

II. Gesellschaften postmigrantisch denken: Eine andere Sicht der Dinge

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

Das Postmigrantische als eine offene Denkweise

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zur Genealogie des Postmigrantischen

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

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

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

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

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

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

Postmigrantisch und postkolonial

Die postmigrantische Denkhaltung weist einige Analogien zum postkolonialen Diskurs auf, der inzwischen auch im deutschsprachigen Raum verstärkt rezipiert wird (vgl. exemplarisch Castro Varela & Dhawan 2015; Terkessidis 2019). Auch wenn diese Analogie zunächst irritierend wirkt und von einzelnen Autoren kritisiert wurde¹, lassen sich auf den zweiten Blick durchaus konzeptionelle Parallelen erkennen. Wie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Erst die Infragestellung des hegemonialen kolonialen Weltbildes eröffnet neue Ideen auf globale Entwicklungen und Verflechtungen. Durch Migrationsprozesse entstehen mehr- und weltheimische Konstellationen³, die sich nicht in dominante Deutungen einzwängen lassen. Statt von »dem Westen« und »dem Rest« auszugehen, erfordert eine postkoloniale und postmigratische Lesart die Anerkennung vielheitlicher, verflochtener und geteilter Geschichten.

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

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

-
- 2 Analog dazu hat Diana Wong (1999) vorgeschlagen, die Situation der »Diaspora« zum Ausgangspunkt der Neukonzeptualisierung von »Kultur« oder »Identität« zu nehmen. Denn Diaspora wird als ein Zwischenraum definiert, in dem jeder gezwungen ist, sich ständig zwischen unterschiedlichen (kulturellen) Kontexten zu bewegen und daraus reflexiv eigene Lebensentwürfe zu formulieren.
 - 3 Begriffe wie »mehrheimisch« oder »weltheimisch« verweisen darauf, dass gesellschaftliche Wandlungs- und Migrationsprozesse konventionelle Konzepte von Heimat infrage stellen und ihre Re-Vision und Neuausrichtung fordern. Durch den Blick auf alltägliche Erfahrungen wird nachvollziehbar, dass transnationale Bezüge und Mehrfachzugehörigkeiten vor Ort zur gesellschaftlichen Normalität gehören (vgl. Yıldız & Meixner 2021; Yıldız 2021).

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

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

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

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

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

Postmigrantisch – kontrapunktisch – dekolonial

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

Kontrapunktische Lektüre (Edward Said)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dis- und Re-Artikulation (Stuart Hall)

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

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

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

Der in Kamerun geborene Modedesigner, Tänzer und Künstler Imane Ayissi ist einer der ersten afrikanischen Designer, die in die Pariser Haute Couture aufgenommen wurden. Seine Arbeit hinterfragt die westliche Perspektive auf afrikanische Mode und Kultur und entwickelt eine Ästhetik, die sich bewusst gegen exotisierende und essentialistische Vorstellungen wendet. Ayissi weigert sich, afrikanische Mode auf ethnisierende Muster oder Klischees zu reduzieren. Stattdessen kombiniert er traditionelle Stoffe wie Kente oder Faso Dan Fani mit innovativen, modernen Schnitten und Designs⁵.

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

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

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

Grenzdenken (Walter Mignolo)

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

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

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

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

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

Durch die bewusste Einbeziehung von Literatur aus verschiedenen Ländern und die Auseinandersetzung mit gesellschaftlich relevanten Themen schafft das Festival ein Gegenmodell zu eurozentrischen Literaturveranstaltungen und eröffnet damit Möglichkeitsräume für eine transkulturelle Kommunikation, in der postmigrantische Perspektiven sichtbar und wirksam werden⁶.

Affirmative Sabotage (Gayatri Chakravorty Spivak)

Gayatri Chakravorty Spivaks Konzept der *affirmativen Sabotage* beschreibt eine postkoloniale kritische Strategie, die hegemoniale Diskurse und Institutionen von innen heraus dekonstruieren und transformieren will. Statt das System frontal abzulehnen, wird es subversiv genutzt, um seine eigenen Machtmechanismen gegen sich selbst zu wenden. Bestehende Strukturen und Regeln werden aufgegriffen, um ihre inneren Widersprüche offen zu legen. Scheinbar »affirmatives« Verhalten entpuppt sich als subversive Kritik. Spivak fordert eine radikale Infragestellung hegemonialer Deutungen durch Strategien der Überaffirmation und Ironie⁷.

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

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

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

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

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

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

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

Ähnliche Entwicklungen lassen sich in Museen und Ausstellungen beobachten. Während klassische Museen in Deutschland Migrationsgeschichten häufig aus einer Außenperspektive erzählen, aus der Migration als Sonder- oder Problemfall innerhalb einer vermeintlich homogenen deutschen Geschichte erscheint, kehrt das *Kölner Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland* (DOMID) diese Perspektive um. DOMID zeigt Migration als integralen Bestandteil der deutschen Geschichte. Anhand historischer Materialien – von Arbeitsverträgen, persönlichen Utensilien über Koffer bis hin zu Briefen und Familienfotos – schafft das Museum neue Kontexte, die verdeutlichen, dass Migration schon immer Teil dieser Gesellschaft war und ist⁸.

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

Migration und Vielheit als historische Normalität

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

8 <https://domid.org/>

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

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

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

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

Die Welt vor Ort: Gesellschaften weltheimisch denken

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

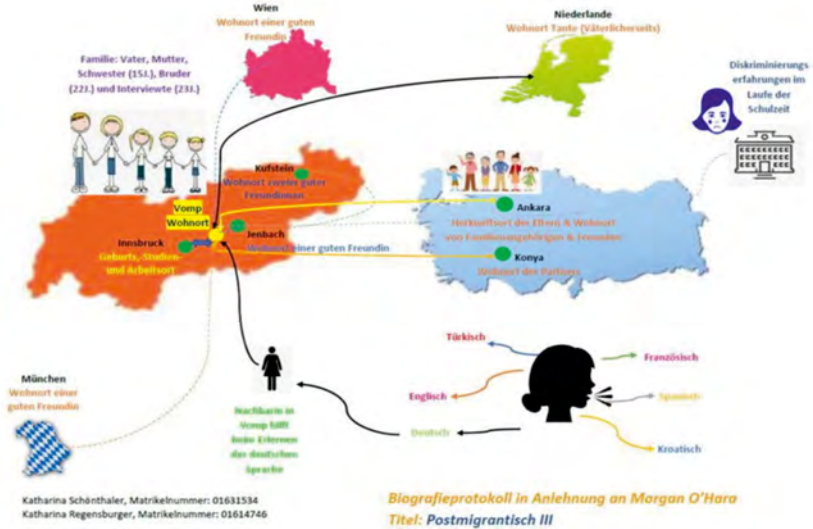
Die in Japan geborene Künstlerin Morgan O'Hara hat mit ihren »Bewegungsprotokollen« eine bemerkenswerte Methode entwickelt, individuelle Mobilität und Lebenswege visuell darzustellen. Diese Zeichnungen kartieren die geografischen Wege, die ein Mensch im Laufe seines Lebens zurückgelegt hat. Durch wiederholtes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

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

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

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

Abb. 7: Biografie-Protokoll



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

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

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

Abb. 8: Bewegungsspuren



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

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

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

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

Postmigrantische Geschichtsschreibung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eine postmigrantische Museumspraxis: Entnationalisierung und Dekolonisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Migrations-)Geschichten neu denken

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vergangenes hinaus zu denken und neue Denk- und Handlungsspielräume für die Zukunft zu eröffnen. Geschichte ist nicht nur das, was »geschehen« ist, sondern auch das, was erzählt, erinnert und weitergegeben wird. Gerade diese Offenheit für unterschiedliche Perspektiven und Ideen ermöglicht, starre Diskurse aufzubrechen, Raum für komplexe, mehrdeutige und widerständige Erinnerungen zu schaffen und dadurch alternative Vorstellungen von Gegenwart und Zukunft zu eröffnen. Sie hilft uns, die Gegenwart anders zu denken und neue Potenziale für gesellschaftliche Entwicklungen zu erkennen¹⁰.

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

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

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

10 <https://domid.org/>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



(Screenshot YouTube)

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

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

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

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

Sozialer Aufstieg auf eigene Rechnung

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

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

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

Eine Kölner Familie: Transkulturelle Praxis als familiäre Normalität

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

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

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

Abb. 10: Der Eingang zu Kayas Laden



(Foto: Kaya Amca)

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

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

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

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

Abb. 11: Familie Kaya vor ihrem Laden



(Foto: Kaya Amca)

Weimar weltoffen: »Sundays at Riaa«¹¹

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

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

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

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

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

Abb. 12: Menütafel an der Wand



(Foto © Erol Yıldız)

Abb. 13: Der Eingang zu Sundays at Ríaa



(Foto © Erol Yıldız)

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

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

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

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

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

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

Abb. 14: Fawzy vor seinem Delikatessenladen



(Foto © Julia Astecker & Sanda Fischerauer)

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

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

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

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

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

Abb. 15: Der Eingang zu Fawzys Laden



(Foto © Julia Astecker & Sanda Fischerauer)

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

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

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

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

Über transnationale Umwege zum Bildungserfolg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Transnationale Bildungsstrategien

Aus den Interviews¹² ging hervor, dass griechische Privatschulen in Deutschland nicht nur als Bildungsinstitutionen fungierten, sondern auch als Schutzzräume vor schulischer Diskriminierung und sozialer Marginalisierung. Viele Kinder aus griechischen Gastarbeiterfamilien erlebten das deutsche Schulsystem als exkludierend und entmutigend, was sie letztlich zum Wechsel auf griechische Schulen veranlassete. Die Lehrerin A. berichtet aus eigener Erfahrung: »Unsere Schulleistung wurde selten positiv betrachtet, belohnt und nie gefördert. Sehr oft musste ich nach Schulschluss mit Kopf- und Magenschmerzen nach Hause zurückgehen«.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Über transnationale Umwege zum sozialen Aufstieg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahmet: Zwischen Aachen und Balıkesir – Die Suche nach Zugehörigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Selma: Ein neues Leben in Istanbul

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

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

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

Erdoğan: Zwischen München und Istanbul – Eine kreative Lebensart

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

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

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

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

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

Mehtap: Zwischen Berlin und Istanbul – Eine neue Perspektive

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

