pedocs
Open Access Erziehungswissenschaften

DIPF

Yıldız, Erol

Postmigrantisch denken. Heimisch in einer globalisierten Gesellschaft

Bielefeld : transcript 2025, 279 S. - (Postmigrantische Studien; 10)

Quellenangabe/ Reference:
Yıldız, Erol: Postmigrantisch denken. Heimisch in einer globalisierten Gesellschaft. Bielefeld : transcript 2025, 279 S. - (Postmigrantische Studien; 10) - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-363650 - DOI: 10.25656/01:36365; 10.14361/9783839457245

https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-363650
https://doi.org/10.25656/01:36365

in Kooperation mit / in cooperation with:

[transcript] INDEPENDENT ACADEMIC PUBLISHING

www.transcript-verlag.de

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Erol Yıldız

Postmigrantisch denken

Heimisch in einer globalisierten Gesellschaft



[transcript] Postmigrantische Studien

Erol Yıldız
Postmigrantisch denken

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 Yildiz.
Den wissenschaftlichen Beirat bilden Müzeyyen Ege, Julia Reuter, Dirk Rupnow, Moritz Schramm, Sabine Strasser und Elisabeth Tuider.

Erol Yildiz (Prof. Dr.) lehrt im Bereich der Bildungswissenschaften an der Universität Innsbruck. Er ist Leiter des Forschungszentrums für Migration & Globalisierung in Innsbruck. Seine Schwerpunkte sind Migration, postmigrantische Studien sowie Stadt und Urbanität.

Erol Yıldız

Postmigrantisch denken

Heimisch in einer globalisierten Gesellschaft

[transcript]

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung durch die Universität Innsbruck, Fakultät für Bildungswissenschaften, Institut für Erziehungswissenschaft



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Erol Yıldız

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt
Umschlagabbildung: pxhere.com, CC0 1.0, Public Domain
Korrektorat: Josefa Niedermaier
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839457245
Print-ISBN: 978-3-8376-5724-1 | PDF-ISBN: 978-3-8394-5724-5
Buchreihen-ISSN: 2703-125X | Buchreihen-eISSN: 2703-1268

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Gewidmet Prof. Dr. Wolf-Dietrich Bukow
zum 80. Geburtstag

Inhalt

Vorwort 11

Einführende Gedanken zur postmigrantischen Idee 19

I. Von der Fremdenforschung zum methodologischen Migrantismus 27
Wir und die Anderen 27
Eine Frage der Perspektive 29
Methodologischer Eurozentrismus als erkenntnistheoretische Basis 34
Methodologischer Migrantismus als »Paradogma« 36
Exkurs: Von »Kunstaufräumen« und gesellschaftlicher Normierung 44

II. Gesellschaften postmigrantisch denken: Eine andere Sicht der Dinge 53
Das Postmigrantische als eine offene Denkweise 53
Zur Genealogie des Postmigrantischen 55
Postmigrantisch und postkolonial 56
Postmigrantisch – kontrapunktisch – dekolonial 61
Migration und Vielheit als historische Normalität 67
Die Welt vor Ort: Gesellschaften weltheimisch denken 68
Exkurs: Bewegungsprotokoll von Morgan O'Hara – Bewegung als zentrales Lebenszeichen 71
Postmigrantische Geschichtsschreibung 74
(Migrations-)Geschichten neu denken 78
Exkurs Dokumentarfilm: »Töchter des Aufbruchs« (Uli Bez 2012) 82
Sozialer Aufstieg auf eigene Rechnung 84
Über transnationale Umwege zum Bildungserfolg 92
Über transnationale Umwege zum sozialen Aufstieg 95
Exkurs: Vom Deutschtürken zu Deutschländern – der »Rückkehrer-Stammtisch« in Istanbul und Izmir 103

III. Postmigrantische Artikulationen 107
Postmigrantische Generationen im Dazwischen 107
Das Postmigrantische als Dissens 117

Exkurs: Kunst als Mittel der Selbstermächtigung: Interview mit der Journalistin und Künstlerin Vina Yun aus Wien 120
Postmigrantische Musik als ästhetische und soziale Haltung 138
Postmigrantisches Theater als Gegenentwurf 145
Postmigrantischer Film als politischer Akt 150
Postmigrantische Literatur als widerständige Haltung 153
Denken in Übergängen 155

IV. Postmigrantische Urbanität: Zu einer Kultur urbaner Konvivialität 159
Eine transtopische Lesart lokaler Urbanität 159
Migration, Stadt, Urbanität: Eine Frage der Perspektive 162
Stadt ist Migration 166
Auf dem Weg zu einer Kultur urbaner Konvivialität 169
Utopien des Alltäglichen 179

V. Migration, Transkulturalität und Vielheit: Postmigrantisch gelesen 183
Alltagserfahrung ist kein Defizit 183
Von der Transkulturalität zur Transtopie 184
Migration: mehrheimisch, mehrsprachig, mehrdeutig 185
Verflochtene Geschichten im Alpen-Adria-Raum 188
Transtopische Lebenswelten 195
Eine andere Sicht der Dinge 199

VI. Transnationale Familien 201
Mediale Konstruktionen und wissenschaftliche Reproduktionen 201
Von der Hegemonie zur (transnationalen) Alltagspraxis 204
Transnationales Kultur- und Sozialkapital als Erfolgsstrategie 205

VII. Flucht postmigrantisch denken: Vom Asyl-Paradogma zur Alltagspraxis 215
Die Macht der Zuschreibung 215
Ein postmigrantischer Blick 216
Der öffentliche Diskurs über Geflüchtete 217
Mediale Inszenierung und »moralische Panik« 218
Eine andere Sicht der Dinge: Gegenerzählungen 220
Praktische Relevanz einer Neuausrichtung in der Forschung 223

VIII. Schule und Bildung postmigrantisch denken 225
Lernorte zum Leben öffnen 225
Zur Etablierung von Normalitätsvorstellungen im Bildungskontext 227

Bildungskarrieren trotz Barrieren 230
Auf dem Weg zu einer postmigrantischen Schule der Zukunft 232
Von migrationsbedingter Diversität zu Bildung als experimenteller Utopie 233

IX. Von der experimentellen Utopie zur transtopischen Praxis 237
Eine postmigrantische »Alphabetisierung der Gesellschaft« 237
Transtopie als realisierte Utopie 239
Postmigrantische Allianzen des Denkens 250
Von der Transtopie zu einer Ethik der Konvivialität 252
Desintegration als kontrapunktische Denkfigur 254
Visionen einer mehrheimisch-weltheimischen Gesellschaft 256
Migrationsforschung als Gesellschaftsanalyse und als selbstkritische Praxis 257

Abbildungsverzeichnis 261

Literaturverzeichnis 263

Vorwort

Biografische Spuren

So wie das Leben sind auch theoretische Ideen und Perspektiven in Bewegung, formieren und wandeln sich durch innere und äußere Umstände. Auch die eigene Lebensgeschichte, geografische Mobilität und der Lauf der Zeit hinterlassen darin ihre Spuren. Die Überlegungen zu einer Idee des Postmigrantischen, die sich durch alle Essays dieses Buches ziehen, sind eng mit meinen Erfahrungen und meiner Biografie verbunden. Menschen, denen ich mich verbunden fühle, Orte, an denen ich gelebt, gelehrt und geforscht habe, sind nicht ohne Einfluss auf theoretische Überlegungen geblieben. Die empirischen Beispiele in den einzelnen Kapiteln stehen in diesem Zusammenhang.

Voranstellen möchte ich daher einen episodischen Rückblick auf einige biografische Stationen, die diesbezüglich von Bedeutung waren. Sie markieren Ausschnitte einer Genealogie des Postmigrantischen – wohl wissend, dass sich Lebenswege nicht lückenlos in Meilensteine oder Phasen einteilen lassen. Der Rückblick auf biografische Erfahrungen und Herkunft ist immer auch ein situativer, reflexiver Akt, ein Blick auf Vergangenes aus dem Deutungsrahmen der Gegenwart.

Aufgewachsen in Samsun an der türkischen Schwarzmeerküste, hat eine historisch bedingte Vielheit meine persönlichen Erfahrungen schon früh geprägt. Die Schwarzmeerregion war und ist ein Raum, der sich durch vielschichtige Wanderungen, Umsiedlungen und kulturelle Überlagerungen auszeichnet. Meine Familie väterlicherseits entstammt der pontisch-griechischen Tradition, mütterlicherseits reichen die Verbindungen auf die Krim. Schon diese familiäre Herkunft verweist auf transnationale Verflechtungen, die nicht erst durch moderne Migrationsbewegungen entstanden sind, sondern tief in die Geschichte imperialer Umschichtungen (Osmanisches Reich, Russisches Zarenreich) zurückgehen.

In der Region Samsun war es selbstverständlich, Herkunft grenzüberschreitend zu sehen: In vielen Familien kamen Eltern oder Großeltern aus anderen Ländern und Regionen – sei es durch Handelsbeziehungen, politische Umsiedlungen oder Kriege. Lebensentwürfe waren damit nie eindeutig definiert, sondern stets hybrid

und dynamisch, auch wenn von politischer Seite immer wieder versucht wurde, diese historische Vielheit durch nationale Bestrebungen einzudämmen.

Diese prägenden Erfahrungen fanden ihre Fortsetzung in der eigenen Bildungs- und Berufsmigration: Anfang der 1980er Jahre führte mich das Studium nach Köln, später folgten berufsbedingte Stationen in Klagenfurt und Innsbruck.

»Sind Ausländer unter uns?«

Geboren und aufgewachsen in Samsun an der türkischen Schwarzmeerküste, führte mich mein Weg nach dem Abitur Anfang der 1980er Jahre zum Studium nach Köln. Dazu gab wahrscheinlich ein Buch den entscheidenden Anstoß: Schon als Gymnasialschüler in der Türkei interessierten mich philosophische Fragen, obwohl das Fach nicht im Lehrplan stand. In der 11. Klasse kursierte in der Schülerschaft ein Buch mit dem Titel *Grundlagen der Philosophie*, das zu lebhaften Diskussionen führte und in mir den Wunsch weckte, Philosophie zu studieren.

Später wandte ich mich allerdings sozial- und bildungswissenschaftlichen Fragen zu, die mich zunehmend interessierten. An der Kölner Universität gab es damals das Fach »Ausländerpädagogik«. Der Name klang für mich zunächst positiv, denn ich hielt es für ein spezifisches Angebot der Universität für ausländische Studierende. Aus Neugier besuchte ich zahlreiche Kurse, in denen es, verkürzt gesagt, darum ging, den richtigen Umgang mit Ausländern zu lernen. Schnell fiel mir auf, dass jedes Seminar mit der rituellen Frage begann: »Gibt es Ausländer unter uns?« Da ich meist der einzige ausländische Student war, musste ich jedes Mal die Hand heben und alle Blicke richteten sich auf mich. Aus reiner Neugier fragte ich schließlich einen Dozenten, der selbst aus den Niederlanden kam, warum er jedes Mal diese Frage stelle und er entgegnete: »Ich finde es gut, dass Ausländer unter uns sind. Sie bereichern die Veranstaltung«. Heute denke ich, so wird man zum Exoten.

Neue Einblicke in Migrationsfragen

Später erwiesen sich soziologische Seminare, vor allem bei Wolf-Dietrich Bukow und Roberto Llaryora, die sich ebenfalls mit Migration beschäftigten – allerdings aus einer grundlegend anderen Perspektive – für mich als wegweisend. Hier begegnete ich zum ersten Mal Theorien der Fremd- und Selbstethnisierung, die mir neue Denkansätze eröffneten.

In dem Buch »Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten« von Bukow und Llaryora, das Ende der 1980er Jahre erschien, wurde die damalige Ausländerforschung und -pädagogik grundlegend kritisiert. Im Mittelpunkt stand nicht Migration als Problem, sondern die Frage, wie Gesellschaften mit ihr umge-

hen und wie durch Zuschreibungen »ethnische Minderheiten« konstruiert werden. Gruppen entstehen nicht einfach, sie werden gemacht, so die Grundthese. Die Lösung, die die Autoren vorschlugen, lag nicht in der Skandalisierung des Migrationsphänomens, sondern in der Ent-Ethnisierung und Demokratisierung gesellschaftlicher Strukturen.

In diesem Zusammenhang untersuchte Wolf-Dietrich Bukow damals auch die niederländische Minderheitenpolitik im Vergleich zur deutschen »Ausländerpolitik«. Während die Niederlande das kommunale Wahlrecht für Nicht-Staatsbürger pragmatisch einführten, blieb es in Deutschland ein politisches Streitthema. Dieser Vergleich bildete das Thema meiner Diplomarbeit und führte zu meiner Dissertation: »Die halbierte Gesellschaft der Postmoderne. Probleme des Minderheitendiskurses unter Berücksichtigung alternativer Ansätze in den Niederlanden«. Damals kam ich zu dem Ergebnis, dass die deutsche Migrationspolitik viel von der pragmatischen niederländischen Minderheitenpolitik hätte lernen können.

Stadt ist Migration

Ende der 1990er Jahre begannen wir, das Zusammenleben in städtischen Räumen genauer zu betrachten. Gemeinsam mit Kolleginnen und Kollegen führten wir eine umfangreiche empirische Studie im Stadtteil Köln-Ehrenfeld durch. Dabei ging es nicht darum, wie »Migranten« und »Einheimische« miteinander auskommen, sondern wie Menschen vor Ort ihr Zusammenleben gestalten, mit Konflikten umgehen, sich kulturell orientieren und politisch engagieren. Es wurde deutlich, dass Ehrenfeld ohne Migration historisch kaum denkbar ist. Migration war schon immer ein konstitutives Element der Stadtentwicklung. Die Ergebnisse unserer Untersuchung wurden unter dem Titel »Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag« publiziert.

Weitere Studien folgten – etwa zur Keupstraße in Köln-Mülheim oder zum Viertel rund um den Eigelstein. Ein wichtiges Ergebnis der empirischen Studien war, dass Migration ein integraler Bestandteil städtischer Normalität ist. Oder wie man es zugespitzt formulieren kann: *Stadt ist Migration*.

Die Entwicklung der *Open-Air-Kultur* in Köln kann als gutes Beispiel dafür gelten, wie Migration urbane Lebensformen prägt. Waren Straßencafés Anfang der 1980er Jahre noch eine Randerscheinung in der Kölner Innenstadt, so gehört die Außengastronomie heute in fast allen Stadtteilen zum urbanen Alltag. Dieser Wandel städtischer Praxis wurde häufig von Menschen mit Migrationserfahrung angestoßen – durch ihre sozialen Praktiken, ihre Gewohnheiten, ihren Blick auf den öffentlichen Raum.

Dass Migration historisch konstitutiv für die Kölner Stadtentwicklung ist, zeigt beispielsweise die Studie *Der Kölner Stammbaum* von Erwin Orywal, in der

eindrucksvoll dokumentiert wird, dass eine Mehrheit der Kölnerinnen und Kölner entweder selbst eingewandert ist oder auf eine familiäre Migrationsgeschichte zurückblickt. Wie es der Kölner Kabarettist Jürgen Becker pointiert formuliert hat: »Wenn einer sagt: ›Ausländer raus!‹, dann wäre Köln völlig leer«.

Die Öffnung der Orte zur Welt – erste Ideen zum Postmigrantischen

In meiner Habilitationsschrift mit dem Titel *Leben in der kosmopolitanen Moderne. Die Öffnung der Orte zur Welt* habe ich später den Blick auf das Zusammenleben vor Ort erweitert. Mich interessierte, was Globalisierung für die soziale Verortung der Menschen im Alltag bedeutet. Eine wichtige Erkenntnis war, dass die globalen Öffnungsprozesse nicht, wie oft behauptet, nur zu Homogenisierungstendenzen führen, sondern vor Ort neue, komplexe Lokalitäten entstehen lassen.

In dieser Arbeit habe ich den Begriff *postmigrantisch* bereits in Anlehnung an postkoloniale Konzepte verwendet, die auf hierarchische Strukturen der Geschichtsschreibung verweisen. Während Kolonialgeschichte über lange Zeiträume hinweg nur vom oberen Ende der Hierarchie aus erzählt wurde, fanden die Erfahrungen der Kolonisierten erst allmählich Eingang in wissenschaftliche Diskurse. Ähnlich verhält es sich mit Migration. Migrationsgeschichte wurde lange Zeit nur von »Einheimischen« geschrieben. Heute, in einer postmigrantischen Gesellschaft, kommen auch Menschen mit Migrationserfahrung zu Wort. Sie erzählen ihre Geschichten neu und auf eigene Weise. Dabei kommen Aspekte zum Vorschein, die bislang unsichtbar oder bewusst ausgeblendet waren.

Ein postmigrantischer Grundgedanke ist es, Migration als historische Normalität und damit als Perspektive zu begreifen, aus der heraus Gesellschaften und urbane Situationen beschrieben und analysiert werden können. Das Postmigrantische steht für eine *Ent-Nationalisierung der Welt,* eine *Dekolonisierung des Denkens*, die neue Sichtweisen eröffnen und eine neue Kartografie des Möglichen hervorbringen.

»Servus im Süden« – Leben im Alpen-Adria-Raum

Nach Stationen in Hamburg, Luxemburg und Köln folgte ich 2008 einem Ruf an die Universität Klagenfurt. Das Land Kärnten hatte sich damals den schönen Slogan »Servus im Süden« gegeben (inzwischen leider mehrfach ersetzt durch andere).

Die Lage im Alpen-Adria-Raum, der Grenzregion zu Slowenien und Italien ist jedenfalls attraktiv, nicht nur für den Tourismus – »man ist schnell am Meer«, wie es in Klagenfurt oft heißt. Das meist als konservativ wahrgenommene Kärnten offenbarte bei näherer Betrachtung eine beeindruckende Vielheit, die in familiären

Biografien, Mehrsprachigkeit und grenzüberschreitenden Einflüssen in Kunst und Kultur zum Ausdruck kommt.

Vielschichtige Verflechtungen: Über Inseln, Sprachen und Generationen

Bei einer Urlaubsreise auf die kroatische Insel Lošinj vor einigen Jahren lernte ich in der Hafenstadt Mali Lošinj den Betreiber eines Eiscafés kennen. Mehmet kam aus Nordmazedonien und erzählte, dass er in jeder zweiten Sommersaison für sechs Monate auf der Insel sei. Gemeinsam mit seinem Bruder Rahmi wechselten sie sich jährlich mit dem Eiscafé ab.

Als wir im April 2025 erneut nach Mali Lošinj kamen, führte gerade Rahmi mit seiner Frau und seinem Sohn das Geschäft. Die Familie gehört zur türkischen Minderheit in Nordmazedonien und spricht neben Mazedonisch und Kroatisch auch fließend Türkisch.

Bereits 1954, also noch in jugoslawischer Zeit, hatte ihr Vater Muharrem den Laden und eine kleine Wohnung auf der Insel gekauft. Auf die Frage, wie es dazu gekommen sei, erklärte Rahmi, dass sein Vater zu jener Zeit in Slowenien gearbeitet habe, weil es in Nordmazedonien kaum Erwerbsmöglichkeiten gab. Ein slowenischer Freund habe ihm dann den Tipp gegeben, in Mali Lošinj eine Immobilie zu kaufen. Und so kam Muharrem auf die Insel, wo es in jener Zeit, so sagte man, mehr Esel als Menschen gegeben haben soll.

Mit dem zunehmenden Tourismus wurde die Insel jedoch immer attraktiver. Muharrem brachte im Sommer seine ganze Familie nach Mali Lošinj, wo sie Eis und Kaffee an die Urlauber verkauften. Den Winter verbrachten sie wieder in Nordmazedonien. Vom Verdienst des Sommers konnte die gesamte Familie gut leben. Nach dem Tod des Vaters setzten Mehmet und Rahmi diese Tradition fort: Abwechselnd reisten sie mit ihren Familien auf die Insel.

In ihrer Heimatstadt, einer Kleinstadt mit etwa 13.000 Einwohnern, arbeiten noch heute viele Menschen als Eisverkäufer im Ausland und treffen sich im Winter wieder in Nordmazedonien, wo nach Ende der Saison auch die Familienfeste gefeiert werden.

Rahmis drei Töchter arbeiten heute ebenfalls im Ausland: in der Schweiz, in der Türkei und den Niederlanden. Sein Sohn, der bald heiraten wird, hilft derzeit im Eiscafé mit.

Bewundernswert ist die Mehrsprachigkeit der Familie: Neben Mazedonisch und Türkisch sprechen alle auch fließend Kroatisch. Aufgrund des Kontakts mit den ausländischen Gästen beherrschen sie zudem Deutsch, Italienisch und Englisch.

Ähnliche Erlebnisse und Begegnungen im Alpen-Adria-Raum lassen immer wieder diese historisch gewachsene Vielschichtigkeit von Grenzräumen erkennen: Etwa in der slowenisch-italienischen Grenzregion Goriška Brda, der »sloweni-

schen Toskana«, wo man auf dem Weg nach Kroatien wunderbar Station machen kann – und wo die Zwillingsstädte Gorizia und Nova Gorica mit ihrer bewegten Geschichte in diesem Jahr europäische Kulturstädte sind. Ein ansässiger Weinbauer erzählte uns beiläufig, dass in seiner Verwandtschaft die Staatsbürgerschaften mehrmals gewechselt hätten: Sein Großvater sei noch Österreicher gewesen, sein Vater dann Italiener, er selbst Jugoslawe und seine Kinder nun Slowenen – obwohl die Familie über Generationen hinweg am selben Ort gelebt habe.

Dies lässt auch darauf schließen, dass Mobilität und biografische Bewegung nicht nur im physischen Sinn gedacht werden müssen. Grenzen selbst bewegen sich über Menschen hinweg, sie verschieben sich, verändern Zugehörigkeiten und soziale Verhältnisse.

Diese Beobachtung entspricht der postmigrantischen Erkenntnis, dass Lebensentwürfe dynamische Aushandlungsprozesse im Spannungsfeld von historischen Umbrüchen, politischen Verschiebungen und individuellen Verortungen darstellen.

Beispiele wie die genannten zeigen exemplarisch, dass europäische Räume schon lange vor der aktuellen Debatte über Migration geprägt waren durch komplexe Wanderungs- und Umbruchsprozesse. Wandel durch Migration, Sprachwechsel und biografische Veränderungen sind integrale Bestandteile lokaler Geschichte und Gegenwart. In diesem Geflecht erscheint »Heimat« nicht mehr als ein statischer Ort, sondern entsteht immer wieder neu – im Zusammenspiel von Erinnerungen, Sprachen, Bewegungen und politischen Veränderungen.

Inspiriert durch solche Erfahrungen entwickelten wir in unserem Forschungsbereich, angelehnt an die künstlerische Methode des *Bewegungsprotokolls* von Morgan O'Hara, die Idee des *Biografieprotokolls*, das geografische und biografische Mobilität miteinander verbindet. Bewegung – sowohl physisch als auch mental – wurde zur zentralen Denkfigur.

Einen besonderen Impuls gab auch der *Non-Dualismus-Ansatz* des Klagenfurter Philosophen Josef Mitterer. Seine Kritik an Dichotomien, die oft mit Machtfragen verknüpft sind, hat mich dazu inspiriert, Migrationsforschung jenseits der Dichotomie des ›Wir‹ und der ›Anderen‹ – als eine non-dualistische Migrationsforschung – zu denken.

In dem Aufsatz »Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe«, der 2010 in einer sozialwissenschaftlichen Zeitschrift in Wien veröffentlicht wurde, habe ich postmigrantische Artikulationen und Praktiken erstmals als subversive Politiken thematisiert.

In der 2013 erschienenen Monografie *Die weltoffene Stadt* habe ich daraufhin den Begriff der *postmigrantischen Urbanität* eingeführt. Im Rahmen einer Gastprofessur in München widmete ich mich im selben Jahr einer kleinen ethnographischen Studie zu postmigrantischen Räumen in der bayrischen Hauptstadt, wie der »Integrier Bar«, der »Export-Import Bar« oder dem »Migrantenstadl«. Vor diesem

Hintergrund verwendete ich den Begriff der *Transtopie* – Orte im physischen und im übertragenen Sinn, an denen Menschen verschiedene Bezugspunkte kreativ miteinander verbinden und in ihre alltägliche Praxis übersetzen.

In diesem thematischen Zusammenhang erschien 2015 der Sammelband *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, der aus einer von uns organisierten Tagung an der Universität Klagenfurt hervorgegangen ist.

»Alles fremd – alles Tirol«

Im Jahr 2014 folgte ich einem Ruf an die Universität Innsbruck. Ein Klagenfurter Nachbar – selbst gebürtiger Wiener – kommentierte das mit dem bekannten Schmäh: »Ihr zieht also ins piefkarisierte Tirol«. Eine ironische Bemerkung, die mehr über regionale Zuschreibungen als über das Bundesland selbst aussagt.

Wie Kärnten auch, verfügt Tirol über eine historisch gewachsene Vielheit, die sich manchmal erst auf den zweiten Blick offenbart. Besonders eindrucksvoll kam dies in der Ausstellung »Alles fremd – alles Tirol«, die 2016 im Volkskunstmuseum Innsbruck gezeigt wurde, zur Geltung. Die Ausstellung und inspirierende Beiträge des Katalogs haben vor Augen geführt, wie so vieles, was heute als »typisch tirolerisch« gilt, durch zahlreiche grenzüberschreitende Einflüsse und Anverwandlungen entstanden ist.

Im Jahr 2018 starteten wir die Buchreihe *Postmigrantische Studien* im transcript Verlag. Noch im selben Jahr erschien der erste Band *Postmigrantische Visionen*. Seitdem sind zahlreiche Werke in der Reihe veröffentlicht worden. (Dabei hatte dieser Begriff einen holprigen Start: Als ich drei Jahre zuvor bei einer Fachzeitschrift einen Artikel eingereicht hatte, der das Wort »postmigrantisch« im Titel trug, war die Redaktion noch skeptisch: Die Leserschaft könne glauben, es handle sich um »Migranten bei der Post«.)

Inspiriert durch die oben beschriebenen kulturellen und sprachlichen Verflechtungen, habe ich in meine Arbeiten auch Begriffe wie *mehrheimisch* oder *weltheimisch* eingeführt, die solchen Erfahrungen Rechnung tragen sollen. In dem Reclam-Band *Nach der Heimat* (2021 mit Wolfgang Meixner) wurden diese Ideen ausgeführt. Angesichts zunehmender globaler Vernetzungen sind im Grunde längst alle Menschen und Lebensbereiche mehr- und weltheimisch; sie sind in unterschiedlichem Ausmaß und in unterschiedlicher Weise miteinander verwoben.

Theoretische Perspektiven im (lebensgeschichtlichen) Kontext

Aus diesen und vielen anderen Erfahrungen und Begegnungen ist die Idee des Postmigrantischen entstanden. Sie versteht sich nicht als Theorie im klassischen Sinne,

sondern als eine *offene Denkbewegung*. Es handelt sich daher nicht um ein vorgefertigtes Paradigma, sondern um eine Einladung zur *radikalen Imagination*.

Theorien entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern in konkreten sozialen, historischen und persönlichen Kontexten. Sie sind relational, stehen mit spezifischen Erfahrungen, Begegnungen und Auseinandersetzungen in Verbindung. Das bedeutet nicht, dass Denken auf biografische Erfahrungen und Ereignisse reduziert werden kann. Es ist vielmehr Ausdruck einer situierten Reflexivität. Theorien sind ein Mittel, um Wirklichkeiten zu verstehen – und bestenfalls auch zu verändern.

Indem postmigrantische Perspektiven tradierte Annahmen über Nation, Herkunft, Biografie und Zugehörigkeit einer Revision unterziehen, eröffnen sie neue Sichtweisen und wirken damit auch als politische Interventionen, die neue Wege eines gemeinsamen, gerechten gesellschaftlichen Zusammenlebens aufzeigen können.

Ich widme dieses Buch Wolf-Dietrich Bukow zu seinem 80. Geburtstag – meinem Lehrer und wissenschaftlichen Begleiter, der mit seiner Offenheit, seinem Mut zum unkonventionellen Denken und seiner Neugier nicht nur meine Arbeit, sondern die kritischen Migrations- und Urbanitätsstudien geprägt und inspiriert hat.

Innsbruck im Mai 2025

Einführende Gedanken zur postmigrantischen Idee

Die in diesem Buch formulierten Überlegungen wurden in den letzten Jahren an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Kontexten entwickelt, diskutiert und in Teilen als Aufsätze bereits veröffentlicht. Da es mir an dieser Stelle darum geht, postmigrantische Ideen und Perspektiven weiterzudenken und in ihrer Relevanz für verschiedene Felder zu untersuchen, werde ich im *zweiten* und *dritten* Kapitel verschiedene Dimensionen des Postmigrantischen noch einmal grundsätzlich beleuchten. Punktuell scheint daher ein gewisses Maß an Wiederholung unvermeidlich. Diese habe ich bei der Überarbeitung jedoch zu reduzieren versucht, sofern sie nicht für die Stringenz der Argumentation notwendig erschien. Das bedeutet, dass die meisten Beiträge in den einzelnen Kapiteln zwar auf öffentlichen Vorträgen oder Konferenzpapieren beruhen, hier aber nicht in ihrer ursprünglichen Form wiedergegeben werden. Einige Kapitel und Abschnitte wurden eigens für dieses Buch verfasst.

Die hier versammelten Essays untersuchen die Relevanz postmigrantischer Perspektiven, die ich in den vergangenen Jahren zu verschiedenen Themen entwickelt habe, und die für eine zukünftige Migrations- und Mobilitätsforschung, die sich zugleich als Gesellschaftsanalyse versteht, von Bedeutung sein können. Jedes Kapitel widmet sich einem spezifischen Schwerpunkt; zusammen ergeben sie eine *offene Denkhaltung*, die meines Erachtens zentrale Impulse für Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Demokratie in einer globalisierten Welt liefern kann.

Ein Blick in die sozialwissenschaftliche Literatur zeigt, dass unterschiedliche theoretische Ansätze entwickelt wurden, um gegenwärtige Gesellschaften zu beschreiben. Wie der Buchtitel »Postmigrantisch denken« bereits andeutet, stellt es einen weiteren Versuch dar, Gesellschaften aus einer postmigrantischen Perspektive zu lesen.

Um die in diesem Buch diskutierten Fragen und Perspektive besser einordnen zu können, werde ich zunächst einige grundlegende Gedanken aufgreifen und sie in den Kontext des Postmigrantischen einbetten. Anschließend skizziere ich die wichtigsten Themenlinien, die in den einzelnen Kapiteln vertieft behandelt werden.

Die folgenden Überlegungen – angeregt durch Gedanken von Robert Musil, Elias Canetti, Jacques Rancière, Leela Gandhi und Richard Schuberth – zeichnen Denkbewegungen nach, die eine postmigrantische Lesart von Gesellschaft inspirieren. Sie öffnen den Raum für eine Lektüre jenseits starrer Kategorien, dualistischer Zuschreibungen und nationaler Identitätsvorstellungen. Für mich markieren sie auf unterschiedliche Weise die Ausgangspunkte eines Denkens, das nicht von Eindeutigkeiten, sondern von Übergängen, Reibungen und Möglichkeitsräumen ausgeht.

»Es liegt in jedem Entweder-Oder eine gewisse Naivität, wie sie wohl dem wertenden Menschen ansteht, aber nicht dem denkenden, dem sich die Gegensätze in Reihen von Übergängen auflösen.« (Musil 1922: 240) Diese prägnante Aussage von Robert Musil formuliert in treffender Weise die Kritik an binären Denkmustern, fordert dazu auf, sich nicht mit einfachen Gegensätzen zufrieden zu geben, sondern sich den Zwischenräumen, Ambivalenzen und Übergängen zuzuwenden. Genau hier setzt postmigrantisches Denken an: Es lehnt starre, binäre Kategorien ab, durch die Menschen nach bestimmten Kriterien sortiert werden. Stattdessen werden die fließenden Prozesse der Aushandlung und gegenseitigen Abhängigkeit aufgezeigt. Gesellschaften postmigrantisch zu denken bedeutet, sich der Komplexität sozialer Wirklichkeit zu stellen, ohne sie vorschnell auf nationale Kategorien zu reduzieren. Selbst ein Jahrhundert später kann das Zitat von Robert Musil daher als eine Art erkenntnistheoretische Grundlage gelesen werden, die das postmigrantische Denken antreibt. Die Kritik an Entweder-Oder-Schemata verweist auf eine zentrale Aufgabe heutiger Gesellschaftsanalyse: die Komplexität von Lebenswirklichkeiten ernst zu nehmen und vereindeutigende Grenzziehungen kritisch zu hinterfragen.

Dieses Denken in Möglichkeitsräumen, das Musil im *Mann ohne Eigenschaften* literarisch skizziert, spiegelt sich in der Lebensrealität vieler Menschen, die sich nicht in einer einzigen Herkunft oder Kultur verorten lassen, sondern sich als Teil verwobener Geschichten verstehen. Nicht Abgrenzung, sondern relationale Vielheit[1] – ein Geflecht von Haltungen, die sich nicht ausschließen, sondern durchdringen – kennzeichnet die Lebensentwürfe und Praktiken von Menschen.

---

1 Èdouard Glissant (2005) verwendet den Begriff »Vielheit« und meint damit die mannigfaltigen Bezüge und Verflechtungen von Menschen. Vielheit bringe das gemeinsame »In-der-Welt-Sein« zum Ausdruck und umfasse alle möglichen und denkbaren Differenzen (Bindungen, Verbindungen, Bezüge). Es geht also nicht nur um migrationsbezogene Unterschiede, wenn auch Migrations- und Mobilitätserfahrungen einen wesentlichen Teil ausmachen. Grenzüberschreitende Verbindungen, Transkulturalität und Mehrsprachigkeit waren immer charakteristisch für Lebensentwürfe von Menschen, Städte, Regionen. Diese Vielheit hat die Lebenswirklichkeiten und Orientierungen von Menschen vor Ort immer geprägt und prägt sie heute immer noch, wenn auch auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlicher Intensität. Darüber hinaus ist der Begriff neutraler, umfassender und offener und wirkt auch irritierend auf nationale Erzählungen. Die im Migrationskontext oft gebrauchten Begriffe wie

In diesem Sinne ist das Postmigrantische nicht nur eine soziologische Beschreibung, sondern dient als emanzipatorisches Erkenntnisinstrument, das Begriffe wie »Herkunft«, »Kultur« oder »Identität« *ent-essentialisiert* und in kontextabhängige, relationale Sinnzusammenhänge überführt.

Elias Canettis spöttische Bemerkung, die erste Wirkung einer Anpassung an andere sei, dass man langweilig wird, könnte somit auch als subtile Warnung vor der normativen Kraft gesellschaftlicher Konformität gelesen werden, die Gefahr, dass kulturelle Vielheit durch Anpassungsdruck unsichtbar wird – eine Erfahrung, die viele postmigrantische Praktiken und Lebensentwürfe charakterisiert. Diese Spannung zwischen individuellem Ausdrucksvermögen und gesellschaftlichen Erwartungen wird in einer postmigrantischen Perspektive nicht aufgehoben, sondern als Ausgangspunkt für neue Formen des *Dazwischen* verstanden.

Jacques Rancière (2024: 13)[2] ergänzt diese Überlegungen mit dem Satz: »Aber die Macht eines Gedankens besteht aus den Möglichkeiten, die er eröffnet, ohne dass er sie im Sinne gehabt haben muss«. Dies unterstreicht das transformative Potenzial von Ideen über ihre ursprüngliche Intention hinaus. Postmigrantisches Denken greift genau diese Offenheit auf. Es geht nicht um endgültige »Wahrheiten«, sondern um die Eröffnung von Möglichkeitsräumen, in denen alternative Perspektiven auf Zugehörigkeit, Gesellschaft und Biografie entstehen können.

In diese Richtung weist auch ein Gedanke von Leela Gandhi (2022: 42), der die radikale Offenheit solcher transversalen Denkbewegungen nochmals unterstreicht: »Postkoloniales Denken funktioniert dann am besten, wenn es als eine unperfekte Anschauung begriffen wird, die unbestimmt und ratlos bleibt«. Die *produktive Kraft epistemologischer Unschärfe* und damit die Unbestimmtheit sind kein Mangel, sondern Ausdruck einer Haltung, die sich bewusst gegen Etablierung neuer dogmatischer Ordnungen stellt. Vielmehr lässt sie die Komplexität und Widersprüchlichkeit der sozialen Wirklichkeit bewusst bestehen – ein Gedanke, der auch für die postmigrantische Perspektive von Bedeutung ist.

Der Titel eines Buches von Richard Schuberth (2015), *Bevor die Völker wussten, dass sie welche sind*, verweist letztlich auf ein zentrales Motiv postmigrantischen Denkens: die Vorstellung, dass kollektive Begriffe wie »Volk«, »Nation« oder »Kultur« keine natürlichen, ontologischen Gegebenheiten, sondern historische und machtvolle Konstruktionen sind. Zugehörigkeiten werden in dieser Perspektive als nachträglich geschaffene Effekte politischer Ordnungen verstanden. Postmigrantisches Denken macht diese Konstruktionen sichtbar und öffnet den Blick für andere Formen der Zugehörigkeit und des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

»Vielfalt« oder »Interkulturalität« reduzieren die vielschichtigen Lebenswirklichkeiten von Menschen auf ethnisch-nationale Eigenschaften.

2 Dabei handelt es sich um einen Kommentar zu »300 Jahre Immanuel Kant« in der Zeitschrift Philosophie-Magazin (Sonderausgabe), Nr. 28/2024, S. 12–13.

Diese Gedanken von Musil, Canetti, Rancière, Gandhi und Schuberth haben einen gemeinsamen Nenner: Sie eröffnen eine Denkweise, die sich weigert, die Welt in einfachen Gegensätzen zu ordnen. Sie laden dazu ein, die Gesellschaft als einen Ort des *Dazwischen* zu begreifen, als einen Raum, in dem Zugehörigkeit nicht durch eindeutige Markierungen, sondern durch Aushandlungsprozesse, Durchlässigkeit und Neugestaltung definiert wird.

Diese Denkbewegungen kreisen auf unterschiedliche Weise um die zentralen Anliegen postmigrantischer Perspektiven. Sie stellen starre Kategorien in Frage, warnen vor Normierungsdruck, betonen das Potenzial offener Gedankenräume und entlarven homogenisierende nationale Konzepte als historische Erfindungen. Gemeinsam ermöglichen sie ein *Denken in Bewegung*. In diesem Sinne ist das Postmigrantische keine Theorie im engeren Sinne, sondern eine *offene und transversale Denkhaltung*: vernetzt, kritisch und auf das Mögliche fokussiert.

In diesem Buch geht es nicht darum, Menschen mit dem Etikett »postmigrantisch« zu versehen. Im Zentrum stehen vielmehr Ideen, Perspektiven, Ausdrucksformen, Praktiken und Transformationsprozesse, die unter diesem Begriff verhandelt werden. Auch wenn im Folgenden Begriffe wie »postmigrantische Generationen« oder »postmigrantische Lebensentwürfe« verwendet werden, beziehen sie sich nicht auf eine klar umrissene soziale Gruppe. Damit sind vielmehr bestimmte Sichtweisen, Artikulationsformen und Haltungen gemeint, die aus spezifischen historischen und gesellschaftlichen Erfahrungen hervorgehen und für das Zusammenleben hoch bedeutsam sind.[3]

Der Begriff »postmigrantisch« erweist sich dabei als besonders produktiv, da er neue Denk- und Deutungshorizonte eröffnet. Im Unterschied zum klassischen Migrationsbegriff, der häufig mit Kategorien wie Herkunft, Defizit oder Anpassung operiert, ermöglicht die postmigrantische Perspektive einen Zugang zu geteilten Geschichten, kollektiven Erfahrungen und gemeinsamen Haltungen. Das Ziel besteht nicht darin, entlang etablierter Differenzlinien zu trennen, sondern neue Formen des Zusammenlebens zu erkennen, zu reflektieren und sichtbar zu machen.

In einer nationalstaatlich organisierten Welt, die nach Eindeutigkeit verlangt, wirken postmigrantische Ideen und Lebensentwürfe daher politisch, als widersprüchliche Modelle. Sie entziehen sich gewohnten Deutungsmustern und fordern damit neue Vorstellungen von Zugehörigkeit, Biografie, Gesellschaft und Zusammenleben heraus.

Die einzelnen Essays in diesem Buch hinterfragen etablierte Kategorien, die das nationalzentrierte Verständnis von Gesellschaft, Geschichte und Bildung im Umgang mit Migration maßgeblich geprägt haben. Die Entkoppelung der Migrationsforschung von solchen dualen Denkmodellen eröffnet neue Perspektiven auf das Zu-

3 Ähnlich argumentiert Moritz Schramm in Bezug auf die Literatur- und Kulturwissenschaften (2018).

sammenleben, auf die Lebensrealitäten der Menschen. Im Anschluss an Josef Mitterer (2000) plädiere ich für eine *non-dualistische* Sichtweise, aus der heraus Phänomene, die in der traditionellen Migrationsforschung oft getrennt voneinander behandelt werden, gemeinsam reflektiert und diskutiert werden können.

Dabei spielt die genealogische Perspektive von Michel Foucault, mit deren Hilfe Ereignisse, Diskontinuitäten, ignorierte Geschichten, Brüche und andere Anfänge sichtbar gemacht werden können, eine wichtige Rolle. Demnach sind Praktiken, Ereignisse und Erfahrungen dort zu suchen, »wo man sie am wenigsten erwartet und in solchen Bereichen, die überhaupt keine Geschichte zu besitzen scheinen«, so Michel Foucault (1971: 166).

Erst wenn Gesellschaften und Zusammenleben *ent-nationalisiert* gedacht werden und die Lebenswirklichkeit der Menschen zum Ausgangspunkt genommen wird, entstehen neue Visionen für eine *mehrheimische* bzw. *weltheimische* Gesellschaft (vgl. Yıldız 2025: 9ff.).

Um diese Entwicklungen zu verstehen, haben Gilles Deleuze und Félix Guattari (1976) die Idee der »Vielheiten« eingeführt, ein Verständnis, das es erlaubt, gesellschaftliche Zusammenhänge nicht im Sinne eines »Wir/Sie«, sondern als dynamische Beziehungsgeflechte zu denken. Es geht nicht um die hegemoniale Unterscheidung von Mehrheiten und Minderheiten, sondern grundsätzlich um Vielheiten, die das gesellschaftliche Zusammenleben charakterisieren. Diese Perspektive löst die Vorstellung fester Zugehörigkeiten und kultureller Orientierungen auf und ersetzt sie durch eine fließende, relationale Perspektive. Die Gesellschaft ist kein statisches Gebilde, zu dem einige Menschen oder Gruppen »gehören« und andere nicht, sondern besteht vielmehr aus einer Vielzahl miteinander verwobener Erfahrungen, Geschichten und Praktiken.

Wenn wir über das Zusammenleben in Vielheiten nachdenken, bedeutet dies, dass sich Verhältnisse und Strukturen ständig verändern. An die Stelle starrer Zugehörigkeitskategorien tritt eine Realität, in der Menschen verschiedene Elemente ihres Lebens kombinieren, aufeinander beziehen, neu anordnen und miteinander verbinden. Diese Offenheit tritt besonders deutlich in transnationalen Lebensgeschichten zutage. Menschen leben und arbeiten in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten, ohne sich auf eine einzige Zugehörigkeit festlegen zu müssen. Kunst und Musik, Sprache, Kulinarik oder Mode sind aus dem Zusammenspiel verschiedenster Traditionen entstanden. Städte sind Orte, an denen sich unterschiedliche Erfahrungen überlagern und neue Formen des Zusammenlebens entstehen.

Vielheit, Mehrfachzugehörigkeiten und -orientierungen, Heimaten im Plural gehören in einer globalisierten, digital vernetzten und von Mobilität geprägten Welt zur Alltagsnormalität. In einer globalisierten Gesellschaft und inmitten gesellschaftlicher Umbrüche sind wir alle längst dabei, auf jeweils eigene Weise mehrheimisch und weltheimisch zu werden (Yıldız & Meixner 2021: 11).

Ein zentraler Aspekt postmigrantischen Denkens besteht darin, eine Analogie zu postkolonialen und dekolonialen Ansätzen herzustellen. Diese Verbindung ist hilfreich, um soziale Mechanismen und ihre Kontinuität in Vergangenheit und Gegenwart aufzudecken. Beide Ansätze kritisieren das teils implizite Fortbestehen bzw. Nachwirken kolonialer Hierarchien und Wissenssysteme. Die damit verbundenen Machtstrukturen und Denkmuster wurden über lange Zeiträume reproduziert und manifestieren sich besonders in Migrations- und Grenzregimen, den damit verbundenen Ausgrenzungsmechanismen oder der Konstruktion eines »westlichen Wir« als Gegenpol zu anderen Teilen der Welt.

Sowohl postkoloniale als auch postmigrantische Ansätze betonen, dass Migration eine Grundvoraussetzung gesellschaftlicher Entwicklung ist. Sie wird nicht als etwas verstanden, das einer bereits bestehenden Gesellschaft hinzugefügt wird, sondern als eine Realität, die dieser von Beginn an eingeschrieben ist. Migration ist »unmittelbar immanent« (Lorey 2022: 169). Die Vorsilbe *post-* bedeutet dabei nicht einfach ein chronologisches »Danach«, sondern verweist auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Kontinuität von Machtverhältnissen und sozialen Konstruktionen. Es geht um einen Perspektivwechsel, der die binäre Trennung von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund radikal infrage stellt.

Die Geschichte der ersten »Gastarbeitergeneration« liefert ein Paradebeispiel dafür, dass die vorherrschenden Erzählungen in ihrer Einseitigkeit und Defizitorientierung einer genaueren Betrachtung nicht standhalten. Aus postmigrantischer Sicht ergeben sich dagegen andere Lesarten und Narrative, Arbeitsmigration als gelebte Vielheit. Diese Menschen haben unter schwierigen Bedingungen Netzwerke, Lebensformen und Mobilitätsstrategien entwickelt. Sie können praktisch als *Vorboten einer Transnationalisierung vor Ort* gesehen werden. Doch anstatt diese Erfahrungen und Lebensgeschichten als transnationale Mobilitätskompetenzen anzuerkennen, wurden sie in der herkömmlichen, national orientierten Forschung häufig als Anpassungsprobleme diskutiert.

Hier kommen die nachfolgenden Generationen ins Spiel. Sie erzählen diese Geschichten heute anders – selbstbewusst, widerständig und mit neuen Fragen. In Kunst, Literatur, Musik und Medien ist diese Neuerzählung bereits seit einigen Jahren zu beobachten. Die postmigrantischen Generationen entwickeln eigene Deutungen und Lebensentwürfe jenseits festgefügter nationaler Vorstellungen, sie probieren neue Artikulationsformen und Allianzen. Damit leisten sie einen wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenleben – und müssen sich doch immer wieder mit der Frage auseinandersetzen, ob sie wirklich dazugehören. Der Autor Feridun Zaimoğlu (2000: 18) nimmt solche Fragen nach Herkunft und Zugehörigkeit spöttisch auf, indem er kontert: »Meine Sippe stammt ursprünglich aus der Krim, sie gehörten zum Volk der kriegerischen Tataren. Die nächste Generation, also meine Eltern, ist schon in der Türkei geboren. Und ich bin ein orientalischer Deutscher«.

Viele Angehörige der jüngeren Generation gehen mit solchen Zuschreibungen kreativ um. Sie spielen mit den Klischees, brechen sie ironisch und verweigern sich der Fremdzuschreibung. Sie sind aktiver und selbstbewusster als ihre Großeltern. Ein gutes Beispiel dafür ist »Migrantenstadl«, eine Online-Plattform, die Tunay Önder und Imad Mustafa 2010 in München gegründet haben. Mit einem Augenzwinkern bezeichnen sie sich als »die Stimme mitten aus der Peripherie« und hinterfragen mit provokanten, subjektiven und politischen Beiträgen gängige Klischees.

Ein postmigrantischer Perspektivwechsel ermöglicht nicht nur alternative Erzählungen, sondern auch eine neue Art des Denkens über Gesellschaft und Migration, fordert uns heraus, bestehende Machtverhältnisse kritisch zu beleuchten und bietet wichtige Impulse für das Zusammenleben in *radikaldiversen* Gesellschaften.

Inhalt des Buches

Im *ersten Kapitel*, »Von der Fremdenforschung zum methodologischen Migrantismus«, geht es darum, die Herausbildung ein *Bedeutungssystems* zu skizzieren, das bis heute den gesellschaftlichen Umgang mit Migration prägt. Aufbauend auf einer Kritik dieses »Migrantismus« wird im *zweiten Kapitel* diskutiert, wie Gesellschaften postmigrantisch gedacht werden können und welche neuen Möglichkeiten sich daraus ergeben. Im *dritten Kapitel* stehen insbesondere die Praktiken und Artikulationsformen der Nachfolgegenerationen im Fokus, die hier unter postmigrantischen Vorzeichen betrachtet werden. Die anschließenden Kapitel umfassen Ausführungen zu spezifischen Themenbereichen aus einer postmigrantischen Perspektive: *Kapitel vier* widmet sich der postmigrantischen Urbanität und untersucht, wie Migration Städte und deren soziale Strukturen prägt. *Kapitel fünf* führt eine gründliche Diskussion über die Relevanz von Migration, Transkulturalität und Vielheit. *Kapitel sechs* richtet den Fokus auf Migrationsfamilien aus einer kontrapunktischen Lektüre. *Kapitel sieben* setzt sich mit dem Fluchtphänomen aus postmigrantischer Perspektive auseinander. Das *achte Kapitel* befasst sich mit Schule und Bildung und untersucht, wie ein postmigrantisches Bildungsverständnis neue Möglichkeiten für Chancengleichheit und gesellschaftliche Teilhabe eröffnen kann. Im *neunten Kapitel* werden Überlegungen formuliert, die sich aus der Gesamtdiskussion ergeben und für die weitere Profilierung des Postmigrantischen sowie für ein zukünftiges Gesellschafts- und Demokratieverständnis von besonderer Relevanz sein können.

I. Von der Fremdenforschung zum methodologischen Migrantismus

Wir und die Anderen

Eine institutionalisierte soziale Praxis, die durch ihr Klassifikationssystem permanent Unterschiede zwischen »Uns« (Mehrheitsgesellschaft) und »den Anderen« (Minderheiten) hervorbringt, betrifft nicht nur die Zugewanderten selbst, sondern auch ihre Nachkommen, unabhängig davon, ob sie selbst Migrationserfahrungen aufweisen oder nicht.

Josef Mitterer (2000) bezeichnet solche Dichotomien als »Paradogma« – ein Denkmuster, in dem das Verhältnis von »Migrant« und »Nicht-Migrant« zwar verhandelt und diskutiert wird, die Grundannahmen hinter dieser Einteilung aber bestehen bleiben. Anstatt diese Klassifizierung infrage zu stellen, wird sie als gegeben hingenommen und damit perpetuiert.

Selten wird diese Dichotomie als ideologisches Konstrukt erkannt, das gezielt dazu beiträgt, Machtverhältnisse zu stabilisieren und den Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen zu beschränken. Es setzt einen rigiden Begriffsapparat in Bewegung, der Fragen von Zugehörigkeit über Generationen hinweg in eine ungewisse Zukunft verschiebt – eine Zukunft, die, wie Regina Römhild (2023: 98) treffend formuliert, prinzipiell unerreichbar bleibt. So wird die vermeintlich homogene, migrations- und diversitätsfreie »deutsche Mehrheitsgesellschaft« fortwährend von angeblich nicht-deutschen Minderheiten abgegrenzt, während der hegemoniale Migrationsbegriff über Generationen hinweg tradiert und ins Unendliche verlängert wird. Dadurch entstehen zeitliche Barrieren, die die gesellschaftliche Teilhabe vieler in Deutschland geborener Menschen immer wieder hinauszögern. Solche Denkmuster bezeichne ich als einen *(methodologischen) Migrantismus*.

Die nachfolgend skizzierten wissenschaftlichen und medialen Beispiele illustrieren, dass das binäre Denken die Ausrichtung der konventionellen Migrationsforschung maßgeblich geprägt hat und bis heute gewisse Kontinuitäten erkennen lässt.

Eine der ersten wissenschaftlichen Untersuchungen zur Integration von Gastarbeiterfamilien in Köln Ende der 1960er Jahre kam zu dem Ergebnis, dass insbeson-

dere türkische Gastarbeiter überwiegend aus »primitiven Gebieten« stammten. Ihre kulturellen Orientierungen seien mit der »westlichen« Lebensweise nicht vereinbar und würden die Integrationsbemühungen der Aufnahmegesellschaft erheblich erschweren (Bingemer et al. 1969). Ende der 1970er Jahre widmete sich eine weitere wissenschaftliche Studie der Frage, unter welchen Bedingungen die Kinder von Zugewanderten zu »echten Deutschen« oder »Voll-Deutschen« werden könnten – ein Begriff, der in dieser Studie erstmals verwendet wurde (Schrader et al. 1979: 71). Die Erklärungsversuche, die der Historiker Philipp Ther in seiner Studie zu Beginn des 21. Jahrhunderts darüber anstellt, warum die so genannten Gastarbeiter sich nicht in die deutsche oder österreichische Gesellschaft hätten einfügen können, zeigt die Kontinuität dieser Denkrichtung:

> »Das hing mit dem hohen Männerüberschuss unter den angeworbenen Gastarbeitern zusammen; wenn diese nicht alleine bleiben wollten, blieb ihnen so gut wie keine andere Wahl, als Frauen aus der Türkei nachzuholen. Durch den Familiennachzug begann die ohnehin kaum vorangeschrittene Integration in mancher Hinsicht von vorn. Die nachziehenden Partner sprachen wenig oder kein Deutsch und waren mit der deutschen Gesellschaft nicht vertraut.« (2018: 322)

Abb. 1: Cover »Der Spiegel« 31/1973



(Foto © Monika Zucht)

Diese wissenschaftlichen Erkenntnisse führten in Deutschland bereits Anfang der 1970er Jahre zu ersten politischen Initiativen, die Ansiedlung von »Ausländern« in bestimmten Stadtteilen zu regulieren und Ghettoisierungsprozesse zu verhindern. Die öffentliche Wahrnehmung wurde maßgeblich durch die damalige Berichterstattung der Medien geprägt. Ein markantes Beispiel ist die Titelgeschichte des Nachrichtenmagazins *Der Spiegel* vom Juli 1973 mit dem Titel: »Die Türken kommen – rette sich, wer kann« (siehe Abb. 1) Der Artikel thematisierte die angebliche Überforderung deutscher Städte wie Berlin, München und Frankfurt durch den »Zustrom« türkischer Immigranten und warnte vor einer drohenden Ghettoisierung. In diesem Zusammenhang wurden auch Befürchtungen über mögliche Folgen wie urbanem Verfall, Kriminalität und sozialer Verelendung geäußert und Parallelen zu Harlem in den USA gezogen.

Eine Frage der Perspektive

> »[…] *Wie* Menschen etwas sehen und wie nicht. *Dass* sie etwas sehen und etwas Anderes nicht. Je nach Position, Interesse, Situation und gegenwärtiger Verfassung nehmen sie die Dinge wahr, filtern und gewichten Informationen, sprechen ihnen Bedeutungen zu und ab.« (Schmid 2021: 63)

Das Zitat thematisiert die subjektive und situationsgebundene Wahrnehmung von Wirklichkeit. Wilhelm Schmid beschreibt Perzeption als einen selektiven und interpretativen Prozess, der durch individuelle Faktoren wie soziale Position, Interessen, momentane Lebensverhältnisse und emotionale Verfassung geprägt ist. Demnach sehen Menschen nicht einfach »die Realität«, sondern filtern und deuten Informationen aktiv: Bestimmte Aspekte werden hervorgehoben, andere ausgeblendet. Zugleich macht das Zitat deutlich, wie Bedeutungszuschreibungen entstehen – und damit auch, wie Konflikte, Missverständnisse oder soziale Ungleichheiten in der Wahrnehmung verankert sein können.

So wird mit der Formulierung einer Frage und der Einnahme eines bestimmten Standpunktes ein neuer Anfang gesetzt. Was beobachtet und beschrieben wird, ist bereits vorsortiert. Ein bestimmter Aspekt tritt in den Vordergrund, während andere Perspektiven ausgeklammert werden.

Begriffe wie »Ghettoisierung«, »ethnische Kolonie« oder »Parallelgesellschaft«, die seit Jahrzehnten in Migrationsdebatten kursieren, markieren eine sehr spezifische Perspektive und sind eng mit hegemonialen Deutungsmustern verbunden. Sie transportieren nicht nur eine bestimmte Denkweise, sondern dienen auch als Ordnungskategorien im politischen Diskurs und als Erkenntnisinstrumente in der Wissenschaft. Die auf ihnen basierenden Diskurse reproduzieren dominante Wahrnehmungen, die alternative Sichtweisen ausschließen oder marginalisieren.

Allein die Bezeichnung bestimmter Aktivitäten oder Praktiken als »ethnisch« ruft eine Reihe von Vorstellungen hervor, die sie von der als »einheimisch« konstruierten gesellschaftlichen Norm ausklammern. Von hier aus ist der Weg zum »Kolonie-Vorwurf« oft nicht mehr weit. Solche Klassifizierungen schaffen ihre eigene Normalität, die sowohl politisches Handeln als auch wissenschaftliche Forschung leitet.

Der sortierende und normierende Blick zementiert kulturelle Hegemonie. Er ist Ausdruck eines ethnisch nationalen Denkens, das historische Entwicklungen, Mehrfachzugehörigkeiten sowie globale und lokale Lebenszusammenhänge systematisch ignoriert. Gleichzeitig werden individuelle Zugehörigkeitsstrategien und Lebenswege ausgeblendet und komplexe Lebenswirklichkeiten auf eindimensionale Kategorien reduziert.

Die Forderung nach Integration und Assimilation, das Ausblenden von Vielheit hat der Schweizer Künstler Ursus Wehrli (2002) mit seinem Konzept »Kunst aufräumen« ironisiert. Wehrli zerlegt berühmte Kunstwerke, sortiert ihre Elemente nach Farben, Formen oder Größen und präsentiert sie in einer geometrischen Ordnung neu. Indem er das Mehrdeutige und Vielschichtige in eine eindeutige, systematische Struktur überführt, schafft er eine scheinbare Klarheit – eine strenge Ordnung, die auf Sortierung und Reduktion beruht.

Dieses Prinzip lässt sich auf soziale Prozesse übertragen. Der methodologische Migrantismus kann als eine Form des gesellschaftlichen »Aufräumens« verstanden werden (siehe dazu den ausführlichen Exkurs am Ende dieses Kapitels). Durch Zuschreibung und Normierung werden komplexe und ambivalente Lebensverhältnisse nach ethnisch-nationalen Kriterien geordnet. Im »Aufräumen« von Migration und Transkulturalität spiegelt sich der gesellschaftliche Wunsch nach Homogenität und Übersichtlichkeit wider – eine Ordnungsvorstellung, die untrennbar mit Forderungen nach Assimilation verbunden ist (vgl. Bauman 2005). Während eine solche Simplifizierung in der Kunst absurd erscheint, wird sie in gesellschaftlichen Diskursen oft als legitim angesehen.

Markante Beispiele für eine Sortierlogik bietet die Migrationsforschung selbst. Von Beginn an war sie eher als »Ausländer- und Fremdenforschung« denn als Mobilitätsforschung konzipiert. Hätte man den Fokus stattdessen auf Bewegungen, Austausch und transnationale Netzwerke konzentriert, würden heute ganz andere Diskurse über Migration, Gesellschaft und Diversität vorherrschen.

Im Laufe der Jahrzehnte haben sich solche Ordnungskonzepte und Forschungsansätze zu mächtigen Narrativen entwickelt – oder, zugespitzt formuliert, zu einer Forschung, die jede migrationsbedingte Veränderung unter den Generalverdacht stellt, eine potenzielle Gefahr zu bergen. Wer eine Krisendiagnose sucht, wird fündig. Es lassen sich aber auch gute Beispiele und visionäre Zukunftsperspektiven des Zusammenlebens entdecken – je nachdem, mit welchem erkenntnistheoretischen

Interesse man an die wissenschaftliche Forschung herangeht (vgl. Krämer-Badoni 2002: 53).

Die Begriffe, die wir verwenden, und die Perspektiven, die wir einnehmen, sind also keineswegs neutral – sie sind mit Bedeutungen aufgeladen, prägen gesellschaftliche Diskurse und beeinflussen gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen. Ein prägnantes Beispiel dafür ist der Begriff »Gemeinschaft«, der im deutschsprachigen Raum stark ethnisch-national konnotiert ist und je nach Standpunkt unterschiedlich interpretiert wird. Während die Zugehörigkeit zu einer ethnisch definierten Gemeinschaft häufig als etwas Positives empfunden wird, wird sie auch politisch instrumentalisiert. Gerade in Krisenzeiten erlebt der Gemeinschaftsbegriff eine Renaissance, um in einer als fragmentiert empfundenen Welt Kontinuität und ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl zu konstruieren.

Die ideologisch aufgeladenen Vorstellungen von ethnisch-nationalen Gemeinschaften entsprechen jedoch kaum der gelebten Realität. Vielmehr handelt es sich um nostalgische und idealisierte Bilder, die wenig mit den tatsächlichen Lebensumständen zu tun haben. Zygmunt Bauman (2009: 9) brachte dies treffend auf den Punkt: »Gemeinschaft – das Wort ist zum Synonym für ein verlorenes Paradies geworden, in das wir eines Tages zurückkehren wollen«. Er spricht in diesem Zusammenhang von »Retrotopia« – einer rückwärtsgewandten Nostalgie, die sich besonders in nationalistischen, rassistischen und fundamentalistischen Strömungen zeigt.

Auch wenn reale ethnisch-nationale Gemeinschaften im soziologischen Sinne heute kaum noch zu finden sind, gibt es dennoch immer wieder Bestrebungen, eine neue »nationale Identität« zu konstruieren – wie die aktuellen Ethnisierungs- und Renationalisierungstendenzen in Europa verdeutlichen.

Ein Beispiel für die politische Instrumentalisierung von Zugehörigkeitskonzepten ist die Studie des Österreichischen Integrationsfonds (ÖIF) im Jahr 2024 mit dem Titel *Was denkt Österreich? Einstellungen zu Heimat und Zugehörigkeit*. Sie illustriert, wie in politischen, medialen und wissenschaftlichen Diskursen Zugehörigkeiten nationalisiert, essentialisiert und ideologisch aufgeladen werden. Schon die Fragestellung, die verwendeten Begriffe und daraufhin auch die Interpretation der Ergebnisse setzen Migration als problematisch und nationale Homogenität als Ideal voraus. »Was denkt Österreich?« suggeriert eine geschlossene nationale Identität, das Land als Subjekt, das mit *einer* Stimme spricht.

Diese nationale Perspektive konstruiert Österreich als ein organisches Ganzes und grenzt – zumindest implizit – jene aus, die nicht als Teil dieser Wir-Gemeinschaft wahrgenommen werden, insbesondere Zugewanderte, Geflüchtete und andere marginalisierte Gruppen. Wer als »Österreicher« gilt, bleibt unhinterfragt, weil diese Kategorie als Norm vorausgesetzt wird. Die Studie macht deutlich, dass die Mehrheit der Befragten »Heimat« und »kulturelle Identität« für besonders bedeutsam halten, sie aber durch Zuwanderung als gefährdet ansehen.

Solche quantitativen Erhebungen sind ein Beispiel dafür, wie Forschung zur Verstärkung politisch erwünschter Deutungen eingesetzt werden kann. Die Ergebnisse erscheinen eher als ein Instrument zur Verschärfung gesellschaftlicher Gegensätze als eine nüchterne Bestandsaufnahme gesellschaftlicher Positionen.

Die Art der Fragestellung und die Wahl der Begriffe entscheiden darüber, was sichtbar wird und was unsichtbar bleibt. Benennungen wie »Migrant«, »Flüchtling«, »Muslim« oder »Menschen mit Migrationshintergrund« stellen keine neutralen Kategorien dar – sie sind vielmehr soziale Konstrukte, die gesellschaftliche Wahrnehmungen formen, indem sie individuelle Unterschiede und Lebenswege, aber auch Gemeinsamkeiten und Verflechtungen ausblenden, die solche Kategorien überschreiten.

Ob Gesellschaft als statische Einheit verstanden wird, in der Migration ein Randphänomen bleibt, oder als historisch gewachsene Vielheit, in der Mobilität integraler Bestandteil des Zusammenlebens ist, beeinflusst nicht nur politische Lesarten, sondern auch wissenschaftliche Forschungsansätze.

Wie Maurizio Bettini (2018) ausführt, sind Begriffe als Instrumente der Macht zu betrachten. Sie bestimmen, wer gehört wird und wer ausgeschlossen bleibt, welche Themen gesellschaftliche Relevanz erhalten und welche marginalisiert werden. Die erkenntnistheoretische Verkürzung in Migrations- und Integrationsdebatten bewirkt, dass soziale Ungleichheiten und die Rolle von Migration in gesellschaftlichen Transformationsprozessen nur unzureichend thematisiert werden.

Ein besonders aufschlussreiches Beispiel für einen unverkrampften Umgang mit Heterogenität und Mehrsprachigkeit im Alltag kann man bei spielenden Kindern beobachten. Sie bringen ihre individuellen sprachlichen Kompetenzen und biografischen Erfahrungen aus verschiedenen kulturellen Kontexten in das Spiel ein, entwickeln eigene Regeln und Kommunikationsformen – oft auf der Basis von Mischsprachen und diversen Erfahrungen. Das Spiel wird so zu einem Bildungsraum, in dem sie lernen, flexibel mit verschiedenen Sprachen und Kommunikationsformen umzugehen. Doch anstatt diese Praxis als Selbstverständlichkeit von Mehrsprachigkeit und Alltagserfahrung zu begreifen, wird sie häufig durch eine kulturelle oder ethnische Brille interpretiert: »Einheimische und ausländische Kinder spielen zusammen« (*interkulturelles Lernen*) oder »muslimische und christliche Kinder kommunizieren miteinander« (*interreligiöse Verständigung*). Diese Sichtweise konstruiert Unterschiede, die Kinder im Spiel meist selbst nicht wahrnehmen. Sie veranschaulicht, wie tief die gesellschaftliche Spaltung »Wir/Die« in unserer Wahrnehmung verankert ist.

Wie Kinder dagegen die Welt sehen, zeigt sehr schön das Internetvideo eines Frankfurter Rappers, in dem sich zufällig eine kleine Szene am Rande des Geschehens abspielt (siehe Abb. 3). Ein etwa vierjähriger Junge, der sich während der Dreharbeiten neugierig in der Nähe aufhält, wird von dem Musiker angesprochen und gefragt, ob er in den Kindergarten gehe, und als er das bejaht, ob es denn dort viele

Ausländer gebe. Der Kleine antwortet spontan und ohne zu zögern: »Nein, da sind nur Kinder«.

Abb. 2: Spielende Kinder am Strand in Samsun an der Schwarzmeerküste



(Foto © Erol Yıldız)

Abb. 3: Nein, das sind nur Kinder



(Foto © Screenshot Youtube)

Um eine solche Perspektive neu zu erlernen, muss die eingeübte Trennung in »Einheimische/Fremde«, »Wir/die Anderen« überwunden, praktisch *entlernt* werden. Es scheint an der Zeit, Migration, Sesshaftigkeit und Vielheit aus einer *post*migrantischen Sicht zu denken. Gesellschaften bestehen aus Menschen, die da sind und da leben wollen. Das ist der Ausgangspunkt.

Im nachfolgenden Kapitel wird zunächst anhand des methodologischen Eurozentrismus bzw. Orientalismus diskutiert, wie sich im Laufe der Zeit bestimmte dualistische Konzepte und Bilder herausgebildet haben.

Methodologischer Eurozentrismus als erkenntnistheoretische Basis

> »Diese Gleichsetzung von Weltgeschichte mit der westlichen Welt schließt ein, dass das westliche Geschichtsbewusstsein wesentlich selbstreferentiell war und geblieben ist. In einem solchen Verständnis der Welt wurden – und werden – alle anderen Gesellschaften, die sich der Moderne anschließen, darauf festgelegt, ihre Zukünfte im Spiegel westlicher Gegenwart zu entdecken.« (Wong 1999: 55)

Mit diesem Zitat kritisiert Diana Wong die vorherrschende Perspektive der westlichen Historiografie, die die Geschichte des Westens mit der Weltgeschichte gleichsetzt. Dieses selbstreferenzielle historische Bewusstsein schafft ein Weltbild, in dem andere Gesellschaften nur dann als »historisch relevant« gelten, wenn sie sich an westlichen Entwicklungsmodellen orientieren. Zentral ist dabei die Vorstellung, dass die westliche Moderne als universeller Standard fungiert. Andere Gesellschaften »entdecken ihre Zukunft« demnach nicht eigenständig, sondern im »Spiegel« der westlichen Gegenwart. Damit wird ihnen eine eigene historische Logik und Offenheit für die Zukunft abgesprochen. Das Zitat verweist auch auf eine postkoloniale Kritik an eurozentrischen Deutungsmustern: Geschichte wird nicht als plural, sondern als linear und vom Westen aus gedacht dargestellt. Wongs Argument impliziert die Notwendigkeit, alternative historische Narrative und vielstimmige Zukünfte jenseits westlicher Selbstvergewisserung zu imaginieren.

Eurozentrismus wird als ein Parameter verstanden, nach dem die Verwestlichung der Welt als alternativlos dargestellt wird. »Gesellschaften, die den Stilen und Anforderungen des europäischen Lebens nicht entsprechen, gelten im Entwicklungsprozess des ›modernen Zeitbewusstseins‹ als ›zurückgeblieben‹«, so Walter Mignolo (2019: 72). Er spricht diesbezüglich von einer »eurozentrischen Geographie der Erkenntnis« (ebd.: 161).

Eurozentrische Deutungen sind aber nicht nur historische Konstruktionen, sondern auch in aktuellen öffentlichen Diskursen noch gegenwärtig – insbesondere bei Themen wie Migration, Islam oder Demokratieverständnis. Das eurozentrische Weltbild geht davon aus, dass die historische Entwicklung, die als typisch

für Westeuropa und Nordamerika gilt, als universeller Maßstab für alle anderen Gesellschaften dient. Nicht-westliche Gesellschaften werden nicht als eigenständige Akteure mit eigenen historischen Entwicklungen betrachtet, sondern in einer Sprache des Mangels beschrieben und als defizitär wahrgenommen (vgl. Conrad & Randeria 2002). Der Rest der Welt erscheint so als »misslungene Kopie des Westens« (Ong 2005: 47). Auf diese Weise wird das »europäische Wir« zu einem universellen Bezugspunkt stilisiert, der anderen Gesellschaften eigene Perspektiven und Erfahrungen abspricht (Chambers 1996: 154).

Mit dieser binären Logik, nach der nur westliche Gesellschaften als modern, hochentwickelt und fortschrittlich gelten, während »der Rest« als traditionell, unterentwickelt und rückständig erscheint, wird der westlichen Moderne ein scheinbar universeller Status zuteil. Da die westliche Erfahrung als Maßstab für Normalität und Universalität gesetzt wird, erscheinen alle anderen historischen Entwicklungen nur als Abweichung, defizitär und partikular (vgl. Hall 1994).

Der Ausschluss des Anderen aus dem universellen Wir wurde und wird durch die Organisation des europäischen Wissens theoretisch festgeschrieben. Edward Said (1979) hat in seiner wegweisenden Studie *Orientalism* eindrucksvoll gezeigt, wie solche Vorstellungen, Weltbilder und kollektiven Symbole geformt und normalisiert werden und welche Auswirkungen sie haben. Bei der Entwicklung solcher Dominanzdiskurse und ihrer Reproduktion im Alltag entfalten imaginäre Bilder, fiktive Geografien und ethnozentrische, neokoloniale Haltungen im Umgang mit Migration und der postkolonialen Welt eine nachhaltige Wirkung.

Ähnlich argumentiert auch Mohammed Arkoun:

> »Der Raum und die Zeit, innerhalb derer sich die kollektiven Wahrnehmungen ausgebildet haben, das eigene Selbstverständnis formuliert wurde, prägende Weltbilder entstanden, sie sind ganz wesentlich von der westlichen Vernunft geprägt und monopolisiert worden, festgeschrieben in einem wissenschaftlichen Diskurs, den der Westen seit dem 18. Jahrhundert geführt, gestaltet und nach außen abgegrenzt hat.« (Arkoun 1992: 265)

Die Unterscheidung zwischen »modernen westlichen« und »vormodernen traditionellen« Gesellschaften ist nur ein Aspekt eines größeren theoretischen Komplexes. Wie Conrad und Randeria (2002: 21ff.) gezeigt haben, ist die Institutionalisierung dieser Dichotomie eine gesamteuropäische Angelegenheit. Dementsprechend finden sich Begriffe wie »der Westen«, »das Zentrum«, »die Erste Welt«, »der Osten«, »der Orient«, »die Peripherie« und »die Dritte Welt« nicht nur in der Alltagssprache, sondern bis heute auch in wissenschaftlichen Abhandlungen, Medienberichten und politischen Debatten. Sie dienen dazu, geografische Räume zu klassifizieren und zu beschreiben – häufig ohne deren historischen Konstruktionscharakter zu reflektieren. Fernando Coronil macht dies deutlich, wenn er schreibt: »Wenngleich nicht im-

mer ganz klar ist, worauf sich diese Begriffe beziehen, werden sie so gebraucht, als existiere eine eindeutige äußere Realität, der sie entsprechen; zumindest haben sie den Effekt, dass sie derartige Illusionen erzeugen« (2002: 178).

Diese Form der Repräsentation des Anderen ist als europäische Sichtweise zu verstehen – als eine spezifische Art und Weise, Weltverhältnisse zu ordnen und mit Bedeutung zu versehen (vgl. Mitchell 2002). Die abendländische Idee der Aufklärung ist somit auch der Versuch, europäisches Denken als universell zu begreifen, als einzig denkbare Alternative darzustellen und dabei andere Perspektiven und Erfahrungswelten zu ignorieren.

Die binäre Trennung von »West und Rest« (Stuart Hall) beeinflusste auch den Diskurs über Migration und Integration im europäischen Kontext. Ein Denken, das die Koordinaten der gesellschaftlichen Wahrnehmung bestimmt, hat reale soziale Folgen – sowohl für das Verständnis der Gesellschaft als auch für die Betroffenen vor Ort.

Edward Said hat diese epistemologische Struktur als eine Form der Macht beschrieben, die nicht nur die Wahrnehmung des »Orients« und der »Orientalen« bestimmt, sondern auch die Selbstwahrnehmung der Menschen in diesen Regionen prägt. Er argumentiert, dass solche Diskurse nicht die differenzierte Realität, sondern vielmehr westliche Fantasien und Projektionen widerspiegeln. Diese basieren auf hegemonialen Machtstrukturen, die bestimmte Perspektiven privilegieren und andere marginalisieren oder abwerten. Said betont, dass diese binären Konstruktionen nicht nur in Literatur und Kunst eine zentrale Rolle spielen, sondern auch in wissenschaftliche und politische Diskurse Eingang gefunden haben.

Die heute weit verbreitete Unterscheidung zwischen »Einheimischen« und »Fremden« oder »Muslimen« und »Nicht-Muslimen« hat demnach eine historische Dimension. Besonders im deutschsprachigen Raum manifestierte sie sich zudem im Umgang mit der Zuwanderung aus muslimisch geprägten Ländern in den 1960er und 70er Jahren.

Methodologischer Migrantismus als »Paradogma«

Methodologischer Migrantismus ist ein hegemoniales Klassifikationssystem. Es bedeutet, in nationalisierenden, ethnisierenden und kulturalisierenden Kategorien zu denken und zu forschen. Lebenswirklichkeiten und Alltagspraktiken werden auf der Grundlage historisch gewachsener hegemonialer Deutungen gesellschaftlicher Normalität bewertet und vermeintliche Defizite fokussiert. Migrantismus funktioniert, ähnlich wie Rassismus, als »Bedeutungssystem«, als Struktur, die die Welt ordnet und klassifiziert. Stuart Hall stellte hierzu treffend fest:

> »Daher hängt jeder Versuch, Rassismus zu bekämpfen oder seine menschlichen und sozialen Folgen abzuschwächen, davon ab, dass man versteht, wie genau dieses Bedeutungssystem funktioniert und warum die klassifikatorische Ordnung, die es repräsentiert, einen so mächtigen Einfluss auf die menschliche Vorstellungsfähigkeit ausübt.« (2018: 57)

Die durch Migration geprägte Vorstellung von Zugehörigkeit ist nicht beliebig, sondern wirkt sich unmittelbar auf Lebensläufe, Chancen, Privilegien und Zukunftsperspektiven der Betroffenen aus (vgl. Kohlenberger 2021: 20). Langfristig hat dieses Denken ein gesellschaftliches Normalitätsverständnis geschaffen, das in Teilen der Migrations-, Integrations- und Segregationsforschung bis heute fortwirkt. Begriffe wie »Herkunft«, »Ethnizität«, »Integration« und »Migrationshintergrund« sind zu zentralen Klassifikationsinstrumenten geworden und haben sich zu einem dominanten Ordnungssystem verdichtet.

Migrantismus ist damit eine Art »Paradogma« (Mitterer 2000: 21) – eine unhinterfragte Grundannahme, die zu den »nicht problematisierten Voraussetzungen« (ebd.: 11) der konventionellen Migrationsforschung gehört. Dieses dualistische erkenntnistheoretische Prinzip hat nicht nur die westliche Philosophie, sondern auch das gesellschaftliche Verständnis von Zugehörigkeit geprägt. Josef Mitterer plädiert für eine *non-dualistische* Perspektive als alternative Denkrichtung – ein Ansatz, der für die zukünftige Migrationsforschung und Gesellschaftsanalyse von zentraler Bedeutung sein könnte.

Ein Blick auf die historische Entwicklung zeigt, wie sich *Migrantismus* als Bedeutungssystem etablieren konnte:

- Die Gastarbeiterforschung der 1960er Jahre betrachtete Zugewanderte primär als Arbeitskräfte und blendete historische, soziale und kulturelle Aspekte aus.
- Die Konzepte der Ausländer- und Fremdenforschung der 1970er und 1980er Jahre verstärkten die Vorstellung kultureller Hegemonie und reproduzierten rassistische Weltbilder.
- Der Ansatz der Ausländerpädagogik als Sonderpädagogik ging pauschal davon aus, dass Zugewanderte und ihre Kinder besondere Fördermaßnahmen benötigten, um vermeintliche Defizite auszugleichen. Sie befeuerte die Vorstellung, dass gewisse Gruppen der Zugewanderten nicht in die westlich konstruierte Moderne passen würden.

Besonders deutlich wurde dies in der sogenannten Ausländerpädagogik, die vor allem als Reaktion auf vermeintliche Kultur- und Bildungsdefizite von Migrantenkindern entwickelt wurde. Die Diskussion darüber, unter welchen Bedingungen diese Kinder »voll Deutsche« werden könnten (Schrader et al. 1979), zeigt, wie stark diese

Perspektive von defizitorientierten, teils kulturrassistischen Vorstellungen geprägt war.

Seit den 1990er Jahren vollzogen interkulturelle Bildungskonzepte eine Abkehr vom Defizit- hin zum Differenzparadigma (Auernheimer 2012; kritisch dazu Hamburger 2019 und Radtke 2011). Trotz dieser Neuausrichtung scheint die zugrundeliegende eurozentrische Denkhaltung »Wir/die Anderen« jedoch weitgehend ungebrochen. In diesem Kontext spricht Kijan Espahangizi (2022) vom »Migration-Integrations-Komplex«. Der hegemoniale interkulturelle Blick sortiert Menschen weiterhin nach ethnisch-kulturellen Unterschieden. Selbst scheinbar neutrale Begriffe wie »Migrationshintergrund« entpuppen sich bei näherer Betrachtung als naturalisierende Kategorien und Zuschreibungen.

Zur Normalisierung hegemonialer Diskurse

Frank-Olaf Radtke (2011) hat explizit darauf hingewiesen, dass Probleme im Zusammenhang mit Migration oder Religion häufig politisiert und medienwirksam inszeniert werden können. Die anhaltende Dominanz von Begriffen wie »ethnische Kolonie«, »Mehrheit/Minderheit«, »Parallelgesellschaft« und »Migrationshintergrund« im öffentlichen Diskurs lässt darauf schließen, wie wirkmächtig solche Klassifikationssysteme sind.

Der Begriff der »ethnischen Kolonie« liefert ein Paradebeispiel dafür, wie Benennungen unser Verständnis leiten, wie sie Forschung und öffentliche Debatten strukturieren. Der renommierte Migrationsforscher Friedrich Heckmann übernahm diesen Begriff aus den USA und führte ihn in die deutschsprachige Migrations- und Integrationsforschung ein, wo er sich bald etablierte (vgl. Heckmann 1992; 2015).

»Ethnische Kolonie« entstammt dem Assimilationsdiskurs der 1980er Jahre und dient als Erklärungsmodell für die vermeintlich gescheiterte gesellschaftliche Integration von Zugewanderten und ihren Nachkommen. Bis heute ist der Begriff ein zentraler Bezugspunkt in den Migrationsdebatten. Je nach Standpunkt wird das Leben in einer »ethnischen Kolonie« entweder als Schutzraum oder als Integrationshindernis interpretiert. Heckmann selbst argumentiert, dass es sich um einen wichtigen Raum für die »Erstintegration« handele – allerdings nur, »wenn er nicht zum ausschließlichen Verkehrskreis der Einwanderer wird und dies auch bleibt« (Heckmann 2016: 63). Ähnliche Beschreibungen finden sich auch in der Stadtsoziologie, wo bestimmte Stadtteile als »Übergangsräume« zur »einheimischen Mehrheitsgesellschaft« betrachtet werden (vgl. Häußermann 2006: 303).

In eine ähnliche Richtung geht der wirkmächtige Begriff »Parallelgesellschaft«, der erstmals in der Studie *Verlockender Fundamentalismus* (Heitmeyer et al. 1997) auftauchte und seitdem aus migrationspolitischen Debatten nicht mehr wegzudenken ist. Die Studie legte eine dichotome Trennung von »Wir« (säkularisierte Christen)

und »Die« (religiös-politische Muslime) zugrunde, die sich bis heute auf die öffentliche Wahrnehmung von Migration und Integration auswirkt. Die Kategorisierung von Parallelgesellschaften suggeriert, dass sich bestimmte Gruppen bewusst von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzen – ein Narrativ, das soziale Ungleichheiten reproduziert, statt strukturelle Benachteiligungen in den Blick zu nehmen.

Ein weiteres zentrales Konzept ist die Dichotomie Mehrheit/Minderheit. Till van Rahden (2023) weist nach, dass der Begriff »Minderheit« nicht als eine neutrale oder objektive Kategorie zu sehen ist. Vielmehr handelt es sich um ein Konstrukt, das asymmetrische soziale Beziehungen stabilisiert. Die Dichotomie von Mehrheit und Minderheit ist tief in politischen, kulturellen und ideologischen Kontexten verankert und fungiert als Machtstrategie, indem bestimmte Gruppen als abweichend markiert werden. Die Vorstellung einer unveränderlichen, homogenen Mehrheit wird durch nationale Narrative aufrechterhalten, während die Minderheit als defizitär oder integrationsbedürftig konstruiert wird.

Ursprünglich für statistische Zwecke eingeführt, hat sich inzwischen auch die Bezeichnung »Migrationshintergrund« zu einem wirkmächtigen Klassifizierungsinstrument entwickelt (vgl. Yıldız 2022). Oğuzhan (2023) hat in seiner systematischen Studie kritisiert, dass damit künstliche Gruppen geschaffen werden, die mit der Lebensrealität vieler Menschen wenig zu tun haben. »Migrationshintergrund« signalisiert eine Abweichung von einem vermeintlichen Standard, ermöglicht damit Ausgrenzung und verschleiert strukturelle Ungleichheit, Diskriminierung und Rassismus (vgl. Will 2022).

Verwaltungen und Parlamente verwenden den Begriff wie selbstverständlich, um »ethnische Vielfalt« oder »interkulturelle Öffnungsprozesse« zu beschreiben und zu dokumentieren. Die Unterscheidung zwischen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund erzeugt jedoch künstliche Kategorien, die der komplexen gesellschaftlichen Realität nicht gerecht werden. Die »Integrationsindustrie« arbeitet nach wie vor mit solchen ontologischen Dualismen, reduziert Menschen auf nationale und ethnische Zuschreibungen.

Dass es sich dabei nicht um eine neutrale Kategorie handelt, zeigt allein schon die selektive Verwendung des Begriffs. So leben in Österreich zahlreiche Zugewanderte aus Deutschland – kaum jemand käme jedoch auf die Idee, ihnen einen »Migrationshintergrund« zuzuschreiben oder Integrationsmaßnahmen zu fordern. Hier zeigt sich die implizite Unterscheidung zwischen Migration und Mobilität: Während »Mobilität« im Allgemeinen positiv besetzt und als Ressource gesehen wird, scheint »Migration« geradezu reflexartig mit Konflikten und Defiziten in Verbindung gebracht zu werden. Ein »europäischer Wirismus« entscheidet darüber, wer dazugehört und wer nicht, wer als integrationsfähig gilt und wer nicht. Hier offenbart sich erneut die paradoxe Logik des Begriffs: Menschen, deren Eltern oder Großeltern bereits nach Deutschland oder Österreich eingewandert sind, werden unabhängig von ihrer Lebensrealität faktisch noch als »Migranten«

klassifiziert. Das Etikett Migrationshintergrund bleibt über Generationen hinweg bestehen. Ebenso selektiv wird der umgangssprachliche Begriff »alteingesessen« verwendet: Jemand, der oder die in Köln lebt und Großeltern aus Bayern hat, gilt als »alteingesessen«. Jemand, der oder die in Köln geboren und aufgewachsen ist, wobei die Familie seit Generationen dort lebt, die Vorfahren aber aus der Türkei stammen, gilt landläufig immer noch als »Mensch mit Migrationshintergrund«. Zugespitzt könnte man daher argumentieren, dass selbst diese scheinbar neutralen Begriffe diskriminierende Implikationen haben.

Solche Kategorien existieren nicht nur auf dem Papier, sondern beeinflussen gesellschaftliche Wahrnehmungen und soziale Praktiken. In medialen Debatten ist dies immer wieder zu beobachten. So wurden etwa die BioNTech-Gründer Ugur Şahin und Özlem Türeci nach der Entwicklung des Covid-19-Impfstoffs nicht einfach als renommierte Wissenschaftler gefeiert, sondern als Forscher mit Migrationshintergrund. Die Bild-Zeitung schrieb: »Unsere Welt kann gerettet werden. Aus Mainz. Von Migrantenkindern«. Die Rheinische Post sprach von einem »Märchen«, das erzähle, »wie ein Gastarbeiterkind zum Weltretter wird«[1].

Dies verdeutlicht noch einmal, dass mit dem Konzept »Migrationshintergrund« in öffentlichen Debatten fast ausschließlich bestimmte Gruppen assoziiert werden, die implizit als nicht dem »europäischen Wir« zugehörig angesehen werden. Der Autor Feridun Zaimoğlu sieht den Begriff daher als Deckmantel für rassistische Ausgrenzungsmechanismen:

> »Es ist eine Kopfgeburt, ein Begriff aus dem Soziologieseminar, ich sage ›Fremddeutsche‹ oder ›Ethnodeutsche‹. Mich stört am Wort Migrationshintergrund, dass selbst diejenigen, die es in höflicher Rede benutzen, viel zu oft den deutschen Vordergrund vergessen. Man sucht einen Begriff für Menschen, die man nicht verletzen will, und legt sie auf ihre Vergangenheit fest […].« (Zaimoğlu 2010: 158)

In einem anderen Kontext argumentiert er: »Da bekomme ich Kopfschmerzen bei diesem Wort. Bei Migrationshintergrund denke ich sofort an Migränehintergrund. Das sind alles jetzige, heutige Worte, die es morgen nicht mehr geben wird.«[2] In dieser Perspektive wird Herkunft nicht als ein biografischer Teilaspekt, sondern als Fixpunkt der Wahrnehmung etabliert. Kunstschaffende mit sogenannter Migrationsgeschichte werden dadurch nicht als autonome Subjekte, sondern als Repräsentanten einer Herkunftskultur gelesen.

---

1 Vgl. Ozan Demircan, »Dass uns zwei Gastarbeiterkinder vor der Pandemie retten könnten, sollte keine Nachricht sein«, 11. 11. 2020, online: https://www.handelsblatt.com/politik/international/kommentar-dass-uns-zwei-gastarbeiterkinder-vor-der-pandemie-retten-koennten-sollte-keine-nachricht-sein/26612466.html

2 Interview Deutschlandfunk Kultur 4.7.2018: https://www.deutschlandfunkkultur.de/schriftsteller-feridun-Zaimoğlu-bei-dem-wort-100.html

Diesen dualistischen Konzepten liegt ein ethnisch definierter Identitätsbegriff zugrunde, der die Migrationsforschung über lange Zeit geprägt hat. Historisch betrachtet nahm die Identitätsdiskussion in Migrationsdebatten seit den 1970er Jahren einen breiten Raum ein. Häufig wurde der Migrationsprozess als »Identitätskrise« beschrieben (vgl. Yıldız 2006); Bilder vom Leben »zwischen zwei Kulturen« oder »zwischen zwei Stühlen« unterstellten zugewanderten Familien und deren Nachkommen regelmäßig eine Situation »kultureller Schizophrenie«.

Auffällig ist, dass die Identitätsforschung im Migrationskontext von Anfang an durch eine pädagogisch orientierte Perspektive dominiert wurde, die unter dem Vorzeichen vermeintlicher Identitätsdefizite Migration nicht als eine Form von Mobilität und damit als Neuorientierung verstanden. Vielmehr entsteht aus dieser Reduktion ein pauschalisierendes Bild, es etabliert sich ein ethnischer Blick auf die Gesellschaft und individuelle Lebensentwürfe.

Die Vorstellung von festgefügter Identität ist ein modernes Konstrukt, das der sozialen Realität hybrider, mehrheimischer und weltheimischer Biografien nicht gerecht wird. Richard Schuberth weist sehr treffend darauf hin, dass Identität kein organisches, natürliches Gebilde ist, sondern vielmehr ein »Abfallprodukt der Zumutungen der Moderne«:

> »Die Rede von der Identität gehört zu den größten Unsinnigkeiten, die aus den wissenschaftlichen Laboratorien des 20. Jahrhunderts entwischen konnten. Man kann das Rad der Zeit nicht zurückdrehen, in eine Zeit also, als die Leute noch gar nicht wussten, dass sie Identitäten hatten, und trotzdem genauso unglücklich waren wie heute.« (Schuberth 2022: 25)

Statt eindimensionaler Klassifikationen wäre es an der Zeit, Migration als Normalität und folglich Mobilität als eine Grundbedingung gesellschaftlicher Entwicklungen anzuerkennen.

Zu den Effekten hegemonialer Diskurse

Die weit verbreitete und weitgehend unkritische Verwendung von Begriffen wie »ethnische Kolonie«, »Parallelgesellschaft« und »Migrationshintergrund« oder die Rede vom »Leben zwischen zwei Kulturen« hat in den Sozialwissenschaften mehr zur Konstruktion künstlicher Gruppen und scheinbar eindeutiger Realitäten beigetragen, als dass sie diese tatsächlich beschreibt. Solche Gruppenkonstruktionen und Objektivierungen gewinnen erst im Kontext theoretischer, methodologischer und alltäglicher Kategorisierung an Plausibilität, indem sie kontinuierlich fortgeschrieben und zementiert werden. In diesem Zusammenhang hat Roger Brubaker betont:

> »Rasse, Ethnizität und Nationalität gibt es nur in und durch Wahrnehmungen, Interpretationen, Repräsentationen, Klassifikationen und Identifikationen. Sie sind nicht Dinge in der Welt, sondern Sichtweisen auf die Welt – keine ontologischen, sondern epistemologische Realitäten.« (2007: 117)

Walter D. Mignolo argumentiert ähnlich: »Unterschiedliche Perspektiven sind nicht nur eine Frage des Blicks, sondern auch des Bewusstseins, der physischen Verortung sowie Machtdifferenz« (2019: 104).

Diese wirkmächtigen Selbst- und Fremdbilder scheinen unreflektiert als selbstverständlich hingenommen zu werden und beeinflussen folglich die Lebensentwürfe und gesellschaftlichen Positionierungsprozesse der Betroffenen. Historisch gesehen hat dieses dualistische Blickregime ein »Wir/Sie-Verständnis« hervorgebracht, das entscheidend zur Institutionalisierung des kulturellen Differenz- und Modernitätsdenkens beigetragen hat (vgl. Bukow & Llaryora 1998). Diese hegemonialen Diskurse konstruieren nicht nur ethnische und religiöse Unterschiede, sondern etablieren auch eine Modernitätsdifferenz zwischen »fremden Kulturen« und »westlicher Hochkultur«, womit die eigene Dominanz perpetuiert wird (vgl. Holzkamp 1997: 297).

Das vorherrschende Gesellschaftsbild ist eng verwoben mit nationalstaatlichen und eurozentrischen Ideologien, die mehr oder weniger explizit ethnische, kulturrassistische und eurozentrische Deutungen transportieren. Stuart Hall hat dies als einen »impliziten Rassismus« beschrieben (Hall 1989: 156), der in institutionalisierten Formen von Diskriminierung zum Ausdruck kommt, die zu einem routinierten, selbstverständlichen Teil der Alltagskultur werden (vgl. auch Gomolla & Radtke 2009). Der institutionelle Kontext setzt kontinuierlich Grenzen, markiert Menschen dauerhaft als ethnisch-kulturell »Fremde«, die als defizitär und von gesellschaftlichen Normen abweichend erscheinen.

Dieses Denken hat sich zunehmend normalisiert. Soziale Ungleichheiten und Machtverhältnisse werden durch den ethnisch-differenzorientierten Migrationsdiskurs in den Hintergrund gedrängt. Stattdessen dominieren Kategorien wie Ethnizität, (religiöse) Differenz oder Desintegration. Wolfgang Kaschuba beschreibt diese Verschiebung treffend:

> »Ohne Rückverweis auf die ökonomische und soziale Logik kultureller Phänomene vollzieht sich eine stillschweigende Umetikettierung. ›Soziale Ungleichheit‹ wird umdefiniert und reduziert auf Befunde wie ›Modernitätsrückstand‹, ›kulturelle Differenz‹, ›soziales Kompetenzdefizit‹.« (Kaschuba 1995: 16)

Kulturelle Unterschiede werden nicht nur überbetont oder konstruiert, sondern auch für politische und ideologische Zwecke instrumentalisiert. Häufig ist dann die Rede von einer »Unvereinbarkeit der Kulturen« – ein Argument, das Stuart

Hall als kulturellen Rassismus bezeichnet hat: Hier wird nicht mehr biologisch, sondern kulturalistisch und ethnisch argumentiert. In ähnlicher Weise sprach Étienne Balibar von einem »neuen Rassismus«, worin kulturelle Differenz als eine Art Ersatz-Biologismus wirkt. Seine Konzepte des »Rassismus ohne Rasse« und des »kulturellen Rassismus« beschreiben eine ideologische Verschiebung: Anstelle offen biologistischer Argumente sind Vorstellungen angeblich unüberbrückbarer kultureller oder religiöser Differenzen getreten – während zugleich biologistische Kategorien wie Hautfarbe oder ethnische Herkunft weiterhin wirksam bleiben (Balibar 1990). Diese symbolische Neukodierung spiegelt eine gesellschaftliche Reaktion auf die delegitimierte Sprache des klassischen Rassismus wider und kommt bis heute in vielen nationalen Integrationsdebatten zum Ausdruck (vgl. Onur 2024: 217ff.).

Ethnisierung, Kulturalisierung und »Migrantisierung« der sozialen Verhältnisse und Diskurse sind die Folge. Sie sind integraler Bestandteil eines Bedeutungssystems von »Migrantismus«, das nationale Narrative bis heute geprägt hat (vgl. Kaschuba 1995: 29). Schlagzeilen nach dem Motto »Wie viele Ausländer und Muslime verträgt die Gesellschaft?« haben ihren Ursprung in solchen Diskursen. Sie haben rassistische Einstellungen nicht hervorgebracht, aber salonfähig gemacht.

Wie Jacques Rancière feststellt: »Öffentlicher Diskurs strukturiert dabei, was man sieht und was man darüber sagen kann. Er legt fest, wer fähig ist, etwas zu sehen, und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen. Er wirkt sich auf die Eigenschaften der Räume und die der Zeit innewohnenden Möglichkeiten aus« (Rancière 2006: 27).

Der daraus resultierende Macht-Wissen-Komplex wirkt als Bedeutungssystem und Rezeptwissen in der sozialen Praxis. Historisch geformt, macht dieser Diskurs Menschen als vermeintlich homogene Gruppe sichtbar und identifiziert sie als Fremde. Je mehr sich dieses Bedeutungssystem in gesellschaftlichen Bereichen etabliert, desto mehr wird es zur unreflektierten Selbstverständlichkeit in Wissenschaft, Politik und Alltag, es reproduziert die entsprechenden Grundannahmen, auf denen alle weiteren Beobachtungen und Argumente aufbauen. Diese Praxis geht mit einer Ent-Individualisierung der Betroffenen und einer Dekontextualisierung ihrer Lebenswirklichkeiten einher. Sie erschwert das Verstehen komplexer Lebensrealitäten und legitimiert Mechanismen von Ausgrenzung, Diskriminierung und Rassismus. Solche wissenschaftlichen Klassifikationen haben wirklichkeitsgenerierende Effekte. Sie beeinflussen die Wahrnehmung von Lebensverhältnissen und wirken in die Gesellschaft zurück, während sie gleichzeitig den Blick auf die gesellschaftliche Vielstimmigkeit verstellen.

Eine für den Schulunterricht zusammengestellte Anthologie unter dem Titel *Migranten erzählen* ist diesbezüglich ein Beispiel. Sie versammelt literarische Texte von Autorinnen und Autoren mit sogenanntem Migrationshintergrund. Darunter finden sich etwa die Nobelpreisträgerin Herta Müller, aber auch die Autoren Zafer Şenocak und Feridun Zaimoğlu, die nach Ansicht des Herausgebers Peter Müller of-

fenbar nicht zum eigentlichen »deutschen« Literaturbetrieb gehören. Schon im Vorwort wird die fragwürdige Konstruktion deutlich:

> »Die Texte dieser Anthologie bieten den Schülern die Möglichkeit, Einblicke in Lebensbereiche zu gewinnen, die für sie bis dahin womöglich hinter Vorurteilen und/oder falschen Vorstellungen verborgen lagen. Sie begegnen darin fremden Lebensweisen und Mentalitäten ebenso wie der ganz eigenen Kultur der Ausländer in Deutschland.« (Müller 2018: 10)

In diese exotisierende Logik werden auch andere Kulturschaffende eingeordnet. Die Schauspielerin Semra Uysallar kritisiert etwa, dass ihr, obwohl sie akzentfrei Deutsch und mehrere Fremdsprachen spreche, aufgrund ihres Namens immer wieder stereotype Rollen zugewiesen würden (vgl. Taşdemir 2022)[3]. Feridun Zaimoğlu resümiert in diesem Kontext: »Ein Fremder ist deshalb fremd, weil man ihn dem eigenen entfremdet – das scheint mir die Methode zu sein, derer sich die Fremdenskeptiker bedienen« (Zaimoğlu 2011: 14).

Die bisherigen Ausführungen legen nahe, dass ein »methodologischer Migrantismus« kein Zufallsprodukt ist, sondern eine bewusste Form gesellschaftlicher Machtausübung. Die immer wiederkehrende Entgegenstellung von Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten bzw. Menschen mit und ohne Migrationshintergrund verhindert nicht nur Teilhabe, sondern blockiert auch die Entstehung neuer, transformativer Gesellschaftsentwürfe.

An diesem Punkt setzt postmigrantisches Denken an, indem es solche Dichotomien als wirkmächtige Fiktionen entlarvt. Es eröffnet neue Perspektiven, in denen hybride, dynamische, mehr- und weltheimische Lebensweisen als gelebte Realität sichtbar werden. Anstelle der Vorstellung einer festen kulturellen Herkunft plädiert es für die Anerkennung von Mobilität, Vielheit und Hybridität als konstitutive Bestandteile unserer heutigen Gesellschaft.

Exkurs: Von »Kunstaufräumen« und gesellschaftlicher Normierung

Der Schweizer Künstler, Illustrator und Kabarettist Ursus Wehrli hat sich mit seinem humorvollen und zugleich kritischen Ansatz in der Kunstwelt einen Namen gemacht. Mit seinem Konzept »Kunstaufräumen« hinterfragt er nicht nur traditionelle Vorstellungen von Kunst, sondern spricht auch das menschliche Bedürfnis an, Ordnung in eine vermeintlich chaotische Welt zu bringen. Indem er Kunstwerke spielerisch neu arrangiert und ordnet, lädt Wehrli den Betrachter ein, vertraute

3 https://www.freitag.de/autoren/ebru-tasdemir/neu-im-kino-komoedie-freibad-von-doris-doerrie

Bildinhalte neu zu denken und zu erleben. Künstlerische Ansätze wie die von Ursus Wehrli zeigen, dass Ordnung und Unordnung gesellschaftliche Kategorien sind, die hinterfragt werden können.

In einer Welt, in der Kunst – sei es in Museen, Galerien oder digitalen Medien – oft in ihrer ganzen Vielfalt, Vielschichtigkeit und Komplexität präsentiert wird, setzt Ursus Wehrli einen Kontrapunkt. Er nimmt das, was oft als »chaotisch« oder »unübersichtlich« empfunden wird, und ordnet es neu. Im Kern geht es darum, in den Kunstwerken »aufzuräumen«, das Chaos und die Unübersichtlichkeit visuell zu bändigen.

Neben der Auseinandersetzung mit der Kunst selbst reflektiert das Konzept auch den gesellschaftlichen Trend zu Perfektion und Ordnung. In einer Zeit, in der Effizienz und Struktur hoch im Kurs stehen, zeigt Wehrli mit einem Augenzwinkern, wie auch die Kunst dem Bedürfnis nach Sauberkeit und klaren Strukturen unterworfen werden kann.

Ursus Wehrli beginnt mit der »Entrümpelung« bekannter Kunstwerke – oft in einem weit verbreiteten, ikonischen Format. Dabei entfernt er bewusst Überflüssiges, ordnet Formen neu und präsentiert das Werk in einer künstlerisch reduzierten und zugleich pointierten Version. Dieses Konzept hat seinen Niederschlag in zahlreichen Publikationen und Ausstellungen gefunden. Wehrli dokumentiert seine Arbeit oft in Büchern und auf Plakaten und ermöglicht so dem Publikum einen humorvollen Zugang zu seinen Positionen.

In dieser strengen Anordnung wirkt seine Neuinterpretation geistreich und ironisch. Die Überbetonung von Reinheit und Struktur steht im Kontrast zur Mehrdeutigkeit der (Kunst-)Welt. Das Re-Design durch »Aufräumen« stellt gängige Kriterien infrage oder führt sie ad absurdum.

Dabei folgt Wehrli einer geradezu mathematischen Ordnung, die auf Klarheit und Übersichtlichkeit setzt. Das Ergebnis ist eine Version des Originals, die durch ihre reduzierte, »aufgeräumte« Form neue Interpretationsspielräume eröffnet. Diese Transformation lädt den Betrachter dazu ein, die ursprüngliche Aussage aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Das Konzept der »aufgeräumten Kunst« basiert auf der Idee, Kunstwerke oder chaotische Alltagssituationen so zu transformieren, dass sie einer streng geordneten Logik folgen.

Wehrli geht dabei häufig nach den folgenden Prinzipien vor:

- Berühmte Werke von Künstlern wie Paul Klee, Vincent van Gogh oder Piet Mondrian werden in ihre Grundelemente zerlegt und neu arrangiert.
- Statt chaotischer Farbflächen entstehen übersichtliche Farbpaletten oder geordnete Reihen.
- Autoparkplätze oder Menschen in einem Schwimmbad werden nach logischen Mustern angeordnet, gestapelt oder neu arrangiert (vgl. 2011).

In seinem neuesten Buch räumt Ursus Wehrli (2021) diesmal die Welt auf. Die bewusst überspitzte Ankündigung, »die Welt« aufzuräumen, spielt mit einem utopisch-totalitären Ordnungsanspruch, der an ideologische Systeme erinnert. Ordnung wird zu einem Spiel, das mit der Absurdität der Normierung auf humorvolle statt auf autoritäre Weise operiert. Indem Wehrli versucht, etwas so Großes wie »die Welt« in Ordnung zu bringen, kritisiert er auf spielerische Weise das Streben nach Kontrolle und Eindeutigkeit.

Die Abbildungen 4 und 5 veranschaulichen, wie diese streng geordnete Logik auf eine Alltagssituation übertragen aussieht.

Die beiden Bilder zeigen eine urbane Szene – einen Pausenhof oder Spielplatz – aus der Vogelperspektive und führen eindrücklich vor Augen, wie sich die Bedeutung eines Raumes verändert, wenn er seiner gewachsenen (Un-)Ordnung enthoben und einer strikten Systematik unterworfen wird.

Das erste Bild präsentiert eine alltägliche Situation: Kinder spielen, rennen, stehen in Gruppen beisammen oder bewegen sich allein über den Platz. Die Szene wirkt lebendig und vielfältig; unterschiedliche Bewegungen, Körperhaltungen und soziale Interaktionen überlagern sich zu einem komplexen, scheinbar chaotischen Bild. Diese unaufgeräumte Szenerie erzählt von Freiheit und Unvorhersehbarkeit. Es ist eine Momentaufnahme urbaner Realität, in der Differenz und Dynamik die bestimmenden konstitutiven Elemente sind.

Im zweiten Bild ist dieselbe Situation radikal verändert. Die Kinder liegen nun in strengen Reihen auf dem Boden, sortiert nach Farben ihrer Kleidung. Auch die zuvor verstreuten Gegenstände – Roller, Taschen, Spielgeräte – sind säuberlich gruppiert. Was zuvor frei und lebendig wirkte, erscheint nun starr, gleichförmig und geradezu inszeniert. Die urbane Vielheit wurde in eine optisch vielleicht ansprechende, aber leblos gewordene Ordnung überführt.

Wehrlis Ansatz zeigt hier seine doppelte Dimension: einerseits humorvoll und augenzwinkernd, andererseits tiefgründig und kritisch. Die absurde Überordnung des Spielplatzgeschehens bringt uns zum Schmunzeln, fordert aber gleichzeitig dazu auf, unser Verhältnis zu Ordnung und Differenz zu hinterfragen. Was wird sichtbar gemacht – und was verschwindet, wenn wir die Welt »aufräumen«?

In gesellschaftstheoretischer Perspektive lässt sich diese künstlerische Intervention als Reflexion über *Normierung und Kontrolle* lesen. Während die erste Szene eine offene, pluralistische Konfiguration sozialer Beziehungen abbildet, stellt das zweite Bild eine Art (ästhetische) Disziplinierung dar. Die Sortierung nach Farben verweist auf eine klassifikatorische Logik, wie sie auch in bürokratischen oder institutionellen Kontexten Anwendung findet: Unterschiedlichkeit wird nur zugelassen, wenn sie sich klar einordnen und zuweisen lässt.

Abb. 4: Ursus Wehrli, ›Die Kunst aufräumen‹



(Copyright © 2011 by Kein & Aber AG Zürich-Berlin)

Abb. 5: Ursus Wehrli, ›Die Kunst aufräumen‹



(Copyright © 2011 by Kein & Aber AG Zürich-Berlin)

Hier schließt sich auch ein theoretischer Bezug zu Jacques Rancières Konzept der »*Aufteilung des Sinnlichen*« an. Nach Rancière bestimmt jede gesellschaftliche

Ordnung, was sichtbar, sagbar und denkbar ist – und wer in diesen Raum der Wahrnehmbarkeit eintritt oder daraus ausgeschlossen bleibt. Wehrlis zweite Bildhälfte illustriert diese Logik: Die Szene bleibt zwar vielfältig, doch diese Vielfalt darf nur in geordneten, standardisierten Bahnen erscheinen. Das freie Spiel weicht einer musealen Inszenierung, die Vielfalt nicht feiert, sondern verwaltet.

Die beiden Bilder führen uns damit eindringlich vor Augen, welche Ambivalenzen im Wunsch nach Ordnung verborgen liegen. Ordnung schafft Übersicht und Sicherheit – aber sie kann auch Lebendigkeit ersticken, Differenz nivellieren und Dynamik in Stillstand verwandeln. Das urbane Leben, das in der ersten Szene noch ungezwungen und vital erscheint, wird in der zweiten Version zum Ornament einer kontrollierten Ästhetik degradiert.

Ursus Wehrlis künstlerische Strategie macht somit sichtbar, dass dieses »Aufräumen« weit mehr ist als eine ästhetische Spielerei. Es verweist auf *grundlegende gesellschaftliche Mechanismen* des Sortierens, Bewertens und Ausschließens – Mechanismen, die unsere Vorstellungen von Normalität und Zugehörigkeit tiefgreifend prägen. Die Frage, die seine Bilder stellen, bleibt daher ebenso einfach wie herausfordernd: Wie viel Ordnung verträgt Vielheit – und ab wann wird Ordnung zur Strategie des Ausschlusses?

Ursus Wehrlis Konzept »Kunst aufräumen« ist aus dieser Sicht eine tiefgründige Auseinandersetzung mit unserer Wahrnehmung und der Bedeutung von Ordnungssystemen in unserem Leben. Seine Arbeiten laden auf humorvolle und spielerische Weise dazu ein, über die Balance zwischen kreativer Freiheit und systematischer Struktur nachzudenken, nicht nur in der Kunst, sondern vor allem auch in der Gesellschaft.

In Ursus Wehrlis humorvoller Methode des »Kunstaufräumens« erweisen sich künstlerische Artikulationen auch als Methode zur Reflexion gesellschaftlicher Strukturen. Sie laden den Betrachter ein, gewohnte Sehgewohnheiten zu reflektieren und neue (ästhetische) Perspektiven zu entdecken, die durchaus in einen tieferen gesellschaftlichen Diskurs münden können.

Was bedeutet dieses Ordnungsprinzip im postmigrantischen Kontext? Eine postmigrantische Perspektive hinterfragt starre nationale Zugehörigkeiten und normative Ordnungssysteme, die durch konventionelle Diskurse über Migration und Integration geschaffen werden. Analog zum Künstler, der rigide Ordnungsprinzipien ad absurdum führt, fordert die postmigrantische Perspektive ein Umdenken in Bezug auf gesellschaftliche Kategorien und Strukturen.

Klassische Migrationserzählungen teilen die Gesellschaft oft in vermeintlich geordnete Gruppen ein: ›Einheimische‹ vs. ›Migranten‹, ›Mehrheit‹ vs. ›Minderheit‹. Diese Kategorien basieren auf einem historischen Ordnungssystem, das Migration als Abweichung von einer imaginierten nationalen Normalität betrachtet.

Wehrlis Methode lässt sich auch auf den musealen Kontext übertragen, insbesondere auf die Forderung nach einer postmigrantischen Dekolonisierung der Mu-

seen. In vielen Museen sind die Exponate nach nationalen oder kolonialen Klassifizierungssystemen geordnet. Sie spiegeln eine kuratorische Praxis wider, die bestimmte Narrative begünstigt und andere ausschließt. Wehrlis spielerische »Neuordnung« der Kunst könnte als Inspiration für ein experimentelles, reflexives Umdenken in der Museumswelt dienen – eine Art kuratorische Dekonstruktion und Neuzusammensetzung historischer Narrative.

Postmigrantische Museumsarbeit könnte sich an diesem Ansatz orientieren, indem sie bestehende Sammlungen hinterfragt und diese nicht als vorgegebene »Ordnungen«, sondern als fluide, immer wieder neu zusammensetzbare Gebilde begreift.

Wehrlis Konzept ist nicht nur ironisch, es ist eine kritische Strategie. Das Bedürfnis nach Ordnung wird übertrieben wörtlich genommen, um seine Absurdität zu entlarven. Dies erinnert an postmigrantische und postkoloniale Strategien der »affirmativen Sabotage« (Spivak), in denen hegemoniale Ordnungen aufgegriffen und durch bewusste Übertreibung oder Umkehrung ad absurdum geführt werden. In ähnlicher Weise könnte eine postmigrantische Perspektive hegemoniale Narrative ironisch überhöhen, um die Konstruiertheit nationaler Ordnungssysteme sichtbar zu machen.

So kann das Konzept der »aufgeräumten Kunst« als Metapher für eine postmigrantische Gesellschafts- und Kulturkritik gelesen werden. Museen, gesellschaftliche Institutionen und der öffentliche Diskurs könnten von dieser spielerischen Reflexion profitieren, um neue Formen des Zusammenlebens zu gestalten.

Natur aufräumen – Zwischen Wildnis und Kultur

Der unten abgebildeten Tafel begegnet man am Eingang des Wildparks Schloss Mageregg in Klagenfurt am Wörthersee. Mit pädagogischer Intention wird eine Naturlandschaft »vor der Jagd« einer Kulturlandschaft »nach der Jagd« gegenübergestellt. Auf der linken Seite sind Tiere unterschiedlichster Art und Größe in scheinbar chaotischer Anordnung abgebildet – eingebettet in ein dynamisches Ökosystem. Auf der rechten Seite erscheinen dieselben Tiere – oder zumindest ein Teil von ihnen – nun in Reih und Glied geordnet. Auffällig ist dabei auch das Fehlen bzw. die Reduktion einzelner Arten, z. B. Bär oder Wolf. Zentral im Bild verkörpert ein Jäger die symbolische Instanz menschlicher Kontrolle. Die Komplexität der Natur wird hier in ein systematisierbares, rationales Arrangement verwandelt.

Was als pädagogisch-sachliche Illustration ökologischer »Waldpflege« intendiert ist, lässt sich zugleich als kulturelles Artefakt lesen – und lädt darüber hinaus als ungewollte Referenz auf das künstlerische Konzept von Ursus Wehrli zu einem *Gedankenspiel* ein:

Das Bild am Eingang des Wildparks könnte in diesem Sinne als »aufgeräumte« Version der Natur verstanden werden. Die Wildnis – als Raum des Unvorhersehba-

ren, der Differenz und der Begegnung – wird durch menschlichen Eingriff gebändigt, gewissermaßen musealisiert. Die Tiere erscheinen nicht mehr als Teil eines lebendigen Ökosystems, sondern geradezu als kuratierte Objekte. Die Abwesenheit bestimmter Arten – vor allem des Bären als Symbol unkontrollierbarer Natur – verweist dabei auf eine selektive Form der Ordnung, die nicht nur strukturiert, sondern auch ausschließt.

Abb. 6: Tafel am Wildpark Schloss Mageregg Klagenfurt



(Foto © Erol Yıldız)

Die visuelle Semantik steht aus dieser Sicht für einen tieferliegenden kulturellen Impuls: den Wunsch nach Beherrschbarkeit des Unverfügbaren, nach Stabilität inmitten von Komplexität. Der gesellschaftstheoretische Gehalt des Bildes liegt in der symbolischen Transformation von Wildnis zu Ordnung, Natur zu Kultur. Die rechte Bildhälfte wäre dabei nicht nur Ausdruck eines ökologischen Idealbilds, sondern könnte zugleich als Metapher für rigide gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen gesehen werden: Unterschiedlichkeit als Störung, die bearbeitet, eingeordnet, diszipliniert oder gar entfernt werden muss. Die visuelle Neuanordnung durch Reduktion und Sortierung wäre dann, auf Gesellschaftsbilder übertragen, kein ökologischer oder ästhetischer Akt, sondern (mit den Worten Ranciéres) Ausdruck einer tieferliegenden politischen »Aufteilung des Sinnlichen«, die mit Fragen von Zugehörigkeit, Normalität und Ausschluss verknüpft ist.

Aus einer postmigrantischen Perspektive ließe sich ein solches Bild somit als visuelle Projektion einer »Ordnungsgesellschaft« deuten, die Differenz lediglich dul-

det, solange sie sich in bestehende Raster hegemonialer Normen einfügt. Der Jäger steht dabei sinnbildlich für jene gesellschaftlichen Institutionen, die Migration und Diversität verwalten, aber selten als strukturelle Normalität akzeptieren. Was sich nicht einfügt, verschwindet.

In dieser Deutung gerät das Schild am Wildpark zu einem Kommentar über das Verhältnis von Natur, Kultur und Macht. Die sogenannte »Kulturlandschaft« steht dann nicht für Koexistenz, sondern für Kontrolle: eine gesellschaftliche Logik, die das lebendig Unvorhersehbare domestiziert und normativen Strukturen unterwirft.

So ruft diese schöne und wahrscheinlich schon sehr alte Tafel unwillkürlich ins Bewusstsein, dass im Grunde jede (An-)Ordnung zugleich eine Entscheidung darüber bedeutet, was dazugehört und was nicht. Eine Frage, die natürlich weit über die Grenzen eines Wildparks hinausreicht – und wie gesagt, *ein Gedankenspiel*.

II. Gesellschaften postmigrantisch denken: Eine andere Sicht der Dinge

> »Zwischen Weggehen und Ankommen ist eine individuelle Wegstrecke, die in keinem Atlas verzeichnet ist. Diese Strecke ist heute keine Einbahnstraße mehr, sondern ein ständiges und stetiges Pendeln zwischen hier und dort, ein Hin und Her, das herkömmliche, eindeutig definierte Grenzbegriffe aufhebt.« (Şenocak 2011: 108)

Das Postmigrantische als eine offene Denkweise

Zafer Şenocak beschreibt Migration in dem Zitat als eine individuelle, unfassbare Erfahrung, die weder geografisch noch kulturell eindeutig lokalisiert werden kann. Der »Weg zwischen Weggehen und Ankommen« verweist auf eine biografische Zwischenzone, die in offiziellen Erzählungen unsichtbar bleibt. Migration wird hier als kontinuierlicher, dynamischer Prozess des Pendelns zwischen »hier« und »dort« verstanden. Diese Bewegung untergräbt klassische Grenzkonzepte wie Herkunft, Ziel, Nation oder Lebensgeschichte, die eine klare Abgrenzung betonen. Stattdessen beschreibt Şenocak eine transnationale, hybride Form der Existenz, in der das Dazwischen, das Unbestimmte, zum eigentlichen Ort der Erfahrung wird. Im Kontext postmigrantischer Theorieansätze liefert das Zitat einen wichtigen Impuls: Es fordert ein Denken jenseits starrer Zugehörigkeiten und plädiert für mobile, mehrdeutige Formen von Lebenswegen und -räumen.

In Analogie zum Diskurs des Postkolonialismus, der aus der kritischen Auseinandersetzung mit kolonialen Denkmustern und ihren Nachwirkungen entstanden ist, entspringt der Postmigrationsdiskurs aus der Kritik eines methodologischen Migrantismus. Das postmigrantische Denken ist als eine »Ethik des Aufbruchs« (Gandhi 2022) zu betrachten, die eine neue Topografie des Denkbaren entwirft. So beschreibt Ömer Alkın den Begriff »postmigrantisch« als ein dynamisches Sprachspiel, das immer neu verhandelt wird, eine kritische Haltung, die andere Deutungsräume eröffnet (vgl. Alkın 2022: 153–154). Die Vorsilbe »post-« bezeichnet hier nicht einfach einen Zustand des »Danach« im Sinne eines linearen chrono-

logischen Prozesses. Vielmehr geht es darum, eine alternative Genealogie der Migration zu skizzieren und den Gesamtzusammenhang, in den der Migrationsdiskurs eingebettet ist, neu in den Blick zu nehmen.

Die Idee des Postmigrantischen wurde in den vergangenen zwanzig Jahren vor allem im deutschsprachigen Raum entwickelt und findet zunehmend internationale Rezeption (exemplarisch: Foroutan 2019; Schramm et al. 2019; Hill & Yıldız 2018; Foroutan et al. 2018; Gaonkar et al. 2021; Foroutan 2023; Cramer et al. 2023; Rotter 2023; Ohnmacht 2023; Petersen 2024).

Das Postmigrantische bezeichnet eine offene Denkhaltung, die von den Perspektiven und Erfahrungen der Migration ausgeht und diesbezüglich althergebrachte Deutungen einer »kontrapunktischen Lektüre« unterzieht (Said 1994: 112). Edward Said hat in seinen literaturwissenschaftlichen Studien untersucht, wie sich bestimmte historische Kontinuitäten herausbilden, indem bestimmte Wissensformen, Geschichten und Erfahrungen privilegiert, andere dagegen marginalisiert oder unsichtbar gemacht werden. Kontrapunktisches Lesen ist ein Gegen-den-Strich-Lesen. Es bedeutet, das Augenmerk auf das zu richten, was ausgelassen, unterdrückt oder verdrängt wurde. Eine postmigrantische Lesart gesellschaftlicher Verhältnisse bedeutet somit eine *epistemologische Verschiebung;* sie stellt das binäre Denken zwischen »migrantisch« und »einheimisch« radikal infrage – als eine Dichotomie, die, wie bereits ausgeführt wurde, nicht nur die konventionelle Migrationsforschung maßgeblich geprägt hat.

Es handelt sich dabei nicht um einen systematischen Ansatz im klassischen Sinne, sondern um verschiedene miteinander verknüpfte Ideen und Überlegungen, die sich zu einem Gesamtdiskurs verdichten. Analog zu postkolonialen, dekolonialen und subalternen Studien spreche ich hier von *postmigrantischen Studien*. Im Zentrum steht eine *non-dualistische* und *kontrapunktische Lektüre*, durch die historische wie gegenwärtige Entwicklungen zusammengedacht und neu kontextualisiert werden.

Im Gegensatz zu gängigen ethnisch-nationalen Narrativen stellt der postmigrantische Diskurs nicht die Integrationsleistungen von Zugewanderten in den Vordergrund, sondern richtet den Fokus auf Prozesse der Entortung und Neuverortung, der Ambiguität und des Grenzdenkens. Der Begriff des »Dazwischen«, der hier metaphorisch verwendet wird, ist charakteristisch für postmigrantische Praktiken, Lebensentwürfe und Artikulationsformen. In diesen werden etablierte Vorstellungen nationaler Eindeutigkeit und Kontinuität mit ihren zugrunde liegenden Dualismen (westlich/nicht-westlich; inländisch/ausländisch bzw. einheimisch/fremd) grundsätzlich hinterfragt und aufgebrochen.

Die postmigrantische Perspektive ist zudem eng mit der postkolonialen Theorie verbunden (vgl. Alkın & Geuer 2022). Der postkoloniale Diskurs befasst sich mit dem Erbe des europäischen Kolonialismus, stellt die Grundannahmen eurozentrischer Geschichtsschreibung infrage und kritisiert das Fortbestehen von Dominanzstrukturen in globalen und innergesellschaftlichen Zusammenhängen. Er verlagert

den Fokus auf die Perspektiven der vormals Kolonisierten und ihre Erfahrungen und nimmt die soziale, kulturelle und historische Vielheit und Verflechtungen in der postkolonialen Welt zum Ausgangspunkt (vgl. Bhabha 2000).

Homi K. Bhabhas Konzept des »dritten Raums« erscheint geeignet, postmigrantische Situationen neu zu deuten, die durch hybride, mehr- und weltheimische Positionierungen geprägt sind. Naika Foroutan (2019: 19) argumentiert in eine ähnliche Richtung, wenn sie dafür plädiert, die bislang systematisch vernachlässigten Konflikte und Kämpfe »hinter der Migrationsfrage« sichtbar zu machen und bestehende Grenzziehungen wie »einheimisch« und »nicht-einheimisch« kritisch zu hinterfragen.

Diese Alltagspraktiken in einer postmigrantischen Gesellschaft mehr- und weltheimisch zu denken, führt über hegemoniale Migrationsdiskurse hinaus und eröffnet neue Formen grenzüberschreitender Verortung und Zugehörigkeit sowie des konvivialen Zusammenlebens.

Zur Genealogie des Postmigrantischen

Der Begriff »Postmigration« tauchte erstmals in einer wissenschaftlichen Arbeit von Gerd Baumann und Thijl Sunier im Jahr 1995 auf. Die Autoren betonten damit die dynamische, bewegliche und nicht-essenzielle Seite von Kultur und Identität. In einem weiteren Aufsatz von 1998 verwendete Gerd Baumann den Begriff erneut und bezog sich dabei auf spezifische (kulturelle) Praktiken von Jugendlichen in einem Londoner Vorort. Er beschrieb insbesondere die Prozesse der Selbstethnisierung und Selbstkulturalisierung, die diese Jugendlichen in Konfrontation mit hegemonialen Zuordnungen entwickelten. Die Entstehung und Affirmation einer »asiatischen« Identität und kulturellen Gemeinschaft verstand er dabei als strategische Antwort auf die Klassifizierung durch andere (vgl. Baumann 1998: 305ff).

In den frühen 2000er Jahren tauchte die postmigrantische Idee im Kontext der postkolonialen Theorie auf. Sie entstand aus einer kritischen Auseinandersetzung mit dem etablierten Migrationsdiskurs im deutschsprachigen Raum aus einer postkolonialen Perspektive. Daraus entwickelten sich neue theoretische Ansätze, die – in Analogie zum Postkolonialismus – als »postmigrantisch« bezeichnet wurden (vgl. Yıldız 2005: 327ff).

Später wurde der Begriff von Shermin Langhoff, der Gründerin des postmigrantischen Theaters in Berlin, popularisiert. Im Jahr 2010 fand er Eingang in die sozialwissenschaftliche Debatte, insbesondere in Beiträgen, die sich mit den Lebensentwürfen und Subjektivierungsweisen der Nachfolgegenerationen beschäftigten (vgl. Yıldız 2010). Seitdem sind postmigrantische Konzepte in nahezu allen wissenschaftlichen und künstlerischen Bereichen vertreten, sowohl im deutschsprachigen Raum als auch international.

Ein Blick auf die akademische Diskussion zeigt, dass es sich nicht um einen »Ansatz« im klassischen Sinne handelt, sondern um eine offene Denkhaltung, in der zwar unterschiedliche Aspekte und Perspektiven diskutiert werden, die aber dennoch eine bestimmte Richtung signalisiert und als eine *widerständige Wissensproduktion* verstanden werden kann.

Eine postmigrantische Lesart verweist somit auf eine epistemologische Wende und bedeutet ein radikales Infragestellen der binären Trennung zwischen Migranten und Nicht-Migranten. Diese Dichotomie hat bislang nicht nur die etablierte Migrationsforschung maßgeblich beeinflusst, sondern auch alternative Haltungen und Möglichkeiten verdeckt. Eine kritische Reflexion dieses binären Denkens schafft zugleich eine Distanz zur hegemonialen Normalität im Sinne von François Jullien (2017). Diese Distanz hat jedoch keine kategorische Funktion: »Anders als bei der Klassifikation werden keine Typologien erstellt, vielmehr besteht das Ziel gerade darin, über diese hinauszugehen: Mit dem Abstand verbindet sich kein Zurechtrücken, sondern Verrücken […]« (Jullien 2017: 37). Dieser Abstand oder Bruch erzeugt ein »Dazwischen«, in dem die durch hegemoniale Differenzordnungen etablierte Logik der Zugehörigkeit durchbrochen wird – ein Raum, in dem sich das Politische *ereignet*.

Auf diese Weise werden Alternativen zu den gewohnten Differenzordnungen sichtbar. Migrationserfahrung wird zum paradigmatischen Ausgangspunkt, marginalisierte Wissensformen rücken ins Zentrum, ideologische Diskurse über Migration und Integration werden dekonstruiert, und eine radikale Revision westlich definierter historischer Normalitätsvorstellungen wird eingefordert.

Postmigrantisch und postkolonial

Die postmigrantische Denkhaltung weist einige Analogien zum postkolonialen Diskurs auf, der inzwischen auch im deutschsprachigen Raum verstärkt rezipiert wird (vgl. exemplarisch Castro Varela & Dhawan 2015; Terkessidis 2019). Auch wenn diese Analogie zunächst irritierend wirkt und von einzelnen Autoren kritisiert wurde[1], lassen sich auf den zweiten Blick durchaus konzeptionelle Parallelen erkennen. Wie

1 Zu der Streitfrage, ob die Erfindung neuer Begriffe wie »postmigrantisch« notwendig sei, fand Ömer Alkın passende Worte: »[…] Fast jeder Begriff muss irgendwann ja einmal ein Neologismus gewesen sein. Oder um die Kritik zu relativieren: Erinnern wir uns hier nur einmal an Ludwigs Wittensteins Theorie des ›Sprachspiels‹ (Wittgenstein 2003). Es kann also nicht sein, die Strategien zum Sprachspiel des Postmigrantischen als manipulative, weil normativ und strategisch eingesetzte zu verstehen, die gegen politisch-konservative, nationalistische Ansätze argumentieren. Sprachspiele gehören immer schon zum Kulturellen dazu, die Bedeutungen ergeben sich im Spiel.« (Alkın 2022: 153–154).

Mark Terkessidis (2019) hervorgehoben hat, sind postkoloniale Ansätze für die Analyse der (Post-)Migrationsgesellschaft nützlich, da sie Mechanismen und Zusammenhänge sichtbar machen, die bisher nur am Rande diskutiert wurden.

Der Postkolonialismus entwickelte sich in den 1990er Jahren als kritische Auseinandersetzung mit westlichen Denkweisen und deren historischen Kontinuitäten. Anstatt jedoch die duale Logik von »westlich« vs. »nicht-westlich« zu reproduzieren, lenkt die postkoloniale Perspektive den Blick auf die verflochtenen Geschichten von Kolonisatoren und Kolonisierten. Sie thematisiert die fortdauernden Auswirkungen des Imperialismus auf die globalisierte Welt.

Ein zentraler Aspekt des postkolonialen Diskurses, der auch für das postmigrantische Denken relevant erscheint, ist die Frage, wie die Kolonisierten auf die Mechanismen kolonialer Herrschaft reagierten. Die Aneignung religiöser Orientierungen, Sprachpraktiken und Wissensformen sowie die Herausbildung hybrider Lebensentwürfe und sozialer Räume stehen dabei im Mittelpunkt. Terkessidis (2019: 189–190) hebt hervor, dass diese Perspektive alternative Formen der Geschichtsschreibung sichtbar macht, transnationale und transkulturelle Verflechtungen in den Fokus rückt, Mehrperspektivität betont und die bisher marginalisierten Handlungsstrategien der Kolonisierten aufwertet.

Insbesondere Forschende der Kulturhistorik und Literaturwissenschaften haben zur Entwicklung postkolonialer Zugänge beigetragen. Zu den wichtigsten Stimmen gehören Intellektuelle aus den ehemaligen Kolonien wie Edward W. Said, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha, Stuart Hall und Salman Rushdie, die sich mit der Geschichte des Imperialismus und Kolonialismus kritisch auseinandersetzten. Als Ausgangspunkt und Wegweiser für den Diskurs gilt Edward W. Saids Buch *Orientalism* (1978), das die eurozentrische Konstruktion des Orients als Projekt kolonialer Herrschaft analysiert.

Der Begriff »postkolonial« beschreibt sowohl eine historische Phase als auch eine spezifische analytische Perspektive. Dabei signalisiert das Präfix »post-« nicht einfach das Ende kolonialer Herrschaft, sondern verweist auf das Fortdauern (neo)kolonialer Machtstrukturen:

> »Das Anliegen postkolonialer Ansätze besteht gerade in der Thematisierung des Fortbestehens und Nachwirkens einer Vielzahl von Beziehungsmustern und Effekten kolonialer Herrschaft. Sie sehen die heutige Welt nach wie vor geprägt von imperialen und neokolonialen Herrschaftsverhältnissen und kulturellen Beziehungen, welche die alten Asymmetrien reproduzieren und verfestigen.« (Conrad & Randeria 2002: 24)

Koloniale Denkweisen haben bestimmte Erzählmuster hervorgebracht, die historische Kontinuitäten und die Vormachtstellung des Westens als selbstverständlich erscheinen lassen. Begriffe wie »asiatische Mentalität«, »europäische Aufklärung«

oder »westliche Moderne« sind tief verankert, wenn auch schwer zu definieren. Gesellschaften, die nicht dem europäischen Modell der Aufklärung folgen, werden aus dieser Perspektive häufig als »rückständig« eingestuft (vgl. Mignolo 2019: 121). In dieser hegemonialen Interpretation erscheint die Weltgeschichte als westlich dominierte Geschichte (vgl. Wong 1999), die Moderne als *westliche* Moderne, wobei das europäische Selbstverständnis stets im Kontrast zur kolonisierten Welt stand (vgl. Nassehi 2003: 43).

Genau hier setzt der Postkolonialismus an, indem diese historisch gewachsenen Denkstrukturen einer kritischen Revision unterzogen und alternative Entwicklungen und Perspektiven sichtbar gemacht werden.

Postkolonialismus kann daher mit den Worten Mignolos (2019) auch als »epistemischer Ungehorsam« gegen koloniale Hegemonie interpretiert werden, der mit den großen Erzählungen der westlichen Moderne bricht (vgl. auch Varela & Dhawan 2015: 24).

Der postkoloniale Diskurs beschränkt sich also nicht auf die koloniale Vergangenheit, sondern transzendiert sie epistemologisch und zeitlich (Hall 1997: 238). Postkoloniale Autorinnen und Autoren haben nicht nur koloniale Strukturen analysiert, sondern auch versucht, Geschichte aus der Perspektive der Kolonisierten jenseits eines eurozentrischen Horizonts zu schreiben (vgl. Conrad & Randeria 2002: 37).

Mit anderen Worten: Postkoloniale Diskurse gehen von Marginalisierten aus und dekonstruieren jene ideologischen Diskurse der westlichen Moderne, die von hegemonialer Normalität und eurozentrischem Rationalismus geformt sind. Diese Perspektive erfordert eine »radikale Revision der gesellschaftlichen Zeitlichkeit« (Bhabha 2000: 255–56) sowie eine neue Lesart historischer, gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungen: »Die Zeit für eine ›Assimilation‹ von Minoritäten an holistische und organische Vorstellungen von kulturellen Werten ist endgültig vorbei« (Bhabha 2000: 261).

Ein zentrales Anliegen postkolonialer Studien ist es, koloniale Geschichtsschreibung zu dezentrieren und dabei etablierte Dualismen zu überwinden. Auf diese Weise rücken alternative Erzählungen, geteilte Geschichten und Diskontinuitäten ins Zentrum. Anders gesagt: Kolonialgeschichte wird aus der Perspektive der Kolonisierten erzählt.

> »In diesem ›postkolonialen‹ Moment tauchten natürlich diese transversalen, transnationalen, transkulturellen Bewegungen, die sich schon immer in die Geschichte der ›Kolonisation‹ eingeschrieben hatten, jedoch von stärker binär ausgerichteten Narrativierungsformen sorgfältig überschrieben worden waren, in neuem Gewand wieder auf und sprengen die angestammten Beziehungen von Herrschaft und Widerstand, die sich den anderen Arten, die Geschichten zu leben und zu erzählen, eingeschrieben hatten.« (Hall 1997: 233)

Mit diesem neuen Blickwinkel rücken Grenzfälle, Verflechtungen und Brüche ins Licht, die neue Denk- und Erfahrungshorizonte eröffnen. Der Literaturhistoriker Homi K. Bhabha verwendet Begriffe wie »dritter Raum«, »Zwischenräume« oder »Spaltungen«, um solche hybriden Konstellationen und Traditionen zu beschreiben, die sich nicht in dominante Erzählungen einfügen lassen (Bhabha 2000: 32).

Postkoloniale Theorien stellen somit auch die klassische Vorstellung von Identität und Kultur als homogenisierende Kraft infrage, sie brechen mit dichotomen Differenzkategorien wie Schwarz/Weiß oder Inländer/Ausländer.[2] Der »dritte Raum« nach Bhabha (2000: 326) ist ein Ort hybrider Verortungen und Lebensentwürfe, in dem historische Prozesse nicht als linearer Fortschritt verstanden werden: »Die Vergangenheit ist nicht ursprünglich, und die Gegenwart ist nicht einfach ein Übergang« (Bhabha 2000: 327).

Postkoloniale Theorie zwingt uns dazu, westliche Selbstverständlichkeiten kritisch zu reflektieren. Der Blick auf ehemals kolonialisierte Regionen offenbart die Kontingenz und Hybridität westlicher Perspektiven: »Vielleicht ist das Neue, auf das der anschwellende Globalisierungsgesang hinweist, der Blick in den Spiegel jener zunächst kolonial unterworfenen Regionen, in dem sich die Kontingenz und das Hybride der eigenen Perspektive im wahrsten Sinne des Wortes reflektiert« (Nassehi 1999: 29).

Erst die Infragestellung des hegemonialen kolonialen Weltbildes eröffnet neue Ideen auf globale Entwicklungen und Verflechtungen. Durch Migrationsprozesse entstehen mehr- und weltheimische Konstellationen[3], die sich nicht in dominante Deutungen einzwängen lassen. Statt von »dem Westen« und »dem Rest« auszugehen, erfordert eine postkoloniale und postmigratische Lesart die Anerkennung vielheitlicher, verflochtener und geteilter Geschichten.

Nur durch eine Relationalität der Wissensproduktion lassen sich koloniale Denkstrukturen durchbrechen. Dies eröffnet neue Sichtweisen auf die als westlich konstruierte Moderne als transkulturelles Phänomen, das sich nicht auf Europa beschränken lässt (vgl. Randeria 1999: 92).

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Verschränkung postkolonialer und postmigrantischer Perspektiven eröffnet einen analytischen Rahmen, der

---

2 Analog dazu hat Diana Wong (1999) vorgeschlagen, die Situation der »Diaspora« zum Ausgangspunkt der Neukonzeptualisierung von »Kultur« oder »Identität« zu nehmen. Denn Diaspora wird als ein Zwischenraum definiert, in dem jeder gezwungen ist, sich ständig zwischen unterschiedlichen (kulturellen) Kontexten zu bewegen und daraus reflexiv eigene Lebensentwürfe zu formulieren.

3 Begriffe wie »mehrheimisch« oder »weltheimisch« verweisen darauf, dass gesellschaftliche Wandlungs- und Migrationsprozesse konventionelle Konzepte von Heimat infrage stellen und ihre Re-Vision und Neuausrichtung fordern. Durch den Blick auf alltägliche Erfahrungen wird nachvollziehbar, dass transnationale Bezüge und Mehrfachzugehörigkeiten vor Ort zur gesellschaftlichen Normalität gehören (vgl. Yıldız & Meixner 2021; Yıldız 2021).

es ermöglicht, die gesellschaftliche Konstruktion von Differenz, Zugehörigkeit und Normalität in ihrer historischen Tiefendimension und gegenwärtigen Wirkmacht kritisch zu reflektieren. Postkoloniale und postmigrantische Studien stehen in einem engen Zusammenhang: Beide kritisieren die (neokoloniale) Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen und Wissensordnungen und implizieren einen Perspektivwechsel, der etablierte historische, gesellschaftliche und kulturelle Diskurse und Verhältnisse hinterfragt. Beide Ansätze kritisieren essentialistische Kategorien, deuten sie als diskursive Effekte historisch gewachsener Machtverhältnisse, die insbesondere durch koloniale und nationale Ordnungslogiken hervorgebracht wurden. Beide durchbrechen die »historische Perspektive der Ignoranz, in der die gewaltvollen und auch kraftvollen Geschichten der Bewegung und der Vielfalt marginalisiert werden« und rücken sie ins Zentrum ihrer Analysen (Lorey 2022: 168).

Postkoloniale Theorie betont das Fortwirken kolonialer Herrschaftsverhältnisse und Epistemologien, die sich in aktuellen Migrations- und Grenzregimen ebenso manifestieren wie in rassistischen Differenzierungsmechanismen. In diesem Sinne wird Kolonialität als strukturierendes Prinzip der Moderne begriffen, das weit über das historische Ende kolonialer Herrschaft hinaus in gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen nachwirkt. *Postmigrantische Ansätze* erweitern diese Kritik um eine Perspektive, die Migration nicht als Abweichung versteht, die es zu beheben gilt, sondern als konstitutives Moment gesellschaftlicher Entwicklung. Der Fokus liegt auf Aushandlungsprozessen in postmigrantischen Gesellschaften, die durch Hybridität, Ambiguität und Relationalität geprägt sind. Auch hier wird das Präfix »post-« nicht als temporale Zäsur, sondern als erkenntnistheoretische Verschiebung verstanden – als Infragestellung binärer Ordnungssysteme, als Plädoyer für eine Denkweise, die sich jenseits identitärer und exklusiver Grenzziehung bewegt. (Post-)Migrationsgesellschaften sind dynamische Räume des Aushandelns, der Vermischung und der Neugestaltung gesellschaftlicher Gegebenheiten: »Eindeutigkeiten und Kontinuitäten werden infrage gestellt, und von Einwanderungsgesellschaften ausgegangen, die nicht in nebeneinander existierende kulturelle Identitäten aufgeteilt werden können«, so die prägnante Formulierung Loreys (2022: 169).

In der Zusammenschau markieren postkoloniale und postmigrantische Ideen einen paradigmatischen Perspektivwechsel in der Analyse gegenwärtiger Gesellschaften: Sie machen sichtbar, dass gesellschaftliche Verhältnisse und Zugehörigkeitsordnungen relational, situativ und durch soziale Praktiken hervorgebracht werden – und fordern damit eine radikale Neubewertung festgefügter Vorstellungen von Nation, Identität und Gesellschaft heraus.

Der postkoloniale und der postmigrantische Ansatz verbinden sich in der kritischen Analyse hegemonialer Diskurse, nationalstaatlicher Zugehörigkeitsverhältnisse und Ausschlussmechanismen. Während die postkoloniale Perspektive

auf die historische Kontinuität kolonialer Machtverhältnisse verweist, zeigt die postmigrantische Perspektive, dass Migration ein integraler Bestandteil gesellschaftlicher Realität ist. Statt gesellschaftliche Zugehörigkeiten über Abstammung, Kultur oder Nation zu definieren, vertreten beide Denkrichtungen eine radikale Neudefinition des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die von Vielheit, Hybridität und relationalen Verflechtungen ausgeht.

Postmigrantisch – kontrapunktisch – dekolonial

Die theoretischen Konzepte der *kontrapunktischen Lektüre* (Edward Said), der *Dis- und Re-Artikulation* (Stuart Hall), des *Grenzdenkens* (Walter Mignolo) und der *affirmativen Sabotage* (Gayatri Spivak) sind zentrale Werkzeuge der postkolonialen, dekolonialen und subalternen Theorien. Sie bieten produktive Anknüpfungspunkte für das postmigrantische Denken, insbesondere in Bezug auf Fragen von Hybridität, hegemonialen Diskursen, widerständigen Praktiken und alternativen Lebensentwürfen. Sie ermöglichen eine Dekonstruktion etablierter Integrationsnarrative und nationaler Ordnungsvorstellungen und fördern eine Neuverhandlung von Demokratie, gesellschaftlicher Zugehörigkeit und Inklusion.

Kontrapunktische Lektüre (Edward Said)

Die *kontrapunktische Lektüre* (*contrapuntal reading*), ein Schlüsselkonzept aus Edward Saids *Kultur und Imperialismus* (1994), ist eine Methode, die darauf abzielt, historisch formierte dominante Erzählungen, binäre Denkweisen und die Unsichtbarmachung marginalisierter Stimmen zu hinterfragen. Sie dient als theoretisches und methodisches Werkzeug, um komplexe historische und kulturelle Zusammenhänge offenzulegen, die in vorherrschenden Diskursen oftmals verzerrt dargestellt oder ausgelassen werden. Dabei geht es nicht nur um die Analyse und Kritik eurozentristischer und orientalisierender Sichtweisen, sondern auch um die Identifikation von Widerständen, die unter marginalisierten Lebensbedingungen entstehen. Kontrapunktische Lektüre bedeutet, diese beiden Prozesse zusammenzudenken (vgl. Said 1994: 79).[4]

4 Der Begriff »kontrapunktisch« stammt ursprünglich aus der Musiktheorie und beschreibt das Zusammenspiel verschiedener Stimmen, die gleichzeitig unabhängig und doch harmonisch sind. Said überträgt diesen Ansatz auf die Literatur- und Kulturkritik und fordert dazu auf, Texte, Geschichten und Erzählungen aus mehreren Perspektiven zu betrachten. Ziel ist es, die Geschichten der »Kolonialisierten«, »Unterworfenen«, »Marginalisierten« oder »Unsichtbaren« zu identifizieren und sie in Beziehung zu westlich geprägten hegemonialen Erzählungen zu setzen.

Edward Said hat die kontrapunktische Lektüre als Methode der Multiperspektivität und Polyphonie entwickelt. Anstatt historische oder literarische Werke ausschließlich aus der dominanten Perspektive hegemonialer Macht zu lesen, fordert er die gleichzeitige Einbeziehung marginalisierter Sichtweisen der Kolonisierten. Dies ermöglicht eine multiperspektivische Geschichtsschreibung, die koloniale Narrative dezentriert und ihre verborgenen Widersprüche ins Licht rückt.

Postmigrantische Gesellschaften sind von Migrationen, Vielstimmigkeit und sich überlagernden Erinnerungen geprägt. Anstelle von Integrationsdebatten, die eine prinzipielle Trennung zwischen »Uns« und »den Anderen« vornehmen, fordert die kontrapunktische Lektüre eine gleichzeitige Betrachtung aller Narrative, ihre Revision und Neubewertung, um asymmetrische Machtverhältnisse aufzudecken und zu hinterfragen.

Beispiele dafür gibt der Autor Feridun Zaimoğlu, der in seinen Büchern stereotype Darstellungen vom Migrantsein dekonstruiert und diese Geschichten in einer eigenen, hybriden Sprache neu erzählt. Das Prinzip der kontrapunktischen Lektüre lässt sich auch auf die Popkultur übertragen: Rapper wie Eko Fresh oder EsRap greifen die Geschichten der ersten Migrantengeneration auf und übersetzen sie in die Sprache einer neuen postmigrantischen Generation – sie verweben persönliche Erfahrungen mit kollektiven Erinnerungen und schaffen so neue Erzählräume.

Diese Perspektive macht deutlich, dass Begriffe wie »Integration«, »Migrantsein« oder »Deutschsein« als ideologisch aufgeladene Kategorien fungieren. Postmigrantische Akteurinnen und Akteure hinterfragen diese Zuschreibungen, definieren Zugehörigkeiten und soziale Positionierungen jenseits nationaler Rahmen neu.

Geschichtsschreibung wird dann kritisch, wenn sie alternative Vergangenheiten sichtbar macht (vgl. Landwehr 2016: 262). Eine »Geschichte der Singularitäten« (Rancière 2008) eröffnet neue Lesarten von Kontinuitäten und Brüchen, von Zugehörigkeiten und Migrationen. »Aus der Addition der Einzelgeschichten kann eine vielstimmige Historie entstehen.« (vgl. Doğramacı 2022: 249)

Feridun Zaimoğlus Buch *Kanak Sprak – 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft* (1995) ist in diesem Zusammenhang eine lebendige und ungeschönte Darstellung der Alltagswirklichkeiten von Jugendlichen der zweiten und dritten Generation in Deutschland. Der Autor führte damit eine neue Hybridsprache in die deutsche Literatur ein, die deutsche Sprachelemente mit postmigrantischen und popkulturellen Einflüssen vermischt. »Kanak Sprak« ist eine sprachliche und kulturelle Ausdrucksform, die aus der postmigrantischen Jugendkultur in Deutschland hervorgegangen ist.

Der Ausdruck »Kanak« – ursprünglich eine abwertende Bezeichnung für Menschen mit sogenanntem Migrationshintergrund, insbesondere türkischer, arabischer oder südosteuropäischer Herkunft – wurde subversiv umgedeutet und in eine selbstbewusste, widerständige Haltung überführt. »Kanak Sprak« ist so-

mit ein bewusst provokativer Begriff, der den hybriden, nicht standardisierten Sprachgebrauch dieser Jugendlichen beschreibt. Diese Sprache mischt Deutsch mit Elementen verschiedener Herkunftssprachen wie Türkisch, Arabisch oder Serbisch und Kroatisch und zeichnet sich oft durch eine direkte, raue und ungefilterte Ausdrucksweise aus. Sie entstand aus der Erfahrung von Marginalisierung und Ausgrenzung und entwickelte sich zu einer Sprachform, in der sich nicht nur eine eigensinnige Positionierung ausdrückt, sondern auch die Kritik der Jugendlichen an der Dominanzgesellschaft.

In *Kanak Sprak* gibt Feridun Zaimoğlu jungen Menschen eine Stimme, die in der Mainstream-Gesellschaft oft nicht gehört oder bewusst ignoriert werden. In einem experimentellen, mündlich geprägten Stil beschreibt er die harte Lebensrealität dieser Jugendlichen: Rassismus, Chancenungleichheit, Armut und soziale Ungerechtigkeit. Sprache dient ihnen nicht nur als Kommunikationsmittel, sondern wird zum Instrument des sozialen Widerstands gegen gesellschaftliche Ausgrenzung.

Lange Zeit wurde diese Sprachform in der öffentlichen Wahrnehmung als »Ghetto-Slang« abgewertet. Durch Zaimoğlus literarische Verarbeitung und den Einfluss der Hip-Hop-Kultur wandelte sich die Wahrnehmung jedoch: Die Sprache entwickelte sich zu einem Symbol postmigrantischen Selbstbewusstseins. Mit *Kanak Sprak* verfolgt Zaimoğlu eine Strategie der »affirmativen Sabotage« (Gayatri Spivak): Er eignet sich die diskriminierende Bezeichnung »Kanak« an, um sie subversiv umzudeuten und in eine Form des Widerstands gegen hegemoniale Machtverhältnisse zu transformieren.

Kanak Sprak ist somit eine spezifische postmigrantische Ausdrucksform, die eng mit Erfahrungen von Marginalisierung, Widerstand und sozialer Positionierung verbunden ist. Längst ist *Kanak Sprak* mehr als nur eine »Slangsprache«: Sie steht für die gelebte Alltagsrealität einer postmigrantischen Gesellschaft, in der starre Konzepte von »richtiger« und »falscher« Sprache sich verflüssigen. Heute finden sich Elemente der *Kanak Sprak* in vielen Bereichen der Populärkultur – von Werbung und Fernsehen über Romane bis hin zu den sozialen Medien.

Trotz ihrer Aneignung durch den Mainstream bleibt *Kanak Sprak* ein Symbol für Selbstbestimmtheit, Widerstand und soziale Positionierung. Es ist eine Sprache, die gesellschaftliche Normalität irritiert, indem sie gewohnte Sprachnormen infrage stellt. Gerade in einer Zeit, in der Diskussionen über Migration, Integration und Sprache oft von Abgrenzung und Assimilationsforderungen dominiert werden, erinnert uns *Kanak Sprak* daran, dass Sprache nicht nur ein Mittel der Anpassung, sondern auch ein Werkzeug von Protest und Widerstand sein kann.

Dis- und Re-Artikulation (Stuart Hall)

Stuart Hall (1997: 41ff.) beschreibt den Begriff der Artikulation als einen Prozess der Trennung und Neuverbindung von Elementen, um neue politische und kulturelle

Allianzen zu schaffen. »Dis- und Re-Artikulation« bedeutet hier, dass bestehende Narrative dekonstruiert und neu zusammengesetzt werden. Durch die Resignifizierung von Begriffen – etwa durch die Aneignung ursprünglich pejorativer Bezeichnungen – können Machtverhältnisse gezielt irritiert oder sogar situativ umgekehrt werden.

Halls Konzept macht deutlich, dass Bedeutungen nicht statisch sind, sondern sich verändern, sobald sie in neue Kontexte eingebettet werden. Biografie, Kultur oder Zugehörigkeit sind demnach keine festen Größen, sondern werden durch gesellschaftliche Diskurse immer wieder neu artikuliert. Im postmigrantischen Kontext bedeutet dies, dass marginalisierte Personen oder Gruppen bestehende Zuschreibungen nicht nur ablehnen (Dis-Artikulation), sondern sie aktiv umdeuten und mit neuen Bedeutungen füllen (Re-Artikulation). Ein anschauliches Beispiel für solche Dis- und Re-Artikulationsprozesse findet sich auch im *ästhetischen Widerstand* – etwa im Bereich der Mode.

Der in Kamerun geborene Modedesigner, Tänzer und Künstler Imane Ayissi ist einer der ersten afrikanischen Designer, die in die Pariser Haute Couture aufgenommen wurden. Seine Arbeit hinterfragt die westliche Perspektive auf afrikanische Mode und Kultur und entwickelt eine Ästhetik, die sich bewusst gegen exotisierende und essentialistische Vorstellungen wendet. Ayissi weigert sich, afrikanische Mode auf ethnisierende Muster oder Klischees zu reduzieren. Stattdessen kombiniert er traditionelle Stoffe wie Kente oder Faso Dan Fani mit innovativen, modernen Schnitten und Designs[5].

Seine Kollektionen thematisieren koloniale Kontinuitäten und globale Ungleichheiten, indem er Kunsthandwerk und Materialien aus verschiedenen afrikanischen Regionen in neue globale Kontexte stellt. Ayissi präsentiert schwarze Menschen nicht als »exotische« Objekte, sondern als selbstbestimmte Akteure in der Modewelt. Damit positioniert er sich gegen eine westliche Modeindustrie, die sich häufig die Ästhetik Schwarzer Menschen aneignet, ohne ihnen eine wirkliche Teilhabe oder Einflussnahme zu ermöglichen.

Ayissi setzt auf Ästhetik als widerständige Praxis. Seine Arbeiten destabilisieren dominante Bilder von »Afrikanität« und Migrationsgeschichte, indem sie neue Narrative entwerfen. Sie zeigen, dass Ästhetik nicht neutral ist, sondern eine Form politischer Artikulation sein kann. Seine Entwürfe sind nicht nur Ausdruck einer persönlichen Selbstpositionierung, sondern zugleich *radikale politische Imaginationen*, die neue Räume für alternative Repräsentationen eröffnen.

5 https://www.spiegel.de/kultur/imane-ayissi-vom-boxer-zum-modedesigner-a-644e7d28-6e33-440b-9488-6990da98d996

Grenzdenken (Walter Mignolo)

Walter Mignolos Konzept des Grenzdenkens ist, ähnlich wie die *kontrapunktische Lektüre* von Edward Said, eine kritische Perspektive, die sich mit der Kolonialität von Wissen und Macht auseinandersetzt. Er beschreibt Grenzdenken als eine Praxis, die hegemoniale Wissenssysteme hinterfragt und alternative Ideen aus den Perspektiven und Erfahrungen von Marginalisierten und Kolonisierten ableitet. Ziel ist es, verborgene und unterdrückte Geschichten sichtbar zu machen und in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen.

Für Mignolo ist Grenzdenken ein Prozess der Dekolonisierung und eine Antwort auf den Kolonialismus – verstanden nicht als abgeschlossenes historisches Phänomen, sondern als Denkweise, die unser Weltverständnis bis heute wesentlich prägt (vgl. Mignolo 2019). Ein zentrales Element des Grenzdenkens ist der Widerstand, der aus der Erfahrung der Marginalisierung erwächst. Marginalisierte Stimmen werden nicht nur sichtbar gemacht, sondern dienen als Grundlage für den Widerstand gegen fortbestehende koloniale Weltverhältnisse. Sie ermöglichen die Gestaltung alternativer epistemischer Räume, in denen andere Formen des Wissens und der Weltbeziehung entstehen können (vgl. ebd. 2019).

Mignolo spricht von einer notwendigen *Dekolonisierung des Denkens*. Das Wissen des Globalen Südens müsse ebenso ernst genommen werden wie westliche Theorien. Migration wird in dieser Perspektive nicht nur als Phänomen westlicher Gesellschaften verstanden, sondern als Teil globaler Wissensproduktion. Mehrsprachigkeit und transkulturelle Praktiken gelten dabei als zentrale Ressourcen und als postmigrantische Wissensräume.

Ein konkretes Gegenmodell zu eurozentrisch geprägten Literaturveranstaltungen stellt beispielsweise das Festival »Literatürk« in Deutschland dar. Dieses Literaturfestival findet seit 2005 jährlich im Herbst in Essen und im Ruhrgebiet statt. Der Name »Literatürk« verweist bereits auf seine transkulturelle Ausrichtung. Ziel des Festivals ist es, über das Medium Literatur neue Ansätze kultureller Bildung und Teilhabe zu entwickeln und Begegnungsräume in einer postmigrantischen Gesellschaft zu schaffen.

In den ersten Jahren lag der Schwerpunkt des Festivals auf türkischsprachiger Literatur in deutscher Übersetzung sowie deutsch-türkischer Literatur. Seit 2011 hat Literatürk sein Programm um jährlich wechselnde Themenschwerpunkte und internationale Literatur in deutscher Übersetzung erweitert. Das Festival bietet ein vielfältiges Programm mit klassischen, szenischen und performativen Lesungen, Poetry Slams, Film-, Musik- und Theateraufführungen, Vorträgen, Diskussionen und Ausstellungen. Darüber hinaus werden Lesungen und Projekte in Schulen organisiert, um die Sprach-, Lese-, Schreib- und Übersetzungskompetenz von Kindern und Jugendlichen gezielt zu fördern.

Durch die bewusste Einbeziehung von Literatur aus verschiedenen Ländern und die Auseinandersetzung mit gesellschaftlich relevanten Themen schafft das Festival ein Gegenmodell zu eurozentrischen Literaturveranstaltungen und eröffnet damit Möglichkeitsräume für eine transkulturelle Kommunikation, in der postmigrantische Perspektiven sichtbar und wirksam werden[6].

Affirmative Sabotage (Gayatri Chakravorty Spivak)

Gayatri Chakravorty Spivaks Konzept der *affirmativen Sabotage* beschreibt eine postkoloniale kritische Strategie, die hegemoniale Diskurse und Institutionen von innen heraus dekonstruieren und transformieren will. Statt das System frontal abzulehnen, wird es subversiv genutzt, um seine eigenen Machtmechanismen gegen sich selbst zu wenden. Bestehende Strukturen und Regeln werden aufgegriffen, um ihre inneren Widersprüche offen zu legen. Scheinbar »affirmatives« Verhalten entpuppt sich als subversive Kritik. Spivak fordert eine radikale Infragestellung hegemonialer Deutungen durch Strategien der Überaffirmation und Ironie[7].

In postmigrantischen Kontexten wird diese Strategie häufig in Kunst, Satire und Literatur angewandt. Marginalisierte Gruppen greifen Dominanzstrukturen auf, deuten sie um und machen ihre eigenen Positionen kenntlich, indem sie vorherrschende Narrative unterlaufen.

Ein Beispiel für affirmative Sabotage bietet Max Czolleks Buch *Desintegriert euch!* (2018), das den Begriff »Integration«, der häufig verwendet wird, um die Assimilation von Zugewanderten und ihren Nachkommen in die deutsche »Mehrheitsgesellschaft« zu fordern, ironisch umkehrt. Czollek argumentiert, dass Zugewanderte nicht »integriert« werden müssten, sondern dass die deutsche Gesellschaft selbst ihre hegemonialen Strukturen hinterfragen und als den eigentlichen Akt der Integration dekonstruieren müsse. Dies ist ein klassisches Beispiel affirmativer Sabotage: Der herrschende Integrationsbegriff wird übernommen, aber subversiv gegen hegemoniale Strukturen gewendet.

Postmigrantische Rapper nutzen eine eigene Art affirmativ-subversiver Strategien, um Rassismus, Ausgrenzung und hegemoniale Ordnungsvorstellungen zu untergraben. *Haftbefehl* beispielsweise greift in seinen Texten klischeehafte Bilder des »kriminellen Ausländers« auf, überzeichnet sie aber bis zur Karikatur. Sein Song »Chabos wissen, wer der Babo ist« spielt mit postmigrantischer Sprache und sozialen Zuschreibungen und transformiert sie in ein popkulturelles Phänomen. Die Rapperin Ebow wiederum verbindet feministischen Widerstand mit einer Ästhetik, die türkische und deutsche Einflüsse in ihren Songs vereint. Sie setzt Deutsch und

6 https://www.kulturwest.de/inhalt/wir-leben-in-zeiten-in-denen-etwas-neues-entsteht/

7 Vgl. das Interview mit Gayatri C. Spivak in der Sonderausgabe von Philosophie-Magazin, Nr. 28/2024 zum Thema »300 Jahre Immanuel Kant«, S. 84–87.

Türkisch gezielt ein, um kulturelle Hybridität und Eigensinn zu artikulieren. Anstatt vordergründig auf Anpassung zu setzen, nutzen diese Künstlerinnen und Künstler ihre postmigrantische Perspektive bewusst für einen ästhetischen Widerstand, indem sie stereotype Bilder appropriieren, ironisieren und verfremden.

Das Konzept der affirmativen Sabotage als sprachliche Manifestation hat Severin Frenzel in seinem »*transtopischen Sprachlabor*« (2021) untersucht: eine Form des Sprachgebrauchs, die gezielt hegemoniale Sprachhierarchien durchbricht. In Deutschland und Belgien gelten Dialekte und postmigrantische Sprachvarianten häufig als »falsch« oder minderwertig. Frenzel versteht sie jedoch nicht als Defizit, sondern als kreative Form von Widerstand, als hybride, innovative Ausdrucksformen, durch die dominante Vorstellungen von Sprache kritisch hinterfragt und neu gedacht werden können.

Ähnliche Entwicklungen lassen sich in Museen und Ausstellungen beobachten. Während klassische Museen in Deutschland Migrationsgeschichten häufig aus einer Außenperspektive erzählen, aus der Migration als Sonder- oder Problemfall innerhalb einer vermeintlich homogenen deutschen Geschichte erscheint, kehrt das *Kölner Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland* (DOMID) diese Perspektive um. DOMID zeigt Migration als integralen Bestandteil der deutschen Geschichte. Anhand historischer Materialien – von Arbeitsverträgen, persönlichen Utensilien über Koffer bis hin zu Briefen und Familienfotos – schafft das Museum neue Kontexte, die verdeutlichen, dass Migration schon immer Teil dieser Gesellschaft war und ist[8].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die hier vorgestellten künstlerischen Strategien kritische Werkzeuge bereitstellen, um Machtstrukturen und Wissensordnungen zu hinterfragen und neu zu verhandeln. Sie ermöglichen die Dekonstruktion normativer Integrationsbegriffe und eröffnen neue Wege für widerständige Praktiken in Literatur, Kunst, Musik und politischer Partizipation.

Migration und Vielheit als historische Normalität

Aus historischer Perspektive war es die Entstehung von Nationalstaaten mit ihrem normierenden Denken, die die existierenden Formen kultureller, sprachlicher und religiöser Vielheit teils geschwächt und unterdrückt, teils marginalisiert und unsichtbar gemacht haben (siehe zur Vereindeutigung der Welt Bauer 2018). Die Aufteilung der Welt in Nationalstaaten schuf nationale Rahmungen und Definitionen, etablierte »neue Traditionen« und Kontinuitäten. Grenzen wurden gezogen, neue Zugehörigkeitsordnungen geschaffen. So wurden Nationen als homogene Einheiten konstruiert, bestimmte Sprachen privilegiert, andere marginalisiert. Die natio-

8 https://domid.org/

nale Normierung von Sprache, Kultur und Zugehörigkeit wurde also erst durch nationalstaatliche Praktiken erzeugt – und nicht umgekehrt. Dies hat Zygmunt Bauman prägnant als eine »Assimilierung der Vielfalt« beschrieben (2009: 112).

Eine entnationalisierte Perspektive offenbart dagegen, dass Migrationsbewegungen die Entwicklung des »europäischen« Raums von Beginn an geprägt haben. Die heutigen europäischen Gesellschaften wären ohne Migrationsbewegungen kaum denkbar. Europäische Geschichten sind immer auch Migrationsgeschichten. Wie Regina Römhild treffend bemerkt, ist Europa als ein postmigrantischer Raum zu betrachten – geprägt durch eine lange Geschichte unterschiedlicher Migrationen und Mobilitäten. Die europäischen Länder sind ein Ergebnis dieser Migrationserfahrungen sowie der daraus resultierenden Interdependenzen, Bindungen und Vernetzungen (vgl. Römhild 2023: 95): »Denn zurückliegende Migrationen haben sich längst über Generationen hinweg in die heutigen Verhältnisse eingeschrieben« (Römhild 2023: 103). Europa *ist* Migration. Regina Römhild fordert eine Neuinterpretation Europas als Raum von Mobilitätsbewegungen und transnationalen Verflechtungen: Die Abkehr von nationalen und ethnisierten Grenzziehungen, die Anerkennung postmigrantischer Realitäten als Grundlage für ein neues Europa als dynamisches und offenes Projekt statt als abgeschottete Festung.

In den heutigen Gesellschaften, die durch die zunehmende Öffnung von Orten zur Welt charakterisiert sind, scheint es jedoch immer schwieriger zu werden, die fiktive Einheit der Nationen ungebrochen aufrechtzuerhalten und eine klare Grenze zwischen »innen« und »außen« zu ziehen: »Die Identitätskrise der postaufklärerischen, postimperialen westlichen Nationalstaaten und ihrer nationalen Kulturen und nationalen Identitäten ist heute ein globales Phänomen von allerhöchster Bedeutung« (Hall 2018: 161).

In einer globalisierten und digital vernetzten Welt werden die europäischen Gesellschaften auch in Zukunft von Migration und Mobilität gestaltet. Jedoch lässt sich in den letzten Jahren ein Wiederaufleben von Renationalisierungstendenzen und Grenzziehungsprozessen beobachten – begleitet von neuen Ausgrenzungsmechanismen. Mit anderen Worten: Die De-Nationalisierung der Welt geht mit einer gleichzeitigen Re-Nationalisierung einher (vgl. Mau 2021).

Die Welt vor Ort: Gesellschaften weltheimisch denken

> »Der Globalisierungsprozess, beschleunigt durch neue Technologien, ent-*fernt* den kulturellen Raum. Die dadurch entstandene Nähe erzeugt eine Fülle, einen Fundus kultureller Lebenspraktiken und Ausdrucksformen. Der Globalisierungsprozess wirkt *akkumulierend* und *verdichtend*.« (Han 2005: 17)

Der Philosoph Byung-Chul Han beschreibt die ambivalente Dynamik der globalen Öffnungsprozesse, insbesondere im Hinblick auf kulturelle Räume. Durch die technologische Beschleunigung wird die räumliche Distanz relativiert – Kulturräume werden »distanziert«, und zwar im doppelten Sinne: Sie werden sowohl räumlich aufgehoben als auch entfremdet. Die dadurch geschaffene »Nähe« führt jedoch nicht zur Einheit oder Klarheit, sondern zu einer Anhäufung und Verdichtung kultureller Ausdrucksformen. Han sieht die Globalisierung nicht als Nivellierung, sondern als Überschneidung und Steigerung der Komplexität – einen kulturellen »Fundus«, der verwirrend, aber auch produktiv ist.

Kulturtheoretisch lässt sich diese Perspektive als Hinweis auf eine postterritoriale, vielschichtige Kulturproduktion interpretieren, in der traditionelle Grenzen verschwimmen und neue kulturelle Praktiken entstehen. Globalisierung ist nicht nur ökonomisch, sondern auch zutiefst kulturell – sie verändert die Wahrnehmung und die Ordnung des Sozialen.

Eine Art *mobile Sesshaftigkeit* oder *sesshafte Mobilität* prägt heutige Gesellschaften, setzt Denkprozesse in Gang und beeinflusst unsere Lebensbedingungen, Lebenskonzepte und Wirklichkeitskonstruktionen. Bildungs- und Ausbildungskarrieren sowie die mentalen Landkarten des Einzelnen sind zunehmend global verwoben. Die Reduktion auf nationale Bezugsrahmen wird für individuelle Verortungen, Lebensstile und Zugehörigkeiten immer fragiler.

Insbesondere Migrations- und Mobilitätsbewegungen schaffen neue grenzüberschreitende Sozialräume und Lebensstile mit weltweiter Reichweite. In diese Prozesse werden auch ehemals »immobile« Menschen eingebunden – vor allem durch neue Kommunikationsmöglichkeiten. »Alles ist mit allem verknotet oder vernetzt. Es gibt keine isolierten Wesenheiten«, formuliert Byung-Chul Han treffend (2005: 15).

So ist »die Welt vor Ort« zu einer gängigen Metapher geworden, um das lokale Zusammenleben, die Lebensrealitäten und die Lebensentwürfe der Menschen zu beschreiben. In der Fachliteratur wurde der Begriff der *Glokalisierung* eingeführt, um die Zusammenhänge zwischen Globalisierung und lokaler Diversifizierung zu erklären. Dieses Konzept ermöglicht eine neue Beobachtungsperspektive, die lokale und grenzüberschreitende Elemente gemeinsam betrachtet – sei es im städtischen Kontext, in Jugendkulturen, in Biografien oder individuellen Lebensstilen. Diese Perspektive eröffnet neue Möglichkeiten der Lokalisierung und damit neue Orte der Beheimatung.

Diese vielschichtigen Prozesse erweisen sich als zentral für den Alltag, für Selbstentwürfe, Orientierungen und bewegliche Lebensweisen, indem sie herkömmliche nationale Kategorien und Zuordnungen überschreiten. Am besten lassen sie sich mit dem Begriff *Dazwischen* beschreiben – ein Raum, in dem sich starre Eindeutigkeit und die gewohnte Selbstverständlichkeit auflösen. Solche *Räume des Dazwischen* sind nicht nur hybride, sondern auch produktiv. Sie fungieren als

Quellen für Ideen, Zukunftswünsche, Lebensentwürfe und solidarische Handlungen. Dieser Gedanke bildet einen zentralen Ansatzpunkt für Verortungsprozesse in einer globalisierten und digital vernetzten Welt.

Der rasante Wandel von Kommunikations- und sozialen Interaktionsformen durch digitale Technologien hat in den letzten Jahrzehnten sowohl die Konstruktion sozialer Wirklichkeit als auch subjektiver Lebenswelten fundamental verändert. Neue Beziehungsgeflechte sind entstanden, die zuvor kaum vorstellbar waren (vgl. Schachtner 2025). Ulrich Beck (2017) spricht in diesem Zusammenhang von kosmopolitisierten Handlungs- und Erfahrungsräumen. Individuelle Selbstverortungen lassen sich nicht mehr ausschließlich aus lokalen oder nationalen Bezügen ableiten, sondern sind als eine Zusammenführung globaler und lokaler Elemente zu verstehen: »Die lebensweltlichen Orientierungen und subjektiven Selbstverortungen sind ein Geflecht aus unterschiedlichsten Elementen globaler und lokaler Natur, die individuell und kontextuell zusammengesetzt werden« (Beck 2017). Internet und Mobiltelefone haben diese Entwicklungen maßgeblich beschleunigt. Sie ermöglichen alltägliche weltweite Verflechtungen – selbst für Menschen, die physisch an einem Ort verbleiben: »Erstens vereint es die ganze Welt in einem einzigen Kommunikationsraum. Zweitens erschafft es so etwas wie ›die Menschheit‹ – schlicht, indem es jedem Menschen ermöglicht, mit buchstäblich jedem anderen in Verbindung zu treten« (Beck 2017: 19).

Diese neue Realität hat tiefgreifende Auswirkungen. Die Welt wird zum Bezugsrahmen für individuelles und kollektives Handeln. Lokale und globale Horizonte sind untrennbar miteinander verwoben, Handlungs-, Erfahrungs- und Erwartungsräume unwiderruflich *weltheimisch* konstruiert. Auch diejenigen, die ihre Heimatorte nie verlassen haben, sind durch digitale Vernetzung eng mit der Welt verflochten. Das erzeugt eine grundlegend neue Logik des Zusammenlebens und des Daheimseins.

Besonders bei jungen Menschen aus Migrationsfamilien – die selbst in Deutschland, Österreich oder der Schweiz geboren und aufgewachsen sind – zeigt sich diese Entwicklung. Ihre Selbstbilder und alltäglichen Orientierungen lassen sich im Licht postmigrantischer Lebenswelten interpretieren. Diese zeichnen sich durch Vielheit, Vielschichtigkeit und Ambivalenz aus. Mehrfachzugehörigkeiten, Mehrsprachigkeit und grenzüberschreitende Familiennetzwerke gehören für diese Generation zur Normalität. Diese Faktoren tragen zu einer Vielzahl möglicher Lebensentwürfe und neuen *weltheimischen* Verortungen bei. Solche Lokalisierungsprozesse lassen sich als eine Art Übersetzung und Verdichtung bestehender Möglichkeiten in die Alltagspraxis interpretieren – gewissermaßen als realisierte Utopien bzw. *Transtopien* – Räume, in denen Erfahrungen, Ideen und Perspektiven aus verschiedenen, weit über den eigenen Ort hinausreichenden Bausteinen

aufeinander bezogen, miteinander kombiniert und in Alltagspraktiken verdichtet werden.[9]

Diese radikalen Veränderungen führen zu einer neuen Ethik des Zusammenlebens und damit zu einer *neuen Ethik des In-der-Welt-Seins*. Besonders Städte erweisen sich als Experimentierfelder für neue urbane Lebensformen, eine Art experimentelle Utopie: »Die gesamte Stadt ist ein Nebeneinander, Ineinander, Durcheinander von Landschaften, wie sie unterschiedlicher kaum sein könnten« (Schmid 2021: 284).

Weltoffene und weltheimische Städte akzeptieren diese Pluralität und machen sie überhaupt erst möglich. Urbane Räume sind geprägt durch diverse »Menschenlandschaften«, verschiedene milieuspezifische, interessengeleitete oder kulturelle Gruppen und unterschiedliche Weltanschauungen und Lebensweisen. Diese sind nicht bloß koexistent, sondern konstitutiv für das urbane Zusammenleben (vgl. Yıldız 2013). So werden Städte zu Experimentierwelten für neue Lebensformen, Subjektivierungsweisen und soziale Beziehungen. Sie sind Orte der Neuerfindung des Sozialen und Politischen, wie Richard Sennett zugespitzt formuliert hat: »Komplexität bereichert Erleben und Erfahrung, Klarheit schmälert sie« (2018: 15).

Entwicklungen solcher Art führen zu neuen urbanen Lokalisierungspraktiken, Bindungen und Verflechtungen, die Menschen, Orte, Erfahrungen und Ereignisse neu verknüpfen. Nach Martin Albrow (1997) entstehen dabei diverse *Soziosphären* jenseits nationaler Erzählungen und Ordnungen. Sie bilden neue soziale und lebensweltliche Konstellationen, die sich über den Globus erstrecken. Diese Prozesse bringen neue Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsräume hervor, die individuell vor Ort genutzt werden können. Dieser radikale Wandel erfordert ein Überdenken gewohnter Wahrnehmungsperspektiven, Raum- und Zeitverständnisse. Nicht zuletzt ermöglicht er ein weltoffenes, ein *weltheimisches* Verständnis unseres Zusammenlebens in Gesellschaft und Alltag.

Exkurs: Bewegungsprotokoll von Morgan O'Hara – Bewegung als zentrales Lebenszeichen

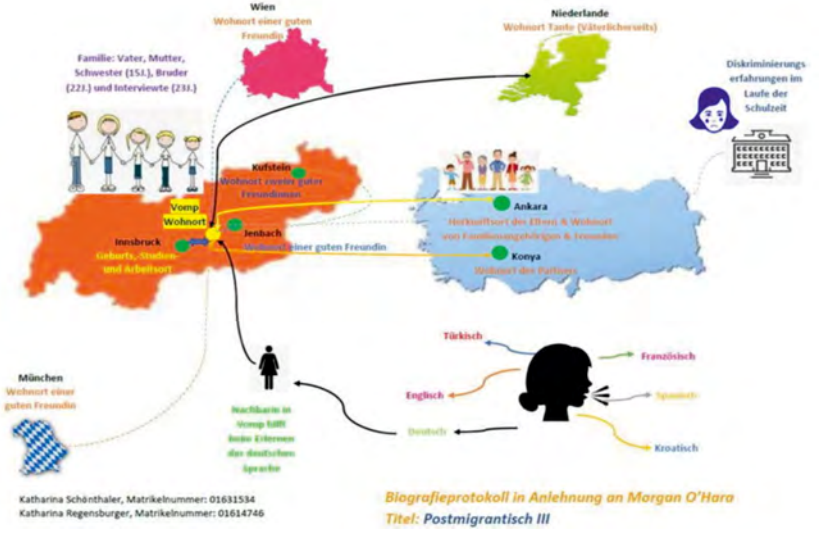
Die in Japan geborene Künstlerin Morgan O'Hara hat mit ihren »Bewegungsprotokollen« eine bemerkenswerte Methode entwickelt, individuelle Mobilität und Lebenswege visuell darzustellen. Diese Zeichnungen kartieren die geografischen Wege, die ein Mensch im Laufe seines Lebens zurückgelegt hat. Durch wiederholtes Auflegen eines Blattes Papier auf Welt-, Länder- und Stadtkarten werden die jeweiligen Wege nachgezeichnet, so dass ein komplexes Netz aus Linien entsteht. Dieses

9 Christina Schachtner spricht in ihrem aktuellen Buch von »medialen Transtopien« (Schachtner 2025a: 52)

Geflecht bildet eine »persönliche Weltkarte«, die sowohl alltägliche Wege als auch große Ortsveränderungen wie Migration oder Flucht abbildet. O'Haras Arbeit veranschaulicht auf diese Weise, wie räumliche Mobilität Biografien im 20. und 21. Jahrhundert prägt und macht Bewegung als zentrales Lebensmerkmal sichtbar. Ihre Arbeiten bieten nicht nur einen künstlerischen Einblick in persönliche Bewegungsmuster, sondern reflektieren auch gesellschaftliche Themen wie Migration, Biografie, Ort und Zugehörigkeit.

O'Haras Arbeiten sind im Kontext zeitgenössischer Kunstbewegungen zu verorten, die sich mit Kartografie, Biografie, Migration und Flucht beschäftigen. Sie sind sowohl in der Konzeptkunst als auch in der partizipatorischen Kunst angesiedelt, da die Werke nur durch die Beteiligung der gezeichneten Personen entstehen.

Abb. 7: Biografie-Protokoll

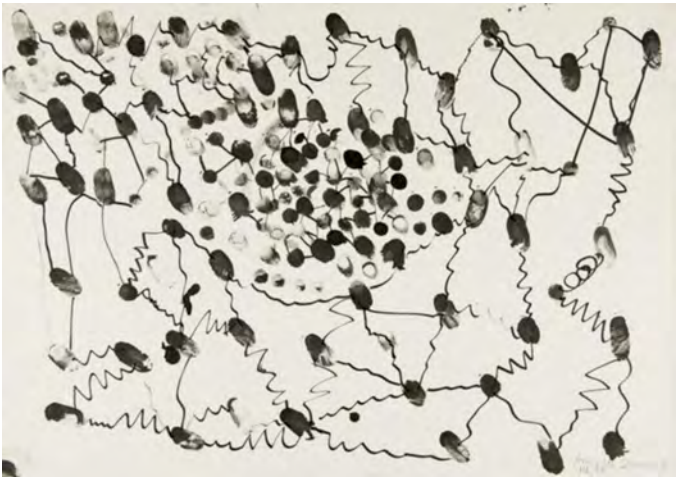


(erstellt von Katharina Regensburger, Studentin des Masterstudiums für Bildungswissenschaften der Universität Innsbruck)

Der Prozess der Erstellung eines Bewegungsprotokolls ist sowohl methodisch als auch kreativ anspruchsvoll. Zunächst werden detaillierte Informationen über die geografischen Bewegungen einer Person gesammelt. Dazu gehören bisherige Wohnorte, einschließlich vorübergehender Aufenthalte, Urlaubsreisen, Geschäftsreisen oder anderer größerer Ortsveränderungen, regelmäßige Wege wie zur Arbeit, zur Schule oder sonstige wiederkehrende Wege. Mit diesen Daten wird ein einzelnes Blatt Papier nacheinander auf verschiedene Kartenebenen gelegt. Weltkarte

für transnationale Bewegungen; Karte für nationale Reisen und Umzüge; Stadtplan für lokale und alltägliche Wege. Auf jeder dieser Karten werden die entsprechenden Wege genau nachgezeichnet. Durch wiederholtes Platzieren und Nachzeichnen entsteht ein dichtes Liniennetz, das die individuellen Bewegungsmuster der Person widerspiegelt. Das so entstandene Liniengeflecht wird anschließend künstlerisch bearbeitet. Um bestimmte Aspekte hervorzuheben, können verschiedene Techniken angewendet werden, z. B. Farbcodes zur Unterscheidung verschiedener Lebensphasen oder Bewegungstypen, Linienstärken zur Hervorhebung häufiger oder wichtiger Wege oder Symbole und Markierungen.

Abb. 8: Bewegungsspuren



(Zeichnung von Nathalie Oberhollenzer, Studentin des Masterstudiums für Bildungswissenschaften der Universität Innsbruck)

O'Haras Werke haben eine starke biografische und soziale Dimension und laden dazu ein, über Mobilität in einer globalisierten Welt nachzudenken, persönliche Bewegungsgeschichten zu erforschen und die verschiedenen Wege, die unser Leben prägen, zu würdigen. Darüber hinaus regen ihre Arbeiten zur Auseinandersetzung mit dem Thema »Grenzen« an. Während politische Landkarten von festen Grenzen und Territorien dominiert werden, überschneiden sich in O'Haras Arbeiten Bewegungen, die diese Grenzen ignorieren oder infrage stellen.

Es bietet sich daher an, die »Bewegungsprotokolle« O'Haras im Kontext postmigrantischer Ideen zu interpretieren. Durch die gleichberechtigte Darstellung von alltäglichen und außergewöhnlichen Bewegungen zeigen diese persönlichen

Landkarten, dass Migration und Mobilität integrale Bestandteile des Lebens vieler Menschen sind. Die Visualisierung kontinuierlicher Bewegung revidiert traditionelle Vorstellungen von festen, dauerhaft ortsgebundenen Lebensstilen und unterstützt die Vorstellung von fluiden, durch Migration geprägten Selbstbildern. Die individuelle Darstellung von Bewegungsmustern unterstreicht die Komplexität und Vielstimmigkeit menschlicher Erfahrungen.

Postmigrantische Geschichtsschreibung

Postmigrantische Erzählungen schaffen ein Gegengewicht zur konventionellen Geschichtsschreibung, die oft national strukturiert ist, indem sie sich einer kontrapunktischen, dekolonialen und polyphonen Erzählweise bedienen. Sie verstehen sich als eine radikale Kritik an den vorherrschenden nationalen Interpretationen und hegemonialen Lesarten von Vergangenheit und Gegenwart. In der Tradition postkolonialer, dekolonialer und subalterner Studien zielen sie auf die Entnationalisierung und Dekolonisierung einer national fixierten Geschichtsschreibung. Dabei geht es um weit mehr als die bloße Anerkennung von Migration als historische Konstante – es geht um eine grundlegende Neubewertung von Gesellschaft, Demokratie, Zugehörigkeit und Staatsbürgerschaft.

Postmigrantische Geschichtsschreibung wendet sich entschieden gegen offizielle, paternalistische Haltungen, die Zugewanderte und deren Nachkommen als Rückständige ansehen, die erst durch Integrationsmaßnahmen zu »mündigen Staatsbürgern« werden könnten. Diese pädagogische Ordnung, die sich in Begriffen wie »Ausländerpädagogik« oder »Integrations- und Wertekursen« niederschlägt, offenbart aus dieser Sicht eine koloniale Kontinuität. Der postmigrantische Ansatz lehnt diese Kategorisierungen ab und richtet stattdessen den Blick auf das Fragmentarische, Episodische und Ambivalente als grundlegende Bestandteile gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Eine postmigrantische Gesellschaftsanalyse bedeutet auch, die Genese des Umgangs mit Migration – also die gesellschaftlichen Mechanismen, die Migration als Abweichung konstruieren – kritisch zu beleuchten. Sie begreift die Gegenwart nicht als bloße Fortsetzung einer vermeintlich homogenen Vergangenheit, sondern als Raum für neue Denkweisen und Aushandlungsprozesse – und das ist ein politisches Unterfangen. Dieser Haltung entspricht eine umfassende Dekonstruktion des nationalen Denkens und der eurozentrischen Wissensproduktion, die sich über Jahrhunderte im globalen Machtgefälle verfestigt hat.

Die historische Darstellung der »westlichen Moderne« erscheint in konventionellen Erzählungen als natürlicher zivilisatorischer Fortschritt, während nichtwestliche Gesellschaften über lange Zeiträume als rückständig oder starr konstruiert wurden, kritisiert Immanuel Wallerstein:

> »Anders als die europäische Kultur, von der man behauptete, sie sei von Natur aus progressiv, mussten die anderen Kulturen irgendwie in ihrer Entwicklungsbahn erstarrt sein, weshalb sie unfähig waren, sich aus eigener Kraft, ohne das Eindringen auswärtiger (das heißt europäischer) Mächte, zu einer Spielart der Moderne zu verwandeln.« (Wallerstein 2007: 43)

Die Konstruktion eines klaren Gegensatzes zwischen »dem Westen und dem Rest« (Stuart Hall) ist nicht nur eine historische Erzählung, sondern hat bis heute massive Auswirkungen auf Migrationspolitiken, soziale Inklusion, Demokratieverständnis und nationale Zugehörigkeitsordnungen.

Wie der indische Historiker Dipesh Chakrabarty prägnant herausgestellt hat, basiert die klassische Geschichtsschreibung auf einem europäischen Universalismus, der die Erfahrungen und Perspektiven der Mehrheit der Menschheit – insbesondere nichtwestlicher Gesellschaften – weitgehend ausblendet. In seinen Worten:

> »Seit Generationen haben Philosophen und Sozialwissenschaftler Theorien aufgestellt, welche für die gesamte Menschheit Gültigkeit beanspruchen. Formuliert wurden diese Aussagen allerdings […] in relativer und bisweilen absoluter Unkenntnis der Erfahrungen der Mehrheit der Menschheit, die in nichtwestlichen Gesellschaften leben.« (Chakrabarty 2010: 42)

Vor diesem Hintergrund fordert die postmigrantische Perspektive ein radikales Neudenken von Vergangenheit und Gegenwart, indem sie auch die subalternen Vergangenheiten sichtbar macht. Geschichte, so Chakrabarty weiter, sei immer geprägt von differenzierten Zeitlichkeiten, Brüchen und alternativen Erzählungen:

> »Das Schreiben der Geschichte setzt also implizit eine Vielzahl von gleichzeitig existierenden Zeiten voraus, ein Auseinandertreten der Gegenwart in sich selbst. Die subalternen Vergangenheiten erlauben uns, dieses Auseinandertreten sichtbar zu machen.« (Chakrabarty 2010: 82)

Die postmigrantische Analyse leitet damit eine epistemologische Wende ein, die den Zwang zum nationalen Ordnungsdenken aufbricht und neue, offene Konzepte gesellschaftlicher Zugehörigkeit ermöglicht. Westlich geprägte Geschichtskonzepte sind, wie Chakrabarty treffend formuliert, keine universellen Wahrheiten, sondern historisch bedingte Konstruktionen, die alternative Lebensrealitäten marginalisieren: »Wenn wir unsere Aufmerksamkeit für die ›Minorität‹ subalterner Vergangenheiten schärfen, lernen wir, mit Heterogenität zu leben, ohne sie auf ein übergeordnetes Prinzip zu reduzieren, das Ausdruck eines bereits vorgegebenen Ganzen ist«, so die markante Formulierung Chakrabartys (2010: 80).

Postmigrantische Geschichtsschreibung ist daher untrennbar mit der Entnationalisierung und Dekolonisierung sozialer (Welt-)Verhältnisse verknüpft. Sie fordert eine radikale Neuinterpretation von Demokratie, Geschichte und Zugehörigkeit. Anstelle einer Logik erzwungener Integration von Zugewanderten plädiert das postmigrantische Denken für eine grundlegende Neuausrichtung gesellschaftlicher Strukturen – weg von nationalstaatlicher Exklusion hin zu einem inklusiven Demokratieverständnis sowie zu fluiden, pluralen und offenen Formen von Zugehörigkeit.

Eine postmigrantische Museumspraxis: Entnationalisierung und Dekolonisierung

Museen sind nicht nur Orte des Archivierens und Bewahrens, sondern auch zentrale Institutionen der Wissensproduktion. Lange Zeit haben sie sich mit eurozentrischen, nationalen oder kolonialen Deutungsmustern in historische Narrative und gesellschaftliche Normen eingeschrieben und diese reproduziert. Dabei wurde Migration eher als Ausnahmefall dargestellt, während transkulturelle Verflechtungen weitgehend ignoriert wurden. Der postmigrantische Museumsdiskurs fordert daher eine radikale Neuausrichtung: Migration soll als historische Normalität anerkannt, hegemoniale Narrative sollen kritisch reflektiert und Museen als offene, fluide Verhandlungsräume begriffen werden.

Die Art und Weise, wie Objekte gesammelt, kuratiert und präsentiert werden, ist nie neutral, sondern spiegelt gesellschaftliche und globale Machtverhältnisse wider. Nach wie vor dominieren in vielen Museen nationale Meistererzählungen, die Migration häufig als Störfaktor innerhalb einer vermeintlich homogenen Gesellschaft inszenieren. Migrationsgeschichten finden meist nur in Sonderausstellungen Platz. Zudem haben Museen über Jahrhunderte koloniale Perspektiven verstärkt, indem sie Objekte aus ehemals kolonisierten Gebieten aus ihrem Kontext gerissen und damit einen eurozentrischen Blick verfestigt haben.

Eine postmigrantische Lesart erfordert daher auch eine konsequente Dekolonialisierung der Museumspraxis. Das bedeutet zunächst, bestehende Sammlungen kritisch zu hinterfragen: Unter welchen kolonialen Bedingungen wurden die Objekte erworben? Welche Perspektiven fehlen bisher in ihrer Präsentation? Zweitens geht es darum, Migrationsgeschichten sichtbar zu machen. Viele Exponate erzählen von globalen Verflechtungen, wurden aber lange nicht aus dieser Perspektive betrachtet. Drittens muss der nationale Rahmen aufgebrochen werden: Museen sollten die transnationalen Verflechtungen lokaler, regionaler und globaler Entwicklungen in den Mittelpunkt stellen.

In diesem Kontext macht Jonas Bürgis Beobachtung auf ein zentrales Problem erinnerungspolitischer und musealer Praktiken aufmerksam: Migration ist vielfach bereits Teil bestehender Sammlungen und Archive, doch ihre Sichtbarkeit

wird durch die dominante nationalstaatliche Rahmung systematisch ausgeblendet. Diese Unsichtbarmachung verweist auf ein selektives kulturelles Gedächtnis, das nationale Homogenität konstruiert, während transnationale, postmigrantische oder diasporische Erfahrungen marginalisiert werden. In diesem Sinne plädiert er indirekt für eine Neupositionierung musealer Praktiken, die Migrationsgeschichten nicht als Randnotiz, sondern als konstitutiven Bestandteil gesellschaftlicher Erinnerung ernst nehmen (vgl. Bürgi 2016).

Wurde Migration in Museen bislang hauptsächlich im Kontext von Flucht und Krise oder Integration thematisiert und wurden Dimensionen wie Innovation, Austausch und gesellschaftliche Entwicklung ausgeblendet, kommen aus postmigrantischer Perspektive kritische Fragen auf: Warum wird Migration meist mit Konflikt, Flucht und Krise assoziiert, während die Mobilität von Wissenschaftlerinnen oder Künstlern kaum als Migrationsbewegung wahrgenommen wird? Warum gelten Menschen der dritten und vierten Generation in öffentlichen Narrativen immer noch als »nicht ganz angekommen«? Welche Bilder von »den Anderen« produzieren Museen und inwieweit sind diese Darstellungen von kolonialem oder nationalem Denken geprägt?

Dabei geht es nicht nur um neue Inhalte, sondern auch um eine grundlegend veränderte Erzählweise. Eine vielstimmige Museumspraxis bedeutet, unterschiedliche Geschichten parallel zu erzählen, statt eine dominante Deutung zu etablieren. Dies erfordert partizipative Formate, die nicht über, sondern mit den Betroffenen entwickelt werden können.

Ein postmigrantisches Museum ist nicht nur ein Ausstellungsraum, sondern ein Ort der aktiven Auseinandersetzung. Auch hier greift Edward Saids Konzept einer kontrapunktischen Lektüre, die verschiedene, oft widersprüchliche Erzählungen nebeneinanderstellt:

> »Beginnen wir damit, das kulturelle Archiv nicht als einheitliches Phänomen zu lesen, sondern als Kontrapunkt, im Bewusstsein der Gleichzeitigkeit der erzählten metropolitanen Geschichte und jener anderen Geschichten, gegen die (und in Verbindung mit denen) der Diskurs der Herrschaft operiert.« (Said 1994: 92–93)

Daraus ergeben sich zentrale Anforderungen an eine postmigrantische Museumspraxis, die sich öffnet und unterschiedliche Bevölkerungsgruppen aktiv in kuratorische Prozesse einbezieht. Sie können dabei als Laboratorien für alternative Narrative fungieren, wenn Formate wie Oral History, partizipative Projekte und persönliche Migrationsgeschichten integriert werden.

Darüber hinaus muss die Provenienz von Ausstellungsobjekten konsequent kritisch reflektiert und ihre Aneignungsgeschichte transparent gemacht werden.

Museen sind keine neutralen und machtfreien Institutionen – sie prägen maßgeblich unser Geschichtsverständnis und beeinflussen, welche Perspektiven und

Narrative sichtbar werden. Eine postmigrantische Perspektive fordert daher eine radikale Transformation des Museums: weg von nationalen Metaerzählungen hin zu einer vielstimmigen, offenen und kritisch-reflexiven Praxis. Das Museum der Zukunft wäre somit ein Ort der Vielheit, der Partizipation und der kritischen Auseinandersetzung. Es dient nicht nur der Bewahrung von Objekten, sondern entwickelt sich zu einem Denk- und Handlungsraum für eine *radikaldiverse* Gesellschaft. Um ihrem Anspruch als gesellschaftliche Akteure in einer globalisierten Welt wirklich gerecht zu werden, müssen Museen ihre institutionellen Strukturen infrage stellen und neue, gerechtere Erzählformen etablieren.

(Migrations-)Geschichten neu denken

Geschichte ist kein statisches Konstrukt, sondern ein komplexes Geflecht von Erinnerungen, Erfahrungen und Interpretationen. Es geht nicht darum, eindeutige Antworten auf bestimmte Fragen zu geben, sondern alternative Denkweisen aufzuzeigen, neue Perspektiven zu eröffnen und bestehende Diskurse kritisch zu hinterfragen. Durch die Veränderung von Geschichtsdeutungen stellen wir auch gegenwärtige Realitäten infrage und eröffnen die Möglichkeit, das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu zu denken.

Aus dieser Perspektive sind Archive, Dokumente und historische Aufzeichnungen nicht einfach neutrale Zeugnisse oder bloße Abbilder der Vergangenheit. Sie sind vielmehr Ausdruck bestimmter historischer Momente, die es uns ermöglichen, Geschichte aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten. Sie schaffen neue Deutungsräume und regen dazu an, historische Ereignisse und Erfahrungen nicht nur retrospektiv zu bewerten, sondern auch aktiv über ihre Auswirkungen auf unsere Gegenwart und Zukunft nachzudenken.

Gerade in der Mobilitäts- und Migrationsgeschichte eröffnet die Auseinandersetzung mit Archivmaterialien die Chance, verdrängte oder marginalisierte Geschichten sichtbar zu machen. Sie deckt Brüche, Widersprüche und unerwartete Verflechtungen auf, die etablierte Geschichtsnarrative ergänzen, erweitern oder kritisch hinterfragen können.

Indem wir diese Quellen neu lesen und interpretieren, gewinnen wir Werkzeuge, um unsere gegenwärtige gesellschaftliche Situation aus anderen Perspektiven zu verstehen.

Jeder Ortswechsel verändert die Wahrnehmung der betroffenen Menschen, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Mobilität ist nicht nur ein physisches Phänomen, sondern wirkt auch epistemologisch: Sie bringt eine Verschiebung der Perspektive mit sich – sowohl in Bezug auf das Neue als auch auf das Vertraute. Der Herkunftsort erscheint rückblickend oft in einem neuen Licht, da er nun im Kontrast zur neuen Umgebung betrachtet wird. »Erst die Distanz zum Ausgangspunkt

konturiert dessen Eigenarten, lässt Bindungen und Emotionen sichtbar werden, verändert die Perspektive auf das Gewohnte«, formuliert es Burcu Doğramacı (2016: 7) treffend. Migration ist somit eine Quelle neuer Erfahrungen, Erzählweisen und Reflexionen. Sie produziert Geschichten, eröffnet Deutungsräume und ermöglicht neue Visionen. Diese Perspektivverschiebung verdeutlicht, dass Migration nicht bloß ein historisches Ereignis ist, das von außen beschrieben wird, sondern eine aktive, gestaltende Praxis, die von den zugewanderten Menschen und deren Nachkommen selbst getragen wird. Sie macht (post)migrantische Perspektiven sichtbar und verweist auf die Vielzahl noch nicht erzählter Geschichten – Geschichten, die nicht nur von politischen Integrationsmaßnahmen geprägt sind, sondern vielmehr von den alltäglichen, kreativen und widerständigen Praktiken der Betroffenen.

Wenn Geschichte konsequent aus der Perspektive der Migration erzählt wird, rücken Mobilität und Vielheit als zentrale Bestandteile moderner Gesellschaften ins Licht. Postmigrantische Perspektiven eröffnen dabei einen neuen Blick auf Migration, Gesellschaft, Biografie und Zugehörigkeit – einen Blick, der die Vielheit von Erfahrungen, Sprachen und Lebensläufe als gesellschaftliche Normalität anerkennt.

Das Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland (DOMiD) – eine zivilgesellschaftliche Initiative, die vor rund dreißig Jahren vor allem von zugewanderten Menschen gegründet wurde –, liefert, wie eben kurz beschrieben, ein eindrückliches Beispiel für diese Art der historischen Reflexion. Es versteht sich nicht nur als Archiv vergangener Migrationserfahrungen, sondern auch als aktive Plattform, auf der Geschichte kontinuierlich (mit)geschrieben wird. In dieser Perspektive erscheint die Neudeutung der Vergangenheit als eine Form des Widerstands und als politische Praxis.

Denn die Art und Weise, wie wir Geschichte erzählen, hat direkten Einfluss darauf, wie wir unsere Gegenwart verstehen. Auch (kulturelle) Erinnerung ist somit kein neutraler Prozess, sondern ein soziales und politisches Geschehen. Indem historische Dokumente in neue Kontexte gestellt werden, eröffnen sich alternative Narrative, die über die nationalstaatlich geprägte Geschichtsschreibung hinausweisen. Eine solche Perspektive lädt dazu ein, Geschichte als komplexes Zusammenspiel von Ereignissen zu verstehen, die aus unterschiedlichen Perspektiven immer wieder neu interpretiert werden können.

Wenn wir historische Dokumente nicht nur aufbewahren, sondern aktiv mit ihnen arbeiten, können sie als kritische Werkzeuge genutzt werden, um neue Fragen an unsere Gegenwart zu stellen: Welche Stimmen wurden in der Vergangenheit nicht gehört? Welche Geschichten fehlen bis heute in unseren kollektiven Erzählungen? Und wie beeinflusst unsere Erinnerungspolitik aktuelle gesellschaftliche Debatten?

Diese Fragen verdeutlichen, dass es bei DOMiD nicht nur um die Archivierung der Vergangenheit geht, sondern um die aktive Mitgestaltung einer lebendigen Erinnerungskultur. Geschichte als Möglichkeitsraum kann uns helfen, über scheinbar

Vergangenes hinaus zu denken und neue Denk- und Handlungsspielräume für die Zukunft zu eröffnen. Geschichte ist nicht nur das, was »geschehen« ist, sondern auch das, was erzählt, erinnert und weitergegeben wird. Gerade diese Offenheit für unterschiedliche Perspektiven und Ideen ermöglicht, starre Diskurse aufzubrechen, Raum für komplexe, mehrdeutige und widerständige Erinnerungen zu schaffen und dadurch alternative Vorstellungen von Gegenwart und Zukunft zu eröffnen. Sie hilft uns, die Gegenwart anders zu denken und neue Potenziale für gesellschaftliche Entwicklungen zu erkennen[10].

Im Gegensatz zu diesem offenen Geschichtsverständnis war die traditionelle Migrationsforschung von Beginn an stark nationalstaatlich geprägt und fungierte häufig als eine Art »Ausländerforschung«. Mobilitätserfahrungen sowie transnationale und transkulturelle Phänomene blieben lange Zeit ausgeblendet. Das nationale Geschichtsverständnis bestimmte maßgeblich die Erzählung von Migrationsgeschichten: Im Mittelpunkt standen vor allem die Integrationsleistungen, die Zugewanderte zu erbringen hatten, um sich in die Mehrheitsgesellschaft »einzufügen«. Ihre Verbindung zu den Herkunftsorten wurde unweigerlich als Zeichen von Abgrenzung oder Illoyalität gewertet. Die Vorstellung einer unüberwindbaren kulturellen Kluft – nach dem Motto »morgens in Deutschland oder Österreich, abends in der Türkei« – spiegelt diese öffentliche Wahrnehmung und Dramatisierung exemplarisch wider.

Postmigrantische Perspektiven eröffnen die Chance, Migrationsgeschichten neu zu erzählen: Aus dieser Sicht können die Männer und Frauen der ersten Gastarbeitsgeneration, die in den 1960er Jahren nach Deutschland, Österreich oder in die Schweiz gekommen waren, in vielerlei Hinsicht als Vorbotinnen und Pioniere einer Transnationalisierung »von unten« gesehen werden. Unter prekären Bedingungen fanden sie kreative Wege oder Umwege, sich in den Aufnahmegesellschaften zu positionieren. Im Laufe der Zeit entwickelten sie transnationale Verbindungen und Strategien, sammelten ein wertvolles Mobilitätswissen, welches sie nutzen konnten, um ihren Platz in der Gesellschaft zu behaupten.

Diese Menschen brachten Mobilitätserfahrungen mit, die sie »Alteingesessenen« voraushatten. Sie hatten gelernt, mit Unsicherheiten und ambivalenten Situationen umzugehen. Viele Migrationsfamilien entwickelten im Laufe der Jahre transnationale, mehr- und weltheimische Netzwerke sowie transkulturelle Kompetenzen. Angesichts der öffentlichen Geringschätzung ihrer Lebensbedingungen und Fähigkeiten blieb ihnen oft nichts anderes übrig, als ihre Perspektive über die lokalen Grenzen hinaus zu erweitern. Orte wie Bahnhöfe oder Hinterhofmoscheen, an denen sich die Zugewanderten in den 1960er und 1970er Jahren trafen, um Neuankömmlinge aus ihren Herkunftsländern willkommen zu heißen und Neuigkeiten

10 https://domid.org/

auszutauschen, wurden zu zentralen Knotenpunkten transnationaler Netzwerke (vgl. Yıldız 2023).

So entstanden Treffpunkte, die soziale Unterstützung boten, transnationale Kommunikationsstrukturen, die den Informationsaustausch erleichterten, sowie soziale Infrastrukturen und Netzwerke, die es immer mehr Menschen ermöglichten, sich diesen Bewegungen anzuschließen. Heute werden diese Mobilitätsgeschichten von den Nachkommen der Gastarbeitergeneration neu erzählt – verwoben mit Familienerinnerungen und verbunden mit neuen Zukunftsvisionen.

Die Männer und Frauen der ersten Gastarbeitsgeneration, die in den 1960er und 70er Jahren dem Ruf der Anwerbeländer gefolgt waren, sind heute im fortgeschrittenen Alter. Einige sind dauerhaft geblieben, andere pendeln bis heute zwischen verschiedenen Ländern, viele sind in ihre Herkunftsländer zurückgekehrt. Sie blicken zurück auf Vorstellungen von Heimat und Heimatverlust, auf mehrheimische und grenzüberschreitende Verbindungen und gelebte Mehrfachzugehörigkeiten. Erfahrungen des Umbruchs, des Ankommens und des Verweilens an wechselnden Orten – ein wertvoller Fundus an Wissen, Kreativität und Lebenserfahrung. Doch langsam verblassen die Erinnerungen. Umso wichtiger erscheint es, dass sie bewahrt und von den Nachfolgegenerationen weitergetragen werden.

Migration ist nicht nur als physischer Ortswechsel zu verstehen, sondern als eine umfassende transnationale Wechselbeziehung – ein Netzwerk des Austauschs von Menschen, Waren, Informationen und Ideen. Der Schriftsteller Zafer Şenocak, der Anfang der 1970er Jahre als Siebenjähriger mit seinen Eltern nach München kam, bringt die Verflechtung von Vergangenheit, Gegenwart und erzählter Erinnerung poetisch zum Ausdruck:

> »Die Vergangenheit ist immer ein Fremder. Sie bedarf der Übersetzung, der Interpretation. Sie kann heilen und verletzen. Sie kann Menschen zusammenbringen und sie trennen. Erzählen heißt, Berichte, Dokumente und Fiktionen einander berühren zu lassen, sie in eine Beziehung zu setzen. Erinnerung ist nicht einfach eine Rekonstruktion.« (Şenocak 2018: 42)

Das Wesen der Erinnerung beschreibt er als etwas Flüchtiges, das sich dennoch immer wieder einschreibt: »Aber Erinnerungen sind wie blinde Passagiere. Gut versteckt reisen sie mit dir um die Welt, um in einem unerwarteten Moment wiederentdeckt zu werden« (ebd. 2018: 131).

Vor diesem Hintergrund erscheint es notwendig, die positiven und vielschichtigen Erfahrungen und Selbstintegrationsprozesse dieser Generation besonders hervorzuheben. Das Verlassen eines Ortes, um an einem anderen anzukommen, ist eine Erfahrung, die viele Millionen Menschen nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart teilen. Ihre Verortungspraktiken lassen sich als *Transtopie* beschreiben: reale und zugleich imaginäre Räume, die sich aus den Erfahrungen

von unterschiedlichen Herkunfts- und Ankunftsorten zusammensetzen (vgl. Yıldız 2017: 19ff). Solche Räume entfalten eine besondere Innovationskraft, die für individuelle Selbstentwürfe und biografische Orientierung von entscheidender Bedeutung war und ist.

Exkurs Dokumentarfilm: »Töchter des Aufbruchs« (Uli Bez 2012)

Der Dokumentarfilm *Töchter des Aufbruchs* von Uli Bez (2012) beschäftigt sich mit den Lebensgeschichten von Frauen, die im Zuge der Gastarbeitsmigration in den 1960er und 1970er Jahren nach Deutschland eingewandert oder geflüchtet sind, und deren Kindern bzw. Enkelkindern. Der Film macht Erlebnisse, Erfahrungen und Lebensstrategien von Frauen sichtbar, die in der konventionellen Migrations- und Integrationsforschung kaum vorkommen. Es geht um Herausforderungen, Hoffnungen und Erfolge, die diese Frauen auf ihrem Weg begleitet haben. In einer Mischung aus Interviews, Archivmaterial und Musik stellt der Film unterschiedliche Migrationsbiografien vor und verdeutlicht die Bedeutung weiblicher Migration für die deutsche Gesellschaft.

Die Protagonistinnen des Films sind unterschiedlicher Herkunft, darunter Gastarbeiterinnen, Geflüchtete und deren Nachkommen, die sogenannte zweite oder dritte Generation. Ihre Erzählungen sind geprägt von Themen wie Biografie, Ankommen, Heimat, Verortung und Diskriminierung. Ein besonderer Fokus liegt auf den Erfahrungen ihrer Generationen, junge Frauen, die in Deutschland aufgewachsen sind und dennoch oftmals auf einen Migrationshintergrund reduziert werden. Jede dieser Frauen bringt eine eigene Perspektive auf Migration, Selbstverortung und den Kampf um Gleichberechtigung mit.

Die Künstlerin Ebru Düzgün alias Ebow, eine Rapperin der zweiten Generation, bringt ihre Sicht auf Migration, Zugehörigkeit und Empowerment nicht nur im Interview, sondern auch musikalisch zum Ausdruck – unter anderem mit einem ihrer Songs, der im Film zu hören ist.

Die individuellen Geschichten verdeutlichen, welche Strategien die Frauen beim Umgang mit den restriktiven Bedingungen und Diskriminierungserfahrungen vor Ort entwickelt haben. Viele von ihnen haben trotz dieser Hindernisse schulische und berufliche Erfolge erzielt, sich aktiv für eine gerechtere Gesellschaft eingesetzt und damit einen wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenleben geleistet. Die Geschichten sind oft bewegend und inspirierend, weil sie sehr persönliche Einblicke in den Kampf um Selbstbestimmung und Anerkennung geben.

Abb. 9: Ausschnitt aus dem Film ›Töchter des Aufbruchs‹



(Screenshot YouTube)

Auch die Musik trägt diesen Film. Die meisten Stücke und Lieder stammen aus den Herkunftsländern der Frauen und verstärken die emotionale Wirkung ihrer Erzählungen. Ergänzendes Archivmaterial und dokumentarische Szenen vermitteln den historischen und gesellschaftlichen Kontext.

Der Film erzählt eindrücklich, wie Migration Selbstbilder, Lebensentwürfe und Zugehörigkeiten beeinflusst, wie die Betreffenden sich zwischen verschiedenen Welten bewegen, und dass dies zu ihrer Alltagsnormalität gehört. Auch Rassismus und strukturelle Barrieren, mit denen die Frauen sich in unterschiedlichen Kontexten auseinandersetzen müssen, werden thematisiert.

Der Austausch zwischen der ersten, zweiten und dritten Generation verweist darauf, wie sich die Perspektiven des Ankommens und der Positionierung im Laufe der Jahre verändert haben. Die nachfolgenden Generationen spielen eine wichtige Rolle, indem sie die Migrationsgeschichte ihrer Eltern oder Großeltern auf ihre eigene Weise erzählen und neue Perspektiven entwerfen.

Dies ist ein wichtiger Beitrag zur Migrationsdebatte in Deutschland und ruft noch einmal in Erinnerung, dass Migration nicht nur eine männliche Geschichte hat, sondern Frauen eine ebenso prägende Rolle spielen. Der Dokumentarfilm *Töchter des Aufbruchs* ist eine eindrucksvolle und bewegende Darstellung weiblicher Migrationsgeschichten in Deutschland. Anhand der individuellen biografischen Erzählungen erweist sich, wie unterschiedlich, vielschichtig und komplex die Prozesse des Ankommens jenseits der öffentlichen Diskussionen um Migration und Integration sind. Sie verdeutlichen zugleich die Notwendigkeit eines offenen und inklusiven gesellschaftlichen Diskurses über Migration, Zugehörigkeit und Demokratieverständnis.

Sozialer Aufstieg auf eigene Rechnung

Im Zuge der Weltwirtschaftskrise und der zunehmenden Deindustrialisierung Anfang der 1970er Jahre traf die Arbeitslosigkeit in Europa zuerst die erste Gastarbeitsgeneration. Viele sahen sich gezwungen, in ihre Herkunftsländer zurückzukehren, andere blieben und versuchten, sich auf neuen Wegen am Arbeitsmarkt zu behaupten. Für viele schien der Schritt in die Selbständigkeit die einzig verbleibende Option zu sein – ein Weg, der jedoch erhebliche Hürden mit sich brachte. Die Selbständigkeit bot den Zugewanderten einerseits Schutz vor Diskriminierung auf dem regulären Arbeitsmarkt, zu dem sie nur schwer Zugang fanden, und versprach andererseits eine gewisse Aufwertung ihres sozialen Status.

Migrationsgeprägte Großstadtviertel werden häufig als »Parallelgesellschaften«, als Orte mangelnder Integration abgewertet. Tatsächlich verfügen sie jedoch oft über eine gut funktionierende Infrastruktur, haben erfolgreich wirtschaftliche Nischen besetzt und durch Eigeninitiative neue Aufstiegschancen geschaffen (vgl. Yıldız & Mattausch 2009). Da weder die dauerhafte Niederlassung Zugewanderter noch ihre wirtschaftliche Teilhabe politisch vorgesehen war, lassen sich ihre Unternehmensgründungen als ein Akt des »Ankommens auf eigene Rechnung« verstehen: eine ökonomische Selbstverortung, die unter schwierigen Bedingungen organisiert werden musste und teils als Überlebensstrategie diente. Diese Handlungsweise kann bereits als Teil einer postmigrantischen Praxis gelten.

Die folgenden Beispiele aus unterschiedlichen Kontexten meiner empirischen Forschung können diese Entwicklung exemplarisch veranschaulichen.

Eine Kölner Familie: Transkulturelle Praxis als familiäre Normalität

Die Geschichte der Familie Kaya ist mehr als eine typische Migrationsgeschichte – sie zeigt, wie Migration und transkulturelle Praxis zur familialen Normalität werden. Die Familie bewegt sich zwischen Ländern, Kulturen und Sprachen, ohne dass diese Bewegungen als Widerspruch empfunden werden. Vielmehr entstehen daraus neue, hybride Lebensentwürfe und Lebensweisen, die im Alltag der Familie und ihrer Konditorei erkennbar werden.

Die Biografien von Herrn und Frau Kaya weisen mehrfache Migrationsbewegungen und transnationale Verflechtungen auf. Herr Kaya kam als junger Erwachsener aus der Südtürkei in die Schweiz und zog dann nach Straßburg, wo er seine Frau kennenlernte. Frau Kaya wiederum wurde als Tochter einer Gastarbeiterfamilie aus der Türkei in Frankreich geboren. Die Familie nahm die französische Staatsbürgerschaft an, entschied sich aber auf Empfehlung ihrer Verwandten vor zehn Jahren, nach Köln zu ziehen, um dort ein Geschäft zu eröffnen. Ihre Lebenswege verdeutlichen, dass Migration kein einmaliger Akt, sondern ein fortlaufender Prozess sein kann. Die Familie ist nicht einfach »von A nach B gezogen«, sondern hat

sich mehrfach neu verortet, in verschiedenen Ländern Beziehungen und Netzwerke aufgebaut und unterschiedliche kulturelle Prägungen integriert.

Abb. 10: Der Eingang zu Kayas Laden



(Foto: Kaya Amca)

Die über die Grenzen der Stadt hinaus bekannte Konditorei an einem belebten Kölner Markplatz ist nicht nur ein wirtschaftliches Unternehmen, sondern auch ein Ort der transkulturellen Praxis. Hier kommen verschiedene kulinarische Traditionen zusammen: Türkische Rezepte – inspiriert von Herrn Kayas Konditoreiausbildung in der Türkei. Französische Einflüsse – durch die Jahre in Straßburg und die kulinarische Prägung der Familie. Lokale Anpassung – durch den Kölner Kontext und die Kundschaft im Stadtviertel. Die Backwaren und Desserts sind also nicht einfach türkisch oder französisch, sondern eine kreative Mischung – ein Ergebnis von gelebter Transkulturalität.

Familie Kaya spricht und lebt Mehrsprachigkeit als Normalität. In der Konditorei wird Französisch, Deutsch, Englisch, Türkisch und Niederländisch gesprochen. Die Kinder wachsen mehrsprachig auf und wechseln, je nach Kontext, zwischen den Sprachen. Eine Tochter besucht mittlerweile das Gymnasium – ein Zeichen für die

Durchlässigkeit und Dynamik von Bildungswegen in einer transkulturellen Familie. Sprache ist hier kein trennendes, sondern ein verbindendes Element. Es gibt keine »Muttersprache« im klassischen Sinne, sondern Sprachen als Ressource für unterschiedliche Lebensbereiche.

Der Stadtteil Köln Nippes, in dem sich das Geschäft befindet, steht für eine postmigrantische Gesellschaft, in der Migration nicht als Sonderfall angesehen wird, sondern den Stadtraum und das Alltagsleben gestaltet hat. Familie Kaya wurde auf Empfehlung von Verwandten nach Köln geholt – ein typisches Beispiel für transnationale Netzwerke, die Migration beeinflussen. Der Laden zieht nicht nur Kölner Kunden an, sondern fungiert auch als ein Treffpunkt für alte Freunde aus Frankreich und Verwandte aus den Niederlanden oder England. Das »Veedel« (kölsche Bezeichnung für Stadtviertel) ist ein Ort, an dem sich verschiedene kulturelle, sprachliche Hintergründe begegnen – und in dem transkulturelle Lebensweisen, verbunden mit »kölschen Traditionen« vor Ort, zur urbanen Normalität geworden sind.

Abb. 11: Familie Kaya vor ihrem Laden



(Foto: Kaya Amca)

Weimar weltoffen: »Sundays at Riaa«[11]

Die Geschichte von Navneet K., Gastronomin, Unternehmerin und Weltbürgerin, erzählt nicht nur von individuellem Erfolg, sondern spiegelt auch eine zugrundeliegende Bewegung unserer Zeit wider: die Öffnung von Orten zur Welt.

Geboren in Indien, aufgewachsen nahe Neu-Delhi in einer Akademikerfamilie, führte ihr Weg sie Ende der 1990er Jahre zunächst nach Heidelberg, später nach Sachsen, Saalfeld und schließlich Weimar. Ihre Geschichte weist die typische Dynamik von Entortung und Neuverortung auf, die Migration oft mit sich bringt: Dieser Weg war nicht immer leicht. Nach ihrer Scheidung stand sie als alleinerziehende Mutter wieder vor der Herausforderung eines Neuanfangs. Ihre Familie lebte verstreut in Indien, Kanada und den USA – eine Realität vieler transnationaler Menschen. Dennoch gelang es ihr, sich mit unternehmerischer Vision und Leidenschaft eine neue Existenz zu schaffen.

Migration bedeutet für die Gastronomin neben geografischer Bewegung auch die Neudefinition von Heimatsvorstellungen. Mit ihrem Lokal verfolgt sie ein Konzept, das als eine *Transtopie* verstanden werden kann: ein hybrider Raum, in dem unterschiedliche kulturelle Einflüsse verschmelzen. Der schöne Name ihres Restaurants »*Sundays at Riaa*« in der Weimarer Altstadt verweist bereits auf diese transkulturelle Idee. Hier wird in Küche und Interieur nicht die klassische Vorstellung eines indischen Restaurants umgesetzt, sondern eine Fusion, die solche Grenzen überschreitet. Inspirationen für ihre Gerichte holte Navneet sich etwa aus London und New York, wo sie erlebte, wie sich kulinarische Traditionen weiterentwickeln und neue hybride Formen einer Fusionsküche entstehen.

Dies widerspricht, so erklärte sie in einem Interview, den stereotypen Erwartungen an indische Küche: Kein Sahne-Überfluss, kein fettiges Curry – »das stammt von den Engländern«. Frische Kräuter, wenig Öl, viel Ingwer und Koriander, dazu grüne Chilis – Zutaten, die in Indien zum Alltag gehören, aber in Europa lange nur in Spezialgeschäften erhältlich waren. Vegetarische und vegane Konzepte – eine kulinarische Praxis, die sowohl aus Indien als auch aus globalen Food-Trends heraus gedacht ist. Ihr Restaurant präsentiert sich auf diese Weise als ein Ort kultureller Hybridität – einer kulinarischen Topografie, die nicht nur indische, sondern auch transnationale Elemente aufgreift und mit den Gegebenheiten vor Ort verwebt.

11 Hier beziehe ich mich u.a. auf den Artikel von Michael Helbing in der *Thüringer Allgemeine* vom 01.09.2022.

Abb. 12: Menütafel an der Wand



(Foto © Erol Yıldız)

Abb. 13: Der Eingang zu Sundays at Riaa



(Foto © Erol Yıldız)

Die Kulturstadt Weimar entfaltet in Navneets Geschichte eine neue, postmigrantische Realität. Die Gastronomin ist hier angekommen, sieht sich aber

weiterhin als eine »Wanderin«. In ihrem Lokal beschäftigt sie Angestellte aus Syrien, Afghanistan, Indien – und muss sie selbst anlernen, weil Fachkräfte fehlen. So wird der Ort zu einem Raum der Kommunikation und Veränderung – ein Beispiel dafür, wie Migration nicht nur Menschen bewegt, sondern auch Städte, Märkte und Alltagskulturen transformiert. Auch Navneets Geschichte zeigt, dass Migration nicht nur eine Bewegung zwischen Orten, sondern eine Transformation von Räumen selbst ist, die Traditionen überschreitet, in der Lebenswege sich überkreuzen und neu verbinden, wo Vielheit wächst. Sie steht für neue »weltheimische« Generationen, die an den Ankunftsorten neue, hybride Räume gestalten und mit ihren grenzüberschreitenden Bezügen und kreativen Ideen dazu beitragen, eine Stadt wie Weimar zu einem weltoffenen Ort machen.

Eine Küche mit vielen Einflüssen: Die Geschichte von Fawzy M.

In einer zunehmend globalisierten Welt stellt sich die Frage, wie Prozesse des Ankommens vor Ort gestaltet werden und wie die lokalen Bedingungen aussehen. Fawzy Mosalam, in Ägypten geboren und aufgewachsen, blickt ebenfalls auf einige Ortswechsel und Neuanfänge zurück und betreibt zum Zeitpunkt des Gesprächs in Graz ein Delikatessengeschäft namens *Alkahera*. Auch seine Geschichte verweist auf die Umstände und Strategien des Ankommens und Bleibens an wechselnden Orten. Und sie ruft noch einmal in Erinnerung, welchen unverzichtbaren Beitrag (post)migrantische Ökonomien zur Attraktivität urbanen Lebens leisten.

Fawzy kam in Menuf, Ägypten, zur Welt. Nach seinem Studium der Agrarwissenschaften in Kairo zog es ihn nach Europa. »Ich mochte Europa schon immer, ich hatte immer Fernweh,« erzählt er. Nach einem Aufenthalt in Italien, wo er in einem Supermarkt arbeitete, wanderte er weiter nach Österreich. Dort lernte er seine spätere Ehefrau kennen und entschied sich für einen Neuanfang in Graz. Rückschläge blieben nicht aus. Seine Ausbildung als Agraringenieur wurde nicht anerkannt, sodass er sich beruflich neu orientieren musste. Nach verschiedenen Tätigkeiten in Wien und Graz, unter anderem in einem Chemielabor, entschloss er sich 1987, ein eigenes Geschäft zu eröffnen.

Die Idee für einen orientalischen Delikatessenladen entstand aus seiner Liebe zur Küche und seiner Erfahrung mit kulinarischen Traditionen. Inspiriert vom Wiener Naschmarkt wollte Mosalam eine Anlaufstelle für orientalische Spezialitäten in Graz schaffen. Ein günstiger Standort in der Jakoministraße bot ihm die Gelegenheit dazu. »Ich bin glücklich mit meiner Arbeit, weißt du. Mir gefällt, wenn ich alles selber koche und es den Kunden schmeckt«.

Abb. 14: Fawzy vor seinem Delikatessenladen



(Foto © Julia Astecker & Sanda Fischerauer)

Anfangs verkaufte er nur importierte Lebensmittel wie Tee, Kaffee und Gewürze. Später begann er, selbst Gerichte zuzubereiten: Falafel, Kuskus, Hummus und seine berühmten Baklava, die sogar von Cafés in Graz abgenommen werden. »Baklava gibt es in vielen Ländern, aber ich mache mein eigenes – *Fawzys Baklava*,« sagt er stolz. »Ich habe lange experimentiert, bis ich das perfekte Rezept hatte. Die Leute kommen extra dafür zu mir.«

Die Eröffnung eines eigenen Geschäfts war für Fawzy nicht nur ein wirtschaftlicher Schritt, sondern auch eine Art des Ankommens in Graz. Seine Kundschaft besteht aus vielen Menschen unterschiedlicher Herkunft. »Früher war die Straße besser. Es gab viele verschiedene Geschäfte und alles war voll. Heute ist alles leer,« erklärt er die Herausforderungen der letzten Jahre. Sein Tagesablauf ist fordernd: »Ich mache jetzt alles alleine, und das geht auch, aber es ist schwer. Haushalt, Ko-

chen, Buchhaltung, Geschäft, Einkaufen, Verkaufen. Ich arbeite für vier Leute. Aber es geht schon. Gott sei Dank, ich mache das gern. Am liebsten koche ich«.

Trotz der Herausforderungen bleibt die Selbstständigkeit für ihn eine Herzensangelegenheit: »Ich liebe es, wenn Kunden in mein Geschäft kommen und mir erzählen, dass mein Essen sie an ihre Heimat erinnert. Das bedeutet mir viel«. Fawzy definiert sich als praktizierender Moslem, fastet im Ramadan und besucht regelmäßig eine Moschee. Trotzdem betont er die Offenheit seiner Lebensweise: »Ich trinke keinen Alkohol, bin ich nicht gewohnt. Aber weißt du, es gibt auch viele Österreicher, die trinken keinen Alkohol«.

Auf die Frage, ob er jemals Diskriminierung erlebt hat, antwortet er gelassen: »Nein, nein, alles gut. Die Leute sind nett. Ich habe meine Kunden, meine Freunde«. Doch nicht alles war immer einfach: »Es gab Momente, in denen ich Zweifel hatte. Besonders als ich das Geschäft nach der Scheidung von meiner Frau allein weiterführen musste. Aber dann denke ich daran, warum ich das tue – und das gibt mir Kraft«. »Vielleicht gehe ich eines Tages zurück nach Ägypten«, überlegt er noch, »vielleicht in der Pension. Aber meine Heimat ist jetzt hier.«

Abb. 15: Der Eingang zu Fawzys Laden



(Foto © Julia Astecker & Sanda Fischerauer)

Die Geschichten der Familie Kaya, von Navneet K. und Fawzy M. illustrieren eindrucksvoll, wie eng Migration, transkulturelle Lebensweisen und unternehmerische Selbstständigkeit miteinander verwoben sind. Trotz gemeinsamer Grundmuster variieren ihre Erfahrungen und Strategien in Bezug auf Herkunft, transkulturel-

le Praxis, unternehmerische Herausforderungen und persönliche Lebenskonstruktionen. Doch in ihren Geschichten erweist sich, dass Migration weit mehr ist als die bloße Bewegung von einem Ort zum anderen: ein lebenslanger Prozess des Ankommens, der Neuverortung und Vergesellschaftung.

Ein zentrales Element dabei ist die Selbstständigkeit als Mittel beruflicher und gesellschaftlicher Integration. Selbstständigkeit bietet eine Möglichkeit, jenseits formaler Bildungshürden oder Anerkennungsprobleme eine Existenz aufzubauen. Gleichzeitig werden transkulturelle Verbindungen als Ressource für wirtschaftlichen Erfolg genutzt, indem unterschiedliche Konzepte, Produkte und Dienstleistungen sich mit dem jeweiligen lokalen Markt verbinden. Migration bringt somit auch transkulturelle Praktiken durch eine kreative Verschmelzung und Neuinterpretation hervor, eine kulturelle Hybridisierung.

Trotz unterschiedlicher individueller Entscheidungen und struktureller Rahmenbedingungen: Mit ihren Unternehmungen tragen diese Menschen aktiv zur Gestaltung und Konvivialität postmigrantischer Gesellschaften bei.

Über transnationale Umwege zum Bildungserfolg

Viele Migrationsfamilien sahen sich angesichts restriktiver gesellschaftlicher Bedingungen gezwungen, eigene familiäre Strategien zu entwickeln, um sich in der Aufnahmegesellschaft zu behaupten. In den letzten fünfzig Jahren entstanden daher transnationale Netzwerke und Organisationen, die die gesellschaftliche Positionierung der Familien erleichterten und Bildungs- sowie Berufskarrieren jenseits bestehender nationaler Systeme ermöglichten. Diese Strukturen wurden von den nachfolgenden Generationen übernommen, ausgebaut und genutzt.

Als ein bemerkenswertes Beispiel können die griechischen Privatschulen in Deutschland gelten. Sie veranschaulichen, wie griechische Familien ihre Kinder über transnationale Umwege zum Bildungserfolg führten (vgl. ausführlich Tsiatsios 2012).

Mitte der 1970er Jahre wurden diese Schulen in Deutschland vom griechischen Staat gegründet und bis heute aus Griechenland finanziert. Ursprünglich sollten sie der Pflege der griechischen Sprache und Kultur dienen. Seit den 1980er Jahren entwickelten sie sich jedoch zu einer Bildungsstrategie für griechische Familien, die ihren Kindern abseits des deutschen Schulsystems bessere Bildungschancen ermöglichen wollten.

Viele Schülerinnen und Schüler waren Kinder und Jugendliche, die sich im hochselektiven deutschen Bildungssystem diskriminiert fühlten und sich auf griechischen Privatschulen größere Chancen auf eine Hochschulzugangsberechtigung versprachen. Statt die Hauptschule zu besuchen, wechselten sie in die griechische Privatschule, wo sie mit hoher Wahrscheinlichkeit das Abitur erreichten.

Allerdings wurde dieses Abitur in Deutschland lediglich als Realschulabschluss anerkannt, sodass die Jugendlichen in Deutschland nicht direkt studieren konnten. Durch eine Aufnahmeprüfung in Griechenland erhielten sie jedoch einen Studienplatz an einer griechischen Universität. Der Nachweis eines Studienplatzes in Griechenland ermöglichte ihnen wiederum, ohne weitere Auflagen ein Studium in Deutschland aufzunehmen.

Interviews mit Lehrkräften, Eltern, Absolventinnen und Absolventen griechischer Privatschulen in Deutschland lassen darauf schließen, dass diese Schulen für viele griechische Gastarbeiterfamilien eine zentrale Bildungsalternative darstellten. Die Hauptmotivation der Eltern bestand darin, ihren Kindern bessere Bildungschancen zu eröffnen, da sie das deutsche Schulsystem als ausgrenzend empfanden.

Die griechischen Schulen dagegen boten eine Möglichkeit, den Übergang sowohl in das deutsche als auch in das griechische Hochschulsystem zu schaffen:

> »Man kann sagen, dass durch die Entdeckung und Nutzung eines transnationalen europäischen Bildungsraumes die Ausschlussmechanismen des deutschen Bildungssystems vielfach erfolgreicher unterlaufen werden konnten, als dies durch bedingungslose Assimilation an das deutsche Bildungssystem möglich war.« (Apitzsch 2014: 16)

Dieses Beispiel verdeutlicht, wie Migrationsfamilien auf restriktive Strukturen mit kreativen, transnationalen Bildungsstrategien reagieren. Statt sich einem diskriminierenden System zu unterwerfen, fanden sie alternative Wege, die Bildungsbarrieren zu umgehen – ein Aspekt, der in der klassischen Migrationsforschung lange übersehen wurde.

Transnationale Bildungsstrategien

Aus den Interviews[12] ging hervor, dass griechische Privatschulen in Deutschland nicht nur als Bildungsinstitutionen fungierten, sondern auch als Schutzräume vor schulischer Diskriminierung und sozialer Marginalisierung. Viele Kinder aus griechischen Gastarbeiterfamilien erlebten das deutsche Schulsystem als exkludierend und entmutigend, was sie letztlich zum Wechsel auf griechische Schulen veranlasste. Die Lehrerin A. berichtet aus eigener Erfahrung: »Unsere Schulleistung wurde selten positiv betrachtet, belohnt und nie gefördert. Sehr oft musste ich nach Schulschluss mit Kopf- und Magenschmerzen nach Hause zurückgehen«.

12 Hier beziehe ich mich auf Interviews, die Antonios Tsiatsios 2012 im Rahmen seines Dissertationsprojektes geführt hatte (vgl. Tsiatsios 2012).

Viele Schülerinnen und Schüler empfanden das deutsche Bildungssystem als eine Sackgasse, die ihnen den Zugang zu höheren Bildungsabschlüssen verwehrte. Griechische Privatschulen boten ihnen hingegen eine schulische Umgebung, in der sie sich akzeptiert und gefördert fühlten. Ein Absolvent hebt die Bedeutung dieser Schulen für seinen Bildungsaufstieg hervor: »Ich habe es immerhin geschafft, Abitur zu machen – was an der deutschen Schule nur ein Traum für mich und meine Eltern gewesen wäre«.

Ein entscheidender Vorteil der griechischen Schulen lag in ihrer direkten Vorbereitung auf die Panhellenischen Prüfungen in Griechenland, die den Absolventen einen Hochschulzugang in Griechenland ermöglichten. Dadurch eröffneten sich ihnen zwei Optionen: Ein Studium in Griechenland mit anschließendem Zugang zum deutschen Hochschulsystem und eine direkte akademische Laufbahn in Griechenland oder Deutschland.

Dass die deutsche Hauptschule für viele Kinder aus Migrationsfamilien eine Bildungsfalle darstellte, ist ein zentrales Thema in den Interviews. Das deutsche Schulsystem wurde als hochselektiv wahrgenommen – viele Eltern schilderten, dass ihre Kinder bereits in der vierten Klasse systematisch aussortiert wurden. Frau K. beschreibt ihre Erfahrung mit der Grundschule ihrer Kinder: »In der vierten Klasse wurden sie mehr oder weniger aussortiert und sollten die Hauptschule weiter besuchen. Was kann man heutzutage hier in Deutschland oder auch in Griechenland mit einem Hauptschulabschluss anfangen?« Dieses Zitat spiegelt die Frustration vieler Eltern wider, deren Kinder – trotz gymnasialer Fähigkeiten – auf die Hauptschule verwiesen wurden. Diese Erfahrung deckt sich mit statistischen Befunden, wonach Kinder aus Migrationsfamilien in Deutschland überproportional auf Haupt- und Realschulen landen.

Ein Vater schildert seine bewusste Entscheidung gegen das deutsche Schulsystem: »Warum sollte ich meine Kinder zur deutschen Schule schicken und sie dieser Selektionsprozedur unterziehen lassen? Warum sollte ich das meinen Kindern, die ich über alles liebe, antun? Nein, danke!« Diese Aussage veranschaulicht, dass viele griechische Familien ihre Kinder gezielt auf griechische Schulen schickten, um ihnen die Hürden des deutschen Bildungssystems zu ersparen.

Ein weiterer Vorteil der griechischen Schulen war ihre doppelte Bildungsoption. Herr S. beschreibt diesen Vorteil für seine Tochter: »Meine Tochter, wie auch viele andere griechische Schüler, hatte die Möglichkeit, sowohl in Griechenland als auch in Deutschland zu studieren. Sie hat ihr Studium mit 1,8 absolviert und macht jetzt ihr Referendariatsjahr«.

Die transnationale Bildungsmobilität eröffnete eine Alternative zur klassischen deutschen Bildungsbiografie und ermöglichte den Absolventinnen und Absolventen eine flexiblere Zukunftsgestaltung. Ein zentrales Motiv, das in den Interviews immer wieder auftaucht, ist die Überzeugung, dass Bildung der Schlüssel zum sozialen Aufstieg ist. Viele Eltern betonen, dass ihre Kinder durch die griechischen

Schulen die Möglichkeit hatten, nicht wie ihre Eltern als ungelernte Arbeiterinnen und Arbeiter zu enden. Herr S. bringt dies besonders deutlich zum Ausdruck: »Meine Tochter wird eine Lehrerin sein und keine Arbeiterin oder Restaurantbesitzerin. Sie wird sicher einen höheren gesellschaftlichen Status haben und eine erfolgreichere gesellschaftliche Positionierung erreichen, als ich es konnte«.

Die hier zitierten Beispiele aus Interviews mit den Beteiligten zeigen, dass griechische Privatschulen für viele ehemalige Gastarbeiterfamilien eine entscheidende Bildungsalternative darstellten. Sie boten ihren Kindern über transnationale Umwege eine erfolgreiche Bildungskarriere und schufen neue soziale Aufstiegsmöglichkeiten. Die Schulen ermöglichten Schutz vor Diskriminierung im deutschen Schulsystem, direkten Zugang zum Abitur ohne schulische Auslese, transnationale Mobilität, da die Absolventinnen und Absolventen in Deutschland oder Griechenland studieren konnten und sozialen Aufstieg, indem sie höhere Bildungsabschlüsse als ihre Eltern erreichten.

Auf transnationalen Umwegen wurde so »kulturelles Kapital« geschaffen. Ohne diese alternativen Bildungsstrategien wären erfolgreiche gesellschaftliche Positionierung und transnationale Karrieren für viele Kinder aus ökonomisch schwachen Migrationsfamilien kaum realisierbar gewesen – eine Strategie, die sich als eine *postmigrantische Bildungsalternative* verstehen lässt.

Über transnationale Umwege zum sozialen Aufstieg

Betrachtet man die Bildungssituation von Jugendlichen und Heranwachsenden aus Migrationsfamilien über die Zeit, wird sichtbar, dass ihre Bildungsabschlüsse in den letzten Jahren kontinuierlich gestiegen sind. Gleichzeitig wächst unter den Nachkommen der Gastarbeitergeneration eine Schicht gut ausgebildeter junger Menschen heran, die Deutschland oder Österreich verlassen und in die Herkunftsländer ihrer Eltern auswandern.

Dabei gehen sie neue und eigene Wege. Obwohl sie in europäischen Ländern sozialisiert und ausgebildet wurden und meist über einen akademischen Abschluss verfügen, sehen sie dort kaum Chancen auf sozialen Aufstieg. Auf dem Arbeitsmarkt erfahren sie erhebliche Benachteiligungen – sei es aufgrund ihres Namens, ihrer vermeintlichen Herkunft oder ihres religiösen Hintergrunds. Offenbar spielen ihre erworbenen formalen Qualifikationen dabei nur eine untergeordnete Rolle.

Angesichts dieser strukturellen Diskriminierung entwickeln sie alternative Strategien. Mit der Hoffnung, ihre fachlichen Kompetenzen sowie ihr kulturelles und soziales Kapital – etwa Mehrsprachigkeit und transnationale Netzwerke – besser nutzen und sozial aufsteigen zu können, wandern sie zunehmend in die Herkunftsländer ihrer Eltern aus.

In Istanbul beispielsweise steigt die Zahl jener, die in renommierten Unternehmen unterkommen und höhere soziale Positionen bekleiden. Für diese Firmen sind gut ausgebildete Fachkräfte, die über eine europäische Staatsbürgerschaft, Mobilitätswissen und Türkischkenntnisse verfügen, äußerst attraktiv. Dort werden Ressourcen wertgeschätzt, die in Europa oft kaum Anerkennung finden. So gestaltet sich soziale Aufwärtsmobilität über transnationale Umwege – auch dies kann als eine postmigrantische Lebensstrategie betrachtet werden.

Historisch betrachtet, fällt eine gewisse Kontinuität im gesellschaftlichen Umgang mit Migration auf – selbst wenn Begriffe und Bezeichnungen sich im Laufe der Zeit gewandelt haben. Zwar gilt heute die Bezeichnung Migrationshintergrund als politisch korrekt, doch viele der so Etikettierten empfinden sie als reduzierend oder gar ausgrenzend und reagieren verärgert auf diese Praxis. Sie wollen nicht auf einen vermeintlichen Migrationshintergrund reduziert werden. Dennoch sehen sie sich im Alltag immer wieder mit Herkunftsfragen konfrontiert. Häufig treten ihnen »Einheimische« als selbsternannte Experten für ihre Herkunft gegenüber, stellen Nachfragen zur »eigentlichen« Heimat, zur möglichen Rückkehr oder zu den »Wurzeln« – oft mit der unausgesprochenen Absicht, ihre vermeintliche Nichtzugehörigkeit zu enthüllen.

Bezeichnet sich jemand, dessen Eltern oder Großeltern eingewandert sind, als Frankfurter oder Kölnerin, weil er oder sie dort geboren und aufgewachsen ist, wird diese Aussage oft als ironische Ausflucht interpretiert. Dahinter steckt die Annahme, dass die betreffende Person Probleme mit ihrer »eigentlichen« Herkunft hätte und einer »ehrlichen« Antwort ausweichen wolle. Angehörige der zweiten oder dritten Generation finden sich regelmäßig in solchen Befragungssituationen wieder, durch die sie praktisch auf den Status von Dauergästen reduziert werden.

Der Soziologe Armin Nassehi (2014: 48) beschreibt diese Mechanismen treffend:

> »Sie gehen ganz offensichtlich davon aus, dass es so etwas wie eine metaphysische Kontinuität zwischen dem Konstrukt ›Herkunft‹ und der Gegenwart geben muss – anders ist das Insistieren nicht zu erklären. Und der Unglaube und die Enttäuschung darüber, dass dieses zugeschriebene Merkmal nicht dazu taugt, auch den Rest der Person zu erklären.«

Die Beispiele legen nahe, dass solche Alltagsgespräche nicht mit Individuen, sondern mit Klischees geführt werden. Menschen werden vorrangig als Repräsentanten einer vermeintlichen Herkunftskultur betrachtet – nicht als eigenständige Persönlichkeiten. Implizit wird dadurch signalisiert, dass sie eigentlich woanders hingehören. Zahlreiche Berichte bestätigen, dass solche Erfahrungen für viele Angehörige postmigrantischer Generationen zum Alltag gehören. Selbst wenn sie hier geboren, aufgewachsen und sozialisiert sind, werden sie immer wieder mit solchen Herkunftsfragen konfrontiert.

Diese Form der permanenten Zuschreibung von Fremdheit lässt darauf schließen, dass sich der gesellschaftliche Diskurs über Migration weniger um reale Zugehörigkeiten dreht, als vielmehr um die Reproduktion alter Differenzlogiken, die Zugewanderte und ihre Nachkommen weiterhin als »Andere« markieren, wie auch die folgenden biografischen Beispiele aus einer eigenen Studie belegen.[13]

Bilal: Zwischen Deutschland, London und Istanbul – Eine transnationale Lebensweise

Bilal wurde in Maintal bei Frankfurt geboren und wuchs dort auf. Seine Familie stammt ursprünglich aus einem kleinen anatolischen Dorf und wanderte in den 1970er Jahren als Gastarbeitende nach Deutschland aus. Seine Eltern, einfache und traditionsbewusste Menschen, erlebten Bildung noch als Privileg, das meist nur den jüngsten Söhnen zustand. Bilal jedoch brach mit diesem Muster und studierte Architektur in Darmstadt.

Nach seinem Studium zog er für sechs Jahre nach London. »In London habe ich mich eigentlich mehr zugehörig gefühlt als in Deutschland. Dort sind fast alle Ausländer. Es ist eine wirklich multikulturelle Stadt«, sagt er. In London fiel ihm auf, wie selbstverständlich Diversität dort in allen Bereichen des Lebens präsent war – auch in öffentlichen Institutionen, Banken oder Behörden. Frauen mit Kopftuch konnten entspannt arbeiten, ohne ständig hinterfragt zu werden. Im Gegensatz dazu wurde seine Schwester in Deutschland aufgrund ihres Kopftuchs massiv diskriminiert – sowohl von Rechtsgesinnten als auch von vermeintlich wohlmeinenden Lehrerinnen, die sie »befreien« wollten, indem sie Druck auf sie ausübten. »Es ging sogar so weit, dass wir wegen dieser Diskriminierung vor Gericht gehen mussten.«

2011 entschied sich Bilal, mit seiner Frau nach Istanbul zu ziehen. London war auf Dauer zu teuer, und die Stadt am Bosporus erschien ihm als naheliegende Option. Seine Familie besaß dort Immobilien, die bereits von früheren Gastarbeitergenerationen als mögliche Rückkehrbasis erworben worden waren. Viele seiner Landsleute konnten sich nach Jahrzehnten in Deutschland nicht mehr vorstellen, in ihr anatolisches Dorf zurückzukehren – stattdessen investierten sie in Istanbul. Heute nutzt Bilal diese Immobilien für seine Arbeit als Architekt.

Dennoch bleibt er auch in Istanbul ein Fremder. »Man fällt schon auf, wenn man nichts sagt. Die Art, wie man geht, die Mimik, die Gestik – daran erkennt man mich

13 Hier beziehe ich mich auf Interviews, die ich im Sommer 2015 in Istanbul mit Angehörigen der zweiten und dritten Generation geführt habe. Im Mittelpunkt stehen Nachkommen der sogenannten Gastarbeiter – junge Menschen, die vor allem in Deutschland aufgewachsen und ausgebildet worden sind, zu einem großen Teil die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen. Sie haben ihr Geburtsland verlassen und sind in die Türkei ausgewandert, das Herkunftsland ihrer Eltern oder Großeltern, wo sie sich bessere Chancen erhoffen. In der Öffentlichkeit werden sie, wenn überhaupt, als »Rückkehrer« wahrgenommen.

sofort als ›Almancı‹.« Doch im Gegensatz zu Deutschland empfindet er diese Andersartigkeit nicht als Belastung. »Ich hatte nie das Bedürfnis, als hundertprozentiger Istanbuler durchzugehen.« Vielmehr sieht er Vorteile darin, seine deutsche Prägung in Alltagsverhandlungen, etwa auf dem Markt, gezielt einzusetzen.

Trotz seiner erfolgreichen beruflichen Laufbahn blieb das Gefühl der Zugehörigkeit in Deutschland immer brüchig. »Ich habe mich dort immer als Ausländer gefühlt, selbst mit perfektem Deutsch und einem deutschen Lebenslauf.« Besonders störend empfand er das subtile Maßregeln und die latente Bevormundung, die Menschen mit so genanntem Migrationshintergrund in Deutschland oft erleben. »Selbst im Treppenhaus oder auf der Straße gibt es immer diesen kleinen Nachschub, diese unterschwellige Botschaft: ›Macht ihr das in eurem Land auch so?‹ Wenn das blonde Kinder wären, würde man einfach nur sagen: ›Seid mal leise.‹ Aber bei uns kommt immer eine zusätzliche Bemerkung mit einem Hauch von Erniedrigung«, so Bilal im Gespräch.

Obwohl Bilal mit seiner Familie in Istanbul lebt, hält er die Möglichkeit offen, eines Tages nach Deutschland zurückzukehren. »Vielleicht leben meine späteren Kinder dort, vielleicht woanders.« Doch die zunehmend negative Stimmung gegenüber Zugewanderten und Geflüchteten in Deutschland beunruhigt ihn. »Ich habe immer das Gefühl gehabt, dass die Gefahr, dass einem etwas passiert, in Deutschland am größten ist.« Er kritisiert die Untätigkeit des Staates in Bezug auf rechtsextreme Übergriffe. Während er sich in London als Teil der Gesellschaft fühlte, blieb ihm in Deutschland immer das Gefühl, nicht dazuzugehören.

Bilals Geschichte zeigt, dass Migration nicht nur eine Bewegung von einem Ort zum anderen ist – es ist ein permanenter Aushandlungsprozess von Zugehörigkeit, Biografie und Perspektiven. Sein Leben zwischen Deutschland, London und Istanbul spiegelt die komplexen Erfahrungen vieler Menschen, deren Eltern oder Großeltern zugewandert sind, wider: Sie sind gleichzeitig hier und dort, zu Hause und fremd, verankert vor Ort und mobil.

Ahmet: Zwischen Aachen und Balıkesir – Die Suche nach Zugehörigkeit

Ahmet wurde in der Nähe von Aachen geboren, wuchs dort auf und studierte Bauingenieurwesen an der RWTH Aachen. Seit fünf Jahren lebt und arbeitet er mit seiner Schwester in Balıkesir in der Türkei. Seine Entscheidung, nach seinem Studium in die Türkei zu ziehen, fiel nicht zufällig – sie war das Resultat vieler Erfahrungen, die sich über Jahre hinweg in seinem Leben angesammelt hatten.

Bereits in der Schulzeit machte er erste Erfahrungen mit subtilen und offenen Formen der Ausgrenzung. Ein Schlüsselmoment, der ihm bis heute im Gedächtnis geblieben ist, war eine Bemerkung seiner Lehrerin nach den Sommerferien. Er hatte ihr erzählt, wie schön der Urlaub mit seinen Eltern in der Türkei gewesen sei – darauf erwiderte sie trocken: »Warum bist du dann nicht dortgeblieben? Du

musst ja nicht hier sein«. Es war eine dieser Bemerkungen, die Kindern mit sogenanntem Migrationshintergrund oft begegnen, ein subtiler Verweis darauf, dass sie in Deutschland nie ganz dazugehören würden, dass ihre Präsenz nicht selbstverständlich sei.

Erfahrungen wie diese zogen sich durch seine Biografie. Obwohl er in Deutschland geboren und aufgewachsen war, wurde ihm immer wieder das Gefühl vermittelt, nicht wirklich Teil der Gesellschaft zu sein. Diese wiederkehrende Fremdmarkierung war einer der Gründe, warum er sich entschied, sein berufliches Leben in der Türkei fortzusetzen.

Doch auch in der Türkei fühlt er sich nicht immer als »Einheimischer«. Seine türkische Aussprache verrät ihn sofort als »Almancı«, als jemand, der aus Deutschland kommt. Dennoch gibt es einen wesentlichen Unterschied. In der Türkei wird er nicht mit absurden Integrationserwartungen konfrontiert. Er muss sich nicht ständig beweisen oder rechtfertigen, warum er da ist. Während er in Deutschland oft das Gefühl hatte, sich erklären zu müssen, kann er in der Türkei einfach sein, wer er ist.

Trotzdem ist Ahmets Lebensentwurf nicht eindeutig. Weder in Deutschland noch in der Türkei fühlt er sich vollständig zugehörig – eine Realität, die viele Menschen mit transnationalen Biografien teilen. Er hat gelernt, sich zwischen diesen Orten und Welten zu bewegen und sich dort niederzulassen, wo er sich am wohlsten fühlt. Für ihn ist Balıkesir momentan dieser Ort, aber seine Zukunft bleibt offen. Sein Leben zeigt, dass Zugehörigkeit nicht an einen einzigen Ort gebunden, sondern ein dynamischer Prozess ist – geprägt von Erfahrungen, Entscheidungen und den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen.

Ayla: Zwischen Frankfurt und Istanbul – Ein neues Leben in der Metropole

Ayla wurde in einem kleinen Ort in der Nähe von Frankfurt geboren und wuchs dort auf. Ihre Schulzeit war nicht immer einfach – vor allem, weil sie das Gefühl hatte, dass ihr nicht dieselben Chancen eingeräumt wurden wie ihren Mitschülerinnen und Mitschülern ohne Migrationshintergrund. Besonders ihre Grundschullehrerin habe alles darangesetzt, sie vom Besuch eines Gymnasiums abzuhalten. Ihre Eltern mussten regelrecht darum kämpfen, dass sie eine weiterführende Schule besuchen durfte. Letztendlich setzte sie sich durch, machte ihr Abitur und absolvierte ein Studium.

Trotz ihres Bildungserfolgs empfand sie die Kleinstadt, in der sie aufgewachsen war, zunehmend als beengend. Sie wollte raus, eine andere Welt erleben – und entschied sich vor zehn Jahren, nach Istanbul zu ziehen. Diese Entscheidung war nicht allein von beruflichen Motiven geprägt. Vielmehr suchte sie nach einem neuen Lebensgefühl, nach mehr Freiheit und Diversität. In der pulsierenden Metropole Istanbul fand sie genau das.

Dennoch verlief ihr Neustart nicht völlig reibungslos. Sie deutet an, dass sie sich beruflich noch nicht ganz etabliert habe und dass es einige Herausforderungen gibt. Doch trotz der Schwierigkeiten spricht sie fasziniert vom Leben in der Millionenstadt. Sie genießt die Dynamik, das kulturelle Angebot, die Diversität der Menschen und das Gefühl, in ihrer Anwesenheit nicht ständig hinterfragt zu werden.

Eine Rückkehr nach Deutschland scheint für sie derzeit keine Option. Noch nicht. Vielleicht wird sich das eines Tages ändern, aber im Moment fühlt sie sich in Istanbul lebendiger und freier als in der Kleinstadt ihrer Kindheit. Ayla ist ein Beispiel dafür, wie Migration nicht nur eine Bewegung von einem Land in ein anderes sein kann, sondern auch eine Suche nach einem Lebensraum, der sich stimmig anfühlt – unabhängig von Herkunft oder Nationalität.

Selma: Ein neues Leben in Istanbul

Selma wurde als kleines Kind von ihren Eltern nach Berlin geholt, wo sie fast vierzig Jahre lebte. Doch trotz der langen Zeit in Deutschland fühlte sie sich nie wirklich angekommen. Immer wieder erlebte sie diskriminierende Situationen – subtile Bemerkungen, das ständige Hinterfragen ihrer Zugehörigkeit, das Gefühl, anders behandelt zu werden. Diese Erfahrungen nagten an ihr und hinterließen eine tiefe Sehnsucht nach einem Ort, an dem sie sich wirklich zugehörig fühlen konnte.

Vor sechs Jahren traf sie schließlich eine radikale Entscheidung. Sie ließ ihr Leben in Deutschland hinter sich und zog nach Istanbul. Heute arbeitet sie in einem Hotel und fühlt sich dort, zum ersten Mal in ihrem Leben, wirklich zu Hause. »Für mich hat das Leben erst in Istanbul begonnen«, sagt sie und versucht, ihre Erinnerungen an Berlin zu verdrängen.

Für Selma ist Istanbul nicht nur ein geografischer Ort, sondern eine emotionale Heimat. Hier spürt sie eine Verbundenheit, die ihr in Berlin immer gefehlt hat. Sie genießt es, nicht mehr als »die Andere« gesehen zu werden, sondern einfach sie selbst sein zu können. Ihre Entscheidung zeigt, dass Heimat nicht nur eine Frage der Geburt oder des Aufwachsens ist – sondern vor allem ein Gefühl, das sie endlich gefunden zu haben scheint.

Erdoğan: Zwischen München und Istanbul – Eine kreative Lebensart

Erdoğan kam mit zehn Jahren aus der Türkei nach München, wo er aufwuchs und später Architektur studierte. Nach einigen Berufsjahren in Deutschland entschied er sich, seinen lang gehegten Traum zu verwirklichen: Er zog nach Istanbul, um alte Häuser und Wohnungen mit Bosporus-Blick zu restaurieren und sie an Touristen zu vermieten.

Heute, zwanzig Jahre später, hat er es geschafft, zahlreiche zentral gelegene Altbauwohnungen stilvoll zu renovieren – eine gekonnte Mischung aus traditionellen

und modernen Elementen, die den besonderen Charme der Stadt widerspiegelt. Trotz anfänglicher bürokratischer Hürden gewöhnte er sich schnell an die neuen Umstände. Istanbul fasziniert ihn mit seiner Energie – für ihn ist die Stadt vergleichbar mit New York: spannend, dynamisch, divers und kosmopolitisch.

Seine Verbindungen nach München hält er weiterhin aufrecht, was ihm nicht nur persönlich wichtig ist, sondern auch beruflich von Vorteil. Viele seiner Gäste kommen aus dem deutschsprachigen Raum, und gemeinsam mit seiner deutschen Ehefrau und einem zweisprachigen Team organisiert er kulturelle und künstlerische Aktivitäten, die über das reine Vermieten von Wohnungen hinausgehen.

Gleichzeitig steht er in Istanbul vor Herausforderungen. Lokale Probleme und administrative Hürden schränken seine Kreativität manchmal ein. Doch er hat gelernt, eine gewisse Distanz zur »lokalen Normalität« zu bewahren, um Situationen differenzierter zu betrachten. Für ihn ist das »Dazwischensein« nicht nur eine biografische Realität, sondern eine bewusste und kreative Lebensart. Gerade diese Position zwischen mehreren Welten sieht er als Quelle für neue Ideen und innovative Perspektiven.

Mehtap: Zwischen Berlin und Istanbul – Eine neue Perspektive

Mehtap wurde in Berlin als Kind einer Gastarbeiterfamilie geboren und wuchs dort auf. Ihre Mutter legte großen Wert auf eine gute Ausbildung, weshalb Mehtap Bauingenieurwesen studierte. Schon lange hatte sie den Wunsch, nach Istanbul zu gehen. Direkt nach ihrem Studium absolvierte sie ein sechsmonatiges Praktikum in der Stadt, kehrte dann jedoch zunächst nach Berlin zurück. Einige Jahre später erhielt sie ein attraktives Stellenangebot in Istanbul, das sie annahm – und blieb.

Erst in der Türkei wurde ihr bewusst, wie stark sie von ihrer »deutschen« Sozialisation geprägt war. Sie vermisste die gewohnte Ordnung und empfand den Arbeitsalltag zunächst als chaotischer, weniger verbindlich und spontaner. Gleichzeitig stellte sie fest, dass ihre eigene direkte Art in ihrem neuen Umfeld auf Unverständnis stieß. Kollegen empfanden sie als streng und effizient, woraufhin sie schnell als »Almancı« – eine in der Türkei oft verwendete Bezeichnung für türkeistämmige Deutsche – abgestempelt wurde.

Mit der Zeit gewöhnte sich Mehtap an die andere Arbeitskultur, und ihre Kollegen lernten ihre Strukturen und Ideen zu schätzen. Heute kann sie unterschiedliche Lebensweisen gut miteinander vereinbaren und hat gelernt, dass das Leben in Istanbul einer eigenen Logik folgt. Gleichzeitig betrachtet sie ihren Alltag in Berlin nun aus der Distanz und sieht manches in einem neuen Licht.

Besonders auffällig wurde dies für sie in der Sprache. In Berlin hatte sie sich oft in einer pragmatischen Mischsprache mit anderen Menschen unterhalten, die Türkisch sprechen konnten – einige Begriffe ließen sich auf Türkisch besser ausdrücken, andere wiederum auf Deutsch. Diese Sprachpraktik, die für sie und viele

andere völlig selbstverständlich war, wird im deutschsprachigen Migrationsdiskurs oft noch als Defizit betrachtet. In ihrem jetzigen Leben in Istanbul schätzt sie diese Fähigkeit jedoch als eine wertvolle Kompetenz, die ihr ermöglicht, sich flexibel in verschiedenen sprachlichen und kulturellen Kontexten zu bewegen.

Die hier vorgestellten biografischen Erzählungen verdeutlichen, wie junge Menschen ihre individuellen Lebensentwürfe, Zugehörigkeiten und Mobilitätsprozesse verhandeln. Ihre Erfahrungen weisen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in ihren Lebenswegen, gesellschaftlichen Erwartungen und Strategien zur Selbstbehauptung auf.

Mehr oder weniger subtile Formen der Ausgrenzung scheinen für alle von ihnen ein prägendes Erlebnis in dem Land zu sein, in dem sie geboren und aufgewachsen sind. Sie berichten über unterschiedliche Erfahrungen von Diskriminierung in Deutschland. Bilal schildert die Benachteiligung seiner Schwester wegen ihres Kopftuchs. Ahmet erinnert sich an eine Lehrerin, die ihn nach einem Türkei-Urlaub fragte, warum er nicht dortgeblieben sei. Ayla musste gegen Vorurteile kämpfen, um eine höhere Schulbildung zu erreichen. Selma fühlte sich auch nach vierzig Jahren in Deutschland oft noch fremd. Unter diesen Umständen bot ihnen das Leben in der Türkei eine attraktive Alternative.

Bilal, Ahmet, Ayla und Selma suchten vor allem eine Umgebung, in der sie nicht ständig ihre Herkunft rechtfertigen müssen. Erdoğan und Mehtap hingegen sahen in Istanbul eine berufliche Chance. Dies zeigt, dass Migration nicht nur durch äußere Umstände, sondern auch durch persönliche Lebensentscheidungen geprägt ist.

Für einige ist Istanbul ein Ort der Möglichkeiten und des Übergangs, für andere wurde die Stadt zum dauerhaften Lebensmittelpunkt. Während Bilal, Ahmet und Mehtap die kulturellen Unterschiede bewusst wahrnehmen, fühlen sich Ayla und Selma in Istanbul freier als in Deutschland. Erdoğan betrachtet die Stadt als kosmopolitischen Raum, der neue kreative Perspektiven eröffnet.

Ein spezifisches Phänomen des Wandels in unserer globalisierten Welt ist eine Art mobiler Sesshaftigkeit oder sesshafter Mobilität. Ein Phänomen, das zunehmend unsere Lebensentwürfe und Wirklichkeitsauffassungen beeinflusst und damit auch Denkbewegungen in Gang setzt. Auf diese Weise öffnen sich Räume, die ich *Transtopien* genannt habe – in gewisser Weise realisierte Utopien in einer durch Mobilität geprägten Welt. Es sind Räume, in denen Grenzen überschritten werden, mehrdeutige und widersprüchliche Elemente lokaler und globaler Art miteinander verknüpft werden und sich zu urbanen Strukturen und Kommunikationsformen verdichten. Es sind Orte des Übergangs, an denen marginalisierte Akteure und Wissensarten ins Zentrum rücken, Orte, an denen herrschende Normen infrage gestellt werden und eine andere urbane Selbstverständlichkeit denkbar bzw. schon gelebt wird. *Transtopien* sind im übertragenen Sinn also auch Denkräume, virtuelle Räume und mobile Lebensentwürfe.

Die biografischen Beispiele junger Menschen, die oft als Pendler zwischen mehreren Orten leben, geben Einblick in die kreativen Potenziale transnationaler Lebenskonstruktionen. Diese spiegeln eine gelebte Realität wider, in der Mobilitätsbewegungen neue soziale und berufliche Möglichkeiten eröffnen. Durch transnationale Verbindungen entstehen neue Kompetenzen, es wird soziales und kulturelles Kapital akkumuliert. So werden transnationale Räume zu Möglichkeitsräumen (vgl. Schiffauer 2006: 169ff.). Konzepte wie »Bewegte Zugehörigkeiten« (Strasser 2009) oder »hybride Lebensentwürfe« zeigen, dass Mobilität zu einer biografischen Ressource wird. Solche Lebensentwürfe – in denen globale und lokale Elemente reflexiv zusammengesetzt werden – sind keine bloße Anpassungsstrategie, sondern eine aktive Praxis, die die Realität der globalisierten Welt nicht nur reflektiert, sondern vorantreibt (vgl. Apitzsch 1999: 482).

Das Leben *zwischen* oder besser *in* unterschiedlichen Welten, das im Migrationsdiskurs oft als Zerrissenheit dramatisiert wurde, erweist sich bei genauer Betrachtung als biografisch hoch relevant und produktiv. Regina Römhild fasst dies treffend zusammen: »Es ist die Illusion der Sesshaften, dass man sich räumlich und kulturell auf ein Territorium festlegen muss, um eine Antwort auf die Frage der Identität zu finden« (Römhild 2003: 14).

Diese Mehrfachzugehörigkeiten sind keine Belastung, sondern eine kreative Ressource. Sie ermöglichen es, neue Synthesen zu schaffen, flexible Lebensweisen zu entwickeln und mit globalen Strukturen umzugehen. Die Fähigkeit zur Grenzüberschreitung im doppelten Wortsinn ist eine postmigrantische Strategie – ein Zeichen von Widerstand, eine subversive politische Praxis.

Exkurs: Vom Deutschtürken zu Deutschländern – der »Rückkehrer-Stammtisch« in Istanbul und Izmir

Strukturelle Hindernisse und die anhaltenden Integrationsdebatten in Deutschland führten dazu, dass immer mehr hochqualifizierte Nachkommen der Gastarbeitergeneration dem Land ihrer Geburt den Rücken kehren und sich in die Herkunftsländer ihrer Eltern oder Großeltern orientieren. Ein bemerkenswertes Beispiel für diese Entwicklung ist der »Rückkehrer-Stammtisch« in Istanbul, der als Netzwerk für eben jene jungen Menschen fungiert, die sich für ein Leben in der Türkei entschieden haben.

Viele der sogenannten »Deutschländer« – eine ironische Umwandlung des Begriffs »Deutschtürken« und eine Übersetzung des türkischen Worts *Almancı* – berichten, dass ihnen die Türkei berufliche Möglichkeiten geboten habe, die ihnen in Deutschland oder Österreich verwehrt geblieben waren.

Doch ihre »Rückkehr« ist nicht nur eine pragmatische Entscheidung, sondern auch als eine Form von Protest gegen die strukturelle Benachteiligung in den west-

lichen Gesellschaften zu verstehen. Der Wunsch, dem ständigen Rechtfertigungsdruck als vermeintliche Ausländer zu entkommen, ist für viele ein entscheidender Faktor: Sie interpretieren ihr Leben »zwischen zwei Welten« nicht als Defizit, sondern als Vorteil, den sie strategisch für ihre Karriere und persönliche Entwicklung einsetzen. Das »Dazwischensein« wird von dieser postmigrantischen Generation umgedeutet und positiv konnotiert, indem das Leben ›in und zwischen zwei Welten‹ in eine biografische Ressource überführt wird.

Der »Rückkehrer-Stammtisch« in Istanbul ist Ausdruck dieses Selbstverständnisses. Ins Leben gerufen von Çiğdem Akkaya, dient er als Vernetzungsplattform für junge Leute aus wissenschaftlichen, künstlerischen oder unternehmerischen Bereichen und andere Fachkräfte, die ihren Lebensmittelpunkt in die Türkei, vor allem nach Istanbul, Ankara und Izmir verlegt haben. Die monatlichen Treffen sind keine bloßen gesellschaftlichen Zusammenkünfte, sondern ein Ort des transnationalen Wissensaustauschs und der gegenseitigen Unterstützung. Somit ist der Stammtisch als eine *Transtopie* anzusehen – als Raum des Übergangs, der Übersetzung und ein Bildungsort, an dem sich Menschen mit ähnlichen Erfahrungen treffen, sich beraten und vernetzen können.

Eines der größten Hindernisse für die Eingliederung in den türkischen Arbeitsmarkt ist das Fehlen beruflicher Netzwerke. Während in Deutschland und Österreich Diskriminierung im Bewerbungsprozess ein Problem darstellt, fehlt es den »Rückkehrern« in der Türkei oft an relevanten Kontakten, um Zugang zu hochrangigen Positionen zu erhalten. Der »Rückkehrer-Stammtisch« fungiert daher als ein solidarisches Netzwerk, in dem sich die Mitglieder aktiv gegenseitig unterstützen – sei es bei der Job- oder Wohnungssuche oder beim Knüpfen beruflicher Verbindungen.

Diese informellen Unterstützungsmaßnahmen haben sich inzwischen etabliert, sodass sich auch Unternehmen in der Türkei an den Stammtisch wenden, um qualifizierte Mitarbeitende zu finden. Damit erfüllt die Gruppe eine Funktion, die weit über ein einfaches Networking hinausgeht – sie ersetzt in gewisser Weise eine staatliche Arbeitsvermittlung für transnational orientierte Fachkräfte.

Der Begriff »Rückkehrer« ist eigentlich irreführend, da viele von ihnen in Deutschland oder Österreich geboren und sozialisiert wurden. Die Türkei ist für sie nicht die »Heimat«, sondern eher ein neuer Lebensmittelpunkt oder eine Übergangsstation auf ihrem Lebensweg.

Trotz der Vorteile, die ihnen die Migration in die Türkei bietet, berichten einige auch von Herausforderungen – insbesondere in Bezug auf die türkische Bürokratie, kulturelle Erwartungen oder die gesellschaftliche Wahrnehmung. Dennoch fühlen sie sich dort in einem Punkt oft wohler als in Deutschland oder Österreich. Sie werden hier nicht auf einen Ausländerstatus reduziert und stehen auch nicht unter dem ständigen Druck, ihre Anwesenheit rechtfertigen zu müssen.

In dieser Hinsicht wird der »Rückkehrer-Stammtisch« nicht nur als pragmatisches Netzwerk, sondern auch als politisches Statement verstanden: Eine selbstbestimmte Generation zeigt, dass sie nicht bereit ist, sich von Diskriminierung und gesellschaftlichen Barrieren aufhalten zu lassen. Der »Rückkehrer-Stammtisch« ist mehr als ein Austauschforum – er ist Ausdruck einer neuen postmigrantischen Realität. Junge, gut ausgebildete Menschen gehen nicht als »Rückkehrer« zurück, sondern als selbstbewusste Fachkräfte, die transnationale Chancen nutzen. Sie lassen sich nicht auf ethnisch-nationale Eigenschaften reduzieren, sondern agieren als global vernetzte Individuen mit vielschichtigen Zugehörigkeiten.

Durch produktive Umdeutung ihres »Dazwischenseins« als Stärke und durch den Aufbau solidarischer Netzwerke setzen sie ein Zeichen gegen die strukturelle Diskriminierung in Westeuropa. Ihr Handeln ist somit nicht nur ein individueller Karriereschritt, sondern auch eine Form des Widerstands gegen die bestehenden Machtstrukturen der »Mehrheitsgesellschaften« in Deutschland und Österreich. Der »Rückkehrer-Stammtisch« steht für eine junge Generation, die ihre Lebensentwürfe nicht in starren nationalen Kategorien verorten, sondern flexibel, global und selbstbestimmt definieren – und damit die Vorstellung von Zugehörigkeit, Biografie und Heimat nachhaltig verändern.

III. Postmigrantische Artikulationen

Postmigrantische Generationen im Dazwischen

Nach einem Symposium in Berlin-Kreuzberg trafen wir uns mit einigen Kollegen in einem italienischen Restaurant. Am Eingang wurden wir von einem sonnengebräunten, gut gelaunten Kellner empfangen, der sich mit italienischem Temperament vorstellte: »Ich bin Sergio und werde euch heute Abend bedienen!« Während des gesamten Abends ließ er es nicht an Aufmerksamkeit fehlen, war stets präsent, erkundigte sich nach unseren Wünschen und wechselte ein paar freundliche Worte mit uns. Als wir schließlich aufbrachen, begleitete er uns noch zur Tür – und sprach mich dabei plötzlich auf Türkisch an. Überrascht fragte ich nach. Er lachte und erklärte: »Die Türken erkennen sich einfach«. Dann erzählte er mir, dass sein eigentlicher Name Sercan sei, er sich aber umbenannt habe, weil er seit 15 Jahren in diesem italienischen Restaurant arbeite. »Sergio kommt bei den Gästen einfach besser an.« Er fügte hinzu, dass er ohnehin besser Italienisch als Türkisch spreche. Die anderen Gäste beobachteten uns interessiert. Schließlich sagte einer anerkennend: »Hör mal, der Italiener kann Türkisch!«

Dieses persönliche Erlebnis verweist auf die Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit unserer Alltagsbeobachtungen: Auf den zweiten Blick sieht manches anders aus, als es scheint.

Übertragen auf gewohnte Vorstellungen und gängige Narrative über Zuwanderung, migrationsgeprägte Stadtteile oder junge Menschen aus Migrationsfamilien, kann auch hier ein zweiter Blick andere Wirklichkeiten enthüllen.

Sechs Jahrzehnte nach dem Anwerbeabkommen zwischen Deutschland, Österreich und der Türkei werden Migrationserfahrungen und Leistungen der ersten (Gastarbeits-)Generation auch gewürdigt: Ausstellungen, Konferenzen und Veranstaltungen betonen die Bedeutung dieser Einwanderung als integralen Bestandteil der deutschen oder österreichischen Geschichte. Gleichzeitig bleibt die Dichotomie von Einheimisch und Fremd bestehen und durchzieht weiterhin gesellschaftliche Wahrnehmungen und politische Diskurse.

Öffentliche Debatten richten sich mittlerweile nicht mehr primär auf die erste Generation der Zugewanderten, sondern auf deren Kinder und Enkel, die hier

als postmigrantische Generationen bezeichnet werden. Trotz ihrer tiefen Verankerung in Deutschland oder Österreich stehen sie weiterhin unter besonderer gesellschaftlicher Beobachtung. Ihre Zugehörigkeit wird immer wieder infrage gestellt, was sich in der ständigen Betonung von »Herkunft« und »Wurzeln« manifestiert.

Ferda Ataman (2019) bringt mit dem Ausdruck »ewiger Bringschuld-Status« in ihrem Buch die strukturelle Asymmetrie von Zugehörigkeit und Anerkennung in postmigrantischen Gesellschaften auf den Punkt. Menschen mit Migrationsgeschichte sehen sich demnach permanent in der Pflicht, Zugehörigkeit zu beweisen, anstatt als selbstverständlicher Teil der Gesellschaft anerkannt zu werden. Der Begriff verweist auf eine unausgesprochene Erwartung, sich ständig anzupassen, zu erklären, zu rechtfertigen. Atamans Kritik zielt auf tief verankerte gesellschaftliche Machtverhältnisse und Narrative, in denen Dominanzkultur und Mehrheitsgesellschaft die Bedingungen der Zugehörigkeit bestimmen.

Ein postmigrantischer Blick würde die vorherrschenden gesellschaftlichen Diskurse auf Nachfolgegenerationen aufbrechen und deren Erfahrungen, Artikulationen und Praktiken sichtbar machen. Es geht darum, Migration nicht als temporäres, zu überwindendes Phänomen zu betrachten, sondern als konstitutiven Bestandteil der gegenwärtigen Gesellschaften.

Dies wurde auch durch die aktuelle Erinnerungskultur zum 60-jährigen Jubiläum des Anwerbeabkommens in Deutschland deutlich. Wie an anderer Stelle schon hervorgehoben, kann die erste Migrationsgeneration als Vorbote der heutigen globalen und transnationalen Lebenswirklichkeiten gesehen werden. Ihre Lebensweisen zeigen, dass Mobilität, flexible Zugehörigkeiten und transnationale Netzwerke nicht erst ein Produkt der Globalisierung des 21. Jahrhunderts sind, sondern schon lange zur Normalität vieler Menschen gehören.

Die erste Migrationsgeneration entwickelte Strategien der Selbstorganisation und Mobilität, die in der offiziellen Migrationsgeschichte oft ignoriert oder als Defizitdiskurse konstruiert wurden. Ihre transkulturellen Fähigkeiten und Netzwerke blieben weitgehend unsichtbar, während ihre Lebensrealitäten häufig unter dem Aspekt des Integrationsbedarfs diskutiert wurden. Statt diese Praktiken als biografische Ressourcen zu begreifen, dominierten Deutungen, die Migration primär als Problemfeld darstellten.

Die vergessenen und ausgeblendeten Migrationserfahrungen und Mobilitätsgeschichten dagegen werden jetzt von den Nachfolgegenerationen ans Licht befördert, von der Rückseite her neu erzählt, mit Leben erfüllt und mit neuen Visionen verknüpft. Diese neuen Geschichten werfen andere Fragen auf, machen andere Lebensentwürfe, Artikulationsformen und Perspektiven sichtbar.

Postmigrantische Generationen, die sich wie ihre Vorfahren mit negativen Zuschreibungen auseinandersetzen müssen, haben gelernt, mit komplexen Herausforderungen und Lebenswirklichkeiten umzugehen. Das Dazwischensein gehört für sie zur Normalität und zum Lebensentwurf. »Dieses Dazwischensein

hat mich ausgemacht«, erklärt der in Hamburg lebende Schauspieler Fahri Yardım. Dino Izic alias Rapper Dynomite, der als Kind mit seinen Eltern vor dem Jugoslawienkrieg als Flüchtling nach Wien kam, definiert sich selbst als Teil einer »Generation dazwischen«.

Damit gehören sie zu den eigentlichen Vorreitern in einer globalisierten, digitalisierten und sich ständig verändernden Welt. Aus ihren biografischen Erfahrungen heraus haben sie die unerlässliche Fähigkeit entwickelt, mit Mehrdeutigkeit, Ambivalenzen und Ungewissheit umzugehen und diese für ihre Lebensentwürfe, kulturelle und künstlerische Aktivitäten zu nutzen.

Postmigrantische Stimmen verschaffen sich inzwischen Gehör, wehren sich gegen ethnisch-nationale Etiketten und setzen sich mit diskriminierenden Zuschreibungen auseinander. Sinan Köylü, Sänger des Indie-Pop Duos »Sinu«, sagte im Interview im postmigrantischen *Renk Magazin*: »Lasst uns doch einfach mehr sein als nur das Eine! Es ist genug Platz für vielfältigere Identitäten, abseits von Nationalmythen und Fremdzuschreibungen«[1].

Die postmigrantischen Generationen lehnen die ihnen zugewiesene Sonderrolle dankend ab und entwickeln eigene Ideen und Zukunftsperspektiven, die sich eindeutigen Zuschreibungen entziehen. In und zwischen unterschiedlichen Welten zu leben und zu denken, die ständige Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen und eine kritische Distanz zu ethnischen Mythen sind als wesentliche biografische Ressourcen anzusehen.

Vielleicht sind wir auf dem Weg zu einer postmigrantischen, einer weltheimischen Gesellschaft, in der sich neue Räume des Möglichen und neue Denkhorizonte eröffnen. Postmigrantische Lebensentwürfe prägen längst das Gesicht der Städte. Die Kinder und Enkelkinder der Gastarbeitergenerationen sind aus Kunst, Musik, Wissenschaft, Journalismus, Zivilgesellschaft und Politik nicht mehr wegzudenken. Sie haben ein neues Selbstbewusstsein entwickelt, das schrittweise das Selbstbild und die Selbstwahrnehmung der Gesellschaft verändert und leisten somit einen wesentlichen Beitrag zur Kultur der Konvivialität.

Eine zeitgemäße Transformation des gesellschaftlichen Selbstverständnisses erfordert eine umfassendere Erinnerungskultur, die Migration als festen Bestandteil der gesellschaftlichen Entwicklung begreift. Statt jedoch Migrationserfahrungen als Normalität zu betrachten und die unterschiedlichen Ausdrucksformen der postmigrantischen Generation als integralen Bestandteil der Gesellschaft anzuerkennen und zu würdigen, wird im öffentlichen Diskurs weiterhin die Unterscheidung »Wir/Die« fortgesetzt, wenn auch auf subtilere Weise, wie etwa der Neologismus »Migrationshintergrund« signalisiert. »Man wird immer wieder aufgefordert, sich zu definieren: bist du jetzt mehr das oder das? Das lässt dich ja nicht unberührt, wenn du dauernd damit konfrontiert wirst. Du müsstest eine

1 https://renk-magazin.de/im-interview-mit-sinan-koeylue-von-sinu/

krass dicke Mauer um dich haben, um dich davon nicht berühren zu lassen«, so die Rapperin Aziza aus Berlin-Kreuzberg (Maier 2006: 21).

Die Künstlerin Nezaket Ekici, deren Vater 1970 aus Kirsehir/Türkei als Gastarbeiter nach Duisburg kam, äußert sich diesbezüglich eher gelassen: »Mal bin ich eine deutsche Künstlerin, dann eine türkische oder deutsch-türkische Künstlerin. Eigentlich sind mir diese Labels mittlerweile egal. Ich finde das nicht so schlimm« (Doğramacı 2013: 102).

In der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Deutungen und Zuschreibungen werden eigene Positionen bezogen, selbstbestimmte Biografien entworfen. Darin verbinden sich grenzüberschreitende Elemente kultureller und sprachlicher Art, familiäre Netzwerke und Mobilität zu hybriden Lebensweisen. Für die hier geborenen Kinder von Migrationsfamilien finde die »existentielle Wanderungserfahrung nicht als konkretes Erlebnis statt«, formuliert 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)

Die Räume des Dazwischen, der Irritationen und Mehrfachzugehörigkeiten werden zu einem kreativen Feld individueller, sozialer und politischer Selbstentwürfe. In der Auseinandersetzung mit der Migrationsgeschichte der Eltern oder Großeltern und mit der Gesellschaft, in der sie aufgewachsen sind, entstehen symbolträchtige Lebenswelten und Selbstbeheimatungspraktiken. In dieser Rekonstruktionsarbeit liegt eine Art *Erinnerungsarchäologie*, mit der bisher verborgene oder verdrängte Erfahrungen in das öffentliche Gedächtnis geholt werden. Binäre Zuordnungen weichen neuen Perspektiven auf die Gesellschaft, wie es der Schriftsteller Feridun Zaimoğlu (2000: 46) prägnant zum Ausdruck gebracht hat:

> »Immer noch die irrige Idee von zwei Kulturblöcken, die aufeinanderprallen. Entweder da drin oder dort oder dazwischen zerrieben […]. Ich habe mich nie als Pendler zwischen zwei Kulturen gefühlt. Ich hatte auch nie eine Identitätskrise. Ich wusste vielmehr, dass es nicht eine deutsche, sondern viele Realitäten gibt.«

Wie gewohnte historische Deutungen aus unterschiedlichen Blickwinkeln neu interpretiert werden können und damit ein anderes *kulturelles Gedächtnis* rekonstruiert wird, lässt sich an individuellen Lebensläufen nachvollziehen und wird in Filmen, Literatur, Musik, Kunst und Selbstaussagen der postmigrantischen Generationen eindrucksvoll reflektiert.

Gerade postmigrantische Lebensentwürfe und Alltagspraktiken sind Beispiele dafür, wie globale Bezugspunkte entstehen, wie mehrheimische und weltheimische Zugehörigkeiten zustande kommen und welche Rolle sie für mobile Menschen spie-

len. Die folgenden biografischen Beispiele veranschaulichen solche Entwicklungen in spezifischer Weise.

Manuel: Migration als lebenslange Aushandlung von Zugehörigkeit[2]

Die Geschichte von Manuel ist keine klassische Migrationsbiografie mit einem klaren Start- und Endpunkt, sondern eine lebenslange Bewegung zwischen Orten, Menschen und Zugehörigkeiten. Sie zeigt, wie Migration nicht nur als geografische Verlagerung, sondern als dynamischer Prozess des Suchens, Anpassens und Neuverortens verstanden werden kann.

Bereits als zweijähriges Kind erlebt Manuel Migration, als seine Familie von Arequipa, Peru nach Spanien zieht – eine Entscheidung, die durch wirtschaftliche Notwendigkeiten motiviert war. Doch nur ein Jahr später kehrt die Mutter mit ihm nach Peru zurück, während der Vater und sein Bruder in Spanien bleiben. Diese frühe Trennung der Familie über zwei Kontinente hinterlässt Spuren. Manuel wächst ohne den Vater auf und erlebt ihn nur aus der Ferne. Die Vorstellung eines besseren Lebens in Spanien wird Teil seiner Erwartungshaltung. Er lebt zwischen zwei getrennten familiären Realitäten, die ihn prägen: die Mutter in Peru, der Vater mit neuer Familie in Spanien.

Mit fünfzehn Jahren entscheidet sich Manuel, seinen Vater und das »bessere Leben« in Spanien selbst kennenzulernen. Doch statt einer erhofften »Heimat« findet er sich in einer Gastrolle wieder – sowohl innerhalb der Familie des Vaters als auch in der spanischen Gesellschaft. Er erfährt Rassismus und Diskriminierung, was ihm erst im Rückblick als prägendes Erlebnis bewusst wird. Die Bezeichnung »*sudaca*« zeigt, dass seine Herkunft nicht nur als Differenz, sondern als Abwertung markiert wurde. Er versucht, sich anzupassen, indem er die Sprechweise ändert und den Dialekt lernt – ein Zeichen für den Versuch, durch sprachliche Anpassung Anerkennung zu gewinnen. Erst der Wechsel auf eine britische Schule mit internationaler Ausrichtung ermöglicht ihm eine neue Perspektive: Hier entdeckt er seine Leidenschaft für Kunst und Musik, die ihn fortan begleitet.

Mehrfache Ortswechsel und Neuanfänge: Madrid, Bilbao, Portugal, Österreich. Manuels weiterer Lebensweg bleibt von Mobilität und der Suche nach Zugehörigkeit geprägt. In Madrid studiert und arbeitet er, möchte seinem Bruder nah sein – aber das Studium erfüllt ihn nicht. In Bilbao entscheidet er sich für Kunst und Design, lernt Baskisch, um besser anzukommen. Über ein Erasmusprogramm in Portugal erweitert er erneut seinen Horizont und seine transnationale Lebensweise. Nach dem Studienabschluss reist er zum ersten Mal nach Peru zurück – eine Reise, die vermutlich eine Reflexion seiner eigenen Biografie auslöste. Doch anstatt sich auf

2 Für das Interview bedanke ich mich bei Mária Franeková.

einen Ort festzulegen, zieht es ihn weiter: Lettland als freiwilliges Projekt, dann Österreich als längerer Aufenthalt, wo er eine Ausbildung absolviert und in den Sozialbereich einsteigt. Nach mehreren Jahrzehnten der Migration, des Suchens und der Anpassung sieht Manuel Heimat nicht als festen Ort (»Es gibt keine Heimat«). Stattdessen ist sie für ihn dort, wo er sich wohl und wertgeschätzt fühlt, mit Menschen verbunden, nicht mit Territorien, ein emotionales Konzept, das Schutz und Sicherheit bedeutet.

Diese Reflexion über Heimat fließt auch in seine künstlerische Arbeit ein, Familienporträts als Ausdruck der Suche nach Verbindungen. Keramikobjekte als »Schutzobjekte«, die symbolisch für das Bedürfnis nach Sicherheit stehen. Seine Kunst wird damit nicht nur eine kreative Praxis, sondern eine Auseinandersetzung mit seiner eigenen Biografie und Migrationsgeschichte.

Auch an Manuels Geschichte erweist sich, dass Migration eine kontinuierliche Aushandlung von Lebenskonstruktionen und Zugehörigkeit ist. Heimat ist für ihn nicht ortsgebunden, sondern etwas Emotionales. Sprachkenntnisse, Kunst und soziale Netzwerke erleichtern ihm das Ankommen an wechselnden Orten. Bewegung, Fragmentierung und Aneignung neuer Kontexte durchziehen sein Leben und münden in einen tiefen Reflexionsprozess über Zugehörigkeit, Lebensentwürfe und Heimatvorstellungen.

Veronika: Mobilität als Lebensphilosophie[3]

Veronika ist in der Slowakei geboren und aufgewachsen. Ihre Biografie ist geprägt von Mobilität, Neugier und der bewussten Entscheidung, sich von gesellschaftlichen Erwartungen zu lösen. Ihre Geschichte zeigt, dass Migration nicht nur eine wirtschaftlich oder familiär bedingte Notwendigkeit sein kann, sondern auch eine bewusste Wahl für Selbstentfaltung und Abenteuer. Veronikas Entscheidung, nach dem Abitur nicht direkt zu studieren, sondern nach Großbritannien zu gehen, war ein erster bewusster Schritt, sich aus dem gesellschaftlich erwarteten Lebensweg zu befreien.

Ihr Umfeld erwartete von ihr ein Lehramtsstudium und eine spätere Anstellung als Lehrerin. Doch sie wollte nicht stagnieren, sondern Neues entdecken. Die Reise als Au-pair in Großbritannien war ihr erster Kontakt mit einer anderen Realität – eine Erfahrung, die ihr zeigte, dass es Alternativen zu den gewohnten Lebensmustern gibt. Diese Haltung zieht sich durch ihr gesamtes Leben: Jede neue Möglichkeit wird genutzt, um sich weiterzuentwickeln und neue Perspektiven zu gewinnen.

Nach ihrer Rückkehr in die Slowakei entschied sie sich für ein Studium in Bratislava, wählte jedoch bewusst ein internationales, mehrsprachiges Programm. Sie erlernte Polnisch und Slowenisch und verbrachte viel Zeit im Ausland, sei es durch

3 Für das Interview bedanke ich mich bei Mária Franeková.

Sommerschulen oder Erasmus-Aufenthalte. Ein Studium in Großbritannien brachte ihr schließlich die Erfahrung einer globalen, offenen Gesellschaft – und ein starkes soziales Netzwerk. Besonders prägend war ihr Praktikum beim Europäischen Parlament in Luxemburg, das ihre berufliche Laufbahn in Richtung Übersetzung und internationale Arbeit lenkte. Doch die Pandemie stoppte ihre Pläne: erzwungene Rückkehr in die Slowakei – eine Situation, die sie eher als Rückschritt empfand.

Nach zwei Jahren in der Slowakei wurde ihr bewusst, dass sie dort nicht bleiben wollte. Die Arbeit erfüllte sie nicht – sie brauchte eine neue Richtung. Ihre Entscheidung für einen Freiwilligendienst in Tirol zeigt ihre Fähigkeit, Möglichkeiten aktiv zu suchen und zu ergreifen. Arbeit mit Jugendlichen gibt ihr Sinn und Freude. Sie plant, in Österreich zu bleiben und hat bereits eine neue Stelle in einem anderen Jugendzentrum gefunden. Doch sie sieht ihre Zukunft offen – nichts ist endgültig, alles bleibt verhandelbar.

Veronika erlebt Unverständnis sowohl in der Slowakei als auch in Österreich. In der Slowakei fühlt sie sich fremd, weil traditionelle Geschlechterrollen dort tief verankert sind. In Österreich wird sie als Migrantin wahrgenommen und fühlt sich oft unverstanden, da viele nicht nachempfinden können, was es bedeutet, sein Leben über Grenzen hinweg zu organisieren. Dieses Spannungsfeld zwischen Freiheit und Unsicherheit ist typisch für Menschen, die Migration als bewusst gewählten Lebensweg sehen.

Sie betont, dass Heimat für sie kein fester Ort sei. Heimat bedeutet Sicherheit und Wohlfühlen, nicht eine nationale oder territoriale Zugehörigkeit. Menschen spielen dabei eine zentrale Rolle: Zuhause ist dort, wo sie sich akzeptiert und wertgeschätzt fühlt. Ihre Definition von Heimat ist fluid, beweglich und subjektiv – genau wie ihr Lebensstil.

Veronikas Geschichte zeigt, dass Migration nicht nur von Notwendigkeiten, sondern auch von Neugier, Abenteuerlust und dem Wunsch nach persönlicher Entfaltung motiviert sein kann. Sie hinterfragt traditionelle Erwartungen und sucht bewusst nach neuen Erfahrungen, die sie herausfordern und bereichern. Bildung und Sprache sind für sie zentrale Werkzeuge, um sich in neuen Kontexten zu verorten. Ihre Zukunft bleibt offen – sie fühlt sich weder dauerhaft an einen Ort noch an ein Land gebunden. Ihre Biografie steht exemplarisch für eine transnational orientierte Generation, die Lebenskonstruktionen und Zugehörigkeiten als dynamischen Prozess begreift.

Amina: »Es ist schön, sich mehreren Menschen und Orten verbunden zu fühlen«[4]

Die Erfahrung von Migration und transnationalen Verbindungen prägt die Lebensentwürfe und Lebensweisen vieler Menschen – insbesondere jener, die in verschiedenen Ländern aufgewachsen sind oder familiäre Bindungen an unterschiedlichen Orten haben. Amina beschreibt ihre enge Verbundenheit sowohl mit Tirol als auch mit dem kleinen Dorf in Rumänien, in dem sie ihre frühe Kindheit verbracht hat: »In Innsbruck fühle ich mich mittlerweile sehr wohl. Ich habe noch Verbindungen zu anderen Ländern und Orten. Besonders wichtig ist mir das kleine Dorf in Rumänien, in dem ich die ersten Jahre meiner Kindheit verbracht habe. Damals sind meine Eltern aus beruflichen Gründen von dort weg nach Tirol gegangen, während mein älterer Bruder und ich bei unseren Großeltern in Rumänien geblieben sind. Oma und Opa haben sich immer gut um uns gekümmert und alles für uns getan. Meine Oma ist wie eine zweite Mama für mich«, erzählt sie im Gespräch.

Diese enge familiäre Beziehung überschreitet nationale Grenzen und zeigt, wie transnationale Lebensweisen die Alltagswelt vieler junger Menschen formen. Die Großeltern bleiben auch aus der Ferne ein wichtiger Bezugspunkt, und die regelmäßigen Reisen nach Rumänien sind für sie mehr als bloße Besuche – sie sind ein Zurückkehren in ein weiteres Zuhause: »Auch heute noch ruft sie mich jeden Abend an und fragt, ob es mir gut geht. Ich freue mich, wenn ich Oma und Opa in den Ferien besuchen kann, meist ist das zwei- bis dreimal im Jahr. Dort treffen wir dann auch die anderen Verwandten, die mittlerweile in Paris, London und Italien leben«, sagt sie.

Solche transnationalen Netzwerke verdeutlichen, dass Heimat ein Beziehungsgefüge aus Menschen, Erinnerungen und Orten darstellt. Die Schülergeneration von heute wächst oft mit der Selbstverständlichkeit auf, dass Familie und soziale Bindungen nicht an einen einzigen Ort gebunden sind, sondern sich über verschiedene Länder erstrecken: »Wenn wir von Innsbruck aus die lange Reise starten, ist unser Auto vollgepackt, vor allem mit Geschenken, zum Beispiel mit dem Lieblingskaffee für die Oma und Schokolade für die Nachbarskinder«, erzählt sie im Gespräch. Diese kleinen Gesten des Mitbringens sind Ausdruck von Tradition und Zusammenhalt – sie verbinden symbolisch die alten und neuen Orte. Migration ist hier eine Erweiterung und Verbindung von Lebensräumen, eine Erfahrung, die Mehr- und Weltheimischsein als Normalität anerkennt. Die Geschichte dieser Schülerin zeigt, dass persönliche Zugehörigkeiten nicht an nationale Kategorien gebunden sind, sondern sich aus individuellen Biografien und Familiengeschichten heraus formen.

---

4 Dieses Interview wurde im Rahmen des Forschungsprojektes »Gesichter der Migration. Jugendliche aus Tirol erforschen gemeinsam ihre familiale Migrationsgeschichte« geführt.

Die drei jungen Menschen haben transnationale Lebensrealitäten erfahren, ihre Lebensentwürfe und Zugehörigkeiten neu verhandelt und unterschiedliche Strategien entwickelt, um sich in diversen gesellschaftlichen Kontexten zurechtzufinden. Dabei zeigen sich sowohl gemeinsame Muster als auch deutliche Unterschiede in ihren Erfahrungen, Herausforderungen und Bewältigungsstrategien.

Sie haben Migration als einen dynamischen und fortlaufenden Prozess erlebt, der ihre Biografien maßgeblich beeinflusst hat. Sie pflegen enge familiäre oder soziale Bindungen an mehreren Orten und definieren »Heimat« nicht als einen festen geografischen Raum, sondern als ein fluides, emotionales Konzept. Manuel beschreibt Heimat als einen Ort der Wertschätzung und Sicherheit, losgelöst von nationalstaatlichen Zugehörigkeiten. Veronika betrachtet Heimat ebenfalls als nicht ortsgebunden, sondern als ein Gefühl der Akzeptanz und des Wohlbefindens. Amina fühlt sich sowohl mit Tirol als auch mit Rumänien verbunden und erlebt Heimat und Zugehörigkeit als ein Zusammenspiel aus Erinnerungen, Beziehungen und Orten.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Erkenntnis, dass Migration eine fortwährende Aushandlung von Biografie, Zugehörigkeit und Selbstpositionierung ist. Manuel erlebt Migration als eine lebenslange Suche nach Anerkennung und Anpassung an verschiedene kulturelle Kontexte. Sein Lebensentwurf ist durch wiederholte Neuanfänge und transnationale Erfahrungen geprägt. Veronika versteht Mobilität als Teil ihrer Lebensphilosophie. Sie betrachtet Migration als bewusste Entscheidung für Selbstentfaltung, nicht als Notwendigkeit. Amina reflektiert ihren transnationalen Lebensentwurf als etwas Positives, da sie sich mehreren Orten und Menschen zugleich verbunden fühlt.

Ein zentrales Element in den Erfahrungen aller drei Personen ist die Bedeutung von sozialen Netzwerken und familiären Beziehungen. Manuel wächst getrennt von seinem Vater auf, was seine Wahrnehmung von Zugehörigkeit nachhaltig beeinflusst. Dennoch bleibt seine Familie ein wichtiger Bezugspunkt. Veronika findet Halt in ihren sozialen Netzwerken, insbesondere durch ihre internationale Ausbildung und beruflichen Erfahrungen. Amina beschreibt die enge Beziehung zu ihrer Großmutter in Rumänien als essenziellen Teil ihrer Lebensweise, selbst wenn sie in Tirol lebt.

Während alle drei Personen Migration als transnationale Erfahrung teilen, unterscheiden sich ihre Erfahrungen mit gesellschaftlicher Anerkennung und Diskriminierung.

Manuel erfährt in Spanien Rassismus und Abwertung aufgrund seiner südamerikanischen Herkunft. Er versucht, sich durch sprachliche Anpassung und kulturelle Integration Anerkennung zu verschaffen. Veronika sieht sich mit traditionellen Erwartungen in der Slowakei und stereotypen Vorstellungen über Migranten in Österreich konfrontiert. Dennoch nutzt sie Mobilität als Strategie, um sich von gesell-

schaftlichen Zwängen zu lösen. Amina berichtet nicht direkt von Diskriminierung, sondern beschreibt ihre transnationale Zugehörigkeit als bedeutsame Erfahrung.

Hier zeigt sich, dass Migrationserfahrungen stark von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und den sozialen Kategorien der Zugehörigkeit beeinflusst werden. Während Manuel aktiv gegen rassistische Zuschreibungen ankämpfen muss, nutzt Veronika Mobilität als Emanzipationsstrategie, und Amina erlebt Migration als eine Verbindung zwischen mehreren Welten.

Durch solche grenzübergreifenden familiären Netzwerke und deren Nutzung werden neue Fertigkeiten entwickelt und es entsteht soziales und kulturelles Kapital. Mehrfachzugehörigkeiten, Mehrsprachigkeit und weltweite Bezüge werden so zu einem vielschichtigen, hybriden Phänomen und damit zu einer biografischen Ressource in der globalisierten Welt.

Durch postmigrantische Praktiken wird die hegemoniale Logik, nach der definiert wird, wer sichtbar ist, was sag- und machbar ist und wer gehört wird, unterlaufen (vgl. Rancière 2006). Sie bieten Möglichkeiten, die »Aufteilung des Sinnlichen« zu verschieben, stellen die Regeln und Grenzen des Hegemonialen zur Disposition und ermöglichen andere Sichtweisen und Erfahrungsräume, die bisher unbemerkt oder ausgeblendet waren. »Sie tragen dazu bei, eine neue Landschaft des Sichtbaren, des Sagbaren und Machbaren zu zeichnen.« (Rancière 2015: 92)

Postmigrantische Kunst, Literatur, Musik und andere Initiativen definieren sich nicht über die Herkunft ihrer Akteure, sondern über die Perspektiven, die in unterschiedlichen Bereichen gemeinsam entwickelt werden. Sie bleiben in ständiger Bewegung, pflegen einen anderen Umgang mit wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Traditionen, hinterfragen die hegemonialen Repräsentationsregime und verschieben die Grenzen der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, indem marginalisierte Perspektiven artikuliert werden und marginalisiertes Wissen in den Fokus gerückt wird.

Durch das Neuschreiben ihrer Migrationsgeschichten entwickeln nachfolgende Generationen eigene narrative Zugänge zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der kritischen Auseinandersetzung mit lokalen Lebensbedingungen, im subversiven und ironischen Umgang mit gesellschaftlichen Zuschreibungen und über die kreative Aneignung von Räumen entstehen neue soziale und kulturelle Konfigurationen. Diese werden als *Transtopien* verstanden – Räume des Übergangs, der Vieldeutigkeit und der Verflechtung, in denen lokale und transnationale Elemente aufeinandertreffen und sich zu komplexen Praktiken, Artikulationen, symbolischen Ordnungen und Kommunikationsformen verdichten.

Transtopien sind nicht nur physisch, sondern auch symbolisch, imaginär und diskursiv – Orte, an denen bestehende Normen und dominante Deutungsmuster infrage gestellt und neue Perspektiven eröffnet werden. Sie verschieben den Blick auf das Marginale, indem sie es ins Zentrum rücken, und machen sichtbar, wie alternative Formen des Zusammenlebens und Denkens möglich werden.

Als Räume der kulturellen Übersetzung und der biografischen Reflexion eröffnen Transtopien die Möglichkeit, geteilte Erinnerungen, hybride Lebensentwürfe und Praktiken miteinander zu verknüpfen. In einer globalisierten Gegenwart, die durch Mobilität, digitale Vernetzung und soziale Mehrdeutigkeit geprägt ist, verweisen sie auf das transformative Potenzial konkreter Utopien.

In diesem Sinne sind Transtopien Orte der kreativen Entgrenzung – sie lösen binäre Denkstrukturen auf und ermöglichen neue Formen der Zugehörigkeit und Neupositionierung. Sie entwerfen eine Topografie der Vielheit, die erst durch die Bewegung von Menschen, Ideen und Bedeutungen möglich geworden ist (vgl. Yıldız 2018: 57).

Das Postmigrantische als Dissens

Das Postmigrantische ist keine »neutrale« Beschreibung gesellschaftlicher Entwicklungen, sondern eine aktive, politische Intervention. Es bringt Verunsicherung und Irritation in hegemoniale Diskurse, fordert alte Erzählungen heraus, indem die vermeintliche Normalität nationaler Ordnungen infrage gestellt wird. Es geht darum, alternative Ideen sichtbar zu machen, Perspektiven zu verschieben und Erinnerung als politische Praxis zu begreifen. Postmigrantisches Denken bedeutet, Wissen neu zu organisieren, statt es in vorgefertigten Kategorien zu belassen.

Für die Beschreibung und Interpretation postmigrantischer Praktiken erscheinen mir Rancières Überlegungen zum *Dissens* und zur *politischen Subjektivierung* besonders relevant.

Sein Verständnis von Politik steht in radikalem Gegensatz zu einem institutionellen oder administrativen Politikbegriff. Politik ist für ihn kein organisierendes Handeln innerhalb bestehender Regeln, sondern ein Bruch mit der symbolischen Ordnung, die bestimmt, wer zählt, wer spricht und wer sichtbar ist. Diese bestehende Ordnung bezeichnet er als »polizeiliche Ordnung« – nicht im engeren Sinne der Exekutive, sondern als Metapher für das System sozialer Zuweisungen, Rollen und Ausgrenzungen.

Politik im engeren Sinne bezieht sich für Rancière dagegen auf das Moment der politischen Subjektivierung, wenn also Menschen in Erscheinung treten, die in der bestehenden Ordnung nicht vorgesehen sind, und sich als sprach- und handlungsfähige Subjekte behaupten. Diese Subjektivierung schafft eine Vielheit, die in der polizeilichen Zählung nicht enthalten war – eine neue soziale Realität, die durch ihr bloßes Auftreten die bestehenden Grenzen infrage stellt (vgl. Rancière 2018: 47ff.).

Im postmigrantischen Kontext lassen sich zahlreiche Momente der politischen Subjektivierung beobachten. Postmigrantische Bündnisse – beispielsweise Zusammenschlüsse von Künstlern, Aktivisten, Kulturschaffenden oder Gemeinschaftsinitiativen – artikulieren sich gegen vorherrschende Vorstellungen von

Zugehörigkeit, Integration und Identität. Sie vertreten Positionen, die im herrschenden Diskurs oft nicht vorgesehen sind, und beanspruchen Sichtbarkeit, Stimme und gesellschaftliche Relevanz, ohne sich in vorgegebene Kategorien wie »Migranten«, »Gäste« oder »Minderheiten« einordnen zu lassen.

Diese Allianzen schaffen somit neue politische Räume, in denen andere Formen von Gemeinschaft, Erinnerung, Zukunft und Solidarität artikuliert werden. Im Sinne Rancières sind dies politische Akte par excellence, da sie das Erfahrungsfeld, in dem sie entstehen, neu organisieren und bestehende Machtverhältnisse infrage stellen, ohne notwendigerweise Teil der institutionalisierten Politik zu sein.

Das Konzept der politischen Subjektivierung bietet daher eine theoretische Grundlage für die Analyse postmigrantischer Praktiken, da es sichtbar macht, dass es sich dabei nicht einfach um Reaktionen auf Diskriminierung handelt, sondern um aktive Prozesse der Neupositionierung und Verschiebung von Repräsentation, die das Politische im Sinne Rancières realisieren.

So zeigt Rancière in seinen philosophisch-politischen Analysen, wie gesellschaftlicher Dissens entsteht und auf welche Weise politische Subjektivierungsformen gebildet werden. In diesem Sinne lassen sich postmigrantische Praktiken und Ausdrucksformen als Formen des Dissens begreifen: Sie verschieben etablierte Bedeutungsordnungen, machen das Unsichtbare sichtbar und das Undenkbare denkbar. Sie stören das »repräsentative Regime« (Rancière) und bringen die bestehende Ordnung ins Wanken.

Dieses repräsentative Regime zeigt sich etwa darin, dass »Alteingesessene« als Integrations-Experten oder Kontrollinstanzen auftreten, während »die Anderen« als unangepasst markiert oder als »misslungene« Kopien lokaler Normen bewertet werden. Aus dieser Perspektive erscheinen postmigrantische Artikulationsformen oft defizitär. Sie passen nicht in das hegemoniale Bild dessen, was als »richtiges« gesellschaftliches Handeln gilt. So bleiben Etiketten wie Migrantin oder Migrant, »ausländische Wurzeln« oder »Migrationshintergrund« über Generationen haften.

Gelegentlich kommt es jedoch zu einer symbolischen Vereinnahmung postmigrantischer Ausdrucksformen – insbesondere dann, wenn diese als »hochkulturell« anerkannt werden. Ein paradigmatisches Beispiel hierfür ist der Fall Fatih Akın: Als sein Film *Gegen die Wand* 2004 auf der Berlinale mit dem Goldenen Bären ausgezeichnet wurde, wurde das Werk plötzlich als »deutscher Film« gefeiert, obwohl Akıns künstlerische Praxis zuvor vorwiegend als »migrantisch« codiert worden war.

Diese *selektive Nationalisierung* kultureller Erfolge offenbart die strategische Flexibilität hegemonialer Diskurse. Was gesellschaftlich oder ästhetisch als gelungen gilt, wird nachträglich »eingemeindet«, während das als problematisch Markierte weiterhin als »fremd« oder »migrantisch« etikettiert bleibt. Diese Praxis verweist auf Formen eines *performativen Nationalismus*, der Zugehörigkeit nicht als gegeben, sondern als kontextabhängig und bedingt verhandelbar konstruiert und somit symbolische Inklusion stets unter Vorbehalt stellt.

Postmigrantische Artikulationsformen sind als politische Subjektivierungsweisen zu verstehen. Im Fokus stehen Positionierungen im »Dazwischen«[5], die sich als Dissens artikulieren und die vermeintlich natürliche Ordnung aufbrechen (vgl. Rancière 2018: 24). Die Selbstverortung im Dazwischen stellt eine *produktive Desorientierung* dar – eine widerständige Praxis der Wissensproduktion, die Räume für Subjektivität jenseits hegemonialer Deutungsmuster eröffnet. Gerade solche Zwischenräume oder Zwischenzustände erscheinen charakteristisch für zeitgenössische Gesellschaften, die von Vielheit geprägt sind (vgl. Terkessidis 2015: 84). Das Dazwischen lässt sich zugleich als dynamischer Schwellenraum im Sinne Bhabhas (2000) begreifen, in dem alternative Selbstbilder entstehen können – jenseits der Dichotomie von Identität und Alterität.

Positionen im Dazwischen erzeugen Momente, in denen Randständiges in den Fokus rückt. In solchen Situationen konstituiert sich ein neues politisches Subjekt, das einen Bruch mit den eingeübten Selbstverständlichkeiten vollzieht, auf denen unsere Wissensproduktion und Praktiken beruhen. Ein solcher Bruch zeigt sich etwa dann, wenn Angehörige der postmigrantischen Generation in ihren biografischen Erzählungen, Praktiken oder Ausdrucksformen hegemoniale Zuschreibungen aufgreifen und ironisch umdeuten – also im Sinne von Stuart Hall (1994) transkodieren.

Indem marginalisierte Geschichten erzählt und alternative Deutungen erkennbar werden, kann eine neue »Aufteilung des Sinnlichen« im Sinne Rancières entstehen:

> »Der Dissens stellt zugleich die Offensichtlichkeit dessen in Frage, was wahrgenommen wird, denkbar und machbar ist, wie die Aufteilung derer, die fähig sind zu erkennen, zu denken und die Koordinaten der gemeinsamen Welt zu verändern.« (Rancière 2015: 61)

Durch diesen Bruch mit der herrschenden Ordnung treten verdrängte und marginalisierte Wissensformen in Erscheinung. Zugleich artikuliert sich das Politische genau in dem Moment, in dem die Marginalisierten als Subjekte sprechen:

> »Darin besteht der politische Subjektivierungsprozess: in der Aktion nicht gezählter Fähigkeiten, die die Einheit des Gegebenen und die Offensichtlichkeit des Sichtbaren spalten, um eine neue Topografie des Möglichen zu zeichnen.« (Rancière 2015: 61)

5 Der Begriff »Dazwischen« wird hier im metaphorischen Sinne verwendet und bezeichnet eine gewisse Distanz zur ethnisch-nationalen Normierung.

Wichtig ist dabei, wie Judith Butler und Jacques Rancière betonen, dass politische Subjekte – hier also auch postmigrantische Subjektivität – nur in der sozialen Praxis entstehen. In diesem Sinne ist postmigrantische Subjektivierung als eine spezifische Handlungsmöglichkeit zu begreifen.

Exkurs: Kunst als Mittel der Selbstermächtigung: Interview mit der Journalistin und Künstlerin Vina Yun aus Wien

Vina Yun ist eine zentrale Stimme der postmigrantischen Reflexion in Wien[6]. Ihre Arbeit als Journalistin und Künstlerin kreist um Fragen von Zugehörigkeit, Rassismuserfahrungen und Widerstand, insbesondere im asiatisch-migrantischen Kontext. In ihrem Comic-Projekt *Homestories* erzählt sie von den Erfahrungen der koreanischen Community in Österreich, wobei sie sowohl die Elterngeneration der Arbeitsmigrantinnen und -migranten als auch ihre eigenen Erfahrungen als Teil der zweiten Generation reflektiert. Sie folgt damit den Spuren dieser kaum wahrgenommenen Migrationsgeschichte.

Ein zentrales Motiv in ihrer Arbeit ist der Umgang mit Fremdzuschreibungen und die Auseinandersetzung mit einem oft negativ geprägten öffentlichen Diskurs über Migration: »Ich wollte schon immer etwas machen über diese zweite Generation oder postmigrantische Generation, weil das eben eine Erfahrung ist, die in der Öffentlichkeit sehr wenig vorkommt. Oder wenn, dann nur unter einem sehr defizitären Diskurs«. Diese Aussage macht deutlich, dass postmigrantische Perspektiven nicht nur um Anerkennung ringen, sondern sich aktiv gegen eindimensionale Erzählungen stellen, die (post)migrantische Biografien oft nur in Verbindung mit Problemen thematisieren.

Die Kindheit und Jugend von Vina Yun in den 1970er und 80er Jahren in Wien war geprägt von Ausgrenzungserfahrungen und dem Gefühl, nicht dazuzugehören: »Ich kann mich erinnern, es gab eine Szene an der Volksschule, da hat mich jemand gefragt, wo ich herkomme, und ich sagte, meine Eltern kommen aus Korea. Und er hat gefragt: ›Was ist Korea? So ein Land gibt es nicht.‹« Ausgrenzungserfahrungen entstehen, wie hier zu sehen ist, nicht nur durch offene Ablehnung, sondern auch durch Ignoranz und Desinteresse. Gleichzeitig verweist Vina Yun auf die Ambivalenz der Fremdwahrnehmung. Während sie auf der einen Seite mit Unsichtbarkeit und Unwissenheit konfrontiert war, wurde asiatischen Zugewanderten andererseits oft das Stereotyp der »fleißigen und unauffälligen Minderheit« zugeschrieben – ein Umstand, der es schwer macht, Diskriminierung zu benennen.

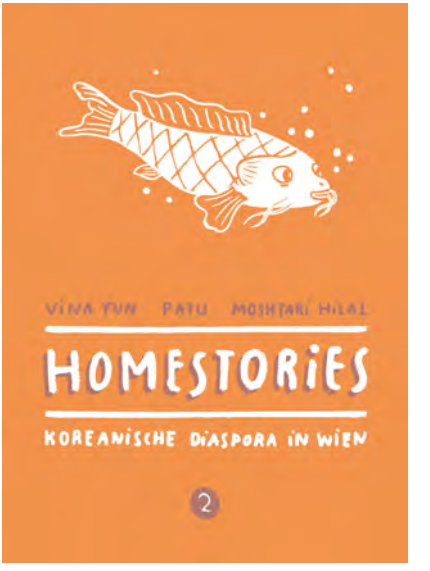
6 Das Interview habe ich gemeinsam mit Jasmin Donlic geführt.

Abb. 16: Cover Homestories Band 1



(»Homestories. Koreanische Diaspora in Wien«, Heft 1, 2017, Wien: Eigenverlag)

Abb. 17: Cover Homestories Band 2



(»Homestories. Koreanische Diaspora in Wien«, Heft 2, 2017, Wien: Eigenverlag)

Wie auch andere postmigrantische Stimmen, kritisiert Vina Yun den klassischen Integrationsdiskurs, der suggeriert, dass Zugehörigkeit eine Frage individueller Anpassungsleistung sei. Sie erklärt, dass selbst vollständige sprachliche und kulturelle Anpassung nicht davor schütze, ausgeschlossen zu werden: »Ich bin hier geboren, aufgewachsen, ich spreche perfekt Deutsch. Ich weiß nicht, wie viel wienerischer man sein kann, und trotzdem erlebe ich Rassismus oder Diskriminierung und Ausschlüsse«.

Diese Erfahrung führte sie zur Idee des »Desintegrationskurses«, einer Veranstaltungsreihe, die sich kritisch mit dem Integrationsimperativ auseinandersetzt. »Der Desintegrationskurs war natürlich auch polemisch gemeint. Er sollte diese Forderung nach Integration, die sich immer an Migrantinnen und Migranten richtet, infrage stellen – als ob Teilhabe nur durch persönliche Anpassung möglich wäre.« Damit setzt sie sich mit einer Argumentationsweise auseinander, die auch in der Politik verbreitet ist. Oft wird nur jenen Migrantinnen und Migranten Anerkennung zuteil, die als »gut integriert« gelten, während andere ausgegrenzt oder sogar abgeschoben werden.

Abb. 18: Homestories Hans



(Foto © Patu Vina Yun)

Ein wesentlicher Aspekt von *Homestories* ist die Beschäftigung mit der Geschichte der Elterngeneration. Die koreanische Community in Österreich wurde in den 1970er Jahren vor allem durch die Migration koreanischer Krankenschwestern geprägt. Vina Yun beschreibt, dass viele Kinder der zweiten Generation kaum etwas über die Migrationserfahrungen ihrer Eltern wussten. »Ihnen war nicht bewusst, warum sie migriert sind oder was davor in Korea passiert ist.« Durch ihre künstlerische Auseinandersetzung konnte sie diese Lücke für sich und andere ein Stück schließen. Sie beschreibt dies als einen Prozess der Versöhnung mit der eigenen Geschichte: »Es war ein Versuch, diesen Gap zwischen den Generationen zu schmälern«, so Vina Yun.

Dies verweist auf ein Phänomen, das in vielen postmigrantischen Communities zu beobachten ist. Während die erste Generation oft wenig über ihre Erfahrungen spricht – sei es aus Schmerz, Trauma oder dem Wunsch, die Kinder nicht zu belasten –, entdeckt die zweite und dritte Generation die Familiengeschichte als einen zentralen Teil ihrer eigenen Biografie.

Vina Yun betont, dass sich die jüngeren postmigrantischen Generationen zunehmend vernetzen und intersektionale Allianzen bilden. »Ich beobachte, dass für jüngere Aktivistinnen und Aktivisten die Vernetzung über Social Media und intersektionale Perspektiven besonders wichtig sind. Das war in meiner Generation noch nicht so ausgeprägt.«

Diese neuen Formen des Engagements sind Teil einer postmigrantischen Bewegung, die über ethnisch-nationale Grenzen hinausgeht und sich mit anderen marginalisierten Gruppen solidarisiert. Während frühere Generationen oft noch stärker innerhalb der eigenen Community agierten, zeichnen sich heutige Bewegungen durch ein stärkeres Bewusstsein für gemeinsame Kämpfe gegen Rassismus, soziale Ungleichheit und Diskriminierung aus.

Die künstlerische Arbeit von Vina Yun zeigt eindrucksvoll, wie Kunst zur politischen Intervention werden kann. *Homestories* ist mehr als ein Comic – es ist ein Dokument postmigrantischer Erfahrungen, ein Beitrag zur Erinnerungsarbeit und ein Werkzeug zur Sichtbarmachung marginalisierter Perspektiven, Erfahrungen und Geschichten. Ihre Arbeit verweist darauf, dass Migration eine zentrale Lebensbedingung urbaner Gesellschaften ist.

Wenn Städte wie Wien als Migrationsstädte verstanden werden, dann müssen die Narrative ihrer Bewohnerinnen und Bewohner in all ihrer Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit anerkannt werden. Vina Yuns künstlerische und politische Arbeit leistet hierzu einen wichtigen Beitrag – indem sie nicht nur erzählt, sondern auch bewusst Räume für neue postmigrantische Allianzen öffnet.

Postmigrantische Artikulationen als politische Subjektivierung

> »Es gibt überall Ausgangspunkte, Kreuzungen und Knoten, die uns etwas Neues zu lernen erlauben, wenn wir erstens die radikale Distanz, zweitens die Verteilung der Rollen und drittens die Grenzen zwischen Gebieten ablehnen.« (Rancière 2015: 28)

Jacques Rancière formuliert hier eine zentrale Idee seiner politischen und epistemologischen Theorie: Wissen, Erkenntnis und Veränderung entstehen nicht aus festen Ordnungen, sondern dort, wo bestehende Grenzen, Rollenzuweisungen und Hierarchien irritiert oder aufgehoben werden.

Die Ablehnung von »radikaler Distanz« verweist auf die Notwendigkeit, Abgrenzungen zwischen Wissenden und Unwissenden, zwischen Zentrum und Peripherie,

zwischen Subjekt und Objekt infrage zu stellen. Ebenso bedeutet die »Verteilung der Rollen« ein kritisches Hinterfragen gesellschaftlich fixierter Plätze – wer spricht, wer handelt, wer darf denken? Die »Grenzen zwischen Gebieten« schließlich deuten auf die Überschreitung disziplinärer, sozialer und kultureller Trennlinien hin – ein Plädoyer für das Denken im Dazwischen, im Ungeordneten.

Das Zitat ruft dazu auf, Offenheit für das Unerwartete zu kultivieren: Lernen und Erkenntnis entstehen dort, wo bestehende Ordnungen durchkreuzt werden – an Kreuzungen, Knotenpunkten, Übergängen. Diese Perspektive steht in engem Zusammenhang mit Rancières Konzept der Emanzipation des Denkens: Jeder Mensch ist prinzipiell fähig zu denken, zu sprechen und politisch zu handeln – unabhängig von zugewiesenen Positionen.

Was Rancière hier als Möglichkeit der Emanzipation und Erkenntnis beschreibt, verweist auf das Potenzial postmigrantischer Erfahrungen, dominante Ordnungen zu irritieren und neue Formen von Teilhabe und Sichtbarkeit zu ermöglichen.

Wie bereits diskutiert, hat sich in den letzten Jahren für die Benennung der Nachkommen von Zuwanderern der Neologismus »Migrationshintergrund« etabliert. Damit entstand der Eindruck, es reiche aus, lediglich eine neue Rhetorik zu erfinden, um die gesellschaftliche Realität besser zu »bewältigen«. Selten wird jedoch kritisch hinterfragt, wozu solche Unterscheidungen eigentlich dienen und warum Menschen nach bestimmten Kriterien klassifiziert werden müssen.

Das Zitat einer Journalistin, die selbst der postmigrantischen Generation angehört, verdeutlicht die Folgen dieser öffentlichen Kategorisierung mit einem bemerkenswerten Vergleich:

> »In der Bibliothek des philosophischen Instituts stand ein fünfbändiges Werk zur Bedeutung des Verbs *sein* in sämtlichen bekannten Sprachen. Solch feine Differenzierungen lernten wir. Heute bin ich damit beschäftigt, falsche Koranzitate abzuwehren und mich vom Terrorismus zu distanzieren.« (Sezgin 2011: 52)

Nicht nur die Angehörigen der ersten Gastarbeitsgeneration, sondern auch jene der Nachfolgegenerationen erscheinen aus der Perspektive des »repräsentativen Regimes« (Rancière) als »kulturfern« oder »bildungsfern« – als Menschen, die in Parallelgesellschaften leben und ihre Herkunftskulturen unverändert reproduzieren würden. In den meisten Fällen geht es bei der Verwendung solcher Begriffe auch um Fragen der Wertigkeit: Welche kulturellen Formen, Sprachpraktiken oder Bildungsvorstellungen gelten als höherwertig, und welche werden aus hegemonialer Perspektive als Abweichung von der lokalen »Normalität« betrachtet?

(Post)Migrantisches Theater und Kino, (post)migrantische Literatur und Musik werden aus hegemonialer Sicht häufig nicht als Teil der repräsentativen Kultur anerkannt; wenn überhaupt, erscheinen sie als Übergangsphänomene auf dem Weg dahin, also in die sogenannte Mehrheitsgesellschaft.

In jüngerer Zeit setzen sich Angehörige dieser postmigrantischen Generation zunehmend kritisch mit dem etablierten Migrations- und Integrationsdiskurs auseinander. Gleichzeitig entwickeln sie neue Lebensentwürfe, Praktiken und kollaborative Ausdrucksformen (vgl. Terkessidis 2015; Yıldız 2020). So haben sich verschiedene kreative Widerstandsformen herausgebildet, mit denen die Nachfolgegenerationen den überzogenen Bekenntniszwängen, Integrationsforderungen und Stigmatisierung entgegentreten.

Vor einiger Zeit hörte ich ein Radio-Interview, in dem ein Schüler der postmigrantischen Generation wieder einmal gefragt wurde, ob er sich integriert fühle. Seine schlagfertige Antwort: »Nein, danke! Ich war schon integriert«. Diese Szene steht sinnbildlich für die Paradoxie eines solchen Diskurses. Die Wiener Journalistin und Redakteurin Vina Yun erklärt nachdrücklich:

> »Wir disidentifizieren uns mit herkömmlichen Identitätskategorien, weil sie unsere hybriden Lebensentwürfe, unsere multiplen und simultanen Zugehörigkeiten, die Grenz- und Zwischenräume, in denen wir uns bewegen, die alternativen Räume, die wir für uns geschaffen haben und die den hegemonialen Vorstellungen von ›Integration‹ entgegenstehen, nicht im Geringsten fassen können. […] Wir lassen uns nicht mehr von euch definieren, sondern definieren uns selbst. Doch dieses ›Wir‹ ist nicht einheitlich, sondern basiert auf einer Allianz, die real wird durch kollektive Aktionen, indem wir bestimmte Haltungen und Praktiken ersinnen. […] Uns eint nicht das Schicksal, sondern der gemeinsame Bezug auf eine migrantische Erfahrung und ein marginalisiertes Wissen.« (Yun 2019: 7)

Statt sich der gängigen Benennungspraxis unterzuordnen, in der Lebensentwürfe, Praktiken und Artikulationsformen der jungen Generationen als Abweichung oder als Randerscheinung behandelt werden, erzählen die Angehörigen der postmigrantischen Generation ihre eigenen Geschichten, konstruieren ihre eigenen Biografien (siehe exemplarisch Ataman 2019; Topçu et al. 2012; El Masrar 2010) und fordern ein Recht auf Selbstbestimmung. Dies demonstriert beispielsweise auch Tunay Önder, Mitinitiatorin des *weblog Migrantenstadl*:

> »Unsere Biografien, Identitäten, Lebenslagen und Perspektiven sind keine Geschichten am Rande der großen bundesrepublikanischen Erzählung. Ich erzähle diese Hintergründe deshalb, weil es wichtige Faktoren sind, die unsere Wahrnehmung und unser Handeln in der Gesellschaft beeinflussten und stets beeinflussen. […] Deshalb ist es uns wichtig, einen Ort zu schaffen, in dem wir selbst bestimmen, wer wir sind und wie wir sein wollen. Es geht uns darum, selbst zu entscheiden, wie wir das Weltgeschehen wahrnehmen und welchen Erinnerungsarbeiten wir nachgehen.« (Önder 2013: 367ff.)

Die postmigrantische Generation, die sich permanent mit negativen Zuschreibungen konfrontiert sieht, scheint besonders befähigt, mit uneindeutigen, mehrdeutigen und ambivalenten Lebensrealitäten umzugehen und eine »Kultur der Konvivialität« innerhalb der postmigrantischen Gesellschaft zu etablieren. Für diese Generation ist ihr »Dazwischen« Teil des Alltags – ein Lebensstil als eine Art kreative Desorientierung. Wie die folgende Passage aus einem Interview mit dem Rapper Dino Izic alias Rapper Dynomite anschaulich zeigt:

> »Mittlerweile fühle ich mich schon angekommen, weil ich gemerkt habe, dass dieses Dazwischen das ist, was mich ausmacht. Das ist mein Leben. Ich muss nicht probieren, wie meine Eltern zu leben. Oder wie andere Leute, die hier leben. Ich lebe mit beiden Seiten, die mich beeinflussen. Das ist in Ordnung. Man muss sich nicht biegen und brechen, damit man irgendwo dazu passt.« (Dino Izic alias Rapper Dynomite)[7]

Postmigrantische Aktivitäten als kreativer Widerstand

Kanak Attak: Eine Frage der Haltung

Spott, Ironie und Parodie als kreative Strategien mit rebellischer Wirkung: Bei *Kanak Attak*, einer losen Verbindung von Angehörigen der zweiten und dritten Generation in Deutschland, eine Art sozialer Bewegung, wird die rassistische Zuschreibung »Kanake« durch ironische Umdeutung in eine eigensinnige Selbstdefinition verwandelt. Auf diese Weise schaffen die Akteure Räume des Widerstands gegen eine hegemoniale Praxis der Normalisierung, wobei der Widerstand in einer kreativen Konfrontation mit dem Wissen der Dominanzgesellschaft besteht und von der Absicht geprägt ist, dieses zu hinterfragen und zu dekonstruieren (vgl. dazu auch Heidenreich 2013). *Kanak Attak* weist alle Formen der Identitätspolitik zurück, die aus einer hegemonialen Benennungspraxis von außen zugeschrieben werden. Es geht dem Bündnis also nicht um eine Frage der Herkunft, sondern der Haltung: »*Kanak Attak* ist ein selbstgewählter Zusammenschluss verschiedener Leute über die Grenzen zugeschriebener, quasi mit in die Wiege gelegter ›Identitäten‹ hinweg. *Kanak Attak* fragt nicht nach dem Pass oder nach der Herkunft, sondern wendet sich gegen die Frage nach dem Pass und der Herkunft. Unser kleinster gemeinsamer Nenner besteht darin, die Kanakisierung bestimmter Gruppen von Menschen durch rassistische Zuschreibungen mit allen ihren sozialen, rechtlichen und politischen Folgen anzugreifen. *Kanak Attak* ist anti-nationalistisch, anti-rassistisch und lehnt jegliche Form von Identitätspolitiken ab, wie sie sich etwa aus ethnologischen Zuschreibungen speisen.« (Manifest *Kanak Attak*)

---

7 Zit. n. Wiener Zeitung, 15./16.02.2020, S. 2. Dino Izic kam in den 1990er Jahren als Flüchtling vor dem Jugoslawienkrieg nach Österreich.

In dem Kurzfilm *Weißes Ghetto Köln-Lindenthal* von *Kanak TV* wird die übliche Wahrnehmung gegen den Strich gebürstet und der als konservativ und »ausländerfrei« bekannte »gehobene« Kölner Stadtteil Lindenthal als »Problemviertel« dargestellt – eben als weißes Ghetto oder Parallelgesellschaft, als Abweichung von der städtischen Normalität. So werden verschiedene Bewohnerinnen und Bewohner des Viertels gefragt, wie es ihnen gefalle, in einem solchen »weißen Ghetto« zu leben, und mit welchen Problemen sie sich täglich konfrontiert sehen. Kaum jemand verstand die Frage; sie löste Reaktionen aus, die von Erstaunen über Wut bis hin zu Abwehr reichen.

Diese Form der symbolischen Umkehr, die das hegemoniale Narrativ der Integration durch Ironie und Verfremdung infrage stellt, ist ein Schlüsselelement postmigrantischer Kulturproduktion. Sie macht deutlich, dass Desintegration eine produktive Strategie ist, um Räume für neue Erzählungen, Perspektiven und Zugehörigkeiten zu schaffen.

Die Unmündigen – Gegenhegemoniale Wissensproduktion durch Kunst und Satire

Die Selbstorganisation *Die Unmündigen*, gegründet 1992 in Mannheim, setzt zivilgesellschaftliches Engagement gegen Rassismus und strukturelle Diskriminierung ein. Sie ergreifen Partei für die Rechte von Zugewanderten und deren Nachkommen und versuchen, mit provokanten Kunstaktionen sowie gezieltem politischem Aktivismus Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse und Deutungshoheit zu nehmen.

Der Begriff »Unmündige« wird juristisch für Menschen verwendet, die aufgrund ihres Alters oder psychischer Erkrankungen nicht entscheidungsfähig sind. Auf die Mitglieder der Gruppe – Menschen der zweiten und dritten Migrationsgeneration – trifft diese Definition natürlich nicht zu. Dennoch sehen sie sich politisch und gesellschaftlich in vielerlei Hinsicht entrechtet. Sie sehen nicht ein, warum sie als »Gäste« oder »Fremde« betrachtet werden, obwohl sie und ihre Familien schon seit Jahrzehnten in Deutschland leben. Ihr Selbstverständnis lautet: »Wir sind weder ›Gäste‹, ›Fremde‹ noch ›Ausländer: ›Gäste‹ bleiben kein halbes Jahrhundert, ›Fremden‹ begegnet man nicht jeden Tag und ›Ausländer‹ leben im Ausland. Auch der kaschierende Ausdruck ›ausländische Mitbürger‹ kann nicht zur Genüge verschleiern, dass wir politisch unmündig gehaltene Bürger dieses Landes sind.«[8]

Da ihnen die vollständige gesellschaftliche Anerkennung verwehrt wird, haben sie sich entschieden, sich selbst als »Unmündige« zu bezeichnen – solange, bis sie als vollwertige Bürger anerkannt werden. *Die Unmündigen* setzen auf unterschiedliche Strategien des Widerstands gegen gesellschaftliche Marginalisierung und

8 https://www.die-unmuendigen.de/die-unmuendigen/selbstda/wir_text/wir__text.html (Zugriff am 17.02.2024).

Entrechtung. Durch ihre Aktivitäten versuchen sie, die etablierten gesellschaftliche Normen zu provozieren und zu irritieren. Bewusst durchbrechen sie vorherrschende Diskurse und drehen dominante Deutungen um. Sie stellen Rassismus als das eigentliche Problem in den Mittelpunkt und fordern die Mehrheitsgesellschaft auf, ihre eigene Rolle in Diskriminierungsmechanismen zu reflektieren.

Eine weitere Strategie ist die satirische Umkehrung gesellschaftlicher Kategorien. Die Gruppe verweigert sich den herkömmlichen Konzepten von Integration, kritisiert die Einteilung in »gute« und »schlechte« Migranten. Ihre Antwort darauf ist Ironie und Satire. Ein Beispiel hierfür ist das »Fest des deutschen Mitbürgers« – eine bewusste Umkehr interkultureller Feste, bei denen »die Türken«, »die Italiener« oder »die Griechen« als »gute Nachbarn« gefeiert werden. Hier wird stattdessen die deutsche Mehrheitsgesellschaft zur »anderen« gemacht. Indem *die Unmündigen* nun umgekehrt die »deutschen Mitbürger« in den Fokus rücken, wollen sie satirisch auf die einseitigen Integrationsmaßnahmen und die vermehrt stattfindende ›Ghettoisierung‹ der deutschen Mitbürger aufmerksam machen. Passend dazu bieten sie spöttisch »deutsche Spezialitäten« wie Sauerkraut im Fladenbrot und Dattelbier an, um die oft klischeehafte Präsentation »migrantischer Esskulturen« in interkulturellen Veranstaltungen auf die Schippe zu nehmen.

Kunst als Widerstand, um dominante Diskurse zu unterlaufen und ein Umdenken in der Gesellschaft anzustoßen: zum Beispiel mit der Ausstellung »gesternJahre – 50 Jahre gastArbeiter«, die nicht in traditionellen Museen, sondern in migrantischen Vereinen präsentiert wurde. Ziel war es, Arbeitsmigranten nicht als musealisierte Objekte der Vergangenheit darzustellen, sondern als handlungsfähige Subjekte, die ihre eigenen Geschichten erzählen.

Die Unmündigen positionieren sich ausdrücklich selbstbestimmt. Sie wollen keine Leidensgeschichten erzählen, sondern Widerstandsgeschichten: »Weder lecken wir uns unterstellte Identitätswunden, noch tanzen wir wie Affen auf Integrationsfesten. Wir betreiben keine Herkunftspolitik« (*Die Unmündigen*). Sie fordern dagegen eine Öffnung und Neudefinition von Zugehörigkeit mit dem Argument, dass nicht nur Menschen mit »ethnisch deutscher« Abstammung als Deutsche gelten sollten, sondern auch jene, die in Deutschland geboren sind oder dort seit Jahrzehnten leben.

Die Unmündigen entwerfen eine selbstbewusste, widerständige und kreative Gegenhegemonie. Sie wehren sich gegen die Erzählung der »braven Migranten«, die mit Dankbarkeit und Integration assoziiert wird, und setzen stattdessen auf selbstbestimmte Protestformen. Durch Kunst, Satire und gezielte Provokation halten sie der deutschen Gesellschaft einen Spiegel vor, fordern eine Neudefinition von Zugehörigkeit und Teilhabe. Ihr Ansatz zeigt, dass »echte Integration« nicht durch passive Anpassung geschieht, sondern durch die aktive Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen. In einer Zeit, in der rassistische Diskurse wieder erstarken, bleibt ihr Widerstand wichtiger denn je.

Verein Mişmaš in Graz: selbstbestimmte urbane Räume

Der Kulturverein *Mişmaš* in Graz wurde von acht Personen gegründet, die zuvor in der Kulturvermittlung in einem Museum arbeiteten. Inspiriert von ihren Erfahrungen mit Jugendlichen und den gesellschaftlichen Entwicklungen rund um Migration, wollten sie einen Raum schaffen, in dem Themen wie Diversität und Migration jenseits etablierter institutioneller Strukturen behandelt werden können. Die Fluchtbewegung der letzten Jahre war ein zentraler Auslöser für die Gründung der Initiative: »Wir haben bemerkt, dass Migration ein sehr wichtiges Thema ist, aber unterschiedliche Aspekte auftauchten, mit denen wir uns dann näher auseinandersetzen wollten«[9].

Der Name *Mişmaš* entstand spontan und reflektiert die Idee einer vielheitlichen, transkulturellen Gesellschaft. Dabei spielte auch der mehrkulturelle Sprachgebrauch eine Rolle. Sonderzeichen aus verschiedenen Sprachen wurden bewusst in den Namen integriert, um Vielheit auf sprachlicher Ebene sichtbar zu machen: »Sind wir nicht alle ein bisschen ein Mişmaš?«, fragt eine Gesprächspartnerin.

Die Mitglieder der Initiative vertreten die Ansicht, dass Migration und kulturelle Diversität nicht als »andersartig dargestellt, sondern als selbstverständlicher Bestandteil der Gesellschaft betrachtet werden sollten. Ein wesentliches Anliegen ist es, klassische Integrationsdiskurse zu hinterfragen und eine gleichberechtigte Teilhabe aller Menschen zu ermöglichen.

Eine der ersten Initiativen des Vereins war das »Quatsch-Café«, ein offenes Treffen für Menschen mit verschiedenen Hintergründen. Es bot Raum für ungezwungene Gespräche und Austausch: »Das Quatsch-Café ermöglicht niederschwellige Konversation ohne Druck«.

Die Ausstellung »Zu dir, zu mir, zu uns« sollte Migration nicht als Sonderthema darstellen, sondern zeigen, dass Migrationsbewegungen ein integraler Bestandteil der Gesellschaft sind. Sie griff die Frage auf, was der Begriff »Zuhause« bedeutet, und arbeitete mit Alltagsgegenständen, die von den Beteiligten eingebracht wurden. Ziel war es, Gespräche anzuregen, ohne sofort eine kulturelle oder nationale Kategorisierung vorzunehmen: »Wir wollten, dass sich möglichst alle angesprochen fühlen, ohne einen kulturellen Kontext hervorzuheben«.

Ein besonderes Merkmal der Ausstellung war die partizipative Herangehensweise: Die Auswahl der Exponate erfolgte durch statistische Erhebung innerhalb der Workshops, wodurch ein lebensnahes Bild von Alltagskultur in Graz entstand.

9 Das Interview habe ich gemeinsam mit Jasmin Donlic geführt.

Abb. 19: Jubelnde Gruppe beim Activity-Spielen beim Quatsch-Café in der Cuntra la Cultra in Graz



(Foto © mişmaš Kulturverein)

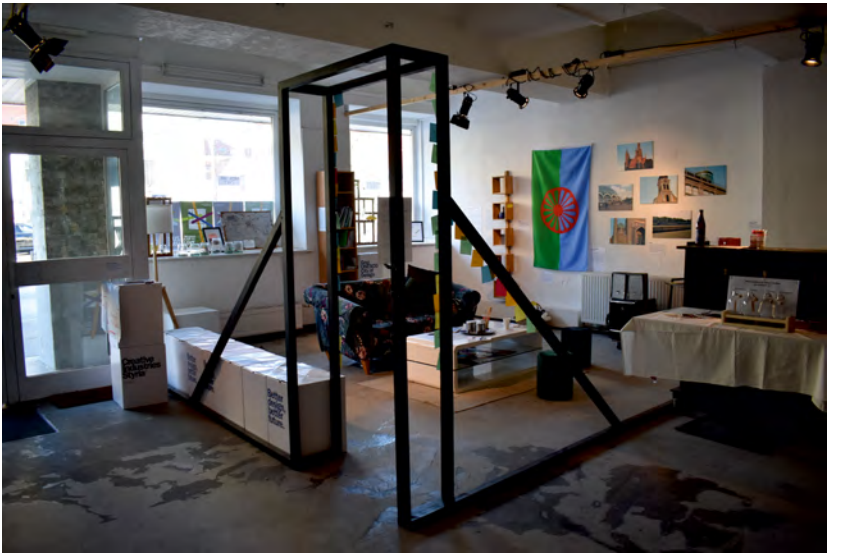
Die Aktivitäten des Vereins sind kritische Interventionen. Paternalistische Integrationsdiskurse werden infrage gestellt, alternative Sichtweisen auf Migration, Gesellschaft und Zugehörigkeit gefördert. Statt von »Integration« zu sprechen, setzt der Verein auf Inklusion und ein selbstverständliches Miteinander. Diese Haltung spiegelt sich auch in der Gestaltung von Veranstaltungen wider, die bewusst keine Unterschiede zwischen »Einheimischen« und »Migranten« betonen, sondern das gemeinsam geteilte Leben in den Mittelpunkt stellen: »Wir verstehen die klassischen Integrationsforderungen nicht und finden sie nicht sinnvoll«.

Die Mitglieder von *Mişmaš* planen, in Zukunft das Ausstellungskonzept als Wanderausstellung umzusetzen, die an verschiedenen Orten adaptiert werden könnte. Zudem gibt es Überlegungen, digitale Formate zu entwickeln, um den Austausch auch über die Ausstellung hinaus fortzuführen.

Mişmaš ist ein weiteres Beispiel dafür, dass postmigrantische Initiativen durch ihre Arbeit wichtige gesellschaftliche Debatten anstoßen können. Der Verein entwirft innovative Denkansätze und alternative Ideen, die Migration als alltägliche Realität sichtbar machen, ohne sie zu exotisieren. Die Projekte von Mişmaš führen

noch einmal vor Augen, dass Inklusion nicht durch Integrationsforderungen, sondern durch gemeinsames Erleben und Handeln in der Gesellschaft entsteht.

Abb. 20: Ein Blick in Richtung Wohnzimmer, Fotoausstellung »zu dir, zu mir, zu uns«



(Foto © Hakan Cömert)

Das Weblog »Migrantenstadl 2.0«

Das Weblog kann ebenfalls als ein Beispiel für das Unterlaufen von offiziellen Zuschreibungen mittels ironischer Umdeutung gelten (vgl. Önder & Mustafa 2016). Das *Migrantenstadl* wurde 2011 ins Leben gerufen und war ursprünglich als Plattform für satirische, gesellschaftskritische und reflektierende Beiträge über Migration, kulturelle Vielheit, Diskriminierung und Rassismus gedacht.

Ihr Selbstverständnis liest sich so:

> »Wenn wir sagen, wir leben in einem Migrantenstadl oder wenn wir sagen, wir erzählen Geschichten aus dem Migrantenstadl, dann sind dies eben solche Geschichten mitten aus der Gesellschaft im Hier und Jetzt. Für das Migrantenstadl steht die Selbstbezeichnung ›Migrant‹ letztlich für eine oppositionelle Figur, die die herrschenden Denk- und Funktionslogiken konterkariert. Migrantenstadl 2.0 ist daher ein Ort von und für grenzüberschreitende Dadaisten und Textterroristen, mit provokativen, subjektiven und politischen Ansichten aus dem Migrantenmilieu und darüber hinaus, in München und anderswo.« (Önder 2013: 367)

Wie der Name schon signalisiert, werden auf ironisch-kritische Weise die Klischees der »Migrationsfolklore« aufs Korn genommen und gesellschaftliche Normative zur Debatte gestellt. Migration wird vom Randthema ins Zentrum der gesellschaftlichen Realität gerückt. Statt bloßer Kritik nutzen die Autorinnen und Autoren humorvolle und künstlerische Mittel, um gesellschaftliche Debatten anzustoßen. Das *Migrantenstadl* gibt Perspektiven Raum, die in öffentlichen Diskursen unterrepräsentiert sind. Neben dem Blog wurden zahlreiche weitere Aktivitäten initiiert. Die Gründer traten mit ihren Texten auf verschiedenen Veranstaltungen, Festivals und Podiumsdiskussionen auf. *Migrantenstadl* arbeitet mit Künstlern, Aktivisten und Wissenschaftlern zusammen, um marginalisierte Geschichten sichtbar zu machen.

Abb. 21: Eingang Migrantenstadl auf der Wiesbaden Biennale 2018



(Foto © Migrantenstadl)

Migrantenstadl ist eine bedeutende Initiative innerhalb des postmigrantischen Diskurses in Deutschland geworden. Mit einer Mischung aus Satire, Reflexion und kritischer Auseinandersetzung trug das Weblog dazu bei, den Blick auf Migration als historische und gesellschaftliche Normalität zu erweitern. Die Aktivitäten von Tunay Önder und Imad Mustafa führen vor Augen, dass Kunst, Humor und Gesellschaftskritik kombiniert werden können, um neue Denkalternativen zu entwerfen.

Abb. 22: Plakat Migrantenstadl auf der Wiesbaden Biennale 2018



(Foto © Migrantenstadl)

Datteltäter: Satire mit gesellschaftspolitischer Relevanz[10]

Wie vorherrschende Deutungen über Migration ironisch gebrochen werden können, zeigt das Satire-Kollektiv *Datteltäter*, das 2015 in Berlin von jungen Leuten aus der postmigrantischen Generation gegründet wurde. Der gleichnamige YouTube-Kanal von Younes, Fiete, Farah und Marcel erfreute sich bald großer Popularität in Deutschland, Österreich und der Schweiz.

Die Idee dazu entstand aus dem Bedürfnis, muslimische Narrative selbstbestimmt in der Medienlandschaft zu verankern. Younes, einer der Mitbegründer, begann seinen Weg in der Bildungs- und Community-Arbeit. Mit dem ersten muslimischen Poetry Slam in Deutschland (i, Slam) engagierte er sich bereits aktiv für eine stärkere muslimische Stimme in der Gesellschaft. 2015 entschied er sich, ein neues Format zu entwickeln – die *Datteltäter*. Das erste Video wurde millionenfach geklickt und zeigte den großen Bedarf an alternativen muslimischen Perspektiven.

10 Das Interview hat Jasmin Donlic geführt.

Der Name versteht sich als eine ironische Anspielung auf stereotype Mediennarrative. Die Dattel als Symbol für Gemeinschaft und Austausch wurde bewusst mit dem negativ besetzten Begriff »Täter« kombiniert, um diesen umzudeuten und mit neuer Bedeutung zu füllen: »Die Dattel verbindet Menschen – sie wird beim Fastenbrechen geteilt und bringt Leute ins Gespräch. Und über Gespräche entsteht Verständnis«.

Abb. 23: Datteltäter Academy



(Foto © Screenshot Youtube)

Der Mitbegründer Younes erzählt, dass zuerst i, Slam, der erste Poetry Slam für Muslime initiiert wurde. In diesem Rahmen werden Kunst und Kultur als Plattform für junge Muslime genutzt, um ihre eigenen Geschichten öffentlich und auf humorvolle Weise zu erzählen und so ein Gegengewicht zu dominanten Diskursen über Migration, Islam und Muslime zu schaffen.

Es geht ihnen darum, Vorurteile und Stereotypen über Geschlechterrollen, religiöse Identitäten und Lebenswirklichkeiten, die in der Öffentlichkeit kursieren, zu enthüllen und kritisch in den Blick zu nehmen. Auch, um einer islamophoben Stimmung entgegenzuwirken: »Es geht um eine Normalisierung des Ganzen. Es geht um eine Normalisierung, dass auch eine Frau mit Kopftuch vor der Kamera steht und

Schauspielerin sein kann oder vielleicht sogar Nachrichtendokus machen kann. Es geht um die Normalisierung der Geschichte, um die Sichtbarkeit«, so Younes im Gespräch (vgl. dazu ausführlich Donlic 2024; Kizilkaya 2023).

Für Younes waren insbesondere die Ausgrenzungserfahrungen, die er und die anderen als Kinder und Jugendliche aus Migrationsfamilien gemacht haben, ausschlaggebend für die Idee, ihre Videos in einem eigenen YouTube-Kanal zu veröffentlichen. Younes, der im Osten Berlins aufgewachsen ist, fühlte sich oft als ›der Fremde‹, er habe immer das Gefühl gehabt, nicht dazuzugehören. Mit der Zeit sei er selbstbewusster geworden und habe begonnen, sich mit Themen von Rassismus und Diskriminierung auseinanderzusetzen. »Wir bestimmen selbst unsere eigene Position, wir entwickeln selbst unsere eigenen Ideen und Themen«, erklärt er im Gespräch.

Die Datteltäter greifen in ironisierenden, komischen und rebellischen, zum Nachdenken anregenden Videoclips auf klassisch-satirische Stilmittel zurück, wie maßloses Übertreiben, Karikieren, Untertreiben, Andeuten, Umkehren oder Ironisieren von gesellschaftlich etablierten Normalitätsvorstellungen sowie reproduzierten Zuschreibungen über Geschlecht, Herkunft, Religion. Sie konkretisieren und erweitern diese durch ihre je eigene Handschrift. Damit gestalten sie ihre Inhalte auch aus biografischen Erfahrungen heraus und erfinden ihre eigenen postmigrantischen Artikulationsformen und Allianzen:

> »Satire ist nicht für jeden verständlich – manche dachten, wir bestätigen rassistische Klischees, obwohl wir sie kritisieren«, so Younes. Die *Datteltäter* erhalten gemischte Reaktionen: Während sie von einer breiten muslimischen Zuschauerschaft als wichtige Stimme betrachtet werden, gibt es auch Anfeindungen sowohl aus der rechten Szene als auch aus konservativen muslimischen Kreisen: »Manche sagen uns, wir seien keine ›richtigen‹ Muslime, während andere uns als Bedrohung sehen«. Ein zentrales Ziel ist die Normalisierung muslimischer Sichtbarkeit: »Es geht nicht darum, immer nur über Migration zu reden – Muslime sollten einfach selbstverständlich in der Medienlandschaft präsent sein«.

Neben YouTube-Formaten erproben die jungen Leute neue Wege, darunter Live-Shows und Bühnenprogramme. Als eine vielversprechende Initiative erscheint die »Datteltäter-Akademie«, die talentierte Muslime und muslimische Filmschaffende unterstützt: »Wir wollen nicht nur Inhalte produzieren, sondern auch eine Talentschmiede für muslimische Kreative sein«.

Die jungen Akteure haben es geschafft, muslimische Perspektiven humorvoll und kritisch in die Medienlandschaft einzubringen. Sie sind eine Plattform von und für die Community, geworden, die sich als Bewegung versteht, um neue Perspektiven zu etablieren und Visionen zu entwerfen: »Wir sind eine Bewegung, gewachsen aus der Community für die Community«.

Salam Oida aus Wien: Feiern statt rechtfertigen

Asma, eine Mitbegründerin und Akteurin von *Salam Oida* gibt einen interessanten Einblick in die Entstehung, Motivation und Wirkung der Initiative. Sie spricht über die Herausforderungen und Chancen der postmigrantischen Community in Österreich sowie über die Bedeutung von Kunst und Kultur als Mittel zur Selbstrepräsentation und Selbstpositionierung.

Im Gespräch erzählt sie von der Idee hinter *Salam Oida* und der Bedeutung von hybriden Lebensentwürfen und Verortungen in Österreich[11]: »Wir haben das aus dem Gefühl heraus gegründet, dass muslimisch sein in Österreich etwas Eigenes ist, und dass österreichisch sein nicht mehr das ist, was man als typisch österreichisch betrachtet. Es ist fluide und hybrid«. Der Name der Initiative kombiniert die Begrüßung »Salam« mit dem typischen Wiener Ausdruck »Oida« und spielt damit auf die Verbindung verschiedener kultureller Elemente an: »Wir wollten zeigen, dass sich Salam und Oida vermischen können – und das hat voll gut funktioniert!«

Abb. 24: Sound of Wien Oida



(Foto © Suna Films)

11 Das Interview wurde von Jasmin Donlic geführt.

Abb. 25: Open Gallery



(Foto © Suna Films)

Anfangs konzentrierte sich *Salam Oida* auf kleine kreative Aktionen wie T-Shirts und Jutebeutel mit hybriden Sprüchen. Dann folgte ein Instagram-Projekt während des Ramadans: »Wir haben 30 Tage lang unterschiedliche Menschen mit muslimischem Hintergrund ihren Alltag im Ramadan dokumentieren lassen. Das zeigte die Vielfalt innerhalb der muslimischen Community – und kam auch bei nicht-muslimischen Menschen sehr gut an«.

Nachdem die digitale Plattform gewachsen war, kam der Wunsch, auch physische Räume zu nutzen: »Wir wollten nicht nur online existieren. Deshalb haben wir *Salam Oida* als offiziellen Verein gegründet, um Förderungen zu beantragen und Veranstaltungen zu organisieren«. Heute veranstaltet *Salam Oida* Workshops, Fes-

tivals und Safe Spaces, um Kunst und Kultur abseits von nationalen und traditionellen Institutionen sichtbar zu machen. Asma kritisiert die einseitige Darstellung muslimischer Frauen in den Medien: »Warum wird eine muslimische Frau in den Medien immer von hinten fotografiert oder mit einem Plastiksack in der Hand gezeigt? Unsere Realität ist viel vielfältiger!« Sie begann, eigene Fotos zu machen, um eine alternative Bildsprache zu schaffen, und erkannte, dass sie selbst Plattformen brauchte, um diese Bilder zu veröffentlichen.

Eines ihrer größten Projekte ist das Festival *Muslim Contemporary*, das zeitgenössische muslimische Kunst ins Licht rücken soll: »Wir wollen zeigen, dass Kunst nicht nur in Oper, Theater oder Museum passiert, sondern auch im Park, in kulturellen Vereinen – überall!« Neben Muslim Contemporary entstanden weitere Projekte wie das *Storytelling Europe* und die *Wiener Karawanserei*, die sich mit der Geschichte und Gegenwart von Migration in Wien auseinandersetzen.

Asma sieht *Salam Oida* in Zukunft als etablierte Institution, die fest in der österreichischen Kulturlandschaft verankert ist: »Postmigrantische Communities sind keine Minderheit mehr. Die Themen, die wir behandeln, sind keine Randthemen – sie sind zentrale Themen der Gesellschaft«. Ihr Ziel ist es, langfristige Strukturen zu schaffen, die Kunst und Kultur diverser machen. Dabei soll auch Wissen über den Kunst- und Kulturbetrieb weitergegeben werden, um neue Generationen zu unterstützen.

Die Arbeit von *Salam Oida* geht weit über Kunst und Kultur hinaus – es geht darum, sich nicht mehr rechtfertigen zu müssen, sondern das eigene Dasein zu feiern: »Wir brauchen niemandem eine Stimme zu geben – diese Stimmen existieren bereits. Wir reichen nur das Mikrofon und zeigen, wo die Bühne ist«. Mit dieser Haltung schafft die Initiative neue Räume für Selbstrepräsentation und künstlerischen Ausdruck – in Wien und darüber hinaus.

Postmigrantische Musik als ästhetische und soziale Haltung

Postmigrantische Musik ist kein Genre im klassischen Sinne, sondern vielmehr eine widerständige ästhetische und soziale Haltung, die sich nationalen Zuschreibungen, engen Zugehörigkeiten und essentialistischen Vorstellungen von Kultur und Gesellschaft verweigert. Sie entsteht aus den Erfahrungen von Künstlerinnen und Künstlern, deren Biografien im weitesten Sinne von Migration geprägt sind, die sich jedoch nicht auf Herkunft reduzieren lassen. Stattdessen entwickeln sie neue, hy-

bride Musikstile, in denen Tradition, Popkultur und persönliche Erfahrungen miteinander verschmelzen.[12]

Die in Deutschland lebenden Musikerinnen Jamila und Derya, Angehörige der zweiten und dritten Generation, verarbeiten in ihren Liedern sowohl die Migrationserfahrungen ihrer Eltern und Großeltern als auch ihre eigene Auseinandersetzung mit Biografie, Zugehörigkeit und Ausgrenzung.

Während die erste Migrationsgeneration sich, meist im musikalischen Stil ihrer Herkunftsländer, mit ihren Lebens- und Arbeitsbedingungen vor Ort auseinandersetzte, ist die postmigrantische Musikgeneration längst im popkulturellen Mainstream angekommen. Sie bedient sich einer offenen Ästhetik, die türkische, arabische, kurdische und balkanische Klänge mit Hip-Hop, Elektro, Rock und Jazz verbindet. Dabei geht es nicht nur um »Migrationsthemen«, sondern auch um das Spiel mit Zugehörigkeiten und biografischen Konstruktionen – mal ironisch, mal provokativ, mal tief emotional. Dieser Musikstil verdeutlicht, dass die Ausführenden nicht auf ihre Migrationsgeschichte reduziert werden können, sondern sich in einem viel größeren globalen Kontext verorten. Mit den Worten von Derya: »Wir hören Musik nicht nur in Kategorien wie ›deutsch‹ oder ›türkisch‹. Es geht um Emotionen, um Klangwelten, die sich mischen. Das ist unsere Realität« (Derya: SWR 2021).

Viele verarbeiten in ihren Songs auch kritische Themen wie Erfahrungen mit Rassismus und Diskriminierung, stereotype Darstellungen von Migration in den Medien, Herkunftsdialoge oder ihr Dazwischensein als kreative Ressource. In einem SWR-Interview äußert sich Jamila dazu: »Ich ärgere mich oft darüber, wie wir in den Medien dargestellt werden. Entweder sind wir Opfer oder Problemfälle. In unserer Musik zeigen wir: Wir sind viel mehr als das«.

Die Songs sind somit oft auch eine Antwort auf die gesellschaftlichen Debatten über Gesellschaft, Migration, Demokratie und Zugehörigkeit. Während in politischen Diskursen häufig über »Integration« und »Leitkultur« gestritten wird, erzeugt postmigrantische Musik ganz eigene Räume. Sie fragt nicht nach Erlaubnis, sondern nimmt sich ihren Platz in der Gesellschaft – laut, selbstbewusst und kreativ.

Die postmigrantische Musik zeigt auch, dass kulturelle Verortungen keine festen Kategorien sind, sondern sich ständig verändern. So entstehen in Berlin, Wien oder Paris Musikstile, die von weltweiten Einflüssen geprägt sind, aber nicht abwertend als »Migrantenmusik« gelabelt werden können. Eigentlich handelt es sich um Weltmusik, die von Menschen praktiziert werden, die Welthintergründe aufweisen.

Durch Streaming-Plattformen, Social Media und internationale Kollaborationen wird postmigrantische Musik zu einem globalen Phänomen. Junge Leute mit

12 Interview mit Jamila und Derya 2021 im SWR: https://www.swr.de/swrkultur/leben-und-gesellschaft/herkunft-spielt-keine-rolle-postmigrantische-musik-swr2-leben-2022-07-26-100.html

arabischen, türkischen oder afrikanischen Verbindungen mischen Hip-Hop, Reggaeton oder Electro mit traditionellen Klängen – und erreichen damit weltweit ein Publikum: »Postmigrantische Musik ist für mich der Sound einer neuen Generation – sie hat keine festen Wurzeln, sondern wächst in alle Richtungen« (Jamila: SWR 2021).

Postmigrantische Musik ist kein Nischentrend, sondern ein zentrales Element einer sich verändernden Gesellschaft. Sie reflektiert nicht nur die Realität von Menschen, die auf einen vermeintlichen Migrationshintergrund reduziert werden, sondern verändert die gesamte Pop- und Musikkultur. Statt sich auf feste Nationen, Genres oder Bereiche festlegen zu lassen, entwickelt sie eine offene, hybride und fluide Ästhetik, die neue Perspektiven auf Zugehörigkeit, Vielheit und künstlerischen Ausdruck bietet: »Musik hat keine Heimat – sie bewegt sich. Genau wie wir«, so die markante Aussage von Derya (SWR 2021).

Die postmigrantische Musikszene zeigt eindrucksvoll, dass Kunst, Musik oder Kultur wie die Menschen auch in Bewegung bleiben. Sie ist ein künstlerisches Manifest für eine *radikaldiverse* Gesellschaft, in der Migrationserfahrungen nicht als Barriere, sondern als Ressource, als Wissen für kreative Vielheit verstanden werden.

Insbesondere Hip-Hop dient als Raum für Widerstand und Selbstermächtigung. Künstlerinnen und Künstler wie EsRap, Ebow oder Haftbefehl thematisieren in ihren Songs Rassismus- und Marginalisierungserfahrungen und machen Hip-Hop damit zu einem Paradebeispiel postmigrantischer Ausdrucksformen. Die globale Hip-Hop-Kultur wird durch lokale Einflüsse adaptiert und als Instrument der Selbstdarstellung und des Widerstands genutzt. In Städten wie Berlin, Köln und Wien vermischen sich in den Songtexten verschiedene Sprachen – Türkisch, Deutsch, Kölsch, Wienerisch, Englisch – und schaffen so einen »dritten Raum«, in dem neue Lebensweisen und hybride Lebensentwürfe entstehen. Diese Praxis verweist auf die Spannung zwischen hegemonialen Diskursen über Migration und individuellen Strategien der Selbstverortung. Rassismuserfahrungen werden in den Texten explizit thematisiert und zugleich durch kreative Aneignung unterlaufen.

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für solche widerständigen Praxen ist das Geschwisterduo Esra und Enes Özmen, bekannt als EsRap. Beide sind in Wien-Ottakring geboren, ihre Großeltern stammen aus der Türkei. Als Enkelkinder türkischer »Gastarbeiter« leben sie bereits in dritter Generation in Wien. In ihren Songs machen sie deutlich, welchen Vorurteilen sie im Alltag begegnen. Die folgende Passage aus dem Interview mit Esra Özmen in »Zeitonline« drückt das Paradox der Integration treffend aus:

> »Wenn ich das Wort Integration höre, stellt es mir die Haare auf. Es bedeutet für mich: Du gehörst nicht hierher und musst viel arbeiten, um akzeptiert zu werden. Aber man ist nie genug integriert. Wenn man Deutsch kann, ist es das Kopftuch.

> Wenn man kein Kopftuch trägt, ist es der Akzent. Wenn man einen Uni-Abschluss hat, ist es der Name. Es bestimmen immer andere, ob ich nun gut genug integriert bin, und bewerten mich Schritt für Schritt.« (Milborn 2020, o.S.)

Das Geschwisterduo nutzt Rap als politisches und emanzipatorisches Ausdrucksmittel. Es positioniert sich gegen überholte und unzeitgemäße Diskurse, die Menschen mit Migrationserfahrungen am Rande der Gesellschaft sehen, und setzt sich dafür ein, dass Migration als alltägliches und normales Phänomen, als Teil der Gesellschaft verstanden wird.

Abb. 26: EsRap



(Foto © Tim Cavadini)

Schon der Titel ihres ersten Albums *Tschuschistan* verweist programmatisch auf ihre Strategie: Sie greifen den ursprünglich abwertenden Begriff »Tschusch« auf, kehren seine beleidigende Bedeutung durch Resignifizierung ironisch um. Mit Humor und Selbstbewusstsein wird »Tschuschistan« zu einem imaginären Ort – einem Zwischenraum, in dem Zugehörigkeit neu definiert wird, in dem man sich trotz gesellschaftlicher Abwertung »zu Hause« fühlen kann. Es ist eine Art experimentelle Utopie, die den traditionellen Heimatbegriff dekonstruiert.

Musikalisch verbinden die Geschwister orientalische Arabesken mit Hip-Hop-Beats und wechseln spielerisch zwischen deutschen und türkischen Texten. Auch ihr zweites Album *Mamafih* knüpft konsequent an die Themen und Klangwelten des Debüts an. EsRap kann somit als emanzipatorisches Projekt verstanden werden, das überholte und anachronistische Vorstellungen von Menschen mit Migrationserfahrung, die von der Mehrheitsgesellschaft marginalisiert werden, konsequent infrage stellt und neue Räume der Selbstbestimmung eröffnet.

Interview mit dem Geschwisterduo (2024): »Du meintest ich bin anders. Ich bin anders, weil ich kann das«[13]

Esra beschreibt ihre Schulzeit als herausfordernd – erst in einer Hauptschule mit fast ausschließlich Kindern aus Migrationsfamilien, später als einzige »Migrantin« in einem Gymnasium. Das Gefühl der Isolation und das Bedürfnis, Erfahrungen zu verarbeiten, habe sie zum kreativen Schreiben geführt, erst von Gedichten, die schließlich zu Rap-Texten wurden. Enes brachte seine musikalischen Interessen in das Projekt mit ein. Ihr erstes Rap-Experiment begann zufällig mit einer Aufnahme auf YouTube, was später durch ein Jugendzentrum und einen dort tätigen Rapper professionalisiert wurde.

Rap als eine Form des Protests und der Meinungsäußerung, erlaubt es ihnen, verschiedene emotionale Ebenen abzubilden – von Wut und Widerstand bis zu sanften, reflektierten Texten. Rap wird als eine offene Kunstform wahrgenommen, die im Gegensatz zu traditioneller Musik weniger Regeln hat und mehr Authentizität zulässt. Esra betont, dass sie sich bewusst für Rap entschieden habe, wegen der Möglichkeit, gesellschaftskritische Botschaften direkt und ungefiltert zu formulieren: »Rap war für mich ein Heilungsprozess. Schreiben hat mir geholfen, Erfahrungen zu verarbeiten und zu verstehen, dass das, was ich erlebe, eine politische Realität ist. Rap erlaubt alles – du kannst schreien, du kannst wütend sein, du kannst hassen. Es gibt kaum eine andere Kunstform, in der so viel erlaubt ist«.

13 Das Interview mit EsRap habe ich gemeinsam mit Jasmin Donlic geführt.

Abb. 27: EsRap



(Foto © Tim Cavadini)

Dies verdeutlicht zugleich die gesellschaftliche Relevanz dieser Musik, wie hegemoniale Identitätsfragen, Rassismus und soziale Realität durch künstlerische Interventionen reflektiert und verarbeitet werden können. EsRap kritisieren, dass Lebensstile oft von außen definiert werden und setzen dem mit Alben wie *Tschuschistan* (2019) ein eigenes Narrativ entgegen:

> »Ich kann mich erinnern, zuerst waren wir Türken, dann waren wir Österreicher, hat auch nicht gepasst. Dann sagte meine Sozialarbeiterin: ›Esra, du bist Österreicherin mit türkischen Wurzeln, du bist keine Türkin mehr.‹ Es gab von außen sehr viele Zuweisungen, was unsere Identität ist. Für mich ist Identität nichts Starres. Es ist flexibel. Ich kann nicht sagen: Heute bin ich das, und ich werde immer so sein.«

Diese Gesprächspassage illustriert, inwieweit Positionierungen auch durch gesellschaftliche Zuschreibungen geformt (und opponiert) werden. *Tschuschistan* versteht sich als utopische Selbstbestimmung jenseits der gängigen Kategorien »Türke«, »Österreicher« oder »Migrantin«. Erfahrungen mit strukturellem Rassismus, soziale Ungleichheit und Diskriminierung prägen viele ihrer Texte. Wien spielt eine zentrale Rolle in ihrer Musik, insbesondere die Unsichtbarkeit und Marginalisierung migrantischer Perspektiven in der Stadtgesellschaft. Im Song *Reden über Wien* (2022) thematisieren sie das verzerrte Bild, das oft über Wien gezeichnet wird – von

Politik, Medien und Menschen, die bestimmte Teile der Stadt nicht kennen oder anerkennen.

Laut EsRap ermöglicht Hip-Hop die Artikulation von Erfahrungen, die sonst oft unsichtbar bleiben. Rap macht marginalisierte Geschichten hörbar und hilft dabei, kollektive Erfahrungen als politische Realität zu begreifen. Esra beschreibt, wie sie sich in deutschen Rap-Texten wiedererkannte und dadurch verstand, dass ihre eigenen Erfahrungen Teil eines größeren gesellschaftlichen Problems sind. Rap hat für sie eine heilende und aufklärerische Funktion. Enes betont, dass populäre Kulturen wie Rap, aber auch Sport (z.B. Muhammad Ali) oder andere Kommunikationsplattformen genutzt werden können, um gesellschaftliche Missstände anzusprechen und Veränderungen anzustoßen.

EsRap bekommen sowohl positive als auch kritische Rückmeldungen. Während ihre Community sie größtenteils unterstützt, gibt es auch Kritik aus unterschiedlichen Richtungen. Ein Onkel kritisierte beispielsweise den Song *Der Tschusch ist da*, da er sich über Jahrzehnte bemüht hatte, dieses Stigma loszuwerden, während EsRap es nun offensiv als Selbstbezeichnung nutzt. Manche Fans wünschen sich leichtere, unpolitische Songs, während EsRap bewusst politische Inhalte vermitteln wollen. Esra beschreibt den Druck, immer politisch sein zu müssen – selbst, wenn sie einfach emotionale Songs schreiben möchte. Kommerzielle Plattformen wie FM4 sehen sie oft als zu politisch an, während sie für Demos und politische Events als Künstlerin und Künstler gefragt sind. Dennoch sind sie sich ihrer künstlerischen Verantwortung bewusst und versuchen, ihre politische Botschaft mit musikalischer Ästhetik und Eingängigkeit zu verbinden.

Ein zentrales Thema in ihrer Musik ist die Verbindung von Migration und Stadt. Besonders Wien wird von ihnen als ein harter, aber geliebter Ort beschrieben – eine Stadt voller Widersprüche. Sie kritisieren rassistische Diskurse, wie jene von Politikern, die behaupten, Wien sei »nicht mehr Wien« aufgrund der Migration. Für sie ist es absurd, Stadt ohne Migration zu denken, da Städte historisch immer von Zuwanderung geprägt wurden. Eine wichtige Zeile aus ihrem Album *Reden über Wien* lautet: »Sie reden über Wien, weil sie Wien nicht kennen«. Damit kritisieren sie die oft oberflächlichen und verzerrten Erzählungen über Wien, die bestimmte soziale Realitäten ausblenden.

Das Interview mit EsRap gibt tiefe Einblicke in ihre künstlerische und politische Selbstbestimmung als Brücke zwischen Musik, sozialer Realität und politischer Reflexion. Ihre Musik ist eine Form der Selbstwirksamkeit und gleichzeitig ein Werkzeug zur gesellschaftlichen Veränderung. Themen wie Identität, Rassismus, Migration und Großstadt stehen im Zentrum ihrer Arbeit. Die Erfahrungen der Künstler sind dabei nicht nur persönliche Geschichten, sondern auch Ausdruck einer größeren gesellschaftlichen Realität, in der Zugehörigkeit immer wieder verhandelt werden muss. In diesem Sinne ist Rap auch ein politischer Akt – ein Sprachrohr für diejenigen, die sonst oft übersehen werden. Dies verstehen sie als Herausforderung

und Verantwortung, die sie bewusst annehmen. Ihre Haltung lässt sich in einem Satz zusammenfassen: »Migration ist eine Stärke, keine Schwäche«.

Postmigrantisches Theater als Gegenentwurf

Theaterinstitutionen stehen heute vor der Herausforderung, ihre Relevanz in einer durch Migration und Mobilität geprägten Gesellschaft zu überdenken. Im Zentrum steht die Beobachtung, dass Theaterbetriebe als gesellschaftliche Institution nicht mehr als Spiegel oder Repräsentant urbaner Gesellschaften fungieren. Es sind überwiegend bildungsbürgerliche Milieus, die Theater frequentieren – während andere soziale Gruppen kaum repräsentiert oder angesprochen werden. Hier entsteht eine Repräsentationslücke zwischen kultureller Institution und urbaner Realität. Diese Lücke wird durch zwei Entwicklungen verschärft: Erstens ist die Stadt pluraler, transkultureller, sozial fragmentierter und global vernetzter geworden – eine »postmigrantische Stadt«, deren vielfältige Stimmen und ästhetische Ausdrucksformen nicht mehr automatisch im etablierten Theaterbetrieb Platz finden. Zweitens verharren Theaterbetriebe vielfach in traditionellen Formaten, dramaturgischen Konventionen und Erwartungshaltungen ihres »Stammpublikums« (die bürgerliche Parallelgesellschaft). Dies führt zur Reproduktion bestehender Ausschlüsse – sowohl auf der Bühne als auch im Zuschauerraum.

Aus postmigrantischer Perspektive lässt sich argumentieren, dass sich Kulturbetriebe wie Theater neu erfinden müssen, um wieder zu Orten gesellschaftlicher Aushandlung zu werden.

Postmigrantische Theaterprojekte zielen genau darauf ab: Sie wollen einen Wandel herbeiführen, durch den dominante Erzählmuster auf den Prüfstand gestellt und neue Denk- und Ausdrucksräume eröffnet werden.

Emre Akal als Autor und Regisseur, der nach neuen Erzählformen sucht, betrachtet das (postmigrantische) Theater als Gegenraum, in dem unterschiedliche Perspektiven aufeinandertreffen und bestehende Strukturen hinterfragt werden.[14] Postmigrantisches Theater experimentiert mit neuen Ästhetiken und reflektiert Fragen von Zugehörigkeit und Exklusion. In einem Interview erklärt Akal, dass es ihm nicht darum gehe, bestehende Institutionen anzugreifen, sondern sie herauszufordern und weiterzuentwickeln: »Ich sehe das Projekt *Ayşe X Staatstheater* nicht als Angriff auf die bestehenden Institutionen, sondern als eine Art Handreichung. […] Dieses langfristig angelegte Projekt ist aber auch eine Ermächtigungsaktion. Schließlich rufen wir damit das Staatstheater der Zukunft aus« (Akal 2020). Dieses experimentelle Feld irritiert hegemoniale Theatertraditionen, indem es Räume

14 Interview mit Emre Akal – Theater als Gegenraum (Die Kulturflüsterin. Der Blog für Kultur und Bühnenreifes) am 24.5. Juli 2025: https://kulturfluesterin.com/interview-emre-akal/

für Auseinandersetzungen schafft, die sich jenseits klassischer Erwartungen und nationaler Zuschreibungen bewegen. Das Theater wird, so Akal, zu einer Alternative der Gegenwart, die es ermöglicht, Visionen für die Zukunft zu schaffen – eine Art Heterotopie. Akal zählt sich zu einer Generation von Theaterschaffenden, die universelle Themen behandeln, anstatt sich auf Zuschreibungen von Herkunft und Identität zu beschränken. Damit steht seine Arbeit im Spannungsverhältnis zwischen einer Gesellschaft, die »Migranten« und deren Nachfahren weiterhin als »Andere« konstruiert, und einer Theaterpraxis, die diesen reduktionistischen Blick radikal ablehnt. »Mein Interesse liegt nicht in der Reproduktion von Erwartungshaltungen, die sich auf äußere Eigenschaften wie Herkunft etc. beziehen. Ich sehe mich als Teil einer neuen Bewegung, die sich in viel größeren Räumen bewegt«, unterstreicht er (Akal 2020).

Ein zentrales Anliegen Akals ist es, Kunst als eine Form der Irritation der Realität zu verstehen, das Publikum mit alternativen Narrativen herauszufordern und gewohnte Wahrnehmungen zu durchbrechen. Diese Haltung spiegelt sich auch in seinen Stücken wider, etwa in *Ostwind*, das sich mit neuen Migrationsbewegungen aus Südosteuropa auseinandersetzt, oder in *Nur ihr wisst, ob wir es geschafft haben werden!*, das visionär gesellschaftliche und soziale Entwicklungen vorwegnimmt. Akal selbst beschreibt seine dramaturgische Strategie als einen Blick aus der Zukunft auf die Gegenwart, wodurch es ihm gelingt, den Status quo infrage zu stellen: »Wenn du das jetzt zeigst, ist es in dem Moment, in dem du es zeigst, schon wieder vorbei. Das bedeutet für mich, dass man eigentlich das Morgen zeigen müsste, damit es im Moment der Vorführung aktuell ist« (Akal 2020). Diese künstlerische Zukunftsperspektive erlaubt es, neue gesellschaftliche Dynamiken zu antizipieren und in einer Weise darzustellen, die den üblichen Erzählmustern der Migrationsgeschichte widerspricht.

Ein Hauptproblem, das postmigrantische Theaterschaffende wie Akal immer wieder thematisieren, sehen sie in der Reproduktion von Fremdzuschreibungen. Der Diskurs über Migration war historisch von Begriffen und Konzepten geprägt, die Zugewanderte stets als »Andere« markierten – ob als Gastarbeiter, Ausländer, Zuwanderer oder Menschen mit Migrationshintergrund. Akal kritisiert diese unerbittlichen Stempel des »Nicht-Dazugehörens«, die sich auch in der Theaterszene wiederfinden (Akal 2020).

Hier setzt das postmigrantische Theater als ästhetischer und politischer Widerstand an. Anstatt sich innerhalb des festgelegten Rahmens eines nationalstaatlichen Integrationsdiskurses zu bewegen, geht es darum, diese hegemonialen Begriffe zu unterlaufen. Postmigrantisches Theater ist nicht nur eine Bühne, sondern eine Plattform für die gesamte Gesellschaft, um sich mit einer von Migration geprägten Realität auseinanderzusetzen.

In Akals Theatervision steht nicht nur das Erzählen neuer Geschichten im Vordergrund, sondern auch der Dialog über gesellschaftliche Strukturen. Sein Ansatz

erinnert an andere postmigrantische Zugänge wie die von Shermin Langhoff, die das Theater als einen Ort des Aushandelns und der politischen Intervention begreifen. Die postmigrantische Perspektive eröffnet alternative Denkweisen, die jenseits binärer Kategorien von »Einheimisch« und »Fremd« operieren:

> »Das postmigrantische Theater ist kein Nischenprodukt für eine bestimmte Community, sondern eine Notwendigkeit für die Gesamtgesellschaft, die sich in einer Realität wiederfindet, die längst von transkulturellen Verflechtungen geprägt ist. […] Unser wirkliches Leben ist schon längst transkulturell und translokal, und zwar jenseits von Herkunft. Uns ist es vielmehr ein Anliegen, die Selbstverständlichkeit von Hybridität und Transkulturalität zu feiern und durchzusetzen.« (Langhoff 2011)[15]

Akal entwirft das Theater als einen Hybridraum, einen alternativen Raum, in dem sich unterschiedliche Perspektiven und Erfahrungen miteinander verknüpfen und sich dynamisch verschieben. Das Theater wird damit zur Plattform für plurale Zugehörigkeiten, radikale Vielstimmigkeit und neue Formen der Kollaboration, jenseits von Assimilationsdruck und nationalstaatlicher Bekenntniszwänge.

In ähnliche Richtung weisen die Aktivitäten des postmigrantischen Theaters in Berlin-Kreuzberg *Ballhaus Naunynstraße*, das sich als translokales Theater definiert. Nach Shermin Langhoff, die das Selbstverständnis des Theaters entscheidend mitgeprägt hat, geht es bei dem Begriff *postmigrantisch* vor allem um Geschichten und Perspektiven derjenigen, die keine Migrationserfahrung im herkömmlichen Sinne haben, sondern ihren Migrationshintergrund als Wissen und kulturelles Kapital für ihre gesellschaftlichen Verortungspraktiken einbringen. Die Inszenierungen im *Ballhaus* spielen bewusst mit Klischees und stigmatisierenden Diskursen. Gängige Begriffe werden strategisch »transkodiert«. In der Beschreibung von Nora Haakh kommt dies gut zum Ausdruck:

> »In Diskurse eingreifen von einer Position, die in Bewegung bleibt, die Identität als Prozess der Identifizierung denkt, Gelegenheiten nutzt, jede Subjektposition als momentane begreift und auf vielen Ebenen zugleich ansetzt. Dann ist es möglich, Gegenbilder zu schaffen, die durch Komplexität verstören, statt wieder Stereotype zu reproduzieren, und so tatsächlich hegemoniale Diskurse kritisieren, zurückweisen, durchkreuzen, verschieben, ironisieren etc.« (Haakh 2013: 38)

15 https://www.bpb.de/lernen/kulturelle-bildung/60135/die-herkunft-spielt-keine-rolle-postmigrantisches-theater-im-ballhaus-naunynstrasse/

Abb. 28: Ballhaus Naunynstraße in Berlin



(Foto © Alexander Böttcher)

Die Erzählungen greifen über den bisherigen westlichen Theaterkanon hinaus und leisten eine kulturelle Erinnerungsarbeit, die das Theater zu einem Raum des Lernens, Erlebens und Verhandelns von Geschichte werden lässt. Dadurch wird das postmigrantische Theater zu einem *Ort des Möglichen*, an dem unterschiedliche Perspektiven, Erfahrungen und Erinnerungen, auch widersprüchlicher oder provokanter Art, in Beziehung gesetzt werden. Daraus könnten Denkalternativen und Zukunftsvisionen entstehen.

Nach Shermin Langhoff beschreibt der Begriff »postmigrantisch« nichts anderes als eine Gesellschaft, die sich durch Migration herausgebildet hat – eine Gesellschaft, die *alle* Menschen einschließt, nicht nur jene mit eigener Migrationserfahrung. Im Zentrum steht das gegenwärtige Zusammenleben in einer *postmigrantischen Realität*: »Wenn das Theater immer noch und immer wieder Repräsentation produziert, Konflikte und Fragen der deutschen Gesellschaft thematisiert, was sagt die Unterrepräsentation des (post)migrantischen Deutschlands im Theater dann über die Gewichtung aus, die diesem im öffentlichen Diskurs beigemessen wird? Dieses Spannungsfeld hat mich seit 2004 beschäftigt, als ich den Begriff erstmals im Rahmen des Festivals *Beyond Belonging* am Berliner HAU geprägt habe. Damals war es eine Art Kampfbegriff, heute sprechen wir am Gorki eher von neuem deutschem Theater – ganz einfach. Ein Theater mit zeitgenössischen Geschichten über unsere plurale Gesellschaft«, so Langhoff[16] (Interview in *EDITION F* 2019).

Das Haus versteht sich als ein translokales Theater, es sucht nach kreativen Neuerungen, nach innovativen Brüchen und marginalisierten Erinnerungen, nach

16 Interview in EDITION F 2019. https://editionf.com/shermin-langhoff-gorki-postmigrantisches-theater-interview/. Zugriff am 24.5.2025

Horizonterweiterung. »Ich glaube, dass jede gebrochene Biografie, sei es durch Migration oder andere Umstände, ein gewisses Potential birgt«, so Shermin Langhoff. Mit der Bezeichnung *postmigrantisch* geht es ihr vor allem um Geschichten und Perspektiven derer, die keine Migrationserfahrungen im klassischen Sinne aufweisen, den Migrationshintergrund aber als Wissen und kulturelles Kapital mitbringen. In den im *Ballhaus* inszenierten Stücken wird bewusst mit Klischees, stigmatisierenden und ethnisierenden Deutungsmustern gespielt. Neue Repräsentationen im Kontext von Migration werden sichtbar, postmigrantische Praktiken als eine Selbstermächtigungsstrategie verstanden (vgl. Sharifi 2018: 218). Gängige Begriffe werden bewusst *transkodiert*. Das postmigrantische Theater wird zu einem Ort des Möglichen und der Irritation. Politisches Theater aus postmigrantischer Perspektive verschiebt den Fokus von dominanten Erzählungen auf marginalisierte Stimmen, ohne sich dabei auf eine reine Gegenposition zu beschränken.

Inszenierungen wie »Verrücktes Blut« stellen die gewohnte Eindeutigkeit in Frage. Einerseits erfahren in den Rollen der Schülerinnen und Schüler alle klischeehaften Vorstellungen von Ghettojugendlichen eine Bestätigung, gegen die die Inszenierung zugleich mit ironischen Brüchen vehement antritt. Das Publikum sieht sich schließlich mit unterschiedlichen Motiven für den Ausbruch von Gewalt und mit widersprüchlichen Positionen konfrontiert, was Erwartungshaltungen irritiert und eine gewisse Verunsicherung auslöst. Es bleibt offen, was ernst gemeint und was Ironie ist.

Zur künstlerischen Arbeit des *Ballhauses* schrieb Nora Haakh (2013) im Kultur- und Gesellschaftsmagazin *freitext:*

> »Ballhaus-Inszenierungen erproben für eine solche Suche nach ›Gegenbildern‹ unterschiedliche Strategien: die Abwendung von essentialisierenden Klischees durch die Gegenüberstellungen komplexer, hybrider Identitäten in Bewegung wie ›Jenseits – bist du schwul oder bist du Türke‹, die Sichtbarmachung der Breite und Kontinuität postmigrantischer Perspektiven in und auf die deutsche Gesellschaft und die Durchkreuzung des hegemonialen Diskurses, indem die eigene Funktionsweise thematisiert und dekonstruiert wird.« (2013: 41)

Die Beispiele stehen exemplarisch für eine postmigrantische Theaterbewegung, die bestehende Machtverhältnisse hinterfragt und alternative Zukünfte in Szene setzt. In Zeiten gesellschaftlicher Brüche und identitärer Regressionen kommt dem postmigrantischen Theater daher nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine politische Notwendigkeit zu. Es bietet eine Plattform zur Aushandlung von Zukunftsvisionen – eine Bühne für eine Gesellschaft, die sich nicht länger in binären Kategorien definieren lässt, sondern ihre transkulturelle Vielheit als Teil ihres Selbstverständnisses begreift.

Postmigrantischer Film als politischer Akt

Auch das Filmschaffen scheint in den letzten Jahren zu einer Diskussionsplattform für vielheitliche, mehr- und weltheimische Zugehörigkeiten geworden zu sein. Die postmigrantische Generation hat sich von der »Mitleidskultur« verabschiedet und Ausdrucksformen jenseits der üblichen Opferrhetorik geschaffen. So werden in postmigrantischen Filmen Gegenbilder zur dominanten Normativen entworfen, die sich eines ironischen Umgangs mit ethnischen Klischees und Identifikationen bedienen.

Die Filme des Hamburger Regisseurs Fatih Akın weisen neue Perspektiven und Visionen auf, regen dazu an, Migrationsprozesse anders zu denken. In seinen Geschichten erzählt er eindrucksvoll von menschlichen Beziehungen, die Kontinente überschreiten, von zirkulären Bewegungen, dem permanenten Kommen und Gehen. Es geht um verwobene Geschichten, um Vermischungen, Überschneidungen oder gelungene und gescheiterte Beziehungen, die scheinbare historische Kontinuität und gesellschaftliche Verhältnisse in ein anderes Licht rücken. Filme wie beispielsweise *Gegen die Wand* oder *Auf der anderen Seite* haben kein klares Ende, kein Ziel, an dem man ankommt oder zu dem man wieder zurückkehrt. Sie erzwingen keine Entscheidung für oder gegen eine Zugehörigkeit ohne Rückkehr, sondern zeigen fließende, flüchtige und grenzüberschreitende Verbindungen. Sie sind in diesem Zwischenraum angesiedelt, in dem Zugehörigkeiten und Unterschiede aufeinandertreffen und zu hybriden Lebensgeschichten zusammengefügt werden. Hier werden widersprüchliche und vieldeutige Verbindungen zwischen den Orten, Menschen und Generationen sichtbar, die Authentizität und Eindeutigkeit bewusst infrage stellen und trennende Deutungsmuster wie ›Migranten‹ und ›Einheimische‹ unterlaufen.

Wie Ideen entwickelt und Geschichten jenseits der üblichen Heimatsdiskurse erzählt werden können, zeigt auch Fatih Akıns Dokumentarfilm *Gegenbilder. Wir haben vergessen, zurückzukehren*. Im Zentrum steht das persönliche Porträt von Akıns Familie, seiner Eltern, die in den späten 1960er Jahren als Gastarbeitende aus der Türkei angeworben wurden und nach Hamburg kamen. Im Film werden ihre Spuren bis in das kleine Fischerdorf am Schwarzen Meer zurückverfolgt, das sein Vater verlassen musste, um sich in einem anderen Land ein neues Leben aufzubauen. Anhand von Gesprächen zeichnet Fatih Akın eindrucksvoll ein differenziertes und komplexes Bild seiner Familie, deren einzelne Mitglieder sehr unterschiedliche Lebenswege eingeschlagen haben, ein normaler Familienalltag in der Diaspora.

Auch Akıns Film *Aus dem Nichts* (2017) kann als ein postmigrantischer Film gesehen werden, der Migration nicht primär zum Thema macht, sondern sie als Ausgangspunkt für eine Gesellschaftsanalyse nutzt. Nikolaos-Johannis Koskinas betont, dass Akıns Film in der Lage sei, rassistische Strukturen offenzulegen:

> »Der Film fungiert wie eine postmigrantische Analyse und zeigt, dass Fremdenhass keineswegs nur in instabilen sozialen Verhältnissen vorhanden ist, sondern dass auch Teile der unentschiedenen Mitte und soziale Eliten sich zunehmend nicht vom normativen weiß-christlichen deutschen Identitätsbild zu trennen vermögen.« (Koskinas 2023: 89)

Das individuelle Schicksal der Protagonistin Katja, deren Ehemann aus der Türkei und ihr Sohn einem neonazistischen Bombenanschlag zum Opfer fallen, wirft eine grundsätzliche Frage nach gesellschaftlicher Gewalt und Marginalisierung auf. In diesem Sinne erfüllt der Film eine postmigrantische Funktion, indem er verdeckte Mechanismen gesellschaftlicher Machtverhältnisse offenlegt und die fatale Wirkung rassistischer Diskurse über Migration und (Nicht-)Zugehörigkeit ins Licht rückt.

Ein neueres Beispiel für einen postmigrantischen Film ist der Film *Sonne* (2022) der Filmemacherin Kurdwin aus Wien, in dem Humor, Gesellschaftskritik und künstlerische Freiheit eine Verbindung eingehen. Durch ihre Filme ironisiert sie gesellschaftliche Klischees und gewohnte Deutungen – ein Ansatz, der bewusst irritieren und provozieren soll.

In einem Gespräch beschreibt die Filmemacherin ambivalente Zugehörigkeitserfahrungen[17]: In Österreich wird sie oftmals nicht als »richtige« Inländerin wahrgenommen und erfährt subtile Formen des Alltagsrassismus – etwa in Gesprächen mit Taxifahrern, die sie je nach Kontext als »Ausländerin« einstufen. In der kurdischen Community wiederum wird ihr fehlendes Sprachwissen als Mangel angesehen, wodurch sie auch dort nicht vollständig akzeptiert wird. Diese doppelte Nicht-Zugehörigkeit führt dazu, dass sie solche biografischen Erfahrungen spielerisch und ironisch in ihren Filmen verhandelt: »Ich habe immer das Gefühl gehabt, dass ich nirgendwo willkommen war. Aber ich habe das nicht so schlimm empfunden, sondern eher so: Okay, dann spiele ich damit«. Sie reflektiert aber auch eine neue Form von Exotisierung, die sich auch durch übertriebene Glorifizierung der Herkunftskultur ausdrücken kann: »Es gibt aber auch noch diese andere Art von Rassismus, die ganz neu ist. Und zwar dieses Glorifizieren von der Kultur, aus der ich herkomme«.

Ironie ist für Kurdwin ein wesentliches Mittel, um Stereotype aufzubrechen und gesellschaftliche Normen zu hinterfragen. So dreht sie in ihrem Film *Sonne* Klischees um, indem sie etwa den strengen muslimischen Vater durch eine strenge Mutter ersetzt und eine selbstbewusste junge Muslima zeigt, die sich gegen Unterdrückung wehrt. Sie unterläuft Erwartungen, indem sie humorvoll mit Rollenbildern spielt und nicht das »übliche« Narrativ von migrantischen Schicksalen wiederholt: »Ich habe so oft gesehen, eben strenge Väter in Filmen und diese armen

17 Das Interview habe ich gemeinsam mit Jasmin Donlic geführt.

muslimischen Mädchen. Und ich wollte das mal umdrehen«. Doch Ironie hat ihre Grenzen. In Bezug auf manche Erfahrungen – etwa die Debatten darüber, wer welche Geschichte erzählen darf – fällt es ihr schwer, humorvoll zu bleiben: »Momentan kann ich keine Witze darüber machen, weil es mich wirklich beschäftigt. Aber vielleicht kommt die Ironie danach, wenn ich mal wieder darüber lachen kann«.

Kurdwin hinterfragt das Konzept nationaler Identität grundsätzlich, sie empfindet diesbezüglich keine starke Zugehörigkeit – weder zu Österreich noch zu einem anderen Land. Während manche Jugendliche in postmigrantischen Communities heute starken Nationalstolz demonstrieren (z.B. türkische Fahnen auf Hochzeiten), kann sie diesen Trend nicht nachvollziehen: »Ich glaube, vielleicht haben Leute sogar das Gefühl, sie sind Österreicher. Aber ich habe kein Gefühl von dieser Staatlichkeit, diesem Nationalgefühl – von keinem Land«. Sie beobachtet, dass Migration oft als einseitige Erfahrung erzählt wird – obwohl auf den zweiten Blick sehr viele Menschen Migrationsgeschichten in ihren Familien haben: »Wenn man genau hinschaut, sind wahrscheinlich auch die, die man als ›einheimisch‹ wahrnimmt, ein bisschen migrantisch«.

Besonders spannend sind Kurdwins Beobachtungen zur Zensur durch politische Korrektheit. Ihr neuer Film *Mond* (2024) erzählt von einer reichen arabischen Familie und einer österreichischen Frau, die in deren Haushalt arbeitet. Produzenten kritisierten, dass sie als Kurdin keine »arabische Geschichte« erzählen dürfe. Zudem wurde ihr vorgeworfen, dass ihr Film muslimische Frauen als unterdrückt darstelle, obwohl er reale Missstände thematisiert: »Es ist interessant, dass unter dem Deckmantel von political correctness mir gesagt wird, was für eine Geschichte ich nicht erzählen darf«.

Kurdwin betont die Bedeutung von sozialen Medien und digitaler Identität in ihrer Arbeit. Jugendliche leben zunehmend hybride Existenzen, in denen ihre Online-Präsenz eine zweite, oft idealisierte Version ihres Selbst darstellt. Dieses Phänomen ist besonders in postmigrantischen Communities stark, da das Internet auch als Bindeglied zwischen transnational verstreuten Familien dient: »Unsere ganzen Verwandten sind ja verteilt um die Welt und da haben wir diese Kontaktpunkte übers Internet«. In ihrem Film setzt sie bewusst auf eine Mischung aus virtuellen und analogen Erzählweisen, um diese Realität darzustellen: »Dieses, was im Internet läuft und wie man sich präsentiert, das ist ja auch wie eine zweite Identität. Wir können die immer anpassen, hübscher machen, besser machen oder interessanter machen«.

Kurdwins Arbeit und ihre Reflexionen führen erneut vor Augen, dass ironische Strategien wichtige Mittel sein können, Klischees zu dekonstruieren, aber nicht immer ausreichende. Postmigrantische Lebensentwürfe sind komplex – sie können nicht durch einfache Zugehörigkeitskategorien beschrieben werden. Politische Korrektheit kann auch zu einer Form der Zensur werden, wenn sie verbietet, über

reale Missstände zu sprechen. Darüber hinaus ist die Digitalisierung ein wichtiger Einflussfaktor. Sie wirkt nicht nur tief in den Alltag hinein, sondern auch auf die Art und Weise, wie Migration und Biografie erzählt und geteilt werden: »Ich sehe mich als Person. Dieses ›Migrationsding‹ – ich weiß nicht. Vielleicht brauchen es andere Leute, aber für mich spielt das keine Rolle«.

Dass sich längst eine neue Szene junger Literatur-, Kabarett-, Kunst- und Filmschaffender entwickelt hat, die Erfahrungen und Geschichten der Migration aus ihrer Sicht neu erzählen, ohne sie zwingend postmigrantisch zu nennen, ließ schon die Komödie *Almanya. Willkommen in Deutschland* (2011) erkennen, die man inzwischen zu den Klassikern dieses Genres zählen kann. Die Schwestern Yasemin und Nesrin Şamdereli (Regie und Drehbuch) machen in ihrem Film Fragen von Heimat und Zugehörigkeit in einer »türkischstämmigen« Familie in Deutschland über drei Generationen hinweg auf humorvolle Weise zum Thema. Klassische Zuschreibungen werden mit einem Augenzwinkern infrage gestellt und es wird mit altvertrauten Klischees gespielt (vgl. Ege 2014: 9). Stereotypen werden parodiert, binäre Gegensätze auf den Kopf gestellt. Stuart Hall verwendete den Begriff »Transkodierung«. Nach seiner Überzeugung können Bedeutungen niemals endgültig festgelegt und kontrolliert werden. Transkodierung meint die strategische Aneignung und Re-Interpretation, kurz, die Umdeutung bestehender Begriffe und Wissensinhalte (vgl. Hall 1994: 158).

Postmigrantische Literatur als widerständige Haltung

Auch die *postmigrantische Literatur* unterzieht hegemoniale Narrative einer kritischen Revision und entwickelt dafür neue Erzählformen, die Hybridität, Mehrsprachigkeit und Widerstand thematisieren.[18] Michael Hoffmann (2024) plädiert in diesem Zusammenhang für ein *reflexives* Verhältnis zur Vergangenheit, das es erfordert, *kulturelles Gedächtnis* neu zu denken. Für ihn unternimmt die postmigrantische Literatur eine Intervention gegen den etablierten Literaturkanon. Durch mehrsprachige und hybride Erzählstrategien schaffen postmigrantische Autoren neue Ausdrucksformen, die alternative Perspektiven auf Biografie, Zugehörigkeit und gesellschaftliches Zusammenleben eröffnen.

18 Auffällig ist derzeit, dass insbesondere die Literatur- und Kulturwissenschaften eine erhöhte Rezeptionsbereitschaft für das postmigrantische Denken zeigen – etwa im Sammelband *Postmigrantische Literatur* (Hodaie & Hofmann 2024), der zentrale Texte, Stimmen und Perspektiven einer neuen literarischen Generation zusammenführt (vgl. zur postmigrantischen Literaturgeschichte Sievers 2024). Diese Entwicklung legt nahe, dass das Postmigrantische nicht als exklusives Label verstanden werden sollte, sondern als *transversale Denkfigur*, die sich über disziplinäre, kulturelle und methodisch-methodologische Grenzen hinweg entfaltet.

Festgefügte Kategorien werden durch ironische Sprachspiele infrage gestellt. Zafer Şenocak etwa thematisiert in *Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift* (2011) Mehrsprachigkeit als Zeichen von Pluralität, Hybridität und einer Neubewertung des »Deutschseins«. Er kritisiert nationalistische Narrative und plädiert für mehr Offenheit gegenüber Vielstimmigkeit. Postmigrantische Literatur konfrontiert hegemoniale Denkmuster, indem sie neue Perspektiven und Subjektpositionen etabliert, eine Überführung kultureller oder nationaler Identität in hybride Konzepte anstrebt und insgesamt zu einer wachsenden Bewusstheit über Diversität, gesellschaftliche Machtverhältnisse und deren kritischer Reflexion beiträgt.

So ist postmigrantische Literatur zu einem integralen Bestandteil der Gegenwartsliteratur im deutschsprachigen Raum geworden, durch die literarisch innovative Erzählformen und Blickwinkel ins Werk gesetzt werden. Sie spiegelt die Realität einer radikaldiversen Gesellschaft wider und leistet einen wichtigen Beitrag zur Auseinandersetzung mit Fragen von Zugehörigkeit, Widerstand und Machtverhältnissen (vgl. Hodaie & Hoffmann 2024).

In diesem Zusammenhang kritisiert Nazli Hodaie, dass Kinder- und Jugendliteratur, die auch zur Bewusstseinsbildung beitragen soll, häufig eurozentrische oder rassistische Sichtweisen reproduzieren würde. Meist »einheimische« Autorinnen oder Autoren würden Aspekte wie »Ankunft«, »kulturelle Konflikte« und »Interkulturalität« thematisieren. Aus der Kritik an eurozentrischen Perspektiven hat sich eine postmigrantische Kinder- und Jugendliteratur entwickelt, die sich gezielt gegen klischeehafte und defizitorientierte Darstellungen wendet. Im Mittelpunkt stehen hier hybride Lebensweisen, komplexe Figuren und ambivalente Lebensrealitäten (vgl. Hodaie 2024: 157ff.).

In postmigrantischen Texten lösen sich binäre Kategorien auf. Diversität, Vielstimmigkeit und Komplexität einer postmigrantischen Gesellschaft treten zutage. Statt kulturalistische oder ethnisierende Repräsentationen fortzuschreiben, werden Formen von Diskriminierung und Alltagsrassismus kritisch beleuchtet. Literatur wird so zu einem Medium des Widerstands gegen strukturelle Ungleichheit und hegemoniale Diskurse. Anna Rutka formuliert es prägnant: »Der Prozess der literarischen Subjektkonstruktion bleibt eine produktive Verunsicherung, die gleichermaßen Identifizierung wie auch Resignifizierung« (2025: 71) ermöglicht.

Ein prägnantes Beispiel liefert Feridun Zaimoğlus *German Amok* (2002), ein Roman, der das Konzept des »Deutschseins« radikal dekonstruiert und eine dystopische Gesellschaft entwirft, die mit ihrer althergebrachten Auffassung von Identität in Auflösung begriffen ist. Zaimoğlu beschreibt eine Welt in permanenter Identitätskrise, in der nationale Zugehörigkeit weder klar definierbar war noch ist. Er legt offen, dass »Deutschsein« kein fest umrissener oder stabiler Begriff ist, sondern vielmehr ein widersprüchliches, ideologisch aufgeladenes Konstrukt (vgl. Koskinas 2023: 93).

In *German Amok* verschwimmen die Grenzen zwischen »Deutschsein« und »Migrantsein« vollständig. Die Figuren bewegen sich in Zwischenräumen, in denen identitäre Zuschreibungen stets prekär und brüchig bleiben. Bemerkenswert ist zudem, dass der Erzähler namenlos bleibt – eine narrative Entscheidung, die auf die Unmöglichkeit einer klaren sozialen Verortung verweist. Auf diese Weise entfaltet Zaimoğlus Roman eine radikale sprachliche und erzählerische Dekonstruktion nationaler Identitätsmuster. Migration erscheint hier nicht als ein Randthema, sondern als analytischer Schlüssel zur Gesamtgesellschaft.

In eine ähnliche Richtung argumentieren Cramer, Schmidt und Thiemann (2023), wenn sie die zentrale Bedeutung widerständiger Kunstformen und kollektiver Praktiken in der postmigrantischen Gesellschaft hervorheben: Literatur, Kunst, Medien und soziale Bewegungen werden zu selbstbestimmten Räumen, in denen marginalisierte Gruppen sich aktiv gegen strukturelle Ausschlüsse zur Wehr setzen. Diese Dynamiken lassen sich besonders im Kontext transnationaler Biografien und postmigrantischer Lebensentwürfe vertiefen (ebd.: 26).

Diese künstlerischen Arbeiten erfahren jedoch wenig Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit, werden allenfalls als »popkulturelle, flüchtige Phänomene« oder als »desintegrativ« abgetan, obwohl sie maßgeblich zum gesellschaftlichen Wandel beitragen (Cramer, Schmidt & Thiemann 2023: 104).

Denken in Übergängen

Postmigrantische Perspektiven sind nicht nur kritische Gegenstimmen, sondern auch wichtige Impulsgeber für gesellschaftliche Veränderung. Literatur, Kunst, Musik und Medien dienen dabei nicht nur als Plattformen für marginalisierte Gruppen, sondern wirken aktiv als Triebkräfte sozialen Wandels. Sie entwickeln Zukunftsentwürfe, in denen eindimensionale Repräsentationen durchkreuzt und neue Identifikationsmöglichkeiten jenseits dominanter Integrationsdebatten eröffnet werden. Mehr- und weltheimische Bezüge, hybride Lebenswelten treten zutage und tragen dazu bei, transnationale Biografien in einem breiteren sozialen und kulturellen Kontext zu verstehen. Diese Geschichten sind nicht bloß individuelle Migrationsnarrative, sondern Teil einer kollektiven postmigrantischen Erfahrung, die durch widerständige Strategien, künstlerische Aneignung und solidarische Netzwerke gesellschaftliche Wirksamkeit entfaltet.

Entgegen dem öffentlichen Diskurs, der die Praktiken und Artikulationen der postmigrantischen Generationen häufig als Abweichung von der hiesigen Normalität bewertet und zum Objekt von Integrationsforderungen degradiert, machen die oben genannten Beispiele deutlich, dass sich diese Generationen nicht in eine Opferrolle fügen, sondern aktiv Gegenentwürfe entwickeln. Solche Praktiken dienen

nicht nur der Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensrealität, sondern verleihen dieser auch einen positiven Sinn.

Durch das Erzählen selbstbestimmter Geschichten und die Umdeutung dominanter Zuschreibungen werden einerseits die Mechanismen struktureller Ungleichheit aufgedeckt und andererseits die Anerkennung vielschichtiger Lebensentwürfe und Artikulationsformen eingefordert. Indem sie fixierte nationale Anordnungen irritieren, wirken postmigrantische Interventionen politisch provokativ und herrschaftskritisch. Stereotype und hegemoniale Zuschreibungen werden teils ironisch inszeniert und durch Übersteigerung ad absurdum geführt oder durch positive Resignifikation unterlaufen. Binäre Gegensätze werden auf den Kopf gestellt, indem marginalisierte Begriffe bewusst aufgewertet und Verflechtungen, Übergänge und Brüche ins Zentrum gerückt werden.

Menschen, die von Diskriminierung und Ausgrenzung betroffen sind und sich in marginalisierten gesellschaftlichen Positionen befinden, durchlaufen einen permanenten Subjektivierungsprozess (vgl. Terkessidis 2004: 201).

> »Sie sind in einem Zustand der permanenten Auseinandersetzung und dabei schaffen sie einen neuen Raum für sich, in dem ›Heimat‹, Herkunft, Tradition, Kultur etc. eine völlig neue Bedeutung erhalten. Es wäre wichtig, dass diese kreative Herstellung von neuen Lebensformen gewürdigt wird und als Ansatzpunkt dient.« (Terkessidis 2004: 213)

Mit anderen Worten: Postmigrantische Artikulationen verstärken das Bild einer hybriden, pluralen und *radikaldiversen* Gesellschaft, in der Zugehörigkeiten nicht mehr eindeutig sind. Sie machen vielschichtige Beziehungsgeflechte sichtbar. Ethnische Herkunft oder Traditionen werden allenfalls ironisch aufgegriffen und subversiv überhöht. Stereotype werden nicht als abwertend übernommen, sondern bewusst überzeichnet, um ihre Konstruiertheit offen zu legen. Kategorien wie »Gastarbeiter«, »Ausländer« oder auch »zweite« und »dritte Generation« werden als soziale Konstrukte enthüllt und die damit verbundenen Klischees immer wieder aufgebrochen.

Wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2015: 236) treffend festgestellt haben, führen diese Hybridisierungsprozesse dazu, dass vielheitliche Differenzen kaum mehr eindeutig zu identifizieren sind – und damit auch nicht mehr vereinnahmt werden können.

Postmigrantische Kulturproduktionen in Film, Musik, Kunst, Theater oder Literatur zeichnen sich dadurch aus, dass sie Migration nicht nur als Gegenstand behandeln, sondern als Ausgangspunkt für eine neue gesellschaftliche Perspektive begreifen. In diesem Sinne wirken sie als kritische Interventionen in dominante Diskurse, die nationale Narrative irritieren, hegemoniale Normierungen hinterfragen und alternative Erzählungen entwerfen. Sie reflektieren auf ganz unterschiedliche

Weise nicht nur die Existenz von Migration, sondern nutzen diese als analytisches Brennglas, um soziale, politische und kulturelle Dynamiken sichtbar zu machen, die weit über Migration im engeren Sinne hinausgehen. Dabei thematisieren sie die Normalisierung nationaler Denkmuster, enthüllen »Deutschsein« als ein diffuses Konstrukt und stellen auf diese Weise hegemoniale Normalisierungspraktiken radikal in Frage.

Postmigrantische Kunst, Literatur, Theater und Musik oder zivilgesellschaftliche Initiativen sind nicht nur Ausdruck hybrider Lebensentwürfe, sondern auch Instrumente politischer Intervention. Sie verschieben Perspektiven, indem sie ehemals marginalisierte Stimmen ins Zentrum rücken und eine neue Kultur der Kollaboration statt bloßer Integration einfordern. Durch Selbstermächtigung, kreative Aneignung und kritische Reflexion tragen sie maßgeblich zur Destabilisierung hegemonialer Narrative bei – und verändern damit nicht nur die Kunst- und Kulturlandschaft, sondern auch das gesellschaftliche Selbstverständnis. Sie leisten einen wesentlichen Beitrag zu einer konvivialen, vielstimmigen, radikaldiversen Gesellschaft.

Robert Musils Idee eines Denkens in Übergängen, das die »Naivität« starrer Entweder-Oder-Gegensätze überwindet (1922: 240), findet ein Echo in den Praktiken und künstlerischen Artikulationen der postmigrantischen Generationen. Nicht Abgrenzung, sondern relationale Vielheit – ein Geflecht von Haltungen und Perspektiven, die sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern durchdringen – kennzeichnen ihr Handeln in unterschiedlichen Kontexten. Dieser »Möglichkeitssinn«, den Musil literarisch entworfen hat, spiegelt sich in den Lebensrealitäten der jungen postmigrantischen Generationen wider, die sich als Teil verflochtener Geschichten begreifen, die sie aktiv in ihren Alltag übersetzen.

Diese Kritik am binären Denken entspricht einem *non-dualistischen Erkenntnisprinzip* (Mitterer 2000), das für eine postmigrantische Lesart von Gesellschaft zentral ist. Der Fokus liegt auf Übergängen, Ambivalenzen und Zwischenräumen als genuinen Bestandteilen sozialer Erfahrungen.

Postmigrantische Lesarten sind in diesem Sinne nicht nur eine empirische Beschreibung gesellschaftlicher und lebensweltlicher Transformationen, sondern auch eine erkenntnistheoretische Idee. Sie zielen darauf ab, Kategorien wie »Herkunft«, »Kultur« oder »Identität« zu de-essentialisieren und in relationale, kontextabhängige Bedeutungszusammenhänge zu überführen. Gleichzeitig bieten sie ein kritisches Instrumentarium zur Analyse, Entgrenzung und Neugestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

IV. Postmigrantische Urbanität: Zu einer Kultur urbaner Konvivialität

> »Man lebt als einer unter vielen in einer Welt, in der man sich nicht selbst gespiegelt sieht. Als einer unter vielen zu leben macht es möglich, wie Robert Venturi dies einmal ausdrückte, die Komplexität und ›Vielfalt der Bedeutungen‹ über die bloße Klarheit zu stellen. Das ist die Ethik einer offenen Stadt.« (Sennett 2018: 370)

Eine transtopische Lesart lokaler Urbanität

Für Richard Sennett ist die offene Stadt kein Raum der Homogenität, Klarheit oder funktionalen Ordnung. Vielmehr zeichnet sie sich durch Komplexität, Vielheit und Unabgeschlossenheit aus, Eigenschaften, die sich nicht nur architektonisch, sondern vor allem sozial manifestieren. In einer solchen Stadt leben Menschen nicht als Spiegelbilder ihrer selbst, sondern in einer Umgebung, die fremd, mehrdeutig, widersprüchlich oder herausfordernd sein kann. Gerade in dieser Ambiguität liegt für Sennett die ethische Qualität städtischen Lebens. Die offene Stadt schafft Räume für Differenz, lehrt den Umgang mit Mehrdeutigkeit und fördert die Anerkennung unterschiedlicher Bedeutungen.

Diese Ethik der Vielheit lässt sich sehr gut mit einer *transtopischen Lesart* urbaner Räume verbinden. Transtopische Räume – wie z.B. (post)migrantische Stadtviertel – sind keine klar definierten oder abgeschlossenen Zonen. Vielmehr handelt es sich um Orte, an denen sich Herkünfte, Sprachen, Ästhetiken und Zugehörigkeiten überlagern. In diesem Sinne entfalten sie jene urbane Qualität, von der Sennett spricht: einen Raum, in dem Menschen nicht in dichotome Kategorien wie »wir« und »die anderen« gepresst werden, sondern lernen, sich inmitten von Vielheit zu orientieren. Zugehörigkeiten entstehen hier nicht durch gemeinsame Herkunft, sondern durch geteilte Erfahrungen, durch eine urbane Praxis der *Konvivialität*, wie sie Paul Gilroy formuliert hat.

Eine transtopische Lesart betont die gleichzeitige Präsenz und Vernetzung verschiedener Elemente im städtischen Alltag und verweist auf die Verdichtung lokaler

Räume durch globale Bewegungen. Es entstehen Orte, an denen unterschiedliche kulturelle Bedeutungen, soziale Praktiken und ästhetische Ausdrucksformen nicht nur nebeneinander existieren, sondern sich überlagern, durchdringen und rekontextualisieren. Diese Räume sind weniger durch klare Abgrenzung als durch fließende Übergänge und Überschneidungen definiert.

In diesem Sinne korreliert dieses Konzept mit Byung-Chul Hans Idee der »Hyperkultur« (2005), die eine Welt beschreibt, in der Herkunft, Tradition und kulturelle Orientierungen keine festen Bezugspunkte mehr darstellen. Auch die transtopische Perspektive entzieht sich nationalstaatlichen oder ethnisch fixierten Ordnungssystemen. Nicht Herkunft oder Authentizität stehen im Mittelpunkt, sondern die Dynamik der Begegnung, die situative Bedeutung und der Beitrag unterschiedlicher Elemente zum geteilten urbanen Zusammenleben. Statt nach Kohärenz oder eindeutigen kulturellen Zuschreibungen zu suchen, gilt es, Komplexität und Vielheit als produktive Grundlage urbaner Lebensformen anzuerkennen.

In dieser Perspektive können Richard Sennetts Konzept der offenen Stadt, Byung-Chul Hans Theorie der Hyperkultur und die Idee transtopischer Räume als komplementäre Denkfiguren verstanden werden. Gemeinsam eröffnen sie neue Handlungs- und Deutungsräume für eine postmigrantische Urbanität, die von Diversität, Ambiguität und kreativen Überschneidungen geprägt ist.

Die transtopische Lesart urbaner Entwicklungen eröffnet die Möglichkeit, etablierte Vorstellungen von Migration, Stadt und Urbanität aufzubrechen, ermöglicht eine Neuinterpretation historischer Kontinuität und Diskontinuität; sie entwirft zugleich eine alternative Topografie des Möglichen, in der bislang marginalisierte und unsichtbar gemachte Migrationserfahrungen ins Zentrum rücken. Auf diese Weise werden neue Perspektiven sichtbar, die den dominanten »Meistererzählungen« widersprechen und deren blinde Flecken offenlegen.

Transtopisches Denken ist somit nicht nur ein theoretischer Perspektivwechsel, sondern ein epistemologischer Bruch und fordert dazu auf, festgefahrene Diskurse kritisch zu hinterfragen und eine alternative Genealogie urbanen Zusammenlebens zu entwickeln. Diese Neuorientierung erfordert zugleich eine grundlegende Neubewertung dessen, was unter Stadt, Urbanität, Migration und sozialem Zusammenleben verstanden wird. Sie setzt vor allem eine bewusste Abkehr von einem *methodologischen Migrantismus* voraus, d.h. von einer Denkweise, die Migration als Abweichung oder Sonderfall behandelt. Stattdessen muss Migration als konstitutiver Bestandteil urbaner Realität in einer kosmopolitischen Stadtgesellschaft verstanden werden. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Migration, Stadt und Urbani-

tät aus der Perspektive (post)migrantischer Erfahrungen lässt sich als postmigrantische Urbanität beschreiben.[1]

Eine postmigrantische Perspektive eröffnet neue Erkenntnishorizonte und macht sichtbar, wie zugewanderte Menschen unter schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen eigene Wege finden, um mit struktureller Benachteiligung und sozialen Einschränkungen umzugehen (vgl. Rolshoven 2021: 264ff.). Ihre Alltagspraktiken, ihr Wissen und ihre weltweiten Verflechtungen leisten einen wichtigen Beitrag zur Stadtentwicklung und Urbanität.

Vor diesem Hintergrund habe ich – in Anlehnung an Josef Mitterer (2000) – für eine *non-dualistische Stadtforschung* plädiert, die sich konsequent aus Dichotomien wie »Integration« versus »Segregation« oder »Einheimische« versus »Fremde« löst. Zudem trennt die bisherige konventionelle Forschung häufig zwei Aspekte: die restriktiven Bedingungen, unter denen Zugewanderte leben, und die Strategien, die sie in der Auseinandersetzung mit diesen Strukturen entwickeln. Eine postmigrantische Lesart verbindet hingegen beide Ebenen und erkennt an, dass die betreffenden Personen nicht nur von Ausgrenzung betroffen sind, sondern städtische Räume aktiv mitgestalten. Durch alltägliche Praktiken, globale Netzwerke und räumliche Aneignung prägen sie Prozesse des Zusammenlebens und tragen entscheidend zur urbanen Konvivialität bei, einer Lebensform, die sich durch Vielheit, Auseinandersetzung und geteilte Verantwortung auszeichnet.

Mit Blick auf diese Praktiken wird deutlich, dass Städte nicht mehr als national definierte Räume verstanden werden können. Sie sind vielmehr grenzüberschreitend vernetzt und von Migration, Mobilität und weltweiten Dynamiken geprägt.

Eine postmigrantische Perspektive eröffnet somit die Möglichkeit, Stadtgeschichten konsequent als Migrationsgeschichten zu lesen. Urbane Alltagspraktiken, die in herkömmlichen Diskursen zu Segregation und Integration oft als defizitär oder problematisch eingestuft werden, offenbaren bei näherer Betrachtung eine besondere Kompetenz, nämlich die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Welten und Orten zu leben, sich zwischen ihnen zu bewegen und zu entscheiden. Diese Perspektiven prägen nicht nur den urbanen Alltag, sondern spielen auch eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung neuer sozialer und wirtschaftlicher Dynamiken.

Ein Beispiel für eine oft übersehene Kompetenz von postmigrantischen Praktiken ist das wirtschaftliche Unternehmertum. Es zeigt sich in vielen Städten in Form von kleinen Läden, Restaurants, Dienstleistungsbetrieben und Netzwerken. Auch die oft kritisierten sogenannten Hinterhofmoscheen, die nicht selten als Symbole vermeintlicher Parallelgesellschaften gelten, lassen sich aus transtopischer Per-

1 Henri Lefebvre hat zwischen urbanistischer und urbaner Praxis unterschieden. Während erstere die dominanten Normalitätsvorstellungen umfasst, bezeichnet letztere die urbanen Alltagspraktiken und Lebenswirklichkeiten der Menschen vor Ort (vgl. Lefebvre 2016).

spektive neu interpretieren, als Ausdruck räumlicher Aneignung und aktiver Mitgestaltung urbaner Lebenswelten. Diese Orte sind weit mehr als religiöse Räume. Sie fungieren als soziale Knotenpunkte, an denen Zugewanderte Alltagswissen teilen, Netzwerke aufbauen und sich aktiv in ihre Nachbarschaft einbringen.

Um das urbane Leben und seine vielschichtigen Praktiken adäquat zu erfassen, bedarf es einer postmigrantischen Perspektive, die Diversität, Mobilität und fließende Übergänge nicht nur mitdenkt, sondern ins Zentrum der Analyse stellt. Urbane Räume werden durch Migration und weltweite Praktiken immer wieder neu geformt. Städte sind das Ergebnis fortwährender Mobilitätsprozesse. Aus dieser Perspektive ergibt sich das grundlegende Verständnis: *Stadt ist Migration*.

Migration, Stadt und Urbanität sind untrennbar miteinander verbunden. Die damit verbundenen Erfahrungen bringen spezifische Formen des städtischen Zusammenlebens hervor, die von Mehrsprachigkeit, weltweiten Bezügen und globalen Verflechtungen geprägt sind. Diese gelebte Kultur urbaner Konvivialität bleibt in den klassischen Integrationsdebatten jedoch häufig unsichtbar oder wird gar als Zeichen von Desintegration missverstanden. Dabei ist es gerade diese alltägliche, grenzüberschreitende Praxis, die Städte resilient, vielfältig und zukunftsfähig macht.

Migration, Stadt, Urbanität: Eine Frage der Perspektive

> »Urbanität ist ein Prinzip der Vielfalt und Verschiedenheit – nicht als wohlfeiles Programm oder als normative Idee, sondern als Konsequenz eines Ortes, an dem sich tatsächlich ballt, was modernisierende Gesellschaften ausmacht. Die Begriffe Vielfalt und Diversität sind in der Gegenwart eher normativ aufgeladen, sie sind Kampfbegriffe im Kulturkampf der Gegenwart geworden – wenn man die Frage der Urbanität ernst nimmt, dann sind Städte per se, oft auch gegen den Willen und gegen die Motive der Akteure, bereits divers, vielfältig – wie sagt man so schön? –, bunt!« (Nassehi 2017: 5)

Im obigen Zitat macht Armin Nassehi Diversität als ein Strukturmerkmal städtischen Lebens kenntlich. Urbanität bedeutet per se die Verdichtung von Menschen, Interessen, Lebensstilen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Dynamiken. Städte sind nicht erst wegen eines politischen Programms divers, sondern trotz politischer oder planerischer Vereinheitlichungsversuche. Vielheit ist also kein normatives Ideal, sondern ein empirisches Phänomen, das sich aus den Eigenlogiken städtischer Komplexität ergibt. Durch ihre Offenheit erzeugen die Städte zwangsläufig ein Nebeneinander unterschiedlichster Lebensformen, Sichtweisen und Praktiken.

Gerade diese Komplexität und Widersprüchlichkeit urbaner Räume verweist auf die Perspektivenabhängigkeit soziologischer und kulturwissenschaftlicher Stadtanalysen. Wie in einem Episodenfilm entstehen je nach Blickwinkel unterschiedliche Versionen urbaner Wirklichkeit. Sie rücken bestimmte Phänomene in den Vordergrund, während andere ausgeblendet werden. So zeigt sich die Stadt nicht als klar umrissene Einheit, sondern als kaleidoskopartiges Geflecht vielfältiger Strukturen, Deutungen und Sichtweisen.

Stadt ist nicht bloß die Summe bestehender Strukturen, sondern ein dynamischer Raum, der durch seine Bewohnerinnen und Bewohner fortlaufend sozial konstruiert und ausgehandelt wird. Urbane Realität entsteht nicht durch eine objektive Meta-Ordnung, sondern durch vielfältige soziale Praktiken, die sich räumlich und kontextabhängig manifestieren (vgl. Nassehi 2017).

Diese Kontext- und Beobachterabhängigkeit verweist auf theoretische Ideen, die die Wahrnehmung, Interpretation und Gestaltung von Stadt in den Mittelpunkt stellen. Es gibt nicht *die* Stadtgesellschaft, sondern eine Vielzahl von Teilwelten und Bedeutungsprovinzen, in denen Menschen handeln, Erfahrungen machen und Stadträume aktiv mitgestalten.

Ein solches Verständnis von Stadtgesellschaft impliziert, dass soziale Ordnung nicht als gegebene Struktur, sondern als Ergebnis gemeinsamer Praktiken und Aushandlungsprozesse zu verstehen ist. Unser Wissen über die Stadt, über urbane Realität hängt dabei immer auch von theoretischen Perspektiven und methodisch-methodologischen Zugängen ab. Wird Stadtgesellschaft als relationales und dynamisches Gefüge verstanden, verschiebt sich die Forschungsfrage von einem essentialistischen »Was ist Stadt?« zu einem »Wie entsteht städtisches Zusammenleben?«. Nicht nur die gebaute Infrastruktur rückt in den Fokus, sondern vor allem die sozialen, kulturellen und ökonomischen Prozesse, durch die urbane Lebensformen immer wieder neu hervorgebracht, verändert und ausgehandelt werden. Die Stadt erscheint so als ein sich wandelndes Geflecht von Bedeutungen, Praktiken und Beziehungen.

Von Migration und Mobilität geprägte Stadtquartiere verdeutlichen in besonderer Weise die Vielschichtigkeit urbaner Erfahrungen – auch wenn sie in öffentlichen Debatten oftmals als »Parallelgesellschaften« oder »Ghettos« diffamiert werden. Solche Zuschreibungen sagen meist weniger über die Lebenswirklichkeit vor Ort aus als über die hegemonialen Verhältnisse und politischen Interessen, die diese Diskurse stützen.

Selten wird ernsthaft gefragt, wie Menschen in diesen Vierteln tatsächlich leben, welche individuellen und gemeinsamen Bewältigungsstrategien sie entwickeln, welche Netzwerke sie knüpfen und welche Zukunftsvisionen sie haben. Statt einer differenzierten Betrachtung dominiert nach wie vor das Bild vom »sozialen Brennpunkt«. Öffentliche Debatten sind häufig geprägt von Warnungen vor »Überfremdung« und kultureller »Entfremdung«, Bilder, die Migration als Bedro-

hung der bestehenden Ordnung konstruieren. Diese Sichtweise ist alles andere als neu. Schon der Soziologe Hans Paul Bahrdt hat darauf hingewiesen, dass die Kritik an der Großstadt – insbesondere an ihrer Heterogenität und sozialen Dynamik – seit mehr als einem Jahrhundert weitgehend unverändert geblieben ist. Sie fungiert als konservatives Deutungsmuster, das auch jenseits von Migration zur Problematisierung von Urbanität insgesamt beiträgt:

> »Die ideologische Funktion der Großstadtkritik im Rahmen eines romantischen Konservatismus hat die Kritiker daran gehindert, die veränderte Wirklichkeit zu erkennen. Das ist der Grund, weshalb die Argumente gegen die Großstadt sich seit 100 Jahren nicht geändert haben und deshalb den Anschein erwecken, sie seien nicht zu widerlegen.« (Bahrdt 1961:16)

Wie Elke Krasny in diesem Kontext festgestellt hat, steht der öffentliche Raum in den Städten seit Jahrzehnten im Zentrum kontroverser Debatten. Zwischen Verlustängsten, Überwachungsbestrebungen, Privatisierungstendenzen und Aneignungsansprüchen wird er ständig neu verhandelt und bleibt damit ein Dauerbrenner in Diskurs und Stadtplanung (vgl. Krasny 2010: 17ff.). Insbesondere Quartiere und Straßen als zentrale Elemente des Stadtraums lassen sich nicht einfach umgestalten oder »reparieren«. Vielmehr folgen sie ihren eigenen Rhythmen des Wandels. Die Dynamik von Stadtvierteln und Straßen ist Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse und spiegelt die sozialen und politischen Umbrüche im Leben der Stadtbewohner wider.

Stadtviertel und Straßen sind weit mehr als nur physische Strukturen. Sie sind sozial und kulturell aufgeladene Räume, in denen Zugehörigkeit, Positionen und Sichtbarkeit verhandelt werden. Ihre Nutzung, Aneignung und Umgestaltung gibt Auskunft darüber, wer im städtischen Raum sichtbar ist und wer marginalisiert wird, wer Teil der städtischen Öffentlichkeit ist und wer systematisch ausgeschlossen wird.

In diesem Sinne sind Straßen und Stadtteile nicht nur funktionale Infrastrukturen, sondern auch Spiegel gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Sie machen soziale Bewegungen, urbane Konflikte und Transformationsprozesse sichtbar. Ob durch Migration, Protest oder Gentrifizierung – die Art und Weise, wie diese Räume genutzt, gestaltet und verändert werden, offenbart, welche Akteure den städtischen Raum mitgestalten und welche Interessen dabei dominieren.

Straßen, Plätze und Stadtviertel sind in dieser Perspektive nicht nur Orte des Durchgangs oder der Mobilität, sondern auch soziale Schauplätze, auf denen sich urbane Machtverhältnisse manifestieren und neu diskutiert und ausgehandelt werden. Städte erscheinen dabei als dynamische, vielschichtige Gebilde, die nicht allein durch planerische Maßnahmen gesteuert werden können. Vielmehr entstehen sie im Zusammenspiel von Alltagspraktiken, ökonomischen Interessen und politi-

schen Auseinandersetzungen. Wer die Logik urbaner Räume verstehen will, muss daher die sozialen Prozesse entschlüsseln, die hinter der sichtbaren Oberfläche des Städtischen wirken.

Es ist daher an der Zeit, Städte als dynamische, von Vielheit geprägte Räume zu verstehen. Die Lebensrealitäten in (post)migrantischen Stadtvierteln sind nicht einfach Abweichungen von einer vermeintlichen Norm, sondern Teil der urbanen Entwicklung – sie formen das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Stadt mit.

Ein differenzierter Blick auf diese Viertel fördert andere Seiten zutage: kreative Potenziale, soziale Netzwerke und alternative Formen des urbanen Zusammenlebens, die eine postmigrantische Stadtgesellschaft erst möglich machen. Statt einer pauschalen Problematisierung von Migration sollten urbane Räume als Orte des Wandels und der Aushandlung verstanden werden – Orte, die nicht trotz, sondern gerade durch Migration zu dem geworden sind, was sie heute sind (vgl. zur postmigrantischen Stadt Wiest 2019; Griesinger & Runkel 2021)

Wie Thomas Krämer-Badoni (2002) betont, scheinen sich die immer wiederkehrenden Untergangsszenarien in Debatten über Stadtentwicklung über Jahrzehnte hinweg zu einem urbanen Mythos verdichtet zu haben. Oft beruhen sie auf ideologiegeleiteten Recherchen, die in jedem Wandel eine Bedrohung vermuten. Wer Krisendiagnosen sucht, wird sie finden – doch ebenso lassen sich urbane Praktiken und Visionen entdecken, wenn der Blick darauf gerichtet wird. Der brasilianische Architekt Jorge Mario Jáuregui, der in Favelas arbeitet, hat diesen Perspektivwechsel treffend formuliert:

> »Die erste Frage, die ich mir als Architekt stelle, ist eigentlich immer die gleiche: Auf welche Weise nähere ich mich einer gegebenen Situation? Was alles steckt in meiner Strategie, um die Strukturen eines Ortes zu entziffern? […] Alles hängt von der Art und Weise ab, wie man eine Situation anschaut oder Fragen an sie stellt. Zu einem gewissen Grad hängen all meine späteren Möglichkeiten davon ab, wie ich meine Fragen stelle.« (Jáuregui 2006: 75)

Wenn die Fragestellung unsere Sichtweise und Wahrnehmung bestimmt, ist Sehen kein neutraler, sondern ein aktiver Prozess. Oder wie es Peter Burke (1954: 40) formulierte: »Eine Art des Sehens ist auch eine Art des Übersehens«.

So schilderte Zygmunt Bauman ein aufschlussreiches Erlebnis, das die Muster sozialer Wahrnehmung symbolisiert. Während einer Vortragsreise in einer belebten südeuropäischen Stadt wurde er von einer jungen Kollegin, der Tochter einer wohlhabenden Familie, vom Flughafen abgeholt. Sie entschuldigte sich für den langen und beschwerlichen Weg zum Hotel, den sie durch die verstopften Hauptstraßen der Innenstadt nehmen mussten – die Fahrt dauerte fast zwei Stunden. Als es Zeit für die Rückfahrt war, lehnte Bauman ihr Angebot, ihn zurückzufahren, höflich

ab und nahm stattdessen ein Taxi. Dieses erreichte den Flughafen in nur zehn Minuten – allerdings auf einer Route, die durch enge, heruntergekommene Straßen und Slums führte. Bemerkenswert war, dass die Kollegin nicht gelogen hatte, als sie sagte, es gäbe keinen anderen Weg als durch die Innenstadt. Diese andere Route existierte in ihrer »mentalen Landkarte« einfach nicht. Die ärmeren Viertel, durch die das Taxi fuhr, waren weiße Flecken – Lücken, die sozial und kulturell verborgen blieben (vgl. Bauman 2003: 124).

Baumans Beobachtung offenbart damit eine zentrale Dynamik der Wahrnehmung von Städten. Sie bestehen nicht nur aus physischen Räumen, sondern auch aus mentalen Landkarten, die von sozialen Zugehörigkeiten, Machtstrukturen und hegemonialen Wahrnehmungsmustern gezeichnet sind. Teile der Stadt werden »unsichtbar gemacht« oder ausgeblendet, wenn sie nicht zur eigenen Lebenserfahrung gehören oder als störend empfunden werden. Insbesondere marginalisierte Stadtteile verschwinden aus dem kollektiven Bewusstsein privilegierter Gruppen, obwohl sie physisch präsent sind und den alltäglichen Lebensraum vieler Menschen bilden. Bauman zeigt damit eindrucksvoll, wie soziale Ungleichheit räumlich eingeschrieben und zugleich symbolisch unsichtbar gemacht wird. Die weißen Flecken auf der mentalen Stadtkarte verweisen auf Prozesse der Verdrängung und des *Othering*, die Stadtgesellschaften durchziehen – ein Phänomen, das bis heute in vielen Städten weltweit zu beobachten ist.

Diese Beobachtung lässt sich auf verschiedene städtische Räume anwenden, die oft als Brennpunkte oder Problemzonen stigmatisiert und abgewertet werden. Ein alternativer Blick würde den Beitrag solcher Stadtteile zur Urbanisierung sichtbar machen, etwa durch den großen informellen Wirtschaftssektor, der diese Viertel mit der Stadt vernetzt. Statt diese Orte als Gegensatz zur Stadt zu betrachten, könnten sie als konstitutiver Bestandteil urbaner Transformation verstanden werden.

Stadt ist Migration

In den Sozial- und Kulturwissenschaften besteht mittlerweile ein gewisser Konsens darüber, dass Migration historisch gesehen als urbane Normalität zu betrachten ist. Jede Geschichte des Menschen und der Städte können somit auch als eine Geschichte der Bewegung und Mobilität dargestellt werden. Dies gilt umso mehr in Zeiten weltweiter Vernetzung durch die rasante Entwicklung der Informations- und Transporttechnologien, in denen Globales und Lokales aufeinandertreffen und vor Ort zu immer neuen Verbindungen und Verdichtungen führen (vgl. Beck 2017).

Stadtentwicklung und Urbanisierung sind seit jeher eng mit der Mobilität von Menschen verbunden, die neue Ideen, Perspektiven und Impulse mitbringen. Um die historisch gewachsene Vielheit der Städte aus den »Archiven des Schweigens« (Le Goff 1992) herauszuholen, bedarf es eines veränderten Fokus: einer alltagsnahen

Auseinandersetzung mit urbanen Realitäten und Verortungsprozessen und ihren vielschichtigen, komplexen und sich überlagernden Wirklichkeitskonstruktionen.

Dass Stadtentwicklung ohne Mobilität nicht denkbar ist, erscheint fast trivial – und wird doch in hegemonialen Diskursen häufig übersehen oder verdrängt. »Städte wurden vor allem erfunden, um Mobilität und Vielfalt des Zusammenlebens zu ermöglichen«, unterstreicht Wolf-Dietrich Bukow (2018: 79). Der Erfolg städtischer Strukturen lag und liegt gerade darin, Diversität zu fördern und räumliche und zeitliche Orientierungen so zu organisieren, dass das Zusammenleben von »Vielen als Viele« möglich wird. Versuche, die Stadt als eine Art Mini-Nationalstaat im Sinne einer Homogenisierung umzudeuten, anstatt sie als ein »soziales Format« zur Ermöglichung von Vielheit zu verstehen, erscheinen in diesem Licht als nationalistisch-romantisierte Rauminterpretationen (ebd.).

Wenn wir die etablierten Diskurse verlassen und Städte jenseits ethnisch-nationaler Horizonte denken, erscheinen sie in einem neuen Licht. Nicht nur europäische Städte sind seit Jahrhunderten durch unterschiedliche Migrationsbewegungen geprägt. Grundsätzlich gilt: Stadtentwicklung und Urbanität sind ohne die Mobilität von Menschen kaum denkbar. Insbesondere durch die Industrialisierung hat sich die Bevölkerung vieler Städte im 20. Jahrhundert vervielfacht – teilweise um das Zehnfache (vgl. Jansen 2017: 57).

Die Entwicklung von Großstädten basierte und basiert zu einem großen Teil auf der Zuwanderung von Menschen und den Fähigkeiten, Perspektiven und Ressourcen, die sie mitbringen. Ein viel zitiertes Beispiel ist Amsterdam, das als Erfolgsmodell verschiedener Migrationsbewegungen gilt. Diese haben die wirtschaftliche und urbane Entwicklung maßgeblich vorangetrieben und sind untrennbar mit dem Wohlstand der Stadt verbunden (vgl. Deben & van de Ven 2008: 42). Ähnliche Dynamiken lassen sich auch in anderen europäischen Metropolen beobachten. So hat Erwin Orywal (2007) aus historischer Perspektive die Migrationsgeschichte Kölns analysiert und gezeigt, wie diese die Sozialgeschichte und Alltagskultur der Stadt geformt hat. Kölns urbane Diversität ist das Ergebnis einer über zweitausendjährigen Migrationsgeschichte.

Auch München trägt unverkennbar die Handschrift migrationsgeprägter Entwicklungen, wie die Ausstellung »Migration bewegt die Stadt« und der begleitende Katalog eindrucksvoll dokumentieren (vgl. Eymold & Heusler 2018). Ein Blick auf Wien unterstreicht diese Beobachtungen ebenfalls. Bereits Mitte der 1990er Jahre erschien anlässlich einer Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien zur Geschichte und Gegenwart der Zuwanderung eine Publikation, die die zentrale Bedeutung von Migration für die Stadtgeschichte ausdrücklich hervorhob (vgl. Museen der Stadt Wien 1996). »Wien ist also de facto seit Jahrhunderten eine der kosmopolitischsten Städte Europas. Man könnte sogar sagen: Migration prägt hier nicht die Stadt. Migration ist die Stadt«, so Stefanie Kron (2014: 5). Wie Moritz Csáky (2010) jedoch kritisch angemerkt hat, fehlt in Teilen des öffentlichen Diskurses bis

heute ein klares Bekenntnis zu dieser historischen Tatsache, dass Wien seit jeher eine kosmopolitische Metropole ist.

Wien ist ein historischer und gegenwärtiger Migrationsraum, in dem transnationale Verflechtungen, hybride Lebensentwürfe und mehrfache Zugehörigkeiten alltäglich sichtbar werden. In diesem Kontext beschreibt auch die Untersuchung »Wien postmigrantisch. Orte der gelebten Vielfalt« eine urbane Realität, die nicht durch nationale oder ethnische Homogenität, sondern durch gelebte Vielheit geprägt ist (vgl. Gabauer, Knierbein, Lebuhn & Sirbegovic 2019)[2]. Das Wien Museum hat die Notwendigkeit erkannt, sich konsequent von einer geschlossenen, nationalgeschichtlichen Perspektive zu lösen und eine mehrperspektivische, postmigrantische Erzählweise zu etablieren. Der Umbau des Museums markiert daher nicht nur einen baulichen, sondern vor allem einen inhaltlichen Wandel, eine kritische Reflexion bisheriger Erzählmuster und eine bewusste Neuausrichtung hin zu einem »Ort der Vielen«. Can Gülcü erklärt diese Zielsetzung: »Das Wien Museum soll nicht nur, aber auch ein Ort der Vielen, der Beziehungen, der Praktiken und Taktiken der Gesellschaft selbst werden. Und es soll die Besucher*innen dazu inspirieren, das Museum, seine Sammlung, Ausstellungen und Projekte neu zu interpretieren« (Wien Museum 2019).

Die angestrebte Neuinterpretation geht über eine bloße Thematisierung von Migration hinaus. Es geht darum, (post)migrantische Perspektiven nicht als ergänzende Facette, sondern als integralen Bestandteil der musealen Praxis zu verankern. Die Stadtgeschichte soll nicht mehr als statische Erzählung nationaler Identität verstanden werden, sondern als ein sich ständig wandelndes Geflecht von Mobilität, Verflechtungen und Aushandlungsprozessen. Damit verbunden ist ein Lernprozess, der – wie das Museum betont – auch das »Verlernen« etablierter Normalitäten einschließt.

Eine solche postmigrantische Perspektive auf die Stadt zeigt eindrücklich, dass Urbanität nicht nur als räumliche Größe, sondern auch epistemologisch neu konzipiert werden muss. Stadtmuseen, öffentliche Institutionen und Bildungseinrichtungen nehmen dabei eine zentrale Rolle ein. Sie fungieren nicht nur als Orte der Archivierung und Repräsentation, sondern auch als aktive Verhandlungsräume, in denen urbane Diversität reflektiert, diskutiert und aktualisiert wird. Das Wien Museum stellt sich hier einer der drängendsten Herausforderungen der postmigrantischen Stadt: Wie lassen sich urbane Narrative so erweitern und transformieren, dass sie die gesamte Stadtbevölkerung mit all ihren Perspektiven,

2 Gabauer, A., Knierbein, S., Lebuhn, H., & Sirbegovic, A. (Hg.) (2019): Wien postmigrantisch. Orte der gelebten Vielfalt. Sonderbeilage des AUGUSTIN – Die Erste Österreichische Boulevardzeitung. Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien. http://hdl.handle.net/20.500.12708/24673

Migrations- und Mobilitätsgeschichten gerecht repräsentieren – und nicht nur einzelne Gruppen oder nationale Leitbilder in den Mittelpunkt stellen?

Die Beispiele veranschaulichen, dass lokale, regionale transnationale Mobilitätserfahrungen das urbane Zusammenleben stets geprägt haben (vgl. Wildner 2012). Kulturelle Vielheit, Mehrsprachigkeit und unterschiedliche Lebensstile bestimmen urbane Entwicklungen ebenso wie das individuelle Selbstverständnis der Stadtbevölkerung.

Auf dem Weg zu einer Kultur urbaner Konvivialität

In historischer Perspektive lässt sich beobachten, dass die Zugewanderten und deren Nachkommen, die in unterschiedlicher Weise Diskriminierung, Ausgrenzung und Rassismus erlebten, sich aktiv mit diesen Erfahrungen auseinandergesetzt und spezifische Strategien entwickelt haben, um sich unter schwierigen Bedingungen zu positionieren und neue Handlungsspielräume zu erschließen. Meine These ist, dass gerade in diesem Spannungsfeld eine eigenständige Kultur der Konvivialität entstanden ist, deren positive Impulse für das gesellschaftliche Zusammenleben bis heute von Bedeutung sind.

Dies soll im Folgenden exemplarisch an zwei Bereichen veranschaulicht werden: den wirtschaftlichen Aktivitäten von Zugewanderten – insbesondere dem Schritt in die Selbstständigkeit – sowie den von ihnen gegründeten sogenannten Hinterhofmoscheen, die als soziale und religiöse Ankerpunkte fungierten (vgl. Yıldız 2022a).

Die hier eingenommene postmigrantische Perspektive basiert – wie eingangs betont – auf den Sichtweisen und Erfahrungen der Migration selbst. Sie richtet den Blick auf *Alltagspraktiken*, d.h. auf jene neuen Verortungsprozesse, Vergemeinschaftungen, sozialen Haltungen und kreativen Raumaneignungen, die unter restriktiven Bedingungen entstanden sind. Dominante Diskurse und strukturelle Machtverhältnisse werden dabei nicht ausgeblendet, sondern als Kontext verstanden, in dem diese Alltagspraktiken entwickelt werden. Es geht also nicht nur darum, die Widrigkeiten zu benennen, sondern auch jene Handlungsmöglichkeiten sichtbar zu machen, die sich die Betreffenden erarbeitet haben – und von dort aus neue gesellschaftliche Lesarten zu eröffnen.

Im Zentrum der Überlegungen stehen die urbanen Handlungsformen von Zugewanderten, die sich stets im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher Normierung und machtvollen Diskursen bewegen. Diese Praktiken lassen sich – so meine Idee hier – als Ausdruck einer *Ethik urbaner Konvivialität* interpretieren. Der Begriff der Konvivialität, ursprünglich von Ivan Illich und Serge Latouche geprägt, verweist auf Formen des gemeinsamen Lebens und Handelns, die auf Solidarität, Gegenseitigkeit und Verantwortung beruhen. Gleichzeitig formuliert das Konzept eine fundamentale Kritik an neoliberalen Vorstellungen, in denen der Mensch vor allem

als auf Konkurrenz und Eigennutz ausgerichtetes Individuum erscheint (vgl. Illich 2014).

Paul Gilroy erweitert diesen Ansatz, indem er Konvivialität unmittelbar mit Migrationserfahrungen und den gesellschaftlichen Realitäten postkolonialer Kontexte verknüpft (vgl. Gilroy 2004: XI). In seiner Perspektive zeigt sich konviviale Kultur insbesondere im Alltäglichen, in widerständigen Haltungen und gegenhegemonialen Praktiken, die oftmals unauffällig in den täglichen Routinen verankert sind. Diese Formen des Handelns entwickeln sich häufig unter prekären oder restriktiven Bedingungen, was im öffentlichen Diskurs nur selten Anerkennung findet. Stattdessen werden sie überwiegend ignoriert, delegitimiert oder gar kriminalisiert. Gilroys Konzept von Konvivialität steht damit in scharfem Kontrast zu identitätspolitischen Positionen, die auf essentialistische Zuschreibungen setzen. Er begreift Konvivialität als relationale, prozesshafte Praxis, die Vielheit und Differenz als produktive Ressource sozialen Zusammenlebens versteht.

Aufbauend auf Gilroys Überlegungen haben Les Back und Shamser Sinha (2016) die Lebensrealitäten junger geflüchteter Menschen in London untersucht und deren urbane Alltagspraxen als Ausdruck einer Kultur der Konvivialität interpretiert. Dabei handelt es sich um Fähigkeiten und Ressourcen, die es diesen Jugendlichen ermöglichen, in einem von Rassismus geprägten urbanen Umfeld zu bestehen – oder überhaupt zu überleben (Back & Sinha 2016: 527):

> »Anerkennung von Konvivialität heißt nicht Abwesenheit von Rassismus. Der Begriff lenkt die Aufmerksamkeit auf ein alternatives Verständnis von Kultur, das sich vor allem dafür interessiert, was die Leute in ihrem Alltag tun, statt sie immer nur auf ihre kulturelle Herkunft zu reduzieren.« (Back & Sinha 2016: 527ff.)

Ähnliche Erkenntnisse haben wir in den letzten Jahren in unseren Studien zu den wirtschaftlichen Aktivitäten und religiösen Praktiken von Zugewanderten gewinnen können. Daraus lässt sich ein neues Verständnis lokaler Urbanität ableiten, mit anderen Worten: *Bausteine einer konvivialen Ethik des urbanen Lebens*. Das Besondere an der Studie von Back und Sinha, aber auch an unseren lokalen Studien in Köln, Graz oder Innsbruck ist, dass sie sich auf alltagspraktische Zusammenhänge konzentrieren.

Das Lebenspraktische zum Ausgangspunkt zu machen bedeutet, den Blick auf das Randständige, Vergessene, Ausgelassene, kurz: auf marginalisierte Erfahrungen und soziale Praktiken zu richten (vgl. exemplarisch Yıldız & Mattausch 2009; Yıldız 2017). Die Kulturanthropologin Regina Römhild verweist darauf, dass es im städtischen Alltag immer wieder zu teils flüchtigen Begegnungen kommt – etwa in öffentlichen Verkehrsmitteln, auf der Straße, in Cafés, im Klassenzimmer oder am Arbeitsplatz –, die die bestehenden sozialen Grenzlinien überschreiten. Diese Situationen schaffen kleine »Fenster« in eine andere soziale Wirklichkeit, in der

ein Miteinander trotz struktureller Ungleichheit möglich wird. Sie zeigen, dass gemeinsame Erfahrungen und Interaktionen auch unter Bedingungen von Differenz, Ausgrenzung und Ungleichheit immer schon Teil des gesellschaftlichen Zusammenlebens waren und sind. Solche Momente verweisen damit auf das Potenzial von Urbanität als Raum gemeinsamer Praktiken und machen deutlich, dass Konvivialität keine Ausnahme, sondern ein alltägliches Phänomen ist – auch wenn dies oft übersehen wird (vgl. Römhild 2018: 64).

Die Privilegierung und Sichtbarmachung dieser lebensweltlichen Ressourcen dürfen nicht dazu führen, diskriminierende und rassistische Strukturen auszublenden. Vielmehr gilt es, beide Phänomene zusammenzudenken und in einen neuen Zusammenhang zu stellen. Wie bereits erwähnt, ermöglicht diese Perspektive auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem »methodologischen Migrantismus« als Form hegemonialer Wissensproduktion und fordert eine Überprüfung dessen, was bisher erzählt und was übergangen oder ausgelassen wurde.

Die zentrale Frage lautet: Wie gelingt es Menschen trotz restriktiver Bedingungen, soziale Praktiken und eine *Ethik urbaner Konvivialität* zu entwickeln, die für das gesellschaftliche Zusammenleben von grundlegender Bedeutung sind?

Urban Upcycling

Stadtentwicklung ist seit Jahrhunderten untrennbar mit Migrations- und Mobilitätsbewegungen verbunden. Insbesondere die Arbeitsmigration nach dem Zweiten Weltkrieg hat viele europäische Städte nachhaltig verändert. Dennoch stand der grundlegende Zusammenhang von Migration, Stadt und Urbanität nur selten im Zentrum wissenschaftlicher, politischer oder medialer Aufmerksamkeit. Erfolgreiche urbane Praktiken blieben lange Zeit ein blinder Fleck in der öffentlichen Wahrnehmung – und sind es zum Teil bis heute.

Die weit verbreitete Rede von »Parallelgesellschaften« oder »ethnischen Kolonien« ist aus struktureller Perspektive ein Mythos, prägt aber nach wie vor den Diskurs über Migration und Stadt (vgl. Hill 2016). Tatsächlich motivieren urbane Realitäten Menschen immer wieder dazu, in unterschiedlichen Kontexten miteinander in Kontakt zu treten. Handels-, Gastronomie- und Unternehmensnetzwerke verbinden Stadtteile mit ihrem Umfeld – gerade in von Migration geprägten Gebieten auch über regionale und nationale Grenzen hinweg. Ein genauerer Blick zeigt zudem: Nur wenige Bewohnerinnen und Bewohner sind im jeweiligen Stadtteil geboren und aufgewachsen, und nicht alle Zugezogenen bleiben dauerhaft vor Ort. Das städtische Leben folgt einer weitgehend unspektakulären, pragmatischen Logik, die sich an konkreten Lebenswirklichkeiten und sozialen Erfahrungsräumen orientiert.

Vor allem, aber keineswegs ausschließlich sind die zugewanderten Menschen und ihre Nachkommen eng in globale Zusammenhänge eingebunden. Dies spiegelt sich im Stadtbild wider. In vielen Städten organisieren sie wesentliche Teile der

kommunalen Infrastruktur und tragen mit ihren sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Aktivitäten maßgeblich zur Lebensqualität urbaner Räume bei (vgl. Berner 2018; Yıldız & Berner 2021).

Abb. 29: Kebapland, Köln-Ehrenfeld



(Foto © Paula Greulich)

Die Stadt Köln ist ein gutes Beispiel dafür, wie Migration nach dem Zweiten Weltkrieg das Stadtbild nachhaltig geprägt und eine Vielheit geschaffen hat, die heute aus Köln – wie aus vielen anderen Städten auch – nicht mehr wegzudenken ist. In vielen Stadtteilen haben Migrationsbewegungen sichtbare Spuren hinterlas-

sen und wesentlich zur Öffnung, Pluralisierung, Diversifizierung und damit zur Lebensqualität beigetragen (vgl. Orywal 2007).

Köln bezeichnet sich gerne als »nördlichste Stadt Italiens«. Tatsächlich finden sich im Stadtbild, in den Wirtschaftsstrukturen und im Straßenleben zahlreiche Hinweise auf einen »mediterranen« Einfluss. Viele Beispiele zeigen, wie erfolgreich die Zugewanderten trotz restriktiver Bedingungen und struktureller Hindernisse waren und bis heute sind.

Obwohl politisch nicht vorgesehen, blieben viele Angehörige der ersten Gastarbeitergeneration dauerhaft und versuchten unter schwierigen rechtlichen Bedingungen, ihren Platz in der Stadt zu finden, sich neue Räume zu erschließen und diese aktiv mitzugestalten. In Köln besetzten sie leerstehende Ladenlokale in Stadtteilen, die im Zuge der wirtschaftlichen Umstrukturierung und Deindustrialisierung in den 1970er Jahren von den ansässigen Unternehmen aufgegeben worden waren. Mit ihren Läden, in denen sie Dinge des täglichen Bedarfs anboten, belebten sie die Straßen und trugen entscheidend zur Wiederbelebung von Stadtteilen bei, die von der Stadtplanung längst abgeschrieben worden waren. Heute prägen zahlreiche Restaurants, Dienstleister und Einzelhändler mit Angeboten aus aller Welt das Straßenbild.

Abb. 30: Beyoğlu Café, Köln-Eigelstein



(Foto © Paula Greulich)

Die *Keupstraße* in Köln ist eines von vielen Beispielen dafür. Zugleich steht sie exemplarisch für die Ambivalenz, mit der migrantisch geprägte Stadtteile bis heute wahrgenommen werden. Lange Zeit hatte die Straße einen schlechten Ruf (vgl.

Yıldız & Bukow 2002; Jonuz & Schulze 2011). Nach dem Zweiten Weltkrieg als Arbeiterviertel entstanden, wurde das Quartier im Zuge der Deindustrialisierung entvölkert und schließlich durch Migrationsbewegungen wiederbelebt. Die Zugewanderten machten aus der Not eine Tugend und eröffneten zahlreiche kleine Geschäfte, die mittlerweile eine breite Kundschaft weit über die Stadtgrenzen hinaus anziehen. Heute präsentiert sich die Keupstraße als lebendiger und attraktiver Stadtteil. Gleichzeitig steht die Straße für die Verletzlichkeit (post)migrantischer Lebenswirklichkeiten: 2004 wurde die Keupstraße Ziel eines rechtsextremen Nagelbombenanschlags des NSU, bei dem zahlreiche Menschen schwer verletzt wurden. Der Umgang der Behörden und die einseitigen Ermittlungen gegen die Betroffenen selbst machten die Keupstraße bundesweit zum Symbol für institutionellen Rassismus.

Abb. 31: Türkisches Restaurant Kervansaray auf der Keupstraße



(Foto © Paula Greulich)

Der Innsbrucker Stadtteil *St. Nikolaus*, ein ehemaliges Arbeiterviertel, ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Migrationsbewegungen das Leben und das Erscheinungsbild von Stadtteilen prägen und positiv verändern (vgl. Yıldız 2017a). Die Geschichte der wirtschaftlichen Aktivitäten von Zugewanderten in St. Nikolaus ähnelt der anderer Großstädte. Unter schwierigen Bedingungen hat sich eine Kultur der Selbstständigkeit entwickelt. Aufgrund ihrer Marginalisierung auf dem formellen Arbeitsmarkt sahen sich viele Menschen gezwungen, alternative Strategien und zwischenmenschliche Fähigkeiten zu entwickeln, um soziale und transnationale Netzwerke zu mobilisieren. Mit kleinen Unternehmen in den Bereichen Gastronomie, Dienstleistungen und Einzelhandel belebten und stabilisierten sie

die Infrastruktur des Viertels. Der Waltherpark am Inn entwickelte sich zu einem beliebten Treffpunkt für Familien; erste Vereine und soziale Initiativen entstanden.

Wie in anderen Städten auch, ist dies ein nicht zu unterschätzender Beitrag zur *Entwicklung einer Kultur der Konvivialität* – ein wertvoller Beitrag zum städtischen Leben, der jedoch in offiziellen lokalen Darstellungen selten gewürdigt wird.

Abb. 32: Indisches Restaurant in St. Nikolaus, Innsbruck



(Foto © Erol Yıldız)

Abb. 33: Bier Krügerl und Destan-Kebab in St. Nikolaus, Innsbruck



(Foto © Erol Yıldız)

Auch am Beispiel der Hochhaussiedlung *O-Dorf* (Olympisches Dorf) in Innsbruck lässt sich zeigen, dass Migration zwar maßgeblich zur Entwicklung und Revitalisierung von Stadtteilen beiträgt, zugleich aber meist in Problemzusammenhängen beschrieben wird. Ein Zitat aus der österreichischen Tageszeitung *Kurier* stellte diese Situation Anfang der 1990er Jahre wie folgt dar:

> »Neben Kritik an der Architektur der Hochhäuser entwickelte sich das O-Dorf schon Ende der Siebziger und speziell im Laufe der Achtziger Jahre zu einem sozialen Brennpunkt der Stadt. Durch die soziale Benachteiligung wuchsen viele Kinder und Jugendliche in zerrütteten Verhältnissen auf. Von den Bewohnern anderer Stadtteile als ›Rattler‹ und ›Karner‹ bezeichnet, litten sie außerdem im Rest der Stadt unter dem Stigma des ›O-Dörflers‹. Zugleich stieg zu dieser Zeit der Umlauf von Drogen in Innsbruck, die ihren Weg vor allem auch ins O-Dorf fanden. Die Presse berichtete damals vom O-Dorf als ›Klein-Manhattan‹, ›Stadtrandsiedlung‹ oder ›Ghetto‹, in dem die Kinder ›kaputt werden‹.« (Kurier 1991)

Diese Passage aus dem *Kurier* schildert das Olympische Dorf (O-Dorf) in Innsbruck als exemplarisches Beispiel urbaner Marginalisierung und sozialer Stigmatisierung. Die Analyse des Textausschnitts lässt sich in drei zentrale Dimensionen gliedern:

Erstens beschreibt der Text das O-Dorf als sozialen »Brennpunkt«, der sich bereits in den 1970er- und 1980er Jahren herausbildete. Die Rede ist von zerrütteten Verhältnissen, in denen Kinder und Jugendliche aufwachsen, was auf prekäre Lebensbedingungen, mangelnde sozialstaatliche Unterstützung und erschwerte Bildungs- sowie Entwicklungschancen hinweist. Die strukturelle Benachteiligung wird somit zur Voraussetzung für soziale Probleme wie Gewalt, Perspektivlosigkeit oder Drogenkonsum.

Zweitens ist die Verwendung herabsetzender und stigmatisierender Bezeichnungen wie »*Rattler*« oder »*Karner*« besonders auffällig, mit denen die Bewohnerinnen und Bewohner des O-Dorfs von anderen Innsbrucker Stadtteilen abgewertet wurden. Diese Begriffe verdeutlichen eine soziale Grenzziehung, die zur symbolischen Ausgrenzung ganzer Wohnquartiere führt. Das Stigma des »*O-Dörflers*« wird nicht nur als individueller Makel, sondern als kollektives soziales Etikett inszeniert – unabhängig von persönlicher Lebensweise oder Herkunft.

Drittens verfestigt die mediale Darstellung des O-Dorfs als »Klein-Manhattan«, »Ghetto« oder »Stadtrandsiedlung« ein Bild von Gefahr, Verwahrlosung und Abweichung. Der Ausdruck, dass Kinder dort »kaputt werden«, entwirft eine dystopische Stadtperipherie und wirkt als eine Art urbaner Mythos über »gefährliche Orte«. Diese Berichterstattung erzeugt Angsträume und beeinflusst öffentliche Wahrnehmung und politische Diskurse.

Die Darstellung des O-Dorfs zeigt exemplarisch, wie soziale Ungleichheit, räumliche Segregation und symbolische Gewalt ineinandergreifen. Der Text verdeutlicht, dass Marginalisierung nicht nur durch materielle Bedingungen, sondern auch durch sprachliche und mediale Praktiken erzeugt und reproduziert wird. In postmigrantischer oder intersektionaler Perspektive müsste gefragt werden, welche Gruppen betroffen sind, wie Widerstand aussieht und wie sich alternative Narrative artikulieren lassen, um das dominante Bild vom »Problemviertel« zu durchbrechen.

Dieses Beispiel ist ein Verweis darauf, wie marginalisierte und (post)migrantische Stadtteile auf problematische Stereotype reduziert und als »soziale Brennpunkte« oder »Ghettos« stigmatisiert wurden und immer noch werden. Solche Zuschreibungen haben eine lange Tradition, blenden jedoch die komplexen sozialen Realitäten und vielfältigen Lebenswelten vor Ort weitgehend aus.

Einen Gegenentwurf dazu bietet ein Fotoprojekt aus dem Jahr 2014, das das O-Dorf aus der Perspektive seiner Bewohnerinnen und Bewohner beleuchtet. Ziel des Projekts war es, die Vielheit des Zusammenlebens sowie die unterschiedlichen Lebensweisen, Biografien und Visionen der Menschen sichtbar zu machen. Die Einleitung zur Ausstellung macht diesen Ansatz auf überzeugende Weise nachvollziehbar: »Was passiert, wenn man tief in einen Stadtteil hineinschaut, diese Erfahrungen einfängt und zeigt, wie facettenreich die Welt ist? Wenn man die unterschiedlichen und einzigartigen Menschen zeigt, die dort leben?«

Das Projekt verweist auf die Dringlichkeit, stereotype Außenwahrnehmungen durch differenzierte, subjektive Einblicke zu ergänzen – und unterstreicht die Bedeutung partizipativer Ansätze, die die dort lebenden Menschen nicht als Objekte von Integrationsmaßnahmen darstellen, sondern sie als aktiv Gestaltende ihres Lebensumfelds sichtbar machen.

Stadtteile mit hohem Migrationsanteil zeichnen sich häufig durch eine besonders gut funktionierende Infrastruktur des täglichen Lebens aus. In wirtschaftlichen Nischen entstehen zahlreiche Kleinunternehmen, die durch Eigeninitiative individuelle Perspektiven für den sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg eröffnen. Da weder die Ansiedlung von Zugewanderten und ihren Familien noch ihre wirtschaftliche Teilhabe ursprünglich politisch gewollt oder gezielt gefördert wurde, können diese Formen unternehmerischen Handelns als Ausdruck eines selbstbestimmten Ankommens verstanden werden. Diese unter schwierigen Bedingungen entwickelte Form der ökonomischen Selbsteingliederung fungiert sowohl als Überlebensstrategie als auch – im Rückblick – als früher Ausdruck urbaner Handlungsfähigkeit, noch bevor solche Konzepte theoretisch formuliert wurden.

Aus dieser Perspektive lassen sich urbane Realitäten als migrationssoziologische Experimentierfelder begreifen. Solche Stadtteile oder Straßenzüge sind nicht als Spiegelbilder einer vermeintlichen Herkunftskultur zu verstehen, sondern als lokal spezifische Arrangements, die die Mobilität ihrer Bewohner widerspiegeln. Ökonomische Aktivitäten werden entwickelt, kulturelle Elemente kombiniert und neue Traditionen erfunden. Diese Mischung aus Lokalität und Globalität prägt das städtische Selbstverständnis und ist Sinnbild für Urbanität. Sie spiegelt eine transtopische Praxis wider, in der sich soziale und kulturelle Erfahrungen auf vielfältige Weise überlagern und durchdringen. Grenzüberschreitende ökonomische, soziale und kulturelle Elemente und Netzwerke werden aktiviert und zu neuen Strukturen, Kommunikationsformen und Lebensstilen verwoben (vgl. auch Zeppenfeld 2021).

Hinterhofmoscheen als urbane Transtopien

Viele Zugewanderte versuchten unter schwierigen rechtlichen und sozialen Bedingungen, städtische Räume zu schaffen und zu gestalten. In diesem Zusammenhang ist auch die Entstehung der so genannten Hinterhofmoscheen zu sehen. Im Laufe der Zeit wurden verlassene oder teilweise verfallene Hinterhofgebäude zu Gebetsräumen umgebaut, die sich gleichzeitig zu Orten des Austauschs, der Begegnung und der Kommunikation für die zugewanderte Bevölkerung entwickelten. Neben den Bahnhöfen der Städte dienten sie als zentrale Treffpunkte, an denen man sich mit Bekannten aus den Herkunftsländern austauschen konnte und wo sich Neuigkeiten verbreiteten. Sie entwickelten sich zu wichtigen Knotenpunkten weltweiter Beziehungen und eröffneten neue Verbindungen sowie Erfahrungs- und Kommunikationsräume (vgl. Yıldız 2022).

Hier zeigen sich Infrastrukturen, Mobilitätsformen und informelle Netzwerke, die für das Leben der Betroffenen und ihrer Familien damals wie heute von großer Bedeutung sind – ein Zusammenspiel von Menschen und Räumen, das als transkulturelle Praxis verstanden werden kann. Diese Hinterhofmoscheen lassen sich als Orte beschreiben, die sich dem starren Raster ethnisch-nationaler Ordnungen entziehen. Sie entstehen aus unterschiedlichen Herkunfts- und Ankunftskontexten und verknüpfen auf spezifische Weise lokale, regionale und transnationale Elemente, die sich zu stabilen lokalen Strukturen und Praxisformen verdichten (vgl. Han 2005).

In Anlehnung an Homi K. Bhabhas (2000) Konzept des *Third Space* können sie als reale oder symbolische Orte verstanden werden, an denen sich Geschichte und gesellschaftliche Entwicklungen auf neue Weise verbinden. Sie verweisen auf das kreative Potenzial realisierbarer Utopien in einer globalisierten, von Mobilität und Diversität geprägten Welt.

Die Gründung von Hinterhofmoscheen kann als kreative Selbstverortung betrachtet werden, die unter schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen realisiert werden musste. Auch wenn dies ursprünglich nicht beabsichtigt war, haben diese religiösen Einrichtungen mit ihrer vielfältigen Infrastruktur wesentlich zur Belebung von Stadtteilen und Straßenzügen beigetragen. Die biografischen Interviews, die Rauf Ceylan (2006) in Moscheen und Cafés geführt hat, verdeutlichen eindrucksvoll die unterschiedlichen Funktionen, die diese Orte für die Betreffenden erfüllen. Auch die Ergebnisse einer Studie zu Gemeindezentren für türkische Muslime (vgl. Wüstenrot Stiftung et al. 2009) haben belegt, dass Moscheen hochintegrative, diverse und multifunktionale Räume sind, was im Vorwort der Studie betont wird. Diese Orte sind als vielschichtige Räume zu verstehen, die sich durch eine vielfältige äußere Gestaltung und eine ebenso diverse Nutzung auszeichnen. Sie entziehen sich gängigen Sehgewohnheiten, die von vertrauten und wiederkehrenden Mustern geprägt sind. Viele Moscheen bewahren auch nach vielen Jahren ihren improvisierten und flexiblen Charakter, weshalb sie im Stadtbild oft wenig auffallen. Werden sie jedoch sichtbar, sind sie eindrucksvolle Zeugnisse des Ankommens, der Verortung und des gelebten Alltags in Deutschland – Symbole der religiösen und kulturellen Diversität einer von Migration geprägten Gesellschaft (vgl. Krämer & Munsch 2019: 5).

Diese Moscheen lassen sich als Gebetsräume, Begegnungsräume, Kommunikationsräume, Erfahrungsräume, Bildungsräume, Zukunftsräume, hochintegrative Räume, Übersetzungsräume oder kosmopolitische Handlungsräume beschreiben. In ihrer Funktionsvielfalt sind sie synchrone Orte, die unterschiedlichen sozialen, kulturellen und religiösen Bedürfnissen gleichzeitig gerecht werden[3] (vgl.

3 Viele urbane Orte sind ursprünglich *synchrone* Orte, die im Nachhinein vereindeutigt wurden, indem etwa monofunktionale Räume konzipiert wurden, wie beispielsweise reine Wohn-

Sennett 2018: 255ff.; Bukow & Yıldız 2020). Mit anderen Worten verkörpert sich in ihnen eine Art *urbane Transtopie* (vgl. Yıldız 2018: 57). Es handelt sich um Räume, in denen sich unterschiedlichste lokale, regionale und transnationale Elemente in spezifischer Weise verknüpfen und in konkreten lokalen Praktiken münden. In diesen Settings findet eine Form der sozialen und kulturellen Übersetzung statt. Menschen bündeln hier ihr soziales und kulturelles Kapital, ihre biografischen Erfahrungen und ihr Mobilitätswissen und übertragen diese Ressourcen in ihren Alltag.

Aus postmigrantischer Perspektive sind solche Orte keineswegs Ausdruck desintegrativer Parallelgesellschaften oder abgeschotteter »ethnischer Kolonien«. Sie erweisen sich vielmehr als integraler Bestandteil urbaner Migrationsgeschichten. Die Zugewanderten haben unter schwierigen Bedingungen kreative Lösungen entwickelt und damit maßgeblich zu einer Renaissance ganzer Stadtviertel und zur Verbesserung der urbanen Lebensqualität beigetragen.

Utopien des Alltäglichen

> »Die Städte erweisen sich dabei als ideales Feld für die Erprobung neuer Wege in die Zukunft. […] Aber die Städte sind viele, und damit bietet sich die Chance, gleichzeitig an verschiedenen Orten verschiedene Ideen zu erproben, zu erforschen und voneinander zu lernen. Genau in dieser Offenheit für das Neue, im Mut zum Experiment und in der Ausweitung der Teilhabe besteht nämlich das Wesen der Stadt und wahrer Urbanität.« (Sottong 2017: 103)

Herrmann Sottong unterstreicht, dass Städte als Laboratorien für zukünftige Gesellschaftsmodelle fungieren (können). Ihre räumliche Vielheit und soziale Heterogenität machen sie zu privilegierten Orten, an denen alternative soziale, kulturelle und politische Lebensformen parallel erprobt, entwickelt und reflektiert werden können. Urbanität bedeutet in diesem Sinne nicht nur räumliche Dichte und Differenz, sondern vor allem Offenheit für Veränderung, Experimentieren und die aktive Teilhabe möglichst vieler Menschen und gesellschaftlicher Gruppen an Gestaltungsprozessen.

Diese Sichtweise betont das transformative Potenzial urbaner Räume und lässt sich produktiv mit den Konzepten von *Konvivialität* und *Transtopie* verknüpfen. Wenn Städte als Experimentierfelder für neue gesellschaftliche Entwürfe begriffen

---

gebiete oder reine Gewerbegebiete bzw. Einkaufszentren außerhalb der Stadt. Eine nachhaltige und zukunftsorientierte Stadtentwicklung müsste synchrone Räume mit verschiedenen, gleichzeitig stattfindenden sozialen Aktivitäten konzipieren. In solchen Räumen sollten mehr und andere Praktiken stattfinden als nur solche, die auf bestimmte Interessengruppen beschränkt sind. Solche Räume können gleichzeitige Praktiken fördern und neue Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten bieten.

werden, dann sind es vor allem die Alltagspraktiken und Raumaneignungsstrategien von Zugewanderten, die als treibende Kraft gesellschaftlicher Innovation sichtbar werden. Gerade in den Zwischenräumen der Stadt, abseits offizieller politischer Strukturen und oft unter prekären Bedingungen, entstehen konviviale Formen des Zusammenlebens – basierend auf Aushandlung, Koexistenz und produktiver Differenz.

Der Begriff »Transtopia« erweitert diese Perspektive, indem er auf die dichte Überlagerung transkultureller, sozialer und räumlicher Bezüge an spezifischen Orten verweist. Diese urbanen Räume sind keine statischen Container, sondern dynamische Felder, in denen sich Zugehörigkeiten, Bedeutungen und kulturelle Zeichen immer wieder neu artikulieren. Hier zeigt sich – im Sinne Sottongs – der urbane Mut zum Experimentieren, die soziale Kreativität der Vielen und das emanzipatorische Potenzial der Städte, neue Formen des Zusammenlebens aktiv mitzugestalten.

Wie die zuvor diskutierten Beispiele nahelegen, lassen sich die Praktiken von zugewanderten Menschen und deren Nachkommen, die unter restriktiven Bedingungen leben und sich neu orientieren mussten, als Formen einer konvivialen Kultur beschreiben. In der konventionellen Migrations- und Integrationsforschung wurden solche Praktiken bislang kaum beachtet oder allenfalls als desintegrativ oder problematisch eingestuft. Aus einer postmigrantischen Perspektive hingegen erscheinen urbane Räume als »Experimentierfelder«, die neue Möglichkeitsräume schaffen – gewissermaßen als »experimentelle Utopien« im Sinne Henri Lefebvres (2016: 155).

Pauschale Abwertung und ethnisierende Deutungen werden der Komplexität alltäglicher Lebensrealitäten in (post)migrantisch geprägten Stadtteilen nicht gerecht. Sie sind nicht nur unzutreffend, sondern auch kontraproduktiv, da sie zur Stigmatisierung ganzer Stadtteile und Bevölkerungsschichten beitragen und kreative Entwicklungen und lebensweltliche Errungenschaften unsichtbar machen. Die Folgen sind häufig verkürzte Wahrnehmungen, die zu fragwürdigen städtebaulichen Entscheidungen führen – wenn etwa eine Geschäftsstraße nicht als solche wahrgenommen und die entsprechende Infrastruktur daher nicht zur Verfügung gestellt wird.

Angesichts der Tatsache, dass Migrations- und Mobilitätsprozesse auch in Zukunft zentrale Elemente urbaner Gesellschaften sein werden, ist es höchste Zeit, diese Dynamiken als selbstverständlichen Bestandteil urbaner Realität zu begreifen. Was es braucht, ist eine erweiterte Perspektive auf Stadtentwicklungsprozesse, eine Lesart, die die Fähigkeiten, Erfahrungen und Perspektiven aller Bewohnerinnen und Bewohner als Ressource für die Gestaltung zukunftsfähiger Städte anerkennt (vgl. Bukow & Yıldız 2020: 199).

Wenn globale Verflechtungen und Impulse lokal aufgegriffen, produktiv weiterentwickelt und gestalterisch genutzt werden, entstehen neue Denk-, Erfahrungs- und Handlungsräume, die das städtische Leben nachhaltig prägen können. Voraus-

setzung für die Anerkennung und Sichtbarmachung solcher alltäglichen, konvivialen Praktiken ist die Haltung eines *pragmatischen Realismus*, eine Haltung, die gelebte Vielheit als gesellschaftliche Normalität begreift und Einsichten jenseits ethnisierender und nationaler Schemata ermöglicht, ohne dabei diskriminierende und rassistische Strukturen aus dem Blick zu verlieren.

Wie in den postmigrantischen Studien der letzten Jahre immer wieder hervorgehoben wurde, scheint es dringend geboten, die konventionelle Migrations- und Stadtforschung aus ihrer bisherigen Sonderrolle zu lösen und als umfassende Gesellschaftsanalyse neu zu denken. Migration sollte nicht länger als isolierter Untersuchungsgegenstand betrachtet werden, sondern zum Ausgangspunkt für eine kritische Reflexion und Neubewertung gesellschaftlicher Entwicklungen und Dynamiken gemacht werden.

Eine zukunftsorientierte Stadtentwicklung erfordert Perspektiven, die sich von etablierten Vorstellungen von Migration, Stadt und Urbanität lösen und Raum für alternative Denkansätze schaffen. Tragfähige urbane Visionen entstehen nicht in *Top-down-Prozessen*, sondern im Zusammenspiel mit den vielschichtigen, komplexen und oft widersprüchlichen lokalen Praktiken der Menschen, die das städtische Leben tagtäglich gestalten und damit zur Lebendigkeit und Zukunftsfähigkeit der Städte beitragen.

V. Migration, Transkulturalität und Vielheit: Postmigrantisch gelesen

Alltagserfahrung ist kein Defizit

Navid Kermanis prägnante Aussage »Ich brauchte niemals Aufklärung darüber, dass das, was ist, nicht alles ist« (2009: 10) lässt sich als poetische Verdichtung einer Haltung lesen, die eine vielschichtige, plurale Wirklichkeit von vornherein anerkennt. Kermani formuliert damit eine erkenntnistheoretische Position, die dem vorherrschenden westlich-aufklärerischen Anspruch widerspricht, erst durch Bildung oder Reflexion zur Erkenntnis von Komplexität oder Mehrdeutigkeit gelangen zu können.

Für viele Menschen ist die Erfahrung von Uneindeutigkeit, Vielheit und Ambivalenz keine akademische Erkenntnis, sondern alltägliche Lebenswirklichkeit. Kermani verweist damit auf ein Wissen, das jenseits hegemonialer Diskurse entsteht, ein Erfahrungswissen, das darin besteht, mit Widersprüchen zu leben, zwischen kulturellen Kontexten zu navigieren und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen permanent zu hinterfragen. In einer postmigrantischen Lesart ließe sich daraus ableiten: Die Fähigkeit, in unterschiedlichen Realitäten zu leben und diese zu verbinden, ist keine Defiziterfahrung, sondern Ausdruck einer spezifischen kulturellen Kompetenz – einer Fähigkeit, die Gesellschaften zukunftsfähig macht.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass durch die fortschreitenden Globalisierungsprozesse und die damit einhergehende lokale Diversifizierung Zugehörigkeitsgefühle und Lebensformen einem Wandel unterliegen. Historisch gewachsene Vielheit wird dadurch sichtbarer und alltäglicher. Umgekehrt gab und gibt es immer wieder Bestrebungen, Menschen in feste Kategorien zu pressen, ihre unterschiedlichen Lebensentwürfe und Biografien zu ignorieren.

In einer zunehmend vernetzten Welt gewinnen Bewegung und Mobilität an Bedeutung. Sie schaffen eine neue Topografie des Möglichen, in der grenzüberschreitende Erfahrungen und Lebensrealitäten zur Normalität werden. Folgende Fragen stehen dabei im Mittelpunkt: Welche Auswirkungen haben globale Öffnungsprozesse auf das Leben vor Ort? Wie beeinflussen Migrations- und Mobilitätsbewegungen die gesellschaftliche Diversifizierung? Welche Konsequenzen ergeben sich für indi-

viduelle Biografien und gesellschaftliche Institutionen? Dies wird hier am Beispiel Österreichs dargestellt und diskutiert.

Von der Transkulturalität zur Transtopie

In der heutigen Welt ist es zur Normalität geworden, mit komplexen, oft widersprüchlichen Einflüssen konfrontiert zu sein, die in einen globalen Kommunikationszusammenhang eingebettet sind. Geografische, biografische und familiäre Verflechtungen erstrecken sich über Grenzen hinweg und prägen unsere Lebenswelten. Der Soziologe Ulrich Beck sprach in diesem Zusammenhang von einem »banalen Kosmopolitismus« – der Tatsache, dass Globalität, Migration und Vielheit alltägliche Erfahrungen darstellen und somit wesentliche Bestandteile unseres Lebens geworden sind. Technologische Entwicklungen und digitale Vernetzung haben unsere Denk-, Handlungs- und Erfahrungsräume erheblich erweitert.

Neue Konzepte wie »mobile Sesshaftigkeit« oder »sesshafte Mobilität« prägen zunehmend gesellschaftliche Entwicklungen. Sie setzen geografische, biografische und kognitive Bewegungen in Gang, beeinflussen unsere Lebensentwürfe und unser Verständnis von Wirklichkeit: zum Beispiel »Liebes- und Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen, die in unterschiedlichen Ländern bzw. Kontinenten leben oder aus unterschiedlichen Ländern bzw. Kontinenten kommen. Solche Beziehungen können vielfältige Formen annehmen und aus den verschiedensten Motiven entstehen« (Beck & Beck-Gernsheim 2011: 8). Diese weltweiten Verflechtungen – »Weltfamilien« – verkörpern die Differenzen und Gemeinsamkeiten der globalisierten Welt und machen die mannigfaltigen Lebenswirklichkeiten von Menschen sichtbar.

Die neuen Mobilitäts- und Kommunikationsmöglichkeiten schärfen nicht nur das Bewusstsein für Diversität, sondern erhöhen zugleich die Komplexität der Welt. Gesellschaften sind heute von einer radikalen Vielheit geprägt, die sich kaleidoskopartig präsentiert: »Mit jeder Drehung ergibt sich eine Neuordnung der Teile, und wir sind erstaunt über die Andersartigkeit und Lebendigkeit jeder neuen Zusammenstellung« (Benhabib 1999: 68).

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist Bewegung ein zentrales Element vieler Lebensentwürfe geworden. Die in Japan geborene Künstlerin Morgan O'Hara hat eine visuelle Methode entwickelt, um diese Mobilität sichtbar zu machen. »Bewegungsprotokolle« zeichnen die geografischen Wege eines Menschen nach. Die individuellen Karten zeigen, wie Mobilität Biografien prägt – durch Migration, Pendelwege, Wohnortwechsel oder Fernreisen. O'Haras Werke verdeutlichen, dass Bewegung ein Lebenszeichen darstellt. Diese künstlerische Methode visualisiert, wie Mobilität und Verflechtungen zunehmend unsere Biografien formen (siehe Exkurs Kapitel II).

Globale und lokale Dynamiken durchdringen heute das Alltagsleben auf tiefgreifende Weise und schaffen neue, fluide Formen der Selbstverortung. Menschen leben in unterschiedlichen Erfahrungsräumen, in denen kulturelle Referenzen, Lebensstile und Praktiken aus unterschiedlichsten Kontexten miteinander verschmelzen. Der Alltag wird so zu einem Labor der Gegenwart, in dem weltweite Entwicklungen nicht nur beobachtet, sondern aktiv mitgestaltet und in die eigene Biografie übersetzt werden. Ob Yoga im Park, Tango im Kulturzentrum, chinesisches Streetfood, Engagement in diasporischen Netzwerken oder mehrsprachige Gruppenchats – diese Praktiken sind Ausdruck einer gelebten Vielschichtigkeit, die nationale Grenzen längst hinter sich gelassen hat. Wie Salman Rushdie es in diesem Kontext überzeugend beschrieben hat, liegt in dieser »Mischung«, in der ständigen Umformung durch überraschende kulturelle Begegnungen, das transformative Potenzial globaler Migrationsbewegungen – ein schöpferisches Moment, das neue gesellschaftliche Möglichkeitsräume eröffnet (Rushdie 1992: 457).

Diese Melange aus Einflüssen ist eine wesentlich treibende Kraft für gesellschaftliche Transformationen. Die heutige Gesellschaft erfordert eine Neudefinition von Raum, Zugehörigkeit und Ort. Sesshaftigkeit als Leitbild hat ausgedient – Mobilität und hybride Lebensentwürfe sind die neue Realität. Ein transtopischer Blick erkennt die Gleichzeitigkeit von globalen und lokalen Einflüssen an, ermöglicht eine neue Art des Denkens über Zugehörigkeit und kulturelle Vielheit und löst als Denkweise tradierte Vorstellungen von Sesshaftigkeit und Nation ab.

Migration: mehrheimisch, mehrsprachig, mehrdeutig

Wie bereits erläutert wurde, ist die Geschichte der Nationalstaaten untrennbar mit Normierungsprozessen verbunden. Mit dem Aufkommen nationalstaatlicher Strukturen ging eine gezielte Zurückdrängung kultureller, sprachlicher und religiöser Vielheit einher – oftmals bis hin zur Marginalisierung und Unsichtbarmachung. Die neu geschaffene territoriale Ordnung etablierte Rahmenbedingungen, die Zugehörigkeiten neu definierten und nationale Lebensweisen formten. Diese Homogenisierungsprozesse führten dazu, dass viele Menschen ihre Mehrheimischsein verleugnen oder anpassen mussten. Doch wenn Gesellschaften jenseits nationaler und ideologischer Zuschreibungen betrachtet werden, zeigt sich, dass Migration, Mehrkulturalität und Vielheit nicht nur Optionen sind, sondern eine historisch gewachsene Realität. Sozialhistorische Studien belegen, dass dauerhafte Sesshaftigkeit über Generationen hinweg eher die Ausnahme als die Regel ist. Europa ist ohne Migrationsbewegungen jedenfalls kaum denkbar. Vergangene Migrationen haben sich längst in die heutigen Gesellschaften eingeschrieben (Römhild 2023: 103).

Abb. 34: Plakat an der Mauer des Volkskunstmuseums Innsbruck



(Foto © Erol Yıldız)

Dieser Befund stellt die Idee homogener Nationen zunehmend infrage. Stuart Hall spricht diesbezüglich von einer »Identitätskrise der postaufklärerischen, postimperialen westlichen Nationalstaaten« (2018: 161). Während die Geschichte der Nationalstaaten auf Vorstellungen von Einheit und kultureller Reinheit beruht, offenbart ein genauerer Blick, dass die Realität längst von Hybridität und Vielheit geprägt ist. Sylvia Hahn beschreibt dies für Österreich treffend: »Allein der Blick auf das 19. und 20. Jahrhundert zeigt, dass das Gebiet des heutigen Österreichs aufgrund vielfältiger (geopolitischer, wirtschaftlicher, administrativer etc.) Faktoren stets Ein- und Auswanderungs- sowie Transitregion […] über Jahrhunderte hinweg war (und bleiben wird)« (Hahn 2017: 24).

Diese Einsicht macht deutlich, dass vieles, was wir heute als »typisch national« oder »lokal verwurzelt« wahrnehmen, in Wahrheit aus einem langen Prozess

kultureller Verflechtung hervorgegangen ist. Die Ausstellung *Alles fremd – alles Tirol* (2016) im Tiroler Volkskunstmuseum hat dies eindrucksvoll veranschaulicht. Im zugehörigen Katalog wird diesbezüglich hervorgehoben, dass kultureller Wandel und Entwicklung stets durch Austausch geprägt waren: Handwerk, Handel und Reisen führten dazu, dass Wissen übernommen, Techniken adaptiert und äußere Einflüsse kreativ transformiert wurden. Selbst scheinbar unverrückbare Traditionen basieren somit auf grenzüberschreitenden Dynamiken. Die Vorstellung einer »reinen«, in sich geschlossenen Kultur wird durch diese Perspektive grundlegend infrage gestellt – Kultur erweist sich vielmehr als Resultat fortwährender Aneignung, Vermischung und Neuerfindung.

Vor allem Großstädte sind Orte, in denen sich diese Prozesse besonders deutlich zeigen.

Auch Wien wurde maßgeblich durch Migration geprägt. Ein Österreich-Bild aus dem Landesstudio Wien des ORF zeigte 2011 ein Gedankenexperiment von Münire Inam mit dem Titel *Wien ohne Zuwanderung*. Wie würde Wien ohne Migration aussehen? Eine Nachrichtensprecherin verkündete eingangs, dass alle Menschen mit Migrationshintergrund die Stadt verlassen hätten. Daraufhin zeigte sich Wien leer und dysfunktional – ohne geöffnete Geschäfte und Lokale, ohne Taxis, Dienstleistungen, medizinische Betreuung und Pflege, mit geschlossenen Theatern und Opernhäusern. Die Botschaft war klar: Migration ist nicht nur Bestandteil der Geschichte Wiens, sondern auch seiner Gegenwart und Zukunft.

Schon vor hundert Jahren fand der österreichische Maler Oskar Kokoschka dafür passende Worte: »Der Österreicher war immer kosmopolitisch: Von Spanien, Holland, Italien, von Frankreich, Belgien, Böhmen und Polen, vom Balkan und aus der Türkei gar, sind viele unserer Vorfahren eingewandert und in der östlichen Hauptstadt zu Wienern geworden. Fast jeder Österreicher hat Verwandte im Ausland«.

Diese kosmopolitische Prägung trifft nicht nur auf Wien zu. Auch kleinere Städte wie Klagenfurt oder Villach, die historisch durch romanische, slawische, germanische und orientalische Einflüsse geformt wurden, zeigen, wie tief Migration im städtischen Leben verankert ist. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs gewann ihre transnationale Bedeutung weiter an Gewicht. Migration ist – ebenso wie in Innsbruck – eine Konstante in der Geschichte der Städte. Mehrere Ausstellungen, darunter *Vielfalt daheim in Tirol* (2010/11), *Hall in Bewegung* (2014) und *Hier zu Hause* (2017), haben dies eindrucksvoll belegt.

Viele kulturelle Phänomene, die heute in Europa oder anderen Teilen der Welt als »typisch national« wahrgenommen werden, sind in Wahrheit das Ergebnis globaler Verflechtungen. Der portugiesische Fado ist eine Mischung afrikanischer, brasilianischer und iberischer Musikstile. Genres wie Blues, Jazz, Reggae oder Hip-Hop sind durch transnationale Einflüsse entstanden und entwickelten sich zu globalen Musikstilen.

Selbst alltäglich Vertrautes hat meist eine bewegte Geschichte: Unser Alphabet ist lateinisch, die Zahlen arabisch. Deutsche Philosophie baut auf griechischem Denken auf. Das deutsche Recht basiert auf römischem Recht. Die Oper hat sowohl italienische als auch chinesische Wurzeln. Kaffee, Tee, Zucker und Baumwolle wurden durch koloniale Handelsnetzwerke nach Europa gebracht. Edward Said fasst diese Prozesse treffend zusammen: »Kultur ist eben keine Angelegenheit von Eigentum und von Entlehnung mit absoluten Schuldnern und Gläubigern, sondern ein Wechselspiel von Aneignungen, Erfahrungen und Abhängigkeiten. Das ist eine universale Regel«, so die prägnante Formulierung Saids (1994: 296).

Städte waren und sind Orte der Vielheit. Migration hat nicht nur wirtschaftliche und soziale Dynamiken geprägt, sondern auch neue Räume der Kommunikation geschaffen. Diese urbanen Räume habe ich als Transtopien beschrieben – Orte, an denen Grenzen verschwimmen und neue Zugehörigkeiten entstehen. Fast alles, was uns umgibt, ist transkulturell, mehrheimisch und grenzüberschreitend (Yıldız & Meixner 2021).

Die »Mediterranisierung« vieler Städte liefert ein Beispiel dafür: In Köln etwa begannen italienische Migranten in den 1970er Jahren, Tische und Stühle vor ihre Cafés zu stellen. Heute gehört diese Außengastronomie in allen Großstädten zum Stadtbild. Was einst als »exotisch« galt, ist längst zur Normalität geworden.

Wenn wir Geschichte aus dieser Perspektive betrachten, wird deutlich: Kulturelle Authentizität ist eine Illusion. Die Zukunft gehört einer *weltheimischen* Gesellschaft, in der sich neue Räume des Möglichen eröffnen.

Verflochtene Geschichten im Alpen-Adria-Raum

Ein nationalstaatlicher Blick setzt Grenzen, trennt und marginalisiert. Eine kontrapunktische Lektüre hingegen überwindet diese Barrieren, schafft Verbindungen, eröffnet neue Wahrnehmungs- und Denkhorizonte und ermöglicht eine alternative Genealogie der Gegenwart. Heute sind wir mehr denn je in grenzüberschreitende Handlungsräume und Lebenserfahrungen eingebunden – wenn auch in unterschiedlichem Maß.

Ein prägnantes Beispiel dafür bietet die Alpen-Adria-Region, die Österreich, Slowenien und Italien und teils Kroatien umfasst. Die Region war und ist von transnationalen Verflechtungen, kultureller Vielheit und Mehrsprachigkeit geprägt. Diese Faktoren beeinflussen seit jeher die Lebensrealitäten der Menschen und bestimmen ihre Orientierungen bis heute. Ob in der Kunst, Musik, Literatur oder auf Wanderwegen im Dreiländereck – überall lassen sich Spuren dieser über Generationen gewachsenen Verbindungen entdecken. Sie stehen für eine »Kosmopolitisierung von unten«. Im Alltag manifestiert sich dies in Mehrsprachigkeit, gelebter Mobilität und transnationalen Netzwerken.

Biografische Beispiele zeigen, wie grenzüberschreitende Verbindungen und Migrationsbewegungen zu kreativen Lebenskonstruktionen führen – eine Normalität, die heute fest im Alltag verankert ist.

Jozo – Ein Leben zwischen Grenzen, Sprachen und Heimatlosigkeit als Lebensprinzip

Jozo wurde in der damaligen jugoslawischen Teilrepublik Slowenien geboren, in einer Region, die stets von unterschiedlichen Kulturen, Sprachen und historischen Umbrüchen geprägt war. Schon früh lernte er, sich zwischen diesen Realitäten zu bewegen – eine Fähigkeit, die sein gesamtes Leben bestimmen sollte. In seiner Kindheit haben Mehrsprachigkeit und Mobilität stets eine Rolle gespielt, wobei Deutsch die erste Fremdsprache war, die er in der Schule erlernte.

Sein Bildungsweg führte ihn nach Ljubljana, wo er sein Studium absolvierte und über ein Jahrzehnt lebte. Während dieser Zeit knüpfte er zahlreiche Verbindungen in verschiedene Länder, insbesondere nach Italien und Kroatien, wo viele seiner Verwandten und Freunde leben. Diese transnationalen Beziehungen waren für Jozo nie bloß familiärer Natur – sie wurden Teil seines Lebensentwurfes, seines Verständnisses von Zugehörigkeit.

2011 zog er aus beruflichen Gründen nach Kärnten, eine Region, mit der ihn nicht nur seine Arbeit, sondern auch familiäre Bezüge verbinden. Sein Großvater hatte bis 1920 in Kärnten gelebt, bevor er nach Jugoslawien auswanderte, während ein Teil der Familie in Österreich geblieben war. Diese Verbindung zur Region war für Jozo eine Brücke zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – eine Erinnerung daran, dass Migration und Grenzüberschreitungen in seiner Familie die Regel waren.

Trotz seiner Verankerung in Kärnten betrachtet er seinen aktuellen Wohnort nicht als endgültige Heimat. Anhand seiner Biografie lässt sich seine Ortsungebundenheit erkennen: dass er sich immer wieder neu orientiert hat und bereit ist, weiterzuziehen, wenn es die Umstände erfordern. Jozo hält wenig von festen Zugehörigkeiten oder nationalen Gefühlen. Für ihn ist Heimat kein geografischer Ort, sondern eine Haltung, eine Bewegung durch verschiedene Räume und Lebensrealitäten. »Das Leben ist meine Heimat«, sagt er – eine Aussage, die sein Lebens- und Zugehörigkeitsverständnis treffend zusammenfasst.

Seine Geschichte ist ein Beispiel für eine postmigrantische Realität, in der Grenzen nicht als Trennlinien, sondern als Verbindungen zwischen unterschiedlichen Orten und Lebenswelten fungieren. Ob er in Kärnten bleibt oder erneut weiterzieht, ist für Jozo zweitrangig. Sein Leben ist eine kontinuierliche Bewegung, ein sich immer wieder neu entwerfendes Zuhause – nicht an einen Ort gebunden, sondern an die Menschen, Begegnungen und Erfahrungen, die ihn prägen.

Francesco – Ein Leben zwischen Grenzen und Kulturen

Francesco wurde in Ljubljana geboren, als Slowenien noch eine Teilrepublik Jugoslawiens war. In seiner Familie spielen Migration, Mehrsprachigkeit und transkulturelle Erfahrungen eine besonders große Rolle. Seine Mutter stammt aus Tschechien, sein Vater aus Italien. Die Großeltern mütterlicherseits wanderten einst aus Tschechien nach Ljubljana aus und betrieben dort Handel mit böhmischem Kristall. Die Familie seines Vaters hingegen hatte mehrfache Bezüge zu Italien und pflegte enge Verbindungen zu ihrer Herkunftsregion. Diese biografische Vielschichtigkeit begleitete Francesco von Geburt an und prägte seine Offenheit gegenüber verschiedenen Welten.

Seine Kindheit und Jugend in Ljubljana waren von einer mehrkulturellen Umgebung geprägt. Der Vielvölkerstaat Jugoslawien bot eine einzigartige Mischung aus verschiedenen Sprachen, Traditionen und Lebensweisen, in der sich Francesco mühelos bewegte. Er sprach Slowenisch, Tschechisch und Italienisch, verstand Serbokroatisch und wuchs mit der Selbstverständlichkeit auf, zwischen verschiedenen kulturellen und sprachlichen Einflüssen zu navigieren. Diese Offenheit für Sprachen, Orte und Lebensweisen sollte sich später als wertvolle Ressource erweisen.

Kurz vor dem Ausbruch der Jugoslawienkriege verliebte sich Francesco in eine Krankenschwester aus Ljubljana. Berufliche Gründe führten sie nach Österreich, und 1993 entschied sich Francesco, ihr zu folgen. Der Schritt fiel ihm nicht schwer – seine bisherigen Erfahrungen hatten ihm gezeigt, dass Lebenswege nicht an nationale Grenzen gebunden sein müssen, sondern von persönlichen Verbindungen und Lebensumständen geformt werden. Seitdem lebt er in Kärnten, einer Region, die durch ihre Nähe zu Italien und Slowenien einen kulturellen Schnittpunkt bildet.

Francesco vergleicht den Alpen-Adria-Raum mit dem italienischen Gericht *Pasta Mare e Monti* – eine Kombination aus Meer und Bergen, die Gegensätze harmonisch vereint. Genauso empfindet er Heimat nicht als einen festen Ort, sondern als einen Zustand: »Für mich ist Heimat überall. Dort, wo ich gerade bin, unabhängig von Land, Stadt oder Sprache«.

Er hat in Kärnten ein neues »Zuhause« gefunden, doch sein Lebensweg hat ihn gelehrt, dass Zugehörigkeit nichts Statisches ist. Seine italienischen, tschechischen und slowenischen Bezüge, seine Erfahrungen in Jugoslawien und seine Migration nach Österreich sind für ihn keine Widersprüche, sondern Ausdruck eines gelebten transnationalen Lebensentwurfes. Die enge Verbindung zu verschiedenen Orten und Menschen hat ihm die Möglichkeit eröffnet, Heimat für sich nicht durch Grenzen zu definieren, sondern durch Beziehungen, Erfahrungen, Erlebnisse und das Gefühl, an einem Ort willkommen zu sein.

Elvisa – Eine Geschichte von Vielheit und Mehrsprachigkeit

»Mein Vater stammt aus Albanien, meine Mutter ist Serbokroatin«, erzählt Elvisa, die in Klagenfurt lebt. Schon bevor sie geboren wurde, war ihr Vater oft auf Reisen, insbesondere in die Schweiz, wo er Verwandte hatte und zeitweise arbeitete. Als sie ein Jahr alt war, zog die Familie nach Klagenfurt, aber ihre familiären Bezüge und Verbindungen reichen weit über Österreich hinaus.

»Meine Familie ist ziemlich international. Wir haben Verwandte in der Schweiz, in Bulgarien, in Kroatien, in Italien und sogar in New York. Die eine Tante ist Türkin, die andere Bosnierin, die nächste Bulgarin – es ist ein großes Mişmaš, verstreut in der ganzen Welt.« Diese weitreichenden Verbindungen spiegeln sich nicht nur in ihrer Herkunft, sondern auch in ihrer Sprachbiografie wider.

Aufgewachsen in einem vielsprachigen Umfeld, erlebte sie früh, wie flexibel und dynamisch Sprachen in ihrer Familie und Gemeinschaft genutzt werden. Besonders im Kosovo, erzählt sie, sei Mehrsprachigkeit selbstverständlich: »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.«

Diese sprachliche Flexibilität und die Offenheit gegenüber verschiedenen Orten und Menschen sind ein Teil ihres Lebensentwurfes. Sie zieht keine eindeutigen Grenzen zwischen Sprachen und Nationen – ihre Familie und ihr Umfeld sind ein lebendiges Beispiel dafür, dass Lebensentwürfe aus vielen Schichten, Verbindungen und Erfahrungen bestehen.

Ihre Geschichte führt noch einmal vor Augen, dass Migration und Mehrsprachigkeit biografische Ressourcen in der globalisierten Welt darstellen. Sie eröffnen Perspektiven, schaffen Verbindungen über Ländergrenzen hinweg und ermöglichen es, in verschiedenen Welten »zu Hause« zu sein.

Semiha – Eine Geschichte von Mobilität, Sprachen und Lebensweisen

Semiha aus Kärnten erzählt ihre bewegte Geschichte, die von ihrer Kindheit an durch Mobilität und Anpassung geprägt war. Geboren in Aserbaidschan, verließ sie mit ihrer Familie das Land, als sie zwei Jahre alt war. Der Krieg mit Armenien machte ein Leben dort für ihre Familie unmöglich, insbesondere weil ihre Großmutter armenischer Herkunft war. In der Hoffnung auf Sicherheit und eine bessere Zukunft entschied sich die Familie, das Land gemeinsam mit ihr zu verlassen. Ein Teil der Familie blieb zwar in Aserbaidschan, doch eine Rückkehr war Semihas Familie bis heute nicht möglich.

Der erste Zwischenstopp damals war Polen, wo die Familie eine Zeit lang lebte, bevor sie weiter nach Tschechien zog. Doch auch dort konnten sie nicht bleiben – die fehlenden Arbeitsmöglichkeiten für ihre Eltern zwangen sie erneut zur Migration. Schließlich führte ihr Weg sie nach Österreich, genauer nach Kärnten.

Semiha war damals neun Jahre alt. Die sprachlichen Herausforderungen, die mit jedem Umzug einhergingen, meisterte sie mit erstaunlicher Geschwindigkeit: Innerhalb von zwei bis drei Monaten hatte sie Deutsch gelernt und konnte sich problemlos verständigen.

Heute sieht sie ihre mehrsprachige Erziehung nicht als Belastung, sondern als Bereicherung. »Ich liebe es, viele Sprachen zu sprechen«, sagt sie. Dank ihres Vaters spricht sie fließend Aserbaidschanisch und Türkisch, hinzu kommen Russisch, Englisch, Deutsch und Grundkenntnisse in Tschechisch. Ihre Sprachvielfalt ist ein Spiegel ihrer bewegten Biografie – jede Sprache steht für eine Station ihrer Reise, für ein Stück Lebensentwurf, das sie in sich trägt.

Ihre Geschichte steht für die Realität vieler junger Menschen, die durch Migration in verschiedenen Ländern, Kulturen und Sprachwelten aufwachsen. Sie zeigt, dass Mobilität auch neue Horizonte eröffnet – und dass Mehrsprachigkeit als wertvolle Ressource betrachtet werden kann.

Die vorgestellten Porträts lassen erkennen, dass grenzüberschreitende Erfahrungen, Mehrsprachigkeit und transnationale Verbindungen tief in die Lebensrealitäten der Menschen eingeschrieben sind. Sie führen zu neuen Kommunikationsformen, Netzwerken und Lebenskonstruktionen.

Die Alpen-Adria-Region ist ein Raum transkultureller Begegnungen – ein »Europa im Kleinen«, in dem lokale, nationale und transnationale Perspektiven miteinander verwoben sind. Wolfgang Petritsch beschrieb dies unter dem schönen Titel *Kärnten liegt am Meer*:

> »Der Titel unseres Buches – inspiriert von Ingeborg Bachmanns Gedicht *Böhmen liegt am Meer* – ist eine gleichsam poetische Vision für die Zukunft des Landes […]. Die Karawanken nicht mehr als ›Grenzwall‹ zu begreifen, sondern als attraktive Verbindung zum Meer vor unserer Haustür.« (Petritsch 2012: 31)

Werner Wintersteiner hat die Symbolkraft dieser Vision bekräftigt:

> »*Kärnten liegt am Meer* – das hat aber nicht nur eine reale, sondern auch eine symbolische Bedeutung. Es ist Ausdruck einer unendlichen Sehnsucht, die uns antreibt, über uns hinauszuwachsen, und die uns überhaupt erst erlaubt Visionen zu entwickeln und sie, allen Widrigkeiten zum Trotz, beharrlich anzustreben.« (2012: 544)

Eine solche Sichtweise eröffnet neue Denkhorizonte. Statt territorialer Abgrenzung rückt die Vielheit der Region in den Mittelpunkt:

> »Nicht gegenseitige Abgrenzung und Homogenisierung territorialer und gesellschaftlicher Einheiten, sondern die geografische Vielgestaltigkeit des Gebiets mit

einer überaus bewegten Geschichte und in hohem Grade multikultureller Bevölkerung sollte zur übergeordneten Identität einer *Alpen-Adria-Region* in einem integrierten Europa werden.« (Moritsch 2001: 36)

Der Alpen-Adria-Raum ist eine Region, die historisch vielfache Grenzverschiebungen und die damit verbundenen politischen, territorialen und nationalen Umbrüche erlebt hat. Menschen bewegen sich über Grenzen, aber auch umgekehrt: Grenzen verschieben sich über die Menschen hinweg – mit tiefgreifenden Auswirkungen auf Lebensweisen, Biografien, Zugehörigkeiten und Staatsbürgerschaften. Eine Realität, die viele Menschen in Grenzregionen erlebt haben.

Abb. 35: Goriška Brda, die »slowenische Toskana«



(Foto © Erol Yıldız)

Ein Weinbauer aus der Goriška Brda, der »slowenischen Toskana«, erzählt am Beispiel seiner Familie über die wechselnden Staatbürgerschaften in dieser Region: »Mein Großvater war Österreicher, mein Vater Italiener, ich Jugoslawe und meine Kinder sind Slowenen, aber wir haben schon immer auf diesem Weingut gelebt«. Ebenso markant werden diese Entwicklungen, die sogar in einem einzigen Lebenslauf kulminieren können, in dem folgenden Beispiel geschildert: »Obwohl mein Großvater zeit seines Lebens im gleichen Dorf lebte, wechselte seine Staatsbürgerschaft sechsmal: Österreich-Ungarn, Italien, Deutschland, Jugoslawien, Freies Territorium Triest mit seinen verschiedenen Zonen, dann wieder Italien. Wenn man

die EU mitzählt, sind es sieben. Man könnte es ›Die glorreichen Sieben‹ nennen. Sie kamen und sie gingen. Das ist das Schicksal solcher Orte« (Stracke 2010: 208).

Abb. 36: Dreisprachige Ortstafel



(Foto © Erol Yıldız)

Die gelebte Transkulturalität steht aber auch unter Druck durch Tendenzen einer nationalen Rückbesinnung und neue Diskurse der Abgrenzung. Während sich die Welt weiter globalisiert und wirtschaftliche sowie soziale Verflechtungen wachsen, nehmen gegenläufige Bewegungen zu, die auf eine Re-Nationalisierung setzen.

Diese Entwicklung steht im Widerspruch zur historischen Realität der Alpen-Adria-Region. Denn hier haben sich über Jahrhunderte hinweg sprachliche, kulturelle und religiöse Elemente vermischt, was eine starre, ethnisch-nationale Trennung weder möglich noch sinnvoll macht. Die Region bietet ein anschauliches Beispiel dafür, dass Vielheit die Normalität ist.

Als Antwort auf diese widersprüchlichen Entwicklungen wurde 2020 das Alpen-Adria-Manifest/o veröffentlicht (Wintersteiner et al. 2020: 66). Es setzt sich für eine transnationale und offene Perspektive auf die Region ein und fordert eine neue Betrachtung des Regionalen als Ort globaler Prozesse. In der Alpen-Adria-Region wird erlebbar, wie lokale, regionale und globale Entwicklungen und Bezüge ineinandergreifen. Sie steht für eine gelebte transkulturelle Realität, die sich in Sprache, Kultur, Wirtschaft und Alltag widerspiegelt. Indem ein transnationales und transkulturelles Verständnis der Region anerkannt wird, kann sie zu einem Vorbild für demokratisches Zusammenleben in einem offenen und vernetzten Europa werden.

Transtopische Lebenswelten

Die Lebensentwürfe der Menschen sind eine Art Übersetzung verschiedener lokaler und globaler Elemente. Diese werden von den Einzelnen unter bestimmten Bedingungen lokal aufeinander bezogen, miteinander verbunden und in den Alltag übertragen. Sie sind stets in Bewegung und unterliegen einem stetigen Wandel. Der Begriff »Übersetzung« funktioniert hier nicht nur im sprachlichen Sinne, sondern auch metaphorisch: Er bezieht sich auf den stetigen Aushandlungsprozess zwischen verschiedenen kulturellen, sozialen und geografischen Bezugssystemen. Das bedeutet, dass Lebensentwürfe nie isoliert entstehen, sondern im Spannungsfeld zwischen globalen Einflüssen und lokalen Kontexten.

Somit setzen sich Lebensentwürfe aus Elementen zusammen, die ursprünglich nicht zusammengehören, aber durch individuelle Erfahrungen und situative Bedingungen miteinander verbunden sind. Auch wenn sie globale Bezüge enthalten, werden diese immer in konkrete Alltagspraktiken übersetzt, d.h. angepasst, eingeordnet und »lokal« gelebt.

Diese Perspektive bietet somit ein Gegenbild zu homogenisierenden Konzepten von »Leitkultur« oder »Integration« und schlägt vor, Vielheit als kulturelle Alltagspraxis, als Übersetzung zu verstehen.

Nach diesem Verständnis ist Migration in einer globalisierten Welt weit mehr als der bloße Wechsel von einem Herkunfts- zu einem neuen Wohnort mit anschließender Integration. Vielmehr entstehen durch Mobilität neue Lebensentwürfe, transnationale Verflechtungen und vielstimmige Alltagswelten. Globale Öffnungsprozesse ermöglichen grenzüberschreitende Biografien und vielfältige Verortungen. Gerade diese transnationalen Lebensgeschichten zeigen, wie Menschen Netzwerke aufbauen, Fähigkeiten entwickeln und Zugehörigkeiten leben, die sie in ihren Alltag übertragen und die dort als transkulturelles Kapital fungieren.

In diesem Sinne können Lebensentwürfe als individuelle Transtopien verstanden werden – nicht in einem geografischen, sondern in einem symbolischen, alltagsweltlichen Sinne. Sie sind Übergangsräume, in denen globale und lokale

Elemente, biografische Erfahrungen und kulturelle Bezüge miteinander verwoben sind. Wie Transtopien im physischen Raum sind diese biografischen Selbstentwürfe durch Bewegung, Übersetzung und Komplexität gekennzeichnet. Sie entstehen an der Schnittstelle von Herkünften und Ankünften, zwischen Erinnerung und Gegenwart sowie zwischen marginalisierter Erfahrung und selbstbewusster Neupositionierung. In diesem Sinne sind Lebensentwürfe nicht nur persönliche Orientierungsmuster, sondern auch gelebte Möglichkeitsräume.

Die nachfolgenden biografischen Einblicke verdeutlichen die Vielheit solcher Lebenswege und das kreative Potenzial, das sich aus transnationalen Erfahrungen ergibt.[1]

Mehrsprachigkeit als Ressource

Vera lebt seit sechs Jahren in Kärnten. Die Juristin wuchs in Bulgarien auf, studierte dort und absolvierte anschließend ein Aufbaustudium in Deutschland. Heute arbeitet sie freiberuflich für eine deutsche Firma – überwiegend online. In ihrem Alltag spielt Mehrsprachigkeit eine zentrale Rolle: »Als wir hierhergezogen sind, konnte mein Mann kein Wort Deutsch. Deshalb musste ich alles für die Familie und die Behörden regeln. Er hat versucht, neben dem Beruf Deutsch zu lernen, aber es gelingt ihm nicht so gut«, berichtete Vera im Interview.

Ihre Kinder wachsen mehrsprachig auf: Sie sprechen Bulgarisch und Deutsch und lernen Englisch. Der ältere Sohn hat zusätzlich Italienisch als Schulfach gewählt. Dazu sagte Vera: »Er war fünfeinhalb Jahre alt, als wir hierhergekommen sind. Nach drei Monaten hat er angefangen, Deutsch zu sprechen. Innerhalb eines Jahres hat er es so gut gelernt, dass er fast das Niveau einer Muttersprachlerin erreicht hat«.

Auch *Marina*, ebenfalls aus Bulgarien, unterstreicht die Bedeutung von Sprachen in ihrem Leben. Ihr Mann arbeitet für ein internationales Unternehmen in Kärnten, weshalb die Familie bereits mehrfach für längere Zeit im Ausland gelebt hat – unter anderem in den USA, Singapur und Deutschland. Besonders die Jahre in Singapur sind ihr in Erinnerung geblieben:

»Wir haben so viele Menschen aus verschiedenen Ländern kennengelernt und gemeinsam chinesische, thailändische und indische Feste gefeiert. Es war eine sehr bereichernde Zeit für die Kinder. Sie haben mehrere Sprachen gelernt, sind offen für andere Kulturen und haben keine Angst vor dem Ungewissen«, erzählte sie im Laufe des Gesprächs.

---

1 Die folgenden Interviews wurden im Jahr 2021 im Rahmen der vom *Carinthian International Center* in Kärnten herausgegebenen Broschüre »Diversität und Kommunikation« durchgeführt.

Solche Beispiele zeigen, dass Mehrsprachigkeit nicht nur als Kompetenz, sondern als gelebte Normalität erfahren wird – sowohl beruflich als auch familiär.

Differenzerfahrungen und Anpassungsprozesse

Nicht nur Sprache, sondern auch das Aufwachsen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen prägt biografische Perspektiven. Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner aus ostdeutschen Städten berichten von prägenden Erfahrungen aus der DDR-Zeit. So reflektiert Elisabeth aus Brandenburg, die heute in Kärnten lebt: »Wir bleiben bescheiden. Wir brauchen diesen Hightech-Luxus nicht oder ein dickes Auto. Ich habe nur Gutes mitgenommen, bin bodenständig geblieben«.

In den Interviews zeigt sich oft, dass Kinder sich schneller an neue Lebensbedingungen anpassen als Erwachsene. *Dana*, die anfangs Schwierigkeiten hatte, Kontakte zu knüpfen, beschreibt die Erfahrung ihres sechsjährigen Sohnes: »Für die Kinder war es nie schwierig. Mein Kind hat das nie gespürt. Er hat Freunde gefunden, ist offen und kommunikativ«.

Trotz anfänglicher Herausforderungen überwiegen in den Gesprächen positive Eindrücke. Viele empfinden Kärnten mittlerweile nicht nur als zweiten Wohnort, sondern als neue Heimat. Besonders geschätzt werden die landschaftliche Schönheit, die intakte Natur, die Familienfreundlichkeit, die Sicherheit und die grenzüberschreitenden Möglichkeiten zu Italien und Slowenien.

Berufliche Mobilität und neue Perspektiven

Einige Zugewanderte haben in Kärnten beruflich ideale Bedingungen gefunden, um eine Familie zu gründen und dauerhaft zu bleiben. So *Eva* und *Florian* aus Slowenien, die mittlerweile in leitenden Positionen bei einer Fastfoodkette arbeiten, obwohl sie ursprünglich aus anderen Berufszweigen kommen. Ihr Umzug nach Österreich bot ihnen bessere Zukunftsaussichten und ermöglichte ihnen langfristige Perspektiven.

Auch für Florian, dessen Familie kroatisch-deutsche Verbindungen hat, ist die Nähe zu Slowenien ein großer Vorteil: »Wir können unsere familiären und freundschaftlichen Kontakte problemlos aufrechterhalten«.

Transkulturelle Ressourcen und soziale Netzwerke

Viele der Interviewpartnerinnen und -partner betonen, wie sehr sie von grenzüberschreitenden Netzwerken profitieren – sei es durch familiäre Bindungen oder berufliche Kontakte. *Milo* aus Bosnien beschreibt seine Erfahrung: »Durch verschiedene Bekanntschaften habe ich Freunde gewonnen, die mir geholfen haben. So habe

ich einen Bürojob bekommen und ein Arbeitsvisum erhalten. Heute arbeite ich in einer Bank und bin sehr zufrieden«.

Während Zugewanderte aus Slowenien oder Italien ihre Familien relativ unkompliziert besuchen können, nutzen Personen aus weiter entfernten Ländern überwiegend digitale Kommunikation zur Pflege ihrer Kontakte.

Diese biografischen Erzählungen zeigen die tiefgehende Verwobenheit von persönlichen Lebenswegen, Familiengeschichten und gesellschaftlichen Veränderungen. Die klassische Trennung zwischen Herkunfts- und Ankunftsland wird durch transnationale Bezüge und bewegliche Zugehörigkeiten zunehmend obsolet. Regina Römhild hat treffend angemerkt: »Es ist die Illusion der Sesshaften, dass man sich räumlich und kulturell auf ein Territorium festlegen muss, um eine Antwort auf die Frage der Identität zu finden« (Römhild 2003: 14).

Die Interviewpartner reflektieren über die Herausforderungen und Chancen, die mit Migration und Mobilität einhergehen. Für viele erwächst daraus eine ständige Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensweg. Ulrich Beck beschreibt dies als eine grundlegende Transformation unserer Weltbilder: »Es geht um die Fähigkeit, bestehende Grenzen im Denken und Handeln nicht einfach hinzunehmen. Mehr noch: Willens und fähig zu sein, die bestehenden Grenzen in Möglichkeiten zu übersetzen« (Beck 2017: 29).

Das Leben im »Dazwischen« – zwischen Sprachen, Orten und kulturellen Kontexten – ist längst keine Ausnahme mehr, sondern bildet eine alltägliche Realität in zunehmend vernetzten Gesellschaften. In einer Zeit, in der sich nationale Grenzen verschieben und Zugehörigkeiten neu verhandelt werden, gilt: Mobilität, Mehrsprachigkeit und hybride Lebensweisen sind nicht die Ausnahme, sondern Ausdruck unseres globalisierten Alltags.

Biografien sind heute geprägt von globaler Beheimatung und transnationalen Verflechtungen. Das Leben zwischen verschiedenen Welten wird nicht als Widerspruch, sondern als Möglichkeit erlebt: als soziale und kreative Ressource, die neue Perspektiven eröffnet und den Alltag erweitert. Die Befragten unserer Studie leben diese Offenheit – ihre Haltung zu Migration, Transkulturalität und Differenz zeichnet sich durch Weltoffenheit und ein pragmatisches Verständnis aus. Differenz wird nicht als Störung, sondern als Vorteil empfunden. Dadurch entstehen erweiterte Möglichkeitsräume in Beruf und Alltag. Internationale Verbindungen wirken als soziales Kapital, während biografisches und geografisches Wissen als kulturelles Kapital nutzbar gemacht wird. Vielheit wird so zu einem Motor gesellschaftlicher Innovation und zu einem biografisch relevanten Erfahrungsraum im Sinne von Ulrich Becks Konzept des Kosmopolitismus verstanden.

Trotz dieser Entwicklungen bestehen ethnisch-nationale Ordnungsmuster in vielen gesellschaftlichen Bereichen – insbesondere im Bildungswesen – fort. Grenzüberschreitende Erfahrungen und Mehrfachzugehörigkeiten werden oft noch als Abweichung oder Defizit wahrgenommen. Dabei ist gerade die Fähigkeit

zur reflexiven Navigation zwischen kulturellen Kontexten eine zentrale Fähigkeit für das Leben in einer globalisierten Welt.

Gesellschaftliche Institutionen sind daher gefordert, Migration und Vielheit nicht nur als Herausforderung, sondern vor allem als Gestaltungsressource für die Zukunft zu begreifen. Differenz ist kein Hindernis, sondern der Schlüssel zu innovativen, inklusiven und tragfähigen Zukunftsmodellen.

In einer durch globalen Wandel geprägten Welt brauchen wir neue Kommunikationsformen – offen, experimentell, unvollendet. Im Gegensatz zu konventionellen, normierenden Kommunikationsmustern, die auf Vereinheitlichung und Kontrolle abzielen, muss sich Kommunikation der Vielstimmigkeit des Lebens anpassen.

Eine experimentelle Gesprächskultur ermöglicht Offenheit für unerwartete Gedanken, alternative Lösungen und neue Perspektiven. Sie inspiriert dazu, über bestehende Muster hinauszudenken. Richard Sennett formuliert den interessanten Gedanken: »Mehrdeutigkeit lädt zu einem auf Zusammenarbeit ausgerichteten Austausch ein, Klarheit zu einem konkurrierenden Austausch und zu Machtkämpfen« (2018: 40).

Sich von trennenden Kategorien kultureller oder religiöser Differenzen zu lösen und stattdessen die konkreten Lebenswirklichkeiten als Ressource zu nutzen, scheint jedenfalls ein Erfordernis unserer Zeit. Menschen kommunizieren nicht nur individuell, sondern immer in Bezug auf ihre biografischen, familiären und kulturellen Erfahrungen. Um diese Komplexität sichtbar zu machen, hilft eine *kontrapunktische* Perspektive, wie sie Edward Said vorgeschlagen hat. Sie erlaubt es, scheinbar Altbekanntes gegen den Strich zu lesen, alternative Denkweisen zu entdecken und neue Visionen zu entwickeln.

Diese *kontrapunktische* Lesart ermöglicht es auch, Zwischenräume als *Transtopien* zu verstehen – als Orte, an denen kreative Lösungen für zukünftige gesellschaftliche Herausforderungen entstehen. Sie hilft, eingefahrene Denkmuster zu hinterfragen, destruktive Wissensbestände zu »entlernen« und stattdessen die radikale Vielheit des Lebens als Ressource zu nutzen.

Eine andere Sicht der Dinge

Die bisherigen Analysen und biografischen Beispiele zeigen, dass Städte und Regionen überall und fortlaufend von den Erfahrungen des Kommens, Gehens und Bleibens geprägt sind. Migration ist eine Grundvoraussetzung für transkulturelle Lebensformen, translokale Verbindungen und Vielstimmigkeit.

Wie Moritz Csáky in seinen historischen Analysen hervorgehoben hat, ist Zentraleuropa ein Beispiel für soziokulturelle Verflechtungen und einen mehrsprachigen kulturellen Kommunikationsraum. Es beruht auf Vielheit, Vielschichtigkeit und Mehrstimmigkeit. Es ist ein dynamischer und offener Raum, in dem historische,

kulturelle und gesellschaftliche Verflechtungen nicht als Problem, sondern als Ressource für die Zukunft gedacht werden.

Es braucht daher neue Ideen, die globalen Wandlungsprozessen vor Ort offen begegnen und Gesellschaft in Vielheiten denken. In einer Zeit, in der nationalistische und fundamentalistische Tendenzen erstarken, ist es umso wichtiger, ein postmigrantisches Gesellschaftsverständnis zu entwickeln, was nach Isabel Lorey auch bedeutet, »[…] auf die gemeinsamen Widerstände gegen Abwertung, Ausgrenzung und Diskriminierung zu schauen und eine Gegenwart in den Blick zu nehmen, die von den Kämpfen ausgeht« (Lorey 2022: 169).

In der globalisierten, mobil vernetzten Welt entstehen neue soziale Geografien, die frühere Trennungen aufheben. Durch alltägliche Erfahrungen rücken vormals entfernte Räume ins Bewusstsein. Dieser Wandel erfordert es, soziale Realitäten neu zu betrachten – nicht aus einer nationalzentrierten Perspektive, sondern aus dem Erfahrungshorizont weltweiter Migration. Gesellschaften brauchen tragfähige Zukunftsentwürfe. Vielheit darf dabei nicht als Problem, sondern muss als politische, institutionelle und pädagogische Aufgabe verstanden werden. Denn auf die ein oder andere Art sind viele Menschen schon mehr- und weltheimisch geworden, längst haben wir einen ›Welthintergrund‹.

VI. Transnationale Familien

Mediale Konstruktionen und wissenschaftliche Reproduktionen

Schon seit Beginn der Gastarbeitszuwanderung im Zuge der Anwerbeabkommen der 1960er- und 70er Jahre prägte ein hitziger Herkunfts- und Integrationsdiskurs den gesellschaftlichen Umgang mit Migrationsfamilien. In Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Pädagogik folgt eine Debatte auf die nächste, begleitet von einer Vielzahl an Maßnahmen, Fonds und Projekten, die darauf abzielen, eingewanderte Migrationsfamilien in die Gesellschaft zu »integrieren«. Dabei werden selbst der sogenannten zweiten und dritten Generation, die längst in Deutschland, Österreich oder der Schweiz geboren und aufgewachsen ist, weiterhin Fremdheit, Integrationsdefizite oder gar Integrationsresistenz attestiert.

Auffallend an diesem öffentlichen Diskurs ist seine selektive Fokussierung. Nicht alle Migrationsfamilien stehen gleichermaßen im Zentrum der Debatten, sondern insbesondere solche mit türkischem oder muslimischem Hintergrund. Ihnen werden nahezu reflexartig abweichende Einstellungen und Werthaltungen zugeschrieben, wobei in vielen Fällen religiöse Differenz – insbesondere der Islam – als zentrales Erklärungsmuster dient.

Die nachfolgenden Medienberichte und wissenschaftlichen Diagnosen veranschaulichen, wie ethnisch-kulturelle Klassifikationen nicht nur produziert, sondern auch kontinuierlich weitertradiert werden. Ein Artikel des *Spiegels* aus dem Jahr 2002 weiß über türkische Mütter und deren Kinder pauschal zu berichten: »Meistens spricht die Frau kein Deutsch. Da sie deshalb zu Hause ist, behält sie auch die Kinder im Haus, und während die Mutter den Haushalt macht, sitzen die Knirpse vor dem Fernseher – gefüttert mit Türk-TV aus der Satellitenschüssel« (*Der Spiegel*, 10/2002).

Ein ähnliches Bild vermittelt beispielsweise ein weiterer *Spiegel*-Bericht aus dem Jahr 2009, wenn er Thilo Sarrazins rassistische Berliner Rede aufgreift und dabei auf das stereotype Bild archaischer, integrationsunwilliger Familien zurückgreift: »Erstarrt in den Traditionen ihrer anatolischen Herkunft bestehen archaisch organisierte Familienverbände auf der Einhaltung von Sitten und Gebräuchen, die nicht

nur in der ehrgeizig aufstrebenden Weltstadt Berlin anachronistisch sind« (*Der Spiegel*, 42/2009).

Selbst in wissenschaftlichen Studien findet sich diese Denkweise. So widmete sich das Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung 2009 dem Thema Integration und veröffentlichte eine Studie mit dem Titel *Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland*. Trotz des scheinbar positiven Titels wird schnell deutlich, dass hier erneut die vermeintliche Integrationsunfähigkeit von Migrationsfamilien im Vordergrund steht:

> »Zwar sind die meisten schon lange im Land, aber ihre Herkunft, oft aus wenig entwickelten Gebieten im Osten der Türkei, wirkt sich bis heute aus: Als einstige Gastarbeiter kamen sie häufig ohne Schul- und Berufsabschluss, und auch die jüngere Generation lässt wenig Bildungsmotivation erkennen.« (Berlin-Institut 2009: 7)

Mediale Reaktionen auf die Studie schlossen sich dieser Argumentation an und verstärkten sie noch, der *Spiegel* betitelte seine Rezension dieser Studie mit *Für immer fremd* (*Der Spiegel*, 5/2009).

Interessanterweise veröffentlichte dasselbe Institut fünf Jahre später eine weitere Studie mit nahezu identischer Fragestellung, kam jedoch zu gänzlich anderen Ergebnissen. In *Neue Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland* (2014) wird die zunehmende Annäherung an die Mehrheitsgesellschaft betont:

> »Migranten sind im Durchschnitt jünger als Einheimische, sie gleichen sich aber in vielen Lebensbereichen den Einheimischen an: Auch sie werden im Laufe der Zeit als Gruppe älter, bekommen weniger Kinder, heiraten seltener und trennen sich häufiger. Sie leben vor allem in den Stadtstaaten und wirtschaftlich starken Regionen.« (Berlin-Institut 2014: 6)

Obwohl hier also eine Annäherung konstatiert wird, hält die Studie gleichzeitig an der Annahme fest, dass die »alten Integrationsprobleme« weitgehend ungelöst geblieben seien (ebd.: 5). Damit bleibt das Grundmuster der defizitorientierten Betrachtung von Migrationsfamilien bestehen.

Eine in Österreich durchgeführte quantitative Studie zur Integration greift das Konzept der *Parallelgesellschaft* auf und diagnostiziert eine vermeintliche Abschottung von Migrationsfamilien. Als Lösung wird eine »umfassende und dichte Integration« vorgeschlagen:

> »Zielsetzung einer umfassenden und ›dichten‹ Integrationspolitik sollte sein, nicht nur die Einhaltung der geltenden rechtlichen Vorschriften einzufordern, sondern die Zuwanderer auch zu Akzeptanz und Übernahme zentraler gesellschaftlicher und politischer Grundwerte hinzuführen.« (Ulram 2009: 7)

Auch historische Analysen perpetuieren die Rede von der gescheiterten Integration. Philipp Ther beispielsweise argumentiert in seiner Studie (2018), dass die »fehlgeschlagene Integration« der Gastarbeitsfamilien mit dem hohen Männerüberschuss in den frühen Jahren der Anwerbung zusammenhing. Er beschreibt den Familiennachzug als einen Rückschritt für die Integration (vgl. Ther 2018: 322).

Ein weiteres durchgängiges Motiv ist die Vorstellung vom »*Leben zwischen zwei Kulturen*«, das als Form einer »kulturellen Schizophrenie« dargestellt wird. In einer Studie von Kadire Idrizi (2015) wird das »Dazwischensein« nicht als produktive Auseinandersetzung mit verschiedenen Lebenswelten verstanden, sondern als Identitätskonflikt, der einer Bewältigung bedarf.

Ein prägendes Bild im öffentlichen Diskurs über Migrationsfamilien ist das der sogenannten »*Kofferkinder*«. Gemeint sind Kinder, die von ihren Familien zeitweise im Herkunftsland zurückgelassen oder zwischen den Ländern hin- und hergeschickt wurden. In der frühen Phase der Gastarbeitsmigration waren solche transnationalen Kindheiten nicht ungewöhnlich – sie entstanden aus einer Kombination wirtschaftlicher Notwendigkeiten, unsicherer Aufenthaltsbedingungen und familiärer Anpassungsstrategien.

Jedoch wird dieses Phänomen in vielen medialen und wissenschaftlichen Erzählungen vorrangig als dramatische Verlusterfahrung dargestellt. Ein Beispiel hierfür ist die Studie *Generation Koffer. Die zurückgelassenen Kinder* von Gülcin Wilhelm (2011). Anstatt die komplexen sozialen, emotionalen und ressourcenorientierten Dynamiken transnationaler Familien zu beleuchten, reduziert die Studie die Erfahrungen der betroffenen Kinder auf eine problemzentrierte Perspektive. Der Fokus liegt auf psychischen Belastungen und daraus resultierenden Identitätskonflikten und Defiziten der Kinder, während deren eigene Sichtweisen weitgehend außen vor bleiben.

Diese einseitige Interpretation reiht sich in eine lange Tradition der ethnisierenden Problematisierung von Migrationsfamilien ein. Anstatt transnationale Erziehungsstrategien als Ausdruck familialer Handlungsfähigkeit zu betrachten, werden sie als Defizit eingestuft. Dabei gerät aus dem Blick, dass sich viele Kinder im Laufe ihres Lebens resiliente Bewältigungsmechanismen angeeignet und ihre Erfahrungen als Ressource nutzen können – etwa durch Mehrsprachigkeit und grenzüberschreitende Verbindungen.

Mediale Berichte und wissenschaftliche Analysen haben diesbezüglich nicht nur beschreibenden Charakter – sie wirken generalisierend und erzeugen ein ethnisch geprägtes Alltagswissen. Es handelt sich hierbei um das, was Wolf-Dietrich Bukow und Roberto Llaryora (1998) als kulturrassistische Deutungsmuster bezeichnet haben. Eine Diskursformation, die Migrationsfamilien aufgrund zugeschriebener kultureller Eigenschaften als ethnisch anders markiert und sie zum Problemfall erklärt. So wird der Eindruck vermittelt, dass Migrationsfamilien weder die Fähigkeit noch die Ressourcen hätten, ihre Kinder in der Gesellschaft erfolgreich zu begleiten. Ihre familialen Orientierungen werden nicht als diverse

und vielschichtige Lebensweisen anerkannt, sondern pauschal als Abweichung von der Mehrheitsgesellschaft – und damit als »Integrationsproblem« konstruiert.

Von der Hegemonie zur (transnationalen) Alltagspraxis

Eine verkürzte, homogenisierende Sichtweise auf Migration und Migrationsfamilien vernachlässigt die vielschichtigen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen diese Familien leben, sowie die alltäglichen Anpassungsleistungen, Strategien und Zukunftsvisionen, die sie entwickeln. Während im hegemonialen Diskurs Migrationsfamilien oft problematisiert werden – meist im Zusammenhang mit vermeintlichen Integrationsdefiziten – verweisen zahlreiche wissenschaftliche Studien auf ein differenzierteres Bild (vgl. exemplarisch Westphal 2018; Riegel et al. 2018; Lutz & Amelina 2017; Apitzsch 2014; Faist et al. 2014; Yıldız 2014; Siouti 2013; Körber 2011). Sie belegen, dass Migration mit biografischer, räumlicher und kultureller Neuorientierung einhergeht und von mannigfachen transnationalen Ressourcen begleitet wird.

Die Idee, dass Migration nicht nur räumliche Bewegung, sondern auch einen Prozess der (Neu-)Verortung darstellt, wird durch Konzepte wie *transnationale Räume* (Pries 1997), *Kosmopolitisierung des Alltags* oder *Transnationalisierung der Lebensführung* unterstrichen. Migrationsfamilien bewegen sich nicht nur zwischen geografischen Orten, sondern auch zwischen kulturellen, sozialen und institutionellen Kontexten. Dabei entsteht ein dynamischer Prozess der Biografisierung, der neue Perspektiven auf die eigene Lebensrealität und Zugehörigkeit ermöglicht.

Ein Blick in die Geschichte der sogenannten Gastarbeitergeneration zeigt, dass diese Familien von Anfang an transnationale Bezüge aufrechterhielten und neue soziale Bindungen sowie Netzwerke etablierten. Entgegen dem hegemonialen Defizitnarrativ waren sie Akteure eines Globalisierungsprozesses von unten (vgl. Tsiatsios 2012), der sich zum Teil als Anpassungsstrategie an restriktive gesellschaftliche Bedingungen entwickelte. Ursula Apitzsch (2014: 21) beschreibt anschaulich, wie Migrationsfamilien über Generationen hinweg transnationale Kooperationsformen aufbauten, die ihnen neue soziale und ökonomische Aufstiegsmöglichkeiten eröffneten. Sie spricht von einem »transnationalen biografischen Wissen« (ebd.), das als Ressource dient, um Exklusionserfahrungen zu bewältigen. Diese Ressourcen sind nicht innerhalb nationalstaatlicher Konzepte erklärbar, sondern erfordern eine transnationale Perspektive (ebd.: 24).

Migrationsfamilien entwickeln vor diesem Hintergrund nicht nur individuelle Überlebensstrategien, sondern auch geteilte Handlungsweisen, die sie über Generationen hinweg weitergeben. Diese transnationalen Familienstrategien sind keineswegs bloße Reaktionen auf Migrationsbedingungen, sondern integraler Bestandteil der Art und Weise, wie sich Familien neu positionieren und Räume

gestalten. Sie können als Transtopien (Yıldız 2013) verstanden werden – hybride Räume, die Elemente aus Herkunfts- und Ankunftsräumen kombinieren und neue Lebensmodelle ermöglichen.

Transnationales Kultur- und Sozialkapital als Erfolgsstrategie

Durch familiäre Netzwerke entstehen neue Lebenskonstruktionen und »mobile Praxen« (Körber 2011: 93), die Menschen, Familien und Orte miteinander verknüpfen. Dabei formieren sich, wie Martin Albrow (1997) sagt, diverse familiäre »Soziosphären«, die unterschiedlich gelagerte, weltweit gespannte gesellschaftliche wie lebensweltliche Phänomene und Verknüpfungen präsentieren. Diese neue globale Dynamik erfordert das Überdenken unserer Vorstellungen von Raum, Zeit und Welt. Karin Körber spricht in diesem Kontext von »transnationaler Familiarität« (2011: 98).

Nachfolgend möchte ich an einigen Fallbeispielen veranschaulichen, welche mobilen Strategien Migrationsfamilien vor Ort praktizieren, und auf diese Weise transnationales Kultur- und Sozialkapital akkumulieren.

Offen für Neues: Ein Leben zwischen Slowenien, Kroatien und Kärnten

Migration ist oft eine Entscheidung zwischen wirtschaftlichen Notwendigkeiten, persönlichen Zielen und familiären Bindungen. Das Interview mit *Thomas*, einem jungen Mann, der mit seiner Partnerin aus Kroatien und Slowenien nach Kärnten gezogen war, gibt tiefe Einblicke in seine Beweggründe, Herausforderungen und Perspektiven. Themen wie berufliche Neuorientierung, die Bedeutung von Sprache, gesellschaftliche Wahrnehmung und politische Rahmenbedingungen prägen seine Erfahrungen und zeigen die Komplexität des Ankommens vor Ort.

Der Interviewpartner[1] beschreibt sich selbst als eine Person, die Veränderungen liebt: »Ich bin immer schon ein Mensch so gewesen, ich liebe Veränderungen und mag es, wenn im Leben halt nicht immer alles gleich ist«. Seine Kindheit war von Mobilität geprägt – mit einem kroatischen Vater, einer deutschen Mutter und einem Umzug nach Slowenien nach der Trennung seiner Eltern. Diese Mehrsprachigkeit und kulturelle Pluralität haben ihn geprägt: »Mit meinem Vater habe ich Kroatisch geredet und mit meiner Mutter manchmal Deutsch und manchmal Slowenisch«, erzählt er.

Diese Ressourcen erwiesen sich für ihn von Vorteil, sowohl in der Schule als auch auf seinem weiteren Lebensweg. Trotz der häufigen Veränderungen sah er seinen Bildungsweg klar vor sich: Nach dem Gymnasium studierte er drei Jahre Ma-

1 Dieses Interview wurde für die 2021 vom *Carinthian International Center* in Kärnten herausgegebene Broschüre »Diversität und Kommunikation« durchgeführt.

schinenbau mit dem Ziel, den Master zu absolvieren. Doch durch gemeinsame Zukunftspläne mit seiner Partnerin änderte sich sein Kurs: »Wir haben schon über unsere Ausreise von Slowenien geredet und das war dann kein Thema mehr gewesen für mich«, berichtet er im Gespräch.

Sein ursprünglicher Berufswunsch lag im technischen Bereich. Gleichzeitig hatte er Interesse an sozialer Arbeit, insbesondere mit Kindern, und konnte sich verschiedene berufliche Wege vorstellen. Der Schritt nach Kärnten führte ihn jedoch in eine ganz andere Richtung – eine Anstellung bei einem Schnellrestaurant, wo er mittlerweile als Manager tätig ist. Er beschreibt seine Arbeit dort als eine Kombination seiner Interessen: »Da bist halt immer im Kontakt mit Menschen und auch am Anfang arbeitete ich ein paar Schichten als Nachthausmeister. Da hatte ich nur mit Maschinen zu tun und musste die reparieren«. Seine technischen Fähigkeiten fanden dort Anwendung, und gleichzeitig ermöglicht ihm der Kundenkontakt die Arbeit mit Menschen. Trotz des unerwarteten Berufswechsels sieht er in seinem aktuellen Job viele Vorteile: »Ich kann mit meiner Freundin arbeiten und verdiene, im Vergleich zu Slowenien und auch Kroatien, schönes Geld«. Seine pragmatische Haltung zeigt sich besonders in seiner Einschätzung der wirtschaftlichen Situation: »Wenn Leute sagen, Geld ist nicht wichtig, das ist Schwachsinn. Wenn das alles so egal ist, warum verlassen so viele Menschen ihre Heimat?«, gibt Thomas zu bedenken.

Sprache spielt in seiner Migrationsgeschichte eine ambivalente Rolle. Durch seine deutsche Mutter hatte er bereits früh Kontakt mit der deutschen Sprache, wenngleich Slowenisch und Kroatisch dominanter waren. Dies ermöglichte ihm eine schnellere Eingliederung, doch er beobachtet auch, wie unterschiedlich Sprachen gesellschaftlich gewertet werden: »Wenn jemand laut Englisch, Italienisch oder Französisch redet, der bekommt keine komischen Blicke ab. Aber bei unseren Sprachen halt schon, oder auch bei Sprachen aus dem arabischen Raum«.

Dieses Beispiel verdeutlicht eine Form subtiler Ausgrenzung, die er als ungerecht empfindet: »Man kann doch nicht jemanden wegen der Sprache bewerten«. Diese Differenzerfahrung zieht sich durch viele seiner Erzählungen und zeigt, inwieweit Sprache auch als Marker für Fremdzuschreibung und Zugehörigkeit fungiert.

Seine Erfahrungen in Kärnten sind größtenteils positiv, doch es gibt auch ambivalente Momente. Einerseits schätzt er die wirtschaftlichen Möglichkeiten und die Nähe zur Familie: Andererseits gibt es Momente der Irritation, insbesondere in institutionellen Kontexten: »Was ich nicht so vergessen kann, ist, dass man ab und zu komisch angeschaut wird, wegen der Sprache«. Diese subtile Form der Ausgrenzung erlebt er nicht als direkte Diskriminierung, sondern eher als eine Art unterschwelliger Skepsis, die sich in Blicken oder im Verhalten von Menschen äußert. Dennoch nimmt er es mit Humor: »Ich finde es meistens eh lustig und muss darüber nur lachen«.

Besonders bemerkenswert ist seine politische Einschätzung zur Zuwanderungsdebatte in Kärnten. Er kritisiert die negative Haltung gegenüber Zugewanderten und verweist auf deren wirtschaftliche Bedeutung: »Sie holen bestimmt nicht extra Leute aus Slowenien, Kroatien und anderen Ländern, weil sie denken, die sind cool oder sonst etwas, sondern weil sie hier keine Arbeiter finden«. Seine Erfahrung im Arbeitsmarkt zeigt, dass viele Jobs ohne ausländische Arbeitskräfte nicht besetzt werden könnten – insbesondere in der Gastronomie und Bauwirtschaft. Er wünscht sich eine realistischere und wertschätzende Sichtweise auf Migration: »Man soll auch froh sein, dass es auch diese Menschen gibt, die auf die Baustelle gehen, die putzen gehen und die eben eine blöde Arbeit machen und das aber mit Freude, weil sie froh sind, überhaupt einen Job zu haben«.

Seine Aussagen reflektieren eine ökonomische Perspektive auf Migration, die oft in politischen Diskursen übersehen wird. Während Debatten meist um kulturelle Anpassung und soziale Spannungen kreisen, zeigt seine Erfahrung, dass Migration auch eine Frage von Arbeitskräftemangel und wirtschaftlicher Stabilität ist.

Trotz seiner derzeitigen Zufriedenheit sieht er seine Zukunft offen: »Ich wollte ja, oder habe halt am Anfang überlegt, dass ich mein Studium hier fortsetze, aber dann wollte ich doch erst einmal nur arbeiten«. Ein Studium sei weiterhin eine Option, aber er empfindet keinen Druck, es sofort umzusetzen. Seine Lebensphilosophie kennzeichnet ein optimistischer Pragmatismus: »Solange man halt Spaß an der Sache hat, die man macht, dann ist es auch das Richtige«.

Das Gespräch mit ihm eröffnet eine differenzierte Sichtweise auf Migration, Ankommen und gesellschaftliche Wahrnehmung.

Seine Erfahrungen in Kärnten verweisen darauf, dass Integration nicht nur eine Frage von Sprache und Arbeit ist, sondern auch von gesellschaftlicher Akzeptanz. Während er sich persönlich gut aufgenommen fühlt, beobachtet er subtile Formen von Rassismen gegenüber bestimmten Sprachen und Herkunftsländern. Besonders hervorzuheben ist seine pragmatische Lebenseinstellung. Migration ist für ihn kein ideologisches oder politisches Konzept, sondern eine ganz konkrete Entscheidung für ein besseres Leben. Seine Geschichte steht stellvertretend für viele (transnationale) Migrationsfamilien.

Transnational vernetzte Familie: Über Rumänien, Frankreich, Italien nach Kärnten

Adriana stammt aus Rumänien und lebt zum Zeitpunkt des Gesprächs erst seit wenigen Jahren in Villach, Kärnten[2]. Die studierte Maschinenbauingenieurin war in ihrem Heimatland in der Elektronikbranche tätig, hat auch Arbeitserfahrungen in

2 Dieses Interview wurde für die 2021 vom *Carinthian International Center* in Kärnten herausgegebene Broschüre »Diversität und Kommunikation« durchgeführt.

Frankreich und Italien gesammelt. Im Interview berichtet sie von ihrer Migration nach Österreich, ihren Erfahrungen mit dem Bildungssystem, der Arbeitskultur sowie ihrem Leben in Kärnten.

Adriana und ihr Mann hatten zunächst nicht geplant, nach Kärnten zu ziehen. Ihr Ehemann erhielt ein Jobangebot, das er zuerst ablehnte. Doch nach einem Jahr änderte sich die Situation in Rumänien, insbesondere im Bildungs- und Gesundheitswesen, sodass die Familie ihre Entscheidung überdachte: »Nach einem Jahr lief es in Rumänien nicht mehr gut. Die Ausbildung meiner Tochter entsprach nicht unseren Vorstellungen. Das Schulsystem und die Lehrmethoden sind meiner Meinung nach nicht mehr zeitgemäß. Auch das Gesundheitssystem in Rumänien war nicht in Ordnung«. Da ihre Familie bereits häufig Urlaub in Österreich verbracht hatte, war ihnen das Land vertraut und schien ein attraktiver Wohnort zu sein.

Adriana zeigt sich besonders von den schulischen Unterschieden beeindruckt und bemängelt am rumänischen Schulsystem: »In Rumänien basiert die Ausbildung darauf, dass man Dinge auswendig lernt. Es gibt keine Projekte. Die Kinder werden nicht dazu ermutigt, selbstständig zu denken«. Besonders irritierte sie die Benotungspraxis: »Wenn ich dir einen Text gebe und du ihn zu 100 Prozent auswendig aufsagen kannst, dann bekommst du die beste Note. Das ist Unsinn, meiner Meinung nach«.

In der internationalen Schule in Velden, die ihre Tochter nun besucht, erlebt sie einen völlig anderen Ansatz: »Hier gibt es Projekte, es geht nicht um Auswendiglernen. Die Schüler bekommen keine klassischen Noten, sondern ein Feedback dazu, wie sie eine Aufgabe verstehen, welche Ressourcen sie nutzen und wie kreativ sie an ein Projekt herangehen. Das ist beeindruckend«.

Obwohl Adriana in Kärnten noch keine Arbeit gefunden hat, kann sie auf Basis der Erfahrungen ihres Mannes und ihrer eigenen früheren Tätigkeiten Unterschiede in der Arbeitskultur zwischen den Ländern festmachen. Sie lobt die österreichische Einstellung zur Work-Life-Balance. In Rumänien sei es hingegen nahezu unmöglich, beruflich aufzusteigen, ohne Überstunden zu machen. Auch in Italien und Frankreich habe sie eine andere Arbeitsweise erlebt: »In Italien, Frankreich und zu 100 Prozent in Rumänien hat man nicht nur eine Aufgabe, sondern zehn gleichzeitig. Es wird keiner Aufgabe wirklich genug Zeit gewidmet, sodass das Endergebnis oft nicht perfekt oder manchmal nicht einmal gut ist«.

Adriana führt dies auch auf kulturelle Unterschiede zurück. Ihre Erfahrung in Frankreich war zudem davon geprägt, dass sie sich dort als Ausländerin nicht wirklich willkommen fühlte: »Franzosen mögen eigentlich keine anderen Menschen als Franzosen. Sie sagen es nicht direkt, aber man merkt das. Es ist in Ordnung, dass du dort arbeitest, aber dann bitte wieder zurück nach Hause«.

In Österreich hat Adriana eine andere Erfahrung gemacht. Sie beschreibt Kärntner zwar zunächst als eher distanziert, aber mit der Zeit sehr freundlich: »Am An-

fang sind die Leute hier kalt, aber ich glaube, das ist einfach ihre Art. Sobald sie dich kennen, sind sie in Ordnung«.

Zu Freunden und Familie in Rumänien sowie ehemaligen Kollegen in Frankreich und Italien hält sie weiterhin Kontakt. Die modernen Kommunikationsmittel spielen dabei eine große Rolle: »Wir halten über soziale Medien Kontakt. Wir schreiben uns wöchentlich«. Auch ihre Nachbarn in Kärnten erlebte sie als freundlich, obwohl es noch Sprachbarrieren gibt: »Wir kommunizieren mit Google Translate. Ich schreibe etwas auf Englisch, übersetze es ins Deutsche und gebe ihnen den Zettel. Und sie reagieren: ›Ja, ja, kein Problem!‹ Sie sind wirklich nett und höflich«.

Zumindest in den nächsten fünf Jahren wird die Familie in Kärnten bleiben, bis ihre Tochter die Schule beendet hat. Danach sei aber noch unklar, wo es sie hinzieht: »Mein Mann will nach Australien, weil es dort wärmer ist. Aber ich mag keine Spinnen und es ist mir viel zu heiß dort«.

Das Interview mit Adriana gibt Einblicke in die Migrationserfahrungen einer hochqualifizierten Frau aus Rumänien: Ihre Hauptmotive für die berufliche Veränderung und den Umzug waren das gute Bildungs- und Gesundheitssystem sowie eine höhere Lebensqualität in Kärnten. Langfristige Zukunftspläne der Familie scheinen noch offen zu sein und werden ebenfalls grenzüberschreitend gedacht.

Eine transnationale Lebensweise: Von Taiwan, England, Singapur nach Kärnten

Die Geschichte von *Annie*, einer in Taiwan geborenen und heute in Kärnten lebenden Unternehmerin, zeigt eindrucksvoll, wie Ankommen in einer neuen Gesellschaft gelingen kann.[3] Sie ist beispielhaft für eine transnationale Biografie. Geboren in Taiwan, führte ihr Weg sie über England und Singapur schließlich nach Österreich: Studium in Taiwan und England mit Schwerpunkt auf Fremdsprachendidaktik, Lehrtätigkeit an Universitäten und Autorin für Sprachlehrbücher, Umschulung zur Chinesischlehrerin in Singapur und Gründung einer Sprachschule in Kärnten mit Fokus auf Englisch und Chinesisch.

Die Gründung ihrer eigenen Sprachschule zeigt, dass Migration nicht nur eine individuelle Herausforderung ist, sondern auch neue wirtschaftliche und gesellschaftliche Impulse mit sich bringt. Ihre Vision, Sprachunterricht mit innovativen Methoden zu verbinden, erweitert das Bildungsangebot in Kärnten.

Das Ankommen in Kärnten gestaltete sich für sie anfangs schwierig, insbesondere durch die Sprachbarriere. »Deutsch ist wirklich schwer, und ich bin auch nicht mehr so jung. Mit zwei Kindern und meiner Sprachschule bleibt mir kaum Zeit zum Lernen.« Sie beschreibt das soziale Umfeld in Villach als recht zurückhaltend. Trotz anfänglicher Schwierigkeiten habe sie jedoch einige Gemeinsamkeiten gefunden,

3 Dieses Interview wurde für die 2021 vom *Carinthian International Center* in Kärnten herausgegebene Broschüre »Diversität und Kommunikation« durchgeführt.

insbesondere in Bezug auf enge familiäre Beziehungen und nachbarschaftliche Hilfe.

Mehrsprachigkeit bildet für Annie und ihre Familie eine zentrale Lebensstrategie. Mit ihrem russischsprachigen Ehepartner spricht sie zu Hause Englisch und unterrichtet ihre Kinder parallel in Chinesisch und Deutsch. »Falls mein Mann eines Tages einen neuen Job in einem anderen Land bekommt, können wir flexibel bleiben.« Sie bietet auch Chinesischkurse an, um die Sprachfähigkeiten ihrer Kinder zu erhalten. Dieses Modell zeigt die Komplexität der Sprachwahl in transnationalen Familien und die Herausforderungen in einer einsprachig dominierten Gesellschaft.

Annie verweist zudem auf bürokratische Hürden: »Alles dauert lange und ist unnötig kompliziert«. Dies erschwere ihr die berufliche Eingliederung. Trotz dieser Herausforderungen sieht Annie ihre Zukunft in Kärnten positiv.

An ihrem Beispiel erweist sich die Bedeutung transnationaler Mobilität und Mehrsprachigkeit sowie die Herausforderungen und Chancen des Ankommens in einer Gesellschaft wie Kärnten.

Ein Leben in vielen Welten: Das Leben einer 24-Stunden-Pflegerin

In einer globalisierten Welt ist Migration kein Ausnahmefall, sondern fester Bestandteil gegenwärtiger Gesellschaften. Besonders in der Pflegebranche ist transnationale Mobilität essenziell (vgl. Lutz 2008; 2018). *Alida* ist eine 42-jährige Frau aus Rumänien, die als 24-Stunden-Pflegerin in Österreich arbeitet. Ihre Geschichte veranschaulicht auf spezifische Weise die Herausforderungen einer solchen berufsbedingten Mobilität für Lebensentwürfe und familiäre Beziehungen der Betreffenden.

Alida arbeitet seit vier Jahren als 24-Stunden-Pflegerin.[4] Ihre Einsätze wechseln zwischen der Steiermark, Wien, Tulln und Salzburg. Ihr Beruf verlangt eine kontinuierliche Bewegung zwischen Heimat- und Arbeitsland. »Ich war schon überall,« sagt sie. »Wien, Steiermark, Tulln, Salzburg. Da war ich am längsten bei dieser Frau.« Dieser Wechsel vollzieht sich meist in festgelegten Rotationszyklen. Sie pendelt monatlich zwischen Rumänien und Österreich. Ihre Arbeit ist jedoch nicht nur über die Ländergrenzen mobil. Auch innerhalb Österreichs kann sie kurzfristig versetzt werden, oft ohne selbst Einfluss darauf zu haben.

Der Hauptgrund für ihre Entscheidung, in Österreich zu arbeiten, war finanzieller Natur. »Es geht wirklich nur um das Überleben zu Hause und um Geld,« erklärt sie. In Rumänien arbeitete sie als Kindergärtnerin, konnte jedoch nicht genug verdienen, um ihren Sohn zu unterstützen. Heute lebt ihr 18-jähriger Sohn in einem Internat in Rumänien.

4 Dieses Interview wurde in Graz im Rahmen einer Forschungswerkstatt durchgeführt.

Das ständige Pendeln zwischen zwei Ländern führt oft auch zu Problemen: »Eine Arbeit im Ausland ist schön zuerst, aber dann vielleicht dein Herz ist so leer. Hier bist du allein, hast keine Familie, und das ist nicht so leicht«. Neben der geografischen ist auch emotionale Flexibilität gefordert. Viele Pflegerinnen arbeiten 24 Stunden mit einer Person zusammen, fühlen sich jedoch dennoch isoliert. »Ich glaube, jede muss diese Arbeit ein bisschen im Herzen haben, weil sonst kannst du sie nicht machen. Psychisch ist das sehr schwierig,« erklärt Alida.

Der Transport spielt eine wesentliche Rolle. Viele Pflegerinnen reisen mit organisierten Kleinbussen. »Ich bin gekommen mit der Organisation, sie nehmen dich um fünf Uhr morgens mit und fahren durch ganz Österreich, bevor es nach Rumänien geht. Das dauert oft sieben, acht Stunden.« Diese Fahrten dienen somit nicht nur der An- und Abreise, sondern auch der Netzwerkbildung zwischen den Pflegerinnen.

Ihre regelmäßige Abwesenheit wirkt sich auch auf das Familienleben aus. Alida war verheiratet, doch ihre Ehe zerbrach nach einem Jahr in Österreich. Ihr Ehepartner konnte mit der Distanz nicht umgehen. »Er hat nicht verstanden, warum ich das mache. Er meinte, ich lasse ihn im Stich.« Auch die Beziehung zu ihrem Sohn leidet unter ihrer Abwesenheit. Besonders an Feiertagen wird ihr die Distanz bewusst: »Ich bin die Mutter, und letztes Jahr zu Weihnachten habe ich gearbeitet. Mein Kind war zu Hause ohne Mutter. Das ist nicht schön. Manchmal weine ich«.

Die Rolle von Frauen in dieser transnationalen Arbeitsmigration ist daher in besonderem Maße ambivalent. Einerseits treten sie als Hauptverdienerinnen auf und tragen finanziell die Verantwortung für ihre Familien. Andererseits arbeiten sie oft in klassisch weiblichen Berufen wie der Pflege, was besonders herausfordernd ist und persönliche Handlungsmöglichkeiten limitiert. Durch ihre Arbeit in Österreich übernimmt Alida die Versorgungsrolle, die traditionell dem Mann zugeschrieben wird. Gleichzeitig bleibt sie jedoch in einem geschlechterspezifischen Berufsfeld. In Rumänien fällt ihr wieder Rolle als Mutter und Ehefrau zu. Traditionellen Erwartungen kann sie jedoch durch ihre lange Abwesenheit nicht gerecht werden kann, woran ihre Ehe schließlich scheiterte.

Alidas Geschichte zeigt, dass transnationale Biografien ständige Herausforderungen mit sich bringen. Mobilität bedeutet nicht nur geografische Bewegung, sondern auch emotionale. Dennoch sind viele Frauen bereit, diese Belastung auf sich zu nehmen, um ihren Familien ein besseres Leben zu ermöglichen. Trotz aller Schwierigkeiten findet sie Wege, unterschiedliche Welten miteinander zu verbinden, ein Auf und Ab der Gefühle: »Zu Hause ist immer zu Hause, aber manchmal fühle ich mich nirgendwo richtig zu Hause«.

Zwischen Unsicherheit und Hoffnung

Bewegungen von Flucht und Migration gehören zur Menschheitsgeschichte. Ob durch Kriege, wirtschaftliche Not oder die Suche nach besseren Lebensbedingungen – Menschen verlassen ihre Heimat in der Hoffnung auf ein besseres Leben. Ein persönliches Beispiel dafür ist *Elvis* aus Nigeria, dessen Geschichte von Hoffnungen, Enttäuschungen und einer ungewissen Zukunft erzählt.[5]

Elvis wurde 1987 in Benin City, Nigeria, geboren. Seine Mutter wanderte nach Italien aus, als er vier Jahre alt war, um dort Arbeit zu finden. Er blieb bei seinen Großeltern zurück und absolvierte später ein Studium der Mathematik und Wirtschaftswissenschaften. Doch trotz seines Abschlusses war es nahezu unmöglich, in Nigeria eine angemessene Anstellung zu finden: »Nach dem Staatsexamen sagten meine Eltern: ›Wir haben alles für dich getan, jetzt musst du selbst zurechtkommen.‹ Aber es gab keine Arbeit«. Auf Rat seiner Mutter entschloss er sich zur Migration. Nach Jahren der Unsicherheit kaufte sie ihm 2008 ein Visum für Italien. Dort fand er schnell Arbeit im Bausektor und konnte sich eine Existenz aufbauen.

Sechs Jahre lang arbeitete Elvis als Hilfsarbeiter und absolvierte sogar Weiterbildungen zum Facharbeiter. Doch mit der Wirtschaftskrise in Italien verschlechterte sich seine Situation. 2014 verlor er seinen Job und fand keine neue Anstellung: »Ich dachte, Europa ist das Land der Chancen. Aber wenn du einmal deine Arbeit verlierst, bist du plötzlich niemand mehr«. Da sein Onkel in Graz lebte, entschied sich Elvis, nach Österreich zu reisen. Dort fand er über die Caritas eine Möglichkeit, als Verkäufer einer Straßenzeitung zu arbeiten. Er sah sich jedoch schnell mit den strengen EU-Migrationsgesetzen konfrontiert. Da er in Italien als Flüchtling registriert war, konnte er in Österreich keinen neuen Asylantrag stellen und hatte keinen Zugang zu finanzieller Hilfe oder legaler Arbeit.

Als Zeitungsverkäufer war Elvis daher völlig auf die Großzügigkeit der Menschen angewiesen: »Es hängt von Gott ab, wie viel oder wenig mir die Menschen für die Zeitung geben«. In Graz fand er schnell Anschluss, auf dem Land fiel es ihm jedoch schwerer:

»In der Stadt sind die Menschen offener, auf dem Land dauert es lange, bis du ihr Vertrauen gewinnst«. Seine Hoffnung auf eine bessere Zukunft schwand zunehmend. Ohne Perspektive entschied er sich, weiter nach Kanada zu ziehen, wo die Migrationspolitik als offener gilt.

Elvis erklärte aus eigener Erfahrung, wie hart die Flucht nach Europa ist. Viele Menschen nehmen die Route über Niger und die Stadt Agadez, ein Zentrum des Menschenschmuggels. Von dort geht es weiter nach Libyen, oft unter katastrophalen Bedingungen: »Wir haben alles riskiert. In Lastwagen bei 50 Grad durch die Wüste, ohne genug Wasser. Menschen sterben dort«. Die letzte Etappe ist die

5 Dieses Interview wurde in Graz im Rahmen einer Forschungswerkstatt durchgeführt.

Überfahrt nach Italien, für die oft mehrere tausend Euro an Schlepper gezahlt werden müssen: »Viele Afrikaner können nicht schwimmen. Sie steigen trotzdem in die Boote. Manche bekommen keine Schwimmwesten. Wer nicht schwimmen kann, bezahlt weniger. Stell dir das vor«.

Trotz aller Widrigkeiten gibt Elvis die Hoffnung nicht auf. Er träumt von einer Welt, in der Menschen nicht aus Not flüchten müssen, sondern reisen können, weil sie es wollen. Doch die Realität ist ernüchternd. Migration bleibt für viele Menschen und Familien ein lebensgefährlicher, unsicherer Weg mit ungewissem Ausgang. Elvis' Geschichte zeigt, dass Migration nicht nur eine Bewegung über Grenzen ist, sondern auch eine Reise zwischen Hoffnung, Enttäuschung und der Suche nach einer Chance, sich ein Leben aufzubauen.

So unterschiedlich die hier vorgestellten biografischen Beispiele auch sind, sie geben bemerkenswerte Einblicke in Chancen und Zukunftsvisionen, ebenso in politische Restriktionen, persönliche Herausforderungen und Bewältigungsstrategien. Anhand der Fallbeispiele erweist sich darüber hinaus die Bedeutung von Mehrsprachigkeit und transnationalen familiären Netzwerken für die Verortungsprozesse, wenn auch sehr unterschiedlich. Ob die Familienmitglieder als Hochqualifizierte, als Geflüchtete oder als Pflegerin hin- und herpendeln müssen, spielt dabei eine wesentliche Rolle. Trotzdem sind die Familien auf solche Netzwerke für die Entwicklung neuer Perspektiven und die Akkumulation sozialen und kulturellen Kapitals angewiesen. Diese Netzwerke transformieren transnationale Räume in lokale Möglichkeitsräume (Schiffauer 2006: 169ff.), in denen »bewegte Zugehörigkeiten« (Strasser 2009) und selbst prekäre Lebenssituationen aktiv gestaltet werden. Globale Verflechtungen und mehrfache Bezüge prägen biografische Ressourcen in einer globalisierten Welt, wodurch sich lokale Zugehörigkeit nicht als statisches Konzept, sondern als dynamisches Geflecht transnationaler Beziehungen manifestiert (Massey 2006: 26).

Die alltäglichen, transnational ausgerichteten Verortungsstrategien von Migrationsfamilien sind nicht einfach Reaktionen auf strukturelle Herausforderungen, sondern bewusst entwickelte »widerspenstige Praktiken« (Fraser), mit denen Familien aus ihrer jeweiligen sozialen Lage heraus Handlungsspielräume erschließen.

Eine differenzierte Betrachtung solcher familiären Praktiken, die sich aus alltagsnahen Analysen speist, fördert neue Einsichten in ein unverzichtbares Mobilitätswissen zutage, dass andernfalls verborgen geblieben wäre. Damit werden konventionelle Erzählungen über Familie und Migration herausgefordert und neu gedacht.

Zentrale Erkenntnisse unserer Studien belegen, dass familiäre Lebensstrategien nicht in festen kulturellen Kategorien verankert sind, sondern als Prozesse sozialer und kultureller Übersetzung verstanden werden müssen. Anhand familialer und individueller Konstellationen erweist sich, wie Migrationsfamilien ihre biografischen Ressourcen, ihr Mobilitätswissen und ihr soziales Kapital situativ kombinieren und

in ihren Alltag übertragen. Dabei sind die Zugänge zu Ressourcen und Chancen, insbesondere in den Bereichen Bildung und Erwerbsarbeit, durch soziale Positionierung, ökonomische Verhältnisse und gesellschaftliche Machtstrukturen bedingt und limitiert (vgl. Riegel, Stauber & Yıldız 2018).

Wie die biografischen Beispiele veranschaulichen, verfügen hochqualifizierte Zugewanderte über größere transnationale Mobilitätsoptionen und positive gesellschaftliche Zuschreibungen, während Familien mit Flucht- oder Gastarbeitsgeschichte häufig mit restriktiven aufenthaltsrechtlichen Bedingungen, ökonomischen Unsicherheiten und diskriminierenden Stereotypen konfrontiert sind. Dies Bedingungen beschränken ihre sozialen und beruflichen Chancen erheblich. Dennoch entwickeln auch diese Familien widerständige Strategien, um innerhalb ihrer prekären Verhältnisse handlungsfähig zu bleiben.

Es sind nicht in erster Linie die Migrationsbewegungen selbst, die Herausforderungen mit sich bringen, sondern die Art und Weise, wie Gesellschaften Migration wahrnehmen und politisch verhandeln. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bestimmen, ob Migration als Ressource oder als Defizit konstruiert wird – und damit, welche Handlungsspielräume für zugewanderte Menschen und Familien entstehen oder eingeschränkt werden.

Migrationsfamilien sind keine Randfiguren, sondern zentrale Akteure gesellschaftlicher Transformation. Ihr Wissen, ihre Netzwerke und ihre grenzüberschreitenden Strategien bieten alternative Perspektiven auf Mobilität, Zugehörigkeit und gesellschaftliche Teilhabe – und fordern damit eine Neuverortung der Migrationsforschung selbst. Nicht zuletzt hängt davon ab, inwieweit Migration ihr positives Potenzial für das gesellschaftliche Zusammenleben entfalten kann.

VII. Flucht postmigrantisch denken: Vom Asyl-Paradogma zur Alltagspraxis

Die Macht der Zuschreibung

Als Fünfjährige kam Mateja illegal nach Deutschland – ein abgemagertes Kind in einem fremden Land, dessen Sprache sie nicht verstand.[1] Von da an trug sie den Stempel »Flüchtling«, der ihre Individualität überdeckte und sie, wie so viele andere, als Teil einer gleichförmigen Masse in eine passive Flüchtlingsidentität zwängte – ein Etikett, das nicht verschwand, sondern über die Jahre, unter neuen Namen, haften blieb. Aus »Flüchtling« wurde die Geflüchtete, die Ausländerin, die Migrantin, die Frau mit Migrationshintergrund. Doch die Kategorie löste sich nicht auf: Stets blieb sie die Andere, Nichtzugehörige.

Besonders in ihrem Beruf als Schauspielerin erlebte sie diese Zuschreibung auf eindringliche Weise. Trotz ihres Schauspielstudiums wurden ihr fast ausschließlich stereotype Rollen angeboten – die Ostblock-Prostituierte, die gebrochenes Deutsch spricht, die schweigsame Putzfrau, die schrill gekleidete Roma. Die Film- und Theaterwelt reduzierte sie auf eine ethnische Projektionsfläche, auf ein »Alien«, das nicht zum inneren Kreis der deutschen Kultur gehörte.

Diese ständige Fremdverortung brachte sie dazu, das Wort »Flüchtling« selbst genauer zu betrachten. Die Endung «-ling« – zu finden in Wörtern wie »Pfifferling« oder »Lehrling« – wirkt oft verkleinernd, während sie in anderen Begriffen wie »Sträfling« oder »Häftling« eine negative Konnotation trägt. Niemand aus der privilegierten ersten Welt würde sich je als »Flüchtling« bezeichnen. Das Wort trägt eine unausgesprochene Hierarchie in sich – eine Markierung von Schwäche, Bedürftigkeit und Anderssein.

Doch Mateja weigert sich, diese Zuschreibung weiterhin passiv zu akzeptieren. Ihre Geschichte zeigt, wie tief gesellschaftliche Stigmata verwurzelt sind – und wie notwendig es ist, sie zu hinterfragen und aufzubrechen.

---

1 Mateja Meded (2018): Wütende Frau mit Migrationshintergrund (15. Februar 2018). In Zeit-Online: https://www.zeit.de/kultur/2018-02/rassismus-fluechtlinge-ausgrenzung-sprache-demokratie-10nach8

Ein postmigrantischer Blick

Kaum ein politisches Thema ist seit Jahren so von Emotionen und einseitigen Narrativen getragen wie der öffentliche Diskurs über Flucht. Geflüchtete werden überwiegend als zu große, homogene Gruppe dargestellt, dominiert von der Vorstellung, die meisten seien »Wirtschaftsflüchtlinge«, die »unsere Gesellschaft überschwemmen«. Die Debatte ist zudem von einem kriminalisierenden Unterton durchzogen, besonders wenn es um Menschen geht, die aus Not und Elend fliehen. Wie Josef Haslinger treffend formuliert: »Als käme es einem Verbrechen gleich, wenn jemand sich auf den Weg macht, um zu überleben« (Haslinger 2016: 22).

Nach Donatella Di Cesare ist die Trennung zwischen politischen und wirtschaftlichen Fluchtgründen grundsätzlich infrage zu stellen: »Auch die Unterscheidung zwischen politisch Verfolgten und Wirtschaftsmigranten trägt nicht mehr. Sie wäre der Behauptung gleichzusetzen, dass die Verarmung ganzer Kontinente keinerlei politische Ursachen hat« (Di Cesare 2021: 147).

Aus einer verengten Sichtweise wird weiterhin ignoriert, dass Geflüchtete aus unterschiedlichen, zwingenden Gründen ihre Heimat verlassen, vielschichtige Lebenserfahrungen mitbringen, aber durch restriktive gesellschaftliche Bedingungen im Ankunftsland meist in prekäre Verhältnisse abgedrängt werden: »In Ermangelung eines ›Rechts‹, Rechte zu haben, werden diejenigen, die eigentlich am stärksten geschützt werden müssen – einmal mit dem Stigma der Überflüssigkeit versehen, der weltweiten Polizeigewalt ausgeliefert, um abgewiesen, deportiert und interniert zu werden« (Di Cesare 2021: 55).

Statt pauschale Bilder zu reproduzieren, wäre es an der Zeit, den Blick zu wenden und die Lebensrealitäten geflüchteter Menschen in den Mittelpunkt zu stellen. Anstatt sie als Vertreter homogener ethnischer oder religiösen Gruppen zu betrachten, werden sie dann als Experten ihrer eigenen Lebenspraxis verstanden – als handelnde Personen, die aktiv mit gesellschaftlichen Strukturen umgehen, sich in diesen positionieren und eigene Möglichkeitsräume schaffen.

Flucht und Migration vom Rand ins Zentrum gesellschaftlicher Analyse zu rücken, bedeutet, sie als zentrale Perspektiven für das Verständnis globaler und lokaler Dynamiken zu begreifen. Ein postmigrantischer Blick auf Flucht und Geflüchtete erfordert eine kritische Auseinandersetzung mit hegemonialen Migrations- und Fluchtdiskursen, die restriktive, entmündigende und stereotype Deutungen reproduzieren. Diese Perspektive stellt sich gegen eine hegemoniale Wissensproduktion, indem sie bisher ausgeblendete Zusammenhänge in Gegenwart und Vergangenheit ins Licht rückt (vgl. Yıldız 2020).

In der aktuellen politischen Debatte über »Flucht« erweist sich, dass Europa sich zunehmend als Festung versteht und legale Migrationswege drastisch einschränkt. Wo reguläre Wege versperrt werden, finden Menschen, die vor Verfolgung, Krieg

oder Hunger und Klimakatastrophen fliehen, alternative, oft lebensgefährliche Routen.

Menschen, die seit 2015 nach Europa geflohen sind, stehen besonders im Fokus der Öffentlichkeit. Ihre Lebensräume werden systematisch reguliert, ihre Bewegungsfreiheit limitiert, ihre Handlungen überwacht und zunehmend kriminalisiert. Die Auseinandersetzung mit Flucht bleibt dabei auffallend selektiv. Kaum wird anerkannt, dass Fluchtbewegungen kein neues Phänomen sind. Millionen Menschen waren in Folge der Weltkriege und weiterer Konflikte auf der Flucht – nicht zuletzt innerhalb Europas. Wie Saskia Sassen bereits vor Jahrzehnten bemerkt hat, handelt es sich um einen »Diskurs der Auslassung« (Sassen 1996: 10). Dieses Kapitel versteht sich daher als konzeptionelle Überlegung für eine zukünftige, *postmigrantisch ausgerichtete Fluchtforschung*. Zentral ist dabei eine kontrapunktische Lesart, die herrschende Diskurse dekonstruiert, Dominanzstrukturen enthüllt und eine erkenntnistheoretische Wende anregt.

Der öffentliche Diskurs über Geflüchtete

Der aktuelle Diskurs über Geflüchtete in Österreich und Deutschland wird von drei dominanten Mustern getragen:

Erstens ist darin eine ahistorische Dramatisierung zu erkennen. Es wird der Eindruck vermittelt, Flucht sei ein neues Phänomen und die Gesellschaften davon weitgehend überfordert. Dabei haben Österreich und Deutschland im 20. Jahrhundert bereits mehrfach »Flüchtlingskrisen« bewältigt – etwa nach dem Zweiten Weltkrieg, während des Jugoslawienkriegs oder nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. Diese historischen Erfahrungen, die keineswegs gesellschaftliche Katastrophen ausgelöst, sondern oft zu erfolgreichen Ankommensprozessen geführt haben, werden in der aktuellen Debatte systematisch ausgeblendet.

Zweitens wird der öffentliche Fluchtdiskurs durch Überflutungsmetaphern skandalisiert. Die Debatten sind geprägt von Bildern drohender Überforderung: Fluchtbewegungen werden als ›Ströme‹, ›Wellen‹, ›Fluten‹, ›Tsunamis‹ beschrieben – Naturkatastrophen gleich, die kontrolliert oder abgewehrt werden müssen. Diese Wortwahl verstärkt die Wahrnehmung, dass es sich um eine abstrakte Bedrohung handelt, nicht um individuelle Menschen mit Biografien, Hoffnungen und Rechten.

Drittens werden Menschen in »echte« und »unechte« Geflüchtete eingeteilt. »So sind die westlichen Staaten darin übereingekommen, diese Migranten, diese falschen Flüchtlinge, zurückzuweisen. […] Auf der einen Seite die ›Guten‹, auf der anderen Seite die ›Bösen‹, einerseits die ›Echten‹, andererseits die ›falschen Flüchtlinge‹«, so die prägnante Feststellung von Donatella Di Cesare (2021: 139).

Besonders das Konstrukt des »Wirtschaftsflüchtlings« spielt in der Abwehrdebatte eine zentrale Rolle. Es suggeriert, dass Migration aus wirtschaftlichen Gründen illegitim sei – dabei wird übersehen, dass Millionen Europäer über Jahrhunderte hinweg aus eben diesen Gründen nach Übersee ausgewandert sind.

Diese drei Punkte formen das öffentliche Bild der Flüchtlingsfigur als entweder bedrohlich fremd oder als hilfloses Opfer. Die visuelle und diskursive Darstellung von Geflüchteten folgt oft eindimensionalen Deutungsfiguren, die komplexe Subjektpositionen verdecken. Wie Heidrun Friese (2017: 14) kritisch anmerkt, werden uns »in einer Endlosschleife […] Bilder von Geflüchteten« vorgeführt, die mobile Menschen entweder als »bedrohlichen Feind, als Opfer oder als Heroen und Befreier« inszenieren. Diese Bilder sind nicht neutral, sondern politisch wirksam: Sie erzeugen affektive Ordnungen von Angst, Mitleid oder moralischer Aufladung – und lenken damit den Blick weg von der realen Vielstimmigkeit, Handlungsmacht und Widersprüchlichkeit geflüchteter Menschen. Postmigrantische Kulturorte und künstlerische Praktiken setzen genau hier an: Sie hinterfragen die standardisierten Bildpolitiken und schaffen alternative Formen der Sichtbarkeit und Selbstrepräsentation, die jenseits der dominanten Visualisierungslogiken operieren.

So schafft die diskursive Konstruktion der »Flüchtlingsfigur« eine Differenz, die als unveränderliche Eigenschaft naturalisiert wird. Der Status »Flüchtling« ist jedoch nicht inhärent – er wird erst durch nationale Grenzregime, rechtliche Klassifikationen und institutionelle Praktiken produziert. Diese sozial konstruierten Kategorien formen die Wahrnehmung von Realität und Normalität.

Mediale Inszenierung und »moralische Panik«

Die Rolle der Medien im Fluchtdiskurs kann kaum überschätzt werden. Die massenhafte Verbreitung von Bildern hat längst den Charakter einer Kampagne angenommen, in der visuelle Inszenierungen eine zentrale Rolle spielen. Die Bildsprache der Berichterstattung verstärkt dramatisierende Narrative und reproduziert stereotype Vorstellungen von Geflüchteten.

Öffentliche Kontroversen wurden mit Bildern drohender Überflutung entfacht: Skandalisierung der geflüchteten Menschen statt der Fluchtursachen, wandernde und lagernde Menschenmassen, überfüllte Boote und Hallen verstärken den Eindruck, Europa müsse sich vor den Geflüchteten schützen, um die Krise zu bewältigen. Während die Stimmung von Hilfsbereitschaft in Abwehr umschlägt, wurde eine mediale Ent-Subjektivierung vorangetrieben. Wir sahen nur noch Massen statt Menschen. Zygmunt Bauman beschreibt diese Prozesse als Mixophobie – die Angst vor einer nicht kontrollierbaren Vielfalt (Bauman 2016: 14). Die Darstellung von Fluchtbewegungen als unkontrollierbare Massen schafft eine »moralische Panik«

(ebd.: 7). Bauman beschreibt moralische Panik als Teil eines Mechanismus, mit dem moderne Gesellschaften Angst und Unsicherheit verarbeiten und dabei häufig auf Feindbilder, Ausgrenzung und Sicherheitsdiskurse zurückgreifen.

Mit anderen Worten: Die geflüchteten Menschen im Jahr 2015 und danach wurden von Beginn an mit Polizei und Behörden, also mit Disziplinierungsmaßnahmen und rechtlichen Hindernissen konfrontiert. Nicht die humanitäre Perspektive, nicht soziale Teilhabe, sondern ein rigides Ordnungsprinzip bestimmte den Umgang: Exkludiert vom Arbeitsleben, eingesperrt in gesonderte Wohneinheiten und sprachlich mit dem Begriff ›Asylant‹ klassifiziert, wurden sie zu prototypischen Menschen unter generellem Anomieverdacht. Dass dieser restriktive Umgang weitreichende Folgen für den konkreten Lebenszusammenhang der Betreffenden hat, versteht sich von selbst.

Anhand der aktuellen Debatten lässt sich erkennen, wie schnell Grenzen geopolitisch neu definiert werden und wie sie als Sortiermaschine funktionieren. So wird die Ukraine heute als »Teil der europäischen Familie« platziert und ukrainische Geflüchtete als zugehörig zum »europäischen Wir« definiert. Zu solchen Grenzregimes schreibt Steffen Mau treffend:

> »Mit manchen Pässen kann man Grenzen relativ ungehindert überqueren, ist willkommen und mobilitätsprivilegiert, andere Pässe wirken wie ein Stigma, das von Mobilitätsrechten ausschließt und das Reisen erschwert, ganz unabhängig von den Eigenschaften des individuellen Trägers bzw. der individuellen Trägerin. Mit bestimmten Pässen wird man zum Verdacht- und Kontrollobjekt abgestempelt und steht in der globalen Hierarchie ungleich verteilter Mobilitätsrechte ganz unten.« (Mau 2021: 89)

Ein weiterer zentraler Mechanismus ist die Opferkonstruktion. Wie Heike Niedrig und Louis Henri Seukwa (2010) betont haben, wird durch das Asylrecht und die Genfer Flüchtlingskonvention eine Art Opfernorm geschaffen. Nur wer als glaubwürdiges Opfer erscheint, kann Schutz erhalten. Damit werden Geflüchtete gezwungen, ihre Biografien so zu erzählen, dass sie in das Schema der schutzbedürftigen Passivität passen.

Soziale Maßnahmen und Integrationspolitik verstärken diese Kategorisierung, indem sie Geflüchtete als mangelbehaftete Subjekte betrachten. Ihnen werden Defizite zugeschrieben, die etwa durch Sozialarbeit behoben werden sollen – ein paternalistisches Modell, das geflüchtete Menschen ihrer Eigenverantwortung beraubt und ihre Perspektiven und Erfahrungen ignoriert. Der öffentliche Diskurs schafft damit eine normierende Wirkung, die tief in alltägliche Praxen eingreift. Geflüchtete werden auf bestimmte Problemlagen reduziert, während ihre Perspektiven und Handlungsfähigkeit ausgeblendet bleiben.

Ein *postmigrantischer* Ansatz setzt genau hier an: Er hinterfragt diese naturalisierten Wahrnehmungen, dekonstruiert hegemoniale Deutungsmuster und eröffnet Räume für alternative Erzählungen. Denn Migration und Flucht sind keine Ausnahmeerscheinung – sie sind eine historische Normalität und ein fester Bestandteil gesellschaftlicher Realität.

Eine andere Sicht der Dinge: Gegenerzählungen

Eine *kontrapunktische* Lesart macht alternative Wirklichkeiten sichtbar. Wenn historische Entwicklungen neu gedacht, das Marginalisierte thematisiert und Erfahrungen der Betroffenen zum Ausgangspunkt genommen werden, entsteht ein differenzierteres Bild: Statt geflüchtete Menschen als passive Opfer oder Bedrohung zu sehen, rückt ihr individuelles Handeln in den Fokus. Sie resignieren nicht, sondern entwickeln trotz restriktiver Bedingungen Überlebensstrategien und Wege der Selbstermächtigung. Fluchtmigration ist nicht bloß eine Reaktion auf Notlagen, sondern eine eigensinnige Praxis, in der Menschen aktiv agieren – als Experten ihrer eigenen Lebensentwürfe (vgl. Tuider & Trzeciak 2015: 373).

Studien zu Fluchtbiografien zeigen, dass sich geflüchtete Menschen mit gesellschaftlichen Barrieren auseinandersetzen, ihre Erfahrungen und Fähigkeiten vor Ort neu übersetzen und kreative Wege der Selbstverortung finden (vgl. exemplarisch Schacht 2021). Dieser Perspektivwechsel markiert einen Bruch mit hegemonialen Diskursen und eröffnet eine neue »Topografie des Möglichen«. Gleichzeitig fordert er eine kritische Reflexion über die bisherige Wissensproduktion und deren Leerstellen heraus – eine erkenntnistheoretische Wende.

Diese alternative Perspektive ist auch bildungspolitisch und gesellschaftlich relevant. Sie kann langfristig zur Verringerung der Marginalisierung und Stigmatisierung Geflüchteter beitragen. Indem wir die Lebensgeschichten und Erfahrungen der Menschen in ihrer Relevanz anerkennen, statt sie auf Defizite zu reduzieren, gewinnen wir ein differenzierteres Verständnis der Kompetenzen, die sie unter oft widrigsten Umständen entwickelt haben. Fluchterfahrungen bringen überlebenswichtige Fähigkeiten hervor, die gerade in von Fremdbestimmung, sozialer Isolation und Unsicherheit geprägten Situationen essenziell sind. Die folgende Fluchtbiografie führt anschaulich vor Augen, was Flucht für die betreffenden Personen biografisch bedeutet, wie damit umgegangen wird und wie Menschen unter sehr restriktiven Bedingungen doch Wege, Umwege oder Sonderwege finden, um zu überleben:

Abbas – Flucht als Überlebensstrategie

Abbas wurde in Syrien, an der Grenze zum Irak, geboren und wuchs dort auf. Mit siebzehn Jahren, im Jahr 2015, trat er die Flucht an – ein Schritt, den seine Mutter unterstützte und für notwendig hielt. Zwei zentrale Aspekte prägen seine Erzählung: die Flucht, die sein Leben unwiderruflich veränderte, und seine Diskriminierungserfahrungen in Deutschland.

Seine Odyssee begann mit einem kurzen Aufenthalt in der Türkei. Danach wagte er mit anderen syrischen Geflüchteten die Überfahrt nach Griechenland auf einem Boot. In Griechenland lebte er drei Monate lang ohne Papiere, wurde in Saloniki von der Polizei festgenommen und tagelang inhaftiert. Schließlich gelang ihm die Weiterreise nach Italien – versteckt in einem Lastwagen. In Italien, ohne finanzielle Mittel, übernachtete er in Parks und ernährte sich von Essensausgaben der Kirchen. Von dort schlug er sich weiter über die französische Grenze nach Paris durch und gelangte schließlich über Hamburg nach Köln.

Dort wurde ihm zunächst ein Platz in einem Übergangswohnheim zugewiesen, später ein Jahr lang in einem Asylbewerberheim. Ein Wendepunkt in seinem Leben war die Ausstellung seines Flüchtlingspasses – sein erstes offizielles Dokument nach der Flucht. Dieser Pass ermöglichte ihm den Zugang zu Sprachkursen und ersten Arbeitsmöglichkeiten. Doch die Realität auf dem Arbeitsmarkt blieb ernüchternd: Ohne Schulabschluss und Ausbildung war er gezwungen, prekäre und unterbezahlte Tätigkeiten anzunehmen. Nach einem Jahr verlor er seinen Job, weil kein Bedarf mehr bestand.

Sein Leben in Deutschland beschreibt er resigniert: »Ich bin hierhergekommen, um unglücklich zu werden«. Einerseits ist er dankbar, aus Syrien geflohen zu sein, andererseits scheiterten seine Versuche, sich eine stabile Existenz vor Ort aufzubauen. Seine Deutschkenntnisse reichen nicht für eine Ausbildung, die wenigen Jobs, die er findet, sind schlecht bezahlt. Rückblickend bereut er, dass er nicht nach Kanada ausgewandert ist, wie ursprünglich geplant.

Trotz allem gibt Abbas seine Hoffnungen nicht auf. Er blickt nach Schweden, wo eine Tante lebt, oder in die USA, wo ein Onkel ist – vielleicht könnte er dort ein neues Leben beginnen. Seine Flucht hat ihn zu einem der vielen Menschen gemacht, die sich in der globalisierten Welt immer wieder neu orientieren müssen. Sein Schicksal steht beispielhaft für einen Habitus der Überlebenskompetenz – das permanente Aushandeln von Zugehörigkeit, Chancen und Zukunftsperspektiven in einer Welt, die ihn stets als Fremden betrachtet.

Zivilgesellschaftliche Perspektiven: Neue Formen der Solidarität

Mit der Fluchtbewegung im Sommer 2015 kam es europaweit zu einem starken zivilgesellschaftlichen Engagement. Viele Initiativen wurden gegründet, um Geflüchtete zu unterstützen – nicht nur als kurzfristige Soforthilfe, sondern mit langfristigen, transnationalen Strukturen. So haben Fluchtbewegungen nach Europa nicht nur politische Debatten ausgelöst, sondern auch tiefgreifende Veränderungen in lokalen Kontexten bewirkt. Besonders auf Gemeindeebene sind neue Formen des Zusammenlebens und der Solidarität entstanden.

Es hat sich gezeigt, dass zivilgesellschaftliches Engagement eine zentrale Rolle im Umgang mit Fluchtbewegungen gespielt – und zugleich neue Perspektiven auf Migration und gesellschaftliche Zugehörigkeit eröffnet hat. Werner Schiffauer spricht in diesem Zusammenhang von einer »neuen Bürgerbewegung«, die nicht nur Geflüchtete unterstützt, sondern auch das gesellschaftliche Verständnis von Migration und Zusammenleben transformiert (Schiffauer 2017: 15ff).

Diese Bewegung schafft neue Möglichkeitsräume und alternative politische Handlungsformen, in denen Solidarität nicht paternalistisch verstanden wird, sondern als gemeinschaftliches Handeln. Besonders in lokalen Kontexten ist eine neue Verantwortungskultur entstanden, in der Initiativen und kreative Lösungsansätze über formale Integrationsmaßnahmen hinausgehen: »Dies ist politisch, weil hier neue Möglichkeitsräume geschaffen werden, die es erlauben, neue Wege zu gehen. Neues und Anderes wird denkbar« (Schiffauer 2017: 19).

Persönliche Begegnungen mit geflüchteten Menschen haben dabei eine zentrale Bedeutung: Sie ermöglichen einen Perspektivwechsel und stellen ein Gegengewicht zur medialen »moralischen Panik« (vgl. Bauman 2016) dar. Sie dekonstruieren stereotype Narrative, indem sie Menschen nicht auf ihre Fluchtgeschichte reduzieren, sondern ihre Individualität sichtbar machen und ernst nehmen.

Im Gegensatz zu institutionellen Maßnahmen, die Geflüchtete oft in einer Opferrolle verankern, setzt zivilgesellschaftliches Engagement stärker auf Selbstbefähigung (Empowerment). Es entstehen neue Kommunikationsformen und Handlungsmöglichkeiten, die sich nicht nur an bestehende Strukturen anpassen, sondern sie teilweise auch herausfordern und transformieren.

Wie die Biografie von Abbas deutlich macht, befinden sich Geflüchtete oft in einer ambivalenten Lage: Während sie in ihrem Herkunftsland Gefahren entkommen sind, sehen sie sich in ihrem neuen Umfeld rechtlichen und sozialen Herausforderungen gegenübergestellt.

Solidarität erscheint jedoch kein statisches Konzept zu sein, sondern eine Praxis, die ständig neu verhandelt und weiterentwickelt wird. In manchen Fällen bleibt sie auf die lokale Ebene beschränkt, während sie in anderen Zusammenhängen grenzüberschreitend funktioniert.

Praktische Relevanz einer Neuausrichtung in der Forschung

Eine kontrapunktische Forschung über Flucht und Geflüchtete dekonstruiert hegemoniale Normalitätsvorstellungen und rückt marginalisierte Perspektiven ins Zentrum (vgl. Hess 2015: 49ff). Es geht darum, das Ausgelassene, Vergessene und Verdrängte sichtbar zu machen. Maria Castro Varela bringt dies auf den Punkt: »Das kontrapunktische Lesen schlägt Risse in die hegemonialen Erzählungen« (Castro Varela 2015: 36).

Fluchtforschung, die sich lediglich als Forschung über Geflüchtete versteht, bleibt in nationalstaatlichen und ethnisierenden Kategorien gefangen. Sie reproduziert binäre Trennungen nach dem Muster »Wir« versus »die Anderen« und erweist sich damit kaum in der Lage, eine wirklich zeitgemäße Gesellschaftsanalyse im globalen Kontext zu betreiben.

Dabei liegt gerade in der aktuellen Situation die Chance, über soziale Gerechtigkeit neu nachzudenken und gesellschaftliche Institutionen – von Bildung bis Wohnungsmarkt – im Sinne einer inklusiveren Gesellschaft zu demokratisieren. Das postmigrantische Paradigma kann hierzu einen wichtigen Beitrag leisten.

Durch eine veränderte Lesart historischer und gegenwärtiger Entwicklungen und durch alltagsnahe, mehrperspektivische Beobachtungen können alternative Denkräume entworfen werden. Die biografischen Erzählungen geflüchteter Menschen können nicht nur historisch eingeordnet, sondern auch mit Blick auf gegenwärtige Herausforderungen reflektiert und weitergedacht werden.

Diese Art der Wissensproduktion rückt marginalisierte Erfahrungen und Stimmen in den Fokus. Sie kann neue Impulse für postmigrantische Bildungs- und Gesellschaftskonzepte liefern.

Die gewonnenen Erkenntnisse aus einer kontrapunktischen Forschung sind nicht nur für wissenschaftliche Analysen relevant, sondern auch für praktische Handlungsfelder. Sie regen zur kritischen Reflexion über bestehende Deutungsmuster in Wissenschaft, Politik und Medien an. Sie tragen dazu bei, Stereotypen zu dekonstruieren und ihre strukturellen Entstehungsbedingungen zu hinterfragen. Sie ermöglichen eine differenzierte Betrachtung von Ankunfts- und Verortungsprozessen, die über bloße Integrationsdiskurse hinausgeht.

Die sogenannten *Refugee Studies* haben sich bisher nur punktuell mit dem Zusammenhang zwischen den mitgebrachten Ressourcen geflüchteter Menschen und ihren Erfahrungen in den Aufnahmeländern befasst. Eine differenzierte Analyse dieser Prozesse ist jedoch ohne einen grundlegenden Perspektivwechsel kaum möglich. Indem wir Flucht nicht als Defizit, sondern als aktive, widerständige und kreative Praxis betrachten, können wir neue Perspektiven auf Gesellschaft, Migration und Zukunftsvisionen gewinnen.

Wie das biografische Beispiel zeigt, versuchen die geflüchteten Menschen trotz restriktiver Bedingungen, sich zu verorten und eine Zukunft zu entwerfen, konvi-

viale Fähigkeiten zu entwickeln, eine Art »Ethik der Konvivialität« (Back & Sinha 2016: 522).

Wie Regina Römhild in Anlehnung an Paul Gilroy anmerkt, sollten Forschungen nicht nur auf reproduzierende Kritik der hegemonialen Lebensbedingungen fokussiert werden, »sondern sich ebenso auf die in ihrem Windschatten gedeihenden Kulturen der Konvivialität konzentrieren. […] Es ist eine Frage der Perspektive und Methodologie, was wir sehen und sichtbar machen« (Römhild 2018: 65).

VIII. Schule und Bildung postmigrantisch denken

Lernorte zum Leben öffnen

Auch dieses Kapitel nimmt einen Perspektivwechsel vor: Es setzt sich kritisch mit den dominanten Deutungsmustern auseinander, die Schul- und Bildungsforschung sowie schulische Entwicklungsprozesse bisher geprägt haben. Ziel ist es, eine Bildungsnormalität zu hinterfragen, die sich an starren Vorstellungen von Zugehörigkeit, Nationalität und »ethnischer Identität« ausrichtet. Ein solcher Perspektivwechsel bedeutet, Schule als einen Raum zu öffnen, in dem die vielfältigen Lebensrealitäten und Erfahrungen aller Lernenden einbezogen werden.

Es ist allzu bekannt, dass Bildungschancen, individuelle Positionierungen und Subjektivierungsprozesse nicht nur das Resultat individueller Leistungen sind, sondern durch gesellschaftliche Strukturen und institutionelle Rahmenbedingungen mitbestimmt werden. Dabei sind die Ressourcen, über die Individuen verfügen, ungleich verteilt. Ob ein Kind als »einheimisch«, »migrantisch« oder »geflüchtet« wahrgenommen wird, beeinflusst maßgeblich seine Bildungschancen und sozialen Möglichkeiten.

Schule fungiert nicht nur als Bildungsinstitution, sondern auch als »Sortiermaschine« die gesellschaftlichen Machtverhältnisse und Ausschlussmechanismen organisiert und reproduziert. Die Vorstellung einer national orientierten Bildungsnormalität limitiert insbesondere die Chancen von Jugendlichen, denen ein sogenannter Migrationshintergrund zugeschrieben wird. Dies schlägt sich in ihrem schulischen Werdegang, ihren Berufsorientierungen und letztlich ihren Wegen in die Zukunft nieder (vgl. Flecker et al. 2020).

Die duale Trennung in »Wir« (Etablierte) und »die Anderen« (Außenseiter) durchzieht nicht nur mediale und politische Debatten, Alltagsdiskurse oder die Stadtentwicklung marginalisierter Wohnviertel, sondern auch die schulische Praxis. Hierarchien werden durch Zuschreibungen zementiert, die Kinder und Jugendliche mit Migrationserfahrung als »Problemfälle« oder »Sonderfälle« markieren.

Die historische Entwicklung der Bildungswissenschaften zeigt, dass sich dieser differenzorientierte Blick nicht zufällig etabliert hat, sondern tief in der Geschichte

der Pädagogik verwurzelt ist. Zunächst legitimierte die sogenannte Ausländerpädagogik in den 1970er Jahren die separate Förderung von Kindern aus »Gastarbeiterfamilien«, was letztlich einer Exklusionslogik folgte. Später rückte die interkulturelle Pädagogik das Konzept der kulturellen Differenz in den Mittelpunkt, was jedoch oft dazu führte, dass ethnische Zuschreibungen weiter festgeschrieben wurden.

Wie Joachim Schroeder in seiner Studie zur Schulentwicklung im Hamburger Stadtteil Wilhelmsburg gezeigt hat, ist diese dualistische Denkweise bis heute wirkmächtig. Er spricht von »willkürlich gewählten Zuschreibungen«, die mit den tatsächlichen Lebensrealitäten von Kindern und Jugendlichen kaum korrespondieren (Schroeder 2002: 120). Dennoch bestimmen sie maßgeblich Schulprogramme und Bildungsstrategien.

Schroeder hinterfragt insbesondere die schulische Praxis und die zugrundeliegenden Normalitätsmaßstäbe, nach denen Schülerinnen und Schüler vermessen und bei Abweichung als förderbedürftig eingestuft werden:

> »Die Regelschule muss sich fragen lassen, inwiefern die Strategie legitimierbar ist, Kinder und Jugendliche an schulisch definierten Normalitätsmaßstäben zu messen, auf diese Weise die ›Nicht-Normalen‹ zu identifizieren, diese dann zu fördern – jedoch nur unter der Bedingung, dass zusätzliche Fördermittel bereitgestellt werden.« (Schroeder 2002: 128)

Schulpolitische Strategien, die auf solchen Prämissen beruhen, wirken letztlich kontraproduktiv. Sie basieren auf der Annahme, dass Migration eine »gewachsene gesellschaftliche Normalität« störe und dass eine »ethnische Mischung« das ursprüngliche Gleichgewicht wiederherstellen könne (Schroeder 2002a: 157ff.). Damit verstärken sie jedoch Exklusionsmechanismen, anstatt sie abzubauen.

Hier stellt sich die Frage, wie sich das Differenzdenken im schulischen Kontext formiert und welche Faktoren zur Normalisierung einer kulturellen Hegemonie beitragen. Dabei stehen vier zentrale Instanzen im Fokus: 1) Die strukturellen Rahmenbedingungen des Schulsystems: Bildungssysteme sind historisch gewachsene Institutionen, die oft auf Homogenität ausgerichtet sind. Dadurch werden Schülerinnen und Schüler, die nicht ins vorgegebene Raster passen, systematisch benachteiligt, 2) Die ethnischen Deutungsmuster von Lehrkräften: Die Lehrpersonen nehmen die Schülerinnen und Schüler durch spezifische Filter wahr, die von gesellschaftlichen Diskursen geprägt sind. »Migrationshintergrund« wird oft mit Defiziten verknüpft, was die Bildungsaspirationen der Betroffenen beeinflusst, 3) Schulbücher als Träger eines ethnischen Rezeptwissens: Lehrmaterialien reproduzieren stereotype Bilder und setzen damit ein Wissensarchiv fort, das kulturelle Differenz als statisches Konzept behandelt, 4) Nationale Bildungsprogramme und Schulentwicklungsstrategien: Bildungspläne und Schulentwicklungsprojekte orientieren sich an nationalen Narrativen und tragen so zur Exklusion bestimmter Gruppen bei.

Die Analyse dieser Instanzen zeigt, dass der schulische Kontext weit mehr ist als ein neutraler Raum des Lernens. Vielmehr fungiert er als gesellschaftlicher Ort der Selektion, in dem Normalitätsvorstellungen produziert und aufrechterhalten werden.

In den nachfolgenden Abschnitten wird ausgeführt, welche Auswirkungen diese Bildungsnormalität auf die Chancen von Jugendlichen aus Migrationsfamilien hat. Das Augenmerk liegt darauf, wie diese Jugendlichen mit negativen Zuschreibungen und Ausschlussmechanismen umgehen, sich in diesen Auseinandersetzungen verorten und welche widerständigen Handlungsweisen sichtbar werden. Zugrunde liegt hier die Auswertung von Interviews, die im Rahmen einer Forschungswerkstatt im Wintersemester 2020/21 mit Studierenden aus Migrationsfamilien an der Universität Innsbruck geführt wurden. Unter dem Titel »Bildungserfolg trotz Schule« berichten sie über ihre Erfahrungen und Strategien im Umgang mit Barrieren innerhalb des Bildungssystems.

Der abschließende Ausblick ist der Entwicklung alternativer Perspektiven gewidmet, die historisch gewachsene Muster durchbrechen und den etablierten Kanon der Klassifikationen überwinden sollen. Ziel ist es, überholte Normalitätsvorstellungen zu dekonstruieren und die Schule als geöffneten Raum zu denken, in dem Bildung für alle – unabhängig von Herkunft und sozialen Zuschreibungen – möglich ist.

Zur Etablierung von Normalitätsvorstellungen im Bildungskontext

Schulische Erfahrungen sind für viele Kinder aus Migrationsfamilien von besonderer biografischer Bedeutung, da sie oft mit strukturellen Hürden und subtilen Ausschlussmechanismen konfrontiert sind. Die Geschichte von *Elvisa*, einer jungen Frau aus Innsbruck, illustriert dies eindrücklich.

Elvisa, 25 Jahre alt, wurde in Tirol geboren, ihre Eltern stammen aus Bosnien und sind vor ihrer Geburt nach Österreich eingewandert. Trotz guter schulischer Leistungen erhielt sie in der Hauptschule keine Empfehlung für eine weiterführende Schule. In einem Gespräch mit ihrer Mutter schlug der Lehrer stattdessen eine Lehre oder eine Ausbildung mit direktem Berufseinstieg vor: »Ich kann mich erinnern, dass der Lehrer dann beim Gespräch mit meiner Mutter gemeint hat, ob ich mir nicht überlege, eine Lehre zu machen oder vielleicht nicht ins Gymnasium gehen sollte, sondern eher in eine Schule, wo ich dann gleich ins Arbeitsleben einsteigen könnte«. Dank der Unterstützung ihrer Mutter entschied sich Elvisa dennoch für den Besuch einer berufsbildenden höheren Schule und schloss später ein Studium ab.

Elvisas Erfahrung ist kein Einzelfall. Sie steht exemplarisch für die Mechanismen, mit denen Jugendlichen aus Migrationsfamilien Bildungswege verwehrt

oder erschwert werden. Diese Mechanismen wirken meist nicht offen diskriminierend, sondern durch subtile Formen institutioneller Benachteiligung. Ein zentraler Grund dafür ist, dass Österreich lange Zeit nicht als Migrationsgesellschaft verstanden wurde. Migration wurde nicht als fester Bestandteil der Gesellschaft begriffen, sondern als Ausnahme, als »Problem«, das es zu lösen galt. Diese Haltung manifestierte sich in der Pädagogik durch die sogenannte Kulturdifferenzhypothese. Ethnisierende und kulturalisierende Deutungen prägten den schulischen Umgang mit Kindern und Jugendlichen aus Migrationsfamilien. Differenz wurde nicht als Ressource, sondern als Defizit betrachtet – mit langfristigen Folgen für Bildungskarrieren und soziale Teilhabe.

Diese Trennung zeigt sich in der Klassifizierung nach Herkunft, Sprache oder sozialer Zugehörigkeit. Robert Castel spricht hier von einer »generationsübergreifenden Tradierung eines defizienten Habitus« (2009: 84). In der Praxis bedeutet dies: Kinder und Jugendliche der zweiten oder dritten Generation werden weiterhin als »Dauergäste« betrachtet – unabhängig davon, ob sie in Österreich geboren und aufgewachsen sind.

Dieses Klassifikationsdenken zeigt sich auch in strukturellen Aspekten des österreichischen Bildungssystems. Es basiert auf einem selektiven, mehrgliedrigen Modell, das soziale Ungleichheiten verstärkt. Trotz gesellschaftlicher Veränderungen hält das System an nationalstaatlich geprägten Bildungsnormen fest. Eine umfassende Schulreform, die Mehrsprachigkeit und kulturelle Vielheit als Standard anerkennt, wurde bis heute nicht umgesetzt.

Kinder und Jugendliche aus Migrationsfamilien werden häufig als »Problemfälle« betrachtet. Ihnen werden Sonderklassen oder Förderschulen zugewiesen, wodurch ihr vermeintliches »Anderssein« weiter zementiert wird. Der Begriff »Migrationshintergrund«, der sich als politisch korrektere Alternative zum Begriff »Ausländer« etabliert hat, wird mittlerweile nahezu reflexartig mit niedrigem Sozialstatus und ethnischen Zuschreibungen verknüpft.

Judith Kohlenberger hebt hervor, dass Zugehörigkeit zum »nationalen Wir« nicht nur über Rechte und Pflichten entscheidet, sondern auch über die gesellschaftliche Norm, an der sich alle zu messen haben: »Das Wir bestimmt nicht nur über politische Rechte und Pflichten, sondern auch darüber, was als gesellschaftliche Norm gilt oder was eben eine ›Abweichung‹ davon darstellt« (Kohlenberger 2021: 97).

Diese kulturelle Hegemonie zeigt sich auch in medialen Debatten. So sorgte das Buch *Kulturkampf im Klassenzimmer* (Wiesinger 2018) für eine breite öffentliche Diskussion in Österreich, in der pauschale und defizitorientierte Deutungen über Schülerinnen und Schüler aus Migrationsfamilien reproduziert und stereotype Vorstellungen über »fremde« Kulturen als Hindernis für schulischen Erfolg verstärkt wurden.

Ähnliche Narrative finden sich in der Medienberichterstattung über Migration. Ein Beispiel dafür ist der Artikel *Türkische Problemzonen*, der am 12. Mai 2014 in der österreichischen Tageszeitung *Die Presse* erschien, und in dem die Bildungssituation der Jugendlichen von Migrationsfamilien beschrieben wird.[1] In dem Bericht verdichten sich Begriffe wie »Identität«, »Salafismus«, »Zwangsheirat« und »Kriminalität« zu einem unlösbaren Integrationshindernis – auch wenn in diesem Text versucht wird, die ethnische Reduktion der strukturellen Probleme etwas zu relativieren. Letztlich wird hier eine kulturelle Dominanz sichtbar, die die »österreichische Familie« als Norm setzt und die »türkische Familie« als Sonderfall erscheinen lässt.

Die schulische Praxis folgt diesbezüglich einer paradoxen Logik. Während Bildungserfolg als individuelle Leistung gewertet gilt, wird schulisches Scheitern kulturalisiert. Defizite werden nicht als strukturelles Problem erkannt, sondern als Ergebnis einer »problematischen Herkunft«. Diese Praxis wurde in der Vergangenheit von der *interkulturellen Pädagogik* mitgetragen. Ursprünglich als fortschrittliches Konzept gedacht, hat sie über Jahre hinweg eine Form von ethnischem Rezeptwissen produziert: Die Vorstellung, dass Kinder und Jugendliche aus Migrationsfamilien aufgrund ihrer »kulturellen Prägung« gesondert betrachtet und behandelt werden müssten. Diese Normalitätsproduktion setzt sich in Schulbüchern fort. Eine Schulbuchanalyse in Deutschland zeigt, dass Zugewanderte und deren Nachkommen oft in einer passiven Sonderrolle dargestellt werden: »Migrantinnen und Migranten erscheinen meist als Opfer gesellschaftlicher Bedingungen und selten als aktiv Handelnde […]. Oft ist eine unüberbrückbare Gegenüberstellung von ›Ausländern‹ und ›Deutschen‹ zu finden« (Grabber 2010: 16). Christine Hintermann (2010) kommt in ihrer Untersuchung österreichischer Schulbücher zu ähnlichen Ergebnissen: Migration wird oft verkürzt dargestellt, soziale Ungleichheiten, Diskriminierung und Rassismus bleiben dagegen weitgehend unbeachtet.

Dass es auch anders geht, zeigen internationale Vergleichsstudien. Die TIES-Studie (Schneider et al. 2015) untersuchte die Bildungs- und Berufssituation von 10.000 jungen Erwachsenen aus Migrationsfamilien in fünfzehn europäischen Städten. Die Ergebnisse belegen, dass Länder wie Schweden oder Frankreich deutlich bessere Bildungschancen für Jugendliche aus Migrationsfamilien bieten. In Stockholm besuchen beispielsweise sechsmal mehr Schülerinnen und Schüler aus türkischen Migrationsfamilien ein Gymnasium als in Wien oder Berlin – mit der Folge, dass sie häufiger akademische Abschlüsse erlangen und bessere Berufsperspektiven haben.

Diese Erkenntnisse zeigen, dass Bildungsnormalität keine unveränderliche Größe ist. Systeme, die mehr Inklusion ermöglichen, können tatsächlich Bildungsaufstiege fördern. Eine umfassende Reform des österreichischen oder deutschen

1 https://www.diepresse.com/3803727/schattenseiten-der-zuwanderung-tuerkische-problemzonen

Bildungssystems müsste sich daher von nationalstaatlich geprägten Denkmustern lösen und neue Konzepte entwickeln, die gesellschaftliche Vielheit als Bildungsnormalität und als Lernressource anerkennen.

Das derzeitige Bildungssystem reproduziert durch seine selektiven Strukturen und hegemonialen Denkmuster gesellschaftliche Ungleichheit. Kinder aus Migrationsfamilien werden durch ethnische Sortierungen in Sonderklassen oder niedrigere Bildungswege gedrängt. Diese Mechanismen sind tief in der Normalitätsproduktion des Schulsystems verankert und wirken über Lehrpläne, Schulbücher, Medien und institutionelle Strukturen fort.

Wie internationale Vergleiche gezeigt haben, schaffen Länder mit einem inklusiveren Bildungssystem bessere Aufstiegsmöglichkeiten für alle Schülerinnen und Schüler. Ein Perspektivwechsel im österreichischen oder deutschen Schulwesen ist daher dringend erforderlich – weg von kulturalisierenden Defizitnarrativen, hin zu einer Schule, die sich als Raum für alle versteht.

Bildungskarrieren trotz Barrieren

Die 2020/21 an der Universität Innsbruck durchgeführten biografischen Interviews mit jungen Erwachsenen aus Migrationsfamilien, die im Gespräch ihre Schulzeit reflektieren, zeigen einerseits, wie schulische Strukturen und Diskriminierungen, insbesondere in der Schule, ihre Bildungschancen einschränken und zukünftige Berufsperspektiven blockieren (können), und andererseits, wie die Betreffenden mit solchen Erfahrungen umgehen, sich positionieren und eigene Wege und Umwege finden, um ihre Bildungs- und Berufsziele zu erreichen. Nachfolgend einige besonders aussagekräftige biografische Beispiele:

Die Bildungsgeschichte der 25-jährigen Studentin *Azra* ist exemplarisch für eine strukturelle Benachteiligung. Azra migrierte im Alter von zwei Jahren mit ihren Eltern aus Istanbul nach Innsbruck. In der Volksschule wurde ihr aufgrund von »Sprachdefiziten« ein Wechsel in die Sonderschule nahegelegt. Im Rückblick erzählt die jetzige Studentin von ihrem Bildungsweg: Sie habe es nur aufgrund der Unterstützung, die sie zufälligerweise in der Sonderschule erfahren habe, »raus« in die Hauptschule geschafft. Azra ist sich heute sicher, dass die Stigmatisierung als Sonderschülerin ihren Bildungsweg verzögert hat: »Alle haben gesagt, ich brauche keine Sonderförderung mehr. Aber bewirb dich mal mit einem Sonderschulzeugnis an einer Hauptschule. Da bist halt direkt abgestempelt als Problemkind«.

Haupt- und Sonderschulen erscheinen hier als Räume, die von der gesellschaftlichen Normalität abweichen. Sie gelten als ausgelagerte und territorial stigmatisierte »Resträume«, denen aus der Perspektive vorherrschender gesellschaftlicher Normen eine geringere Qualität zugeschrieben wird. Die damit zusammenhängende und von Azra angesprochene Abstempelung als »Problemkind« beinhaltet poten-

ziell auch eine weitere Problematik: Diese schulische Bildungsnormalität weist Züge eines ethnisch codierten Wissens auf – eine Tatsache, die klar benannt werden muss.

Von ähnlichen Erfahrungen berichtet *Şeyla*, deren Großeltern aus Ankara zur »Gastarbeit« nach Tirol gekommen sind. Şeyla ist in einer Tiroler Kleinstadt geboren, aufgewachsen und in die Schule gegangen, seit drei Jahren lebt sie in Innsbruck. Sie berichtet, dass ihre Volkschullehrerin alles versucht habe, um sie am Besuch des Gymnasiums zu hindern. Ihre Eltern hätten deswegen einen Kampf mit der Schule und mit der Lehrerin ausfechten müssen. Schließlich habe sie dennoch ihre Matura geschafft und ein Hochschulstudium aufgenommen.

Dass Jugendliche im schulischen Kontext immer wieder mit Herkunftsklischees und negativen Zuschreibungen konfrontiert werden, gegen die sie sich positionieren (müssen), zeigen auch die Erfahrungen von *Ayla*. Sie ist in Innsbruck geboren, in einer Tiroler Kleinstadt aufgewachsen und studiert in Innsbruck. Ihr Vater stammt aus der Türkei, ihre Mutter aus Österreich. Ayla berichtet, dass Menschen im Alltag oft davon ausgehen würden, dass alle Türkinnen ein Kopftuch tragen und fünfmal am Tag beten müssten; sie kritisiert, dass Herkunft häufig mit Religion verwechselt werde. Sie spricht von Barrieren, mit denen sie in ihrer Schulzeit permanent konfrontiert gewesen sei. Als sie sich für das Gymnasium einschreiben wollte, sprachen sich sowohl die Klassenlehrerin als auch der Direktor der Volksschule dagegen aus. Einmal habe die Lehrerin vor der ganzen Klasse zu Ayla gesagt: »Im Gymnasium kannst du nicht immer so viel nachfragen und musst dort alles schneller verstehen«. Die schwierige Kommunikation mit dem Direktor bzw. mit der Klassenlehrerin erklärt sich Ayla damit, dass sie seit ihrem achten Lebensjahr ein Kopftuch getragen habe, obwohl ihre Eltern davon abgeraten hatten, um Schwierigkeiten mit der Schule aus dem Weg zu gehen.

Dass sich positive Erfahrungen mit den Lehrpersonen motivierend auf die Bildungslaufbahn der Jugendlichen auswirken können, zeigen die Erzählungen von *Şükrü* und *Senem*. *Şükrü* beschreibt seine Schulzeit in Innsbruck zunächst als schwierig: »Bei mir war es recht schwer eigentlich, also ich habe nicht gut Deutsch können und habe im Kindergarten und in der Vorschule Schwierigkeiten gehabt«. Zu Beginn seiner Schullaufbahn machte er negative Erfahrungen mit seiner Lehrerin. Die fehlende Unterstützung überschattet seine ersten zwei Jahre in der Volksschule. In seiner Erinnerung verwehrte ihm das Lehrpersonal sogar den Zugang in die Hauptschule: »Also ich kann mich noch erinnern, dass meine alte Volksschullehrerin zu mir gesagt hat, ich schaff es nicht mal in die Hauptschule«. Diese Prognose hätte seine weitere Laufbahn sehr negativ beeinflussen können. Nach dem Wechsel der Lehrkraft in der dritten Klasse Volksschule bekam er jedoch die Unterstützung, die er benötigte, und auch das negative Bild von Lehrpersonen, das er aufgrund seiner Erfahrungen bereits entwickelt hatte, veränderte sich. Diesen Wechsel nimmt er als

»Glück« wahr; über seine neue Lehrerin erzählt er: »Die war ganz nett und hat mir sogar geholfen, wenn ich etwas nicht verstanden habe«.

Von ähnlich positiven – und ebenso bedeutsamen – Erfahrungen mit einer Lehrperson erzählt *Senem*. Sie spricht darüber, dass eine Lehrerin in der Berufsschule sie in jeder Hinsicht unterstützt habe: »Ja, schon, die Klasse, die Lehrer, die waren echt super. Die Lehrer waren für uns da und haben uns immer geholfen, egal was, auch bei persönlichen Problemen waren sie da. Sie helfen da sogar, deine Noten auszubessern«.

Auf dem Weg zu einer postmigrantischen Schule der Zukunft

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die gesellschaftliche Diversität und die vielschichtigen Lebenswirklichkeiten von Schülerinnen und Schülern aus Migrationsfamilien im Bildungskontext in Österreich – im Vergleich zu anderen europäischen Ländern wie Schweden, Frankreich oder den Niederlanden – weitgehend unsichtbar bleiben. Dieser Umstand, der sowohl in Schulkonzepten als auch Bildungsprogrammen zu beobachten ist, wirkt sich negativ auf die Bildungsziele und Bildungswege von Kindern und Jugendlichen aus und limitiert ihre schulischen und beruflichen Möglichkeiten. Daher ist es dringend geboten, die herrschende Bildungsnormalität zu überdenken, Schulen konsequent zu öffnen, schulische Bildungsprozesse neu auszurichten und diesbezüglich zeitgemäße und zukunftsweisende, »postinklusive« Konzepte zu entwickeln. Wir benötigen diversitätsbewusst agierende Einrichtungen und angemessene Bildungskonzepte jenseits nationaler Deutungen – Konzepte, die die Kinder und Jugendlichen ernst nehmen und ihnen neue Erfahrungs- und Handlungshorizonte eröffnen. *Postinklusive Schulen* und ein *postinklusives Bildungsverständnis* nehmen Diversität, Mehrdeutigkeit, Mehrfachorientierungen und vielschichtige Lebensentwürfe zum Ausgangspunkt, betrachten sie als Lernanlass und als Lernvision.

Eine postinklusive Schule gründet nicht auf historisch tradierten Deutungen von »Normalitätsverhältnissen«, sondern geht von Kindern und Jugendlichen aus, die da sind, nimmt deren Alltagswirklichkeiten und Lebensverhältnisse zum Ausgangspunkt. Die Lebenswirklichkeit der Schülerinnen und Schüler wird damit zur Basis für die Entwicklung angemessener Bildungskonzepte. In ihrem Selbstverständnis orientiert sich die Schule der Zukunft an den lebensweltlichen Verhältnissen vor Ort, sie hat lokalspezifischen sozialen, kulturellen, sprachlichen und ökonomischen Bedingungen zu entsprechen – und nicht umgekehrt. Ziel ist die Entwicklung einer Schule, die Kindern und Jugendlichen neue Erfahrungs- und Denkräume und Zukunftsperspektiven ermöglicht.

Die Freie Schule Honigfabrik im Hamburger Stadtteil Wilhelmsburg, die Joachim Schroeder in seiner Studie beschrieben hat (Schroeder 2002a: 217ff.), ist

Beispiel für eine Alternative, die die aussondernde Bildungspraxis der Regelschule radikal infrage stellt und eine andere Bildungsnormalität entwirft. Die Lebenswirklichkeit der Jugendlichen im Stadtteil wird anerkannt und zum Ausgangspunkt für angemessene Bildungskonzepte gemacht. Es geht darum, »mit Ernsthaftigkeit an die gesellschaftlichen Erfahrungen der Jugendlichen anzuknüpfen, wie auch diesen Möglichkeiten zu bieten, in sämtlichen innerschulischen und außerschulischen Lernaktivitäten soziale Verantwortlichkeit erkennen und praktizieren zu lernen«, so Joachim Schroeder (2002a: 220). Hier wird eine kontrapunktische Lesart verwirklicht, nach der polarisierende Denkmuster und etablierte Klassifikationen überwunden, man könnte auch sagen, entlernt werden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es an der Zeit ist, Schule postmigrantisch zu denken: als Ort einer experimentellen Utopie, einer anderen Lernkultur, als Erfahrungs- und Denkräume, die allen Kindern und Jugendlichen angemessene Zukunftsperspektiven ermöglichen.

Von migrationsbedingter Diversität zu Bildung als experimenteller Utopie

Die Art und Weise, wie Diversität in Schulen aufgegriffen wird, prägt Bildungsrealitäten und beeinflusst, welche Normalitäten in Bildungseinrichtungen entstehen.

Auf Basis der bisherigen Ausführungen möchte ich abschließend noch konkreter herausarbeiten, wie »migrationsbezogene« Diversität in Schulen verhandelt wird und welche Auswirkungen sie auf Bildungspraktiken hat. Dabei standen drei weiterführende Schulen in Wien im Fokus, wobei eine detaillierte Analyse der sogenannten »Brennpunktschule« (eine Mittelschule) erfolgt.

Diversität als Differenzkategorie in schulischen Bildungsprozessen

Die Studie *Politische Literalität in den Schulen* lässt darauf schließen, dass Wiener Schulen sich verpflichtet fühlen, Diversität in ihr Schulkonzept zu integrieren – wenn auch auf unterschiedliche Weise.[2] Auffällig ist dabei die hervorgehobene Bedeutung migrationsbezogener Diversität. Schülerinnen und Schüler werden oft anhand vermeintlich ethnischer oder religiöser Zugehörigkeiten kategorisiert – als österreichisch, türkisch, serbisch, arabisch oder christlich und

2 Hier beziehe ich mich auf die Erkenntnisse, die im Rahmen des Forschungsprojektes »Political Literacy in der Migrationsgesellschaft (PLIM)« generiert worden sind. Dabei handelt es sich um ein von der DFG, dem FWW und dem SNF gefördertes D-A-CH-Projekt unter der Leitung von Paul Mecheril (Bielefeld), Roland Reichenbach (Zürich) und Erol Yıldız sowie Micaela Ralser (Innsbruck).

muslimisch. Dies ist Ausdruck eines »methodologischen Migrantismus«, der eine diskursive Engführung von Diversität bewirkt.

In schulischen Kontexten lässt sich diese Reduktion auf fiktive Ethnizitäten und Herkünfte beobachten (vgl. dazu ausführlich Gensluckner & Ralser 2021; Thomas-Olalde 2021; Thomas-Olalde, Ralser & Gensluckner 2022). Die Schülerinnen und Schüler werden zu Prototypen der Heterogenität stilisiert, indem durch binäres Denken (»Wir/Die«) künstliche Gruppen erzeugt werden – selbst dann, wenn die Betreffenden solche Kategorisierungen hinterfragen, wenn etwa ein Schüler entgegnet: »Wir sind doch Wiener«.

Dieser national orientierte Blick ist in Schulen jedoch weiterhin präsent. In den Gesprächen mit Lehrkräften zeigten sich ambivalente Haltungen: Während an einer anderen Mittelschule in Wien betont wird, dass Diversität als Normalität betrachtet werden sollte, taucht das Nationale in Problemsituationen dennoch wieder auf. Dies zeigt sich auch in der vorsichtigen Wortwahl der Lehrkräfte, wie die Aussage eines Lehrers verdeutlicht: »Ja, ich tue mich ein bisschen schwer, solche Kategorisierungen zu treffen. […] Da möchte ich mich eigentlich eher zurückhalten«. Gleichzeitig bleibt die Zusammensetzung der Klassen nach ethnischen Kriterien für viele Lehrkräfte ein zentrales Thema. Dies spiegelt sich in der Aussage der Direktorin der Schule wider: »Ich möchte keine Klassen haben mit ehemaligen jugoslawischen Kindern oder eine Klasse mit türkischen Kindern, sondern wirklich durchmischt«. Wenn auch subtiler und ungewollt, reproduziert diese Vorstellung einer »ausgewogenen Mischung« nationale Differenzkriterien, anstatt sie zu überwinden.

Die Normalisierung migrationsbezogener Diversität in schulischen Leitbildern

Auch an einer anderen, als »Vorzeigeschule« geltenden Mittelschule, wird Diversität vorrangig über den Migrationshintergrund der Schülerschaft definiert. Während die »vielfältigen Wurzeln« als Ressource betont werden, bleibt die Leistungsorientierung zentral. Diese Schule unterstreicht die Bedeutung von Bildung als Mittel zur sozialen Mobilität – auch wenn implizit der »hohe Ausländeranteil« als Herausforderung thematisiert wird.

Anders gestaltet sich die Situation an der bereits genannten »Brennpunktschule«. Hier ist Diversität nicht explizit programmatisch verankert. Migrationsbedingte Vielfalt erscheint vielmehr als »Normalität in der Abweichung« – eine defizitäre Diversität. Die Direktorin der Schule beschreibt ihre Realität wie folgt: »Ganz normale Schule im urbanen Raum. Die Schulen sind immer so wie das Umfeld«. Heterogene Schülerschaft wird hier nicht als Stärke, sondern als Problem gesehen. Um das defizitäre Umfeld zu kompensieren, setzt die Schule auf Fürsorge und Zugewandtheit – eine Art »Familialisierung«, die eine Schutzfunktion übernimmt. Gleichzeitig wird den Schülerinnen und Schülern das Gefühl vermittelt, kaum etwas zu wissen oder zu schaffen. Eine Lehrerin formuliert dies drastisch: »Inhalte

kann man nur dann vermitteln, wenn die Kinder mit den Wörtern etwas anfangen können«.

Widerstand gegen eine hegemoniale schulische Bildungswirklichkeit

In schulischen Interaktionen entsteht eine Bildungsnormalität, die durch Familialisierung, Disziplinierung und Illiteralisierung gekennzeichnet ist. Sie führt zu spezifischen Praktiken und Subjektivierungsprozessen, die Kinder und Jugendliche als »Brennpunktschüler« positionieren. Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen werden systematisch dethematisiert.

Doch viele begehren dagegen auf, oft in ironischer oder sarkastischer Weise, indem Zuschreibungen symbolisch angeeignet oder umgedeutet bzw. »transkodiert« werden. Eine Schülerin entgegnet der Lehrkraft: »Sie wissen ja, Frau Lehrerin, ich bin dumm«. Eine andere: »Wir sind nicht die unerzogenen Kinder – wir wissen uns zu verteidigen«. Durch eigensinnige Strategien verweigern die Schülerinnen und Schüler die ihnen zugeschriebene Rolle als Außenstehende. Stattdessen entsteht eine kollektive Praxis des »Wir« in Opposition zu mächtigen Verhältnissen: Was sich hinter den ›dummen und unerzogenen Kindern‹ verbirgt, wird durch Ironisierung, Überzeichnung und die Aneignung neuer Positionen sichtbar gemacht (vgl. Lorey 2020: 17).

Jacques Rancière spricht in diesem Zusammenhang von »Entidentifizierung«: »Jede Subjektivierung ist eine Entidentifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums« (Rancière 2018: 48). Diese widerständige Subjektivierung kann als postmigrantische Handlungsmöglichkeit verstanden werden: Menschen, die sich permanent mit negativen Zuschreibungen konfrontiert sehen, entwickeln andere Strategien der Konvivialität und der Selbstbestimmtheit – eine Kultur des Zusammenlebens jenseits von nationalen Kategorien.

Schule als Ort der Vielen – Eine experimentelle Bildungsutopie

Zum Schluss bleibt festzuhalten: Schulen sind nicht bloß Orte der Wissensvermittlung, sondern auch Erfahrungs-, Denk- und Ermöglichungsräume. Sie können einen entscheidenden Beitrag zur Gestaltung einer diversitätsbewussten Bildungs- und Lernkultur in einer radikaldiversen Gesellschaft leisten – eine Kultur, die dringend benötigt wird, um den Herausforderungen einer globalisierten Welt gerecht zu werden.

Statt nationaler Engführungen oder defizitorientierter Diskurse braucht es eine Schule, die Vielheit als Normalität begreift und strukturelle Ungleichheiten bewusst reflektiert. Bildung muss als experimentelle Utopie verstanden werden – als Raum des Möglichen, der neue Perspektiven eröffnet und einen produktiven Umgang mit

vielschichtigen und transkulturellen Realitäten ermöglicht. Denn erst wenn Schule als Ort der Vielen begriffen wird, kann sie ihrer gesellschaftlichen Verantwortung gerecht werden.

IX. Von der experimentellen Utopie zur transtopischen Praxis

Eine postmigrantische »Alphabetisierung der Gesellschaft«

Künstlerische, zivilgesellschaftliche und kulturelle Praktiken und Artikulationsformen, die bisher unter dem Vorzeichen des Postmigrantischen diskutiert wurden, zeigen neue Perspektiven auf die Gesellschaft und eröffnen Räume des Widerstands. Sie unterlaufen oder destabilisieren jene gesellschaftlichen Imaginationen, die der Legitimation hegemonialer Machtverhältnisse dienen. Genau darin liegt das politische Potenzial solcher Artikulationen und Subjektivierungsweisen. In Anlehnung an Chantal Mouffe können diese Praktiken auch als »agonistische Interventionen im Rahmen des gegenhegemonialen Kampfes« (2014: 136) verstanden werden.

Das kritische Potenzial postmigrantischer Interventionen besteht auch darin, sichtbar zu machen, was der herrschende Konsens oft verdeckt oder ausblendet, und jene Stimmen hörbar zu machen, die innerhalb bestehender hegemonialer Verhältnisse kaum Beachtung finden. Insofern kann die ironische Aneignung pejorativer Benennungen – »Wir Kanaken«, »Wir Tschuschen« oder »Datteltäter« – als eine widerständige Strategie verstanden werden. Eine solche Selbstbezeichnung und damit ironische Selbstabwertung bergen zwar die Gefahr, dass die Betreffenden weiterhin als die »Anderen« markiert bleiben. Gleichzeitig eröffnet diese Praxis die Möglichkeit, aktive Subjektpositionen einzunehmen, aus denen heraus gesprochen und in den herrschenden Diskurs interveniert werden kann.

Diese ambivalente Positionierung lässt sich gut mit Gayatri Chakravorty Spivaks Konzept des »strategischen Essentialismus« (vgl. 1987) theoretisieren. Das Postmigrantische fungiert in diesem Zusammenhang als strategischer Kampfbegriff gegen konventionelle Bekenntniszwänge und ethnische Verkürzungen gesellschaftlicher wie individueller Vielheiten. Oder, wie es Mark Terkessidis (2015: 314) zugespitzt formuliert hat: »Es geht eben nicht um ›Integration‹, sondern um eine Art organisierter, kontinuierlicher, kreativer Desintegration«.

Die bisherigen theoretischen Überlegungen und Praxisbeispiele führen vor Augen, dass es einer Art postmigrantischer Alphabetisierung der Gesellschaft bedarf.

Konkret bedeutet dies einen grundlegenden Perspektivwechsel: Es bedarf einer »Entmigrantisierung« der Migrationsforschung, während gleichzeitig historische und gesellschaftliche Verhältnisse »migrantisiert«, d.h. Migrationserfahrungen als Normalität anerkannt werden (vgl. Bojadzijev & Römhild 2014). Immer weniger Menschen verbringen heute ihr gesamtes Leben an ein und demselben Ort, viele wechseln ihren Wohnort mehrfach, oft auch über Ländergrenzen hinweg. Geografische und kognitive Bewegungen sind eng miteinander verwoben. Auch in vermeintlich »alteingesessenen« Familien finden sich bei genauerem Hinsehen häufig Migrationserfahrungen.

Eine postmigrantische Alphabetisierung bedeutet weiter gedacht *erstens*, historisch gewachsene Vorstellungen über Migration und Integration kritisch zu beleuchten und die etablierte Migrationsforschung aus ihrer Sonderrolle zu lösen, um sie als Teil einer kritischen Gesellschaftsanalyse neu zu verankern. *Zweitens* gilt es, den Blick auf die radikale Vielheit der Gesellschaft zu richten, um differenzierte Einsichten jenseits traditioneller ethnisch-nationaler Polarisierungen zu ermöglichen – ohne dabei diskriminierende und rassistische Strukturen auszublenden. *Drittens* werden postmigrantische Artikulationsformen als Ausdruck von Dissens und einer Praxis der Selbstwirksamkeit verstanden, die es ermöglicht, aktive Subjektpositionen einzunehmen und in dominante Diskurse einzugreifen (vgl. Mouffe 2014). *Viertens* schließlich werden postmigrantische Subjektivierungsformen als Handlungsmöglichkeit verstanden, sich mit diskriminierenden und rassistischen gesellschaftlichen Strukturen auseinanderzusetzen und sich in dieser dynamischen Auseinandersetzung zu positionieren. Die Betreffenden erscheinen in dieser Perspektive nicht als unterworfene und passive Akteure, sondern als fähig, sich in Machträumen zu verorten und so Handlungsspielräume für Widerstand und Subversion zu eröffnen. Schließlich hat die postmigrantische Denkhaltung nicht nur theoretische, sondern auch praktische Konsequenzen: Gegenhegemoniale und widerständige Wissensproduktion ist sowohl für eine selbstkritische Migrationsforschung als Gesellschaftsanalyse als auch für politische Bildungsprozesse in einer von radikaler Vielheit geprägten globalisierten Gesellschaft von großer Bedeutung. Eine zentrale Zukunftsaufgabe besteht darin, alternative Konzepte politischer Bildung zu entwickeln und diese systematisch für verschiedene Bereiche – etwa die Erwachsenenbildung oder den schulischen Kontext – weiterzudenken. Gerade für die politische Bildungsarbeit im non-formalen Bereich sind Ansätze, die von den bislang ungehörten Stimmen ausgehen, von hoher Relevanz. Andernfalls läuft man Gefahr, den etablierten methodologischen Migrantismus, der Menschen nach ethnischen Kriterien sortiert und individuelle Differenzen in Fremdheit übersetzt, unreflektiert zu reproduzieren.

Aus diesem radikalen Perspektivwechsel ergeben sich neue Vorstellungen des Politischen: Sie gehen von den Utopien des Alltags aus und schaffen Erfahrungs-

und Handlungsräume, in denen wir gemeinsam gesellschaftliche Visionen entwickeln und über Zukunftsentwürfe nachdenken können.

Transtopie als realisierte Utopie

> »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)

Salman Rushdie formuliert hier eine poetisch-politische Reflexion über Migration, Übersetzung und Lebensentwürfe in einer radikaldiversen Gesellschaft. Indem er sagt, »wir sind selbst translated – übertragene Menschen«, verweist er auf die Erfahrung von kultureller Verschiebung, Hybridität und Neubezeichnung, die mit Migration, Exil oder Diaspora verbunden ist. Der Begriff »translated« wird dabei doppeldeutig verwendet: als sprachliche Übersetzung und als körperlich-geografische Verlagerung bzw. Verortung. Rushdie widerspricht der gängigen Annahme, dass Übersetzung primär mit Verlust verbunden sein muss. Stattdessen betont er das Potenzial von Zugewinn, Erweiterung und Neuverknüpfung, das im Prozess der Übersetzung – und sinnbildlich: der Migration – steckt. Es geht nicht um Defizit oder Verlust, sondern um Transformation und schöpferische Neuordnung von Lebensweisen in der globalisierten Welt.

Das Zitat steht damit in deutlicher Nähe zu postkolonialen und postmigrantischen Theorien, die Hybridität als Quelle kultureller Kreativität verstehen. Rushdies Perspektive zeigt, dass in der Bewegung zwischen Sprachen, Kulturen und Räumen etwas Drittes, Neues entstehen kann – etwas, das nicht als Kopie, sondern als eigenständige Form Anerkennung verdient.

Dass Menschen in einer globalisierten Welt mehrere, mehr- und weltheimische Zugehörigkeiten, Bindungen und Verbindungen haben und daraus ihre Erfahrungsräume und Biografien gestalten, ist aus der Perspektive eines methodologischen Migrantismus nicht vorgesehen. Stattdessen werden solche Lebensentwürfe und Praktiken häufig als zerrissen und damit automatisch als problematisch interpretiert. Postmigrantisch gedacht ist es jedoch gerade dieses Dazwischen, das ihre Positionierungen und Lebensentwürfe prägt. Solche Zwischenräume sind Orte des Übergangs und des Umdenkens – gewissermaßen Transtopien, in denen nationale und ethnische Zuschreibungen ihre Überzeugungskraft verlieren und neuen Orientierungen und Bezügen Platz machen. In Anlehnung an Homi Bhabhas Konzept des Third Space (1997: 124) können Transtopien als Orte verstanden werden, an denen Geschichten und gesellschaftliche Entwicklungen neu erzählt und anders miteinander verknüpft werden. Sie verweisen auf das positive Potenzial realisierbarer

Utopien in einer globalisierten, von Mobilität und Vielheit geprägten Welt. Transtopien als hybride Übersetzungsräume befreien das Denken von Polarisierungen und Dualismen, eröffnen neue Optionen des Übergangs und der Verbindung. Sie implizieren kreative Formen der Entortung und Neupositionierung und entwerfen so eine *Topografie der Vielheit*, die durch die Migration von Menschen und Ideen erst möglich wird.

Diese Bild der Transtopie wurde bereits in verschiedenen Bereichen aufgegriffen, um spezifische Praktiken und Artikulationsformen zu beschreiben, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Transtopischer Teppich als metaphorischer Raum

Der *Transtopische Teppich* von Tunay Önder ist eine künstlerische Installation, die postmigrantische Narrative mit Alltagsbeobachtungen und politischen Kommentaren verbindet. Die in München lebende Soziologin und Künstlerin, bekannt durch ihren Blog *Migrantenstadl*, reflektiert in ihrer multimedialen Arbeit gesellschaftliche Debatten aus einer dezidiert postmigrantischen Perspektive.

Die Installation, die im Rahmen der Ausstellung zur Nominierung für den Förderpreis der Landeshauptstadt München 2016 gezeigt wurde, ist ein Beispiel für künstlerische Strategien zur Sichtbarmachung transkultureller Lebensentwürfe und urbaner Aushandlungsprozesse. Sie basiert auf Material aus dem Blog, Texten aus dem gleichnamigen Buch sowie Objekten mit biografischer und symbolischer Bedeutung. Der transtopische Teppich dient als visuelle und diskursive Plattform, um Klischees zu dekonstruieren und neue Perspektiven zu eröffnen.

Die Benennung bezieht sich auf den Begriff der Transtopie als Orte des Übergangs und der Übersetzung, in denen neue urbane Selbstverständlichkeiten geschaffen und etablierte kulturelle und räumliche Grenzen infrage gestellt werden. Er wird so zu einem metaphorischen Raum der Bewegung, der sich gleichermaßen auf individuelle Biografien wie auf gesellschaftliche Transformationsprozesse bezieht. Önders Arbeit zeigt exemplarisch, inwieweit postmigrantische Kunst nicht nur als künstlerische Praxis, sondern auch als gesellschaftspolitische Intervention verstanden werden kann. Der Transtopische Teppich verwebt dokumentarische Elemente mit performativen Strategien und eröffnet so neue Perspektiven auf Migration, Zugehörigkeit und gesellschaftliche Vielheit.

Abb. 37: Transtopischer Teppich



(Foto © Erol Yıldız)

Sinema Transtopia: Ein postmigrantisches Kinoexperiment

Sinema Transtopia ist ein innovatives Filmexperiment, das Kino als sozialen, kulturellen und politischen Raum begreift. Initiiert von bi'bak, einer Plattform für transnationale künstlerische und kuratorische Praxis, verfolgt das Projekt eine postmigrantische, postkoloniale und transnationale Perspektive. Über die Filmvorführungen hinaus soll ein offener Raum für Diskurs, Begegnung und Wissensproduktion geschaffen werden. Hier kommen urbane und transnationale Selbstverständnisse zu Ausdruck, werden neue Zugänge eröffnet, Debatten angestoßen – ein Raum, der Bildung fördert, bewegt, provoziert und zur Partizipation anregt.

Es handelt sich um Räume des Übergangs und der Übersetzung, in denen verschiedene soziale, kulturelle und geografische Realitäten aufeinandertreffen: *Sinema Transtopia* greift diese Idee auf und versteht das Kino als einen Ort, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbindet. Dieser Zugang bedeutet, dass transnationale Realitäten jenseits eines festgefügten nationalen oder kulturellen Rahmens durch Filme und diskursive Formate auf die Bühne gebracht werden.

Die kuratierte Filmreihe erweitert den Blick auf postkoloniale, postmigrantische und dekoloniale Kontexte. *Sinema Transtopia* versteht sich als Alternative zum kommerziellen Kino, es begreift Film sowohl als künstlerische Praxis als auch als Medium der Erinnerungskultur. Das Programm entsteht in einem kollektiven Schaffensprozess und wird von interaktiven Diskussionen begleitet. Durch die gezielte Auswahl transnationaler Filme mit einem postmigrantischen und dekolo-

nialen Fokus wird ein eurozentrischer Blick konsequent dezentriert. Dieses Projekt vernetzt voneinander entfernte Orte und bringt unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen miteinander ins Gespräch. Die Filmreihen reflektieren urbane Entwicklungen und soziale Dynamiken der postmigrantischen Gesellschaft, schaffen Räume für Austausch und kollektive Reflexion.

Abb. 38: Vor dem Eingang von Sinema Transtopia



(Foto © Can Sungu)

Das Kinoerlebnis ist somit interaktiv: Das Publikum wird Teil eines reflexiven Prozesses, der Sehgewohnheiten hinterfragt, eingefahrene Vorstellungswelten aufbricht und neue Denkhorizonte eröffnet. Aus dieser gemeinsamen Rezeption entstehen neue Perspektiven und Ideen, die herkömmliche Sichtweisen auf Gesellschaft, Zugehörigkeit und Migration herausfordern.

Sinema Transtopia schlägt damit auch eine Brücke zwischen urbaner Praxis und Film. Als integraler Bestandteil der Stadt fungiert das Kino als sozialer Knotenpunkt, an dem lokale Nachbarschaften und globale Erzählungen aufeinandertreffen. Das trägt zur Gestaltung urbaner Gemeinschaften in der postmigrantischen Gesellschaft bei, und schafft Verbindungen zwischen Nachbarschaft und urbanem Raum, die geografische und soziale Grenzen überwinden.

Sinema Transtopia ist also mehr als Kino – es steht exemplarisch für eine postmigrantische Kulturarbeit, die nicht nur Repräsentation einfordert, sondern aktiv neue Räume des Denkens, Fühlens und Handelns eröffnet. Das Projekt zeigt, dass Kino weit über bloße Unterhaltung hinausgeht: Es ist ein Medium gesellschaftlicher Transformation. *Sinema Transtopia* trägt dazu bei, postmigrantisches Wissen

sichtbar zu machen, bestehende Machtverhältnisse zu hinterfragen und alternative Öffentlichkeiten zu schaffen.

Abb. 39: Filmvorstellung im Sinema Transtopia



(Foto © Can Sungu)

Es kann als postmigrantisches Kino der Zukunft verstanden werden – als Modell einer alternativen, wegweisenden Filmkultur, die jenseits kommerzieller Strukturen agiert und Kino als politisches Instrument begreift. So leistet *Sinema Transtopia* einen wichtigen Beitrag zur Transformation urbaner Räume: als Ort der Möglichkeiten, an dem Lebensentwürfe, Zugehörigkeiten und Diskurse ständig neu verhandelt werden.

Transtopisches Sprachlabor als kreative Ressource

In seinem Buch *Lebenswelten jenseits der Parallelgesellschaft: Postmigrantische Perspektiven auf Integrationskurse in Deutschland und Belgien* (2021) führt Severin Frenzel den Begriff des »transtopischen Sprachlabors« ein, um die dynamischen und vielschichtigen Sprachpraktiken und Lernprozesse von Zugewanderten in urbanen Räumen wie dem Ruhrgebiet und der belgischen Hauptstadt Brüssel zu beschreiben. Diese von Migration geprägten Städte bilden Kontexte, in denen unterschiedliche Sprachen und kulturelle Elemente aufeinandertreffen und miteinander interagieren.

Frenzel versteht die offiziellen Integrationskurse – entgegen ihrer eigentlichen Intention – als *transtopische Sprachlabore*: Orte, an denen die Lernenden nicht nur die Sprache des Aufnahmelandes erwerben, sondern auch ihre mehrsprachigen

Kompetenzen weiterentwickeln und aktiv nutzen. Der Begriff »transtopisch« bezieht sich dabei auf die Überschreitung traditioneller räumlicher und kultureller Grenzen: Die Teilnehmenden bringen ihre unterschiedlichen sprachlichen und kulturellen Hintergründe ein und entwickeln dabei neue, hybride Kommunikationsformen.

In diesen *transtopischen Sprachlaboren* verflüssigen sich klassische Konzepte von Integration und Assimilation. Stattdessen entsteht ein Raum des Austauschs und der gegenseitigen Inspiration, in dem Zugewanderte und Aufnahmegesellschaft voneinander lernen können. Frenzel zeigt, dass solche Praktiken ein zentrales Merkmal postmigrantischer Gesellschaften sind: Sie erkennen die gelebte Realität von Mehrsprachigkeit und kultureller Pluralität nicht nur an, sondern werten sie aktiv auf. Damit sind sie unverzichtbar für ein zeitgemäßes Bildungs- und Gesellschaftsverständnis, das transnationale Lebensweisen und hybride Biografien ernst nimmt. Sie sind Zeichen eines lebendigen Sprachwandels und kultureller Aushandlung, die differenzierte Vorstellungen von Zugehörigkeit, Differenz und sozialem Ankommen ermöglichen.

Der *transtopische Raum* ist somit weit mehr als eine urbane Praxis der Selbstverortung, in der transnationale Einflüsse, soziales und kulturelles Kapital zusammengeführt werden. Es ist zugleich ein *reflexiver* Raum, in dem hegemoniale Deutungsmuster, mediale Krisenerzählungen und symbolische Bedeutungszuschreibungen auf den Prüfstand gestellt und als Stereotypisierung durchschaut werden können. Diese Dekonstruktion und »Entzauberung« bezieht sich nicht nur auf gesellschaftliche Deutungen von Integration und Migration, sondern auch auf globale Einstellungen und Zukunftserwartungen.

Das reflexive Potenzial transtopischer Räume geht weit über eine bloße Selbstbezüglichkeit hinaus, die häufig mit dem Begriff »Parallelgesellschaften« assoziiert wird. Es steht vielmehr im Zentrum der postmigrantischen Gesellschaft. Die Wahrnehmung und Anerkennung der daraus resultierenden Reflexionen – insbesondere der positiven gesellschaftlichen Visionen – bleibt jedoch häufig limitiert und folgt weiterhin dem Muster der Unterrepräsentation (post)migrantischer Perspektiven im öffentlichen Diskurs (vgl. Frenzel 2021: 387).

(Postmigrantische) Lebensentwürfe als Transtopien

Aus postmigrantischer Perspektive lassen sich gegenwärtige Lebensentwürfe als dynamische, transtopische Figurationen begreifen – als kulturelle Übersetzungsräume, in denen heterogene Erfahrungen, Zugehörigkeiten und Orientierungen in spezifischen lokalen Kontexten produktiv verknüpft werden. Diese Figurationen sind nicht eindimensional verortet, sondern oszillieren zwischen dem Hier und Dort, dem Lokalen und Transnationalen, dem Realen und Imaginären. Sie veranschaulichen hybride Lebenslagen, in denen die Festlegung auf nationale, kulturelle oder

territoriale Identitäten zugunsten fluider Navigationspraktiken zwischen verschiedenen sozialen und symbolischen Räumen aufgelöst wird. Die in dieser Studie vorgestellten biografischen Erzählungen zeigen exemplarisch, wie unter Bedingungen gesellschaftlicher Ungleichheit individuelle Räume des Denkens, Handelns und Erinnerns entstehen.

Ein markantes Beispiel dafür ist die Lebensgeschichte von *Bilal*[1]. Er wurde in Maintal bei Frankfurt geboren, seine Familie stammt aus einem anatolischen Dorf und migrierte in den 1970er Jahren nach Deutschland. Nach seinem Architekturstudium in Darmstadt zog Bilal nach London, eine Stadt, die er als selbstverständlich multikulturell beschreibt, in der er erstmals Zugehörigkeit erlebte und die ihm im Vergleich zu Deutschland als stabiler erschien. Insbesondere die Rassismuserfahrungen seiner Schwester – etwa aufgrund ihres Kopftuchs – sensibilisierten ihn für die unterschiedlichen gesellschaftlichen Umgangsweisen mit Migration.

Später verlegte Bilal seinen Lebensmittelpunkt nach Istanbul, gestützt auf familiäre Ressourcen, die ihm Zugang zu Wohnraum ermöglichten. Dennoch wird er auch dort als »Almancı« identifiziert – seine Körpersprache, sein Auftreten und seine sozialen Codes markieren ihn als »fremd«. Für Bilal ist diese Differenz jedoch kein Defizit, sondern eine soziale Ressource, die er strategisch einzusetzen weiß. Trotz seiner transnationalen Lebensrealität bleibt sein Verhältnis zu Deutschland ambivalent. Erfahrungen subtiler Ausgrenzung und struktureller Diskriminierung prägen sein Zugehörigkeitsempfinden nachhaltig. Gleichwohl bleibt seine Biografie offen: Weder eine Rückkehr nach Deutschland noch ein Leben seiner Kinder in einem anderen Kontext werden ausgeschlossen.

Bilals Lebensentwurf kann als *transtopischer Modus* gelesen werden: Er verknüpft biografisch, kulturell und geografisch disparat gedachte Räume – Frankfurt, London, Istanbul – zu einer eigenen Erzählung, die sowohl an die Migrationsgeschichte seiner Vorfahren anschließt als auch individuelle Zukunftsperspektiven entwickelt. Es geht ihm nicht um die Anpassung an ein homogenes »Wir«, sondern um aktive Aushandlung von Zugehörigkeit, Aneignung von Handlungsräumen und Re-Signifikation von Differenz.

Auch *Mehtaps* Biografie lässt sich im Sinne eines transtopischen Lebensmodells interpretieren. In Berlin als Tochter einer sogenannten Gastarbeiterfamilie geboren, wuchs sie in einem milieuübergreifenden Migrationskontext auf. Nach dem Bauingenieurstudium absolvierte sie zunächst ein Praktikum in Istanbul, ehe sie später – motiviert durch ein attraktives Jobangebot – dauerhaft dorthin übersiedelte.

Die Ankunft in Istanbul markierte für Mehtap einen tiefgreifenden Perspektivwechsel. Erst im beruflichen Alltag wurde ihr das Ausmaß ihrer durch Deutschland geprägten Sozialisation bewusst. Ihre strukturierte, direkte und effiziente Ar-

1 Ausführlich zu Bilals Biografie siehe Kapitel II.

beitsweise stieß zunächst auf Unverständnis. Sie wurde rasch als »Almancı« etikettiert – ein Begriff, der im türkischen Kontext ambivalente kulturelle Zuschreibungen transportiert. Doch anstatt sich davon verunsichern zu lassen, entwickelte Mehtap mit der Zeit ein interkulturelles Sensorium: Sie lernte, divergierende Arbeits- und Kommunikationsformen zu deuten, zwischen ihnen zu vermitteln und produktive Brücken zu schlagen. Ihre biografische Position transformierte sich zu einer hybriden, reflexiven Haltung, die nicht von Ausschluss oder Anpassung, sondern von Kommunikation und Übersetzung geprägt ist.

Besonders eindrücklich zeigt sich Mehtaps[2] *transtopische Handlungskompetenz* in ihrem Umgang mit Sprache. Schon in Berlin war das Wechseln zwischen Deutsch und Türkisch Teil einer alltagspraktischen Mehrsprachigkeit. Diese pragmatische Sprachmischung, im deutschen Integrationsdiskurs häufig als Defizit gedeutet, erfährt in Istanbul eine positive Neubewertung: als Ausdruck kultureller Flexibilität und kommunikativer Souveränität.

Mehtaps Lebensführung zeigt, dass kulturelle Differenzen nicht überwunden, sondern als Ressourcen genutzt werden können. Ihr transnationales Dasein ist geprägt von Aneignung, Deutung und kreativer Neuinterpretation bestehender Ordnungssysteme. In ihrer Biografie manifestiert sich eine Form der Selbstermächtigung, die normative Vorstellungen von Integration unterläuft und neue Denkfiguren sowie alternative Zukunftsvisionen eröffnet.

In beiden Fallbeispielen – Bilal und Mehtap – werden *transtopische Lebensentwürfe* sichtbar, die konventionelle Kategorien wie »Integration«, »Herkunft« oder »Rückkehr« hinterfragen und überschreiten. Sie stehen exemplarisch für eine postmigrantische Gesellschaft, in der Differenz nicht als Bruch, sondern als Potenzial für soziale, kulturelle und epistemische Neuverhandlungen begriffen wird.

Urbane Transtopien

Die unten beschriebenen urbanen Transtopien sind Räume, in denen hegemoniale Diskurse über Migration, Integration oder Zugehörigkeit dekonstruiert und resignifiziert werden. Begriffe wie »Secondos«, »Migrationshintergrund« oder »Integration« werden dabei in neue Bedeutungszusammenhänge überführt. Transtopien fungieren zugleich als Orte politischer Positionierung: Hier irritieren zuvor marginalisierte Gruppen die etablierte Ordnung, konstituieren sich als sprechende Individuen und artikulieren alternative soziale Perspektiven.

Das Café Secondas ist ein eindrucksvolles Beispiel für eine postmigrantische Raumaneignung »von unten«. Ausgangspunkt war die mediale Etikettierung von Jugendlichen der zweiten Generation als »Secondos« im Kontext der Unruhen am 1. Mai

2 Ausführlich zu Mehtaps Biografie siehe Kapitel II.

2002 in der Schweiz. Dieser Begriff wurde zunächst abwertend gebraucht und steht exemplarisch für hegemoniale Zuschreibungen.

Bemerkenswert ist jedoch, dass die Betroffenen diese Bezeichnung rasch umdeuteten und sich aktiv aneigneten – ein Akt transformativer Selbstbezeichnung und symbolischer Selbstermächtigung. Mit der Gründung des Café Seconda, das sich explizit an Frauen richtet, entstand ein sozialer, kultureller und politischer Raum, der neue Deutungs- und Handlungsspielräume eröffnete.

Das Café fungiert als Plattform für Selbstermächtigung, kollektive Selbstpositionierung und Antirassismusarbeit. Dabei wird »Seconda« nicht als defizitärer Zwischenstatus verstanden, sondern als politische Position, die gesellschaftliche Ambivalenzen produktiv nutzt. Die dort engagierten Frauen entwickeln ein eigenständiges Narrativ des Seconda-Daseins, das von Selbstbewusstsein, Handlungsmacht und visionären Perspektiven geprägt ist. Dies ist als Form politischer Positionierung zu verstehen. Aus einer zugeschriebenen Nicht-Sprechposition heraus entsteht solidarisches Handeln.

Das Café Secondas lässt sich somit als *postmigrantische Transtopie* begreifen: ein realer Ort, an dem soziale, kulturelle, geschlechtliche und politische Perspektiven neu verhandelt und in hybride, widerständige Formen transformiert werden. Es steht exemplarisch für eine feministische und intersektionale Migrationsperspektive, in der selbstorganisierte Räume die Grundlage für kulturelle Artikulation, politisches Handeln und soziale Transformation bilden.

Der ursprünglich abwertend gemeinte Begriff »Secondos« wird dekonstruiert, resignifiziert und als neue Selbstbezeichnung etabliert. So wird er zum Ausdruck von Widerstand, Solidarität und politischer Handlungsmacht. Das Café wird somit zu einem Raum, in dem Frauen aus einer zuvor ausgeschlossenen Position heraus öffentlich sprechen, sich kollektiv artikulieren und die etablierte Ordnung des Sag- und Denkbaren – im Sinne Rancières – aktiv unterbrechen. Hier entstehen gemeinsame Praktiken, die sich nicht in das dominante Integrationsnarrativ einfügen, sondern es bewusst hinterfragen.

Import-Export-Bar im Münchner Bahnhofsviertel steht exemplarisch für eine ästhetische und soziale Intervention im urbanen Raum. Sie begreift Migration nicht als Defizit, sondern als kreative Ressource. Bereits der Name »Import-Export« verweist auf Zirkulation, Austausch und Hybridität und bricht mit den gängigen Vorstellungen. Die ökonomische Metapher wird transkodiert: Sie steht nicht für Warenströme, sondern für kulturelle Kommunikation, mehrfache Zugehörigkeiten und vielschichtige Lebensentwürfe.

Die Transformation des ehemaligen türkischen Gemüseladens »Export-Import« in einen Raum kultureller Kommunikation und Auseinandersetzung verweist auf eine bewusste Aneignung städtischer Orte. Im Rahmen des Projekts »Munich Central« der Münchner Kammerspiele fungiert die Bar nicht als abgeschlossenes

Kunstprojekt, sondern als dauerhaft offener Möglichkeitsraum, in dem künstlerische, politische und soziale Ausdrucksformen miteinander verschränkt werden. Die Charakterisierung der Bar als »kreative Kraft aus dem Nichts« verweist auf Formen subalterner Selbstermächtigung, die aus prekären oder unsichtbaren Positionen heraus neue ästhetische und politische Konfigurationen hervorbringen.

Tuncay Acar, Mitbegründer der Import-Export-Bar, kritisiert technokratische Kategorien wie »Migrationshintergrund« als Teil eines administrativen Diskurses, der Differenz zwar verwaltet, aber nicht als selbstverständliche gesellschaftliche Normalität wahrnimmt. Mit seiner provokanten Aussage »Dann lieber Kanake – das ist wenigstens ehrlich« unterbricht er die hegemoniale Ordnung der Repräsentation und beansprucht eine eigene, unangepasste Sprechposition. Im Sinne Jacques Rancières wird hier die polizeiliche Ordnung des Sagbaren irritiert – eine Form politischer Positionierung, die neue Sichtbarkeiten und Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

In diesem Sinne lässt sich die Import-Export-Bar als *postmigrantische, urbane Transtopie* beschreiben: ein urbaner Zwischenraum, in dem lokale und globale Szenen, Kunst und Aktivismus sowie Erinnerung und Zukunftsperspektiven auf produktive Weise ineinander übergehen. Veranstaltungen wie Konzerte, Lesungen oder Diskussionen werden hier nicht nur als kulturelle Events inszeniert, sondern auch als Momente politischer Artikulation. Kulturelle Praxis wird hier zur Handlungsmacht, zur performativen Re-Artikulation marginalisierter Subjektpositionen sowie zur kollektiven Aushandlung neuer Zugehörigkeiten und gesellschaftlicher Verhältnisse.

Auf diese Weise durchkreuzt die Import-Export-Bar die dominante Erzählung von Migration und Integration und ermöglicht alternative gesellschaftliche Entwürfe. Sie steht exemplarisch für ein postmigrantisches Verständnis von Öffentlichkeit: Sie ist offen, widersprüchlich, solidarisch und politisch wirksam.

Die Integrier Bar (I-Bar) in München erweitert das Spektrum urbaner Kulturpraktiken um einen bewusst ironisch aufgeladenen Ort. Bereits der Name spielt provokativ mit einem der zentralen Schlagworte politischer Debatten, »Integration«, und führt dessen normative Semantik performativ ad absurdum. Die moralisierende Forderung nach »Integrationsfähigkeit« wird in ein ästhetisches Spiel verwandelt, das die Absurdität und Beliebigkeit des Begriffs entlarvt. Der Raum markiert somit eine Verschiebung der Bedeutung, eine Dis-Artikulation hegemonialer Diskurse, wie Stuart Hall sie beschreibt: Der Begriff wird aus seiner institutionellen Rahmung gelöst und in neue Kontexte reinszeniert.

Die Integrier Bar ist kein klassischer Veranstaltungs- und Ausstellungsraum, sondern eine kollaborative Plattform, getragen von einem Netzwerk aus Kunst, Wissenschaft und aktivem Engagement. Ähnlich wie das Café Secondas oder die Import-Export-Bar verfolgt sie die Strategie, sogenannte »Transtopien« zu

eröffnen. Hier werden Begriffe wie »Integration« neu inszeniert, ihre Normalitätswirkung wird durchbrochen und alternative Verständnisse von Zugehörigkeit, Differenz, Teilhabe und Demokratie entwickelt.

In diesem transtopischen Raum wird nicht nur gesprochen, sondern es wird interveniert. Ausstellungen, Diskussionen und künstlerische Formate artikulieren Geschichten und Perspektiven, die in der hegemonialen Repräsentationsordnung keinen Platz finden. So entsteht ein Raum ästhetischer Subjektivierung, ein Ort, an dem die etablierte Ordnung des Sagbaren und Denkbaren durchbrochen wird. Die Integrier Bar macht hörbar, was bislang marginal blieb, und schafft Sichtbarkeit für jene, die im dominanten Diskurs meist unsichtbar bleiben.

In ihrer Praxis verbindet die Integrier Bar politische Kritik mit ästhetischer Provokation. Durch die performative Umcodierung des Integrationsbegriffs entzieht sie sich der vereinnahmenden Rhetorik von Politik und Medien. Es entstehen narrative, künstlerische und affektive Konstellationen, die sich gegen Zuschreibungen wehren und neue Koalitionen ermöglichen. Die Integrier Bar verkörpert somit nicht nur Kritik, sondern auch eine postmigrantische Vision von Gesellschaft: offen, inklusiv, widersprüchlich und widerständig.

Das Ballhaus Naunynstraße ist ein markantes Beispiel für postmigrantische Praktiken und Artikulationen in Berlin-Kreuzberg.[3] Es begreift sich nicht als Teil der etablierten deutschsprachigen Theaterlandschaft, sondern als bewusste Bruchstelle und Gegenentwurf zu traditionellen Formen der Hochkultur. Mit seiner programmatischen Ausrichtung unterläuft das Ballhaus hegemoniale Repräsentationspraktiken und schafft Räume für alternative kulturelle Ausdrucksformen, die marginalisierte Perspektiven ins Zentrum rücken.

Die Produktionen des Hauses zeichnen sich durch eine ästhetische Strategie der Überzeichnung, Ironisierung und performativen Umkehrung aus. Ethnisierende und rassifizierende Deutungsmuster werden nicht nur abgelehnt, sondern auch künstlerisch dekonstruiert, beispielsweise durch Subversion, Inszenierung und kollektive Selbstrepräsentation. Im Sinne von Stuart Halls Konzept der Transkodierung werden hegemoniale Zeichen und Narrative nicht einfach ersetzt, sondern durch kreative Rekontextualisierung resignifiziert und mit neuen Bedeutungsgehalten aufgeladen.

Gleichzeitig fungiert das postmigrantische Theater als Raum der politischen Subjektivierung im Sinne Jacques Rancières: Menschen, die innerhalb der bestehenden Ordnung kulturell nicht vorgesehen waren, treten auf die Bühne und artikulieren Ansprüche auf ästhetische und gesellschaftliche Teilhabe. Die Positionierung erfolgt hier nicht nur auf thematischer Ebene, sondern auch im Medium

3 Ausführlich zum postmigrantischen Theater siehe Kapitel III.

selbst: durch Raumaneignung, kollektive Handlungsmacht und performative Sichtbarkeit.

In dieser Funktion wird das Ballhaus zur *urbanen Transtopie*, einem Ort, an dem widersprüchliche Zugehörigkeiten, Ambivalenzen und dissonante Perspektiven nicht nivelliert, sondern produktiv gemacht werden. Herkunft, Sprache, Religion, Geschlecht oder kulturelle Praxis werden nicht »integriert«, sondern als Ausgangspunkt einer ästhetisch-politischen Neuaushandlung verstanden.

Die am Beispiel des Ballhaus Naunynstraße aufgezeigten Dynamiken lassen sich auf weitere postmigrantische Orte übertragen. Transtopien sind nicht nur reale oder symbolische Räume, sondern auch epistemische Interventionen, die hegemoniale Wissensordnungen und Bedeutungszuschreibungen unterbrechen. In diesen Räumen werden dominante Narrative dekonstruiert und neue politische Artikulationen ermöglicht. Es sind Laboratorien des Dissens, in denen sich das Soziale neu konfiguriert.

Im Sinne Rancières ästhetischer Politik sind diese Orte Bühnen für widerständige Artikulationen und neue Öffentlichkeiten. Sie schaffen Möglichkeitsräume für Selbstermächtigung, kollektive Teilhabe und postmigrantische Visionen von Gesellschaft jenseits der Zuschreibung einer »Integrationsbedürftigkeit«. Anstelle von bloßer Inklusion eröffnen sie die Chance auf ein anderes gesellschaftliches Wir, das sich nicht über Homogenität, sondern über *geteilte Vielheit* und *solidarische Allianzen des Denkens* definiert.

Postmigrantische Allianzen des Denkens

Das postmigrantische Denken ist ein fortwährender Prozess des Suchens und Aushandelns, ein Streben nach alternativen Formen gesellschaftlicher Teilhabe, Zugehörigkeit und Demokratie. Es verfolgt transversale Linien statt trennender Grenzen und erschließt dadurch neue Möglichkeitsräume für Solidarität, kulturelle Artikulation und soziale Gerechtigkeit. In einer Zeit zunehmender gesellschaftlicher Fragmentierung, in der Zugehörigkeit immer häufiger entlang nationaler, kultureller oder religiöser Grenzziehungen verhandelt wird, gewinnen postmigrantische Allianzen sowohl analytisch als auch politisch an Bedeutung.

Diese Allianzen beschreiben Formen intellektueller, epistemischer und politischer Solidarität, die sich jenseits homogener Herkünfte, disziplinärer Zuständigkeiten oder institutioneller Strukturen entfalten. Sie beruhen auf einer Haltung, die Wissen nicht als *exklusives Eigentum*, sondern als geteilte Praxis versteht, die sich in Konfrontation, Differenz und Resonanz artikuliert.

Die zuvor diskutierten urbanen Transtopien, wie das Café Seconda, die Import-Export-Bar, die Integrier Bar oder das Ballhaus Naunynstraße, bringen genau solche Allianzen hervor. Dabei handelt es sich nicht um formal organisierte Bündnis-

se, sondern um ästhetische, soziale und politische Räume, in denen geteilte Erfahrungen, affektive Verbindungen und widerständige Artikulationen entstehen. Auch wenn sich die Beteiligten nicht explizit als Teil einer Bewegung verstehen, entstehen durch thematische Schnittmengen, ästhetische Affinitäten und soziale Praktiken lose Konvergenzen, die auf ein gemeinsames politisch-kulturelles Projekt verweisen: ein plurales, inklusives und reflexives Gesellschaftsverständnis.

Im akademischen Raum lassen sich entsprechende Allianzen etwa in den postkolonialen, subalternen, dekolonialen oder postmigrantischen Studien erkennen. Trotz unterschiedlicher Begriffe, methodischer Zugänge und geografischer Kontexte teilen sie eine kritische Haltung gegenüber hegemonialen Wissensordnungen und kulturellen Ausschlüssen. In diesem Sinne sind sie als *Allianzen des Denkens* zu verstehen: beweglich, konflikthaft, aber solidarisch.

Ähnliche Konstellationen lassen sich im literarischen Feld beobachten. Autorinnen und Autoren, die sich mit Themen wie Migration, Mehrfachzugehörigkeit oder Erinnerung auseinandersetzen, stehen häufig nicht in direktem Austausch, sind aber über gemeinsame Erfahrungen und symbolische Bedeutungen verbunden. Diese ästhetisch-thematischen Verflechtungen lassen sich ebenfalls als postmigrantische Denkallianzen deuten (vgl. Hodaie & Hofmann 2024).

Dabei ist es wesentlich, auf feste Definitionen zu verzichten oder diese bewusst offen zu halten, um der Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit postmigrantischer Artikulationsformen und Praktiken gerecht zu werden. Solche Allianzen sind keine geschlossenen Bündnisse, sondern bewegliche Denk- und Handlungsgemeinschaften, die sich über gemeinsame Erfahrungen, politische Anliegen und soziale Praktiken konstituieren.

In ihrer politischen Dimension lassen sich postmigrantische Allianzen des Denkens als *transversale Koalitionen* verstehen. Sie bringen marginalisierte Stimmen miteinander in Beziehung, jedoch nicht im Sinne einer neuen identitätspolitischen Ordnung, sondern als Kritik an bestehenden Macht- und Wissenshierarchien. Diese Denkfigur steht in der Tradition dekolonialer Theorien wie denen von Walter Mignolo (2019), der epistemische Gewalt als zentrale Dimension kolonialer Herrschaft analysiert. Postmigrantische Allianzen des Denkens knüpfen daran an, indem sie alternative Wissensformen und subalterne Perspektiven als gleichwertig legitimieren.

Ihre Stärke liegt nicht in einer harmonischen Einheitlichkeit, sondern in ihrer Fähigkeit, Verbindungsräume zwischen divergierenden Perspektiven zu schaffen. In diesem Sinne sind sie sowohl epistemologische Interventionen als auch politische Praktiken. Sie setzen sich über disziplinäre Grenzen hinweg und fordern neue Räume des Fragens, Zweifelns, Erinnerns und Erzählens – jenseits akademischer Monopole oder kultureller Dominanz.

Gerade in einer postmigrantischen Gesellschaft können solche Allianzen als kulturpolitische Methode verstanden werden: als gemeinsame Reflexionsprozesse

über Gesellschaft, Demokratie, Zugehörigkeit, Erinnerung und Widerstand. Diese Prozesse nehmen in urbanen Transtopien zwischen Wissenschaft, Kunst und Aktivismus Gestalt an. In diesen Allianzen wird die geteilte Dimension postmigrantischen Denkens sichtbar – nicht als neue Identität, sondern als Praxis pluraler, konfliktfähiger und demokratischer Wissensproduktion.

Von der Transtopie zu einer Ethik der Konvivialität

Die vorgestellten Beispiele aus historischer Perspektive und in unterschiedlichen Bereichen lassen darauf schließen, dass Menschen aktiv daran arbeiten, ihre Perspektiven in die Gesellschaft einzubringen. Sie demonstrieren Autonomie und Individualität, Fähigkeiten, die vielen oft abgesprochen werden. Sie verweigern sich der Dichotomie des »Entweder-Oder« und zeigen, dass es möglich ist, mit mehreren kulturellen, sozialen und anderen Bezügen gleichzeitig zu leben.

Die vorgestellten Biografien, Praktiken, Ausdrucksformen und Lebensstile brechen mit etablierten Vorstellungen von Differenz und Ausgrenzung. Statt Trennungen zu betonen oder Menschen nach vermeintlichen kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten zu kategorisieren, rücken sie Gemeinsamkeiten und geteilte Geschichten und Erinnerungen in den Vordergrund. Die Beispiele decken hegemoniale Strukturen auf und leisten durch das Erzählen eigener Geschichten und widerständiger Praktiken einen wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenleben. In diesem Spannungsfeld entstehen *konviviale Praktiken*, solidarische Formen des Zusammenlebens, die für den gesellschaftlichen Zusammenhalt von großer Bedeutung sind.

Der Begriff »Konvivialität« beschreibt dabei ein Zusammenleben, das nicht auf traditionellen Konzepten von Identität, Herkunft oder Gruppenzugehörigkeit beruht. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Praxis der gemeinsamen Gestaltung sozialer Räume, die sich nicht durch nationale, ethnische oder kulturelle Grenzen einschränken lässt.

Der von Ivan Illich (1994) geprägte und von Paul Gilroy auf Migrationserfahrungen übertragene Begriff der Konvivialität beschreibt gemeinschaftliches Handeln und Denken unter restriktiven Bedingungen. Gilroy erkennt konviviale Kulturen in alltäglichen Praktiken und widerständigen Haltungen, die im öffentlichen Diskurs oft ignoriert oder gar kriminalisiert werden. Sein Ansatz distanziert sich von essentialisierenden Identitätskonstruktionen und betont stattdessen die Dynamik und Hybridität von Artikulationsformen und Lebensweisen.

Die Praktiken der Betroffenen können als eine Form kreativer Desorientierung verstanden werden – als widerständige Praktiken der Wissensproduktion, die Räume für neue Verortungen und Subjektivitäten jenseits hegemonialer Deutungen eröffnen (vgl. Spies & Tuider 2022). Diese selbst geschaffenen Schwellenräume er-

möglichen vielschichtige Selbstbilder und Selbstverständnisse, die soziale Dichotomien aufbrechen (vgl. Donlic 2024).

Die Alltagspraktiken und Lebensentwürfe sowohl erster als auch nachfolgender Generationen entwickeln sich vor dem Hintergrund hegemonialer Diskurse und gesellschaftlicher Strukturen. Diese Prozesse können als eine *Kultur der Konvivialität* verstanden werden, die Diskriminierungserfahrungen mit widerständigen Haltungen verbindet. Solche konvivialen Praktiken sind wichtige Ressourcen für das Leben in der heutigen Gesellschaft, bleiben aber oft unsichtbar.

Paul Gilroy spricht in diesem Zusammenhang von »Fluchtlinien einer entstehenden Konvivialität« (Gilroy 2004: xi), in der Diversität nicht mehr in rassistischer Logik gedacht und gelebt wird. Dieses Konzept steht im Gegensatz zu einem gesellschaftlichen Denken, das Menschen primär über ihre nationale oder ethnische Zugehörigkeit definiert: »Instead of identity, we could talk about flight lines of emergent conviviality, where difference is no longer experienced in terms of racist logic« (Gilroy 2004: xi).

In Anlehnung an die Theorien von Gilles Deleuze und Félix Guattari (1992) argumentiert Marianne Piper, dass es produktiver sei, über Singularitäten nachzudenken als über starre Identitätskonzepte:

> »Anstelle von Identität, Herkunft oder Gruppenzugehörigkeit wäre hier der Begriff der Singularität angemessen. Singularitäten können nur in Relationen gedacht werden und beziehen ihre Existenz und Definition aus anderen Singularitäten, die die Gesellschaft ausmachen.« (Piper 2022: 212)

Singularitäten sind also keine abgeschlossenen, fixen Einheiten, sondern sie entstehen erst durch die Beziehungen, die sie zu anderen Singularitäten unterhalten. Dieses Verständnis eröffnet neue Perspektiven auf gesellschaftliches Zusammenleben, das nicht auf binären Trennungen basiert, sondern auf Prozessen der gemeinsamen Gestaltung von Lebensräumen.

Für viele Menschen, deren Eltern oder Großeltern nach Deutschland eingewandert sind, sind marginalisierende Diskurse, Integrationsanforderungen und Erfahrungen von Ausgrenzung zentrale Momente gesellschaftlich produzierter Nicht-Zugehörigkeit. Anstatt die Gesellschaft jedoch ausschließlich unter dem Aspekt von Differenzen, Konfliktlinien und klaren Grenzziehungen zu betrachten, plädiert Piper für eine Perspektive, die mikropolitische Kämpfe, Lebensstrategien und solidarische Praktiken in den Mittelpunkt rückt:

> »Es wäre allerdings simplifizierend und verkürzend, die Situation in einer postkolonialen und postmigrantischen Stadt ausschließlich unter dem Aspekt von Differenzen, Konfliktlinien und klaren Grenzziehungen zu analysieren. Vielmehr geht es um jene, unter restriktiven Bedingungen entwickelten – oft mikropoliti-

> schen – Kämpfe und Politiken der Verortung, Lebensstrategien und Praxen der Solidarität, die die etablierten Differenzauffassungen und Ausschlusspraktiken irritieren.« (Piper 2022: 200)

Diese Perspektive eröffnet den Blick auf Alltagspraxen von Menschen, die unter restriktiven Bedingungen Räume der Zugehörigkeit schaffen, neue Formen von Selbstbestimmung und sozialer Organisation entwickeln und damit hegemoniale Ordnungen herausfordern. Konvivialität ist aus dieser Sicht eine gelebte Praxis in postmigrantischen Städten, in denen sich neue urbane Selbstverständlichkeiten etablieren, die nicht mehr nach ethnisch-nationalen Unterscheidungen organisiert sind. Diese Räume sind geprägt von Aushandlung und kreativer Aneignung, wo Differenzen nicht als trennend, sondern als potenziell produktive Momente des Zusammenlebens verstanden werden.

Das Konzept der Konvivialität verweist auf diese neue Normalität: Es geht nicht um Integration in eine vordefinierte Gesellschaft, sondern um das gemeinsame Erschaffen neuer sozialer Realitäten. Lebensentwürfe sind relational, dynamisch und situativ – sie entstehen aus den Beziehungen zwischen Menschen. Das Aushandeln von Differenzen ist dabei ein alltäglicher Prozess, der nicht zwangsläufig Konflikte erzeugt, sondern auch kreative Lösungen und neue Verständnisse hervorbringen kann. Damit erfordert Konvivialität eine Neubewertung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, in dem Migration nicht als Störung oder Ausnahme erscheint, sondern als zentrale gestaltende Kraft einer *radikaldiversen* Gesellschaft in der globalisierten Welt.

Die Vorstellung fester Zugehörigkeiten wirkt zunehmend unzeitgemäß. In einer globalisierten, von Mobilität geprägten Welt sind Konzepte der Singularität und relationalen Zugehörigkeit weit angemessener als starre ethnische oder nationale Kategorien. Konvivialität beschreibt hier eine Gesellschaft, in der das gemeinsame Gestalten der Zukunft im Mittelpunkt steht – eine soziale Utopie des Miteinanders, das sich nicht an traditionellen Vorstellungen von Nation, Herkunft oder Homogenität ausrichtet, sondern offen bleibt für neue Formen des Zusammenlebens in einer sich stetig wandelnden Welt.

Desintegration als kontrapunktische Denkfigur

Wie aus den im vorliegenden Buch präsentierten Fallbeispielen, Biografien und Interviews hervorgeht, entwickeln Menschen unter diskriminierenden Bedingungen eigene Praktiken, Bündnisse und kreative Ausdrucksformen. Es sind strategische Praktiken und künstlerische Artikulationen, die sich bewusst von der hegemonialen Normalität absetzen. Gerade diese oft als »desintegrativ« gewerteten Momente verweisen – postmigrantisch gedacht – auf eigensinnige Gegenentwürfe, die kreative

Experimentierräume eröffnen. Diese Räume ermöglichen innovative Perspektiven auf die Gesellschaft und schaffen neue Handlungs- und Erfahrungsoptionen – eine Art »experimentelle Utopie« im Sinne von Henri Lefebvre (2016: 155).

In Anlehnung an Max Czolleks Buch *Desintegriert euch!* (2018) können solche von außen als desintegrativ wahrgenommenen Praktiken als »Störung« der hegemonialen Ordnung und des »repräsentativen Regimes« im Sinne Jacques Rancières verstanden werden (Rancière 2018: 47). Desintegration wird hier als »Strategie« erfasst, die sich gezielt gegen Beschränkungen durch hegemoniale Strukturen und Mechanismen zur Wehr setzt (Sestu 2021: 216). Statt sich an einem normativen Ideal der Integration zu orientieren, das von kultureller Anpassung und Vereinheitlichung ausgeht, begreift ein desintegrativer Moment Differenz als gesellschaftlich konstitutiv. Bereits die Angehörigen der ersten Migrationsgeneration haben durch ihre kulturelle Praxis gezeigt, dass Zugehörigkeit nicht durch Assimilation, sondern durch eigenständige Ausdrucksformen verhandelt wird. Bereits in den kulturellen Produktionen dieser Generationen lassen sich, wie bereits gezeigt wurde, Ausdrucksformen identifizieren, die den Anspruch hegemonialer Erzählungen unterliefen. Diese früheren Formen des kulturellen Widerspruchs in Musik, Literatur, Theater, Kunst wurden oftmals ignoriert oder »nicht zugehörig« abgewertet. Heute aber lassen sich viele dieser Praktiken – auch im Kontext postmigrantischer Ideen – neu kontextualisieren und als Vorläufer einer desintegrativen Ästhetik begreifen.

Diese Haltungen und Handlungen verweisen auf andere Perspektiven, Ideen und Möglichkeiten, Gesellschaft, Kultur, Kunst und Raum neu zu denken, sie verweisen auf die radikale Vielheit einer radikaldiversen Gesellschaft. Solche desintegrativen Momente vollziehen einen Bruch mit nationalstaatlich geprägten Vorstellungen von Integration und entwerfen neue Kartografien des Möglichen: Sie machen emanzipatorische Potenziale sichtbar und formulieren alternative Ideen für ein inklusives Verständnis von Gesellschaft, Demokratie und Bildung.

Migrations- und Mobilitätsprozesse werden auch in Zukunft das gesellschaftliche Leben maßgeblich prägen. Es ist höchste Zeit, diese Prozesse als historische Normalität zu begreifen und konstruktiv in die Gestaltung von Gesellschaft und Demokratie einzubeziehen. Dafür braucht es eine postmigrantische Lesart gesellschaftlicher Entwicklungen – ein Denken, das alle Menschen mit ihren Fähigkeiten und ihrer Vielheit in die Gestaltung der Zukunft einbindet.

Wenn transnationale Impulse und globale Zusammenhänge lokal aufgegriffen und gestaltet werden, entstehen neue, gesellschaftlich relevante Denk- und Handlungsräume. Um konviviale Alltagspraktiken und Artikulationen als solche zu erkennen und sichtbar zu machen, braucht es eine Perspektive, die gelebte Vielheit in den Fokus rückt und Einsichten jenseits ethnisch-nationaler Polarisierungen ermöglicht, ohne dabei diskriminierende und rassistische Strukturen auszublenden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Für die Entwicklung eines zukunftsfähigen Gesellschafts-, Demokratie- und Bildungsverständnisses ist es notwendig,

sich von generalisierenden, ethnisch-nationalen Konzepten zu Migration, Diversität und Zusammenleben lösen – und alternative, ent-nationalisierte Vorstellungen von Gesellschaft und Demokratie zu entwerfen. Nachhaltige gesellschaftliche Ideen und Visionen entstehen nicht von oben, sondern aus den vielfältigen lokalen Praktiken der Menschen vor Ort. Eine solche Perspektive eröffnet die Möglichkeit, Widerstände gegen Diskriminierung, Abwertung und Ausgrenzung sichtbar zu machen und den Fokus auf eine Gegenwart zu richten, die von Allianzen und solidarischen Haltungen ausgeht – unabhängig davon, woher Menschen kommen, welchen Hintergrund sie haben oder welche Orientierungen sie mitbringen (vgl. Lorey 2022).

Indem postmigrantische Perspektiven tradierte Annahmen über Nation, Herkunft, Biografie und Zugehörigkeit einer Revision unterziehen, eröffnen sie neue Sichtweisen und wirken damit auch als politische Interventionen, die neue Wege eines gerechten gesellschaftlichen Zusammenlebens aufzeigen können.

Visionen einer mehrheimisch-weltheimischen Gesellschaft

Im Gegensatz zu einem ideologisch aufgeladenen Heimatbegriff, der essentialisiert, dekontextualisiert, idealisiert und nationalisiert, zeichnen die Alltagspraktiken und Lebensrealitäten der Menschen ein anderes Bild. Heimat als gelebte Praxis wird je nach Perspektive situativ, kontextspezifisch und selektiv erfahren und steht in engem Zusammenhang mit historischen Erfahrungen, aktuellen Lebensumständen und gesellschaftlichen Bedingungen.

Menschen leben lokal, mit allen damit verbundenen »Eigenheiten«, und sind zugleich transnational verflochten durch ihre Familiengeschichten und ihre Beziehungen zu anderen Ländern, Orten und Menschen. Sie sind Individuen mit »Welthintergrund« – in einer Welt, in der Beziehungen über ethnisch-nationale und sprachliche Grenzen hinweg entstehen. Heimat definiert sich in diesem Zusammenhang weniger über Herkunft oder Abstammung als über Orte, soziale Räume, Praktiken und Erfahrungen, mit denen sich Menschen verbunden fühlen (vgl. Yıldız & Meixner 2021).

Wenn die Welt ent-nationalisiert gedacht wird, hat jeder Mensch einen Welthintergrund – unabhängig davon, ob er geflüchtet, freiwillig eingewandert ist oder schon immer an Ort und Stelle gelebt hat. Wie Stuart Hall (2020: 20) mit Blick auf die Bevölkerung Jamaikas, wo er geboren und aufgewachsen ist, feststellte: »Alle kommen ursprünglich woandersher«. Stellt man heute solche Herkunftsfragen, kann man jedenfalls mit einer komplexen Antwort rechnen.

Das Selbstverständnis einer radikaldiversen postmigrantischen Gesellschaft in einer globalisierten und digital vernetzten Welt entspricht daher nicht der Vorstellung einer eindeutigen Zuordnung zu einer bestimmten Herkunft oder Heimat. Lebensentwürfe, Zugehörigkeiten, kulturelle Orientierungen, Heimat- und Men-

schenlandschaften sind nichts Statisches, nichts Mentales und kein fixer Zustand, sie sind keine unveränderlichen Bestandteile des In-der-Welt-Seins, sondern verändern sich im Laufe der Zeit beständig. Sie werden in mobilen Lebensläufen transformiert, pluralisiert und weitergedacht.

In den letzten Jahrzehnten haben sich die Bezugshorizonte zunehmend verschoben und epochale und nationalzentrierte Weltbilder an prägender Kraft verloren. Ulrich Beck sprach in diesem Zusammenhang von der »Metamorphose der Welt«. Das früher Undenkbare sei heute nicht nur möglich, sondern längst alltägliche Realität geworden (vgl. Beck 2017: 18).

Vielleicht brauchen wir Begriffe, die diesen sortierenden und ordnenden Blick überwinden: »postmigrantisch«, »mehrheimisch«, »weltheimisch«. Solche Begriffe stellen etablierte Wir-Die-Logiken infrage und eröffnen neue Denkhorizonte. Theoretischer und forschungspraktischer Hintergrund wäre die Annahme, dass alle Menschen in gewisser Weise mehr- und weltheimisch sind, wenn auch in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung. Dies könnte uns motivieren, andere Fragen zu stellen und neue Perspektiven zu erproben, um Prozesse des Othering und der Entsubjektivierung in Theorie und Praxis zu vermeiden oder zumindest zu minimieren (vgl. Siouti et al. 2022).

Aus dieser Perspektive sind Ideen von Mehrheimischsein und Weltheimischsein nicht nur Visionen, sondern realisierte Utopien bzw. Transtopien, die den Blick auf ein alternatives Verständnis von Welt, Kultur, Raum, Ort und Mensch lenken. Diese Beobachtungsperspektive hat sowohl erkenntnistheoretische als auch methodologische und methodische Implikationen: Menschen werden nicht mehr a priori nach künstlichen und zum Teil naturalisierenden Kriterien eingeteilt, sondern ihre Erfahrungen, ihre vielschichtigen Lebensweisen und Bezugssysteme rücken in den Mittelpunkt – seien diese geografischer, globaler, biografischer, familiärer oder kultureller Natur. Mit anderen Worten: Dass Menschen gleichzeitig mit und in verschiedenen Kulturen, Loyalitäten, Biografien, Sprachen und Orten leben, ist längst alltägliche Realität – gelebte, unspektakuläre Alltagspraxis.

Migrationsforschung als Gesellschaftsanalyse und als selbstkritische Praxis

In ihrer kritischen Reflexion der Migrationsforschung plädiert Regina Römhild für einen doppelten Perspektivwechsel: eine »Entmigrantisierung« der Migrationsforschung bei gleichzeitiger »Migrantisierung« der Gesellschaft (Römhild 2015). Mit dieser Konzeption soll Migration als konstitutives Element gesellschaftlicher Wirklichkeit anerkannt werden. In einem solchen Verständnis wird die Migrationsforschung aus ihrer *disziplinären Sondernische* befreit und in eine umfassendere Gesellschaftsanalyse überführt. Migration wird dann nicht mehr nur als Forschungsge-

genstand, sondern als analytische Perspektive behandelt, um soziale, kulturelle und politische Dynamiken innerhalb der Gesellschaft zu begreifen.

Ein postmigrantischer Zugang trägt entscheidend zu dieser Transformation bei. Er verabschiedet sich von ethnisierenden, national ordnenden Kategorien und richtet den Blick auf die gesellschaftliche Gesamtheit in ihrer Vielheit. Das Postmigrantische macht Brüche, Ambivalenzen und marginalisierte Erinnerungen sichtbar – nicht am Rand, sondern im Zentrum gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Zugleich stellt er sich explizit gegen den »methodologischen Migrantismus«, also gegen jene scheinbar analytische Haltung, die Migration als temporäre Abweichung einer homogenen Mehrheitsgesellschaft begreift.

In diesem Kontext wird die Migrationsforschung zu einer kritischen Gesellschaftsanalyse, die dominante Wissensordnungen hinterfragt, Machtverhältnisse aufzeigt und neue Deutungsräume eröffnet. Dabei dient Migration nicht nur als soziales Phänomen, sondern auch als *epistemologischer Ausgangspunkt* – als Denkfigur zur Dekonstruktion vermeintlich homogener Gesellschaftsbilder und zur Sichtbarmachung komplexer Lebenswirklichkeiten und Zugehörigkeiten.

Gleichzeitig bedarf es einer Migrationsforschung, die sich selbstkritisch mit ihren Grundannahmen, Kategorien und Ausschlüssen auseinandersetzt. In diesem Sinne hebt Iain Chambers (1996: 35) die Erfahrung der Wurzellosigkeit von zugewanderten Menschen – das Leben »zwischen Welten« – als symbolischen Ausdruck des postmodernen Zustands hervor. Migration erscheint hier nicht nur als biografische Erfahrung, sondern auch als Metapher für die fragmentierte, von Mobilität geprägte Gegenwart einer globalisierten Welt. Diese Deutung rückt Migration ins Zentrum einer allgemeinen kulturellen Selbstbeschreibung der Gegenwart und lädt dazu ein, Forschung selbst als von Migration durchdrungen zu verstehen.

Postmigrantisches Denken bedeutet demnach, Forschung als suchende, relationale Praxis zu begreifen – als Versuch, marginalisierte Erfahrungen ernst zu nehmen, hegemoniale Erzählungen zu irritieren und alternative Wissensformen zuzulassen. Forschungen, die den methodologischen Nationalismus und Migrantismus überwinden, auf ethnische Kategorien verzichten und die konkreten Lebenswirklichkeiten vor Ort zum Ausgangspunkt nehmen, fördern alternative Bilder, Deutungen und Erzählungen zutage (vgl. Glick Schiller 2014: 172). Das Postmigrantische plädiert für eine »postethnische Revision« der Subjektkategorien, Erhebungsdesigns und Repräsentationsformate (Römhild 2014: 255). Forschung muss nicht mehr über, sondern von Migration aus sprechen – als Ausgangspunkt für eine reflexive, komplexe Gesellschaftsanalyse.

Ein solcher Ansatz geht mit einem *kontrapunktischen Lesen* gesellschaftlicher Verhältnisse einher, das, wie María do Mar Castro Varela (2015: 36) betont, Risse in die hegemonialen Narrative schlägt und Raum schafft für das Ausgelassene, das Vergessene, das An-den-Rand-Gedrängte. Das Ziel besteht in einer Forschungspraxis, die sich nicht länger an der Reproduktion binärer Differenzsysteme (»Einheimische«

vs. »Nichteinheimische«) beteiligt, sondern soziale Realitäten in ihrer Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit ernst nimmt.

Auf dieser Grundlage muss zukunftsfähige Gesellschaftsforschung neue Koordinaten entwickeln, die nicht auf Herkunft, Pass oder Religion, sondern auf Teilhabe, geteilten Räumen und gemeinsamer Gestaltung beruhen. Gesellschaft besteht aus den Menschen, die da sind – unabhängig davon, wie sie migriert sind oder woher sie stammen. Dies muss der Ausgangspunkt politischer und wissenschaftlicher Arbeit sein.

Vielleicht befinden wir uns auf dem Weg zu einem postmigrantischen Europa. Ein Europa, das Migration als Ausgangspunkt seiner Selbstbeschreibung versteht. Ein Europa, in dem jene Visionen, die heute noch als utopisch erscheinen, längst zur gesellschaftlichen Realität geworden sind.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Cover »Der Spiegel« 31/1973 ... 28
Abb. 2: Spielende Kinder am Strand in Samsun an der Schwarzmeerküste ... 33
Abb. 3: Nein, das sind nur Kinder ... 33
Abb. 4: Ursus Wehrli, ›Die Kunst aufräumen‹ ... 47
Abb. 5: Ursus Wehrli, ›Die Kunst aufräumen‹ ... 47
Abb. 6: Tafel am Wildpark Schloss Mageregg Klagenfurt ... 50
Abb. 7: Biografie-Protokoll ... 72
Abb. 8: Bewegungsspuren ... 73
Abb. 9: Ausschnitt aus dem Film ›Töchter des Aufbruchs‹ ... 83
Abb. 10: Der Eingang zu Kayas Laden ... 85
Abb. 11: Familie Kaya vor ihrem Laden ... 86
Abb. 12: Menütafel an der Wand ... 88
Abb. 13: Der Eingang zu Sundays at Riaa ... 88
Abb. 14: Fawzy vor seinem Delikatessenladen ... 90
Abb. 15: Der Eingang zu Fawzys Laden ... 91
Abb. 16: Cover Homestories Band 1 ... 121
Abb. 17: Cover Homestories Band 2 ... 121
Abb. 18: Homestories Hans ... 122
Abb. 19: Jubelnde Gruppe beim Activity-Spielen beim Quatsch-Café in der Cuntra la Cultra in Graz ... 130
Abb. 20: Ein Blick in Richtung Wohnzimmer, Fotoausstellung »zu dir, zu mir, zu uns« ... 131
Abb. 21: Eingang Migrantenstadl auf der Wiesbaden Biennale 2018 ... 132
Abb. 22: Plakat Migrantenstadl auf der Wiesbaden Biennale 2018 ... 133
Abb. 23: Datteltäter Academy ... 134
Abb. 24: Sound of Wien Oida ... 136
Abb. 25: Open Gallery ... 137
Abb. 26: EsRap ... 141
Abb. 27: EsRap ... 143
Abb. 28: Ballhaus Naunynstraße in Berlin ... 148
Abb. 29: Kebapland, Köln-Ehrenfeld ... 172
Abb. 30: Beyoğlu Café, Köln-Eigelstein ... 173

Abb. 31: Türkisches Restaurant Kervansaray auf der Keupstraße 174
Abb. 32: Indisches Restaurant in St. Nikolaus, Innsbruck 175
Abb. 33: Bier Krügerl und Destan-Kebab in St. Nikolaus, Innsbruck 175
Abb. 34: Plakat an der Mauer des Volkskunstmuseums Innsbruck 186
Abb. 35: Goriška Brda, die »slowenische Toskana« 193
Abb. 36: Dreisprachige Ortstafel 194
Abb. 37: Transtopischer Teppich 241
Abb. 38: Vor dem Eingang von Sinema Transtopia 242
Abb. 39: Filmvorstellung im Sinema Transtopia 243

Literaturverzeichnis

Albrow, Martin 1997: Auf Reisen jenseits der Heimat. Soziale Landschaften in einer globalen Stadt. In: Beck, Ulrich (Hg.): Kinder der Freiheit. Frankfurt a.M., S. 288–314.

Alkın, Ömer 2022: Postmigration und Postkolonialismus. Mäandernd-essayistische Überlegungen I. In: Alkın, Ömer & Geuer, Lena S. (Hg.): Postkolonialismus und Postmigration. Münster, S. 153–167.

Alkın, Ömer & Geuer, Lena S. (Hg.) 2022: Postkolonialismus und Postmigration. Münster.

Apitzsch, Ursula 2014: Transnationale Familienkonstellationen. In: Geisen, Thomas, Studer, Tobias & Yıldız, Erol (Hg.): Migration, Familie und Gesellschaft. Beiträge zu Theorie, Kultur und Politik. Wiesbaden, S. 13–26.

Apitzsch, Ursula 1999: Biographieforschung und interkulturelle Pädagogik. In: Krüger, Heinz-Hermann & Marotzki, Winfried (Hg.): Handbuch erziehungswissenschaftliche Forschung. Opladen, S. 471–486.

Arkoun, Mohammed 1992: »Westliche« Vernunft kontra »islamische« Vernunft. Versuch einer kritischen Annäherung. In: Lüders, Michael (Hg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt. München, S. 261–274.

Ataman, Ferda 2019: Hört auf zu fragen. Ich bin von hier. Frankfurt a.M.

Auernheimer, Georg 2012: Einführung in die interkulturelle Pädagogik (7. Auflage). Darmstadt.

Ayissi, Imame 2023: Vom Boxer zum Modedesigner. In: *Der Spiegel* 5/2023.

Back, Les & Sinha, Shamser 2016: Multikulturelles Zusammenleben in den Ruinen des Rassismus. *Das Argument* 318 (4): 522–533.

Bahrdt, Hans Paul 1961: Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen. Hamburg.

Balibar, Étienne 1990: Gibt es einen »Neo-Rassismus?«. In: Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, S. 23–38.

Bauer, Thomas 2018: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart.

Baumann, Gerd 1998: Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: Assmann, Aleida & Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt a.M., S. 288–313.

Baumann, Gerd & Sunier, Thijl 1995: Post-Migration Ethnicity. London.

Bauman, Zygmunt 2016: Die Angst vor den Anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache. Berlin.

Bauman, Zygmunt 2009: Gemeinschaften. Frankfurt a.M.

Bauman, Zygmunt 2005: Moderne und Ambivalenz. Hamburg.

Bauman, Zygmunt 2003: Zeit/Raum. In: Zygmunt Bauman: Flüchtige Moderne. Frankfurt a.M., S. 110–153.

Beck, Ulrich 2017: Die Metamorphose der Welt. Berlin.

Beck, Ulrich 2003: Verwurzelter Kosmopolitismus: Entwicklung eines Konzeptes aus rivalisierenden Begriffsoptionen. In: Beck, Ulrich u.a. (Hg.): Globales Amerika? Die kulturellen Folgen der Globalisierung. Bielefeld, 25–43.

Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth 2011: Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter. Berlin.

Benhabib, Seyla 1999: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt a.M.

Berlin Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.) 2009: Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland. Berlin.

Berlin Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.) 2014: Neue Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland. Berlin.

Berner, Heiko 2018: Status und Stigma: Werdegänge von Unternehmer_innen türkischer Herkunft – eine bildungswissenschaftliche Studie aus postmigrantischer Sicht (Postmigrantische Studien). Bielefeld.

Bettini, Maurizio 2018: Wurzeln. Die trügerischen Mythen der Identität. München.

Bhabha, Homi K. 2000: Die Verortung der Kultur. Tübingen.

Bhabha, Homi K. 1997: Verortungen der Kultur. In: Bronfen, Elisabeth, Marius, Benjamin & Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, S. 123–148.

Bingemer, Karl, Meistermann-Seeger, Edeltrud & Neubert, Edgar 1970. Leben als Gastarbeiter. Geglückte und mißglückte Integration. Opladen.

Bojadzijev, Manuela & Römhild, Regina 2014: Was kommt nach dem »transnational turm«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung. In: Berliner Blätter 65/2014: Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung, S. 10–24.

Bourdieu, Pierre 1990: Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien.

Brubaker, Rogers 2007: Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg.

Bukow, Wolf-Dietrich 2018: Wandel der Urbanität. Die Wiederentdeckung des Quartiers als Raum glokal-gesellschaftlicher Wirklichkeit. In: Berding, Nina, Bukow, Wolf-Dietrich & Cudak, Karin (Hg.): Die kompakte Stadt der Zukunft. Auf dem Weg zu einer inklusiven und nachhaltigen Stadtgesellschaft. Wiesbaden, S. 79–104.

Bukow, Wolf-Dietrich & Yıldız, Erol 2020: Von einer synchronen Quartierentwicklung zur Mobilitätswende. In: Berding, Nina & Bukow, Wolf-Dietrich (Hg.): Die Zukunft gehört dem urbanen Quartier. Das Quartier als eine alles umfassende kleinste Einheit von Stadtgesellschaft. Wiesbaden, S. 183–200.

Bukow, Wolf-Dietrich, und Erol Yıldız 2002: Der Wandel von Quartieren in der metropolitanen Gesellschaft am Beispiel Keupstraße in Köln oder: Eine verkannte Entwicklung? In: Bukow, Wolf-Dietrich & Yıldız, Erol (Hg.): Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Stadt gescheitert oder wird sie zu einem Erfolgsmodell? Opladen, S. 81–111.

Bukow, Wolf-Dietrich & Llaryora, Roberto 1988: Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen.

Bürgi, Jonas 2016: »Materielles Gedächtnis« und postmigrantische Gesellschaft: Vorschläge für die Sammlungspraxis im Schweizerischen Nationalmuseum. Diss. Zürcher Hochschule der Künste. Zürich.

Burke, Kenneth 1954: Permanence & Change: An Anatomy of Purpose. Los Altos/Californien.

Castel, Robert 2009: Negative Diskriminierung. Jugendrevolten in den Pariser Banlieus. Hamburg.

Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (2., komplett überarbeitete und erweiterte Auflage). Bielefeld.

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, S. 307–322.

Ceylan, Rauf 2006: Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés. Wiesbaden.

Chakrabarty, Dipesh 2010: Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung. Frankfurt a.M.

Chambers, Iain 1996: Migration – Kultur – Identität. Tübingen.

Conrad, Sebastian & Randeria, Shalini (2002): Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Conrad, Sebastian & Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/New York, S. 9–49.

Coronil, Fernando 2002: Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien. In: Sebastian Conrad & Randeria, Shalini (Hg.):

Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/New York, S. 177–218.

Cramer, Rahel, Schmidt, Jara & Thiemann, Jule 2023: Postmigrant Turn. Postmigration als kulturwissenschaftliche Analysekategorie. Berlin.

Csáky, Moritz 2019: Das Gedächtnis Zentraleuropas: Kulturelle und literarische Projektionen auf eine Region. Wien/Köln.

Csáky, Moritz 2010: Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen – Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa. Wien/Köln.

Czollek, Max 2018: Desintegriert euch! München.

Deben, Leon & van de Ven, Jacques 2008: Fünfhundert Jahre Erfolg durch Immigration. Eine kurze Chronik Amsterdams. In: Yıldız, Erol & Mattausch, Birgit (Hg.): Urban Recycling. Migration als Großstadt-Ressource. Basel/Boston, S. 42–51.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix 1976: Rhizom. Berlin,

Die Presse am Sonntag. 11. Mai 2014. Online unter: http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/3803727/Schattenseiten-der-Zuwanderung_Turkische-Problemzonen [Zugriff am 24.03.2025]

Di Cesare, Donatella 2021: Philosophie der Migration. Berlin.

Doğramacı, Burcu 2022: Kunst der Postmigration. Widerständige Geschichte(n) im Werk von Cana Bilir-Meier. In: Alkın, Ömer & Geuer, Lena (Hg.): Postkolonialismus und Postmigration. Münster, S. 241–268.

Doğramacı, Burcu 2016: Heimat. Eine künstlerische Spurensuche. Köln.

Doğramacı, Burcu 2013: Gespräch mit der Berliner Performancekünstlerin Nezaket Ekici über ihr Medley in der Pinakothek der Moderne in München anlässlich der Tagung »Migration und künstlerische Produktion«. In: Doğramacı, Burcu (Hg.): Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven. Bielefeld, S. 85–16.

Donlic, Jasmin 2024: From postmigrant articulations to political subjectification. In: Ethnic and Racial Studies, DOI: https://doi.org/10.1080/01419870.2024.2347992.

Ege, Müzeyyen 2014: Hyperkulturalität und/oder Transdifferenz: Inszenierungen postmoderner Identitäten im interkulturellen Film am Beispiel von Yasemin Samderelis *Almanya – Willkommen in Deutschland*. In: Diyalog 2014/2, S. 29–45.

Erdur, Onur 2024: Schule des Südens. Die kolonialen Wurzeln der französischen Theorie. Berlin.

Espahangizi, Kijan 2022: Der Migration-Integration-Komplex. Wissenschaft und Politik in einem (Nicht-)Einwanderungsland, 1960–2010. Göttingen.

Eymold, Ursula & Heusler, Andreas (Hg.) 2018: Migration bewegt die Stadt. Perspektiven wechseln. München.

Faist, Thomas, Fauser, Margit & Reisenauer, Eveline 2014: Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung. Weinheim/Basel.

Flecker, Jörg, Wöhler, Veronika & Rieder, Irene (Hg.) 2020: Wege in die Zukunft. Lebenssituationen Jugendlicher am Ende der Neuen Mittelschule. Wien.

Foroutan, Naika 2023: Über die postmigrantische Gesellschaft. Es wäre einmal deutsch. Berlin.

Foroutan, Naika 2019: Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld.

Foucault, Michel 1971: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Michel Foucault: Schriften II. Frankfurt a.M., S. 166–191.

Frenzel, Severin 2021: Lebenswelten jenseits der Parallelgesellschaft. Postmigrantische Perspektiven auf Integrationskurse in Deutschland und Belgien. Bielefeld.

Friese, Heidrun 2017: Flüchtlinge. Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden. Bielefeld.

Gandhi, Leela 2022: »Wenn dies ein Manifest für postkoloniales Denken wäre…« In: Alkın, Ömer & Geuer, Lena S. (Hg.): Postkolonialismus und Postmigration. Münster, S. 27–70.

Gaonkar, Anna Meera, Ost Hansen, Astrid Sophie, Post, Hans Christian & Schramm, Moritz (Hg.) 2021: Postmigration. Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe. Bielefeld.

Geiser, Myriam 2015: Der Ort transkultureller Literatur in Deutschland und in Frankreich. Deutsch-türkische und frankomaghrebinische Literatur der Postmigration. Würzburg.

Gensluckner, Lisa & Ralser, Michaela 2021: Familiarisierte Schule – Illiteralisierende Praktiken – verweigerte Größe. Subjektivierungsregime einer deprivilegierende Beschulung. In: Gensluckner, Lisa, Ralser, Micaela, Thomas-Olalde, Oscar & Yıldız, Erol (Hg.): Die Wirklichkeit lesen. Political Literacy und politische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld, S. 191–220.

Gilroy, Paul 2004: After Empire. Melancholia or Convivial Culture? Oxfordshire.

Glick Schiller, Nina 2014: Das transnationale Migrationsparadigma: Globale Perspektiven auf die Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris & Drotbohn, Heike (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende der Migrationsforschung. Wiesbaden, S. 153–178

Glissant, Èdouard 2005: Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit. Heidelberg.

Gomolla, Mechthild & Radtke, Frank-Olaf 2009: Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Wiesbaden.

Grabbert, Tammo 2010: Migration im niedersächsischen Schulbuch. In: POLIS 3, S. 15–17.

Griesinger, Diana & Runkel, Simon 2021: Postmigrantische Geographie der Stadt. Neue Perspektiven auf Migration, Integration und Gesellschaft. Jenaer Sozialgeographische Manuskripte 19/2021. DOI: https://doi.org/10.22032/dbt.47608.

Haakh, Nora 2013: Banden Bilden, Räume Schaffen, Diskurse Durchkreuzen. In: Freitext 22, S. 36–42.

Hahn, Sylvia 2017: Schreiben über Migration gestern, heute, morgen. In: Karasz, Lena (Hg.): Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsgesellschaft. Wien, S. 23–40.

Hall, Stuart 2020: Vertrauter Fremde. Ein Leben zwischen zwei Inseln. Hamburg.

Hall, Stuart 2018: Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation. Berlin.

Hall, Stuart 1997: Wann war »der Postkolonialismus«? Denken an der Grenze: In: Bronfen, Elisabeth u.a. (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, S. 219–246.

Hall, Stuart 1994: Das Spektakel des »Anderen«. In: Hall, Stuart: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg, S. 108–166.

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 1989: Die Konstruktion der »Rasse« in den Medien. In: Hall, Stuart: Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Ausgewählte Schriften. Hamburg, S. 150–171.

Hamburger, Franz 2019: Abschied von der interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte (3. Auflage). Weinheim.

Han, Byung-Chu 2005: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung. Berlin.

Haslinger, Josef 2016: Die staatlichen Egoismen. In: Phoenix Band 2/2016 – Essay, Diskurse, Reportagen: Flüchtlinge. Wien, S. 15–23.

Häußermann, Hartmut 2006: Die Krise der ›sozialen Stadt‹. Warum der sozialräumliche Wandel der Städte eine eigenständige Ursache für Ausgrenzung ist. In: Bude, Heinz & Willich, Andreas (Hg.): Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige. Hamburg, S. 294–313.

Heckmann, Friedrich 2016: Interview mit Friedrich Heckmann. Im Gespräch mit Kai Vöckler. In: Cachola Schmal, Peter, Elser, Oliver & Scheuermann, Anna (Hg.): Making Heimat. Germany, Arrival Country. Ostfilder, S. 56–65.

Heckmann, Friedrich 2015: Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung. Wiesbaden.

Heidenreich, Nanna 2013: Die Kunst des Aktivismus. KanakAttak revisited. In: Doğramacı, Burcu (Hg.): Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven. Bielefeld, S. 347–360.

Heitmeyer, Wilhelm, Müller, Joachim & Schröder, Helmut 1997: Verlockender Fundamentalismus. Frankfurt a.M.

Herz, Kathrin & Munsch, Chantal 2019: Mehr als Orte zum Beten: Die Vielheit von Funktionen und Bedeutungen in Gemeindezentren. In: Wüstenrot Stiftung; Herz, Kathrin, Munsch, Chantal & Perels, Marko (Hg.): Gemeindezentren türkischstämmiger Muslime als baukultureller Zeugnisse deutscher Migrationsgeschichte. Ludwigsburg, S. 78–95.

Hess, Sabine 2015: Politiken der (Un-)Sichtbarmachung. Eine Kritik der Wissens- und Bilderproduktionen zu Migration. In: Yıldız, Erol & Hill, Marc (Hg.): Nach

der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld, S. 49–65.

Hier zuhause. Migrationsgeschichten aus Tirol. Herausgeber: Wolfgang Meighörner, Tiroler Landesmuseen. Innsbruck.

Hill, Marc 2016: Nach der Parallelgesellschaft. Neue Perspektiven auf Stadt und Migration. Bielefeld.

Hill, Marc & Yıldız, Erol (Hg.) 2018: Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen. Bielefeld.

Hintermann, Christine 2010: Schulbücher als Erinnerungsorte der österreichischen Migrationsgeschichte. Eine Analyse der Konstruktion von Migrant/innen in GW-Schulbüchern. In: GW-Unterricht 119, S. 3–18.

Hodaie, Nazli 2024: Postmigrantische Kinder- und Jugendliteratur. In: Hodaie, Nazli & Hofmann, Michael (Hg.): Postmigrantische Literatur. Grundlagen, Analysen, Positionen. Berlin, S. 155–178.

Hodaie, Nazli & Hofmann, Michael (Hg.) 2024: Postmigrantische Literatur. Grundlagen, Analysen, Positionen. Berlin.

Hoffmann, Michael 2024: Neue Perspektiven auf den literarischen Kanon aus postmigrantischer Perspektive. In: Hodaie, Nazli & Hofmann, Michael (Hg.): Postmigrantische Literatur. Grundlagen, Analysen, Positionen. Berlin, S. 109–122.

Holzkamp, Klaus 1997: Antirassistische Erziehung als Änderung rassistischer »Einstellungen«? Funktionskritik und subjektwissenschaftliche Alternative (1994). In: Holzkamp, Klaus: Schriften I. Normierung, Ausgrenzung, Widerstand. Hamburg, S. 279–299.

Idrizi, Kadire 2015: Leben zwischen zwei Kulturen. Bewältigungsstrategien von MigrantInnen zwischen den familiären Werten und Normen der im Ankunftsland Erwarteten. Saarbrücken.

Illich, Ivan 2014: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. München.

Jansen, Stephan A. 2017: Magnetische Metropolen. Über die Anziehungskraft von beweglichen Städten. In: Felixberger, Peter & Nassehi, Armin (Hg.): *Kursbuch 190: Stadt. Ansichten*. Hamburg, S. 52–74.

Jáuregui, Jorgo Mario 2006: Rio ist so etwas wie ein Zukunftslaboratorium. Ein Gespräch mit Jorgo Mario Jáuregui über die Urbanisierung von Favelas. In: Blum, Elisabeth & Neitzke, Peter (Hg.): FavelaMetropolis. Berichte und Projekte aus Rio de Janeiro und Sao Paulo. Basel/Boston, S. 75–102.

Jonuz, Elizabeta & Schulze, Erika 2011: Vielfalt als Motor städtischer Entwicklung. Das Beispiel der Keupstraße in Köln. In: Bukow, Wolf-Dietrich, Heck, Gerda, Schulze, Erika & Yıldız, Erol (Hg.): Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft. Wiesbaden, S. 33–48.

Jullien, Francois 2017: Es gibt keine kulturelle Identität. Berlin.

Kanak Attak 1998, Manifest deutsch, online unter: https://www.kanak-attak.de/ka/about/manif_deu.html [11.06.2025].

Kaschuba, Wolfgang 1995: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin, S. 11–30.

Kermani, Navid 2009: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime. München.

Kızılkaya, Zelal Zeynep 2023: Challenging Islamophobia with Humor – The Example of the Datteltäter on Youtube. In: OPUS Journal of Society Research opusjournal.net: https://doi.org/10.26466/opusjsr.1372994

Kohlenberger, Judith 2021: Wir. Wien.

Körber, Karen 2011: Nähe auf Distanz. Transnationale Familien in der Gegenwart. In: Marinelli-König, Gertraud & Preisinger, Alexander (Hg.): Zwischenräume der Migration. Über die Entgrenzung von Kulturen und Identitäten. Bielefeld, S. 91–114.

Koskinas, Nikolaos-Ioannis 2023: Aus dem Nichts ins Nichts. Zu Fatih Akıns Aus dem Nichts und Feridun Zaimoglus German Amok (Herausgegeben von Marta Rosso und Stefania Sbarra). In: Diaspore 20, Literatur der (Post-)Migration, S. 83–98: DOI: https://doi.org/10.30687/978-88-6969-734-0/006

Krämer, Stefan & Munsch, Chantal 2019: Vorwort. In: Wüstenrot Stiftung; Herz, Kathrin, Munsch, Chantal & Perels, Marko (Hg.): Gemeindezentren türkischstämmiger Muslime als baukultureller Zeugnisse deutscher Migrationsgeschichte. Ludwigsburg, S. 4–7.

Krämer-Badoni, Thomas 2002: Urbanität und gesellschaftliche Integration. In Bukow, Wolf-Dietrich & Yıldız, Erol (Hg.): Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Stadt gescheitert oder wird sie zu einem Erfolgsmodell? Opladen, S. 47–62.

Krasny, Elke 2010: Eine Strasse ist eine Strasse ist eine Strasse ist eine Strasse oder das Recht auf urbane Differenz. In: Heide, Angela & Krasny, Elke (Hg.): Aufbruch in die Nähe Wien Lerchenfelder Straße. Wien, S. 17–27.

Kron, Stefanie 2014: Migration ist die Stadt. Jungle World, 18. September (Nr. 38).

Landwehr, Achim 2016: Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie. Frankfurt a.M.

Lefebvre, Henri 2016: Das Recht auf Stadt. Hamburg.

Le Goff, Jacques 1992: Geschichte und Gedächtnis. Frankfurt.

Lorey, Isabel 2022: Die Zeit des ›post‹ ist jetzt. Ver-Nichtung, mindere Sprache und Enteignung. In: Alkın, Ömer & Geuer, Lena (Hg.): Postkolonialismus und Postmigration. Münster, S. 167–192.

Lorey, Isabell 2020: Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart. Berlin.

Lutz, Helma 2018: Die Hinterbühne der Care-Arbeit. Transnationale Perspektiven auf Care-Migration im geteilten Europa. Weinheim/Basel.

Lutz, Helma 2008: Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung. 2., überarbeitete Auflage. Opladen/Farmington Hills.

Lutz, Helma & Amelina, Anna 2017: Gender, Migration, Transnationalisierung: Eine intersektionale Einführung. Bielefeld.

Maier, Julia 2006: Doppelter Boden. Deutsche Türkinnen zu Hause. Frankfurt (Interview mit Aziza, 21–31).

Massey, Doreen 2006: Keine Entlastung für das Lokale. In. Berking, Helmuth (Hg.): Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen. Frankfurt a.M./New York, S. 25–31.

Mau, Steffen 2021. Sortiermaschinen. Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert. München.

Meighörner, Wolfgang, Berger, Karl C. & Horner, Anna (Hg.) 2016: Alles fremd – alles Tirol. Innsbruck.

Mignolo, Walter D. 2019: Epistemologischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien.

Milborn, Corinna 2020: »Die Tschuschen haben den Gemeindebau gebaut, das soll Blümel nicht vergessen«. Die Rapperin Esra Özmen über Rassismus im Wiener Wahlkampf und darüber, wie sie zur Ausländerin gemacht wird: https://www.zeit.de/2020/42/esra-oezmen-rapperin-rassismus-wahlkampf-wien-oesterreich (Abruf 20.01.2025).

Mitchell, Timothy 2002: Die Welt als Ausstellung, in: Conrad, Sebastian & Randeria, Shalini (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M./New York, S. 148–176.

Mitterer, Josef 2000: Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip (3. Auflage). Wien.

Moritsch, Andreas 2001: Geographische Voraussetzungen der Geschichte der Alpen-Adria-Region. In: Moritsch, Andreas (Hg.): Alpen-Adria. Zur Geschichte einer Region. Klagenfurt/Ljubljana/Wien, S. 11–36.

Mouffe, Chantal 2014: Agonistik. Die Welt politisch denken. Berlin.

Müller, Peter (Hg.) 2018: Migranten erzählen. Texte und Materialien für den Unterricht. Stuttgart: Reclam.

Museen der Stadt Wien (Hg.) 1996: Wir. Zur Geschichte und Gegenwart der Zuwanderung nach Wien. Wien.

Musil, Robert 1984 [1922]: Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste. In: Ders.: Essays. Reden. Kritiken. Hg. von Anne Gabrisch. Berlin, S. 225–249.

Nassehi, Armin 2017: Kein Editorial. Urbanität als Anerkennungsmedium. In: Felixberger, Peter & Nassehi, Armin (Hg.): Kursbuch 190: Stadt. Ansichten. Hamburg, S. 3–9.

Nassehi, Armin 2014: Namenlos glücklich. Warum ist es vormodern, Menschen heutzutage nach ihrer Herkunft zu fragen. In: Die Zeit, 30. Januar 2014, S. 48.

Nassehi, Armin 2003: Paradoxien und die Vernichtung von Kontingenz. In: Nassehi, Armin (Hg.): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M., S. 27–58.

Nassehi, Armin 1999: Globalisierung. Probleme eines Begriffs. In: geographische *revue*, Heft 1, S. 21–33.

Niedrig, Heike & Seukwa, Louis Henri 2010**:** Die Ordnung des Diskurses in der Flüchtlingskonstruktion: Eine postkoloniale Re-Lektüre. In: Diskurs – Zeitschrift für Kindheits- und Jugendforschung, Heft 2/2010, S. 181–193.

Oğuzhan, Deniz 2023: Das Ende des Migrationshintergrundes? Zur Kritik einer Ordnungsvorstellung. In: Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management (ZDfM), Heft 1+2, S. 71–87.

Ohnmacht, Florian 2023: Antirassismus und Privilegien. Rassismuskritische Subjektbildungen in der postmigrantischen Gesellschaft. Bielefeld.

Ohnmacht, Florian & Yıldız, Erol 2021: The postmigrant generation between racial discrimination and new orientation: from hegemony to convivial everyday practice. In: ETHNIC AND RACIAL STUDIES 44 (16), 149–169. DOI: https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1936113

Orywal, Erwin 2007: Kölner Stammbaum. Zeitreise durch 2000 Jahre Migrationsgeschichte. Köln.

ÖIF-Integrationsbefragung (2024): Was denkt Österreich. Einstellungen zum Thema Heimat und Zugehörigkeit. Wien.

Önder, Tunay & Mustafa, Imad 2016: Migrantenstadl. Münster.

Önder, Tunay 2013: Was sind Migrant/-innen anderes als babylonische Botschafter des Paradieses? Migrantenstadl 2.0. In: Doğramacı, Burcu (Hg.): Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven. Bielefeld, S. 361–368.

Ong, Aihwa 2005: Flexible Staatsbürgerschaften, Frankfurt a.M.

Petritsch, Wolfgang 2012: Zu viele Mythen, zu wenig Wirklichkeit. Kärnten neu verstehen. In: Petritsch, Wolfgang, Graf, Wilfried & Kramer, Gudrun (Hg.): Kärnten liegt am Meer. Konfliktgeschichte/n über Trauma, Macht und Identität. Klagenfurt, S. 15–31.

Piper, Marianne 2022: Postmigrantische Stadt. Koloniale Genealogien und Politiken der Verortung. In: Alkın, Ömer & Geuer, Lena (Hg.): Postkolonialismus und Postmigration. Münster, S. 219–240.

Pries, Ludger 1997: Neue Migration im transnationalen Raum. In: Pries, Ludger (Hg.): Transnationale Migration. Soziale Welt: Sonderband 12. Baden-Baden, S. 15–44.

Radtke, Frank-Olaf 2011: Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge. Hamburg.

Rancière, Jacques 2024: »Aber die Macht eines Gedankens besteht aus den Möglichkeiten, die er eröffnet, ohne dass er sie im Sinne gehabt haben muss« in der Sonderausgabe 28/2024 des Philosophie Magazin zum 300. Geburtstag Immanuel Kants (S. 13).

Rancière, Jacques 2018: Das Unvernehmen: Politik und Philosophie. 7. Aufl. Frankfurt a.M. (Original 2002).

Rancière, Jacques 2015: Der emanzipierte Zuschauer. Wien (2., überarbeitete Auflage, Original 2008).

Rancière, Jaques 2006: Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Berlin.

Rancière, Jaques 2008: Ist Kunst widerständig? Vortrag, gehalten auf dem 5. Internationalen Philosophischen Symposiums Nietzsche und Deleuze: Kunst und Widerstand, Fortaleza, Brasiliens, 2004. Berlin.

Rancière, Jaques 2008: Zehn Thesen zur Politik. Zürich/Berlin.

Randeria, Shalini 1999: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Jörn Rüsen, Leitgeb, Hanna & Jegelka, Norbert (Hg.): Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung. Frankfurt a.M./New York, S. 87–96.

Riegel, Christine, Stauber, Barbara & Yıldız, Erol (Hg.) 2018: LebensWegeStrategien. Familiale Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft. Opladen/Berlin/Toronto.

Ring Petersen, Anne 2024: Postmigration, Transculturality and the Transversal Politics of Art. New York.

Rolshoven, Johanna. 2021: Stadtforschung als Gesellschaftsforschung. Eine Einführung in die Kulturanalyse der Stadt. Bielefeld.

Rotter, Anita 2023: Postmigrantische Generation. Das intergenerationale Familiengedächtnis als Bildungsprozess. Bielefeld.

Römhild, Regina 2023: Europa ist kein Festland – postmigrantische und postkoloniale Perspektiven. In: Panter, Sarah, Paulmann, Johannes & Weller, Thomas (Hg.): Mobilität und Differenzierung. Zur Konstruktion von Unterschieden und Zugehörigkeiten in der europäischen Neuzeit. Göttingen, S. 95–105.

Römhild, Regina 2018: Konvivialität – Momente von Post-Otherness. In: Hill, Marc & Yıldız, Erol (Hg.): Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen. Bielefeld, S. 63–72.

Römhild, Regina 2015: Jenseits ethnischer Grenzen. Für eine postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung. In: Yıldız, Erol & Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld, 37–48.

Römhild, Regina 2014: Diversität?! Postethnische Perspektiven für eine reflexive Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris & Drotbohm, Heike (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden, S. 255–270.

Römhild, Regina, 2003: Welt Raum Frankfurt. In: Bergmann, Sven & Römhild, Regina (Hg.): Global Heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt. Frankfurt a.M., S. 7–20.

Rushdie, Salman 1992: Heimatländer der Phantasie, in: Rushdie, Salman (Hg.): Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981–1991. München, S. 21–35.

Rutka, Anna 2025: Ästhetik der Subjektivierung zwischen (post)kolonialer Unterwerfung und postmigrantischer Widerständigkeit. Reiteration und Bedeutungsverschiebung in Sharon Dodua Otoos Härtere Tage. In: Orbis Litterarum 80(1): S. 62–73.

Said, Edward W. 1994: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt a.M.

Sassen, Saskia 1996: Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa. Frankfurt a.M.

Schacht, Frauke 2021: Flucht als Überlebensstrategie. Ideen für eine zukünftige Fluchtforschung (Postmigrantische Studien 8). Bielefeld.

Schachtner, Christina 2025: Im Zeichen globaler Bewegungspotenziale: Postdigitalisierung und Postmigration. In: merz/medien + erziehung 69 (3), S. 79–85. https://doi.org/10.21240/merz/2025.03.21

Schachtner, Christina 2025a: Dinge als Medien. Soziale Verstrickungen im Migrationsalltag. Bielefeld.

Schiffauer, Werner 2017: Einleitung. Eine neue Bürgerbewegung. In: Schiffauer, Werner, Eilert, Anna & Rudloff, Marlene (Hg.): So schaffen wir das. Eine Zivilgesellschaft im Aufbruch. 90 wegweisende Projekte mit Geflüchteten. Bielefeld, S. 13–35.

Schiffauer, Werner 2006: Transnationale Solidaritätsgruppen, Imaginäre Räume, Irreale Konditionalsätze. In: Berking, Helmuth (Hg.): Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen. Frankfurt a.M./New York, S. 164–180.

Schmid, Wilhelm 2021: Heimat erfinden. Vom Leben in einer ungewissen Welt. Berlin.

Schneider, Jens, Crul, Maurice & Lelie, Frans 2015: Generation mix. Münster/New York.

Schrader, Achim, Nikles, Bruno W. & Griese, Hartmut M. (1979): Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik. Königstein/Ts.

Schramm, Moritz 2018: Jenseits der binären Logik: Postmigrantische Perspektiven für die Literatur- und Kulturwissenschaft. In: Foroutan, Naika, Karakayalı, Juliane & Spielhaus, Riem (Hg.): Postmigratische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Frankfurt a.M./New York, S. 83–96.

Schramm, Moritz, Sten Pultz Moslund & Anne Ring Petersen (Hg.) (2019): Reframing. Migration, Diversity and the Arts. The Postmigrant Condition. London.

Schroeder, Joachim (2002): Schulentwicklung und die Grammatik des Zusammenlebens: Das Beispiel Hamburg-Wilhelmsburg. In: Bukow, Wolf- Dietrich & Yıldız, Erol (Hg.): Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Gesellschaft gescheitert oder wird sie zu einem Erfolgsmodell? Opladen, S. 113–130.

Schroeder, Joachim (2002a): Bildung im geteilten Raum. Schulentwicklung unter Bedingungen der Einwanderung und Verarmung. Münster/New York/München/Berlin.

Schuberth, Richard 2015: Bevor die Völker wussten, dass sie welche sind. Ethnizität, Nation, Kultur. Eine (antiessenzialistische) Einführung. Wien.

Sennett, Richard 2018: Die offene Stadt. Eine Ethik des Bauens und Bewohnens. Berlin.

Şenocak, Zafer 2018: Das Fremde, das in jedem wohnt. Wie Unterschiede unsere Gesellschaft zusammenhalten. Hamburg.

Şenocak, Zafer 2011: Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift. Hamburg.

Şenocak, Zafer 2001: Welcher Mythos schreibt mich? In: Şenocak, Zafer (Hg.): Zungenentfernung. Bericht aus der Quarantänestation. München, S. 97–103.

Şenocak, Zafer 1994: Der Dichter und die Deserteure. Rushdie und seine *Satanischen Verse* zwischen den Fronten. In: Şenocak, Zafer (Hg.): War Hitler Araber? Irre-Führungen an den Rand Europas. Berlin, S. 21–28.

Sestu, Timo 2021: Verlangen ohne Liebe, Rand ohne Mitte. Literarische Figurationen von Desintegration. In: Lubkoll, Christine, Forrester, Eva & Sestu, Timo (Hg.): Paderborn, S. 215–236.

Sezgin, Hilal 2011: »Deutschland schafft mich ab«. In: Sezgin, Hilal (Hg.): Deutschland erfindet sich neu. Manifest der Vielen. Berlin, S. 45–52.

Sharifi, Azadeh 2018: Antirassistische Interventionen als notwendige »Störung« im deutschen Theater. In: Hill, Marc & Yıldız, Erol (Hg.): Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen. Bielefeld, S. 207–222.

Sievers, Wiebke 2024: Postmigrantische Literaturgeschichte. Von der Ausgrenzung bis zum Kampf um gesellschaftliche Veränderung. Bielefeld.

Siouti, Irini 2013: Transnationale Biographien: Eine biographieanalytische Studie über Transmigrationsprozesse bei der Nachfolgegeneration griechischer Migranten. Bielefeld.

Siouti, Irini, Spies, Tina, Tuider, Elisabeth, von Unger, Hella & Yıldız, Erol (Hg.) 2022: Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen in der Forschungspraxis. Bielefeld.

Sökefeld, Martin 2004: Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Bielefeld.

Spies, Tina & Tuider, Elisabeth 2022: Subjektivierung und Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Entwurf einer intersektional-dekolonialen Subjektivierungsforschung. In: Siouti, Irini, Spies, Tina, Tuider, Elisabeth, von Unger, Hella & Yıldız, Erol (Hg.): Othering in der postmigrantischen Gesell-

schaft. Herausforderungen und Konsequenzen in der Forschungspraxis. Bielefeld, S. 57–83.

Sottong, Hermann 2017: Stadt. Bürger. Sinn. Glanz und Elend von Stadtpolitik – der Fall Regensburg. In: Felixberger, Peter & Nassehi, Armin (Hg.): *Kursbuch 190: Stadt. Ansichten*. Hamburg, S. 81–104.

Der Spiegel 42/2009

Der Spiegel 5/2009

Der Spiegel 10/2002

Der Spiegel 31/1973

Spivak, Gayatri Chakravorty 2008: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1987: In Other Worlds. Essays in cultural politics. London.

Stracke, Stephan 2010: Grenzziehungen. Zwischen Italianità, südslawischem Risorgimento und slowenischem Nationalismus. In: Fransecky, Tanja, Rudorff, Andrea, Schneider, Allegra & Stracke, Stephan (Hg.): Umkämpfte Erinnerungen: Kärnten, Slowenien, Triest. Berlin, S. 199–208.

Strasser, Sabine 2009: Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, transnationale Praktiken und transversale Politik. Wien.

Taşdemir, Ebru 2022: Freibad-Komödie: »Wir sind nicht alle gleich«. In: der Freitag vom 01.09.2022.

Terkessidis, Mark 2019: Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute. Hamburg.

Terkessidis, Mark 2017: Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft. Ditzingen.

Terkessidis, Mark 2015: Kollaboration. Berlin.

Terkessidis, Mark 2004: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld.

Ther, Philipp 2018: Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa. Berlin.

Thomas-Olalde, Oscar, Ralser, Michaela & Gensluckner, Lisa 2022: Widersprüchliche Diversität: ihre Machtwirkungen lesen und verändern. Erkenntnisse aus einer ethnographischen Studie an Wiener Schulen. In: Zeitschrift für Pädagogik, 68(7), Juli/August 2022, S. 462–481.

Thomas-Olalde, Oscar 2021: Selbstpositionierungen zu »Zugehörigkeit«. Bemerkungen zur politischen Literalität an einer programmatischen Schule in Wien. In: Gensluckner, Lisa, Ralser, Michaela, Thomas-Olalde, Oscar & Yıldız, Erol (Hg.): Die Wirklichkeit lesen. Political Literacy und politische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript, S. 221–242.

Topçu, Özlem, Bota, Alice & Khuê, Pham 2012: Wir neuen Deutschen. Wer wir sind, was wir wollen. Reinbek bei Hamburg.

Tsiatsios, Antonios 2012: Die griechischen Privatschulen in der BRD und deren Beitrag zur erfolgreichen gesellschaftlichen Positionierung ihrer Schüler. Regensburg.

Tuider, Elisabeth & Trzeciak, Miriam 2015: Migration, *Doing difference* und Geschlecht. In: Reuter, Julia & Mecheril, Paul (Hg.): Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien. Wiesbaden, S. 361–378.

Ulram, Peter A. 2009: Integration in Österreich. Einstellungen, Orientierungen und Erfahrungen von MigrantInnen und Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung. Studie von GfK-Austria GmbH im Auftrag des Bundesministeriums für Inneres. Wien.

Wallerstein, Immanuel 2007: Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus. Berlin.

Westphal, Manuela 2018: Transnationaler Bildungsort Familie: Elterliche Erziehung und Bildung in der Migration. In: Glaser, Edith, Koller, Hans-Christoph, Thole, Werner & Krumme, Salome (Hg.): Räume für Bildung – Räume der Bildung. Beiträge zum 25. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Opladen/Berlin/Toronto, S. 161–171.

Wehrli, Ursus 2021: Welt aufräumen. Zürich.

Wehrli, Ursus 2011: Die Kunst, aufzuräumen. Zürich.

Wehrli, Ursus 2002: Kunst aufräumen. Zürich.

Wiesinger, Susanne 2018: Kulturkampf im Klassenzimmer: Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin. Wien.

Wiest, Karin 2019: Preface: Postmigrantische Stadt? Urbane Migrationsgesellschaften als Ausgangspunkt für einen kritisch-normativen Perspektivwechsel in der sozialgeographischen Stadtforschung, Geogr. Helv., 74, 273–283, https://doi.org/10.5194/gh-74-273-2019, 2019.

Wildner, Kathrin 2012: Transnationale Urbanität. In: Eckardt, Frank (Hg.): Handbuch Soziologie. Wiesbaden, S. 213–229.

Wilhelm, Gülcin 2011: Generation Koffer: Die Pendelkinder der Türkei. Berlin.

Will, Anne-Kathrin 2022: Anstelle des Migrationshintergrundes – Eingewanderte erfassen. https:/rat-fuer-migration.de/debatten/

Wintersteiner, Werner 2012: Kärnten liegt am Meer. Vision einer Friedensregion In: Petritsch, Wolfgang u.a. (Hg.): Kärnten liegt am Meer. Konfliktgeschichte/n über Trauma, Macht und Identität. Klagenfurt, S. 524–545.

Wintersteiner, Werner, Beretta, Cristina & Zalaznik Miladinovic, Mira (2020): Manifest/o Alpe-Adria. Stimmen für eine Europa-Region des Friedens und Wohlstands. Voci per una regione europea di pace e prosperità. Glasovi za evropsko regijo miru in blagostanja. Wien.

Wong, Diana 1999: Die Zukünfte der Globalisierung – Überlegungen aus der Perspektive Südostasiens. In: Rüsen, Jörn, Leitgeb, Hanna & Jegelka, Norbert (Hg.):

Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung. Frankfurt a.M./New York, S. 53–61.

Yıldız, Erol & Meixner, Wolfgang 2021: Nach der Heimat. Neue Ideen für eine mehrheimische Gesellschaft. Stuttgart: Reclam.

Yıldız, Erol & Berner, Heiko 2021: Postmigrantische Stadt: Eine neue Topografie des Möglichen. In: Zeitschrift für Migrationsforschung, 1(1), 243–264. https://doi.org/10.48439/zmf.v1i1.107

Yıldız, Erol 2025: Heimat postmigrantisch denken. Von der experimentellen Utopie zur Transtopie. In: Meixner, Wolfgang & Yıldız, Erol (Hg.): Heimat sind wir! Mehr- und weltheimische Perspektiven in der postmigrantischen Gesellschaft (Postmigrantische Studien). Bielefeld, S. 9–38.

Yıldız, Erol 2023: Bausteine zu einer Ethik urbaner Konvivialität. In: Bukow, Wolf-Dietrich, Rolshoven, Johanna & Yıldız, Erol (Hg.): (Re-)Konstruktion von lokaler Urbanität. Wiesbaden, S. 127–144.

Yıldız, Erol 2022: Die Debatte über den Migrationshintergrund aus einer postmigrantischen Perspektive weitergedacht. RfM-Debatte 2022. https:/rat-fuer-migration.de/debatten/

Yıldız, Erol 2022a: ›Hinterhofmoscheen‹ als Transtopien. In: Alkın, Ömer, Bayrak, Mehmet & Ceylan, Rauf (Hg.): Moscheen in Bewegung. Perspektiven auf muslimische Kultstätten der Migration. Berlin, S. 41–57.

Yıldız, Erol 2021: Das Postmigrantische und das Politische. Eine neue Kartographie des Möglichen. In: Gensluckner, Lisa, Ralser, Michaela, Thomas-Olalde, Oscar & Yıldız, Erol (Hg.): Die Wirklichkeit lesen. Political Literacy und politische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld, S. 21–42.

Yıldız, Erol 2020: Flucht und strukturelle Gewalt: Von der Opferkonstruktion zur Alltagspraxis. In: Zeitschrift Migration und Soziale Arbeit, 42(1), 2020, S. 69–73.

Yıldız, Erol 2018: Vom methodologischen Nationalismus zu postmigrantischen Visionen. In: Hill, Marc & Yıldız, Erol (Hg.): Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen. Bielefeld, S. 43–62.

Yıldız, Erol 2017: Postmigrantische Perspektiven auf Migration, Stadt und Urbanität. In: Geisen, Thomas, Riegel, Christine & Yıldız, Erol (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität. Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden, S. 19–34.

Yıldız, Erol 2017a: Stadt, Migration und Vielheit. Vom hegemonialen Diskurs zur Alltagspraxis. In: Krusche, Jürgen (Hg.): Die ambivalente Stadt. Gegenwart und Zukunft des öffentlichen Raums. Berlin, S. 62–78.

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, S. 19–36.

Yıldız, Erol 2014: Migrationsfamilien: Vom hegemonialen Diskurs zur (transnationalen) Alltagspraxis. In: Geisen, Thomas, Studer, Tobias & Yıldız, Erol (Hg.): Migration, Familie und Gesellschaft. Wiesbaden, S. 59–72.

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. In: SWS-Rundschau, 50(3), S. 318–339.

Yıldız, Erol 2006: Identitätsdiskurs zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Soziologische Revue 29/2006, S. 36–50.

Yıldız, Erol 2005: Leben in der kosmopolitanen Moderne: Die Öffnung der Orte zur Welt. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Köln.

Yıldız, Erol & Ohnmacht, Florian 2022: Educational Success Despite School? From Cultural Hegemony to a Post-Inclusive School, in: Social Inclusion 10(2), 2022: DOI: https://doi.org/10.17645/si.v10i2.5178.

Yıldız, Erol & Rotter, Anita 2022: Postmigrantische Artikulationen als Dissens. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Baden-Baden, S. 301–325.

Yıldız, Erol & Mattausch, Birgit (Hg.) 2009: Urban Recycling. Migration als Großstadt-Ressource. Basel/Boston/Berlin.

Yun, Vina 2020: Die permanente Zumutung im Alltag – Über ein neues Vokabular der Zugehörigkeit. In: Magazin #3, Apr./Mai 2020, Schauspielhaus Wien, S. 6–8.

Zaimoğlu, Feridun 2011: Es tobt in Deutschland ein Kulturkampf. In: Sezgin, Hilal (Hg.): Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu. Berlin, S. 11–16.

Zaimoğlu, Feridun 2010: Spiegelgespräch »Ich fühle mich pudelwohl hier«. In: *Der Spiegel* 43/2010, S. 158–162.

Zaimoğlu, Feridun 2002: German Amok (Roman). Köln.

Zaimoğlu, Feridun 2000: In: *Spiegelreporter* 2, S. 18–27.

Zaimoğlu, Feridun 2000: Kanak-Attack ist vielleicht deutscher, als manche es wahrhaben wollen. Interview-Ausschnitte. In: Haus der Kulturen der Welt (Hg.): Heimat Kunst. Berlin, 46–47.

Zaimoğlu, Feridun 1995: Kanak Sprak: 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft. Berlin.

Zeppenfeld, Stefan. 2021: Vom Gast zum Gastwirt? Türkische Arbeitswelten in West-Berlin. Berlin.

Zoll, Katharina 2007: Stabile Gemeinschaften. Transnationale Familien in der Weltgesellschaft. Bielefeld.