

REGINA RÖMHILD

Heimat als subalterner Kampfbegriff: Eine Wiederentdeckung

In der aktuellen Debatte wird häufig übersehen, dass es nicht nur einen – revanchistisch-nationalistischen – Heimatbegriff gibt, sondern auch eine demokratische, emanzipatorische Konzeption von Heimat als »Beheimatung«, die sich auf Prozesse der Aneignung und Gestaltung soziokulturell-ökologischer Umwelten »von unten« beruft. Dies ist das Gegenmodell zu der ausschließenden National-heimat, die der erklärte Albtraum der (post)migrantischen Bevölkerung sein muss (vgl. Aydemir / Yaghoobifarah 2019). Es lohnt sich, diese vergessene Heimat als vergangene Zukunft einer offenen Gesellschaft wiederzuentdecken – gerade auch, weil hier denjenigen eine wichtige Rolle zukommt, denen sonst die Berechtigung, an Heimat beteiligt zu sein, abgesprochen wird: den Migrant*innen und ihren Nachkommen, die der so genannten Mehrheitsgesellschaft der Sesshaften vormachen, wie es sich mit transnationalen und mit Heimaten im Plural leben lässt. Diese Expertise ist in einer globalisierten Welt und einer diversifizierten, postmigrantischen Gesellschaft (vgl. Römhild 2018) eine der wesentlichen Voraussetzungen für ein angemessenes Zusammenleben.

Ursprünge in der Kulturökologie der 1980er Jahre: Heimat als Prozess

In der ersten ökologisch begründeten Krise der Industriemoderne in den 1970er bis 1980er Jahren entwickelte sich, in Resonanz mit den sozialen Bewegungen, eine wissenschaftliche Kritik an den Risiken einer auf Fortschritt, Wachstum und Planung »von oben« setzenden Gesellschaft (Beck 1986). Dabei wurde der Verlust von partizipativen, balancierten Mensch-Umwelt-Beziehungen zu einem Kritikpunkt kulturökologischer Ansätze, wie sie im deutschsprachigen Raum prominent von der Kulturanthropologin Ina-Maria Greverus in die Diskussion gebracht wurden (vgl. Greverus 1979a). Sie schloss damit an eine zeitgenössische US-ame-

rikanische Cultural Ecology an, die sich vor allem für die kulturelle Anpassung von Gesellschaften an ihre spezifischen Umwelten interessierte. Greverus ging es allerdings sehr viel stärker um einen wechselseitigen Prozess, durch den Menschen mit ihrem Handeln in ihre natürliche und soziale Umwelt eingreifen und diese damit gestalten – wie auch umgekehrt die so gestaltete Umwelt menschliches Handeln und Leben mitbestimmt und prägt. Diese reziproken, relational gedachten Mensch-Umwelt-Beziehungen, in denen nicht nur Mensch Umwelt, sondern auch Umwelt Mensch gestaltet, sind heute wieder sehr aktuell, wo sich die Forschung bemüht, über die moderne Konstruktion von Grenzen zwischen Mensch und Natur hinauszudenken und sich auf die folgenreichen Verflechtungen und Überschneidungen zwischen diesen Domänen zu konzentrieren.

Mit ihren Überlegungen schloss Ina-Maria Greverus den Menschen in besonderer Weise in ökologisch gedachte Relationen ein und verband damit ein spezifisch menschliches Bedürfnis nach territorialer und kultureller Raumbindung, das sie mithilfe eines progressiven Heimatbegriffs als Bedürfnis nach einem »Identitätsraum« fasste, den sie auch als »Kulturtop« bezeichnete. Anders als in einem nationalromantischen Begriff von Heimat ist dieser Identitätsraum nicht per Geburt in eine »Abstammungsgemeinschaft« und ihr »Territorium« gegeben, sondern muss immer erst gemeinsam mit anderen geschaffen werden: Heimat ist also ein prinzipiell immer wieder neu machbarer Prozess des Aneignens von und des Einrichtens in diverse Umwelten. Diese Fähigkeit zur wiederholten Beheimatung, und damit die untrennbare Verknüpfung von Mobilität und Territorialität, ist eine anthropologische Konstante der Menschheitsgeschichte.

Das menschliche Bedürfnis nach einem Raum, in dem Beheimatung möglich wird, differenzierte Greverus weiter in ihrem Modell der »Raumorientierungen« (Greverus 1979 b). Das Modell unterscheidet vier analytische Dimensionen:

1. muss ein Raum, der Heimat werden soll, die Sicherung der Existenz ermöglichen; dies betrifft grundlegende Bedürfnisse nach Nahrung, Schutz und Wohnung bis Arbeit und Lohn (instrumentale Raumorientierung). Wie in jeder Dimension des Raumorientierungsmodells, erlaubt auch diese Dimension, wesentliche Fragen nach den entsprechenden Raumqualitäten und Infrastrukturen zu stellen und zu untersuchen. Ina-Maria Greverus ging es dabei vor allem um eine Balance zwischen ökologischen, ökonomischen und sozialen Aspekten, etwa um die seitdem virulente Frage eines auszubalancierenden Verhältnisses zwischen der Notwendigkeit von Arbeitsplätzen *und* dem Schutz natürlicher und sozialer Ressourcen. In den 1980er Jahren wurde dieser Heimatbegriff von den damals entstehenden ökologischen Bewegungen aufgegriffen und in einen politischen Kampfbegriff transformiert, etwa im Zusammenhang des damals geplanten Ausbaus des Frankfurter Flughafens (»Startbahn West«);
2. muss ein Raum, der die Qualität von Heimat erfüllen soll, die Teilhabe an Entscheidungen über seine Nutzung erlauben (kontrollierende Raumorientierung). Hier sind wesentliche politische Fragen der Raumnutzung angesprochen, die

in aktuellen Auseinandersetzungen eine ungebrochene Rolle spielen, etwa in Diskussionen um die Gentrifizierung urbaner Viertel und die Frage »Wem gehört die Stadt?«, die in den Kämpfen für oder gegen eine Öffnung des Raums für Geflüchtete und Migrierende besonders vehement ausgetragen wird;

3. muss ein Heimat-Raum soziale und kulturelle Interaktion zulassen und befördern (soziokulturelle Raumorientierung). Dabei geht es insbesondere um die Frage der Ein- und Ausschlüsse von Menschen hinsichtlich ihres aufeinander bezogenen Handelns im Raum; im Sinne dieser Raumorientierung sind Ausschlüsse aus öffentlichen Interaktionen ebenso wie der Rückzug ins Private bis hin zu Abschließungstendenzen in ex- oder impliziten Formaten von Gated Communities nicht nur für die Ausgeschlossenen, sondern für alle Raumnutzer*innen ein Verlust an Beheimatungsqualität;
4. muss ein für Beheimatung qualifizierter Raum die Spuren all dieser zuvor genannten menschlichen Tätigkeiten in ihm spiegeln, das heißt er muss es Menschen erlauben, sich in ihm mit ihrem Tun und ihrer Geschichte wiederzufinden, sich also mit ihm identifizieren können (symbolische Raumorientierung). Diese Dimension fragt nach den sich im Raum abbildenden und materialisierenden Machtverhältnissen und dabei insbesondere nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Beteiligung an symbolisch-ästhetischer Gestaltung, wie sie Ina-Maria Greverus und ihre Kolleg*innen selbst im Feld von »naiver« Volkskunst, Murals und Graffiti untersuchten (Greverus/Schütz/Stubenvoll 1984).

Diese umfassende qualitative Bestimmung definiert Heimat als aktiven Gestaltungsprozess der Vielen »von unten« im Kontext dies ermöglichender und begrenzender gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Heimat wird damit nicht als nationalromantische Idylle verstanden, sondern im Gegenteil als Ort des Konflikts, der Auseinandersetzung, der Aushandlung unterschiedlicher Akteure, Interessen und Projekte. Entscheidend ist dabei jedoch, ob und wie es bei dieser Aushandlung zu einer Balance der unterschiedlichen Heimatbedürfnisse und -interessen kommt, so dass sich also nicht das eine gegen das andere Projekt durchsetzt, sondern eine gemeinsame – kulturökologisch verträgliche, nachhaltige – Lösung gefunden werden kann. Dieser zunächst sehr kleinräumig gedachte Heimatbegriff lokaler Kulturtöpe wurde im Kontext der Frankfurter Kulturanthropologie und Europäischen Ethnologie vielfach eingesetzt und weiterentwickelt (vgl. Greverus/Schilling 1982; Welz 1991).

In der weiteren kulturanthropologischen Forschung wurden solche Prozesse der Beheimatung jedoch auch in den zunehmend diversen, transnational erweiterten Räumen der Einwanderungsgesellschaft untersucht. Im Anschluss an Ina-Maria Greverus, aber auch über sie hinausgehend, wird Heimat nicht als Angelegenheit scheinbar geschlossener lokaler Gemeinschaften, sondern als ein Prozess unter Bedingungen von Mobilität, Migration und Diversität betrachtet.

Die Transnationalisierung des Heimatkonzepts

In einem Frankfurter Studienprojekt habe ich diese Frage zwischen 2001 und 2003 gemeinsam mit Studierenden untersucht: Wir wollten wissen, inwieweit Globalisierung auch im Alltag einer Migrations- und Wirtschaftsmetropole wie Frankfurt stattfindet, in den Lebens- und Arbeitswelten der urbanen Bevölkerung. Damals war diese Frage noch ungewöhnlich, weil Globalisierung als eine Sache der Ökonomie und der Politik galt, nicht aber als ein Phänomen, das auch die Biografie und den Alltag von Menschen bestimmt. Uns aber interessierte, ob und wie es einen grenzüberschreitenden, transnationalen Alltag in Frankfurt gibt – und ob und wie sich Menschen in solchen transnationalen Alltagsräumen beheimaten. Das Projekt trug entsprechend den Titel »global heimat« (Bergmann/Römhild 2003). Kleinere Forschungsteams waren zu dieser Fragestellung in sehr unterschiedlichen Kontexten unterwegs: etwa in einer 10. Gesamtschulklasse des Frankfurter Gallusviertels, in den Salsa-Clubs und der Reggae-Musikszene der Stadt, in den Büros einer internationalen Werbeagentur.

Auf die Frage »Wo leben Deine Freunde und Freundinnen?« antwortete Antonija, die mit ihren Eltern aus dem Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien nach Frankfurt geflohen war: »Gallus, Griesheim, Kroatien«. Kroatien wird in dieser Aufzählung zu einem benachbarten Ort, der gleich hinter dem Gallusviertel liegt, in dem sie zur Schule geht, und gleich hinter Frankfurt-Griesheim, wo sie wohnt. Nahe und ferne Räume rücken in der subjektiven Erfahrung und Wahrnehmung ganz eng zusammen: Sie sind Teil des Alltags von Antonija, an dem auch ihre Beziehungen nach Kroatien ihren ganz gewöhnlichen Anteil haben. Diese selbstverständliche Weltläufigkeit ist uns damals in Frankfurt immer wieder begegnet: Die Stadt erwies sich nicht nur in den oberen Hochhaus-Büroetagen der Global City, sondern auch in den Straßenschluchten der Einwanderungsmetropole als unmittelbar mit diversen Welten verbunden und vernetzt.

Die transnationale Migrationsforschung hat sich seit den 1990er Jahren mit diesen Prozessen beschäftigt, beginnend in den USA und ihren karibischen und mexikanischen Migrationsnetzwerken (vgl. Basch/Glick-Schiller/Szanton Blanc 1994). In Deutschland kam es erst seit den 2000er Jahren zu einer breiteren Rezeption dieser Diskussion. Seither besteht jedoch mehr oder weniger wissenschaftlicher Konsens, dass Einwanderung keine Einbahnstraße ist, sondern Möglichkeiten und Wege eröffnet, mit den Familien und den Herkunftsgemeinden in Kontakt zu bleiben, so dass neue transnationale soziale Räume (vgl. Pries 1997) entstehen, in denen Menschen, Objekte, Ideen und finanzielle Investitionen zirkulieren. In den USA, aber nicht nur hier, zeigte sich auch, dass diese transnationalen Netzwerke vor allem der Existenzsicherung der Migrant*innen dienen, die mit unsicheren Rechtslagen, prekären Jobs und insgesamt unsicheren Zukunftsaussichten konfrontiert waren. Sich transnationale Heimaten zu schaffen, in denen ökonomische Sicherheit über mehrere Staaten und soziale Netze verteilt ist, muss daher als eine existenzsichernde Strategie im Sinne der instrumentalen

Raumorientierung – und keineswegs nur als eine Art Herkunftsnostalgie im Sinne des nationalromantischen Heimatkonzpts – gesehen werden. Mit Aihwa Ong können wir hier auch von Formen »flexibler Staatsbürgerschaft« (Ong 2005) sprechen, die Raumorientierungen und Care-Aufgaben auf mehrere Orte und Staaten verteilen: Im einen Land arbeiten die Eltern, im anderen gehen die Kinder zur Schule oder besuchen die Universität, während die verwandtschaftlichen Netze, die politische Teilhabe und die kulturelle Kommunikation in noch weiteren grenzüberschreitenden Räumen und Verflechtungen organisiert sind.

In Deutschland sind solche transnationalen Beheimatungen trotz dieser wissenschaftlichen Erkenntnisse unter der Dominanz des seit langem vorherrschenden Diskurses der Integration in eine noch immer als national verstandene neue deutsche Heimat bis heute eher unsichtbar geblieben – und wo sie in Erscheinung treten, werden sie häufig als Anomalität und als Integrationsdefizit interpretiert. Dabei lassen sie sich rückblickend auch schon in der Migration der so genannten Gastarbeiter*innen der Nachkriegszeit entdecken: Auch hier gab es bereits transnationale Haushalte und Familien, in denen die Kinder phasenweise oder gänzlich bei den Großeltern im Herkunftsland aufwuchsen, dort zeitweise oder ganz zur Schule gingen, während die Eltern in den Fabriken am deutschen Wirtschaftswunder mitarbeiteten. Und auch hier war dies den prekären Arbeits- und Lebensverhältnissen, unter denen diese Migration stattfand, geschuldet, denn die Gastarbeit und ihre Folgen wurden erst ab 2002 offiziell als Einwanderung verstanden und rechtlich anerkannt. Die so genannten »Kofferkinder« der Gastarbeiter*innen galten im herkömmlichen Integrationsdiskurs lange als Opfer der Migrationsentscheidung ihrer Eltern: Ihre Erfahrung wurde vielfach als Identitätsproblem und Kulturkonflikt interpretiert. Für die Kinder bedeute dies, so hieß es, *zwischen den Stühlen* der Nationalitäten aufzuwachsen, mit einer zwischen diesen Stühlen zerrissenen Identität. Erst heute beginnen wir allmählich, solche transnationalen Biografien als eine Normalität der Migration zu verstehen, die Migrant*innen gerade aufgrund ihrer grenzüberschreitenden Mobilität und ihrer mehrfachen Heimatbindungen und Loyalitäten zu Prototypen des modernen und erst recht des spätmodernen Menschen machen. So hatten dies bereits die Soziologen Georg Simmel (vgl. Simmel 1908) und Robert Ezra Park (vgl. Park 1928) thematisiert. Die normativ pessimistische oder »miserabilistische« (Giordano 1988) Einschätzung transnationaler Existenzweisen in der früheren Migrationsforschung hat daher weniger etwas mit den Erfahrungen der Betroffenen selbst zu tun, als damit, dass solche mehrortigen Lebensweisen und Identifikationen dem impliziten Ideal des Nationalstaats – Sesshaftigkeit und lebenslange eindeutige Zugehörigkeit zu einem solchen Staat – widersprechen. Ulrich Beck (2004: 156 ff.) hat das die nationalstaatliche Fiktion eines »Entweder-Oder« genannt, gegenüber einer kosmopolitischen Praxis des »Sowohl-Als-Auch«, wie sie in der Migration zwangsläufig normal ist.

Über diese transnationalen Praktiken sind auch die Menschen in den Auswanderungs- und Transitländern an die Netzwerke der Migration angeschlossen; selbst

diejenigen, die selbst nie ihr Land, vielleicht noch nicht einmal ihr Dorf verlassen haben. Die finanziellen und kulturellen Investitionen der Migrant*innen, ihre finanziellen Rücküberweisungen, ihre Ideen und Beteiligungen an lokalen Unternehmen, wie etwa dem Olivenanbau und der Tourismusbranche, sind eine konstante Größe im Alltag der lokalen Gesellschaften. In der Migrationsforschung sprechen wir deshalb von »anwesenden Abwesenden« – als eine weitere Umschreibung für die multiplen Heimaten der Migrant*innen: diesmal aus der Sicht ihrer Nachbar*innen in der Herkunftsgesellschaft betrachtet.

Und auch in den Alltagsräumen der Metropolen haben sich Migrant*innen und ihre Nachfahren, trotz widriger Bedingungen, längst beheimatet. Das Frankfurter Gallusviertel ist ein solcher Heimatraum für die Schüler*innen, mit denen Tanja Kämper im Projekt »global heimat« (2003) geforscht hat. Denn in diesem Stadtteil kommen viele aus Familien mit Migrationserfahrung, ihre transnationalen Geschichten und Gegenwart sind hier normal. Das Gallusviertel gilt als benachteiligtes Stadtquartier, als sozialer Brennpunkt – eben weil es eine hohe Dichte an migrantisch geprägter Bevölkerung aufweist. Hier kommt sehr schnell der deutsche Diskurs der »multiethnischen Gettos« und »Parallelgesellschaften« ins Spiel. Aus der Sicht der Jugendlichen ist diese postmigrantische Dichte aber ein Vorteil. Denn sie macht das Gallus zu einem Raum der Selbstermächtigung, der es ihnen ermöglicht, sich hier zugehörig zu fühlen, sich zu beheimaten. Dabei kommt es immer wieder zu unterschiedlichen Vergemeinschaftungen: Zum einen treffen sich die Jugendlichen auf der Ebene gemeinsamer Bezüge zu bestimmten Herkunftsländern und Regionen. Dann verstehen sie sich nach ihrer eigenen Wortwahl als *Russen*, als *Türken* oder *Armenier*, sie hören die entsprechende Musik und gehen in die passenden russischen oder türkischen Clubs der Stadt. Dann wieder treffen sie sich über diese Unterscheidungen hinweg auf der Ebene ihres gemeinsamen Lebens im Gallus, in Frankfurt, in Deutschland. Interessanterweise beschrieben sie uns dafür den lokalen Burger King im Gallusviertel als den besten Treffpunkt: In der Wahrnehmung der Jugendlichen ist der Burger King von keiner Nationalität exklusiv besetzt; er ist deshalb aus ihrer Sicht ein kosmopolitischer Ort, an dem sich alle treffen können.

Diese postmigrantischen Beheimatungsprozesse, wie sie den Alltag unserer Gesellschaft kennzeichnen, sind allerdings keineswegs unumstritten, geschweige denn als Teil einer transnationalisierten deutschen Heimat anerkannt. Im Berliner Kreuzberg etwa werden nun Bewohner*innen, die als »türkische Migranten« markiert sind, aus ihrem Wohnraum verdrängt, weil dieser aufgrund des steigenden Interesses von Berliner Neubürger*innen immer teurer wird. Ursprünglich waren jedoch die heutigen Bewohner*innen nach Kreuzberg gezogen, weil ihnen andere Viertel aufgrund einer Zuzugssperre verschlossen blieben und weil Kreuzberg, nahe der Mauer gelegen, bis vor einigen Jahren noch sehr billige Wohnungen in Altbauten und im sozialen Wohnungsbau bot. Viele leben hier nun schon seit Generationen; sie sind Einheimische, die sich jetzt gegen die Gentrifizierung ihrer Berliner Heimaten zur Wehr setzen müssen.

Ein weiterer Fall umstrittener Beheimatung aus Berlin: der laufende Kampf gegen Straßennamen, die kommentarlos und affirmativ an die deutsche Kolonialgeschichte und ihre deutschen Akteure erinnern. Menschen, die sich selbst als »Schwarze Deutsche« verstehen, kämpfen hier schon seit Jahrzehnten um eine kritische Reflexion dieser Geschichte und damit um ihre Anerkennung als Betroffene und Beteiligte eines postkolonialen Deutschlands und Europas. Hier geht es um politische Teilhabe an diesen Prozessen und um die symbolische Raumorientierung, die in den Zeichen im Raum bislang nur die Kolonialgeschichte dokumentiert, nicht aber die Beheimatung der aus dieser Geschichte kommenden und gegen die anhaltende Präsenz dieser Geschichte kämpfenden Menschen. Wie hier, so werden die zunehmend diversen, transnationalen Heimaten in Deutschland und in Europa auch zunehmend transnationale Erinnerungspolitiken hervorrufen und zum Gegenstand gemeinsamer Verhandlung machen.

Nicht nur unterschiedliche Geschichten und Erinnerungen, auch unterschiedliche Auslegungen der transnationalen Gegenwart liefern weitere Konfliktstoffe in der postmigrantischen Gesellschaft. So wurde der terroristische Anschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001, der während unserer »global heimat«-Forschung stattfand, in der Schulklasse im Gallus heftig diskutiert – auch weil hier viele auf unterschiedliche Weise betroffen waren: Jeffrey, Sohn eines US-amerikanischen Vaters und einer deutschen Mutter mit eigener Verwandtschaft in New York brachte hier andere Heimatbeziehungen in die Diskussion als ein Mädchen, das sich auf eine ihr nahestehende Geschichte der Kriege im Nahen Osten berief. Öffentliche Begegnungsräume wie die Schulklasse im Gallusviertel sind deshalb eminent wichtige Räume der soziokulturellen Kommunikation, in denen eine Verständigung über diese globalen Heimaten und die damit verbundenen Konflikte und Krisen der Welt ganz unmittelbar, hier vor Ort, möglich wird.

Grenzüberschreitende Mobilität, daraus resultierende Diversität und Transnationalisierung der Gesellschaft sind, das lässt sich aus der Geschichte und Gegenwart der Migration lernen, nicht mit Heimatverlust verbunden – im Gegenteil: Wir sind auch in Deutschland mittendrin in solchen Prozessen transnationaler Beheimatung, die uns alle, gleich ob wir einen aktuellen Migrationshintergrund haben oder nicht, betreffen und herausfordern.

Die Heimatqualitäten gesellschaftlicher Umwelten sind nun auch daran zu bemessen, wie sie Beheimatungsprozesse von Menschen mit unterschiedlichen Rechten des Aufenthalts, der Zugehörigkeit ermöglichen oder begrenzen, welche Formen praktizierter Bürgerschaft und welche Aushandlungsprozesse der postmigrantischen Gesellschaft in ihnen stattfinden. Es geht deshalb, anders als noch bei Ina-Maria Greverus, weniger um einen lokal begrenzten Raum, der zur Heimat gemacht wird, sondern um Heimaten im Plural der diversen Lebensweisen, die in einem Raum verhandelt werden, und um Heimat in einem global erweiterten Zuschnitt, der die transnationalen Lebenswelten der Menschen, die in einem Raum anwesend sind, umfasst.

Dazu gibt es keine Alternative: Es gibt keine *Rückkehr* zu national geschlossenen Räumen und Heimaten, die so ohnehin nie existiert haben – wie wir es auch in der derzeitigen Krise der mobilen Verbreitung von Krankheitserregern und der Schwierigkeit, existierende Verflechtungen auch nur temporär zu reduzieren, lernen. Und eigene Heimatbedürfnisse auf Kosten anderer durchzusetzen, etwa an den EU-europäischen Grenzen, wo dafür der massenhafte Tod Zuflucht suchender Menschen in Kauf genommen wird, dürfte sich aus kulturökologischer Sicht langfristig rächen: durch ein immer stärkeres Ungleichgewicht und weiter auseinanderdriftende Dimensionen der Ungleichheit, was ein Mehr an Gewalt nach sich ziehen wird. Sich in einer zunehmend diversen, transnationalen Welt zu verorten, sich hier mit anderen in einer geteilten Gegenwart zu beheimaten, ist deshalb nicht nur moralisches Zugeständnis, sondern auch nüchterne Notwendigkeit.

Literatur

- Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (Hrsg.) (2019): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin: Ullstein
- Basch, Linda/Glick-Schiller, Nina/Szanton Blanc, Christina (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Basel, UK: Gordon and Breach
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bergmann, Sven/Römhild, Regina (2003): *global heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurter Alltag*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie
- Giordano, Christian (1988): »Miserabilismus« als Ethnozentrismus. Zur Kritik der Kulturkonfliktthese in der Migrationsforschung«, in: Greverus, Ina-Maria u.a. (Hrsg.) (1988): *Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. Bd. 1*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 243–249
- Greverus, Ina-Maria (1979 a): *Auf der Suche nach Heimat*, München: Beck
- Greverus, Ina-Maria (1979 b): »Kulturökologische Aufgaben im Analyse- und Planungsbereich Gemeinde«, in: Wiegmann, Günter (Hrsg.) (1979): *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa*, Münster: Copenrath, S. 87–100
- Greverus, Ina-Maria (1972): *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*, Frankfurt am Main: Athenäum
- Greverus, Ina-Maria/Schilling, Heinz (1982): *Heimat Bergen-Enkheim – Lokale Identität am Rande der Großstadt*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie
- Greverus, Ina-Maria/Schütz, Otfried/Stubenvoll, Willi (Hrsg.) (1984): *Naif: Alltagsästhetik oder ästhetisierter Alltag*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie
- Kämper, Tanja (2003): »Über die Grenze: eine Absage an den Integrationsimperativ«, in: Bergmann, Sven/Römhild, Regina (Hrsg.) (2003): *global heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 223–233
- Ong, Aihwa (2005): *Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik von Transkulturalität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Park, Robert Ezra (1928): »Human Migration and the Marginal Man«, in: *American Journal of Sociology* 33, S. 881–893
- Pries, Ludger (Hrsg.) (1997): *Transnationale Migration (Soziale Welt Sonderband 12)*, Baden-Baden: Nomos
- Römhild, Regina (2018): »Europa postmigrantisch«, in: Foroutan, Naika/Karakayali, Juliane/Spielhaus, Riem (Hrsg.) (2018): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 69–82
- Simmel, Georg (1908): »Exkurs über den Fremden«, in: Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot
- Welz, Gisela (1991): *Street Life: Alltag in einem New Yorker Slum*, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie