

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 *postmigrantischen* 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 unhinverfragte 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« handle – 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-koennte-en-sollte-keine-nachricht-sein/26612466.html>

2 Interview Deutschlandfunk Kultur 4.7.2018: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/schriftsteller-feridun-zaimoglu-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 festgefügtter Identität ist ein modernes Konstrukt, das der sozialen Realität hybrider, mehrheimischer und weltheimischer Biografien nicht gerecht wird. Richard Schubert 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 entwichen 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.« (Schubert 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, kultur-rassistische 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. Kerschuba 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 Schauspielerinnen 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-komodie-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 uto-pisch-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 Rancière's 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 Yildiz)

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 Neuordnung durch Reduktion und Sortierung wäre dann, auf Gesellschaftsbilder übertragen, kein ökologischer oder ästhetischer Akt, sondern (mit den Worten Rancières) 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*.

