

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 Betroffenen 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 »migrantisieren«, d.h. Migrationserfahrungen als Normalität anerkannt werden (vgl. Bojadzijeve & 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 Betroffenen erscheinen in dieser Perspektive nicht als unterworfen 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 postmigrantisches 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 *Migrantenstaatl*, 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 festgefügt 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 postmigrantisches und dekolon-

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).

(Post)migrantische 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 »Almanca« 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 Mehtaps² *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 Antirassismusbearbeitung. 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 Seconda 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 subalternen 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 Herkunft, 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 & Tuijer 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 mikropolitischen –

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 zukunfts-fähigen 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-Gedrungene. 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.

