2. Wiesbaden. https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/MigrationIntegration/Migrationshintergrund2010220157004.pdf?__blob=publicationFile.
- Toprak, Ahmet 2010: *Integrationsunwillige Muslime? Ein Milieubericht*. Freiburg i.Br.
- Verband Deutscher Städtestatistiker (Hg.) 2013: *Migrationshintergrund in der Statistik: Definition, Erfassung und Vergleichbarkeit*, Materialien zur Bevölkerungsstatistik 2. Köln.
- Vertovec, Steven 2007: »Super-Diversity and its Implications«, in: *Ethnic and Racial Studies* 30/6, 1024-1054 (zugegriffen am 10.11.2015).

- Wimmer, Andreas und Nina Glick Schiller 2002: »Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences«, in: *Global Networks* 2/4, 301-334 (zugegriffen am 10.4.2015).
- Woellert, Franziska u.a. 2009: *Ungenutzte Potenziale: zur Lage der Integration in Deutschland*. Berlin: Stiftung Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung.

Bewegte Biografien in der postmigrantischen Gesellschaft

Anita Rotter/Frauuke Schacht

EINLEITUNG

Die Bewegung von Menschen über nationalstaatlich definierte Grenzen hinweg ist ein Phänomen, das zur Gründung und Mitgestaltung moderner Stadt- und Migrationsgesellschaften erheblich beigetragen hat. Ohne das individuelle und kollektive Zutun von Migrantinnen und Migranten wären Entstehung, kontinuierliche Veränderung und urbane Vielfalt von Städten kaum denkbar. Umso erstaunlicher ist es, dass dieser Beitrag zu gesellschaftlichen und migrationsbezogenen Entwicklungen bisher weitestgehend negiert wurde. Eine postmigrantische Perspektive versucht diese Versäumnisse der vergangenen, aber auch der gegenwärtigen defizitorientierten Betrachtung von Migration und ihrer Akteurinnen und Akteure kritisch zu beleuchten. Es handelt sich um eine Analyseperspektive, die gesellschaftliche Verhältnisse aus Sicht der Migration in den Blick nimmt und mit dieser Verschiebung neue Wissensbestände generiert, die die dominanten, defizitorientierten Narrationen über Migration, wie sie etwa im Begriff der Parallelgesellschaft zum Ausdruck kommen, herausfordern und ins Wanken bringen. Letztlich geht es darum, der Realität der Migrationsgesellschaft, in der Migrantinnen und Migranten längst zu einem integralen Bestandteil der Gesellschaften geworden sind, Rechnung zu tragen. Dies impliziert vor allem auch, konventionelle Dualismen, die häufig nach dem Muster *Wir* und *die Anderen* funktionieren, zu überwinden und den Blick auf die komplexen Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte zu richten, die die biografische Selbstpositionierung von Migrantinnen und Migranten wesentlich prägen. Dadurch wird es möglich, die durch nationale und eurozentrische Meta-Erzählungen weitgehend verdrängten, nichterzählten, vielfältigen Lebenswirklichkeiten und kreativen Praktiken von Menschen, deren Perspektiven bis heute zumeist marginalisiert werden, sichtbar zu machen.

Unser Beitrag basiert auf dem Lehrforschungsprojekt »Generation Migration«, welches im Wintersemester 2015/16 unter der Leitung von Marc Hill an

der Universität Innsbruck durchgeführt wurde. Als Ergebnis ist eine qualitative Studie entstanden, die anhand von 22 biografischen Fallportraits einen Einblick in das Leben im alpin-urbanen Raum liefert. Im Mittelpunkt stehen dabei Erzählungen über Migration aus der Erfahrung der Migration selbst.

Es wird über frühere Wohnverhältnisse und Arbeitsbedingungen bei der Ankunft in Innsbruck und Umgebung berichtet und darüber, dass Bildung der Schlüssel zum sozialen Aufstieg sei. Fast ausnahmslos tauchen in den geführten Interviews auch Schilderungen von Diskriminierungserfahrungen auf, die erfolgreiche Bildungsverläufe und das Ziel, ein besseres Leben zu führen, immer wieder erschweren. Formen der institutionellen Diskriminierung, alltagsrassistische Übergriffe oder prekäre Lebens- und Arbeitsverhältnisse nehmen Einfluss auf die Lebensentwürfe der migrierten Familien und stellen eine Gemeinsamkeit in den intergenerationalen Erfahrungen der Befragten dar.

Gemeinsam ist den Erzählungen aber auch, dass entsprechende Gegenstrategien entwickelt werden, um die hegemonialen Verhältnisse zu überwinden. Aus der Erfahrung der Migration und den gegebenen Bedingungen entstehen generationsübergreifende Wissensbestände, kreative Alltagspraxen und –strategien, die einen Umgang mit der bestehenden Situation ermöglichen. Diese Gegenstrategien müssen als Handlungskompetenzen erkannt werden; sie verweisen nicht nur auf den aktiven Widerstand, sondern auch auf die unspektakulären alltäglichen Strategien des selbstbestimmten Umgangs mit strukturellen Ungerechtigkeiten.

1. BEWEGTE BIOGRAFIEN SICHTBAR MACHEN

»Nicht was wir gelebt haben, ist das Leben, sondern das, was wir erinnern und wie wir es erinnern, um davon zu erzählen.«

(GARCÍA MÁRQUEZ 2003)¹

García Márquez bringt das zum Ausdruck, was so zentral für die Idee einer Postmigrantischen Perspektive ist, nämlich dass ein Einschreiben von Erzählungen, Erinnerungen und Perspektiven der Migration selbst in hegemoniale Diskurse es vermag, soziale Realitäten zu schaffen, die mit konventionellen Deutungsmustern brechen und alternative, *kontrapunktische* (Said 1994) Lesarten ermöglichen. Es geht darum, etablierte Überzeugungen und hegemoniale Vorstellungen über die vermeintlich natürliche Beschaffenheit sozialer »Realitäten« gewissermaßen »gegen-den-Strich« zu lesen, sie aus der verän-

1 | García Márquez (2003): *Leben, um davon zu erzählen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

derten Blickrichtung hin zur »Normalität« der Migration zu irritieren und zu dekonstruieren (vgl. Yıldız 2017). Bezogen auf die Erzählungen, die im Zuge des Projektes gesammelt wurden, wird dann sichtbar, dass Menschen *trotz* diskriminierender Zuschreibungen und exkludierender Dynamiken längst Teil gesellschaftlicher Gestaltungsprozesse sind und ihre Lebensentwürfe auch gegen Widerstände durchzusetzen versuchen.

So herrschafts- und machtbesetzt gesellschaftliche Konstruktionen, Definitionen und kategorische Zuschreibungen auch sein mögen, einen Vorzug haben sie zweifelsohne: Sie sind veränder- und wandelbar.

Als Gegenprojekt zum dominanten Integrationsdispositiv, dass die hegemonialen Diskurse über Migration bis heute bestimmt und damit gesellschaftliches Rezeptwissen lediglich (re-)produziert, muss es darum gehen, kontinuierlich Räume zu schaffen, in denen die Erfahrungen der Migration selbst den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden. Dadurch wird eine andere Selbstverständlichkeit erzeugt, die Mobilität nicht als Abweichung zu einer behaupteten Norm der Sesshaftigkeit deklariert, sondern als »notwendige Voraussetzung von Subjektivität« (Terkessidis 2015) begreift.

2. BEWEGTE BIOGRAFIEN, ORTE UND GESCHICHTEN

Bevor nun exemplarisch zwei Biografien aus dem Lehrforschungsprojekt anhand von biografischen Fallportraits rekonstruiert werden, wollen wir im Folgenden den methodischen Zugang skizzieren, der es ermöglicht, Einblick in die Lebensrealität der Migrationsgesellschaft zu erlangen.

Methodisch lehnt sich das Forschungsprojekt an die Grounded Theory nach Anselm Strauss und das problemzentrierte Interview nach Alfred Witzel an. Beide Methoden ermöglichen eine theoriegenerierende Vorgehensweise, die sich an der Lebensrealität der Befragten orientiert und im Zuge des Forschungsprozesses stetig modifiziert werden kann. Gerade der konstante Austausch mit den Mitstudierenden im Seminar legt eine ergebnisoffene Herangehensweise nahe und ermöglicht somit, den Blick für Phänomene der Diversität in den Interviews offen zu halten.

Interessant ist in diesem Kontext das Konzept des »Biografieprotokolles«, das (in Anlehnung an die »Bewegungsprotokolle« der Künstlerin Morgan O'Hara) von Marc Hill und Erol Yıldız entwickelt wurde. Auf einer Landkarte werden geografische und kognitive Bewegungen zunächst in ihren Verschränkungen visualisiert, um daraus entstehende Kompetenzen sichtbar zu machen.

Letztlich stellt es ein praktisches Instrument dar, um die Normalität von Migrationsprozessen in *jeder* Biografie zu erkennen und die migrationsbedingte Vielfalt, die im Leben der Gesamtbevölkerung eine wesentliche und

gleichzeitig alltägliche Rolle spielt, hervorzuheben. Diese eher pragmatische Sichtweise bringt zwei Vorteile mit sich: Zum einen trägt sie zu einer gewissen Ent-Emotionalisierung des Migrationsdiskurses bei – der teils hysterische Züge angenommen hat – und zum anderen befreit sie migrationsbedingte Mobilität aus ihrer Sonderrolle und macht sie als Bedingung gesellschaftlicher Lebenswirklichkeiten per se sichtbar.

Die biografischen Erzählungen stellen wesentliche Dokumente dar, um differente Lebensentwürfe und Verortungspraxen in der postmigrantischen Gesellschaft zu konkretisieren. Wir begreifen die uns erzählten Biografien als in Bewegung, im Wandel befindliche dynamische und diversitätsgeprägte Lebensgeschichten. So sind sie weder nur auf einen Ort oder ein Stadtviertel noch auf national kodierte Grenzen bezogen, noch lassen sie sich ob ihrer subjektzentrierten Besonderheit verallgemeinern. Das heißt, dass postmigrantische Biografien die Idee von statischen, auf einen Ort beschränkten Verortungspraxen und einer »Normalbiografie« entsprechenden Lebensentwürfe aufbrechen. Dadurch wird es möglich, mehrheimischen, mobilitätsbejahenden und divergierenden Lebensgeschichten, die der postmigrantischen Lebensrealität Rechnung tragen, einen Platz einzuräumen.

Postmigrantische Biografien lassen sich auch in einer generationellen Positionierung und generationensspezifischen Verbindung, sprich in der Benennung einer ersten, zweiten oder dritten Generation lesen. Der Terminus der Generation markiert in der Postmigrationsforschung durch die dezidierte Benennung der »ersten Generation« als solche, nicht nur den Anfang spezifischer Biografiearbeit im Ankunftsland, sondern gibt des Weiteren Auskunft darüber, dass bereits die Entscheidung der »Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter« mobil zu sein, gesellschaftliche, soziale und politische Prozesse der Neuordnung und Neuorientierung angestoßen hat. Genauso ist das Mobilitätspotenzial der ersten Generation als eine intergenerationelle Form der möglichen Akkumulation von Sozialkapital – die Umwandlung bewegter Mobilität in Bildungs- oder sozialen Erfolg – relevant. Während für Mannheim insbesondere eine vorwiegend junge und männlich dominierte, elitäre Gemeinschaft als besonders generations- und kulturstiftend galt (Mannheim 1927/1970), vertreten wir die Position, dass der Generationsbegriff nicht auf ein Geschlecht oder ein Milieu begrenzt werden kann, sondern vielmehr von der Verschiedenheit der Akteurinnen und Akteure und ihrer spezifischen Verortung (etwa im Kleinstädtischen oder Marginalisierten) profitiert. Des Weiteren gehen wir davon aus, dass »Generation«, wie bei Mannheim, zwar eine kollektive Vernetzung nutzbar machen kann, jedoch primär als wesentlicher Teil von Biografie- und Subjektarbeit aus der subjektbezogenen Entschließung zu selbst- und eigenständigem Handeln resultiert.

Die beiden Fallportraits stellen biografische Beispiele aus unterschiedlichen Generationen vor. Alicia, als »Angehörige« der dritten und Fatma als »Angehörige« der zweiten Generation, nehmen, wie die übrigen Befragten des Forschungsprojektes auch, unterschiedlich Stellung zu der ihnen von außen zugewiesenen Generationszugehörigkeit. Demzufolge korreliert die Fremdbezeichnung nicht zwangsläufig mit der Selbstbenennung und auch die Überlegungen hinsichtlich eines etwaigen gemeinsamen, generationellen Erfahrungs- und Handlungsrahmens divergieren.

Die im Folgenden abgebildeten Fotografien zeigen exemplarisch, wie vielfältig einsetzbar und wandlungsfähig das Grundkonzept des Biografieprotokoll ist. Sie zeigen Momentaufnahmen aus einem Kurzfilm, der im Zuge des Lehrforschungsprojektes entstanden ist und die im anschließenden Kapitel vorgestellten Fallportraits künstlerisch visualisiert:

Bewegte Biografie Fatma



Bewegte Biografie Alicia



Im Vordergrund der beiden Bilderstrecken steht jeweils das Gesicht einer Frau, stellvertretend für ihre erzählte, bewegte Biografie. Die unterschiedliche Gestaltung der Darstellungen ist durchaus gewollt, unterstreicht sie doch den Diversitätsgedanken.

Ausgangspunkt der Videos ist ein neutraler Hintergrund, der aus der Vogelperspektive gefilmt wird. Darauf werden nach und nach unterschiedliche Abbildungen gelegt, um gewissermaßen das Bewegungsmoment hervorzuheben. Die erste Abbildung stellt, in Form von Länder- und Städtenamen einen Bezug zur geografischen Mobilität der Protagonistin her (Benennung biografiespezifischer Orte vs. Gezeichneter Ausschnitt einer »Weltkarte«).

Die biografische Mobilität wiederum wird durch das Zeigen der Abbildung eines Gesichtes in seiner Ganzheit und der darauffolgenden Performance des Zerschneidens in einzelne Fragmente inszeniert. Der Akt des Zerschneidens und das anschließende Zusammenfügen und Neuordnen der Einzelteile soll erstens andeuten, wie unterschiedlich lesbar biografische Erzählungen sein können, so dass sie herkömmlichen Kategorien nur bedingt zuzuordnen sind. Zweitens wird dadurch versinnbildlicht, wie vielschichtig die dargestellten Biografien sind, dass sie als *mehr-heimische* immer auch in ihrer Mehrfachverortung betrachtet werden müssen.

Die folgenden Fallportraits sollen nun einen Einblick in die angesprochene Verschiedenheit, die Komplexität, aber auch die Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit biografischer Lebensgeschichten ermöglichen. Der Umgang mit dem gewonnenen Datenmaterial aus den Interviews und besonders die daraus resultierende Interpretations- und Darstellungsweise in Form der Fallbeschreibungen variiert, da jede der beiden Biografien über eigene Spezifika und Besonderheiten verfügt, die in den Fokus der Betrachtung gerückt werden. Wie unterschiedlich sich Mobilität im Alltag der Befragten manifestieren kann, zeigt sich unter anderem an Alicias »mobiler Sesshaftigkeit« und ihrem Vermögen, Mobilität gegen statische, diskriminierende Erfahrungen und Erlebnisse einzutauschen. Doch auch an Fatmas Bestrebungen, sich auf Umwegen weiterzubilden, also gewissermaßen ihre sich in stetiger Bewegung befindende Bildungsbereitschaft, ist ein Beispiel für mobile Aushandlungen.

2.1 Fatma – Bildung als Strategie für den sozialen Aufstieg²

Die bewegte Biografie der nun 53 Jahre alten Fatma lässt sich sowohl in ihrer transnationalen Mobilität zwischen der Türkei und Österreich, aber vor allem auch zwischen und innerhalb städtischer Räume – der Herkunftsstadt Kars und den Ankunftsstädten Lienz und Innsbruck in Tirol nachzeichnen. Neben dem Mobilitätspotenzial spielen für Fatma der Bildungsgedanke, d.h. die Strategie der Umkehrung bzw. Kompensation mangelnder Schulbildung durch informelle Bildung im Erwachsenenalter sowie ihre Bildungsaspiration bezüglich des schulischen Erfolgs und sozialen Aufstiegs ihrer drei Kinder eine zentrale Rolle.

Fatma und ihre Brüder werden im Kindesalter von den Eltern, die im Zuge der Arbeitsmigration in den 1970er Jahren zunächst befristet nach Lienz in Osttirol gekommen waren und dort bereits mehrere Jahre lang gearbeitet hatten, nachgeholt. Fatma gewöhnt sich schnell an den Alltag in Lienz, den sie als »prägend« und »unproblematisch« beschreibt. Sie lernt das »Dörfliche der Stadt«, wie sie es nennt, und die Offenheit, sowie die Freundlichkeit der Nachbarn schätzen. So ist der Umzug nach Innsbruck für sie und ihre Geschwister ein großer Schock. Lienz, das sie als ihre »erste Heimat« bezeichnet und in ihren Erzählungen aus Sicht der Kindheit teilweise zu verklären scheint, präsentiert sich für sie gänzlich anders, »freundlicher« als Innsbruck. *»Wenn du hier in Innsbruck mal raus gehst von der Wohnung, da grüßt dich keiner. Aber in Osttirol, in Lienz, egal ob du jemanden kennst oder ob du jemanden nicht kennst, wenn du raus gehst, dann sagt jeder ›Hallo, grias di!‹ und alle sind per Du.«* Mittlerweile lebt Fatma seit beinahe 30 Jahren in Innsbruck. Ihr Eindruck hat sich

2 | Alle Zitate stammen aus den im Rahmen des Lehrforschungsprojektes geführten Interviews. Die Namen haben sich die vorgestellten Personen selbst gegeben.

jedoch nur marginal geändert. So sind für sie hohe Mitpreise und ein distanzierendes Verhältnis in der städtischen Nachbarschaft nach wie vor kennzeichnend für die Stadt.

Mit 18 Jahren lernt Fatma den Vater ihrer Kinder kennen, von dem sie mittlerweile geschieden ist. In einer beengten Garconniere im Stadtteil Amras kommt alsbald ihr erstes Kind zur Welt. »*Ein Kind und eine Garconniere, das ist der Horror.*« Als die junge Familie das zweite Kind erwartet, steht ein Umzug ins Stadtviertel Pradl an, das sie als »*gut geeignet für Familien und Kinder*« charakterisiert. Nach der Geburt ihres Jüngsten zieht die Familie, für die die bisherige Wohnung finanziell nicht mehr erschwinglich ist, geschweige denn ausreichend Platzmöglichkeiten bietet, in die Reichenau um, in der sie auch gegenwärtig noch lebt. Die jetzige Wohnung, die sich in einer großen Wohnbausiedlung befindet, finanziert die nun Alleinerziehende – der älteste Sohn ist bereits ausgezogen – vollständig aus eigener Tasche. Besonders wohl fühlt sie sich in der Reichenau nicht. Ein erschwinglicher Mietpreis spreche aber dafür, dort vorerst wohnen zu bleiben. Das »*richtige Leben*« spielt sich für sie nicht in ihrem etwas abseits gelegenen Wohnviertel ab, sondern in der Innenstadt, wo sie die Angebote verschiedener Vereine nutzt.

Fatma hat im Gegensatz zu ihren Brüdern im Ankunftsland Österreich keine Schule besucht, da sie nicht mehr schulpflichtig war. »*Ich wollte so gern einen Deutschkurs machen und besser Deutsch reden lernen. Ich wollte mich weiterbilden, aber ich habe nicht gedurft.*« Dieser Umstand manifestiert sich auch darin, dass sie bis heute Probleme beim Schreiben, deutlich weniger jedoch beim Lesen hat. Die mangelnde Schulbildung in ihrer Kindheit hält Fatma jedoch nicht im Geringsten davon ab, immer wieder aufs Neue Wege und Strategien zu finden, um jetzt im Erwachsenenalter mittels informeller Bildung ihr Wissensfeld und ihren Bildungshorizont zu erweitern. So nimmt sie sich – das ist nur ein Beispiel für ihre aktive Lebensführung und Handlungsweise – trotz ihres straff geregelten Zeitplanes zwischen familiären Verpflichtungen, wie Kindeserziehung oder Haushaltsführung und ihrer täglichen Erwerbsarbeit in einer Schulkantine, die Zeit, zu lernen und in den Austausch mit anderen Lernenden zu treten. Diese Vernetzung spielt sich in Fatmas Biografie vor allem in einem alevitischen Kulturverein und seinem lokalen Kooperationspartner, dem AEP (»Arbeitskreis Emanzipation und Partnerschaft«) ab.

»Da kommen manchmal zum Beispiel Psychologen, manchmal kommen Ärzte oder so. Oder man spricht über Kinder oder über sexuelle Belästigung oder man spricht sonst über alles Mögliche. Deswegen gehe ich da hin, denn da kann ich genug lernen. Nicht? Das ist Weiterbildung jedes Mal, wenn ich dort bin, bilde ich mich weiter.«

Für Fatma ist Bildung auch deshalb so essenziell, um vielleicht einmal aus »*solchen Wohngebieten, wie der Reichenau, herauszukommen.*«

An dieser Stelle soll auf die Wichtigkeit öffentlich zugänglicher Orte, an denen informelle Bildung vermittelt und erworben werden kann, hingewiesen werden. Diese bewegten Orte profitieren einerseits von der fortwährenden Dynamik, Mobilität und Wandelbarkeit, die sie durch die Diversität ihrer Besucherinnen und Besucher erfahren. Andererseits können solche Orte, wenn sie in ihrer Vielschichtigkeit und Vielfältigkeit erkannt werden, zur Subjektbildung und Persönlichkeitsentwicklung der Einzelnen entscheidend beitragen.

Hier kristallisiert sich nun die Frage heraus, wie inklusiv die Stadt selbst ist, bzw. wem innerhalb der Stadt oder der einzelnen Stadtviertel die Teilhabe an gesellschaftlich, sozial oder politisch relevanten Prozessen erlaubt, erschwert oder gar verwehrt wird. Wie auf mangelnde bzw. verwehrt Partizipation reagiert werden kann, zeigt Fatma durch ihre Fähigkeit, nicht aufzugeben und ihre erworbenen Ressourcen und Kompetenzen bewusst zu aktivieren, um vor allem für ihre Kinder und deren Zukunft aktiv einzustehen. Hinsichtlich ihrer Kinder verfügt die Befragte über eine sehr hohe Bildungsaspiration. So spricht sie während des Interviews mehrfach den Wunsch an, der zugleich eine implizite Erwartungshaltung enthält, dass ihre Nachkommen mittels Bildung sowohl sozialen Erfolg als auch finanzielle Unabhängigkeit erlangen würden: »*Natürlich möchte ich aber, dass meine Kinder lernen und sich bilden und einen guten Job finden*« und sie fügt hinzu:

»Zum Beispiel, er, der Jüngste ist jetzt dreizehn Jahre alt und geht jetzt in die Hauptschule. Natürlich hätte ich gerne, dass er nach der Hauptschule gleich eine Lehre anfängt oder, dass er nach der Hauptschule vielleicht sogar studiert, nicht? Das wäre für mich schon wichtig. Sehr wichtig. Hoffentlich macht er das.«

Trotz diverser Rückschläge und alltäglicher Herausforderungen beweist sich Fatma also insgesamt als aktive Gestalterin der eigenen Vita und ihrer Bildungsbiografie im Speziellen. Alltagsspezifische Herausforderungen, aber auch ein Mangel an sozioökonomischen Ressourcen, erlebte Diskriminierungserfahrungen oder Konflikte mit dem Arbeitsamt beziehungsweise den von den Kindern besuchten Bildungseinrichtungen halten sie nicht davon ab, ihren Lebensweg positiv und selbstbestimmt zu bestreiten. Neben Chancen und Erfolgen berichtet sie auch von Schwierigkeiten im Ankunftsland, von fehlender oder mangelnder Anerkennung vor Ort, aber auch im Herkunftsland, dem Wunsch nach Gesundheit, nach Normalität und finanzieller Sicherheit. Abschließend hebt sie nochmals hervor, dass sie es gegenwärtig nicht mehr ändern könne, keine solide Schulbildung erhalten zu haben, aber letztlich gehe es darum, ihren Kindern und nicht zuletzt auch sich selbst mittels Erwachsenenbildung die Chance auf ein »besseres Leben« zu ermöglichen.

2.2 Alicia – »Mobile Sesshaftigkeit«

Alicia ist in Kroatien geboren und besucht dort bis zu ihrem vierten Lebensjahr den Kindergarten. Als der Krieg ausbricht flieht die Familie zunächst nach Bosnien und Serbien, bevor sie sich schließlich in Österreich (Mayrhofen im Zillertal) niederlässt. Zu diesem Zeitpunkt ist Alicia sechs Jahre alt und wird, ohne ein Wort Deutsch zu sprechen, eingeschult. Schon nach kurzer Zeit ist sie Klassenbeste. Ihre Matura sowie das anschließende Studium absolviert sie in Innsbruck. Zum Zeitpunkt des Gesprächs arbeitet Alicia als Betreuerin in einem Jugendzentrum im Stadtteil Olympisches Dorf und wohnt gemeinsam mit ihrem Freund in Innsbruck.

Mit der Schulzeit in Mayrhofen beginnt für Alicia eine regelrechte Tortur. Sie erlebt zum ersten Mal, *»wie das ist, wenn man einen nicht mag, weil er von woanders kommt«*. Die ersten Eindrücke der »neuen Heimat« sind geprägt von massiven Diskriminierungserfahrungen, die von Beschimpfungen bis zu körperlichen Übergriffen reichen. Auch in der Hauptschule gehört sie zu den Außenseitern und hat nur wenig Kontakt zu Gleichaltrigen. Rückhalt findet sie in dieser Zeit in ihrer Familie, die nach ihrer Ankunft in Österreich auf engstem Raum in einem Hotel – dem Arbeitsplatz ihrer Eltern – wohnen muss. Zu viert teilen sie sich ein kleines Zimmer ohne Küche. Den beengten Wohnraum, der der Familie zur Verfügung steht, erweitert Alicia für sich, indem sie schlicht das gesamte Hotel als ihr »zweites Zuhause« wahrnimmt, was sowohl die Räumlichkeiten als auch das Hotelpersonal betrifft. Bei den Hausaufgaben und den täglichen Deutschübungen unterstützt sie eine Mitarbeiterin, das Mittagessen holt sie sich nach der Schule in der Hotelküche und in der Freizeit nimmt sie an den Ausflugsangeboten des Hotels teil, *»also Skifahren gehen und solche Späße«*. Ihre Eltern, die beide bis zu siebzehn Stunden täglich arbeiten, sieht sie in dieser Zeit kaum.

Mit dem Übergang in die Hauptschule wird die Situation zwar etwas besser, aber trotzdem berichtet Alicia über Rassismuserfahrungen, die sich generell wie ein roter Faden durch ihre Erzählungen ziehen. Allerdings, so Alicia: *»hab ich das jetzt nicht mehr so zack gefunden. Aber ich hab mir immer gedacht, ich bin so froh, wenn ich von Mayrhofen weg bin. Voll.«* Die Erfahrung von Ausgrenzung und Missachtung auf Grund ihrer zugeschriebenen Herkunft und die daraus resultierende soziale Isolation verbindet Alicia fast ausschließlich mit dem Ort der »neuen Heimat« Mayrhofen. Sie geht damit um, indem sie sich auf die Möglichkeit besinnt, erneut mobil zu werden und einen anderen Ort für die Umsetzung ihres Lebensentwurfes zu finden. Um dieses Ziel zu erreichen und nach der Hauptschule das Gymnasium in Innsbruck besuchen zu können, lernt sie täglich mehrere Stunden.

Der Ortswechsel vom ländlich geprägten Mayrhofen nach Innsbruck stellt eine entscheidende Wende in Alicias Leben dar. Aufgrund ihrer herausragen-

den Schulleistung bekommt sie ein Vollstipendium und zieht in ein Mädchenwohnheim.

Dort erfährt sie erstmals persönliche Anerkennung durch Gleichaltrige:

»[...] da habe ich ganz was anderes erlebt. Die hat das überhaupt nicht interessiert, woher ich komme. Also nicht, nicht interessiert. Sie haben schon gefragt und so. Aber sie haben das überhaupt nicht negativ aufgenommen oder so. Und das war super. [...] Und da habe ich mir gedacht so, Mayrhofen hat halt sein Gesicht gezeigt und in Innsbruck ist es, obwohl es nur ein größeres Dorf ist, anders.«

Mobilität, verstanden als Ortswechsel, lässt sich in Alicias Biografie als Antwort auf die erlebte Diskriminierung und als gezielte Gegenstrategie lesen, um Situationen der Ausgrenzung zu entgehen. Im Laufe ihres Lebens greift Alicia mehrfach auf diese Strategie zurück und transformiert so immer wieder Momente der Passivität in selbstbestimmtes Handeln, das darin besteht, sich eigene Räume zu schaffen.

Die Wochenenden verbringt Alicia dennoch oft in Mayrhofen, um ihre Eltern und ihren Bruder zu besuchen. Wirklich wohl fühlt sie sich nur, wenn die Wintersaison in dem touristisch geprägten Ort beginnt *»und sehr viele von überall her kommen. Also man wirklich Leute aus aller Welt kennenlernen kann.«* Die durch den Tourismus entstehende Diversität im sonst sehr beschaulichen Mayrhofen eröffnet ihr die Möglichkeit, neue Beziehungen und Kontakte zu knüpfen und kann als eine Art Schutzraum gegen einen Alltagsrassismus verstanden werden, den Alicia auch zu diesem Zeitpunkt noch erfahren muss: *»Das war halt so ne coole Zeit. Snowboarden gehen und Leute aus aller Welt kennenlernen. Das war super. Und sonst nein, Mayrhofen. Das hat sich einfach immer wieder bestätigt.«*

In dieser Zeit lernt Alicia auch ihren Freund kennen, mit dem sie nach der abgeschlossenen Matura nach Island zieht. Von da an pendeln die beiden zwischen Island im Sommer und Mayrhofen im Winter. Zwei Jahre später entscheiden sich beide, eine Wohnung in Mayrhofen zu suchen, weil ihr Freund dort eine Arbeitsstelle angeboten bekommt.

»Ich habe das dann halt telefonisch gemacht [...] Wenn ich geredet habe, das habe ich anscheinend schon unterbewusst verstanden, dass ich nicht meinen Namen sagen darf. [...] Da waren sie immer voll nett. Wollten, dass ich die Wohnung anschau und so. Dann haben sie mich nach meinem Namen gefragt und wenn ich den gesagt hab, wars vorbei. Da hat wirklich einer einfach aufgelegt.«

Erneut wird Alicia mit Diskriminierung konfrontiert und bekommt *»dieses Gesicht von Mayrhofen«* zu spüren. Sie zieht ihre Konsequenzen und siedelt kurze

Zeit später, gemeinsam mit ihrem Freund nach Innsbruck um, wo sie ein Studium der Erziehungswissenschaften beginnt.

Wieder ist Alicias Reaktion auf die erfahrene Ausgrenzung keinesfalls ein passives Erleiden, sondern der erneute Ortswechsel nach Innsbruck. Aktivität durch Mobilität statt Passivität durch Stagnation lautet erneut ihre Antwort.

Nachdem sie ihr Studium beendet hat, beginnt sie in einem Jugendzentrum als Betreuerin zu arbeiten und profitiert dabei von ihrer bisherigen bewegten Biografie.

»Ich denk mir, ich weiß genau wie das war. Gute und schlechte Sachen [...] und da habe ich mir gedacht, ich will denen einfach so gerne helfen. Wenn ich zum Beispiel mit ihnen rede, weil sie so kleine Probleme haben, die ich einfach kenne, dann erzähle ich mal eine persönliche Geschichte. Und das bringt es wirklich oft voll.«

Alicias Biografie steht exemplarisch für eine Vielzahl an weiteren bewegten Lebensgeschichten, die im Zuge des Lehrforschungsprojektes dokumentiert werden konnten. Sie zeigt, wie es möglich ist, unter restriktiven gesellschaftlichen Bedingungen, die Rassismus zu einer alltäglichen Erfahrung machen, Wege und Lebensstrategien zu finden, um sich Räume zu schaffen, in denen sie ihren Lebensentwurf umsetzen kann. Die Erfahrung der Mobilität ihrer Eltern wird damit auch ein Stück zu ihrer eigenen Strategie, »nicht dermaßen regiert zu werden.« (Foucault 1992: 12).

3. FAZIT

Die biografischen Erzählungen von Alicia und Fatma machen stellvertretend deutlich, welche vielfältigen Formen der Mobilität durch Migration entstehen. Beide Frauen schaffen es, verschiedene Orte und Lebensweisen miteinander zu verknüpfen und sich durch ihre Lebenspraxen Räume zu schaffen, in denen sie (auch) Schutz vor Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen finden. Um die Visionen ihres eigenen Lebensentwurfes umsetzen zu können, entwickeln sie dabei kreative Lebensstrategien und Alltagspraxen. Entgegen hegemonialer Deutungsmuster wird die Erfahrung der Migration zu einer Resource und offenbart zugleich strukturelle Barrieren der gesellschaftlichen Teilhabe.

Beide Biografien dokumentieren für sich ein Stück individuelle, aber gleichzeitig auch kollektive Geschichte, die für die Protagonistinnen selbst, aber auch für die Migrationsgesellschaft, in der wir leben, von Relevanz ist. Die Biografien verstehen sich also als Dokumente vergangener, aber auch gegenwärtiger lebens- und alltagsweltlicher Formen und subjektiven Entschlüssen zum eigenständigen, subjektbezogenen Handeln. Ferner gewähren die

biografischen Erzählungen nicht nur Einblicke in vergangene und aktuelle Lebensgeschichten, sondern entwerfen auch eine Vision postmigrantischen Zusammenlebens. Diese Vision soll als Ausblick in eine Zukunft verstanden werden, in der Migration als ein fester und wesentlicher Bestandteil von Gesellschaft begriffen wird.

LITERATUR

- Foucault, Michel 1992: Was ist Kritik? Berlin.
- Hill, Marc/Yıldız, Erol (Hg.) 2015: Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld.
- Mannheim, Karl 1928: Das Problem der Generationen, in: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 7 (1928/29), S. 157-184.
- Márquez, García 2003: Leben, um davon zu erzählen. Köln.
- Said, Edward W. 1994: Culture and Imperialism. New York.
- Terkessidis, Mark 2015: Kollaboration. Berlin.
- Yıldız, Erol 2017: Postmigrantische Perspektiven auf Migration, Stadt und Urbanität, in: Geisen T. et al. (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität. Wiesbaden.

Jenseits und diesseits der Grenzen. Transdifferente Verschränkungen in den Kinofilmen »Auf der anderen Seite« und »Almanya – Willkommen in Deutschland«¹

Müzeyyen Ege

»Die ersten Gesichter, die zwischen den Ländern ausgetauscht wurden, waren Filmgesichter.«
(EMINE SEVGI ÖZDAMAR 2003)

»I don't do migrant cinema. I don't accept the categorisation for my films. They don't talk about migrancy, they talk about me and my life. It is me you are looking at and the way I see things.«
(FATIH AKIN IM INTERVIEW MIT AKSOY 2005)

I. BEWEGTE BILDER UND (POST-)MIGRANTISCHE NARRATIVE

In ihrer autobiografischen Erzählung »Gastgesichter« (2003) beschreibt die türkisch-deutsche Autorin, Regisseurin und Schauspielerin Emine Sevgi Özdamar den bis in ihren familiären Alltag in Istanbul reichenden Einfluss europäischer Filme der 1950er und -60er Jahre, nicht nur auf sie als Kind und Jugendliche, sondern vor allem auch auf die Generation ihrer Eltern. »Sind wir Europäer? Wo fängt Europa an? Wieviel Europäer sind wir?«, fragen sich auf beiden Seiten Istanbuls die BürgerInnen einer relativ neu gegründeten Nation. Hierbei löste schon allein die geografische Lage der kosmopolitischen Metropole auf zwei Kontinenten eine permanente Diskussion um westlich-östliche, europäische oder asiatische Anteile der Identität ihrer Einwohner aus, wie die Erzählerin berichtet (Özdamar 2003: 179). In ihren mehrfach ausgezeichneten

1 | Die nachfolgenden Ausführungen basieren in weiten Teilen auf meinem Beitrag »Hyperkulturalität und/oder Transdifferenz« (siehe Ege 2014).

Werken, deren Handlung und Figuren oftmals zwischen Istanbul und Berlin angesiedelt sind, bricht Özdamar mit den in deutschsprachiger Literatur und auch im Film bis in die 1990er Jahre gängigen Opferbildern und der Betroffenheitsrhetorik von Migrationserzählungen. Mit ihrem transnationalen Schreiben, bei dem sie geschlechts- und kulturspezifisch festgeschriebene Identitätskonzepte unterläuft (vgl. Zierau 2016: 53f.), öffnet sie den Weg zur Reflexion und Darstellung nicht-homogener Ich-Vorstellungen der zweiten und dritten Generation von MigrantInnen.

Die Verarbeitung der Migrationserfahrungen findet mit den Nachkommen der Eingewanderten in ihrer »identitären Verortung nicht mehr eindimensional zum Herkunftsland« statt (Foroutan 2010: 1). Während noch immer etablierte Termini fehlen, die »nationale und kulturelle Mehrfachzugehörigkeit und -identifikation von Individuen wertneutral beschreiben«, sind hier vor allem Eigenbeschreibungen von Personen mit Migrationshintergrund interessant (Foroutan 2010: 2).² So zeichnet sich insbesondere ab den 1990er Jahren bei AutorInnen, KünstlerInnen und FilmemacherInnen mit Migrationshintergrund die Tendenz ab, sich selbst als »Postmigranten« zu bezeichnen. Mit Postmigranten werden meistens RepräsentantInnen der zweiten und dritten Generation von Einwanderern bezeichnet, die ein neues identitäres Selbstverständnis und neue Perspektiven hinsichtlich einer als sekundär erlebten Migrationserfahrung entwickeln.³ In der Auseinandersetzung mit der Migrationsgeschichte der Eltern und Großeltern sowie ihrer eigenen gegenwärtigen Lebenswirklichkeit entwerfen sie »andere (urbane) Verortungspraktiken und Grenzbiographien«, die mit festschreibenden ethnisch-nationalen Kategorien nicht mehr zu fassen sind (Yıldız 2013: 72).

Bereits im Jahr 2000 konstatiert Deniz Göktürk, dass im Zeitalter der Mobilität und Migration auch im Kino »Migrant/innen sich langsam aus dem Gefängnis einer subnationalen Mitleidskultur [befreien], transnationale Allianzen [eingehen] und durch ironische Rollenspiele ethnische Zuschreibungen

2 | Naika Foroutan geht in ihrer Abhandlung neben dem Begriff der »Postmigranten« auf mehrere Selbstbeschreibungen und Fremdkategorisierungen wie »Neue Deutsche«, »Paradigma-Neudeutsche« und »Bindestrich-Identitäten« ein. Siehe zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der »Hyphenated Identities« und dem transnationalen Kino auch Thomas Elsässer (2009: 28ff.), Tanja Wunderlich (2005) und Heiner Keupp (2008).

3 | Laura Peters schließt in ihrer Begriffserläuterung der postmigrantischen Literatur die erste Generation der Migranten mit ein (Peters 2012: 17). Myriam Geiser unternimmt in ihrer umfassenden, vergleichenden Studie den Versuch, anhand postmigrantischer Literatur eine Typologie poetischer Strategien der Postmigration zu erstellen (Geiser 2014). Siehe auch das von Shermin Langhoff so benannte Postmigrantische Theater im Ballhaus Naunynstraße in Berlin.

und Identifizierungen [unterlaufen]« (Göktürk 2000: 344). Göktürk spricht von der Entstehung eines von Massenmigration und Globalisierung geprägten neuen Film-Genres, »das die herkömmlichen geographischen, nationalen, kulturellen und filmischen Grenzen sprengt« und »independent transnational cinema«⁴ genannt, als »postcolonial hybrid film«⁵ oder einfach als »world cinema« bezeichnet werden kann (ebd.: 331f.). Ein »Paradigmenwechsel« (Blumenrath et al. 2007) oder ein »Wandelnarrativ« (Alkin 2017) wird auch innerhalb der deutschen Filmwissenschaft konstatiert, und zwar zeige sich dies ebenfalls darin, dass Filmlandschaften zunehmend hinsichtlich ihrer transkulturellen und transnationalen Einflüsse und Verflechtungen untersucht werden.

So äußert sich in deutsch-türkischen Filmen, die transnationale Zusammenhänge thematisieren, nach den 1990er Jahren, aber vor allem seit der Jahrtausendwende ein verändertes Selbstbewusstsein, das sich weg von rigiden binären Fremdzuschreibungen hin zu einem reflektierten Umgang und Ausdruck von Mehrfachzugehörigkeit in einer pluralisierten und multiperspektivischen Gesellschaft bewegt. Unter anderen ist hier vor allem Fatih Akin als Filmemacher dieser Couleur zu nennen, der auf vielfältige Weise hybride Identitäten der zweiten Generation thematisiert und internationale Aufmerksamkeit erregte, etwa mit seinen mehrfach preisgekrönten Filmen »Gegen die Wand« (2004) und »Auf der anderen Seite« (2007). Auch sieht man vermehrt das Genre der Komödie, in der mit humoristischen Überzeichnungen und Spiegelungen Stereotypen unterlaufen werden (Neubauer 2011: 21). Beispiele dazu wären unter anderem Hussi Kutlucans »Ich Chef, du Turnschuh« (1998), Anno Sauls »Kebab Connection« (2004) oder etwa der Episodenfilm von Sinan Akkuş »Evet, ich will!« (2008). Der Film »Almanya – Willkommen in Deutschland« der Şamdereli-Schwester markiert hier mit seinem postmigrantischen Blick auf das Integrationsthema einen weiteren Meilenstein in der Entwicklungslinie von Filmen, die sich nach Göktürk von der »subnationalen Mitleidskultur« ablösen und sich in »transnationale Gefilde« begeben (vgl. Göktürk 2000: 341).

Postmoderne Identitäten und transdifferente Verschränkungen

Wie die Filmwissenschaftlerin Margrit Tröhler in ihrer Studie »Offene Welten ohne Helden« erörtert, ist spätestens in den 1990er Jahren eine Häufung von pluralen, dezentrierten und kollektiven Figurenensembles festzustellen, die aktuelle Entwicklungen als kulturgeschichtliches Phänomen verdeutlichen. Diese Veränderung der Figurenkonstellationen im transnationalen Kino be-

4 | Göktürk zitiert hierbei Hamid Nacify (1996).

5 | Die Autorin referiert hier Ella Shohat/Robert Stam (1994: 42).

schreibt sie als eine »mosaikartige Vernetzung einzelner Figuren«, der eine postmoderne Ausdrucksweise naheliegt (Tröhler 2007: 11).

Folgen wir dem Soziologen Stuart Hall, so ist die Annahme einer in sich kohärenten, einheitlichen und festen Identität illusionär. Das postmoderne fragmentierte Subjekt, das nicht biologisch, sondern historisch zu definieren ist, ist einem ständigen gesellschaftlichen Wandel ausgesetzt und wird mit einer »Vielfalt möglicher Identitäten konfrontiert«, die ihm eine temporäre Neukonzeption seines Selbst erlaubt (Hall 1994: 183).

Pluralistisch ausgerichtete, so genannte »postmoderne« theoretische Ansätze, wie der zur Transkulturalität von Wolfgang Welsch (1994) oder auch Homi Bhabas Hybriditätsbegriff (2000) deuten diese Instabilität und Fragmentierung von Identitätskonzepten als positiv. Sie implizieren Beweglichkeit und die Freiheit, zwischen verschiedenen Subjektpositionierungen wählen zu können und damit Identität selbst als ständig fortschreitenden Prozess anzusehen.

Neuere Konzepte, wie beispielsweise das der Transdifferenz, worauf im Folgenden näher eingegangen werden soll, kritisieren jedoch auch hierarchisch geprägte Kulturbilder wie »das Treppenhaus« oder »die Brücke« von Homi Bhaba und positionieren sich konsequenter gegen binäre, polarisierende Sichtweisen auf Kultur. Vor dem Hintergrund zunehmender Mobilisierung und Vernetztheit des modernen Menschen sollen hierbei dynamische Aspekte von kulturellem Austausch und Wandel in den Vordergrund gestellt werden, die festgeschriebene Kategorien auflösen und eine selbstbestimmte Vielfalt an Identitätsdiskursen ermöglichen sollen.

Transdifferenz oder kreative Momente der Ungewissheit

Mit dem von den deutschen Kulturwissenschaftlern Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch im Rahmen des Erlanger Graduiertenkollegs 2001 entwickelten kulturhermeneutischen Begriff der Transdifferenz sollen ebenfalls neue Perspektiven jenseits konfliktorientierter Denkweisen eröffnet werden.⁶ Dieser Begriff bedient sich der »Rhizom-Metapher« der französischen Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari (Deleuze/Guattari 1992: 16). Das Bild des Wurzelgeflechts steht hier für die sinnbildliche Darstellung einer kulturellen Vielfalt ohne Zentrum, die die subversive Kraft der globalen Pluralisierungsprozesse zum Ausdruck bringt. Transdifferenz ist damit ein weiterer alternativer bzw. komplementärer Ansatz zu Interkulturalität, der eine zeitgemäße Erfassung multiperspektivischer Kultur- und Identitätskonzepte unternimmt. Helm-

6 | Das Graduiertenkolleg hat mehrere Sammelbände u.a. Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke (2005) herausgegeben. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den Beitrag von Klaus Lösch (2005) in diesem Band.

brecht Breinig und Klaus Lösch versuchen mit dem analytischen Konzept und der Denkfigur der Transdifferenz eine neue Sichtweise »für die Beschreibung und Analyse der komplexen Konstruktions- und Dekonstruktionsprozesse von kultureller Identität und Alterität« zu ermöglichen (Lösch 2005: 22).

Mit der Vorsilbe *trans* – im Anschluss an die Bedeutung »quer hindurch« – soll der Differenz-Begriff in diesem Ansatz etwas gleichsam sich Auflehndes, »Widerspenstiges« gegen die Einordnung in die Polarität binärer Differenzen einbringen. Genauer gesagt, soll nach Lösch Transdifferenz hierbei verstanden werden als »Keim des Widerstandes« gegen strikte Schemata von Inklusion und Exklusion und gegen soziale Normierungsversuche (ebd.: 27, 36). Mit Transdifferenz soll »durch gezogene Grenzlinien quer hindurchgegangen werden und ursprünglich eingeschriebene Differenzen« in Bewegung gebracht werden. Grenzen werden dadurch bildlich gesprochen »ausgefranst« bzw. durchlässiger (ebd.: 23). Der »gewalttätige Charakter der binären Logik, auf der symbolische Ordnungen, Sprache und Identitäten gleichermaßen basieren«, soll nach Lösch damit aufgedeckt und in seiner »Gültigkeit temporär suspendiert werden, ohne dass sie damit endgültig dekonstruiert werden« (ebd.). Somit »zielt der Begriff Transdifferenz auf die Untersuchung von Momenten der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden« (ebd.), und in Zonen der Überlappung und Überlagerung Phänomene der kulturellen Interferenz offenlegen. Das Transdifferenzierungskonzept will sich von benachbarten Konzepten wie Transkulturalität und Hybridität abgrenzen, denen es eine eurozentrische und politisch orientierte Perspektive zuweist (vgl. ebd.: 40).

Im Begriff der Transdifferenz werden die Konjunktionen und/oder miteinander in Beziehung gesetzt. In Momenten der Ungewissheit soll unter Beibehaltung der Differenz Raum für neue Potenziale von Identitätskonstruktion ermöglicht werden. Damit »verschiebt sich die Identität zu einem Interferenzphänomen« (ebd.: 40) und fungiert gegen sozialen Normierungsdruck und eindeutige Identifikationsforderungen (ebd.: 36). Das Konzept der Transdifferenz bedeutet also keine Aufhebung der Differenz oder eine »höhere Synthese«, sondern Differenz bleibt als Referenzpunkt in kulturellen Kontaktzonen erhalten. Die Begriffe des Eigenen und des Fremden (bzw. des Selbst und des Anderen) geraten in den genannten Zonen der Unbestimmtheit in eine Wechselwirkung miteinander und »verlieren dadurch ihre Trennschärfe, d.h. dort entfaltet sich Transdifferenz« (ebd.: 30).

Lösch beschreibt schließlich mit dem Begriff der Transdifferenz ein dynamisches Konzept, das kulturelle Kontaktzonen als Räume permanenter Verschiebungen und Neuverknüpfungen identitärer Zuordnungsansprüche ansieht. Damit reiht sich sein Ansatz in die postmoderne Pluralitätsvorstellung von Realität und Kultur ein. Vor diesem Hintergrund scheint das Konzept der

transdiffernten Verschränkungen von kulturellen und identitären Kategorien geeignet, transnationale Filme aus dieser differenztheoretischen Sichtweise zu betrachten.

Im Folgenden sollen solche Verschränkungen in den Filmen »Auf der anderen Seite« und »Almanya – Willkommen in Deutschland« sowohl in Raum und Zeit als auch in den generationsübergreifenden Verhandlungen und Verortungen nationaler und kultureller Identitätskonzepte auf filmästhetischer und inhaltlicher Ebene herausgestellt werden.

II. IDENTITÄTEN IN BEWEGUNG. REISE UND TOD ALS ÜBERGANGSRÄUME IM FILM »AUF DER ANDEREN SEITE« VON FATIH AKIN

»Es sind nicht nur Filmgesichter, die die Menschen zwischen den Ländern zuerst austauschen, sondern auch die Toten.«

(ÖZDAMAR 2003: 177)

Auf die Frage, was ihn hauptsächlich zu dem Film »Auf der anderen Seite« motiviert habe, antwortet Fatih Akin in einem Interview: »Es geht um Bewegung, das war eines der ersten Worte, die ich mir notiert habe, Bewegung und Weite« (Kilb/Körte 2007: 2). Im Film geht es hierbei nicht allein um die topografische Mobilität der Figuren, die zwischen den Länderkoordinaten Deutschland und der Türkei nationale, aber auch kulturelle Grenzen überschreiten, sondern es ist vor allem der Tod als radikaler Bruch, der im Film über jedwede nationale, kulturelle und identitäre Zuschreibung hinweg die Ebenen existenzieller Erfahrungen öffnet.

Der Film »Auf der anderen Seite« (2007) bildet den zweiten Teil von Akins »Liebe, Tod und Teufel«-Trilogie, deren erster Teil »Gegen die Wand« (2004) in die Kinos kam, und die mit dem 2014 erschienen Film »The Cut« ihren Abschluss fand. Der Regisseur und Drehbuchautor beschreibt im Zusammenhang mit seinem Film den Tod als eine Art Tür, »ein[en] Übergang, Bewegung, das Dazwischen« (cineworx 2007: 4). Tatsächlich changiert der Film mit den nicht-linearen raumzeitlichen Verschränkungen der Lebenslinien seiner sechs Figuren zwischen Bewegung und Stillstand. Der Tod fungiert hier als Strukturelement für die Dreiteilung des Films (»Yeters Tod«, »Lottes Tod« »Auf der Anderen Seite«) und dient zudem als Katalysator für sich verändernde Dynamiken von psychischen und identitären Befindlichkeiten sowie zwischenmenschlichen Beziehungen der handelnden Personen. Auch Kategorien von türkisch und deutsch oder türkisch-deutsch sind in Bewegung und kommen eher mit ihren Binnendifferenzierungen in den Figuren zum Ausdruck.

Zu den Protagonisten gehören der in Hamburg zurückgezogen lebende türkischstämmige Germanistikprofessor Nejat und sein verwitweter Vater Ali in Bremen. Ali, Migrant erster Generation, geht eine Beziehung mit der türkischstämmigen Yeter ein, ebenfalls Migrantin erster Generation, die sich prostituiert, um für das Studium ihrer Tochter Ayten aufzukommen. Ayten ist Soziologie-Studentin und politische Linksaktivistin, die vor der Polizei in Istanbul unter dem Decknamen Gül nach Hamburg flieht. Dort macht sie sich auf die vergebliche Suche nach ihrer Mutter, lernt die deutsche Lotte kennen, die ihr Unterschlupf anbietet und in die sie sich verliebt. Als Lotte ihrer Freundin Ayten nach deren Abschiebung in die Türkei folgt, wird sie am Ende einer Verfolgungsjagd von Klebstoff schnüffelnden Straßenkindern in Istanbul erschossen. Lottes Mutter Susanne, eine im bürgerlichen Leben angekommene Alt-68erin, folgt in ihrer Trauerarbeit den Spuren ihrer Tochter in Istanbul, lernt Nejat kennen und kümmert sich um Ayten.

Yeter und Lotte überschreiten nicht nur metaphorisch nationale und kulturelle Schwellen, sondern mit ihrem Tod als Übergang auch die Schwelle auf die andere Seite, ins Jenseits. Ali, der im Rausch handgreiflich wird und Yeters Tod verursacht, sowie Ayten, die Lottes Hilfeangebote für ihr politisches Netzwerk nutzt und somit eine Kette von unglücklichen Umständen in Gang setzt, die Lottes Tod zur Folge haben, laden unbeabsichtigt Schuld auf sich. Existenzielle Erfahrungen wie Schuld und Sühne, Reue und Vergebung, letztendlich Empathie und Engagement prägen die Dynamik des Beziehungsgeflechts zwischen den Figuren. Es entsteht ein bewegliches Netzwerk, das über nationale und kulturelle, aber auch biologisch bestimmte Grenzen und Zugehörigkeiten hinausgeht.

Die vielschichtigen Erzählstränge in den ersten beiden Teilen des Films kommen mit ihren teilweise offenen Enden, aber auch mit den sich überkreuzenden und verschränkenden Vernetzungen im dritten Teil (»Auf der anderen Seite«) des Films zusammen, sodass der Zuschauer trotz der Unbestimmtheiten eine Art Kohärenz zwischen den sich überlappenden Zeitebenen, Orten und Lebenslinien herstellen kann. Zahlreiche Überkreuzungen schaffen transdifferente Situationen, in denen ein Wechselspiel von assoziierten (vermeintlichen) Ähnlichkeiten und Differenzen über nationale und kulturelle Zuschreibungen hinweg stattfindet und unterlaufen wird, wie an den folgenden beiden Beispielen zu sehen ist.

Die Türkisch-Deutsche Buchhandlung Istanbul

Nach dem Tod Yeters fährt Nejat nach Istanbul zur ihrer Beerdigung und macht sich auf die Suche nach ihrer Tochter Ayten, um ihr das Studium zu finanzieren, zumindest ist das der Grund, den er auf einer türkischen Polizeistation angibt.

Während seiner Suche in den Straßen Istanbuls, bei der Nejat Suchanzeigen mit Yeters Foto an Wände klebt, sieht er eine türkisch-deutsche Buchhandlung, die zum Verkauf steht. Als er mit dem Eigentümer Markus Obermüller ins Gespräch kommt, zeigt dieser offen seine Faszination angesichts der Überkreuzung ihrer Situation und Befindlichkeiten. Nach eigener Aussage als Deutscher in der Türkei nun von Heimweh nach dem Herkunftsland und der Sprache gepackt, sieht er in Nejats Situation eine Art spiegelbildliche Entsprechung: »Das wäre ja lustig. Ein türkischer Germanistikprofessor, der in einer deutschen Buchhandlung in der Türkei landet. Das passt doch!«- »Ja, vielleicht«, erwidert Nejat (35:22-35:40)⁷. Beide Figuren finden sich in derselben Nische, dem transitorischen Raum einer türkisch-deutschen Buchhandlung wieder. Aufgewachsen und (teil-)sozialisiert in Deutschland, ist Nejats »Neuverortung« in der Türkei jedoch keine »Rückkehr in die Heimat«, wie die von Markus Obermüller gewünschte, vielmehr erscheint sie als eine Entdeckungsreise und ein Neubeginn, zugleich auch eine Rückverfolgung der Spuren seines Vaters Ali in das heimatliche Trabzon am Schwarzen Meer (vgl. Esen 2009: 236).

Interreligiöse Verschränkungen: Die Opfergabe Ibrahims/Abrahams

In einer weiteren Szene findet eine Verschränkung auf interreligiöser Ebene statt, die von den Vater/Sohn (Nejat/Ali)- und Mutter/Tochter (Susanne/Lotte)-Paarungen geprägt ist. Susanne folgt den Spuren ihrer verstorbenen Tochter Lotte nach Istanbul und sucht dabei Personen und Orte auf, die mit ihrer Tochter in Verbindung standen. So trifft sie Nejat, bei dem sie sich später in das ehemalige Zimmer von Lotte einmietet und besucht Ayten, derer sie sich im Andenken an Lotte annimmt. Beide Begegnungen finden in Räumen transitorischen Charakters statt: einem Hotel (Nejat) und einem Gefängnis (Ayten).

Vom Balkon ihres Hotelzimmers aus beobachtet Susanne türkische Männer auf ihrem Gebetsgang in die Moschee. Auf ihre Frage nach dem Anlass erklärt ihr Nejat die Bedeutung des religiösen Opferfestes aus muslimischer Sicht: Es ist die Geschichte von Ibrahim, der auf Gottes Forderung hin bereit ist, seinen Sohn zu opfern, stattdessen am Ende jedoch ein Schaf als Ersatz opfern darf. Die offensichtliche Parallele zur biblischen Geschichte Abrahams erstaunt Susanne. Die Vater/Sohn-Beziehung in Verbindung mit dem religiös motivierten Opfertod erinnert Nejat an ein Gespräch als Kind mit seinem Vater, in dem der Vater ihm die Furcht vor dieser Geschichte nimmt als er dem Sohn absoluten Schutz vor der denkbar höchsten, der göttlichen Autorität zu-

7 | Referenzen zu den Filmen werden nachfolgend als Minuten- und Sekundenangabe zitiert.

sichert (vgl. 1:40-1:41:11). Das Geborgenheitsgefühl bzw. Vertrauen von Nejat in der Vater/Sohn-Beziehung restauriert sich hier durch den Abruf dieser Erinnerung im Gespräch mit Lottes Mutter. Er überwindet offensichtlich den inneren Bruch mit seinem Vater, denn spontan macht er sich auf den Weg in die heimatliche Schwarzmeerregion. In der folgenden und damit letzten Szene des Films sehen wir die sich an verschiedenen Stellen wiederholende Rahmenhandlung des Films: Nejats Fahrt in seinem Wagen auf der türkischen Landstraße, umgeben von einer offenen und lichten Landschaft. Diesmal führt ihn seine Reise jedoch durch Trabzon hindurch und endet an der Küste des Schwarzen Meeres, wo er in der Schlusssequenz am Ufer steht und zum Horizont blickt.

Mit dem Tod als Dreh- und Angelpunkt in diesem Werk bezeichnet Fatih Akin »Auf der anderen Seite« als seinen bisher »spirituellsten Film« (Kilb/Körte 2007: 5). Der Tod greift an mehreren Stellen des Films stark in die Dramaturgie ein, eröffnet einen Möglichkeitsraum neuer Verknüpfungen und Verschiebungen. Alte Bindungen werden dadurch aufgelöst, Bewegung geschaffen, die zu Selbstreflexion führt und damit variierende Konstellationen von Orten, Figuren und menschlichen Befindlichkeiten erfahrbar macht. In diesem Sinne kann der Film auch als »lichtes Requiem« gesehen werden, »ein Requiem, das nach vorne weist und voller kleiner Utopien steckt« (Nicodemus 2007: 3), sowie voller zirkulärer Neubeginne, in denen Heimat und Identität immer wieder von den Personen selbst neu verhandelt und konfiguriert werden.

III. »ALMANYA – WILLKOMMEN IN DEUTSCHLAND«: TRANSNATIONALE MIGRATIONSBEWEGUNGEN

»Man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kommen Menschen.«

(MAX FRISCH 1965)⁸

In einem Interview äußert sich die Regisseurin Yasemin Şamdereli zur Entstehungsidee ihres Films, dessen Drehbuch sie zusammen mit ihrer Schwester Nesrin Şamdereli geschrieben hatte, folgendermaßen:

8 | Das Zitat stammt aus einem Text, den Max Frisch 1965 als Vorwort zu »Siamo Italiani« schrieb, einem Gespräch mit italienischen Gastarbeitern, das Alexander J. Seiler aufgenommen hatte und auch verfilmte. Die Regisseurin Yasemin Şamdereli verwendet dieses Zitat auch als einleitendes Motto ihres Films »Almanya – Willkommen in Deutschland«.

»Wir wollten einen Film machen, wie er uns gefällt und der der Gruppe entspricht, die wir darstellen. Wir hatten immer das Gefühl, dass über diese Gruppe von Leuten, die das alles gut hinbekommen haben und keine großen Dramen durchleiden mussten, niemand spricht.« (vgl. Rettig 2011: 4)

Nach einer längeren mit Finanzierungsproblemen belasteten Anlaufphase lief der Film der Regisseurin Yasemin Şamdereli erstmals im März 2011 in den deutschen Kinos. Er wurde von der deutschen Presse und Kritik begeistert aufgenommen und bekam verschiedene Auszeichnungen.⁹ Als politische »Einwandererkomödie« und »fröhlich bewegtes Integrationsmärchen« (Krekel 2011) bezeichnet, wird der Kinofilm als überzeugende und »leichtfüßige« Antwort auf die durch die Thesen Thilo Sarrazins konfliktbelastete Integrationsdebatte gefeiert (Martenstein 2011).

Auf zwei Zeitebenen wird zum einen die Geschichte der türkischstämmigen Großfamilie Yilmaz über drei Generationen hinweg erzählt, die auf einer vom Großvater Hüseyin initiierten gemeinsamen Urlaubsreise in die Türkei zusammenfinden. Zum anderen wird in Rückblenden die Erinnerung an den Anfang der Liebes- und Lebensgeschichte von Hüseyin und Fatma, der ersten Migrationsgeneration der Familie, von ihrem Dorf in Anatolien bis in das gegenwärtige Deutschland nachgezeichnet. Das Oszillieren zwischen den kulturellen, geografischen und zeitlichen Räumen wird filmästhetisch durch mehrere über den Film verteilte Rückblenden und Bildmontagen wirkungsvoll eingesetzt. Dabei thematisiert und hinterfragt der Film auf verschiedensten Ebenen kategoriale Zuordnungen und Identitätszuschreibungen, spielt mit klischeehaften Vorstellungen und unterläuft auf humorvolle Weise stereotype Bilder und Vorurteile auf beiden Seiten, von Deutschen und Türken.

Anhand einiger ausgewählter Szenen soll hier kurz aufgezeigt werden, wie der Film Exklusionsstrategien durch die »andere« Gesellschaft offenlegt, aber auch die Furcht vor gänzlicher kultureller Vereinnahmung durch »die Anderen« bei der ersten Generation parodierend und mit großzügigem Irritationspotenzial zum Ausdruck kommt.

Die Frage nach der Identität: »Was sind wir denn nun?«

Der Film spielt, so kann man hier ganz im Zeichen der Transdifferenz deuten, mit Momenten der Unbestimmtheit und Ungewissheit, die die Durchlässigkeit kultureller und nationaler Grenzen unterstreichen. So wird die Frage nach der kollektiven kulturellen Identität gleich zu Beginn mit der Frage des sechsjährigen Cenk in das Zentrum der Handlung und der Aufmerksamkeit gerückt. Kurz nach der Einbürgerung seiner Großeltern, die jedoch an dem-

9 | Beim Deutschen Filmpreis 2011 etwa erhielt der Film die Auszeichnung für den besten Film und einen weiteren Preis für das beste Drehbuch.

selben Abend eine gemeinsame Reise in das heimatliche Dorf in Anatolien ankündigen, fragt der irritierte Cenk in die Familienrunde hinein: »Was sind wir denn nun? Türken oder Deutsche?« (10:50-12:40). Cenk ist der jüngste Vertreter der dritten Generation in der Familie Yılmaz. Er hat einen türkischen Vater und eine deutsche Mutter, sieht südländisch aus, spricht kein Türkisch, dafür aber perfekt Deutsch und doch oder gerade deshalb will kein Schulteam ihn beim Fußballspiel – Deutsche gegen Türken – in seiner Mannschaft haben. Seine Mitschüler, und auch er selbst, scheinen ihn nicht in diese binäre Aufteilung einordnen zu können. Dementsprechend offen lautet auf Cenks Frage die Antwort seiner älteren Cousine Canan, einer 22-jährigen Studentin, die selbst zur dritten Generation gehört: »Wir können beides sein« (ebd.). Nicht allein die zentrale Frage Cenks, die eine zweite narrative Ebene einleitet, auf der Canan, in Rückblenden die Familiengeschichte erzählt, sondern vor allem die Antwort auf Cenks Frage ist es, die die Achse des Films ausmacht.

Somit wird vor allem die dritte Generation bezüglich ihrer national und geografisch zugeschriebenen identitären Verortungen jenseits von Dichotomisierung und damit in einem Möglichkeitsraum positioniert, in dem Identitäten und Räume nicht durch ein »Entweder-oder«, sondern ein »Sowohl-als-auch« bestimmt sind.

Die Europakarte

Die unbestimmte, auszuhandelnde Verortung und die damit in Bewegung geratene Zugehörigkeitsbeschreibung wird an einer anderen Szene gleich zu Beginn des Filmes ebenfalls deutlich: In der Schule fordert Cenks Klassenlehrerin die neu eingeschulten Kinder der Klasse auf, ihre »Herkunftsorte« auf einer Landkarte zu benennen und mit einem Magneten den Klassenraum somit kartografisch abzustecken. Da es sich hierbei um eine Europakarte handelt, die geografisch nur bis Istanbul reicht, positioniert sich Cenk mit seinem Magneten gezwungenermaßen in einem leeren Raum außerhalb der Karte. Die Lehrerin stellt mit der kartografischen Markierung von Herkunft ungewollt einen Ausschlussprozess offen, der Cenk als nicht zugehörig, weil auf der vorhandenen offiziellen Karte nicht konkret lokalisierbar und dadurch in vorgegebenen Kategorien auch nicht identifizierbar macht.¹⁰ Er scheint damit ins

10 | An dieser Stelle kann man sich die Frage stellen, inwiefern die Geste der Aufforderung der Lehrerin zur kartografischen Markierung hier als Darstellung eines (gescheiterten) didaktischen Konzeptes einer multikulturellen Gesellschaft zum Tragen kommt. Diese wird zwar als gut gemeint vermittelt, bedeutet aber in letzter Konsequenz eine Fortschreibung kulturessenzialistischer Differenzierungsstrategien durch eine »Überbetonung von Ethnie und Herkunft als Instrument der Abgrenzung und Hervorhebung der Andersartigkeit von Migrant*innen« (Çil 2011: 198).

unbestimmte und für den eurozentrischen Blick unsichtbare und unbenannte ›Irgendwo‹ bzw. ›Nirgendwo‹ zu gehören. Folglich muss sich das Kind ausgeschlossen und verloren fühlen, wie die Nahaufnahme des Gesichts von Cenk dem Zuschauer auch suggeriert (vgl. 04:50-05:28). Statt eines erhobenen Zeigefingers setzt der Film jedoch auf einen emanzipatorischen Gestus und lässt seine Figuren selbstbestimmt auftreten. So bringt Cenk gegen Ende des Films nach dem Familienurlaub eine Türkei-Karte in die Schule mit, die die Lehrerin neben die Europakarte an die Wand heftet, womit nun das heimatliche Dorf von Cenks Großeltern in Anatolien sichtbar kenntlich gemacht werden kann. Durch seine Initiative trägt Cenk dazu bei, den »kulturellen Raum« geografisch und kognitiv im Klassenraum zu erweitern. Cenks Intervention ermutigt auch einen weiteren türkischstämmigen Mitschüler, der zwar anfangs vorgab, aus Istanbul zu kommen, nun jedoch mit neuem Selbstbewusstsein den wirklichen Herkunftsort seiner Familie in Anatolien benennt und markiert.

Auf dem Einwohnermeldeamt

Um die Angst vor dem Verlust der ursprünglichen Identität durch einen total vereinnahmenden Assimilierungsprozess hingegen geht es in dem Filmkapitel »Auf dem Einwohnermeldeamt«, das mit humorvoll überzogenen, stereotypisierten Bildern gezeichnet wird.

Am Abend vor der beantragten offiziellen Einbürgerung durchlebt Hüseyin in zu einem Albtraum kompilierten Bildern eine grotesk überzogene Bürokratie auf dem Einwohnermeldeamt. Mit einem alle Maße übersteigenden Stempelaufwand und bitterer Ernsthaftigkeit fordert der im Albtraum erscheinende deutsche Sachbearbeiter von dem frischgebackenen ›neudeutschen‹ Paar Hüseyin und Fatma bei der Aushändigung der Dokumente eine radikale Anpassung und Übernahme deutlich karierter ›typisch-deutscher‹ Lebensweisen: etwa in der Urlaubsplanung (alle zwei Jahre Ferien auf Mallorca) oder beim Essen (Eisbein, Sauerkraut und Klöße). Selbst seine Ehefrau Fatma erscheint an Hüseyins Seite plötzlich deutsch anverwandelt in einem Dirndl (vgl. 06:00-07:31).

Seine durch den Einbürgerungsvorgang ausgelöste persönliche Krise scheint das Familienoberhaupt Hüseyin als Repräsentant der ersten Migrationsgeneration offensichtlich dadurch bewältigen zu wollen, dass er eine familiäre Neubindung zur ursprünglichen Heimat Türkei herstellt: Er kauft heimlich ein Stück Land und ein Haus in seinem Heimatdorf, womit er eine Reise der ganzen Familie zu den heimatlichen Wurzeln veranlasst. Auf diese

Weise stellt er sich der Enteignung, der Auflösung seines identitären Selbstbildes entgegen.¹¹

Die Familienreise in das heimatliche Dorf von Hüseyin und Fatma erfährt einen Bruch durch den Tod Hüseyins, der auf der Autofahrt von allen un bemerkt entschläft. Hüseyins unerwarteter Tod führt für die Familienmitglieder zu einer paradoxen, wenn nicht gar grotesken Situation, da dem verstorbenen Hüseyin von den türkischen Behörden eine Beerdigung auf dem Friedhof seines heimatlichen Dorfes aufgrund seiner deutschen Einbürgerung verwehrt wird. Das Problem wird umgangen, indem die Familie beschließt, Hüseyins Leichnam auf seinem neu gekauften Grundstück heimlich zu begraben.

Neben inter- und intrakulturellen Begegnungen und Auseinandersetzungen mit national-ethnischen Identitätsvorstellungen werden im Film Generationskonflikte und Geschlechterrollen vielseitig behandelt und über starre Kategorisierungen hinausgetragen, ohne an Glaubwürdigkeit zu verlieren. So ist es gerade der Patriarch Hüseyin, der Toleranz und Akzeptanz gegenüber seiner Enkelin Canan zeigt, die von ihrem britischen Freund ein uneheliches Kind erwartet und ihrem Großvater diesen Umstand auf ihrer Familienreise eröffnet. Auch seiner Tochter Leyla, deren Faszination für die Pünktlichkeit deutscher Müllmänner in ihrer Kindheit einst den Wunsch erweckte, selbst Müllmann bzw. »Müllfrau« zu werden, was bei ihrem Bruder wegen ihres Geschlechts auf Ablehnung stieß, begegnet als Erwachsene dann nicht in Deutschland, sondern ausgerechnet auf ihrer Türkei reise »Müllfrauen«, die einen solchen »Männerberuf« ausübten (vgl. 49:16-49:42). Neben Themen wie deutsch-türkischen kulturellen Begegnungen und der Hinterfragung von festgeschriebenen nationalen Identitätskonzepten wird die Familiengeschichte mit all den universellen Themen wie Liebe und Tod, Generationskonflikten und Familienstreitigkeiten erzählt. Dies enthebt diesen Film einer Polarisierung, wie sie in einer Reihe anderer interkultureller Filme zu beobachten ist.

IV. BEWEGTE UND BEWEGENDE BILDER DES MANNIGFALTIGEN

Während die Schwestern Şamdereli in »Almanya – Willkommen in Deutschland« teilweise in phantastisch-märchenhafter Erzählsprache, vermischt mit dokumentarischem Archivmaterial die Migrationsthematik in ihrer Polarität – »Unintegriertheit« versus »Assimilation«, Aneignungs- und Enteignungsstrategien – mit eindrucksvollen Szenen und humorvoller Sprache immer wieder unterlaufen und auflösen, werden in Fatih Akins »Auf der anderen Seite«

11 | Nach dem britischen Kulturwissenschaftler und Soziologen Stuart Hall wird erst im Moment der Krise die Identität zum Problem (vgl. Hall 1994: 181). Das entspricht hier der Erfahrung der Figur Hüseyins in Şamderelis Film.

Themen wie Kulturkonflikt oder Kulturdialog im migratorischen Kontext vermieden.

In dem ausschließlich diesem Film von Fatih Akin gewidmeten wissenschaftlichen Band »Kultur als Ereignis« (Ezli 2010) bringt der Kulturwissenschaftler Özkan Ezli seine Kritik an Repräsentationsverfahren von Kultur und Identität vor, die binäre Oppositionen schaffen. Er plädiert für eine Vorstellung von Kultur, die von einer »Unbestimmtheit getragen« wird, wie er sie in Fatih Akins Film »Auf der anderen Seite« umgesetzt sieht. In Anlehnung an Michel Foucaults Begriff der Evenementalisierung (frz.: *événementialisation* – »Zum-Ereignis-Machen«) wird hier Kultur als ein Ereignis gesehen, das mit linearkausalen Narrationen bricht (ebd.: 9). Mit der »Vervielfältigung der Oberflächen« tritt der Film in einen Möglichkeitsraum der Mannigfaltigkeit ein, »der die Phänomene Nation, Kultur, Lokalität und Globalität aus Lebensgeschichten speisend in neue Verhältnisse jenseits einer Entweder-oder-Logik von Integration und Desintegration setzt« (ebd.).

Wiederholte Blickrichtungswechsel und kulturelle Grenzüberschreitungen rücken beide Filme in das diskursive Feld neuerer pluralisierender Ansätze, wie das beschriebene Konzept der Transdifferenz, das sich gegen dichotome Kategorisierung wendet und Mehrfachzugehörigkeit als Produkt des Neben- und Ineinander übergreifender Kollektiv- und Teilidentitäten betrachtet. Fatih Akin und Yasemin Şamdereli lassen in Gesamtidee und Szenarien ihrer Filme die von pluralistisch orientierten Konzepten eingeforderte Leichtigkeit des Miteinanders und die Dynamik gegenseitiger Aneignungsprozesse aufleben. In Zonen der Unbestimmtheit und Ungewissheit finden Überlappungen, Überkreuzungen und Verschränkungen nicht nur auf der Raum- und Zeitebene, sondern in der Dynamik der Figurenkonstellationen statt, in denen vor allem existenzielle Themen wie Tod und Liebe, Verlusterfahrung, Vergebung und Empathie im Vordergrund stehen.

In den beiden hier untersuchten Filmen ist erkennbar, wie hierarchische und dichotomische Strukturen von Kultur- und Identitätsbildern durch die Filmästhetik, durch inhaltliche Aufbereitung und Umsetzung aufgebrochen und in symmetrische Strukturen ohne Zentrum überführt werden. Diese bestehen nicht nur in einer Desynchronisierung von Zeit und mehrfachen Verschränkung von Lokalitäten auf der Erzählebene, sondern auch in der Konzeption offener dynamischer Identitäten, die in nicht-linearen zirkulären Bewegungen Neuverknüpfungen und -konstellationen eingehen, ohne gleichzeitig ihre Differenzen aufgeben zu müssen, die sie immer wieder neu verorten und verhandeln können.

Die Freiheit zur permanenten Ausverhandlung eigener Differenzen jenseits einer Entweder-oder-Struktur, aber auch die selbstbestimmte Neuschreibung der Migrationserfahrung der vorhergehenden Generationen sowie die eigene Neupositionierung kann hier in Verbindung mit den Strategien des Empower-

ment-Konzeptes¹² gesehen werden, das ein humanistisches Menschenbild zur Grundlage hat und asymmetrische gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse in Frage stellt. Die Bemächtigung des eigenen Potenzials und Selbstbestimmungsrechts korreliert hier mit dem Konzept der Transdifferenz, das als »Keim des Widerstandes« (Lösch 2005: 36) gegen strikte Schemata von Inklusion und Exklusion und gegen soziale Normierungsversuche angeht. Auf diese Weise sind transnational orientierte Filme im deutsch-türkischen Kino zugleich postmigrantische Erzählungen, die in kreativen Momenten der Unbestimmtheit und Ungewissheit individuelle Neuverortungen innerhalb des gesellschaftlichen Kontextes schaffen und damit einen emanzipatorischen Gestus zum Ausdruck bringen.

LITERATUR

- Akın, Fatih 2007: Auf der anderen Seite, ca. 116 Min., Drehbuch: Fatih Akın, DVD (Deutschland).
- Alkın, Ömer (Hg.) 2017: Deutsch-Türkische Filmkultur im Migrationskontext. Wiesbaden.
- Aksoy, Asu 2005: Reality: Check, Vertigo, Volume 2, Issue 8, Interview, https://www.closeupfilmcentre.com/vertigo_magazine/volume-2-issue-8-spring-summer-2005/reality-check/ (abgerufen am 18.08.2017).
- Bhaba, Homi 2000: Die Verortung der Kultur. Tübingen.
- Blumenrath, Hendrick/Bodenburg, Julia/Hillman, Roger/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.) 2007: Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film. Münster.
- Cineworx 2007: Auf der anderen Seite. Ein Film von Fatih Akın, Presseheft, <http://cineworx.ch/cargo/uploads/AAS-Presseheft.pdf> (abgerufen am 17.08.2017).
- Çil, Nevim 2011: Diversity und Multikulturalität: Macht und Ausgrenzung in modernen Gesellschaften, in: Susanne Stemmler (Hg.): Multikultur 2.0. Willkommen im Einwanderungsland Deutschland. Göttingen, 192-200.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix 1992: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin.
- Ege, Müzzeyyen 2014: Hyperkulturalität und/oder Transdifferenz: Inszenierungen postmoderner Identitäten im interkulturellen Film am Beispiel von Yasemin Samderelis *Almanya – Willkommen in Deutschland*, in: Diyalog. Interkulturelle Zeitschrift für Germanistik, Heft 2, 29-45, www.gerder.org.

12 | Die Anfänge des Empowerment-Konzepts gehen zurück auf die Bürgerrechtsbewegung der schwarzen Minderheitsbevölkerung in den USA. Siehe dazu vor allem Barbara B. Solomon (1976).

- tr/diyalog/Diyalog_2014_2/3_Muzeyyen_Ege_Interkultureller_Film.pdf (abgerufen am 15.9.2017).
- Elsässer, Thomas 2009: Transnationales Kino in Europa: Jenseits von Identitätspolitik. Doppelte Besetzung, Interpassivität und gegenseitige Einmischung«, in: Ricarda Strobel/Andreas Jahn-Sudmann, (Hg.): Film transnational und transkulturell. Europäische und amerikanische Perspektiven. München, 27-44.
- Esen, Adile 2009: Beyond »In-Between«, Travels and Transformations in Contemporary Turkish-German Literature and Film, Dissertation. University of Michigan, https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/64818/aedel_1.pdf?sequence=1 (abgerufen am 10.07.2017).
- Ezli, Özkan (Hg.) 2015: Kultur als Ereignis. Fatih Akıns Film »Auf der anderen Seite als transkulturelle Narration«. Bielefeld.
- Foroutan, Naika 2010: Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungs-Identitäten. Wer gehört zum neuen Deutschland?, in: Bundeszentrale für politische Bildung, 08.11.2010., www.bpb.de/apuz/32367/neue-deutsche-postmigranten-und-bindungs-identitaeten-wer-gehört-zum-neuen-deutschland?p=all (abgerufen am 10.07.2017).
- Geiser, Myriam 2014: Der Ort transkultureller Literatur in Deutschland und Frankreich: Deutsch-türkische und frankomaghrebinische Literatur der Postmigration. Würzburg.
- Göktürk, Deniz 2000: Migration und Kino – Subnationale Mitleidskultur oder transnationale Rollenspiele?, in: Carmine Chiellino (Hg.): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch. Stuttgart/Weimar, 329-347.
- Hall, Stuart 1994: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg.
- Kilb, Andreas/Körte, Peter 2007: Keine Angst vor Islamismus in der Türkei, Frankfurter Allgemeine, Interview, 03.09.2007, www.faz.net/aktuell/feuilleton/kino/interview-mit-fatih-akin-keine-angst-vor-islamismus-in-der-tuerkei-1103163.html (abgerufen am 21.08.2017).
- Krekeler, Elmar 2011: So lustig können Türken die Integration sehen!, Welt vom 13. 02. 2011, www.welt.de/kultur/kino/article12519212/So-lustig-koennen-Tuerken-die-Integration-sehen.html (abgerufen am 10.07.2017).
- Keupp, Heiner 2008: Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek.
- Lösch, Klaus 2005: Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte, in: Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hg.): Differenzen anders denken, Frankfurt, 26-49.
- Martenstein, Harald 2011: Identitätsfragen, Der Tagesspiegel, 15. 02. 2011., www.tagesspiegel.de/kultur/harald-martenstein-4-identitaetsfragen/3815106.html (abgerufen am 18.08.2017).
- Nacify, Hamid 1996: Phobic Spaces and Liminal Panics: Independent Transnational Film Genre, in: Rob Wilson/Wimal Dissanayake (Hg.): Global/Local:

- Cultural Productions and the Transnational Imaginary. Durham/London, 119-144.
- Neubauer, Jochen 2011: Türkische Deutsche, Kanakster und Deutschländer. Identität und Fremdwahrnehmung in Film und Literatur: Fatih Akin, Emine Sevgi Özdamar, Zafer Şenocak und Feridun Zaimoğlu. Würzburg.
- Nicodemus, Katja 2007: Zwei Särge und die Liebe. Fatih Akins »Auf der anderen Seite« ist ein heller Film über den Tod. DIE ZEIT, 26.09.2007, Nr. 40, www.zeit.de/2007/40/Fatih-Akin-Film (abgerufen 10.07.2017).
- Özdamar, Emine Sevgi [2003]: Gastgesichter, in: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik, 3. Jahrgang, 2012, Heft 1, 175-180.
- Peters, Laura 2012: Stadttext und Selbstbild, Berliner Autoren der Postmigration nach 1989. Heidelberg.
- Rettig, Sascha 2011: Wir wollen das Gegenbeispiel zeigen: Leute wie unsere Familie, die hier sehr gut leben. Ein Gespräch mit Yasemin Samdereli über ihren Film und deutsch-türkische Identitäten, Kinofenster 3/11., www.kinofenster.de/download/monatsausgabe-almanya.pdf (abgerufen 10.07.2017).
- Şamdereli, Yasemin 2011: *Almanya – Willkommen in Deutschland*, 97 Min., Drehbuch: Nesrin Şamdereli, DVD (Deutschland).
- Shohat, Ella/Stam, Robert 1994: *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London/New York.
- Solomon, Barbara B. 1976: *Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities*. New York.
- Tröhler, Margrit 2007: *Offene Welten ohne Helden. Plurale Figurenkonstellationen im Film*. Marburg.
- Welsch, Wolfgang 1994: Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Stiftung Weimarer Klassik (Hg.): *Die Vielheit in der Einheit*. Weimar, 83-122.
- Wunderlich, Tanja 2005: *Die neuen Deutschen – Subjektive Dimensionen des Einbürgerungsprozesses*. Stuttgart.
- Yıldız, Erol 2013: *Die weltoffene Stadt. Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht*. Bielefeld.
- Zierau, Cornelia 2016: »Die Mädchen (...) wurden rot und kicherten amüsiert unter ihren Kopftüchern«. ›Verstörende‹ Begegnungen mit Emine Sevgi Özdamar, in: Yasemin Dayıoğlu-Yücel/Ortrud Gutjahr (Hg.): *Text+Kritik. Emine Sevgi Özdamar*, (Juli 2016). München.

Migration von Architektur. Eigenheime deutsch-türkischer Bauherren in der Türkei

Stefanie Bürkle

»Man kann die Heimat auswechseln oder keine haben,
aber man muss immer, gleichgültig wo, wohnen.«

(VILÉM FLUSSER)

Migration bedeutet nicht nur die Bewegung von Menschen im Raum, mit den Menschen wandern auch ihre Räume, in denen sie sich spiegeln. Identität zeigt sich in Vorstellungen zum Wohnen und kann durch Architektur artikuliert werden. In die Untersuchung zu Raumimaginationen und gebauten Räumen von Remigranten in der Türkei fließt diese Vorstellung in unterschiedlicher Weise ein, dabei ist der Raum selbst der Forschungsgegenstand. Zunächst wurde untersucht, wie und in welchem Ausmaß die Migrationsbiografien die Gestalt des im Herkunftsland gebauten Hauses bestimmen, ob und wie sich Raumvorstellungen aus der Türkei und aus Deutschland wechselseitig beeinflussen, sich Bild- und Raumvorstellungen ergänzen, überlagern oder widersprechen.

Im Rahmen eines Forschungsprojekts fanden 2012 bis 2015 insgesamt acht Forschungsreisen in die Türkei statt. Dazu wurden in verschiedenen Regionen der Türkei türkische Haus- und Wohnungsbesitzer, die in Deutschland gelebt haben, befragt und deren Umfeld bezüglich der räumlichen Organisation und symbolischen Repräsentation analysiert. Das Haus als Forschungsgegenstand und Demonstrationsobjekt mit Repräsentationsfunktion für die Interviewpartner und als ihr vertrautes Wohnumfeld ließ es zu, raumkontextbezogene Daten im Innenraum wie die alltäglichen Aufenthaltsfrequenzen, den Umgang mit Objekten im Haus oder personelle Raumbezüge (bei Interviews mit mehr als einer Person meist der Ehefrau) zu erheben. Der Raumbezug war die Grundlage dafür, ein maximales Ergebnis in der Tiefendimension zu erzielen, weil die Interviewer in der Rolle des Besuchers erschienen (Heinze 2001: 156f.; Flick 2010: 149). Insgesamt wurden 132 Rückkehrerhäuser beziehungsweise -woh-

nungen mittels Foto- und Videoaufnahmen dokumentiert. Mit 37 Immobilienbesitzern wurden qualitative, leitfadengestützte Interviews durchgeführt.

IDENTITÄT UND ARCHITEKTUR

Die Verbindung von Identität und Architektur spiegelt die Beziehung zwischen dem Remigranten als Bauherrn und dem Gebäude als Werk wider. Dies gilt vor allem dann, wenn das Bauwerk nicht das Resultat eines strukturierten Gestaltungsprozesses im Sinne einer Repräsentation von Architektur als Landmark ist, als corporate architecture oder auch als historische Rekonstruktion, denn dann soll Architektur eine über das Bauwerk hinausreichende Repräsentationsfunktion erfüllen. Das Werk steht hierbei im Mittelpunkt, in dem es als Zeichen über sich selbst hinausweist. Der Raum als Körper entfernt sich damit von der Subjektverfassung des Menschen (Schoper 2010: 19). Schoper bezeichnet es als eine Identität von Architektur, wenn das Bauwerk als Ergebnis eines Schaffensprozesses zum Werk wird und auf wesensfremde Attribute verweist:

»Die konkrete ›Identität von Architektur‹ ist dabei jeweils zu betrachten als Resultat ihrer Varianz vom ›Identischen‹. [...] Architektur der Selbstheit könnte demnach bedeuten, dass das Werk selbst im Mittelpunkt steht, nicht der Gestalter; Gestaltung als Prozess würde unsichtbar, sie ginge im Werk auf.« (Schoper 2010: 30)

Als das Identische kann die Sphäre der Anwesenheit einer gemeinsamen Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen im Sinne Gernot Böhmes verstanden werden (Böhme 1995: 36). Schoper spricht von der Beziehung zwischen Begriff, Ding und Bild.

In diesem philosophisch-ästhetischen Verständnis wäre das Bauwerk als künstlerisches Werk zu begreifen und zu beschreiben. Bei der Migration von Räumen entstehen die Räume der Remigranten in einem langwierigen und von wechselhaften Rahmenbedingungen geprägten Prozess, in dem die Gestaltung zunächst hinter die funktionalen Aufgaben zurücktritt. Das Material, das Dingliche, steht im Vordergrund. Die Materialität jedoch steht nicht jenseits des Sozialen, sondern wird von den Menschen innerhalb ihres tradierten Systems von Sinn- und Bildgebungen wahrgenommen (Löw 2009: 353). Das heißt, es werden Bild- oder Raumvorstellungen umgesetzt, wobei ein bauliches Element aus dem Aufnahmeland am Gebäude im Herkunftsland seinen Platz finden kann. So wird das Bauwerk in das städtebauliche Umfeld, die Sprache, integriert oder davon abgehoben. Hier ist also von einer Architektur die Rede, die nicht selbst Sprache sein will, sondern lokale, regionale und ethnische Dialekte spricht (Oliver 2006: 17). Identität durch Architektur bezieht sich unserer

Auffassung nach auf ein umfassenderes Selbstverständnis von Architektur, das sich nicht auf einzelne Werkbeschreibungen reduzieren lässt:

»Architecture is a socio-environmental art form rather than a fine art – its critically is at once aesthetic, environmental and social. The renunciation of the fixation on form, however, needs to be tempered by a critical engagement with the role of built form and place identity in practices of power.« (Dovey 2013: 88)

In diesem erweiterten sozialen Verständnis einer Identität durch Architektur kann von einer wechselseitigen Beeinflussung ausgegangen werden. Die soziale Identität des Bauherrn als Gestalter findet ihren Ausdruck in dem Bauwerk und im Gegenzug bestimmt das Bauwerk die Identität des Bauherrn mit. Identität ist dabei nicht ausschließlich als eine kulturell oder ökonomisch determinierte Sollgröße zu verstehen, mit der Absicht in einer bewusst definierten Form ein soziales Umfeld zu beeindrucken, sondern als eine auf Erfahrungen in sozialen Situationen beruhende Selbstdefinition (Berger et al. 1973: 69).

In der Untersuchung zu den Raumvorstellungen und Bauwerken von türkischen Remigranten werden unterschiedliche soziale und räumliche Erfahrungen sichtbar, die beispielsweise aus einer Zeit vor dem Verlassen des Herkunftslandes stammen oder sich auf Ankommen und Leben im Aufnahmeland oder Besuche im Herkunftsland zurückführen lassen. Die Erfahrungen in unterschiedlichen sozialen und räumlichen Welten sind einem fortwährenden Wandel ausgesetzt. Sie beeinflussen in unterschiedlichem Ausmaß die Vorstellungen von der Gestalt des Hauses, das als Lebensmittelpunkt ein »subjektives Reich der Identität [als] hauptsächliche[r] Halt des Individuums in der Wirklichkeit« (Berger et al. 1973: 73) bildet. Als umbauter Raum bildet das Haus somit die materielle Grenze zwischen den sich wandelnden Lebenswelten und dem eigenen Selbstverständnis. Beide Raumvorstellungen beeinflussen sich wechselseitig.

MIGRATION VON RÄUMEN

Setzt man den Raum in Bezug zu gesellschaftlichen Prozessen – also zur Migration –, kann man von einer »Migration von Räumen« sprechen. Der Raumbildungsprozess selbst wird dann lesbar als eine gestalterische Transformation und Translation von Raumbildern aus Herkunfts- und Aufnahmeland. In einem Prozess der Selbstklassifikation (vgl. Bourdieu 1982) werden von den Remigranten Raumvorstellungen integriert und migriert. »Identität markiert die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem« (Bauhardt 2004: 93). Nicht nur Menschen, sondern auch Räume und Bilder wandern (Bürkle 2009: 48). Um den wechselseitigen Einfluss der beiden Kategorien zu betrachten, bezieht

sich die Untersuchung auf den relationalen Raumbegriff der Geografie und Soziologie (Löw 2001, Massey 2005, Werlen 1997). Raum konstituiert sich demnach in der Verbindung physisch-materieller Gegebenheiten und sozialer Handlungen. So ist für den Soziologen und Philosophen de Certeau (1988: 218) der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht. Die geometrisch festgelegte Straße wird erst durch die Gehenden in einen Raum verwandelt. In ähnlicher Weise beschreibt Löw den Raum »als relationale (An-)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind, wodurch sich die (An-)Ordnungen selbst ständig verändern« (Löw 2001: 131).

Dieser Blickwinkel ermöglicht es, die materiellen Eigenschaften der Orte in ein Verhältnis zu den Möglichkeiten der Nutzung und Vereinnahmung zu setzen. Menschen identifizieren sich in dem Maße mit der Umwelt, wie sie die Entwicklung der eigenen Person, der eigenen Identität fördert (Proshansky 1978). In der Gruppe der Remigranten formen baulich-gestalterische Faktoren auf Grundlage räumlich-ästhetischer Erfahrungen im Herkunfts- und Aufnahmeland die Identifikation mit der Umwelt. Es wäre verfehlt, von nationalen Identitäten sprechen oder eine Identität im Verhältnis zur Herkunfts- und Aufnahmekultur festlegen zu wollen. Nationalstaatliche Grenzen sind nicht mit kulturellen Grenzen deckungsgleich. Die lokale Lebenssituation der Migranten im Herkunftsland und die Lebenswirklichkeit im Aufnahmeland scheinen einen relevanteren Einfluss zu haben als ein generalisierendes Kulturverständnis auf der Makroebene (Heckmann 1992). Andererseits erfordert das Projekt ein Verständnis der gesellschaftlichen und ökonomischen Verbindungen von Herkunfts- und Aufnahmeland der Migranten. Hier setzt die Transnationalismusdebatte an: Dabei werden die Zugehörigkeiten der Migranten nicht mehr in Abhängigkeit eines national gefassten Gesellschaftsbegriffes gefasst. Vielmehr wird Rückkehr- beziehungsweise Pendelmigration als Teil eines zirkulären Systems sozialer und wirtschaftlicher Beziehungen jenseits nationalstaatlicher Grenzen erklärt. Das Projekt folgt der Transnationalismusforschung in seiner Prämisse, dass Transmigration durch den Bezugsrahmen der beiden Nationalstaaten – Türkei und Deutschland – geprägt ist. So bilden die Lebensräume der Migranten nicht nur eine Extension der Herkunftsgemeinden, sondern formen eine eigene Lebensweise (Pries 2011). Zusätzlich stellt die »kritische Migrationsforschung« einen theoretischen Ansatz bereit, der die Flexibilität und die Kontextualität kultureller Identitäten erklärt. Identität wird hier als dynamische Größe verstanden, die situationsspezifisch verhandelt wird (Römhild 2009). Diese Konzeption bietet einen Bezugsrahmen für unser Projekt, da sie erklärt, wie Migranten in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, so auch bei der Gestaltung und Nutzung ihres Wohn- und Lebensraums, ihr Verhalten anhand der Rollenerwartungen im jeweiligen Kontext ausrichten (Bommes 2003).

Im Sinne von Giddens (1991) kann Identität also als ein dynamisches Geflecht von bewussten und unbewussten Verhaltensweisen, ebenso als eine Reflexion darüber in einem sozialen Umfeld verstanden werden. Das soziale Umfeld ist lokal verortbar, eben durch Migrations- und Remigrationserfahrungen. Andererseits wirkt eine erweiterte, mediatisierte Umwelt, die sich global vernetzt. Angesichts der großen Mobilität infolge der Globalisierung und extremen Beschleunigung von Kommunikation aufgrund digitaler Vernetzung im virtuellen Raum, gewinnt der greifbare »reale« Raum wieder zunehmend an Bedeutung – zum einen als ein Refugium des Individuums für seine Selbstverortung und zum anderen als städtischer Raum zur Identifizierung mit Gesellschaft und Stadt, selbst wenn »mit Hilfe der Internetmedien soziale Räume unabhängig vom physischen Raum entstehen« (Stegbauer 2002: 344). So können »Entortung« und »Verortung« als zwei ineinander verschränkte Bewegungen verstanden werden, die nicht etwa gegenläufig sind. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig, da der als Verlust des physischen Raums erlebte Prozess neue Raumbezüge schafft (Stegbauer 2002), die jenseits des realen Herkunftsortes soziale Örtlichkeiten herstellen. Auch im Sinne partikularer Sicherheit scheint Raum als Immobilie im konkreten Austausch von Geld gegen Raum angesichts globaler Finanzkrisen mehr denn je vom Spekulationsobjekt zum Garant für die eigene Existenz zu werden (Bürkle 2013: 40).

Im Folgenden wird deutlich, dass sich diese Phänomene in vergleichbarer Form, aber mit veränderten Deutungsschemata auch bei der Gruppe der Remigranten finden lassen. Sichtbar werden die Identitäten durch die Bauwerke der Remigranten in den Herkunftsländern. Um diese Identitäten lesbar zu machen, sind die Bauwerke genau einzuordnen.

HOMONYME VERSUS ANONYME ARCHITEKTUR

Zunächst sind die Häuser der Remigranten Architektur ohne Architekten. Ein Auswahlkriterium bei der Suche nach Gesprächspartnern war die fehlende Profession für den Bau von Häusern, denn es sollte nicht die Architektur von remigrierten Architekten, sondern von Remigranten selbst entworfene oder sogar selbst gebaute Häuser untersucht werden. Keiner der Gesprächspartner ist daher ein Experte, keiner ist Architekt, Gestalter oder Bauingenieur. Es kann also von einer Architektur ohne Architekt gesprochen werden: »Architecture Without Architects [Hervorhebung im Original] attempts to break down our narrow concepts of the art of building by introducing the unfamiliar world of non-pedigreed architecture.« (Rudofsky 1964: 1) Zur Unterscheidung ist das Untersuchungsfeld ebenfalls abzugrenzen von Architektur, die Migranten im Aufnahmeland bauen und die meist Gestaltungselemente und Raumnutzungen aus dem Herkunftsland adaptieren oder Baukörper von dort in das Aufnahmeland migrie-

ren. Untersuchungsgegenstand sind also nicht expat-towns oder die ethnopolis (Cairns 2004: 18) der türkischen Migranten in deutschen Metropolen, sondern jene von Remigranten in der Türkei.

Es wird im Folgenden anhand konkreter Fallbeispiele dargestellt, dass einige Charakteristika auch auf die Häuser von Remigranten in der Türkei zutreffen, sodass zum Teil auch hier von expat-towns gesprochen werden kann, nur dass hier ein doppeltes »expat« vorzufinden ist. Die Remigranten können nicht zu der Zeit zurückkehren, in der sie weggegangen sind. Sie haben unterschiedliche Inkorporationsstrategien und Verortungspraxen entwickelt (Yıldız 2011: 12). Sie kehren häufig auch nicht an den Ort ihrer Herkunft zurück. Auch in diesem Sinne stellen die Bauwerke Hybride dar. Zum einen tragen sie Eigenschaften einer Architektur von Migranten als eine Transformation von Räumen, zum anderen aber auch können sie als einheimische Architektur der Remigranten im Herkunftsland, also als vernacular architecture, begriffen werden.

»Vernacular architecture comprises the dwellings and all other buildings of the people. Related to their environmental contexts and available resources, they are customarily owner- or community-built, utilizing traditional technologies. All forms of vernacular architecture are built to meet specific needs, accomodating the value, economies and ways of living of the cultures that produce them.« (Oliver 2006: 30)

Diese sehr allgemeine Definition der vernacular architecture beschreibt den Untersuchungsgegenstand, grenzt ihn aber auch ab. Da die Häuser der Remigranten zwar nicht immer durch den Bauherrn persönlich gebaut werden, aber immer in dessen persönlichen Namen und Auftrag durch Unternehmen oder Einzelpersonen vor Ort, trifft diese Eigenschaft nur begrenzt zu und vermittelt mehr die Vorstellung einer tradierten Bauweise unter Nutzung lokaler Ressourcen. In diesem Zusammenhang ist der Untersuchungsgegenstand ebenfalls vom Begriff der informellen Architektur abzugrenzen. Dieser dient vornehmlich als begriffliche Substitution für wertende oder anderweitig attributierende Bezeichnungen wie Slum oder im Fall der Türkei dem Gecekondu und subsummiert einzelne Häuser oder Siedlungsstrukturen, die nicht auf der Basis formaler ökonomischer Beziehungen wie Kauf oder Pacht beruhen (Dovey 2013). Das wesentliche Merkmal informeller Architektur stellen die grundlegenden gesellschaftlichen Austauschbeziehungen dar, Rice spricht von »social practices, biological agents, natural entities and political action« (Rice 2015: 99). In diesem Sinne sind die Häuser der Remigranten als formale Architektur zu verstehen. Auch das Merkmal der Nutzung traditioneller Techniken muss daher relativiert oder besser neu gefasst werden, denn statt traditionell wäre hier der Terminus »vor Ort üblich« angebracht, um sich nicht al-

lein auf die wenigen Beispiele zu beschränken, die willentlich auf traditionelle, aber lokal nicht mehr übliche Bauweisen des Herkunftslandes zurückgreifen.

»Vernacular« steht also weniger für eine allgemeine kulturelle Identität als für einen zeitgenössischen Identitätsbegriff der Verortung, um das Wechselverhältnis von Identität und Architektur genauer zu beschreiben. Das Fehlen eines professionellen, also auch intentionalen Gestaltungskonzepts lässt die Architektur »lesbar« werden, da unterschiedliche Rollenbilder und Raumvorstellungen in Umbauten ihren bewussten und unbewussten Ausdruck finden und nicht allein eine repräsentative Funktion, oder wie es Glassie ausdrückt: »We call buildings »vernacular« because they embody values alien to those cherished in the academy.« (Glassie 2000: 20) Die Beschreibung einer vernacular architecture erlaubt die Analyse der Bedeutung von äußerer Gestalt und innerer Form, um daraus Aussagen über die Identität des Bauherrn als denjenigen, der sie entwirft, und seiner Beziehung zum sozialen Umfeld abzuleiten. Dabei spielen die offensichtlichen Funktionen und Raumzuweisungen weniger eine Rolle als Bilder und Vorstellungen (Rapoport 1977: 60). In Anlehnung an Rapoport's Verständnis, dass Architektur als Ausdruck kultureller Identität in einem Wechselverhältnis zwischen Ausdruck und Eindruck von Kultur und Architektur steht, kann bei den Bauwerken von Remigranten von einer Wechselbeziehung zwischen (Migrations-)Biografie und umbautem Raum ausgegangen werden, die lesbar ist.

Im deutschen Sprachgebrauch hat sich – aus naheliegenden, hier nicht weiter ausgeführten Gründen – für Radofskys Begriff der vernacular architecture nicht die wortwörtliche Übersetzung »Einheimische Architektur« im Gegensatz zur »reinrassigen Architektur« von Architekten, der pedigree architecture, durchgesetzt. Stattdessen wird von einer »Anonymen Architektur« gesprochen, wenn von Architektur ohne Architekten die Rede ist. Hier wird im Sprachgebrauch das Werkhafte, also das Für-mich der Repräsentation (Schooper 2010) betont. In diesem Sinne kann ein Nicht-Architekt auch kein Werk im Sinne eines über sich selbst hinausweisenden Zeichens schaffen, sondern lediglich ein Bauwerk oder wie es Julius Posener nennt: ein Gehäuse.

»Anonyme Architektur, also Architektur ohne Architekten, finden wir aus zwei Gründen interessant. Einmal haben die Erbauer der Bauernhäuser aller Zeiten und Zonen und auch der städtischen Häuser, soweit sie nicht zu repräsentieren brauchten, ohne Bindung an den Formenapparat arbeiten dürfen, der für die hohe Kunst der Architektur geschaffen wurde. Dabei sind ihnen Hausgestalten gelungen, die kein Architekt zu entwerfen gewagt haben würde. Zum anderen sind das Gehäuse, welche einem bestimmten Gebrauch auf's Genaueste dienen.« (Posener 1981: 359)

Diese Gehäuse sind aber eben nicht anonym, sondern im höchsten Maße persönlich, individuell und eben sichtbare Gestalt der Identität des Bauherrn.

Ganz im Gegenteil ließen sich zahlreiche Bauwerke, die von Architekten für mehr oder weniger persönlich definierbare Auftraggeber geplant wurden, wie Investorengruppen oder Projektplaner, als anonyme, nicht-persönliche, gesichtslose Architektur bezeichnen. Das Persönliche der »Anonymen Architektur« beschreibt auch Posener:

»Sie benutzten dabei die Materialien und Techniken, welche jeweils zur Verfügung standen. Sie entsprechen also genau den gesellschaftlichen Bedingungen Gebrauch, Material, Produktionsweise und noch einer anderen gesellschaftlichen Bedingung: der Stellung des Hausherrn in der Gesellschaft und dem Wunsch, den er hat – oder dem Zwang, der ihm gebietet – diese Stellung in der Gestalt seines Hauses zum Ausdruck zu bringen.« (Posener 1981: 359)

Statt die Häuser der türkischen Remigranten als »Anonyme Architektur« zu bezeichnen, sprechen wir lieber von einer »Homonymen Architektur«, in der Identität durch Architektur entsteht und sich im Gehäuse das Subjekt verbirgt. Von den jeweiligen Häusern mit Grundstücken oder Wohnungen konnten Aufnahmen sowohl der Innenräume als auch der Außenbereiche wie Garten, Grundstück, Fassade und von den umliegenden Häusern in der Nachbarschaft gemacht werden.

DIE ROLLE DES HAUSBAUS IM KONTEXT DER RÜCKKEHR

Immobilienbesitz ist in der Türkei weit verbreitet. Zum Zensus 1990 lebten im ländlichen Raum fast neun von zehn (89,3 Prozent) aller Haushalte im eigenen Haus. In den Städten waren es immerhin noch mehr als die Hälfte (58,9 Prozent) der Haushalte (Mittel aus urban und rural 70,2 Prozent). Zehn Jahre nach dem Zensus 2000 waren es auf dem Land noch 86,7 Prozent und in der Stadt wuchs der Anteil derjenigen Haushalte, die in der eigenen Immobilie lebten um fast einen Prozentpunkt auf 59,8 Prozent (Mittel: 68,3 Prozent; s. Sarioğlu Erdoğan 2010: 100). Mit dem Zensus 2011 zeigt sich diese Tendenz deutlich: Im Mittel sinkt der Anteil der Haushalte im eigenen Immobilienbesitz auf 67,3 Prozent und reicht von 59,5 Prozent in Gaziantep (Turkstat 2013), einer Provinz mit ca. 1,93 Mio. Einwohnern (davon 1,8 Mio. in der Hauptstadt; s. Turkstat 2016) bis zu 84,3 Prozent in Ardahan (Turkstat 2013), einer Provinz mit 99.265 Einwohnern, davon 19.075 in der Hauptstadt (Turkstat 2012). Dies verweist nicht nur auf die ungebrochene Landflucht in der Türkei, sondern auch auf eine erstarkende bürgerlich-städtische Mittelschicht. Der Immobilienbesitz auf dem Land ist gerade für die türkischen Arbeitsmigranten in Deutschland durchaus üblich und im Lebensalltag der dörflichen Gemeinschaften verwurzelt. Dabei spielt auch der gesellschaftliche Druck eine große

Rolle, »Wer in der Türkei Wohneigentum besitzt, wurde als »gemachter Mann« akzeptiert« (Güneş 2006: 139).

Sowohl die Wohnsituation (Raumbildung als realisierter Lebensraum) als auch die Wohnwünsche (Raumbilder als projizierter Lebensraum) werden durch Migrationsprozesse beeinflusst. Wohneigentum spielt bei türkischen Migranten eine große Rolle. Dies wird umso deutlicher, wenn die durchschnittliche Haushaltsgröße in der Türkei zum Zeitraum der Migration nach Deutschland in Betracht gezogen wird. 1965 lebten durchschnittlich 5,67 Personen in einem Haushalt, 1970 waren es 5,69 Personen, 1975 5,78 Personen und 1980 5,25 Personen (Sarioğlu Erdoğdu 2010: 99). Heute sind die Haushaltsgrößen regional sehr unterschiedlich und reichen von 7,6 Personen in Şırnak und 7,2 in Hakkari bis zu 2,2 Personen in Çanakkale oder 2,8 in Balıkesir. Der Durchschnitt betrug zum Zensus 2011 3,8 Personen bei 3,5 Räumen (Turkstat 2013).

Das eigene Haus zu besitzen ist ein weit verbreiteter Wunsch. Vor allem für die erste Generation damals junger, männlicher Migranten war dies zugleich ein Versprechen, das sie ihrer Familie vor der Migration nach Deutschland gegeben hatten. Der Aufenthalt der Arbeitsmigranten in Deutschland in zunächst sehr einfachen Wohnunterkünften ohne Familie verstärkte den Wunsch nach den eigenen vier Wänden. Die im Verhältnis zum Herkunftsland ungewohnten städtebaulichen und sozialräumlichen Kontexte in den industriell geprägten städtischen Zielorten in Deutschland motivierten in der Folge jedoch dazu, Ersparnis in den Hausbau in der Türkei zu investieren. Mit der Idee von der Rückkehr im Kopf wurden Investitionen in Immobilien in der Türkei getätigt. Oft entstand in diesem Zusammenhang eine Diskrepanz zwischen der Lebensweise und Wohnqualität in Deutschland und der Türkei: Erwirtschaftetes Geld wurde hauptsächlich in Wohneigentum in der Türkei investiert, während der Lebensstandard in Deutschland gleichzeitig niedrig blieb (Krumme 2004: 138). Die wachsende Bindung der Migranten an Deutschland bedingte jedoch schrittweise eine Veränderung des Kaufinteresses: Migranten erwerben inzwischen verstärkt Eigentum in Deutschland (Üçok und Kjeldgaard 2006, 434) und kaufen zunehmend Ferienhäuser in der Türkei. Oftmals sind diese, früher ausschließlich genossenschaftlich finanzierten, sogenannten »Sitesi« räumlich organisiert wie gated communities und gleichen damit strukturell den global austauschbaren touristischen Ferienkomplexen an der Küste. Der individuelle Gestaltungsspielraum der Wohnungskäufer beschränkt sich dort auf die Inneneinrichtungen. Unsere Interviewpartner berichteten häufig auch von Umbauten. So entfernte Kemal Usta¹ aus seiner Stadtwohnung in Mersin in einer Sitesi nicht nur eine Wand, um Küche und Wohnzimmer zu einem einzigen Raum zu vergrößern, sondern setzte sogar ein bodentiefes Fenster ein, um von der Küche aus einen Meerblick zu haben.

1 | Bei allen Namen der Interviewpartner handelt es sich um Pseudonyme.

Aus der anfänglichen Gewissheit, nur für einen begrenzten Zeitraum in Deutschland zu leben und zu arbeiten, entwickelte sich in den Jahren der Stabilisierung des Aufenthalts, mit dem Zuzug der Familie und der Geburt der Kinder in Deutschland zunehmend eine Projektion als Gegenbild zur Lebenswirklichkeit in Deutschland (Sauer und Halm 2009: 64). Hämmig (2000) spricht in seiner Analyse zu den Lebenswelten der türkeistämmigen zweiten Generation in der Schweiz von einer »Rückkehrillusion«, die ein Wunsch- und Gegenbild zu den Widersprüchen des Alltags, der abweichenden Erfahrungswelt der eigenen Kinder und innerfamiliären Konflikten darstellt. Sie allein als Resultat einer gesellschaftlichen Marginalisierung und somit als Bewältigungsstrategie zu interpretieren, greift sicherlich zu kurz. Sie steht eher im Zusammenhang mit einem identitätsbildenden Prozess, der das Bild der eigenen Heimat dem Bild der Fremdheit in Deutschland und Befremdung durch ein Deutschsein in der Türkei gegenüberstellt. Vor dem Hintergrund der unsicheren politischen Lage in der Türkei der 1970er und 80er Jahre, nachdem Familien nachgeholt und Nachkommen geboren wurden, war Deutschland vom zeitlich begrenzten Aufenthaltsort zum dauerhaften Lebensort geworden, ohne dass die Rückkehrillusion als Verortungsstrategie aufgegeben wurde.

Auch unser Interviewpartner Birol Yıldırım sagt über seine Rückkehr und den Aufbau eines eigenen Betriebes:

»Oh, das Haus, die Idee ... also, ich spielte schon mit dem Gedanken, als ich damals, das war in 1970er Jahren, da spielte ich schon mit dem Gedanken, irgendwann in die Türkei zurückzukehren. [...] Damals war die Türkei viel nachteiliger als heute. Da war fast nichts, als wir kamen. Wir haben es deswegen anfangs schwer gehabt, irgendwas zu schaffen, einen Betrieb aufzumachen, weil wir ja von Deutschen hier viel zu sehr eingedeutscht waren. Wir waren pünktlich, wir wollten alles genau haben, genau wissen und so weiter, aber das war in der Türkei leider nicht möglich.«

Daher wurde für die Rückkehr, die immer weiter in die Ferne rückte, gespart – vor allem für den Hausbau. Viele Rückkehrer haben bereits vor der Rente, während ihrer Urlaubszeiten in der Heimat begonnen, Grundstücke zu bebauen, wodurch sie schon früh ihre Rückkehrabsichten unterstrichen – und die Illusion Gestalt annehmen ließen.

Andere wiederum bauten erst nach der Rückkehr im Ruhestand. So wie das Ehepaar Özcan und Sevim Mutlu, die 1979 ihren Ford Taunus gegen ein Grundstück in ihrer Heimatregion bei Kayseri tauschten:

»Und dann später, 25 Jahre später in Deutschland in Rente gehen und wieder frei sein (!), ungefähr für 6 Monate kommen immer, Rente und Urlaub machen immer. Dann langsam Haus anfangen. Seit drei Jahre schon fertig, dieses Haus.«

Raumerfahrungen in Deutschland, aber auch die konkreten Kenntnisse von Materialien und Raumaufteilung dienten dabei als Orientierungspunkte für den künftigen Hausbau und wurden zur Grundlage für die wechselseitige Beeinflussung der Raumvorstellungen.

Ganz gleich, ob der Bau bereits früh begonnen oder erst infolge konkreter Rückkehrabsichten kurz vor deren Umsetzung in Angriff genommen wurde, den türkeistämmigen Arbeitsmigranten der ersten Generation ist gemein, dass sie bei Kaufentscheidungen zwischen dauerhaften in Zukunft (in der Türkei) verwendbaren Objekten und Einrichtungsgegenständen für die sofortige Nutzung unterschieden (Çağlar 2002: 298). Während man bei Küchengeräten, Fernsehern, Staubsaugern, Uhren oder Radios nicht sparte und auf gute Qualität achtete, wurden Einrichtungsobjekte wie Couch, Sessel oder Tisch durchaus gebraucht gekauft oder vom Sperrmüll geholt (Çağlar 2002: 294ff.). Das Erscheinungsbild war nicht wichtig und zumeist zusammengewürfelt.

Sparsamkeit und eine introvertierte Lebensweise zeichnete die Lebenswelt der Migranten in den ersten Jahren in Deutschland bis in die 1980er Jahre aus. Improvisation wurde dabei großgeschrieben. Gingen Gegenstände kaputt, wurden sie repariert. Keller waren den Migranten aus der Türkei nicht bekannt. Dieser zusätzliche Nutzraum verführte dazu, Gegenstände zu sammeln, die irgendwann von Nutzen sein könnten. Die Haltung, gebrauchte Gegenstände zu erhalten und zu reparieren, verbunden mit dem gesteigerten Qualitätsbewusstsein in Bezug auf Baumaterialien oder Ideen des nachhaltigen Bauens führte dazu, dass Rückkehrer nicht nur einzelne Objekte, sondern auch Bauelemente wie Türen, Fensterrahmen oder Garagentore und Materialien wie Ziegelsteine, Kacheln oder Werkzeuge für ihren Hausbau in die Türkei einführten.

Auf mehreren Fahrten wurde mitunter ein kompletter Hausstand »Made in Germany« in die Türkei transportiert wie beim Ehepaar Yazar aus Zentralanatolien, bei Gülnur Mutlu aus Antalya, oder Birol Yıldırım aus der Schwarzmeerregion. Rückkehrer der ersten Generation, die Ende der 1990er Jahre und später zurückgekehrt sind, haben dagegen nur einige größere Objekte wie Küchen- und Haushaltsgeräte in die Türkei gebracht. Manchmal wurde in Deutschland aber auch alles neu gekauft und mit einem großen Umzugswagen in die Türkei gefahren, wie Birol Yıldırım sich erinnert:

»Ja, ich habe alles mitgebracht, aus Deutschland. Oh, also ich habe alles neu gekauft, von der Spülmaschine, ein neues Fernsehen, neues Auto und all die elektrischen Geräte, sogar die Brotschneidemaschine habe ich mitgebracht. All das, weil ich damals in der Türkei nichts Gutes, oder nichts Besseres bekommen konnte, habe ich all das in Deutschland neu gekauft und mitgenommen. Auch die Möbel, die Tische, Stühle, Schränke. Auch die Sitzmöbel, die werden jetzt langsam verschwinden. Aber sie halten immer noch gut. Die habe ich vor dreißig Jahren gekauft und nicht mal in Deutschland

benutzt, direkt mit in die Türkei genommen. Ich habe all die elektrischen Geräte erneuert damals, weil ich mich entschlossen hatte, Deutschland in paar Monaten zu verlassen, und da bin ich ja einkaufen gegangen, habe alle Möbel, alle elektrischen Geräte, Teller und so weiter neu gekauft und mit in die Türkei genommen, alles auf einmal! Ich habe auch einen ganzen Lastzug für mich gehabt.«

Oder wie Çiçek Mutlu über ihre Mutter Gülnur erzählt:

»Also Mama hat eigentlich alles mitgenommen. Also die ganze Einrichtung im Haus. Vieles haben wir dalassen müssen, weil einfach alles nicht reingepasst hat in LKW. Aber also, momentan was hier in dem Haus ist, selbst dieser Tisch hier, ist alles aus Deutschland. Wir sagen immer wieder ›erneuern tut gut‹, aber sie sagt, wenn sie diese Sachen weggibt, dann sind die Erinnerungen, ihr Leben weg, sagt sie. Deswegen möchte sie die alle behalten. Allein dieses Radio, ist zum Beispiel älter als meine Schwester. Das sind so Sachen, da steckt ihr Leben drin und von denen möchte sie sich einfach nicht mehr trennen. Das ist noch alles von dort.«

Mit den Objekten wandern auch Raumbilder, Erinnerungen und Vorstellungen. Darunter sind auch sogenannte »typisch deutsche« Tugenden wie Ordnung und Sauberkeit, wie Susan Rottmann beobachtet hat: »Many discussed with their neighbours and me the importance of ›orderliness‹ (düzen), a quality that they perceive as German and applicable to homes, neighbourhoods and cities in Germany. They model orderliness themselves in turkey by maintaining aesthetically pleasing homes, gardens, keeping public spaces clean, and obeying rules and laws in public, Return migrants believe that by cultivating orderliness they become more modern, more caring neighbours and better Turkish citizens.« (Rottmann 2013: 1)

Auch von unseren Interviewpartnern wurde großer Wert auf Organisation, Ordnung und Sauberkeit gelegt, so beispielsweise von Babur Tütüncü, der früher in Stuttgart gelebt hat:

»Ja, klar, schwäbische Kehrwoche, das musste ich machen halt. So ist das, so muss das weitergemacht werden. Hier mache ich auch. Also manchmal vielleicht Leute nicht passt, aber für mich dann passt's schon. Eingang muss man frei und sauber halten.«

Diese als deutsche Errungenschaft betrachtete soziale Praktik überträgt sich auch in eine deutsche Bauweise, die Rottmann anhand von baulichen Elementen wie dem Spitzdach oder der weißen Hausfarbe anstatt bunter türkischer Farben wie Pink, Blau oder Orange erkennt.

Für den Hausbau konnten wir in den Interviews verschiedene Gründe feststellen. Während die einen Rückkehrer durch Bau des eigenen Hauses im Herkunftsdorf oder zumindest in der Herkunftsregion den gesellschaftlichen und

wirtschaftlichen Erfolg als »Almanci«² repräsentieren möchten und damit auch eine gesellschaftliche Anerkennung seitens der Nicht-Migranten sowie eine leichtere Integration in die lokale soziale Gemeinschaft erwarten, sehen andere das Haus weniger in seiner Repräsentationsfunktion als vielmehr in seiner Erholungsfunktion und damit als eine Möglichkeit, den Ruhestand zu genießen. Die Erholungsfunktion des Alterssitzes wird durch das in den Gesprächen mehrfach geäußerte Bedürfnis, einer Beschäftigung im Haus nachzugehen, eher unterstrichen. Gewohnt an eine durch Lohnarbeit definierte Tagesstruktur, wird Beschäftigungslosigkeit im Ruhestand als nicht erstrebenswert empfunden – so beschreibt Veli Sevinç die Rastlosigkeit seines Vaters Ali.

»Er kann nicht aufhören zu arbeiten. Er muss arbeiten. Weil das ist sein Rhythmus, er kommt da nicht mehr raus. Er steht morgens früh auf. Er sucht seine Arbeit. Es gibt keinen Tag, wo er sagt, ›Ich mach gar nichts‹. Er macht etwas, irgendetwas, immer!«

Der Hausbau wird zu einem Verbindungsglied zwischen dem vom Arbeitsleben geprägten Lebensabschnitt in Deutschland und dem Beginn des Ruhestandes in der Türkei. Die Rückkehrillusion wird aufrechterhalten, weil sich das tatsächliche Leben zwangsläufig anders darstellt, als über die Jahre in Deutschland vorgestellt, denn eine Rückkehr in die eigene Jugend oder die Kindheit der eigenen Kinder ist nicht möglich. Mit der Arbeit am Haus wird an der Transformation der Räume festgehalten, um den Moment der Remigration so weit wie möglich hinauszuzögern, wofür auch die saisonale oder Pendelmigration (Krumme 2014) ein Indiz ist.

Rhythmus und Schwerpunkt haben sich verändert. Während zuvor die Sommerurlaube genutzt wurden, um am eigenen Haus zu arbeiten, unterbrechen die Aufenthalte in Deutschland nun die Beschäftigung im und am Haus – wie Frau Yazar berichtet:

»Oben auf der Dachetage hat mein Mann sieben Jahre lang gearbeitet an Holzarbeiten. Aber schöne Technik Holz. Schön gemacht. Jedes Jahr im Urlaub kommt (er), um sechs Wochen oben zu arbeiten. [...] immer, dreißig Jahre, bis es so geworden (ist) wie heute.«

Doch abgeschlossen wird der Hausbau nicht, immer wieder werden neue Herausforderungen oder Mängel im Haus entdeckt, die es zu beheben gilt. Herr Yazar beispielsweise berichtet:

»Während des Bauens gab es immer wieder Veränderungen, hab daher an mehreren Stellen gleichzeitig gearbeitet, bin nicht chronologisch vorgegangen. Dann hat mir die-

2 | In der Türkei gebräuchliche pejorative Bezeichnung für in Deutschland lebende türkischstämmige Menschen, sinngemäß *Deutschländer*.

ses und jenes nicht gefallen, dann habe ich es umgeändert. Mal daran gearbeitet, dann wieder an der anderen Ecke.«

Dies zeigt, wie relevant der Bauprozess ist, der, wie im Fall des Hauses von Familie Yazar, auch äußerlich visuell ablesbar ist. Für andere bedeutet der Hausbau eine Form der Selbsterfahrung. Der Arzt Ahmet Aydin beispielsweise, der in Deutschland keiner handwerklichen Beschäftigung nachgegangen ist, hat sich mit Freude auf den Hausbau mit seinen eigenen Händen gestürzt. Für ihn war es ein Versuch, die eigenen Fertigkeiten auszuloten. Andere haben bereits in Deutschland Erfahrungen im Hausbau sammeln können, wie Cemal Keskin. Er hat im Ruhrgebiet ein Haus komplett neu gebaut, ein anderes gekauft und umgebaut. Kemal Usta, der in Deutschland in der Baubranche tätig war, konnte seine Fähigkeiten auch für den eigenen Hausbau einsetzen. Ihm waren vor allem Aspekte des ökologischen und nachhaltigen Bauens wichtig.

Ein wesentlicher Grund für den Hausbau ist die Familie. Das Haus soll Zentrum der Familie sein. Ungeachtet der Tatsache, dass zumeist die Familie, die Kinder und Enkelkinder, weiterhin in Deutschland sind und nur selten überhaupt die Absicht haben, das Haus in der Türkei dauerhaft zu bewohnen, orientieren sich die Hausdimensionen an einem so ersehnten Raumbedarf und bieten Platz für zwei oder drei Familiengenerationen. Um diesen gedachten Raumbedarf zu decken, haben Mehmet Derviş oder Ali Sevinç neben ihren Häusern ein weiteres Haus für ihre Söhne gebaut. Lediglich während der Sommerzeit werden die Räume wenige Tage bewohnt und sind selten wirklich ausgelastet. Die fertig gebauten, komplett eingerichteten Räume stehen leer. Auch auf diese Weise wird an der Rückkehrillusion festgehalten, diesmal in Form einer Illusion des remigrierten familiären Lebens in den in der Türkei erbauten Räumen.

Die Häuser der Remigranten sind gewissermaßen »Transtopien« (Yıldız 2013), als Narrative deutscher Geschichte und Gegenwartskultur finden sie Eingang in die Baupraxis und Wohnkultur in der Türkei. Migration beinhaltet eine wechselseitige Austauschbeziehung, die sich zunächst in der Aneignung von Räumen und Objekten und danach in einem geänderten Verständnis von genderspezifischen oder gesellschaftlichen Rollenbeziehungen sowie in kulturellen Raumpraktiken niederschlägt und in der gebauten Architektur eine Gestalt findet. Diese räumlichen Erzählungen vermitteln vor allem auch, wie deutsch die türkischen Rückkehrer geworden sind und wie sie ihre Wahrnehmung von Deutschland prägt. Der Stolz auf das eigene Haus stellt hierbei einen wichtigen Prolog dar.

Remigration kann auch für die Türkei eine »Ressource« darstellen: Durch Remigration entsteht ein translokaler Bottom-up-Wissenstransfer über Baumaterialien und -techniken sowie über ökologische und ökonomische Aspekte im Umgang mit Natur und Umwelt, aber auch über kulturelle Praktiken wie

die Rolle der Frau im öffentlichen Leben und die Rolle des Mannes im privaten häuslichen Umfeld.

Migration gehört längst zu unserer globalisierten Welt. Dramatisch anwachsende, weltweite Fluchtbewegungen auf der einen Seite, stark zunehmende Nachfrage nach extrem mobilen und flexiblen, international ausgebildeten Führungskräften sowie Tourismus als weltweiter Wirtschaftsfaktor auf der anderen Seite wirken ebenso wie der weitgehende Verlust nationaler Unterschiede zwischen den westlichen Metropolen und die Entortung durch die globale Verfügbarkeit von Internetdiensten. Gerade deswegen sind physische Räume wichtiger denn je für die Konstruktion von Identität. Migration als Fenster zu begreifen, durch welches Einheimische die Welt sehen können (Flusser 2007), heißt auch den Blick von Migranten auf uns zu verstehen, denn sie sind Pioniere im Vergleich mit den Daheimgebliebenen: Sie kennen die Reibungen und Widersprüche der Migrationserfahrungen und haben sie nicht nur in ihre Biografien, sondern auch in ihr räumliches In-der-Welt-Sein (Heidegger [1927] 2001: 104) integriert.

Typologie einer Remigrationsarchitektur in der Türkei





Alle Abbildungen aus: »Migrating Spaces | Typologie einer Remigrationsarchitektur in der Türkei« (© Stefanie Bürkle/VG Bild-Kunst Bonn 2016)

LITERATUR

Bauhardt, Christine 2004: Entgrenzte Räume. Zur Theorie und Politik räumlicher Planung. Wiesbaden.

Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried 1973: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt a.M.

- Böhme, Gernot 1995: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a.M.
- Bommes, Michael 2003: Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung?, in: Thränhardt, D./Hunger, U. (Hg.): Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat. Wiesbaden, 90-116.
- Bourdieu, Pierre 1982 [1979]: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.
- Brandstetter, Gabriele 2013: »On research«. Forschung in Kunst und Wissenschaft. Herausforderungen an Diskurse und Systeme des Wissens, in: Peters, S. (Hg.): Das Forschen aller. Artistic Research als Wissensproduktion zwischen Kunst, Wissenschaft und Gesellschaft. Bielefeld, 63-72.
- Bürkle, Stefanie 2009: Migration, in: Bürkle, S. (Hg.): Placemaking. Die Migration von Räumen. Berlin.
- Bürkle, Stefanie 2013: Szenografie einer Großstadt. Berlin als städtebauliche Bühne. Berlin.
- Çağlar, Ayşe Şimşek 2002: A Table in Two Hands, in: Kandiyoti, D. und Saktanber, A. (Hg.): Fragments of Culture. The Everyday Life of Modern Turkey. London, 294-307.
- Cairns, Stephen 2004: Drifting Architecture and Migrancy. London.
- de Certeau, Michel 1988: Kunst des Handelns. Berlin.
- Dangschat, Jens S. 2014: Räumliche Daten, in: Baur, N./Blasius, J. (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden, 973-980.
- Dovey, Kim 2013: Informalising Architecture. The Challenge of Informal Settlements, in: Architectural Design 11, 82-89.
- Flick, Uwe 2010: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Hamburg.
- Flusser, Vilém 2007: Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Berlin und Wien.
- Giddens, Anthony 1991: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge.
- Glassie, Henry 2000: Vernacular Architecture. Bloomington.
- Güneş, Nermin 2007: Die Entwicklung der Wohnformen türkischer Migranten in Deutschland. Doktorarbeit TU Berlin, Berlin.
- Hämmig, Oliver 2000: Zwischen zwei Kulturen. Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration. Wiesbaden.
- Heidegger, Martin 2001 [1927]: Sein und Zeit. Tübingen.
- Heckmann, Friedrich 1992: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart.
- Heinze, Thomas 2001: Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis. München.
- Löw, Martina 2001: Raumsoziologie. Frankfurt a.M.
- Löw, Martina 2008: Einführung in Stadt- und Raumsoziologie. Ulm.

- Löw, Martina 2009: Materialität und Bild, in: Fischer, J./Delitz, H. (Hg.): Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie. Bielefeld, 343-364.
- Massey, Doreen 2005: For Space. London.
- Oliver, Paul 2006: Built to Meet Needs. Cultural Issues in Vernacular Architecture. Oxford.
- Peters, Sibylle 2013: Das Forschen aller – ein Vorwort, in: Dies. (Hg.): Das Forschen aller. Artistic Research als Wissensproduktion zwischen Kunst, Wissenschaft und Gesellschaft. Bielefeld, 7-22.
- Posener, Julius 1981: Aufsätze und Vorträge 1931-1980. Braunschweig, Wiesbaden.
- Pries, Ludger 2011: Transnationalisierung der sozialen Welt als Herausforderung und Chance, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Transnationalismus und Migration. Berlin, 8-18.
- Proshansky, Harold M. 1978: The City and Self-Identity, in: Environment and Behavior 10(2), Juni, 147-169.
- Rapoport, Amos 1982: The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach. Beverly Hills.
- Rapoport, Amos 1977: Human Aspects of Urban Form: Towards a Man-Environment Approach to Urban Form and Design. Oxford.
- Rice, Louis 2015: Informal Architecture/s, in: Rice, L./Littlefield, D. (Hg.): Transgression. Towards an Expanded Field of Architecture. New York, 87-101.
- Römhild, Regina 2009: Aus der Perspektive der Migration. Die Kosmopolitisation Europas, in: Hess, S./Binder, J./Moser, J. (Hg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld, 207-223.
- Rottmann, Susan 2013: Cultivating and Contesting Order. ›European Turks‹ and Negotiations of Neighbourliness at ›Home‹, in: Anthropology of the Middle East 8(2), 12/2013, <http://wisc.academia.edu/SusanRottmann> (abgerufen 10.10.2015).
- Rudofsky, Bernard 1964: Architecture Without Architects. A Short Introduction to No-Pedigreed Architecture. New York.
- Sarıoğlu Erdoğan, G. Pelin 2010: A Comparative Analysis of Entry to Home Ownership Profile. Turkey and the Netherlands, in: METU JFA 27(2), 95-124.
- Sauer, Martina/Halm, Dirk 2009: Erfolge und Defizite der Integration türkeistämmiger Einwanderer. Entwicklung der Lebenssituation 1999 bis 2008. Wiesbaden.
- Schofer, Tom 2010: Zur Identität von Architektur. Vier zentrale Konzeptionen architektonischer Gestaltung. Bielefeld.

-
- Stegbauer, Christian 2002: Die Gebundenheit von Raum und Zeit im Internet, in: Sozialwissenschaft und Baupraxis. 4/2002, 343-352.
- Turkstat 2013: Population And Housing Census, 2011, www.turkstat.gov.tr/Pre-HaberBultenleri.do?id=15843 (abgerufen 2.10.2015).
- Turkstat 2012: Population Census, <http://rapor.tuik.gov.tr/reports> (abgerufen 27.9.2017).
- Turkstat 2016: Population Census, <http://rapor.tuik.gov.tr/reports> (abgerufen 20.2.2016).
- Üçok, Mine/Kjeldgaard, Danny 2006: Consumption on Transnational Social Spaces, in: Eckström, K./Brembeck, H. (Hg.): European Advances in Consumer Research 7, 431-437.
- Werlen, Benno 1997: Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie. Stuttgart.
- Yıldız, Erol 2011: Zur sozialen Grammatik des urbanen Lebens in der globalisierten Welt am Beispiel migrantischer Lebensentwürfe, in: Forum Wohnen und Stadtentwicklung. Schwerpunkt »Soziale Kohäsion in den Städten« 1, Berlin, 9-15.
- Yıldız, Erol 2013: Die weltoffene Stadt. Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht. Bielefeld.

Kulturelle Gleichzeitigkeit – Zeitgenössischer Tanz aus Postmigrantischer Perspektive¹

Sandra Chatterjee

Die ästhetischen Kriterien des ›zeitgenössischen‹ Tanzes in Europa sind in einen globalisierten eurozentrischen Diskurs verwickelt, der (neo)koloniale Verhältnisse der kulturellen Ungleichzeitigkeit reproduziert (vgl. u.a. Bhabha 1994 und Chakrabarty 2000). Als Choreografin, die in einer als traditionell markierten, außer-europäischen Tanzform ausgebildet ist, machten mir persönliche wie künstlerische ›Erfahrungen‹² dies deutlich. Gleichzeitig sind es jedoch Charakteristika wie Vielfalt, Vielstimmigkeit und Heterogenität, die mir in Beschreibungen des zeitgenössischen Tanzes auffallen: Ansätze, die die Heterogenität und eine darauf begründete ›Nicht-Fassbarkeit‹ (vgl. Rosiny 2007: 9) des zeitgenössischen Tanzes zu beschreiben suchen. So z.B. der folgende Auszug aus dem sehr differenzierten Eintrag ›Zeitgenössischer Tanz‹

1 | Erstveröffentlichung (2017): CORPUSweb.net – Internetmagazin für Performance, Philosophie und Politik: www.corpusweb.net. Dieser Artikel wurde im Rahmen des Forschungsprojekts *Traversing the Contemporary (pl.): Choreographic Articulations between European and Indian Dance* (Austrian Science Fund [FWF]: P 24190-G15) verfasst. Er basiert auf meiner theoretischen Conclusio, die als Teil der Lecture Performance »Traversing the Contemporary: Intertwined Practices of Contemporary Dance in Germany« (Sandra Chatterjee und Johanna Devi) am 18.6.2016 beim Tanzkongress 2016 in Hannover präsentiert wurde.

2 | ›Erfahrung‹ verwende ich im Sinne der feministischen Historikerin Joan W. Scott: »Experience is at once always already an interpretation and something that needs to be interpreted. What counts as experience is neither self-evident nor straightforward; it is always contested, and always therefore political. The study of experience, therefore, must call into question its originary status in historical explanation. This will happen when historians take as their project not the reproduction and transmission of knowledge said to be arrived at through experience, but the analysis of the production of that knowledge itself.« (Scott 1991: 797) Vgl. auch Chatterjee 2012: 201.

von Susanne Traub im Übersichtsband *Tanz*, den ich exemplarisch heranziehen möchte:

»Den zeitgenössischen Tanz charakterisieren Diffusionen heterogener Tanzstile und choreographischer Verfahren. Bislang getrennte Entwicklungslinien und Sparten im Tanz (z.B. klassischer Tanz, moderner Tanz, Postmodern Dance, Tanztheater) verästeln sich und assimilieren sich multidisziplinär. Der zeitgenössische Tanz entzieht sich deshalb einer kategorisierenden und historisch eindeutigen Einordnung. Er äußert vielmehr eine Haltung zur Bewegung, die den kontinuierlichen Wandel von Form und Denken als sein eigentliches Wesen begreift. Aus dieser Haltung resultiert ein äußerst hybrides, sich beständig veränderndes Erscheinungsbild des zeitgenössischen Tanzes.« (Traub 2001: 181)³

Traub betont in diesem Auszug die Heterogenität des zeitgenössischen Tanzes und seine »Diffusionen«. Gleichzeitig werden die genannten tanzhistorischen »Entwicklungslinien« ausschließlich innerhalb der europäischen und euro-amerikanischen Tanzgeschichte verortet. Sie betrachtet zeitgenössischen Tanz nicht als einen eindeutig zuzuordnenden »Stil«, sondern als Äußerung einer »Haltung« (ebd).⁴

Claudia Rosiny, die auf der Suche nach übergreifenden Kriterien ist, artikuliert über die Heterogenität hinweg »Fragmentierung und aktive Rezeption als gemeinsame Prinzipien« (Rosiny 2007: 15). Diese strukturellen Merkmale können als nähere Beschreibung der von Traub genannten »Haltung« gelesen werden:

»Trotz der Heterogenität und Diversität der Stile und Formen kommt in allen Ausführungen ein Kennzeichen des zeitgenössischen Tanzes immer wieder vor – Fragmentierung als Gestaltungsprinzip von Choreographie. Damit sind immerhin auf der strukturellen Ebene Ähnlichkeiten festzustellen: Der Einfluss von Postmoderne und Mediengesellschaft sind unverkennbar, digitale Kompositionsprinzipien in vielfältigen Verknüpfungsvarianten eröffnen ein Experimentierfeld, in dem der Körper als Kommunikationsmittel verstanden wird. Der Körper steht dabei im Kontext von Konzepten und Kulturen.« (Ebd.)

3 | Zitiert auch in Rosiny 2007: 12.

4 | Diese Formulierung übernimmt auch Mónica Alarcón in ihrem Artikel zu »Identität und Migration im Zeitgenössischen Tanz«. Alarcón betont in ihrem Artikel die »vielfältige[n] Verflechtungen und gegenseitige[n] Beeinflussung[en]« (Alarcón 2011: 65) zwischen Kulturen: »Eine sprachliche, kulturelle und ethnische Homogenität ist in der Realität nirgends zu finden« (ebd.). Sie gibt einen Überblick zum »Fremde[n] im Tanz« (ebd.) und setzt dabei das Fremde als »tradiertes Motiv in der Tanzgeschichte voraus« (ebd.). Sie fordert mit Rolf Eberfeld, die Pluralität des Modernen zu berücksichtigen (Alarcón 2011: 67).

Die postmodernen Merkmale dieser zeitgenössischen ›Haltung‹ sind kulturell verortet und ihre Heterogenität und Vielgestaltigkeit ist keine – wie der Plural impliziert – kulturelle Heterogenität, sondern eine kulturell eindeutig in einer euro-amerikanischen Ästhetik verortete.

Ohne ein spezifischer Stil oder eine eindeutige Technik zu sein, kann diese ›Haltung‹ gleichzeitig gegenüber unterschiedlichen Tanz- und Bewegungsformen eingenommen werden. Auf diesem Weg können ethnisierte Tanzformen (außereuropäische wie auch europäische) aufgenommen, zitiert, reflektiert, aber auch vereinnahmt und in der Funktion von »kulturellen Formen [...] in einen choreographischen Kontext montiert« (ebd.: 13) werden. So kann hier ein Trend abgelesen werden, den Helmut Ploebst seit 2005 beobachtet und treffend als »Ethno-Trend [...], der die europäische Choreografie bis heute nicht loslässt« (Ploebst 2015) benennt.

An der visuellen Oberfläche entsteht also eine Vielfalt, die strukturell jedoch keine ist. Denn die Haltung an sich bleibt von eurozentrischen Parametern geprägt, die ethnisierten Bewegungsformen bleiben (austauschbare) ›Zitate‹. In diesem Punkt entspricht das ›Zeitgenössische‹ direkt einem jener Kriterien des Eurozentrismus, die Ella Shohat und Robert Stam in *Unthinking Eurocentrism* (2014) artikulieren:

»Eurocentrism appropriates the cultural and material production of non-Europeans while denying both their achievements and its own appropriation, thus consolidating its sense of self and glorifying its own cultural anthropophagy. The West, as Barbara Kirshenblatt-Gimblet puts it ›separates forms from their performers, converts those forms into influences, brings those influences into the center, leaves the living sources in the margin, and pats itself on the back for being so cosmopolitan.« (Shohat/Stam 2014: 3)

Diese oben ausgeführten, selektiven Widersprüche sind exemplarisch für den Diskurs über zeitgenössischen Tanz in der deutschsprachigen Literatur. Der zeitgenössische Tanz wird in Europa bisher selten explizit als ›europäisch‹, ›euro-amerikanisch‹ oder ›westlich‹ markiert,⁵ aber eurozentrisch hergeleitete Entwicklungslinien und Haltungen sind weiterhin ›die Norm‹. Dieser Diskurs wird bisher – mit Ausnahmen – einer globalen Perspektive, die multiple Strö-

5 | Eine explizite kulturelle Verortung und Markierung des ›Europäischen‹ und ›Euro-amerikanischen‹ wird z.B. von Gabriele Klein vorgenommen (Klein 2015: 17-49). Auch Sandra Noeth (2016) benennt am Ende ihres Beitrags zum Zeitgenössischen Tanz im jüngst erschienenen *Großen Tanzlexikon* die Herleitung des ›Zeitgenössischen‹ von einem »westlich geprägten Korpus künstlerischer Kreation und diskursiver Entwicklung einer bestimmten historischen Periode« (Noeth 2016: 692).

mungen zeitgenössischer Tanz – und choreografischer Praktiken gleichwertig (also im Sinne einer kulturellen Gleichzeitigkeit) anerkennt, nicht gerecht.⁶

Eine Ausnahme ist Johannes Odenthal. Er schreibt z.B. in einer seiner zahlreichen Publikationen zum zeitgenössischen Tanz, die er in »einer Neubewertung des Körpers als Medium der Wissensproduktion und [...] in dem radikalen Neudenken kultureller Identitäten durch Migration und Interkulturalität« (Odenthal 2012: 7) kontextualisiert:

»Die internationale Tanzszene ist zu einer wegweisenden Kunstsprache jenseits nationaler Konzepte geworden. Internationale Netzwerke treten an Stelle nationaler Referenzen. Und auf der anderen Seite wird die Dekonstruktion nationaler Identitäten, die Neubestimmung und Aktualisierung von Traditionen, von vielen Künstlern und Theoretikern an den Körperbildern und Körpergeschichten festgemacht. Der performative Körper bildet den individuellen Erfahrungshorizont der ungeheuren Veränderungen in der postkolonialen und globalen Kulturentwicklung überall auf der Erde.« (Ebd.: 7-8)

Odenthal schreibt hier dem tanzenden Körper (in vielleicht optimistischer Weise) die Macht zu, über »nationale Referenzen« hinauszudeuten und nationale Identitäten dekonstruieren zu können. Dass er auf die Erweiterung von Traditionen verweist, signalisiert ein Mitdenken und eine Integration nicht-eurozentristischer zeitgenössischer und postkolonialer choreographischer Praktiken und geht damit über die Benennung und Markierung des »Europäischen« (welche auch ein Desiderat ist) hinaus.

ZEITGENÖSSISCHER TANZ UND DAS »POSTMIGRANTISCHE«

Die trans- und international gedachten Entwürfe von Autoren wie Odenthal möchte ich um »postmigrantisches«, »nomadisches« (Braidotti 1994) oder People-of-Color-Perspektiven ergänzen, um Möglichkeiten einer kulturellen und ästhetischen »Vielheit«⁷ innerhalb des europäischen zeitgenössischen Tanzes zu thematisieren (abseits von internationalen Ko-produktionen und interkulturellen Kollaborationen). Die drei Perspektiven sind meiner Meinung nach

6 | Ein wichtiger Beitrag ist in diesem Zusammenhang auch Cramer/Klemenz 2004: 15-18.

7 | Vgl. Mark Terkessidis: »Es wird Zeit, sich von alten Ideen wie Norm und Abweichung, Identität und Differenz, von Deutschsein und Fremdheit zu trennen und einen neuen Ansatzpunkt zu finden: die Vielheit, deren kleinste Einheit das Individuum als unangepasstes Wesen ist, als Bündel von Unterschieden. Die Gestaltung der Vielheit muss für dieses Individuum einen Rahmen schaffen, in dem Barrierefreiheit herrscht und es seine Möglichkeiten ausschöpfen kann« (Terkessidis 2010: 125-126).

produktiv dafür, die Trennung zwischen ›eigen‹ und ›fremd‹ zu stören. Ich werde hier exemplarisch eine postmigrantische Perspektive näher ausführen, ohne die Vielheit auf postmigrantische Praxen reduzieren zu wollen.⁸

Im Kontext von Alltagskulturen sowie anhand von Beispielen aus Literatur, (Populär-)Musik und Film benützt Erol Yıldız das Adjektiv postmigrantisch um ein »neues Verständnis« einer zweiten und dritten Generation zu beschreiben. Der Begriff meint Kinder von Einwanderern, die nicht selbst migriert sind, sondern in Deutschland (oder Österreich) geboren und sozialisiert sind. Postmigrantisches spiegelt sich unter anderem in »hybriden Lebensentwürfen« (Yıldız 2013b: 178, 179).

»Ähnlich wie im postkolonialen Diskurs bezeichnet die Vorsilbe ›post‹ in postmigrantisch nicht einfach einen Zustand des ›Danach‹ im Sinne einer Zeitfolge, sondern es geht um Neuerzählung und Neuinterpretation des Phänomens ›Migration‹ und deren Konsequenzen. Der postmigrantische Blick lässt neue Unterschiede zu Tage treten, die übliche Differenzauffassungen fraglich erscheinen lassen, bedeutet eine ›radikale Revision der gesellschaftlichen Zeitlichkeit‹ (Bhabha 2000) und einen ›Bruch mit der gesamten historiographischen Großnarrative‹ (Hall 1997).« (Ebd.: 177)

Eine postmigrantische künstlerische Perspektive hat zum Beispiel im Theater mit dem Ballhaus Naunynstrasse in Berlin eine erste Institutionalisierung erlebt (Sharifi 2012: 38). Das Postmigrantische wird hier als emanzipatorischer Ansatz verfolgt (Yıldız 2013b: 187). Die KünstlerInnen, deren Arbeiten am Ballhaus Naunynstraße gezeigt werden (in die Kategorie des Postmigrantischen sind hier nach der Theaterwissenschaftlerin Azadeh Sharifi auch KünstlerInnen, die »in jungen Jahren nach Deutschland gekommen« sind, inkludiert), zeigen »ein Verständnis für die deutsche Kultur wie auch für die Kultur ihrer Familien [...] und [sie] thematisieren diese auf verschiedene ästhetische Art und Weise« (Sharifi 2012: 39). Sharifi beschreibt postmigrantisches Theater an Beispielen aus dem Ballhaus Naunynstrasse so:

»Postmigrantisches Theater könnte im Sinne eines Ausräumerens von vermeintlichen Identitäten aufgefasst werden, die von der deutschen Gesellschaft oder von Eltern und Familie auferlegt werden, aber von postmigrantischen Künstlern und Kulturschaffenden ästhetisch neu definiert werden müssen. Es geht um die Schaffung einer eigenen Identität in der deutschen Gesellschaft und dem theatralen Kosmos, in dem sich die post-

8 | Erol Yıldız plädiert mit Regina Römhild dafür, das ›Postmigrantische‹ nicht als *Gegenstand*, sondern als *Analysekategorie* zu sehen. (Yıldız 2014a: 22). Ein wichtiger Aspekt für die Artikulation hybrider deutscher choreografischer Praktiken ist für mich die Auseinandersetzung mit der Arbeit der Berliner Choreografin Johanna Devi, die seit ihrer Jugend u.a. in klassischem indischen Tanz ausgebildet ist (www.johannadevi.com).

migrantischen Künstler und Kulturschaffenden bewegen. Themen und Traditionen der deutschen Kultur und der Kultur der Familien müssen in einer neuen Art und Weise geschaffen und erzählt werden, weil die bisherigen Instrumente nicht ausreichen.« (Ebd.)

In Sharifis Beschreibung des postmigrantischen Theaters und der damit verbundenen Artikulation einer künstlerischen Position innerhalb des »theatralen Kosmos« stehen »neue deutsche Geschichten« (ebd.) und Perspektiven im Vordergrund. Die Entwicklung einer postmigrantischen Perspektive im zeitgenössischen Tanz muss aber auf andere Weise körperlich, tanz- und bewegungstechnisch erfolgen, denn die Instrumente des Tanzes sind choreografische und bewegungssprachliche.

Was bedeutet also eine solche ästhetische Neudefinition im Kontext von Choreografie und zeitgenössischem Tanz? Was bedeutet dies für den Kontext des Tanzes, bei dem durch bewegungssprachliche Codes und als traditionell markierte Bewegungen, Fremdheit auf spezifische Weise performed werden kann? (Cramer/Klemenz 2004: 17). Was bedeutet dies innerhalb einer Tanzszene die bereits als offen, stilistisch heterogen, international und kosmopolitisch wahrgenommen wird? Was bedeutet eine postmigrantische Perspektive, eine postmigrantische Haltung für die Zeitgenossenschaft im Tanz?

Yıldız verbindet das Postmigrantische (in Anlehnung an Regina Römhild 2009: 234) mit einem »neuen Kosmopolitismus von unten« und bezeichnet damit »eine transversale Bewegung, die Regionen, Kulturen, Lebensstile und Lebensformen, die oft geographisch wie zeitlich weit voneinander entfernt sind, auf lokaler Ebene zusammenbringt« (Yıldız 2013b: 22). Diese »transversalen Bewegungen« verlaufen, so meine ich, entlang unberechenbarer Verbindungslinien, die nicht unbedingt einem Zeitgeist oder international vermittelten Beziehungen (Kooperationen) entsprechen.

Das Postmigrantische, so Yıldız »versteht [...] sich als eine politische Perspektive, die auch subversive, ironische Praktiken einschließt und in ihrer Umkehrung provokant auf hegemoniale Verhältnisse wirkt. [...] In diesem Kontext spricht Homi Bhabha von einem »innovativen Bruch mit der Gegenwart« (2000). Binäre Konstruktionen wie modern/traditionell, westlich/nichtwestlich, Ausländer/Inländer werden zunehmend fragwürdig.« (Ebd.)

Als Herausforderung und Erschütterung binärer Konstruktionen birgt die choreografische Arbeit mit als traditionell markierten Tanzsprachen spezifische Potenziale für zeitgemäße Herangehensweisen. Die anfangs ausgeführte Ambiguität des »Zeitgenössischen« und sein Anspruch auf Vielfalt und Heterogenität, samt der Gefahr der Vereinnahmung, macht dies jedoch besonders schwierig. Denn zugrundeliegende Binaritäten und Ausschlüsse können durch diskursive Verschiebungen und Sublimierung verschleiert werden. Die Arbeit mit als traditionell markierten und ethnisierten Tanzformen auf Augenhöhe und als selbstverständlicher, substanzieller Teil einer deutschen

zeitgenössischen Tanzpraxis zu verhandeln – und damit gleichzeitig auch den (körperlichen) Umgang mit Differenz –, ist zentral für eine Öffnung des zeitgenössischen Tanzes hin zu einer potenziellen Vielheit, die im Sinne einer postmigrantischen Haltung gesellschaftliche und (kultur)politische (Macht) Verhältnisse reflektiert. Denn eine Vielheit von Bewegungssprachen und damit auch kulturellen Kodes und Korporealitäten zu verhandeln, bringt schließlich in den Vordergrund, was tänzerische Ansätze und tänzerisches Wissen hervorhebt: die reflektierte und differenzierte Arbeit mit sich (unterschiedlich) bewegendem Körpern.

LITERATUR

- Alarcón, Mónica 2011: Identität und Migration im Zeitgenössischen Tanz, in: Meike Penkwitt/Anotina Ingelfinger (Hg.): Migration. Mobilität, Geschlecht. Freiburger GeschlechterStudien 25, 65-73.
- Bhabha, Homi 1994: The Location of Culture. London and New York.
- Braidotti, Rosi 1994: Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York.
- Chakrabarty, Dipesh 2000: Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton and Oxford.
- Chatterjee, Sandra 2012: Post-migrantisch? Nomadisch? Hapa? Was für eine Erfahrung ...?!, in: Urmila Goel/Jose Punnamparambil/Nisa Punnamparambil-Wolf (Hg.): InderKinder. Über das Aufwachsen und Leben in Deutschland. Heidelberg, 200-210.
- Cramer, Franz Anton/Klemenz, Constanze 2004: Einmischung in auswärtige Angelegenheiten: Tanz als migratorische Praxis. Theater der Zeit, 2/2004, 15-18.
- Klein, Gabriele 2015: Zeitgenössische Choreographie, in: Gabriele Klein (Hg.): Der Choreographische Baukasten: Das Buch. Bielefeld, 17-49.
- Noeth, Sandra 2016: Zeitgenössischer Tanz/Contemporary Dance/Danse Contemporaine, in: Hartmann, Annette/Woitas, Monika (Hg.): Das große Tanzlexikon. Personen – Werke – Tanzkulturen – Epochen, 689-692.
- Odenthal, Johannes 2012: Tanz – Körper – Politik: Texte zur zeitgenössischen Tanzgeschichte. Serie Recherchen, 27. Berlin.
- Ploebst, Helmut 2015: Wie man den Volkstanz auszieht, Der Standard 11./12.4. 2015. www.derstandard.at/2000014149761/Wie-man-den-Volkstanz-auszieht. (abgerufen 17.2.2016)
- Rosiny, Claudia 2007: Zeitgenössischer Tanz (Einleitung), in: Reto Clavadescher/Claudia Rosiny (Hg.): Zeitgenössischer Tanz: Körper – Konzepte – Kulturen. Eine Bestandsaufnahme. Bielefeld, 9-16.

- Scott, Joan W. 1991: The Evidence of Experience, in: *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4, 773-797.
- Sharifi, Azadeh 2012: Postmigrantisches Theater. Eine neue Agenda für die deutschen Bühnen, in: Wolfgang Schneider (Hg.): *Theater und Migration: Herausforderungen für Kulturpolitik und Theaterpraxis*. Bielefeld, 35-45.
- Shohat, Ella/Stam, Robert 2014: *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* (2. Auflage). Abingdon, Oxon und New York, NY.
- Terkessidis, Mark 2010: *Interkultur*. Berlin.
- Traub, Susanne 2001: *Zeitgenössischer Tanz*, in: Sybille Dahms (Hg.): *Tanz*, Kassel, 181-188.
- Yıldız, Erol 2014a: Postmigrantische Perspektiven: Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit, in: Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.): *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld, 19-36.
- Yıldız, Erol 2013b: *Die weltoffene Stadt. Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht*. Bielefeld.

Antirassistische Interventionen als notwendige »Störung« im deutschen Theater

Azadeh Sharifi



MIND THE TRAP – ODER REIN IN RÄUME, IN DENEN ÜBER, ABER NICHT MIT PoCs GESPROCHEN WIRD

In der Rede, die Çıgır Özyurt als Teil des *Bündnis kritischer Kulturpraktiker_innen* bei der Intervention »Mind the Trap« am Deutschen Theater Berlin gehalten hat, benennt er sehr präzise die Problematik, die immer noch und weiterhin mehrheitlich in deutschen Kulturinstitutionen besteht:

»Sie haben uns nicht nur nicht eingeladen, wir sind trotzdem gekommen. Wir sind gekommen, um Euch eine helfende Hand zu reichen und kostenlos Nachhilfe zu geben, man könnte es auch Entwicklungshilfe nennen.

Wir haben uns gefragt, warum die Diskriminierung von Menschen an Kulturinstitutionen aufgrund von Rassismus, Sexismus, Klassismus, Ableismus etc. nicht beim Namen genannt wird. Fallen über Fallen, die Schwellen sind hoch, wie Sie sehen, meine Damen und Herren und alle, die sich anders definieren.«

Anfang 2014 fand in Berlin eine Konferenz mit dem Titel »MIND THE GAP! – Zugangsbarrieren zu kulturellen Angeboten und Konzeptionen niedrigschwelliger Kulturvermittlung« am Deutschen Theater Berlin statt. Die Veranstalter_innen waren das *Institut für Kulturpolitik* der Universität Hildesheim und die *Kulturloge Berlin*. Im Ankündigungstext der Konferenz hieß es, dass Deutschland »eine der vielfältigsten Kulturlandschaften Europas« sei. Dennoch würden kulturelle Angebote der öffentlich geförderten »Hochkultureinrichtungen« oft nur einen kleinen, meist hochgebildeten und finanziell gut situierten Teil der Gesellschaft erreichen. Es bestünden »Barrieren der Nutzung (hoch-)kultureller Angebote bei unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen«, die im Text als »junge Menschen, Menschen mit Migrationshintergrund aus nicht westlichen Herkunftsländern, Menschen mit Behinderung und viele Menschen mit geringen Einkünften« (Programmheft Konferenz) identifiziert werden. Mit einer »niedrigschwelligen Kulturvermittlung« sollten diese Gruppen nun an die Programme der Kulturinstitutionen herangeführt werden.

Im Vorfeld hatte sich ein Bündnis von kritischen Kulturpraktiker_innen gebildet, das mit der Aktion »Mind the Trap« bei der Tagung intervenierte, um auf die Ausschluss (re-)produzierenden Strukturen der Konferenz hinzuweisen. Das Bündnis kritisierte mit seiner Intervention und später mit verschiedenen Statements im Internet, aber auch in einigen Publikationen, dass kein_e einzige_r Wissenschaftler_in, Kulturpraktiker_in oder Expert_in eingeladen war, die_der sich mit Ausschlüssen und Marginalisierungen kritisch auseinandersetze.¹ Es wurde kritisiert, dass Defizite bei den konstruierten »Bevölkerungsgruppen« gesucht würden, anstatt die Strukturen in den Kulturinstitutionen zu analysieren. Und es wurde kritisiert, dass die Tagung nur für ein Publikum konzipiert sei, das von der Tagungsleitung zwar als »Fachpublikum« bezeichnet werde, aber von den genannten Ausschlüssen und Marginalisierungen Betroffene selbst nicht zu diesem Diskurs »eingeladen« worden seien (siehe auch Sharifi/Sharifi 2014, o.S.). Was danach passierte, steht sinnbildhaft für die Reaktion auf Kritik an hegemonialen Diskursen: die Delegation der Kritikformulierenden und deren Inhalte. Obwohl die Intervention bei Wissenschaftler_innen, Kulturpraktiker_innen sowie den Medien weitgehend für positive Resonanz sorgte, reagierte die Tagungsleitung diffamierend. In ihrer Tagungsdokumentation beschrieb sie die Intervention folgender-

1 | Siehe auch <https://mindthetrapberlin.wordpress.com/>; www.migrazine.at/artikel/mind-trap

maßen: »Und Protest kam sehr massiv durch Störungen und Interventionen während der Tagung selbst von einer Gruppe junger Off-Theaterschaffender, die sich darüber beklagten, dass zu wenig ›bunte‹ Wissenschaftler eingeladen wären.« (Mandel/Renz 2014, o.S.). Die Tagungsleitung setzte sich nicht auf eine kritisch-wissenschaftliche Weise mit der Kritik auseinander, sondern versuchte diese mittels einer Aberkennung der Expertise der Kritiker_innen als »Off-Theaterschaffende mit nicht-westlichem Migrationshintergrund« und der Reproduktion von Rassismus durch die Übersetzung der politisch-aktivistischen Selbstbezeichnung »People of Color«² mit »bunt«, von sich zu weisen. Sehr bezeichnend ging die Tagungsleitung zudem nur auf die Rassismuskritik ein, obwohl die Kritiker_innen auf die intersektionalen und machtasymmetrischen Mechanismen und Ausschlüsse, die bei der Konferenz behandelt werden sollten, hingewiesen und sich selbst als von diesen Mehrfachausschlüssen Betroffene positioniert hatten.

Nun ist dieser Umgang mit marginalisierten Perspektiven und Positionen keine Seltenheit. Daher sind Interventionen wichtige Selbstermächtigungsstrategien von marginalisierten Subjekten im deutschen Kulturbetrieb. Sie sind geradezu eine Notwendigkeit, um sich an dem hegemonial bestimmten Diskurs über die Deutungshoheit in Kunst und Kultur beteiligen zu können. In meinem Beitrag möchte ich gegen die Singularität von Interventionen im deutschen Theater und gegen ihre Delegitimierung argumentieren. Interventionen sind notwendige »Störungen« der hegemonialen Kulturdiskurse. Die von ihnen ausgelösten Counter-Diskurse machen marginalisierte Perspektiven und Positionen sichtbar und schreiben diese erst dadurch in den Diskurs ein.

2 | Der Begriff PoC – Person of Color oder People of Color kann wie folgt definiert werden:

»People of color refers to racial and ethnic minority groups. [...] People of color is a term most often used outside of traditional academic circles, often infused by activist frameworks, but it is slowly replacing terms such as racial and ethnic minorities. [...] People of color is [...] a political term, but it is also a term that allows for a more complex set of identity for the individual – a relational one that is in constant flux. [...] Immigration, travel, and racial constructs – in general, people's social world – all have an impact on how changing these identifications may be. It is perhaps because of the flexibility in identification that the term has become significant in biracial and multiracial writings (and for individuals) as a term that better helps to identify people with multiple national origins, panethnic backgrounds, or so-called racial makeup.« (Vidal-Ortiz 2008)

Im deutschen Kontext wird dieser Begriff von Wissenschaftler_innen wie Kien Nghi Ha, Peggy Piesche, Maisha Eggers, Fatima El-Tayeb sowie Künstler_innen des Ballhaus Naunynstraße und des Maxim-Gorki-Theater verwendet (siehe auch Kien Nghi Ha u.a. 2016).

DIE NOTWENDIGKEIT VON INTERVENTIONEN IM DEUTSCHSPRACHIGEN THEATER

Proteste und Interventionen marginalisierter Bevölkerungsgruppen an den deutschen Theatern sind nicht nur in den vergangenen Jahren aufgekommen, sondern haben eine lange Geschichte. Der erste große Eklat begann 1976³ und gipfelte 1985 darin, dass die jüdische Gemeinde in Frankfurt gegen das Theaterstück »Der Müll, die Stadt und der Tod« von Rainer Maria Fassbinder am Schauspielhaus Frankfurt massiv vor und im Theater protestierte. Im Theaterstück, das sich mit Häuserspekulationen im damaligen Frankfurt a.M. auseinandersetzt, steht die Figur des »reichen Juden« für den ruchlosen Kapitalisten. Fassbinder und dem Theaterstück wurde Antisemitismus vorgeworfen.⁴ Dass dieses Theaterstück eine lange Debatte über nicht aufgearbeiteten und damit strukturellen Antisemitismus in Deutschland entfacht hat, war nur eine Facette der Kontroverse. Denn zunächst waren nur weiße Akteur_innen beteiligt und die Kritik der Betroffenen wurde nicht gehört. Christina Nord schrieb in der *taz*: »Die Akteure sind in der Mehrheit nichtjüdische Deutsche, Kulturschaffende und Publizisten, die Angelegenheit hat mithin etwas von einem deutschen Selbstgespräch.« (Nord 2009) Trotz jahrelanger Proteste der Jüdischen Gemeinde wurde das Theaterstück 1985 im Schauspielhaus Frankfurt unter der Regie des damals neuen Intendanten Günther Rühle, vormals Leiter des *FAZ*-Feuilletons, auf die Bühne gebracht. Die immer wieder geäußerte Kritik seitens der Jüdischen Gemeinde wurde regelmäßig überhört. So wurde aus der Notwendigkeit, sich Gehör zu verschaffen beschlossen, die Proteste in die Premiere des Theaterstückes hineinzutragen. Bei der Premiere waren circa 1.000 Demonstranten vor dem Theater, während laut *taz*-Bericht »gut zwei Dutzend jüdische Frankfurter« das Theater besetzten, so dass die Premiere nicht stattfinden konnte. In einem Gespräch zwischen Daniel Cohn-Bendit und Ignatz Bubis in *Der Spiegel*, hat Bubis die Kritik der Jüdischen Gemeinde an dem Theaterstück und an Fassbinder folgendermaßen erklärt:

»Wenn er nur einen Juden geschaffen hätte, einen Juden mit Namen [...]. Aber so akzeptiere ich das nicht, dass man Fassbinder die Rolle zuschreibt, er habe sich immer der Minderheiten angenommen und damit auch der Juden. Für Fassbinder ist der arme Jude

3 | Kraus behauptet sogar, dass die Proteste um das Stück als der bis dahin größte Theaterskandal in Deutschland gelten können. Siehe auch Martin Kraus: Zwei Skandalstücke im Kontext von Antisemitismus: Thomas Bernhards Heldenplatz und Rainer Werner Fassbinders *Der Müll, die Stadt und der Tod*. Waterloo Ontario 2009.

4 | Joachim Fest hatte in der *FAZ* vom 19.3.1976 bereits geschrieben, dass die Figur des »reichen Juden« als »Blutsauger, Spekulant, Betrüger, Mörder und zudem als geil und rachsüchtig dargestellt« werde.

eine Minderheit, der verfolgte Jude eine Minderheit. Der reiche Jude ist für Fassbinder keine Minderheit.« (Spiegel 1985)

Während Daniel Cohn-Bendit im Gespräch eine andere Position einnahm und Fassbinder und das Theaterstück verteidigte, waren sich beide in dieser Aussage einig: »Mich interessiert, dass die Juden sich hier artikulieren« (Spiegel 1985). Die Intervention im Schauspielhaus Frankfurt 1985 wird im Nachhinein als ein wichtiger Moment eingestuft, denn sie »schafft zum ersten Mal eine Situation, in der jüdische Deutsche die Sprecherposition für sich reklamieren, indem sie laut, gemeinsam und öffentlich auftreten« (Nord 2009).

Ein anderer (historisch) wichtiger Protest im deutschsprachigen Theater war im Jahr 2003 die Intervention in der Volksbühne beim Theaterstück »Kampf des N* und der Hunde«⁵ von Bernard-Marie Koltès. Das Theaterstück wird von europäischen Theatern und Theatermacher_innen als antirassistisch und antikolonial verstanden. Bernard-Marie Koltès benutzt das N-Wort für die nigerianischen Charaktere und meint, damit den europäischen Rassismus adressieren zu wollen. In dem auf Französisch verfassten Theaterstück wird das N-Wort, das allerdings in Frankreich mittlerweile als rassistisch geahndet ist, ebenfalls benutzt.⁶ In der englischen Übersetzung wird das N-Wort dagegen mit der Selbstbezeichnung *Black* ersetzt.⁷ Nun gab es schon im Vorfeld der Premiere an der Volksbühne Proteste, weil ein Banner mit dem voll ausgeschriebenen N-Wort für die Ankündigung vor dem Theater aufgehängt wurde. Die Proteste kommentierte Castorf, indem er darauf verwies, dass es ihm nicht »um Kraftmeierei«, ginge, »sondern darum, dass Provokation offensiv sein muss und nicht irritierend.« (Zöllner 2003) Außerdem werde im Theaterstück die »Erniedrigung und Beleidigung« der Schwarzen Menschen in Afrika thematisiert. Die *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland* (ISD) forderte, das N-Wort durch die Selbstbezeichnung *Schwarz* zu ersetzen. Sie verwiesen darauf, dass »das Freie Schauspielensemble in Frankfurt a.M. für dasselbe Stück den Begriff *Schwarze* verwendet habe und dass es in den USA seit langem unter »Battle of Black and Dogs« auf den Spielplänen steht« (Zöllner 2003).

Am Abend der Premiere standen Aktivist_innen mit Transparenten vor der Volksbühne, worauf u.a. stand: »Der unbeirrte Kampf des weißen Europäers mit sich selbst«. Der damalige Dramaturg der Volksbühne Carl Hegemann stellte die Frage: »Wenn das Wort weg ist, ist dann auch das Problem weg?« Die Antwort darauf sei gewesen: »Nein, aber die Salonfähigkeit des Begriffs

5 | Ich habe mich bewusst entschieden, das N-Wort nicht auszuschreiben. Ich pflichte hier der Argumentation von Grada Kilombas Text »Das N-Wort« bei (s. Kilomba 2009).

6 | www.aljazeera.com/indepth/opinion/2016/04/france-debates-word-negre-negro-rossignol-160403054604312.html

7 | *Struggle of the Blacks and the Dogs.*

wird nicht noch gestärkt.« (Zöllner 2003) Die Reaktion, die dann folgte, kann als systematisch eingestuft werden, wenn von marginalisierten Subjekten und Gruppen Anspruch auf eine selbstbestimmte gesellschaftliche Position erhoben wird. Abini Zöllner schildert in ihrem Artikel, dass nach dieser Intervention der Tenor unter den Verteidiger_innen des umstrittenen Titels gewesen sei: »Jetzt bestimmen schon die Randgruppen, wie sie gern genannt werden möchten.« Sie weist darauf hin, dass »unsere Gesellschaft gern die Selbstdefinition der Schwarzen« überhöre. Und schließlich: »Es ist immer dasselbe: Die Nichtbetroffenen erklären den Betroffenen, sie sollten nicht so betroffen sein. Schwarze Menschen haben sich damit abzufinden, auch wenn es auf ihre Kosten geht.« (Zöllner 2003)



©Anneke Gerloff

INTERVENTIONEN ALS NOTWENDIGE COUNTER-DISKURSE

Trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Anliegen haben die Interventionen bzw. ihre Rezeption eines gemeinsam: die ablehnende und abwehrende Haltung der mehrheitlich weißen Theatermacher_innen gegenüber der geäußerten Kritik. Einerseits werden die Kritiker_innen und ihre Kritik in Frage gestellt: Sie seien keine Theatermacher_innen oder Kulturschaffende und damit sei ihre Expertise nicht relevant. Andererseits wird die Art der Kritikübung in Frage gestellt: Die Interventionen seien disruptiv und verhinderten eine Diskussion. Dass die Kritiker_innen nicht gehört werden, wenn ihre Kritik nicht interventionalistisch geschieht, wird dabei gerne übersehen. Im Folgenden möchte ich herausarbeiten, dass Disruptionen für marginalisierte Subjekte und marginalisierte

Positionen notwendig sind, um sich im Streit um die Deutungshoheit in der hegemonial bestimmten Kunst- und Kulturwelt positionieren zu können.

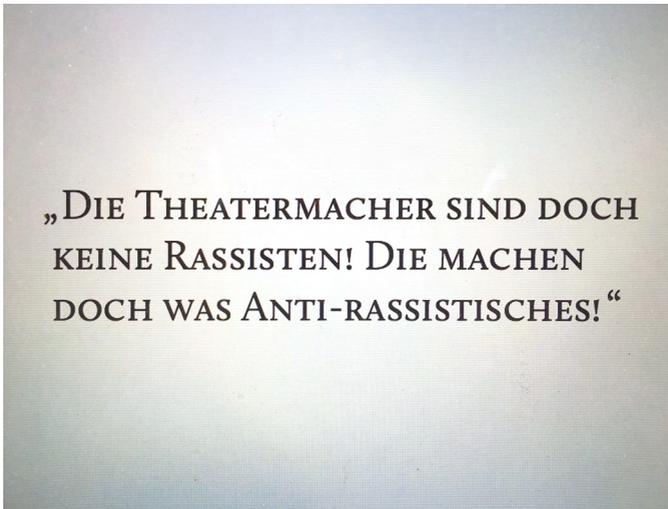
Der Literaturwissenschaftler Richard Terdiman analysiert die Potenziale und Grenzen von Counter-Diskursen innerhalb dominanter Diskurse am Beispiel der literarischen Revolution. Er zeigt auf, dass solche Gegendiskurse die Macht haben, die Autorität und die Stabilität eines dominierenden Systems von Repräsentationen, die ihrer Existenz nicht einmal ins Auge sehen können, zu relativieren.

»[C]ounter-discourses are always interlocked with the domination they contest [...] Like all subversive thought, the counter-discourse is intensely [...] parasitic upon its antagonist. [...] in the opposition to the dominant, counter-discourse function to survey its limits and its internal weaknesses.« (Terdiman 1985: 68)

Counter-Diskurse können *das* »lesen«, so argumentiert Richard Terdiman, was umgekehrt *sie* strukturell gesehen nicht »lesen« kann. Oder anders formuliert: Während das »Zentrum« sich weder mit den Peripherien auskennt, noch diese für eine Auseinandersetzung in Erwägung zieht, kennen Counter-Diskurse als marginalisierte Positionen in den Peripherien nicht nur das »Zentrum« sehr gut, sondern müssen sich mit diesem auseinandersetzen. Die Mittel und Techniken dieser oppositionalen »Lesart« sind immer textuell spezifisch und strategisch variabel.

Spivak beschreibt die postkolonialen Counter-Diskurse als »hartnäckige Kritik an dem, was man nicht wollen kann« (Spivak 1991: 234). Allerdings argumentiert sie, dass Diskurse, die gegen dominante Machtverhältnisse ankämpfen, auch Gefahr laufen, die Normen und Werte des hegemonialen (kolonialen) Diskurses weiter beizubehalten – »Repetition in rupture«. Sie argumentiert: »Without the supplementary distancing, a position and its counter-position [...] will keep legitimizing each other.« (Spivak 1998: 345)

Aus dieser Binarität auszubrechen, um aus einer postkolonialen Kritik heraus einen Gegendiskurs zu eröffnen, der tatsächlich den Diskurs signifikant verändert, darin besteht die Herausforderung. Die Unterbrechungen oder Störungen, die durch eine tatsächliche Intervention bzw. Proteste von marginalisierten Subjekten und ihren Positionen in den deutschen Theatern durchgeführt wurden, haben eine nachhaltige Veränderung im Theaterdiskurs bewirkt. Dabei nimmt Bühnenwatch eine besondere Stellung ein.



©Anneke Gerloff

BÜHNENWATCH UND RASSISMUSKRITIK IM DEUTSCHEN THEATER

Als Ende 2012 Plakate zum Theaterstück »I am not Rappaport« von Herb Gardner am Schlossparktheater Berlin mit dem »schwarz« geschminkten Schauspieler Joachim Bliese auf vielen öffentlichen (und virtuellen) Plätzen zu sehen waren, formierte sich ein Protest, zunächst bei Facebook und später auch real gegen das »schwarz«-Schminken bzw. das »Blackface«.

Blackfacing beschreibt eine theatrale Praxis, die auf US-amerikanische Minstrel-Shows des 19. Jahrhunderts zurückgeht, welche als Teil von Vaudeville-Shows bis in die 1930er Jahre aufgeführt wurden. In diesen malten sich weiße Performer ihr Gesicht und ihren Körper schwarz an, um Schwarze Figuren sketchartig in stereotypischer und abschätziger Art darzustellen. Joy Kristin Kalu verweist darauf, dass Vaudeville-Shows Ende des 19. Jahrhunderts, also nach der Abschaffung der Sklaverei (1865) an Popularität gewannen (Kalu 2012). Sandrine Micossé-Aikins hat die historische Dimension von Blackface und seine Funktion als Ort des Imaginären in Deutschland in ihrem Artikel »Not Just a Blackened Face« herausgearbeitet. Darin schreibt sie: »From the mid-19th century on, advertisement, a domain that relies more than any other on the power of imagery, began to play an important role in the way that black people were seen in Germany« (Mikossé-Aikins 2013). Sie betont, dass Minstrel Shows, gemeinsam mit Völkerschauen (Human Zoos) auch in Europa tourten und sich mit ihrer machtvollen Praxis des Schaffens und Propagierens abwerfender Bilder über »Den Afrikaner« und andere PoCs in die eurozentristische

Bilderwelt eingeschrieben. Den größten Einfluss hatten jedoch nicht die Shows selbst, sondern die Plakate, die diese bewarben. Ihr besonderer Stil wurde von der Werbebranche, von Künstler_innen und Musiker_innen aufgegriffen und hat damit auch Einzug in die deutsche Kulturproduktion gefunden (Micossé-Aikins 2013).

Die Proteste, die sich in Berlin formiert hatten, führten schließlich zur Gründung von *Bühnenwatch*,⁸ einer Vereinigung von PoC und weißen Künstler_innen und Kulturschaffenden, die sich und ihre Arbeit in einem aktivistischen Raum verorten. Auf ihrem Blog (buehnenwatch.com) ist folgende Selbstdarstellung vorzufinden: »*Bühnenwatch* ist eine Plattform, die sich zum Ziel gesetzt hat, rassistische Praktiken an deutschen Bühnen zu beenden. Die Gruppe ist aus den Auseinandersetzungen um die rassistische Blackface-Inszenierung und die anschließende Debatte am Berliner Schlossparktheater hervorgegangen. Es ist unser Anliegen, sowohl rassistische Darstellungen wie Blackface als auch rassistische Diskriminierung von Schauspieler_innen of Color in Zukunft zu verhindern. Wir wollen Leute ermutigen, selbst aktiv zu werden – offene Briefe zu verfassen, Veranstaltungen und Aktionen zu organisieren und aufzuklären. [...] *Bühnenwatch* ist ein Zusammenschluss aus Aktivist_innen of Color, Schwarzen und weißen Aktivist_innen. *Bühnenwatch* strebt eine enge Zusammenarbeit mit Organisationen wie: *Der Braune Mob – Media Watch e.V.*, *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (ISD-Bund) e.V.*, *Label Noir Theater Ensemble* an.«

Bühnenwatch trat außerhalb des Internets zum ersten Mal durch eine Intervention bei einer Vorstellung des Stücks »Unschuld« von Dea Loher, das am Deutschen Theater Berlin in der Inszenierung von Michael Thalheimer gezeigt wurde, in Erscheinung. Bei der Vorstellung am 12. Februar 2012 standen vierzig *Bühnenwatch*-Aktivist_innen, die als Publikum anwesend waren, beim ersten Auftritt der schwarz-geschminkten Schauspieler wortlos auf und verließen den Theatersaal. Die zuvor vereinbarte Intervention führte zur Unterbrechung der Vorstellung, da die Schauspieler die Aktivist_innen fragten, warum sie den Saal verlassen würden. Im Foyer wurden Flyer verteilt, auf denen unter anderem ein sogenanntes »Bullshit-Bingo«⁹ mit den gängigen Abwehr-Argumenten gegen den Vorwurf von Rassismus abgedruckt waren,

8 | Ich möchte anmerken, dass ich als Wissenschaftlerin und Aktivistin selbst Teil der Gruppe *Bühnenwatch* bin. Meine eigene Involviertheit zu benennen, ist insofern wichtig, da es das Anliegen meines Textes ist, *Bühnenwatch* und ihre wichtige und notwendige Arbeit angemessen zu kontextualisieren.

9 | »Meine Schwarzen Freunde finden das nicht schlimm«, »Rassismus findet doch ganz woanders statt«, »Also da kann ich keinen Rassismus erkennen«, »Die Theatermacher sind doch keine Rassisten! Die machen doch was Anti-Rassistisches«, »Kann es denn rassistisch sein, wenn ich es nicht rassistisch meine?«

sowie ein Statement an das Theaterpublikum. Das Statement erläuterte die Intervention als Setzung eines »Zeichens« gegen die »Weiterführung der Tradition von Blackface«. Das Theaterstück reproduziert sowohl auf textlicher und inhaltlicher Ebene, wie auch in der ästhetischen Umsetzung kolonial-rassistische Bilder und Vorstellungen, gerade weil es diese zu dekonstruieren sucht. In »Unschuld« wird die Geschichte einer scheinbar willkürlichen Gruppe von Personen erzählt, die am Rande der Gesellschaft in einem unbenannten europäischen Land am Mittelmeer leben. Zwei dieser Figuren sind Schwarz. Sharon Dodua Otoo schildert den Anfang des Theaterstückes folgendermaßen:

»The play opens with Elisio and Fadoul, two friends, witnessing the suicide of a young woman. They are consumed with guilt: they could have done something to save her, but did not decide to do so fast enough. Despite the fact that these two men, of all the characters in the play, are the ones who arguably display the most human responses to the circumstances they find themselves in, Elisio and Fadoul are not conceived of people like ›us‹. They are described in the list of characters as ›illegale schwarze Immigranten‹ (engl. ›illegal black immigrants‹).« (Otoo 2012: o.S.)

Dea Loher hatte im Text ausdrücklich aufgefordert, für die zwei Schwarzen Figuren auf »Schwarz-Malerei« zu verzichten und »lieber die Künstlichkeit der Theaterrmittel durch Masken o.ä. hervor(zu)heben« (Loher 2003: 47). Dieser Verweis, so rücksichtsvoll er scheinen mag, verdeutlicht vielmehr, dass dieses Theaterstück gar nicht für Schwarze Schauspieler_innen (und ein Schwarzes Publikum) vorgesehen war. Und somit ein Spiel von einer weißen Dramatikerin für weiße Theatermacher_innen und ein weißes Theaterpublikum ist. Der Ausschluss von Schwarzen Menschen und People of Color ist – bewusst oder unbewusst – dem Text inhärent.

Das Deutsche Theater hatte die beiden Figuren mit zwei weißen Schauspielern besetzt, die schwarze Schminke mit überzeichneten roten Mündern trugen. Die schwarze Farbe war ungleichmäßig aufgetragen und hatte sich zum Ende des Stückes auf der gesamten Bühne verteilt. Sharon Dodua Otoo, die einer Vorstellung sowie dem Publikumsgespräch beiwohnte, stellt fest: »It has been argued that this effect was apparently intended to demonstrate that as the audience and other characters in the play get to know Elisio and Fadoul better, the friends become increasingly ›human‹.« (Otoo 2014) Je mehr die schwarze Schminke verschwindet, umso menschlicher werden die Schwarzen Figuren.

Joy Kristin Kalu argumentiert ähnlich und hebt dabei den zweifelhaften Rekurs eines Darstellers auf rassistische Klischees hervor:

»However, what shocked, offended and deeply upset me as a spectator is the so far barely discussed fact that Peter Moltzen, playing the immigrant Fadoul, repeatedly slips

into the posture, movements and mimicry of a monkey, imitating its sounds along with it. The recourse to this cliché, which goes back to eighteenth century quasi-scientific, craniometric studies proclaiming that black people were genetically closer to monkeys than white people and which enjoyed great popularity during National Socialism, astonished me. To invoke this cliché as a theatrical means for characterizing a character can only be interpreted as the degradation of that character, which furthermore is not at all motivated by the content of the play or the context of the production. So why reduce the black character to a racist cliché? And in what way does this contain a critical moment?« (Kalu 2012: o.S.)

In einem Interview mit ARTE sagte der Intendant des Deutschen Theaters Ulrich Khuon, dass die Inszenierung eine Reflexion über Rassismus und das Fremde bzw. Andere sein sollte. Der Theaterwissenschaftler Ulf Schmidt bemühte sich etwa in einem ausführlichen Beitrag auf der Website von Nachtkritik¹⁰ um einen differenzierten Diskurs. Sein Ausgangspunkt blieb aber auf eine aus dem postkolonialen Kontext herausgerissene Lesart beschränkt, bei der »schwarz«, und im Gegensatz dazu »weiß«, lediglich als Hautpigmentierung¹¹ gedacht werden und nicht etwa als eine durch jahrhundertelangen Kolonialismus und Ausbeutung geschaffene soziale Konstruktion und hegemoniales Narrativ von *race* (Rasse).¹² *Bühnenwatch* und ihre Vertreter_innen kritisieren, dass durch die existierenden Repräsentationsformen und -zeichen für Schwarze Menschen und Schwarzsein im deutschen Theaterbetrieb, gerade durch phänotypische Zuschreibungen, kolonial-rassistische Bilder perpetuiert und letztendlich reproduziert werden.¹³ »One particular image though

10 | https://nachtkritik.de/index.php?view=article&id=6615:die-blackfacing-debate-oder-das-politische-im-aesthetischen&option=com_content&Itemid=84

11 | »Zunächst ist die Frage der Hautpigmentierung eine ästhetische («ästhetisch« nicht im Sinne eines Urteils über Schönheit, sondern als die Wahrnehmung betreffend), die sich den Unterschieden der Haarfarbe, des Wuchses und der Physiognomie einordnen lässt, ähnlich wie die Frage unterschiedlicher Dialekte oder Sprachen, unterschiedlicher Namen. Diese Phänomene sind als Unterschiede wahrnehmbar und lassen sich, wo es noch keine Klonung identischer Individuen gibt, nicht vermeiden.«

12 | Jüngst hat die UN-Arbeitsgruppe für Menschen afrikanischer Abstammung Deutschland für seinen strukturellen Rassismus kritisiert. So wurde der Vorsitzende, Ricardo Sunga III von Die Zeit folgendermaßen zitiert: »Obgleich das Grundgesetz Gleichheit garantiert, rassistische Diskriminierung verbietet und feststellt, dass die Menschenwürde unantastbar ist, wird dies in der Praxis nicht durchgesetzt.« (www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-02/vereinte-nationen-rassismus-schwarze-deutschland-un-arbeitsgruppe-isd).

13 | Hierzu möchte ich auf die Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (ISD) verweisen: <http://isdonline.de/>, siehe aber auch Oguntoye u.a. 2016.

that enjoyed a special popularity nicely links up with the idea of Blackness involuntarily evoked in the Deutsches Theater's staging of *Unschuld*: the idea that Black people are after all not really black but just painted or, worse, dirty.« (Mikossé-Aikins 2012: o.S.)

Tatsächlich haben diese und weitere Interventionen¹⁴ zu einer Veränderung und Verschiebung im Diskurs um rassistische Zeichen, auch außerhalb des deutschen Theaters geführt. So wurde Ende Dezember 2013 in der beliebten Fernsehshow »Wetten dass.« bei der Saalwette das lokale Publikum aufgefordert, als Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer zu erscheinen. Die Anweisung lautete, dass »Jim natürlich geschminkt sein soll, Schuhcreme, Kohle, was auch immer« (vgl. offener Brief ISD 2013). Diesmal kam der Protest nicht nur vonseiten der antirassistischen Aktivist_innen, wie durch den Offenen Brief der *Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland* (ISD). Auch in den Mainstream-Medien wurde die Kritik nicht einfach mehr abgetan, sondern mit dem Verweis auf die von *Bühnenwatch* formulierten Einwände verhandelt.¹⁵

RÄUME DER SELBSTERMÄCHTIGUNG – ANDERS DENKEN

Theatrale Interventionen sind mehr denn je notwendig, um Counter-Diskurse in den hegemonial bestimmten Räumen der Kunst überhaupt zu ermöglichen. Aber was passiert nach den Interventionen? Es braucht Räume der Selbstermächtigung und institutionalisierte Räume, wie das Ballhaus Naunynstraße,

14 | Bühnenwatch ist beispielsweise sehr prominent beim Berliner Theatertreffen 2013 aufgetreten. In Brechts »Die heilige Johanna der Schlachthöfe« in der Inszenierung von Sebastian Baumgartens wurde die Figur der Frau Luckerniddle von einer weißen Schauspielerin in Blackface und einem »fatsuit«, bei der insbesondere das Gesicht betont wurde, dargestellt. Nach Protesten seitens der teilnehmenden Theatermacherin und Zeichnerin Henrike Terheyden wurden Stellungnahmen von Bühnenwatch auf dem Blog des Theatertreffens veröffentlicht sowie später zum Gespräch eingeladen (<https://theatertreffen-blog.de/tt13/2013/05/14/kunstmittel-oder-beleidigung-vierstimmen-zum-blackfacing-in-der-heiligen-johanna-der-schlachthofe/>). Henrike Terheyden hat das Gespräch später noch einmal reflektiert. (<https://kendike.wordpress.com/2013/06/13/inflationierung-von-rassismus-schafft-ihn-nicht-ab/>).

15 | Siehe auch www.spiegel.de/netzwelt/web/wetten-dass-rassismus-vorwurf-auf-twitter-und-facebook-nach-blackface-a-939188.html; www.fr.de/kultur/wetten-dass-in-augsburg-rassistisch-auf-mehreren-ebenen-a-634622. Auch sei hier auf die Debatte 2013 um rassistische Sprache in Kinderbüchern verwiesen, die durch Mekonnen Mesghenas Brief an Ottfried Preußler ausgelöst wurde. Auch hier wurde auf Bühnenwatch und die Rassismuskritik Bezug genommen (maedchenmannschaft.net/rassismus-raus-aus-kinderbuechern/).

das Maxim-Gorki-Theater oder auch das Jugendtheaterbüro Berlin, um »Erfahrung(en) von Zerstreutheit und Fragmentierung [...] einen imaginären Zusammenhang zu verleihen« (Hall 1989: 28). Allerdings sind diese Räume auch der Logik von Machtverhältnissen und -mechanismen unterworfen. Oft fehlen Ressourcen und daher auch bestimmte Perspektiven in den bereits institutionalisierten Orten, um die eigenen Strukturen reflektieren zu können und einen tatsächlich intersektionalen Ansatz einzubringen.

Die Gruppe *Bündnis kritischer Kulturpraktiker_innen*, die bei der Konferenz am Deutschen Theater intervenierte, hatte in ihrer Pressekonferenz angekündigt, dass sie eine Gegenkonferenz organisieren würde, die mit einem intersektionalen Ansatz die Strukturen der Kunst- und Kulturproduktionen betrachten würde.

»Um über diskriminierungskritische Kulturproduktion nachzudenken, braucht es Raum zum Denken, zum Ver-Lernen, zum Neu- und Wieder-Erfinden. Raum für Visionen, in dem vornehmlich jene Perspektiven zu Wort kommen, die sonst selten gehört werden, weil ihnen die Relevanz abgesprochen wird. Diskriminierung wirkt nicht nur in eine Richtung, sondern in zahlreiche und das zugleich. Rassismus, Sexismus, Ableismus, Diskriminierung aufgrund von sexueller Orientierung und Religion etc. sind nicht unabhängig voneinander zu denken, sondern in vielfacher Art und Weise miteinander verwoben. Um die tiefgreifenden Verflechtungsformen diskriminierender Strukturen im Kulturbetrieb benennen zu können, muss es also Orte geben, an denen es möglich ist, die verschiedenen Variationen von Ausschlüssen zusammen zu denken.« (Sharifi/Scheibner 2015: o.S.)

Das *Bündnis* steht mit seiner Perspektive »in einer langen Reihe von Kämpfen und Protesten, die versuchen, die bestehende, kulturelle Deutungshoheit aus den Angeln zu heben und zur Disposition zu stellen« (Sharifi/Scheibner 2015, o.S.).¹⁶

Die Konferenz »Vernetzt Euch! Strategien und Visionen für eine diskriminierungskritische Kunst- und Kulturszene«, die vom 10. bis 11. Oktober 2015 stattfand, hatte daher zum Ziel, einen Austausch von Selbstorganisationen und Vertreter_innen unterschiedlicher marginalisierter Communities zu schaffen. Gemeinsam mit vielen Akteur_innen und deren »aktivistische[m] (Alltags-)Wissen« wurde in Denk- und Erfindungsprozessen über gemeinsame Handlungsfelder diskutiert, um Strukturen im Kulturbetrieb aufzubrechen und Raum für Neues zu schaffen. Die Forderungen, die sich in der Dokumentation und den Strategien der Konferenz wiederfinden, gehen damit einher,

16 | Dabei beziehen sie sich unter anderem auf die jüdische Gemeinde, die gegen den Antisemitismus des Fassbinder-Stückes »Der Müll, die Stadt und der Tod« im Jahr 1985 protestierte und den Protest der Initiative Schwarze Menschen in Deutschland im Jahre 2003 gegen den rassistischen Sprachgebrauch der Berliner Volksbühne.

Räume der Selbstermächtigung zu schaffen, in denen jenseits heteronormativer, ableistischer, klassistischer und eurozentristischer ästhetischer Traditionen Kunst- und Kulturproduktionen entwickelt werden können. Und gerade das Strategie-Poster macht deutlich, wie notwendig ein Umdenken ist, um mit den Worten Spivaks die »Repetition in rupture« zu durchbrechen und andere künstlerische und ästhetische Räume zu ermöglichen.

LITERATUR

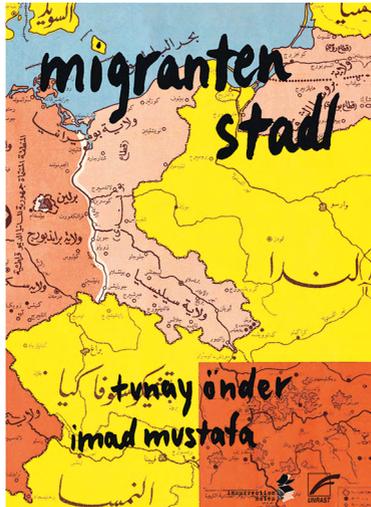
- »Wir haben eine Leiche im Keller«. Ignatz Bubis und Daniel Cohn-Bendit über Juden in Frankfurt und den Fassbinder-Streit. *Der Spiegel* 45/1985.
Hall, Stuart 1989: Rassismus als ideologischer Diskurs, in: *Das Argument* 178, Hamburg.
- Ha, Kien Nghi/Lauré al Samarai, Nicola/Mysorekar, Sheila 2016: *re/visionen – Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster.
- Kalu, Joy Kristin 2017: *On the Myth of Authentic Representation: Blackface as Reenactment*. Berlin. www.textures-platform.com/?p=2616 (letzter Zugriff: 14.9.2017).
- Kilomba, Grada 2009: *Das N-Wort*. www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59448/das-n-wort?p=all (letzter Zugriff: 14.9.2017).
- Loher, Dea 2003: *Unschuld*. Frankfurt a.M.
- Mandel, Birgit/Renz, Thomas (Hg.) 2014: *Mind the Gap!* www.uni-hildesheim.de/media/fb2/kulturpolitik/publikationen/Tagungsdokumentation_Mind_the_Gap_2014.pdf (letzter Zugriff: 14.9.2017).
- Mikossé-Aikins, Sandrine 2013: *Not Just a Blackened Face*. Berlin. www.textures-platform.com/?p=3169 (letzter Zugriff: 14.9.2017).
- Nord, Christina 2017: *Der reiche Jude*, in: www.taz.de/!515304/ (letzter Zugriff: 24.5.2017).
- Oguntoye, Katharina/May Ayim/Schultz, Dagmar 2016: *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin.
- Otoo, Sharon Dodua 2014: *(Ab)using Fadoul and Elisio: Unmasking Representations of Whiteness in German Theatre*. Berlin. www.textures-platform.com/?p=3216 (letzter Zugriff: 14.9.2017).
- Sharifi, Bahareh/Scheibner, Lisa 2015: *Paradigmenwechsel mit Hindernissen – Diversität in der deutschen Kulturlandschaft, eine Bestandsaufnahme*. mindthetraperberlin.wordpress.com (letzter Zugriff: 8.05.2017).
- Sharifi, Azadeh/Sharifi, Bahareh 2014: *Mind the trap!* www.migrazine.at/artikel/mind-trap (letzter Zugriff: 14.9.2017).

-
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1991: Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge, Interview mit Robert Young, in: *Oxford Literary Review* 13 (1-2), 220-251.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1998: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York.
- Terdiman, Richard 1985: *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*. Ithaca and London.
- Vidal-Ortiz, Salvador 2008: People of Color, in: *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*, edited by Richard T. Schaefer. S. 1037-1039. Thousand Oaks, California.
- Zöllner, Abini 2003: Don't call me Neger. *Berliner Zeitung*, 12.12.2003.

Ain'tegration – Work in Progress. Perspektiven aus dem migrantenstadt¹

Tunay Önder

Abbildung 1: Buchcover (migrantenstadt/Unrast Verlag, 2016)



Als Kind türkischer Gastarbeiter in Deutschland hängt der Wunsch, die Gesellschaft neu zu erfinden, mit einer ganz spezifischen Erfahrung zusammen, nämlich im eigenen Geburtsland und Lebensraum qua Geburt den Ausländer-Status zugewiesen zu bekommen. Die damit zusammenhängenden Lebensumstände und -bedingungen erscheinen einem in den bewusstlosen Jahren der Sozialisation als die ganz normale Ordnung der Welt, die es hinzunehmen und zu internalisieren gilt. Prekäre Wohn- und Arbeitsverhältnisse der Eltern, rassistische An- und Zurechtweisungen, mit denen man in der Schule, auf der Straße, in Behörden und Medien konfrontiert wird, eine Lebensperspektive,

1 | www.dasmigrantenstadt.blogspot.com. migrantenstadt. Das Buch zum Blog. Unrast Verlag, Münster 2016.

die sich an dem orientiert, was man aus seinem nächsten Umfeld kennt, also die Aussicht auf ein Berufsleben im Niedriglohnssektor, als weisungsgebundene Kopfarbeiterin oder Hilfskraft. An den Orten der gesellschaftlichen Mitgestaltung und Entscheidung sitzen die anderen, diejenigen, die zufälligerweise nicht in Gastarbeitersiedlungen aufgewachsen sind. Selbstermächtigung bedeutet, die leise Ahnung darüber ernst zu nehmen, dass die bestehenden Verhältnisse nicht für die Ewigkeit sein müssen und dass Marginalisierte selbst die Protagonisten darin sein müssen, Herrschaftsverhältnisse aufzubrechen. Das bedeutet an erster Stelle, das Integrationsparadigma, das sich die Mehrheitsgesellschaft zur Disziplinierung der Eingewanderten und ihrer Nachfolgenerationen ausgedacht hat, als solches zu erkennen und entschieden abzulehnen.

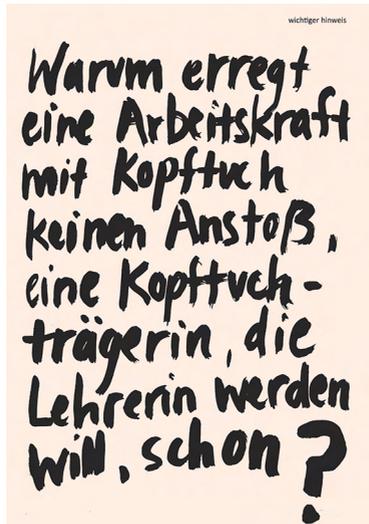
Danach fängt die Arbeit an den gesellschaftlichen Umbaumaßnahmen erst an. Hat man die Hauptschulempfehlung in der Grundschule erfolgreich umgangen, sich den Weg von der weiterführenden Schule bis zum Studium freigeschlagen, in der Hoffnung mit einer gut durchdachten Kopplung von Studienfächern an den Dominanz- und Herrschaftsstrukturen etwas ändern zu können, so merkt man spätestens am Ende einer langen Studienzzeit, dass man neben einem Berg an Schulden zwar wichtige Analyseinstrumente und Terminologien zur Hand hat, aber nicht die relevanten »Gatekeeper« kennt, um an die Orte zu gelangen, um dieses Wissen zu teilen und damit das kollektive Gedächtnis mitzugestalten. Es ist schwierig, postmigrantische Perspektiven und Wissensbestände einzubringen, wenn uns der Weg zu sämtlichen Bereichen der Wissensproduktion, Geschichtsschreibung, Repräsentation und Gesetzgebung erschwert oder versperrt wird.

Diese Umstände waren ein zentraler Grund, weshalb Imad Mustafa und ich 2011 den Blog *migrantenstadt* gründeten. Ohne selbst migriert zu sein, hängen unsere Lebenssituation, -erfahrungen und -perspektiven, wie die von Millionen Menschen in der Bundesrepublik, unmittelbar mit der Migration unserer Eltern zusammen, gelten aber nicht als gleichberechtigte und selbstverständliche Lebensrealität in diesem Land. Daher gab und gibt uns der Blog die Möglichkeit, uns ohne weitere Ressourcen oder Barrieren in den öffentlichen Diskurs einzuklinken, kulturelle Dominanz zu irritieren und alternative Narrative und Perspektiven auf gesellschaftliche Vorgänge in der Gesellschaft einzubringen. Seitdem haben wir uns mit vielen Mitstreitern der früheren und der jüngeren Generation an Gastarbeiterkindern und anderen Marginalisierten vernetzt und bilden zusammen und zunehmend ein stetig wachsendes Bewusstsein für eine postmigrantische Gesellschaft aus, in der Migration selbstverständlich zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unseres Lebens gehört. Was das genau bedeutet, versuchen wir im Blog *migrantenstadt*, das inzwischen auch als Buch erschienen ist, fragmentarisch und collagenartig, mal dadaistisch, mal ganz seriös, oft genug am Rande des Wahnsinns zu umschreiben.

Im Folgenden ist eine kleine Compilation aus Anekdoten, Notizen, Fotos und Bildern aus dem *migrantenstadt* zusammengestellt, die einen Eindruck davon vermitteln, was uns bewegt und wie wir der kulturellen Hegemonie in diesem Land begegnen können, ohne den Humor zu verlieren. Beispielsweise: Sachdienliche Hinweise, die der Einfachheit halber die Kritik am Kapitalismus, Sexismus und antimuslimischen Rassismus in eine einzige rhetorische Frage packen (Blogpost #1), Anstöße für dringende Umbaumaßnahmen in der Kulturarbeit (Blogpost #2), Dokumentation prägender Erfahrungen mit der deutschen Parallelgesellschaft (Blogpost #3), dramatische Texte zur postmigrantischen Verortung (Blogpost #4 und #5), handfeste Beweismittel, die das Existieren von Mitstreitern am *postmigrant turn* belegen (Blogpost #6), Folgerungen aus der aufmerksamen Beobachtung von Szenerien aus der Nachbarschaft (Blogpost #7), Teppichverkäufe in Kunsträumen als Zugangsstrategie zu Orten des kulturellen Gedächtnisses (Blogpost #8), Aufdeckung von Mechanismen, die die harte Arbeit von Gastarbeitern durch Neologismen verschleiern (Blogpost #9) und schließlich ein Manifest (Blogpost #10), das noch viele weitere Ergänzungen verträgt.

Blogpost #1: WICHTIGER HINWEIS

*Abbildung 2: Kopftuchträgerin
(migrantenstadt/Gestaltung: Anna McCarthy)*



Blogpost #2: WÖRTERAYNTOFF

Es gibt Wortschöpfungen, speziell die der ersten Generation der Gastarbeiter, die unbemerkt von der Mehrheitsgesellschaft ein Schattendasein führen, aber gleichzeitig in den entsprechenden Milieus allgegenwärtig sind. Dass die Eltern von Millionen junger Menschen ein seltsames Deutsch sprechen, ist nicht mehr mangelhaft oder peinlich, sondern inspirierend und identitätsstiftend. Zweisprachige Wortzusammensetzungen, Wortneuschöpfungen, neue Schreibweisen und Aussprachen, der italienische, türkische, griechische, vietnamesische oder arabische Einschlag in die deutsche Sprache, die sprachlichen Eigenheiten von Migranten im Allgemeinen: das alles ist fundamentaler Bestandteil der Lebensrealität der zweiten und dritten Migrantengenerationen und eine Bereicherung der bundesrepublikanischen Kultur. Das Sammeln, Archivieren und Veröffentlichen dieser grenzüberschreitenden Worte ist wichtiger Bestandteil zukünftiger Kulturarbeit und ihre Verwendung in öffentlichen Texten ein Zeichen der Hoffnung.

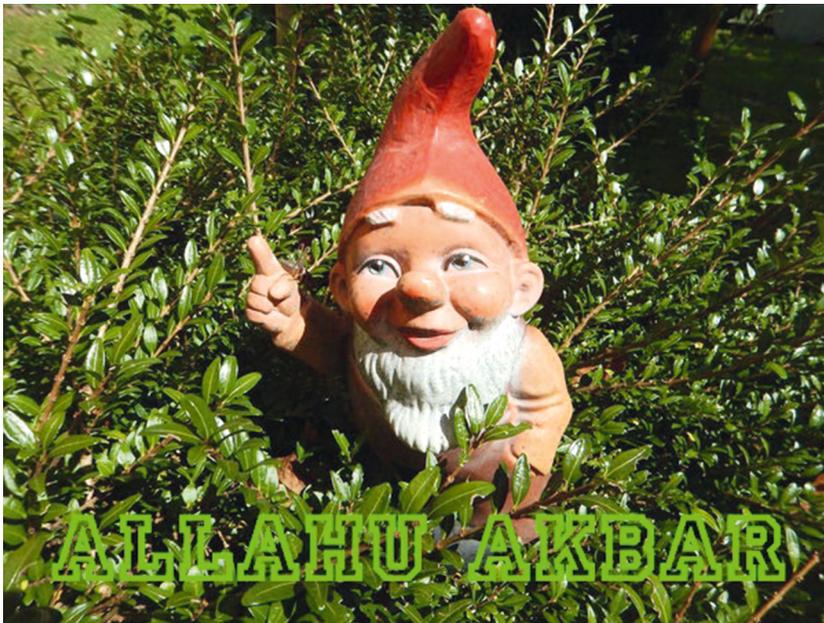
Abbildung 3: Muka Flyer. Flyer einer Veranstaltungsreihe an den Münchner Kammerspielen im Rahmen der Mobilisierung für das NSU-Tribunal in Köln, 2016/17. Die Schreibweise ist dem Sprech der türkischen Gastarbeitergeneration entnommen. Der Ausspruch wendet sich gegen die Logik der NSU-Morde, die auf Ausbürgerung durch Mord abzielten und setzt ihr das politische Statement »Einwanderung und kein Zurück!« entgegen.



Blogpost #3: GARTENZWERGE ÜBERALL

Man sieht mir nicht an, dass ich eine intakte Beziehung zur Türkei und zum Islam habe. Wie offen manche Leute im scheinbaren Dialog mit mir über Moslems oder Türken ablästern und einen Schulterchluss von mir, der aufgeschlossen und europäisch aussehenden Frau erwarten. Hammer. Einfach nur Hammer. Das glaubt einem keiner. Deswegen habe ich es diesmal aufgenommen. Und wenn ich irgendwann mal den Schleier anlegen sollte, dann wegen solchen Menschen, und nicht wegen patriarchaler Männer, nein, sondern wegen diesen posh gekleideten Tanten, die mit ihrem Hund in Schwabing Gassi gehen und zwischen ihrem morgendlichen Kaffee und ihrem ersten Bier den Leuten ihre gehirnamputierte Weltsicht pressen. Ich wünsche diesen Menschen einen Gartenzwerg, der fünf Mal am Tag »Allahu Akbar« ruft.

Abbildung 4: Gartenzwerg (migrantenstadl/Gestaltung: Anton Kaun, 2016)



Blogpost #4: POSTMIGRANTISCHE SCHLAMMSCHLACHT

Kanake 1: Diese verschissenen deutschen Kulturnazis, denen muss man mal ordentlich die Fresse polieren.

Kanake 2: Nein, nein, moment mal, beruhigt euch, keine Beleidigungen hier bitte, und immer entspannt bleiben.

Kanake 1: Aber diese Hochkulturputzis, die kriegen paar aufs Maul, diese Gsichtsbrezn, ich schwör!

Kanake 2: Nein, nein, Moment mal, Leute bitte nicht abfällig werden hier. Chillt euch mal.

Kanake 3: Hey ich lese grade eine neue Annonce in den Kammerspielen. Die suchen Menschen aus dem holländischen, afrikanischen und mongolischen Kulturkreis ... Verdammt, schon wieder nicht dabei!

Kanake 1: Hab' ne Idee, nimm' doch bissi braune Schuhcreme und bewirb' dich. Die checken das eh nicht ...

Kanake 4: Das stimmt nicht ganz. Zwischen Türken, Kurden und Armeniern können sie sehr wohl unterscheiden.

Frau Dr.: Meine lieben Studenten, es gibt gar keine Türken und auch keine Deutschen, merkt euch das ein für alle mal. Es gibt höchstens noch die Bayern; die habe ich höchstpersönlich empirisch-diskursiv erschaffen ... nun, sagen wir: konstruiert.

Kanake 5: Ich will aber Deutscher sein, und wenn ich das will, dann bin ich das auch! Wer will mir vorschreiben, wer ich bin?!! Ich bin Deutscher zefix! Ich bin hier geboren, hier aufg'wachsen, ich habe den deutschen Pass und ich spreche deutsch, also bin ich!

Frau Dr.: He du Kanake, des isch kei deutsch was du sprichsch's, das ist bayrisch, da muss man scho genau differenzieren.

Kanake 5: Ich bin doch nicht behindert! Ich bin Deutscher. Basta!

Kanake 2: Nein, Nein, Moment mal!

Kanake 4: Em, ich möchte am Rande bemerkt haben, dass wir die gesamte Situation aus der Perspektive des Operaismus betrachten sollten. Denn die Problematik, mit der wir uns hier konfrontiert sehen, hat etwas mit spezifischen Lebenslagen von Arbeiterfamilien zu tun. Ich erbitte hiermit, das bei weiteren Planungen zu berücksichtigen.

Moderator: Bitte konzentriert euch!!!

Kanakin 7: Hat wer Bock auf Raki? Hab ne Flasche dabei.

Kanake 2: Ja, ja!! nein, nein!! Natürlich!

Moderator: Hallo! Könntet ihr mal die anderen ausreden lassen bitte!

Kanake 8: Ich habe eine Idee! Warum sprechen wir nicht mal über muslimische Männer, die 'nen Burkafetisch haben? Das sind doch zentrale Migrations-themen.

Kanake 3: Hör auf! Hör auf! Nie wieder das Wort Migration in dieser Runde! Ich möchte nichts mit Migration zu tun haben! Ich bin doch nicht behindert!

Moderator: Bitte lasst uns noch 5 Minuten konzentriert weiterarbeiten ... Na gut, machen wir ne Raucherpause.

Blogpost #5: CHABOS UND BABOS VERORTEN SICH IM DEUTSCHEN SANDKASTEN

Der Stand der Dinge in der Boheme der Migrationsgesellschaft lässt sich wie folgt zusammenfassen: Mehrheimische Künstler und Intellektuelle dieser Tage wollen nicht mehr ethnisch oder kulturell markiert werden. Eine mehrheimische SchauspielerIn möchte eine SchauspielerIn sein. Eine mehrheimische RegisseurIn möchte eine RegisseurIn sein; dass sie in türkischen Einwandererfamilien aufgewachsen sind, soll im Kontext ihres beruflichen Schaffens keine Rolle spielen. Das Credo lautet: Demet Gül ist SchauspielerIn. Und wenn überhaupt irgendwie spezifizierend, dann ist sie eine *deutsche* SchauspielerIn; denn sie ist *hier* geboren und *hier* aufgewachsen, hat die Otto-Falkenberg-Schauspielschule in München besucht und spricht besser Deutsch als türkisch. Etliche weitere Bohemians aus den unterschiedlichen Sparten der Kulturszene wollen sich ähnlich wahrgenommen wissen. Schließlich zeigt sich diese Haltung auch in den Vereinen, die von mehrheimischen Intellektuellen gegründet werden. So haben sich mehrheimische Journalisten, die ethnisch oder kulturell nicht mehr als *die Anderen* markiert werden möchten, zusammengeschlossen als *Neue Deutsche Medienmacher* und kämpfen für die Befreiung der Medienwelt aus ihrer einseitigen, einheimischen Perspektive. Die Stoßrichtung ist absolut unterstützenswert. Nur warum muss man sich *deutsch* nennen, um nicht weiterhin als das *Andere* definiert zu werden? Das will mir nicht in den Kopf. Es ist ja auch nicht so, dass ich ein Problem damit hätte, mich deutsch zu nennen. Ganz im Gegenteil, das tue ich bei gegebenem Anlass besonders gerne und fühle mich in keinster Weise unkomfortabel damit. Nur, ich verstehe die Logik nicht, einerseits nationale, kulturelle oder ethnische Markierung in Bezug auf die familiäre Herkunft abzulehnen, in die andere Richtung aber voll zuzulassen. Natürlich habe ich eine Hypothese. Diese zunehmend ablehnende Haltung gegenüber ethnischer oder kultureller Markierung in Bezug auf die eigene Familiengeschichte ist eine Reaktion darauf, dass Mehrheimische – also die Nachkommen von Migranten – in unserer Gesellschaft immer als *die Anderen* dargestellt werden, während die Deutsch-deutschen, also die Einheimischen die Norm darstellen, deren Ansichten, Perspektiven und Geschichten als universell gelten, während die Geschichten der Mehrheimischen partikularisiert und marginalisiert werden. Dementsprechend sind einheimische Schauspieler_innen universell einsetzbar, im Gegensatz zu mehrheimischen Schauspieler_innen. Aus dem Grund ist die folgerichtige Strategie mehrheimischer Bohemians die Betonung ihrer deutschen Identität unter streng-kontrollierter bzw. unterlassener Markierung ihrer weiteren nationalen, ethnischen oder kulturellen Bezüge. Das heißt, aus Angst thematisch oder klassen-hierarchisch in eine Ecke gedrängt zu werden, verwehrt man sich jeglicher kultureller oder ethnischer Markierung, die nicht

die deutsche ist. Verständlich, aber nicht gerade revolutionär. So wird das nie was mit der postmigrantischen Gesellschaft, das sieht man ja mit bloßem Auge.

Blogpost #6: AFD BLEIBT HARAM

*Abbildung 5: Afd bleibt Haram, Ffm-Höchst, 2017
(migrantenstadt/Quelle: Sanna Hübsch)*



Blogpost #7: MOSCHEE AM STACHUS

Heute, auf dem Weg von Laim nach Westend, standen an der Fürstenriederstraße Ecke Gotthardstraße zwei schwarzbekleidete Männer herum und verteilten Flugblätter, deren Inhalt ich zwar nicht sehen konnte, weil ich auf der anderen Straßenseite stand, aber aufgrund des medienwirksamen Schildes, das einer der beiden Männer gebastelt zu haben schien und sich umgehängt hatte, konnte ich die Aufschrift »Keine Moschee am Stachus« lesen, was zunächst wie eine Tatsachenbeschreibung auf mich wirkte, denn am Stachus gibt es tatsächlich keine Moschee, bis ich aber nach längerem Beobachten der Szenerie, in der die Männer auf die Passanten einredeten, begriff, dass das keine Tatsachenbeschreibung, sondern eine Parole, also ein Aufruf zum Widerstand gegen den womöglich geplanten Bau einer Moschee am Stachus war, der mich daran erinnerte, dass der Bau der Synagoge zwischen dem Sendlinger Tor und dem Marienplatz vor wenigen Jahren ebenfalls ein paar Hampelmänner auf die Straßen getrieben hatte, die Flugblätter verteilten, auf denen Keine Synagoge am Jakobsplatz stand, womit sie wieder einmal recht hatten, denn es stand damals tatsächlich (noch) keine Synagoge am Jakobsplatz und bald nachdem die Kerle ihre Flugblätter verteilt hatten, wurde schließlich die Synagoge am Jakobsplatz erbaut, weshalb ich heute den Schluss ziehe, dass es am Stachus bald eine Moschee geben wird:

Abbildung 6: Moschee am Stachus (migrantenstadt)



Blogpost #8 : TEPPICHHANDEL IM KUNSTRAUM

Abbildung 7: Audiovisueller Teppich mit Geschichten aus dem migrantenstadt, Ausstellung im Rahmen der Verleihung des Förderpreises 2016 der Landeshauptstadt München für Bildende Kunst, Lothringer, 2016



Blogpost #9: PUTZFEE KANN FLIEGEN, PUTZFRAU HART ARBEITEN

Zur Kenntnisnahme: Wer nicht zufällig eine türkische Mutter hat, die Putzfrau ist oder eine osteuropäische Verwandtschaft, dem erscheint das Putzen wohl als eine Art Zauberei: warum sonst sprechen diese seltsamen Leute in den Suchanzeigen von ihrer »Putzfee«?! Auch wenn der Putzwedel ihrer Putzfrau manchmal so aussieht wie ein Zauberstaub, sei hiermit darauf hingewiesen, dass die so genannten »Putzfeen« – oder noch besser »Putzperlen«!! – den Dreck, der sich zum Großteil aus den Hautschuppen, Essensresten und Haaren der Bewohner zusammensetzt, mit körperlicher Arbeit wegputzen. Die Bezeichnung Fee oder Perle kann nur Leuten einfallen, die nicht dazu stehen möchten, dass sie ihren Dreck von anderen wegmachen lassen.

Blogpost #10: DAS MIGRANTENSTADL MANIFEST

Wer rastet, der rostet. In der Bewegung liegt die Kraft. Der springende Punkt springt und sitzt nicht fest, nirgends. Der rote Faden der Menschheit ist die Migration. Wir brauchen Wohnwägen statt Villen oder Villen auf Rädern. Wir kommen niemals an, nirgendwo. Nur wer migriert, ist. Wer nicht migriert, ist nicht. Folgendes Manifest muss daher Eingang finden in unsere Gehirne, unsere Diskurse, unsere Hör- und Plenarsäle:

- Anerkennung unterschiedlich motivierter Migration als allgemeines Menschenrecht
- Integrationskurse für alle Ein-Heimischen
- Unbefristete minimal 6-fache Staatsbürgerschaft für alle Migranten und deren Nachkommen
- Einführung des Wahlrechts für alle, sofort und überall
- Einrichtung einer Beschwerdestelle für systemimmanente Perspektivlosigkeit
- Ernennung einer geflüchteten Frau mit 9 Kindern zur Familienministerin
- Steuererlass für Migranten, weil sie die gesamte Integrationsarbeit leisten
- Solidaritätszuschlag für alle Geflüchteten und Migranten
- Ersetzung des gesamten Lehrpersonals in Schulen mit Menschen
- Mehrsprachigkeit als Einstellungsvoraussetzung an allen öffentlichen Einrichtungen
- Flächendeckende Umstellung auf ein bidet-integriertes Modell in allen öffentlichen Toiletten; Mindestanforderung: Gießbecher als gleichberechtigtes Angebot zum Toilettenpapier
- Uneingeschränkte Freiheit im Anbringen von Satellitenschüsseln an Häuserfassaden
- Kostenlose Kopftücher für alle

-
- Mindestens drei Kopftücher pro Bahnwaggon
 - Nur noch beschnittene Schwänze in deutschen Pornos

Das Manifest erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; ergänzende Sätze und Teilsätze werden gerne unter www.dasmigrantenstadl.blogspot.com entgegengenommen, denn Ain'tegration ist *Work in Progress*.

Solo für Viele.

Ein Hörerlebnis durch Innsbruck

Marc Hill/Tunay Önder

VORBEMERKUNG

»Solo für Viele« ist ein Spaziergang mit Audioguide durch die Innsbrucker Alt- und Innenstadt, vorbei an Sehenswürdigkeiten, aber vor allem entlang der Diversität des urbanen Alltags. Es handelt sich um ein Kooperationsprojekt¹, das an dieser Stelle als Beispiel für eine Kombination aus *Responsible Science* – *Citizen Science* und *Arts-based Research* zum Themenspektrum Migration, Vielfalt und Bildung herangezogen wird.

Der Spaziergang richtet sich an alle, die das lebendige Treiben in der Maria-Theresien-Straße und in den Gassen der Altstadt einmal aus dieser ungewohnten Perspektive betrachten möchten.² Über Kopfhörer erleben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Stimme eines Erzählers sowie den virtuosen Klang einer Violine. Gespielt wird ein Solo für Viele – ein Hörerlebnis durch Innsbruck. Das aktive Zuhören und ethnografische Erkunden weckt sinnliche

1 | Projekt der Landeshauptstadt Innsbruck/Stadtplanung, Stadtentwicklung und Integration in Kooperation mit Universität Innsbruck/Fakultät für Bildungswissenschaften/Institut für Erziehungswissenschaft/Lehr- und Forschungsbereich Migration und Bildung sowie mit dem Forschungszentrum für Migration und Globalisierung.

2 | Manchen Leserinnen und Lesern werden die nachfolgend aufgeführten Innsbrucker Plätze unbekannt sein, was idealerweise dazu einladen soll, sie bei einem Stadtbesuch mit dem Audioguide – und darüber hinaus – selbst zu erkunden. In der Verschriftlichung kann hier nur ein erster Eindruck der urbanen Idee, die sich im programmatischen Titel »Solo für Viele« ausdrückt, vermittelt werden: Orte und Städte als relationale Zwischenräume, die durch soziales Handeln erzeugt werden, Erfahrungen von Migration und Vielfalt, eingebettet in den urban-alpinen Raum. Ergänzt um zentrale Aspekte des Audioguides wie Erzählstimme, Untermalung durch Musik, unmittelbare Beobachtung und eigene Reflexion des Geschehens vor Ort kann dies auf individuelle Weise nachvollziehbar werden.

Erfahrungen von Vielfalt. Beim Flanieren durch das Stadtleben mit einem offenen Blick für »Mehrheimisches«³ lässt sich entdecken, wie Menschen Anonymität herstellen und routiniert mit Fremdheit umgehen.

Diversität ist Normalität – Vielgereiste und Mobile, Sesshafte und Alteingesessene erzeugen immer wieder neue städtische Landschaften und entwickeln gemeinsam Spielarten des urbanen Zusammenlebens. Vielfach werden Zwischenräume der Migration lokal inszeniert und Touristinnen und Touristen genießen sie als historische Kulissen einheimischer Lebenskunst. Beispiel par excellence sind etwa klassische Tiroler Souvenirläden und typische Gastronomien, kreative Orte, an denen Tiroler (Ur-)Aufführungen geprobt und erfunden werden. Beim Spaziergang durch die Straßen und Gassen von Innsbruck werden Ladenlokale, Restaurants, Waren und Dienstleistungen sichtbar, die von bewegten Biografien, Orten und Verbindungen erzählen. Eine Vielzahl von Geschäften wäre ohne Migration gar nicht entstanden oder erst vorstellbar. Die besondere Tiroler Atmosphäre, die angesichts der Bergkulissen in Innsbruck oft als »alpin-urbanes Lebensgefühl« beschrieben wird, ist das Ergebnis zahlreicher Migrations- und Transformationsprozesse. Häufig wird diese Vielfalt erst auf den zweiten Blick erkennbar. Dem Stadtleben und den Bildern der Stadt wohnt eine Eigenart inne – eine Komposition von Berg und Land, aber auch von unterschiedlichsten Biografien und sozialen Zwischenräumen klingt darin an. Reisende, Mehrheimische, Alteingesessene passieren die Stadt, sichtbar unsichtbar, an- und abwesend zugleich. Lebenswege kreuzen sich und führen aneinander vorbei.

Der Audioguide lädt Reisende und Menschen vor Ort dazu ein, sich durch die Innenstadt von Innsbruck mit einem Kopfhörer, geführt durch die Stimme eines Erzählers zu bewegen und das Stadtleben anders zu entdecken. Menschen und Vielfalt, Begegnungen auf Augenhöhe, nicht erzählte Geschichten, bislang Unbemerktes, museale Ausstellungspraxen – all dies hat seinen diskursiven Platz gefunden. *Viele* bewegen und bilden Innsbruck, lautet die postmigrantische Idee des audiovisuellen Spaziergangs, der nachfolgend in sieben Kapiteln vorgestellt wird.

3 | Die Wortschöpfung »mehrheimisch« verweist darauf, dass Menschen sich auf unterschiedliche Weise zuhause fühlen und damit mehrere Orte gleichzeitig meinen können. Auf die Frage nach Heimat gibt es verschiedenste Antworten. Determinierende Herkunftszuschreibungen werden durch ein weltoffenes Verständnis von Heimat in Frage gestellt und dekonstruiert. In diesem Sinne ist die urbane Bestimmung von Heimat ein reflexiver Prozess. Heimat im Plural – als non-dualer und hybrider Begriff.

KAPITEL EINS: ALLES WIRD GUT

Abbildung 1: Maria-Theresien-Straße mit Anna-Säule
(© TVB Innsbruck/Foto: Christof Lackner)



Du stehst an der Anna-Säule.

Kennst Du diesen Ort? Fast jeder in Innsbruck ist einmal hier. Etwa 30.000 Studierende, rund eine Million Touristen und Touristinnen pro Jahr und alle Mobilen und Sesshaften. Sie alle durchkreuzen Innsbruck, sind mal anwesend, mal abwesend.

»[...] Frägt ein Fremder in einer fremden Stadt einen Fremden um irgend etwas, was ihm fremd ist, so sagt der Fremde zu dem Fremden: ›Das ist mir leider fremd, ich bin hier nämlich selber fremd!«,

schreibt Karl Valentin (2016 [1949]: 38).

Wende Deinen Blick in Richtung Norden, mit der Anna-Säule im Rücken. Blick die Straße hinunter und dann hinauf bis zur Nordkette.

Exakt die gleiche Straße vor uns würde auf dem flachen Land ganz anders wirken. Die Rahmung wäre eine andere und folglich auch die Verhaltensweisen der Menschen vor Ort. Räume und Menschen erzeugen soziale Landschaften und in Innsbruck eben auch Gebirge und Gestein.

Flaniere ein paar Meter um die Anna-Säule. Nimm eine Stelle für Dich ein und beobachte den Alltag.

Noch in den 1980ern war die Annasäule eine Verkehrsinsel. Oftmals standen an gleicher Stelle, wo Du jetzt stehst, die Menschen im Stau. Lärmende, schmutzige Autos reihten sich mit ihren Abgasen in lange Schlangen ein. Genau dort, wo heute die belebte Fußgängerzone zuhause ist.

Halte für einen Augenblick die Zeit an.

Vor Deinen Augen werden fremde Dinge, andere Räume sichtbar. Begib Dich auf die Suche nach jenen Dingen, die in den Routinen des Alltages untergehen.

Geh wieder zur Anna-Säule zurück.

Verworfenes Leben. Flaneure und Vagabunden. Jeglicher Zeit entrückt. Bewegte Biografien, Orte und Verbindungen. Dazwischen – Obdachlose in den Gassen – mobile Menschen & verschiedene Leben. Ausgrenzungen, wie kleine Tropfen – überflüssig, unbehaglich, verworfen?

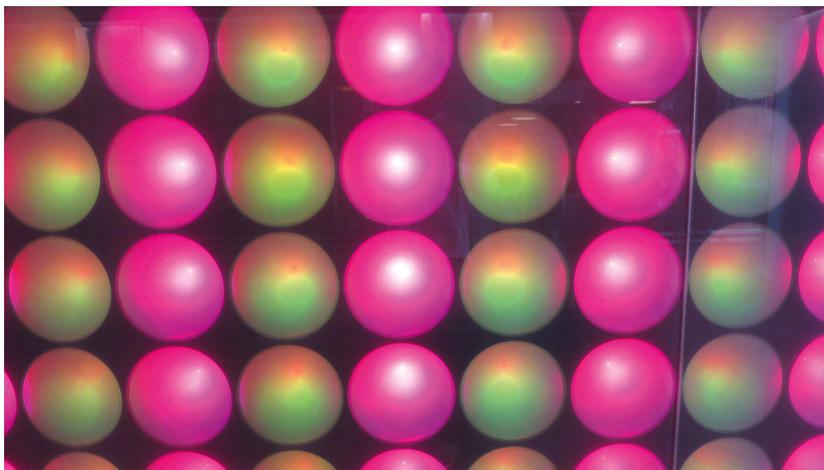
Die Menschen eilen aneinander vorbei, bleiben stehen, flanieren oder versuchen den Reizen der Stadt mit einer »höflichen Gleichgültigkeit« zu entfliehen. Ungleichzeitigkeiten, Interferenzen, Armut, Widersprüche, Fremdheit, Konsum, Zwischenräume, all dies charakterisiert das Stadtleben.

Suche auf dem Boden die Inschrift »Alles wird gut« und schau Dich weiter um.

Jede Umgebung erzeugt eine besondere Atmosphäre und die Menschen vor Ort fügen sich ein. Sie bringen Neues hervor, hier in Innsbruck und anderswo. Landschaften und ihre Menschen sind eingewebt in das soziale Geflecht, erzeugen ihre eigenen Körper, Gefühle und Verhaltensweisen. Alle, die jetzt gerade anwesend sind, bilden Innsbruck. Was zählt, ist die gemeinsame Gegenwart und Zukunft. Auf dem Boden vor der Anna-Säule steht es eingraviert: »Alles wird gut«.

KAPITEL ZWEI: KRAKÓW LIEGT IN INNSBRUCK

Abbildung 2: Auf dem Weg nach Kraków (Foto: Marc Hill)



Gehe eine Weile geradeaus bis nach Kraków. Es sind etwa 90 große Schritte. Der Name der Stadt liegt auf der Höhe des alteingesessenen Geschäftes »Tyrolia«. Finde die Inschrift.

Der Name Kraków liegt im nördlichen Teil der Maria Theresien Straße. Auf dem Boden ist die Himmelsrichtung nach Kraków angegeben.

Blickst Du gerade in Richtung Kraków? Innsbruck fühlt sich mit seiner Partnerstadt sehr verbunden. Bis zu 241.500 Menschen kommen jede Woche während der Geschäftszeiten an der heimlichen Hauptstadt Polens vorbei. Kaum jemand bemerkt den Hinweis auf dem Boden. Und Du? – Bist anwesend und abwesend zugleich.

In der Stadt leben viele und Du bist eine Solistin, ein Solist unter den Vielen der Vielen in der Stadt. Höre nun ein Solo, gespielt von Martin Yavryan, für Kraków.

[Wieniawski Etüde-Caprice op. 18 Nr. 4 für Violine Solo]

KAPITEL DREI: EIN HAUFEN VOLLER WÄSCHE

*Abbildung 3: Karwendelgebirge bei Innsbruck
(© TVB Innsbruck/Foto: Tommy Bause)*



Geh weiter hinunter bis zur rosafarbenen Kirche auf der linken Seite. Bleib in der Mitte der Straße stehen.

Innsbruck ist ein alpin-urbaner Raum – ohne seine faszinierenden Höhen und Tiefen ganz unvorstellbar. Eine eigensinnige und sportliche Stadt – ausgestattet mit einer inneren Logik.

»Was, wenn Berge ein Haufen voller Wäsche wären? Ausgezogen, hingeworfen, im Winter fest, erstarrt, im Sommer luftig wie Schleier und zwischen den Zeiten einmal angefeuchtet und ein anderes Mal bleich, ausgetrocknet und spröde? Wie würden wir uns denn fortbewegen und was sprechen, wo einsinken oder stecken bleiben; mit welcher Art von Erfahrung wäre denn das verbunden und was könnte einem bestenfalls zustoßen inmitten dieser Wäscheberge oder auch zuwachsen an Erfahrung, Wissen und Erkenntnis – plötzlich und unverhofft, oder auch planvoll und gewollt? [...]«,

fragt die Wissenschaftlerin Helga Peskoller (2014: 84).

KAPITEL VIER: VORSICHT VIelfALT!

Abbildung 4: Altstadt (© TVB Innsbruck/Foto: Christof Lackner)



Gehe weiter Richtung Norden.

Überquere die Straße und betrete die Altstadt. Bleib bei Swarovski stehen

An diesem Ort des Tourismus ist immer etwas los. Begehrt ist alles, was glitzert, von den funkelnden »Smartphone Etais« bis hin zu »Chinese Zodiac«. Diverse Sternzeichen wie der »Loyale Hund« oder das »Zielstrebige Schwein« lassen das Herz der Kunden dies- und jenseits von Fernost höherschlagen. Aber: Nicht alle sind begeistert. Vorsicht Vielfalt! So schrieb Erich Kästner, auch er ein Besucher der hiesigen Bergwelt:

»Daß uns der Großteil der Einheimischen nicht eben gewogen ist, läßt sich mit Händen greifen, und die Aversion läßt sich verstehen. Wer vom Fremdenverkehr lebt, kann die Fremden nicht leiden, damit fängt es an. Sie benutzen seine Stuben, seine Höhenluft, seine Panoramen, seinen Sonnenschein, seine Toilette und seine Wiesenblumen, es muss ihn ärgern. Weil diese Tagediebe Eintrittsgeld, Pachtgebühr und Sporteln bezahlen, muss er seinen Widerwillen zu verbergen trachten, und das macht die Sache noch schlimmer. Wenn sie, statt selber zu erscheinen, die Gelder per Post überwiesen, wäre Eintracht möglich. Doch sie kommen, als Anhängsel ihrer Brieftaschen, persönlich, und das geht ein bisschen weit.« (Kästner 1999 [1961]: 65)

KAPITEL FÜNF: VIELHEIT AUF DEN ZWEITEN BLICK

Abbildung 5: »Riesengasse 10« in dritter Generation
(Foto: Charly Lair, Theresa Noppeney)



Geh ein Stück weiter geradeaus. Suche die Riesengasse zu Deiner rechten Seite.

»Der Name dieser Gasse leitet sich von der mittelalterlichen Kaufmannsfamilie Ris oder auch Ryss her, die hier ein Haus besaß«,

heißt es auf dem Straßenschild.

Biege nach rechts in die Riesengasse ab. Am Ende der Gasse befindet sich das Geschäft »Riesengasse 10«. Bleibe davor stehen.

Im Geschäft werden Tiroler Mitbringsel verkauft. Diese Mitbringsel konstruieren eine ganz bestimmte Vorstellung der Tiroler Kultur. Der Souvenirladen – dieser klassische Ort des Fremdenverkehrs – wurde von einer Tirolerin gegründet. Sie führte das Geschäft viele Jahrzehnte gemeinsam mit ihrem Mann, einem griechischen Einwanderer. Als migrantischer Unternehmer und Selbständiger gehörte er zu den vielen zugewanderten Pionieren, die neue Wege gehen.

Gehe ins Geschäft und sieh Dich um.

KAPITEL SECHS: ALLES FREMD, ALLES TIROL

Abbildung 6: Plakat Volkskunstmuseum (Foto: Erol Yildız)

Abbildung 7: Vorsicht! (Uğur Durak)



Verlasse das Geschäft. Biege nach rechts ab, steige die Stufen hinauf und wende dich nach links.

Geh beim Biergarten vorbei und schlendere durch den langen Torbogen gen Norden. Du siehst auf die Bergkette.

Biege rechts ab und besuche das Volkskunstmuseum.

Trete ein. Gehe in den Innenhof, einfach geradeaus.

Du befindest Dich im Innenhof des Volkskunstmuseums. Mit ausgestellten Kleidungsstücken, Gebrauchsgegenständen oder Volksliedern schafft dieser Ort ein Selbstverständnis darüber, was die Tiroler Bevölkerung auszeichnet.

Wie können wir Tirol anders erzählen? Mit alternativen Geschichten? Mit Bildern?

Die vielfältigen Sprachwelten sind ein Beispiel für die Geschichten, die mit Zuwanderung entstanden sind. Es gibt Wortschöpfungen die, unbemerkt

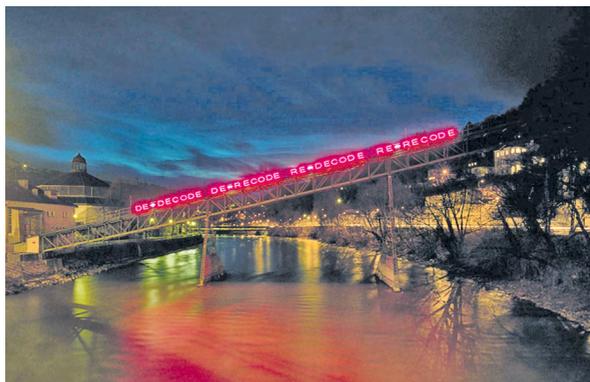
von der Vielheitsgesellschaft, ein Schattendasein führen. Gleichzeitig sind sie allgegenwärtig.

»Bilinguale Menschen hupfen häufig zwischen den Sprachen hin und her. Ein Satz beginnt in der Muttersprache und endet auf Deutsch. Wenn das französische Diplomat*innenkind so etwas macht, finden das alle charmant. Wenn der türkische Migrant das tut, wird es fast schon als Anschlag auf den ganzen deutschsprachigen Kulturkreis gedeutet. Dabei sind solche neuen Mischformen ganz normal«,

so die Kolumnistin Ingrid Brodnig (2010:12).

KAPITEL SIEBEN: SOLO FÜR VIELE

Abbildung 8: Christoph Hinterhuber, de-decode de-recode re-decode re-recode, Neonanlage, 70 × 5400 cm, seit 2009 permanente Installation, Alte Hungerburgbahn-Brücke Innsbruck (Sammlung TLMF Innsbruck/Foto: Wolfgang Thaler)



Verlasse das Museum.

Dein Blick richtet sich nach Norden, er streicht das Haus der Musik zu Deiner rechten Seite, weitläufig eingebettet zwischen Hofburg und Theater. In der Mitte eine Schneise mit Blick auf die Berge.

Genieße zum Panorama-Ensemble ein Tango-Solo.

[Piazzolla Tango-Etüde Nr. 3 für Violine Solo, gespielt von Martin Yavryan]

Mit diesem Tango verabschieden wir uns und zitieren Innsbruck als Stadt der Musik. Tango ist Musik von und für Grenzüberschreitende, mit provo-

kativen, subjektiven und politischen Ansichten und Geschichten aus dem Migrantenmilieu, und darüber hinaus.

In unterschiedlichen Höhen und Tiefen kreuzen sich diverse Lebenswege von Menschen. Grenzen und Bindungen. Ein Akt der Balance, des täglichen Gleichgewichts. Bewegte Biografien, urbane Landschaften und mobile Verbindungen bilden sich, stimmen fortwährend neu überein. Finden, überlagern, kreuzen sich. Eilen aneinander vorbei. Ein mehrheimischer Tango, lebendig ohne Monotonie. Voller Erfahrungen. Einmaliges Stadtleben – unverwechselbar in Innsbruck, mit Brüchen und Zwischenräumen, heute und anderswo.

Geh ins Museum zurück und gib den Kopfhörer bei der Rezeption ab. Lass den Spaziergang auf dem Rückweg durch die Stadt Revue passieren ...

Solo für Viele. Ein Hörerlebnis durch Innsbruck.

LITERATUR

- Brodnig, Ingrid 2010: Du bist Bombe! In: Falter vom 5.5.2010, 12.
Kästner, Erich 1999 [1961]: Notabene. Ein Tagebuch. München.
Peskoller, Helga 2014: Berge und Mythos. In: Leitner, Ulrich (Hg.): Berg & Leute. Tirol als Landschaft und Identität. Innsbruck, 84-96.
Valentin, Karl 2016 [1940]: Die Fremden. In: Veit, Elisabeth (Hg.): Das Beste von Karl Valentin. München/Berlin, 36-38.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Albrow, Martin 1997: Travelling Beyond Local Cultures: Socioscapes in a Local City. In: Eade, John (Hg.): Living the Global City: Globalization as Local Process. London, 35-52.
Bauman, Zygmunt 2004: Waste Lives. Modernity and its Outcasts. Cambridge.
Berger, Karl C./Horner, Anna/Meighörner, Wolfgang (Hg.) 2017: Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol. Innsbruck.
Gehl, Jan 2015: Städte für Menschen. Berlin.
Lange, Bastian/Prasenc, Gottfried/Saiko, Harald (Hg.) 2013: Ortsentwürfe. Urbanität im 21. Jahrhundert. Berlin.
Löw, Martina 2010 [2008]: Soziologie der Städte. Frankfurt a.M.
Meighörner, Wolfgang (Hg.) 2016: ALLES FREMD ALLES TIROL. Innsbruck.

Simmel, Georg 2006 [1903]: Die Großstadt und das Geistesleben. Frankfurt a.M.

Terkessidis, Mark 2017: Nach der Flucht: Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft. Ditzingen.

Yıldız, Erol 2013: Die weltoffene Stadt. Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht. Bielefeld.

MUSIKVERZEICHNIS

Wieniawski Etüde-Caprice op. 18 Nr. 4 für Violine Solo, Edition Sikorski
Piazzolla Tango-Etüde Nr. 3 für Violine Solo, Editions Lemoine.

»Solo für Viele. Ein Hörerlebnis durch Innsbruck« ist ein Projekt der Landeshauptstadt Innsbruck/Stadtplanung, Stadtentwicklung und Integration in Kooperation mit der Universität Innsbruck/Fakultät für Bildungswissenschaften/Institut für Erziehungswissenschaft/Lehr- und Forschungsbereich Migration und Bildung sowie mit dem Forschungszentrum für Migration und Globalisierung.



Mit freundlicher Unterstützung



Produktion:

Projektmanagement: Marc Hill/Nicola Köfler

Text und Konzeption: Marc Hill/Tunay Önder

Sprecher: Johann Nikolussi

Solo-Geiger: Martin Yavryan

Aufnahmeleitung: Markus Niederhauser

Englische Übersetzung: Maria Oberhofer

Fotografie: Charly Lair, Theresa Noppene

Dank an:

Geschäft »Riesengasse 10«: Niko Karamolengos
Haus der Musik Innsbruck: Wolfgang Laubichler
Volkskunstmuseum: Karl C. Berger
Innsbruck Tourismus

Autorinnen und Autoren

Karl C. Berger, Mag. Dr., geb. in Lienz, aufgewachsen in Matri/Osttirol, lebt in Flirsch/Arberg. Studium der Volkskunde, Europäischen Ethnologie und Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck. Leiter des Tiroler Volkskunstmuseums/Hofkirche. Autor zahlreicher Aufsätze zur Kulturgeschichte Tirols; Kurator kulturwissenschaftlicher Ausstellungen u.a. 2015: »Mehr als Worte. Zeichen-Symbole-Sinnbilder«, 2016: Ausstellung »Alles fremd – alles Tirol«, 2017: »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol«; Beirat im Dokumentationsarchiv Migration Tirol (DAM); Forschungsschwerpunkte: Kunst- und Kulturgeschichte in Tirol.

Kontakt: k.berger@tiroler-landesmuseum.at

Stefanie Bürkle, Prof. Dr., seit 2009 Professorin für Bildende Kunst an der TU Berlin. Als Künstlerin und Stadtforscherin untersucht sie Themen wie »Stadt«, »Künstliche Welten«, »Fassade-Architektur« und »Migration von Raum« mit unterschiedlichen Medien wie Malerei, Fotografie und Video. In ihrem Kunstforschungsprojekt »migrating spaces« arbeitet sie mit einem interdisziplinären Team von Künstlerinnen und Wissenschaftlerinnen über den Zusammenhang zwischen Remigration und Konstruktion von Identität und Raum. Derzeit realisiert sie das Fotoprojekt »Labor und Atelier, Räume der Kreativität in Forschung und Kunst«. Jüngste Veröffentlichungen (Auswahl): Migrating Spaces, Architecture and Identity in the Context of Turkish Remigration, Berlin 2016; Szenografie einer Großstadt: Berlin als städtebauliche Bühne, Berlin 2013.

Kontakt: a5@kunst.tu-berlin.de

Wolf-D. Bukow, Prof. Dr., FoKoS Forschungskolleg der Universität Siegen. Forschungsschwerpunkte: Mobilität, Diversität und Regionalentwicklung. Jüngste Buchveröffentlichungen: »Die kompakte Stadt der Zukunft – Auf dem Weg zu einer inklusiven und nachhaltigen Stadtgesellschaft«, Wiesbaden 2017; »Inclusive City – Überlegungen zum Verhältnis von Mobilität und Diversität zur Stadtgesellschaft«, Wiesbaden 2015; »Partizipation in der Einwanderungsgesellschaft«, Wiesbaden 2013.

Kontakt: wbukow@t-online.de

Sandra Chatterjee, Dr., Choreographin und Performance-, Kultur- und Tanzwissenschaftlerin mit den Forschungsschwerpunkten Gender, Migration und Postcolonial Studies; dabei erkundet sie stets die Überschneidungspunkte zwischen Theorie und künstlerischer Praxis. Gründungsmitglied der Post Nattyam Collective, einer multi-nationalen, internet-basierten Gruppe von Choreographinnen und Wissenschaftlerinnen; (2011-2013) Ko-Initiatorin und Koorganisatorin der Integrier-Bar, München.

Kontakt: babli@sandrachatterjee.net

Müzeyyen Ege, Dr. phil., Marmara-Universität Istanbul. Bisherige Arbeitsschwerpunkte: Phantastische Literatur, interkulturelle Literaturwissenschaft und -didaktik, Interkulturelle Großstadtliteratur. Aktuelle Publikationen: »Stadt und Sprache als Transiträume. Interkulturelle Betrachtungen zu narrativen Topographien bei Emine Sevgi Özdamar«, in: Text und Kritik (2016); »Berliner Mauerfall und Grenzüberschreitungen im urbanen Raum. Identitätssuche in den Romanen Selam Berlin von Yadé Kara und Eduards Heimkehr von Peter Schneider«, in: Orbis Litterarum (2016).

Kontakt: muezeyyenege@yahoo.com

Naika Foroutan, Professorin für Integrationsforschung und Gesellschaftspolitik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Migration, Integration und postmigrantische Gesellschaften, Islam- und Muslimbilder in Deutschland sowie Identität und Hybridität; aktuelle Publikationen: »The Paradox of Equal Belonging of Muslims«, in: Islamophobia Studies Journal (3 [2]) 2016, S. 159-176 (mit Canan, Coskun); »Postmigrantische Gesellschaften«, in: Heinz Ulrich Brinkmann und Martina Sauer (Hg.): Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration. Wiesbaden 2016, S. 227-254.

Kontakt: foroutan@hu-berlin.de

Gerhard Hetfleisch, Dr.; Studium der Geschichte, Germanistik und Theologie in Innsbruck. Geschäftsführer des Zentrum für Migranten und Migrantinnen in Tirol (ZeMiT), Leitung Dokumentationsarchiv Migration Tirol (DAM), Leitung des Projekts »Erinnerungskulturen«, Mitarbeit an der Ausstellung »Alles fremd. Alles Tirol« (2016) und Teil der Konzeptgruppen der Ausstellung »Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol« (2017) und der Veranstaltungsreihe »Forum Migration« (Jänner/Februar 2018) der Tiroler Landesmuseen, Mitglied des Integrationsbeirats des Landes Tirol, Wissenschaftlicher Beirat Das Argument, Fellow Institut für Kritische Theorie (InkriT). Forschungsschwerpunkte: Migration, Flucht und Ausgrenzungsideologien in kapitalismuskritischer Perspektive.

Kontakt: Hetfleisch@zemit.at

Marc Hill, Dr. phil., geb. in Oberhausen, ist Assistenzprofessor für Migration & Bildung an der Universität Innsbruck und Mitglied im Berliner »Rat für Migration«. Zu seinen Schwerpunkten gehören neue Perspektiven auf Stadt und Migration sowie die Entwicklung von postmigrantischen bis mehrheimischen Visionen. Derzeit arbeitet er am Konzept »Urbane Bildung«. Weiterhin ist er auf dem Gebiet von »Citizen Science« und »Arts-based Research« tätig. Im Team Österreich unterstützt er »Casa Hogar« – eine Bildungsinitiative im Rahmen von Entwicklungszusammenarbeit im kolumbianischen Chocó.
Kontakt: Marc.Hill@uibk.ac.at

Wladimir Kaminer, geb. in Moskau, Schriftsteller und Kolumnist, lebt seit 1990 mit seiner Familie in Berlin Prenzlauer Berg, direkt am Mauerpark. »Privat ein Russe beruflich ein deutscher Schriftsteller, ist *Wladimir Kaminer* die meiste Zeit unterwegs mit Lesungen und Vorträgen« (Zitat Homepage). Mit seiner Erzählammlung »Russendisko« sowie zahlreichen weiteren Bestsellern avancierte er zu einem der beliebtesten und gefragtesten Autoren Deutschlands. Seine Erzählbände machten ihn darüber hinaus auch im Ausland bekannt.
Homepage: www.wladimirkaminer.de

Tunay Önder, M.A., hat Soziologie und Politikwissenschaft studiert. Sie arbeitet mit künstlerischen, kulturellen und politischen Ausdrucksformen an postmigrantischer Selbstermächtigung und Emanzipation. 2011 gründete sie zusammen mit Imad Mustafa den Blog *migrantenstadl*. Aktuelle Publikationen und Projekte: *migrantenstadl*, Unrast Verlag, 2016; Mitherausgeberin: *Urteile*. Ein dokumentarisches Theaterstück über die Opfer des NSU. Mit Texten über strukturellen Rassismus, Unrast, 2016; Kuratorin der Veranstaltungsreihe »Aynwanderunk – Nix Sürük!« an den Münchner Kammerspielen.
Kontakt: TunayOender@gmx.de; www.dasmigrantenstadl.blogspot.de

Regina Römhild, Prof. Dr., ist Professorin am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Kritische Mobilitäts- und Grenzregimeforschung sowie Prozesse der Europäisierung aus der postkolonialen Perspektive globaler Verflechtungen. Sie war wissenschaftliche Leiterin des Projekts »Transit Migration« und Co-Kuratorin der interdisziplinären Ausstellung »Projekt Migration«. Aktuelle Publikationen (Mit-Hg.): »Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften« (2. erw. Auflage), Frankfurt a.M. 2013; »Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung«, Berlin 2014; »Europa dezentrieren. Globale Verflechtungen neu denken«, Frankfurt a.M. 2018.
Kontakt: regina.roemhild@hu-berlin.de

Anita Rotter, MA; Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Innsbruck, Fachbereich: Migration und Bildung. Arbeitsschwerpunkte: Migration, Bildung, Generation; Projektmitarbeiterin im Projekt »Gesichter der Migration« (Leitung: Univ. Prof. Dr. Erol Yildiz).

Kontakt: anita.rotter@uibk.ac.at

Dirk Rupnow; Univ.-Prof. Mag. Dr.; Institutsleiter, Institut für Zeitgeschichte der Universität Innsbruck. Europäische Zeitgeschichte, Holocaust- und Jüdische Studien, Migrationsforschung, Erinnerungskulturen und Geschichtspolitik. Jüngste Publikationen: (Hg., mit Günter Bischof) »Migration in Austria« (= Contemporary Austrian Studies 26), New Orleans – Innsbruck 2017; (Hg., mit Eva Pfanzelter) »einheimisch – zweiheimisch – mehrheimisch. Geschichte(n) der neuen Migration in Tirol«, Bozen 2017; (Hg., mit Amos Morris-Reich) »Ideas of ›Race‹ in the History of the Humanities« (= Palgrave Critical Studies of Antisemitism and Racism 2), Basingstoke 2017.

Kontakt: dirk.rupnow@uibk.ac.at

Frauke Schacht, M.A.; Obfrau FLUCHTpunkt. Arbeitsschwerpunkte: Flucht, Europäisches Grenzregime, Diskursanalyse; Aktuelle Publikation: »Zwischen Schwarz und Weiß gibt es viele Farben! Eine kontrapunktische Perspektive auf die Flüchtlingskategorie«, in: »Migration, Flucht und Vertreibung als Chance und Herausforderung für den Religionsunterricht. Theologische Analyse und religionspädagogische Praxis«.

Kontakt: frauke.schacht@student.uibk.ac.at

Jens Schneider, Dr. phil., Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) Universität Osnabrück. Aktuelle Publikationen: »Vom ›Ausländer‹ zum ›Migrationshintergrund‹: Die Modernisierung des deutschen Integrationsdiskurses und seine neuen Verwerfungen«, in: Nieswand, Boris & Heike Drotbohm (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden, S. 69-96 (mit Sabine Mannitz); »Generation Mix. Die superdiverse Zukunft unserer Städte – und was wir daraus machen«, Münster 2015 (mit Maurice Crul und Frans Lelie).

Kontakt: jens.schneider@uni-osnabrueck.de

Azadeh Sharifi, Dr., Ludwig-Maximilians-Universität München. (Post)migrantisches Theater, Race&Gender/Intersektionalität im Theater, Postcolonial Studies. Publikationen: »Theater und Migration – Dokumentation, Einflüsse und Perspektiven von Migration im europäischen Theater«, in: Manfred Brauneck (Hg.), Das Freie Theater im Europa der Gegenwart. Strukturen – Ästhetik – Kulturpolitik. Bielefeld Verlag 2016; »Jenseits von Schubladen. Post-

migrantische Perspektiven auf europäischen Bühnen«, in: Ronald Grätz (Hg.): Kann Kultur Europa retten?, Bonn 2017.

Kontakt: a.sharifi@lmu.de

Mark Terkessidis, Dipl.-Psych., Dr. phil., freier Autor und Migrationsforscher, lebt in Berlin und Köln. Mitbegründer des Institute for Studies in Visual Culture (ISVC), 2003-2011 Moderator für WDR »Funkhaus Europa«, Lehrbeauftragter an der Universität St. Gallen, Mitglied der »Akademie der Künste der Welt« in Köln. Beiträge zu den Themen Jugend- und Populärkultur, Migration und Rassismus in zahlreichen Sammelbänden, Presse und Rundfunk. Letzte Buchveröffentlichungen: »Interkultur« (2010), »Kollaboration« (2015), »Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft« (2017).

Kontakt: terkessidis@isvc.org

Erol Yıldız, Univ.-Prof. Dr.; Lehr- und Forschungsbereich »Migration und Bildung« an der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: kritische Migrationsforschung, Migration und Bildung, Diversität, Stadt und Urbanität. Aktuelle Publikationen: LebensWegeStrategien. Familiäre Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft (Hg. mit Christine Riegel/Barbara Stauber), Opladen/Berlin/Toronto 2018; Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis (mit Ednan Aslan/Jonas Kolb), Wiesbaden 2017.

Kontakt: Erol.Yildiz@uibk.ac.at

Soziologie



Sighard Neckel, Natalia Besedovsky, Moritz Boddenberg,
Martina Hasenfratz, Sarah Miriam Pritz, Timo Wiegand
Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit
Umriss eines Forschungsprogramms

Januar 2018, 150 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-4194-3
E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-4194-7
EPUB: ISBN 978-3-7328-4194-3



Sabine Hark, Paula-Irene Villa
Unterscheiden und herrschen
Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen
von Rassismus, Sexismus und Feminismus
in der Gegenwart

2017, 176 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3653-6
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3653-0
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3653-6



Anna Henkel (Hg.)
10 Minuten Soziologie: Materialität

Juni 2018, 122 S., kart.
15,99 € (DE), 978-3-8376-4073-1
E-Book: 13,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4073-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Robert Seyfert, Jonathan Roberge (Hg.)

Algorithmuskulturen

Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit

2017, 242 S., kart., Abb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3800-4

E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-3800-8

EPUB: ISBN 978-3-7328-3800-4



Andreas Reckwitz

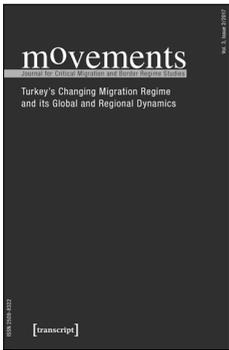
Kreativität und soziale Praxis

Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie

2016, 314 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3345-0

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3345-4



Ilker Ataç, Gerda Heck, Sabine Hess, Zeynep Kasli,
Philipp Ratfisch, Cavidan Soykan, Bediz Yilmaz (eds.)

movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies

Vol. 3, Issue 2/2017:

Turkey's Changing Migration Regime
and its Global and Regional Dynamics

2017, 230 p., pb.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3719-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

