

Vom methodologischen Nationalismus zu postmigrantischen Visionen

Erol Yıldız

Von woanders zu sein sagt wenig aus, von hier zu sein
genauso wenig.
(TROJANOW 2017: 19)

1. EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

In dem vorliegenden Beitrag werden Ideen entwickelt, die einige historisch eingespielte Evidenzen dekonstruieren und eine klare Distanz zum gängigen Migrations- und Integrationsdiskurs erfordern. Erst ein »Bruch mit der gesamten historiographischen Großnarrative« (Hall 1997: 32) ermöglicht es auf lange Sicht, das konventionelle Gesellschaftsverständnis neu zu denken, eine neue Topografie des Möglichen zu entwerfen (vgl. Rancière 2009: 22ff.), die mit erweiterten Handlungs-, Erfahrungs- und Denkräumen einhergeht. Dies verlangt zunächst eine entschlossene Auflösung binärer Trennungen zwischen »Uns« und »den Anderen« und ähnlicher Kategorien, die bis heute als Koordinaten gesellschaftlicher Wahrnehmung fungieren. Das Denken von solchen Dualismen zu befreien, eröffnet neue Perspektiven auf das Zusammenleben, auf alltägliche Praktiken und Lebenswirklichkeiten. Es bedeutet zugleich einen epistemologischen Bruch, aus dem Erkenntnisse hervorgehen, die wiederum neue Handlungsoptionen kreieren.

Der postmigrantische Zugang bedient sich dafür einer *kontrapunktischen Lesart* (vgl. Said 1994), die mit einem non-dualistischen Blick (vgl. Mitterer 2011) verknüpft wird. Auf diese Weise werden migrationsgesellschaftliche Verhältnisse gegen den Strich gelesen, und was in Migrationsdiskursen gemeinhin als unvereinbar oder gegensätzlich erscheint, zusammen gedacht. Eine Art kreativer und produktiver Irritation bzw. Entortung, die Möglichkeitsräume für Neuorientierung schafft. Der Migrationsbegriff wird dabei nicht gänzlich aufgehoben, sondern als eine zentrale gesellschaftliche Kategorie aufgefasst, mit Hilfe derer Migrationserfahrungen normalisiert und ein Bewusstsein da-

für geweckt werden kann, dass praktisch alle (Familien-)Biografien, in unterschiedlicher Art und Intensität, Migrationserfahrungen enthalten können.

So öffnet sich der Blick dafür, wie vielfältig, hybrid und mehrdeutig die soziale Wirklichkeit ist und sein kann. Der Autor Navid Kermani bringt es treffend zum Ausdruck: »Dass Menschen gleichzeitig mit und in verschiedenen Kulturen, Loyalitäten, Identitäten und Sprachen leben können, scheint in Deutschland immer noch Staunen hervorzurufen – dabei ist es kulturgeschichtlich eher die Regel als die Ausnahme.« (2009: 12)

2. MIGRATION ODER MOBILITÄT: EINE FRAGE DER PERSPEKTIVE

Jeder Mensch hat seine eigene persönliche Geographie, in der Grenzen anders verlaufen als auf der Landkarte.
(ŞENOCAK 2001: 23)

Wenn die Ehe zwischen Einheimischen und Fremden scheitert, wird Differenz dafür verantwortlich gemacht, die Differenz zwischen zwei Kulturen, zwei Traditionen, zwei Essenzen, die vermeintlich miteinander nicht auskommen. Geht die Ehe zwischen zwei Einheimischen in die Brüche, liegt es an der Differenz zwischen zwei Individuen.

(TROJANOW 2017: 51)

Welche Fragen gestellt werden, wie sie gestellt werden, spielt für Beobachtung und Beschreibung sozialer Wirklichkeit stets eine wesentliche Rolle. Damit legen wir fest, was wir sehen – und was wir übersehen. Denn Sehen und Wahrnehmen sind aktive Handlungen. Man kann Migration aus der Perspektive der Sesshaftigkeit als eine gesellschaftliche Randerscheinung und als Problemfall betrachten oder im Gegensatz dazu als einen integralen Bestandteil gesellschaftlicher Entwicklungen, womit Gesellschaftsgeschichten als Migrationsgeschichten in den Fokus rücken.

Im öffentlichen Migrations- und Integrationsdiskurs beobachten wir seit Jahren eine wie selbstverständlich praktizierte Doppelmoral: Grundsätzlich werden Phänomene von Mobilität, Individualisierung und Diversität als Zeichen globaler Orientierung von *Einheimischen* gelobt, bei *mehrheimischen* Bevölkerungsgruppen aber, die zum eigentlich mobilen Teil der Bevölkerung gehören, eher als Defizit und mit Argwohn betrachtet.

Mehrfachzugehörigkeiten und flexible Lebenskonstruktionen im Zeichen weltweiter Öffnungsprozesse werden bei den einen zur Selbstverständlichkeit, zur Normalität, bei anderen zum Problem erklärt. Es lässt sich daher kaum

übersehen, dass im öffentlichen Diskurs zwischen Migration und Mobilität eine kategorische Trennung vorgenommen wird. Der Begriff Migration wird weitgehend dazu benutzt, die Bewegung von Menschen zu bewerten und ihnen bestimmte Rollen zuzuweisen. Wer als (West-)Europäer auf der Suche nach einem Job umzieht, gilt als mobil und flexibel, wer aus anderen Teilen Europas oder einem so genannten Drittstaat kommt, als Migrant oder Wirtschaftsflüchtling. Die grenzüberschreitende Mobilität bestimmter Bevölkerungsgruppen wird offenbar nicht unter den positiven Werten europäischer Freizügigkeit verbucht.

Aus dieser Trennung haben sich zwei unterschiedliche Diskurse entwickelt, eine Hierarchisierung von Mobilität bzw. ungleicher Mobilität, die sich konkret auf den Alltag auswirkt. Analog dazu begegnen wir einer hierarchischen Auffassung von Diversität. Während bestimmte Formen an Vielfalt als vorteilhaft und wünschenswert gelten, werden andere als problematisch wahrgenommen und je nach Kontext kriminalisiert. Migrationsbezogene Phänomene erscheinen dann als Abweichung von der hiesigen Normalität

Für mehrsprachig aufgewachsene Kinder und Jugendliche gehört es zum Alltag, zwischen den Sprachen hin- und herzuwechseln. Obwohl so ein *code switching* und andere hybride Sprachpraktiken in (Post-)Migrationsgesellschaften ganz normal sind, wird hier mit zweierlei Maß gemessen. Während eine Mischsprache aus Englisch oder Französisch und Deutsch durchaus akzeptiert wird, ja als Zeichen von Bildung und Weltoffenheit gilt, ist von doppelter Halbsprachigkeit und anderen Defiziten die Rede, sobald sich etwa Türkisch, Serbisch oder Arabisch in die deutsche Sprache mischen. In diesem Kontext sprechen Karin Cudak und Wolf-Dietrich Bukow zu Recht von Mobilitäts- und Diversitätsregimen, die sich immer noch an einem nationalen Hegemoniediskurs und damit an rigiden Vorstellungen von Sesshaftigkeit orientieren (vgl. 2016: 8).

Dass Beobachtungen zugleich auch aktive Handlungen sind, kann man an einem alltäglichen Beispiel demonstrieren. Schauen wir Kindern beim Spielen zu: Sie bringen ihre Unterschiede, ihre alters- oder sprachbedingten Kenntnisse ein, erfinden dabei ihre eigenen Regeln und konstruieren ihre subjektive Wirklichkeit. Auf diese Weise erfinden sie praktisch ihre eigene situationsbezogene Demokratie. Wenn wir es so betrachten, geht es einfach um Kinder, die im gemeinsamen Spiel Bildungsräume schaffen. Nehmen wir dagegen eine Perspektive ein, die sich vom üblichen Differenzdenken leiten lässt, werden diese Kinder von vornherein nach bestimmten Kriterien auseinanderdividiert: Einheimische und ausländische oder christliche und muslimische Kinder spielen zusammen, was im Nachhinein als interkulturelles oder interreligiöses Lernen oder unter dem Vorzeichen interkultureller oder interreligiöser Verständigung gedeutet wird.

Sehr schön zeigt sich die kindliche Sicht der Dinge in einem Internetvideo eines Frankfurter Rappers, in dem sich zufällig eine kleine Szene am Rand ereignet. Ein vierjähriger Junge, der sich bei den Dreharbeiten neugierig in der Nähe herumgedrückt hat, wird von dem Musiker angesprochen und dabei auch gefragt, ob es in seinem Kindergarten viele Ausländer gäbe. Der Junge antwortet spontan: »Nein, nur Kinder«.

Um eine solche Art des Sehens wieder zu erlernen, müssen eingeübte Trennungen von einheimisch und fremd, *Wir* und *Die* überwunden, praktisch *entlernt* werden. Daher wäre es an der Zeit, einen post-migrantischen Blick auf Migration, Sesshaftigkeit und Vielheit zu richten: Gesellschaften bestehen aus Menschen, die da sind und da leben wollen. Das ist der Ausgangspunkt – nicht die Trennung zwischen *Einheimischen* und *Zugezogenen*, wer immer auch damit gemeint ist.

3. ZUR DOMINANZ DES METHODOLOGISCHEN NATIONALISMUS

Herkunft ersetzt die Biographie.

(ŞENOCAK 2001: 98)

Ein Großteil der Forschung im deutschsprachigen Raum kann im Kern immer noch als eine ungebrochene Fortsetzung eines ethnisierenden und kulturalisierenden Blicks gesehen werden, wie Elisabeth Beck-Gernsheim mit ihrer These zum »methodologischen Nationalismus« festgestellt hat (vgl. 2004: 202). Ideen, Lebenskonstruktionen, kulturelle/religiöse Orientierungen und alltägliche Erfahrungen, die nicht ins nationale oder ethnische Ordnungsschema passen, werden als abweichend wahrgenommen, ausgeblendet oder marginalisiert. Diese Denkweise schafft kategorische Klassifikationen, begründet ein schematisches Differenzdenken und reduziert gesellschaftliche Verhältnisse und Probleme auf ethnische und kulturelle Aspekte.

Kategorien nach dem Muster *Wir* und *die Anderen* bleiben keine rein akademische Angelegenheit, sondern pflanzen sich als Deutungswissen in politischen Debatten, pädagogischen Maßnahmen und Alltagsdiskursen fort. Damit beeinflussen sie auch die Handlungsräume von Individuen und Institutionen. »Soziale Konflikte, die mit ›Kultur‹ und ›Religion‹ in Verbindung gebracht werden können, erreichen eine erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit und lassen sich vergleichsweise schnell politisieren«, stellte Frank-Olaf Radtke (2011: 98) fest. »Ihnen wird ein Konfliktpotential zugeschrieben, welches von vornherein das Kriterium der politischen Relevanz zu erfüllen und sie zu Kandidaten für außeralltägliche Dialoge zu machen scheint.« (Ebd.) Dass in den zunehmend globalisierten und durch Mobilität und Diversität geprägten Gesellschaften scheinbare Differenzen immer neue, vielschichtige und mehr-

deutige Formen annehmen (können), scheint sich als gesamtgesellschaftliche Erkenntnis noch nicht durchgesetzt zu haben. Die Existenz anderer Erfahrungsräume, hybride Lebensentwürfe, kommen in dieser Deutung nicht einmal als Möglichkeit vor. Gerade die konventionelle Migrationsforschung hat wesentlich zur wissenschaftlichen Legitimation und Reproduktion einer binären Trennung zwischen Migration und Sesshaftigkeit beigetragen (vgl. Lehnert/Lemberger 2014: 45). Dieses Differenzdenken ist ein Ergebnis kultureller Hegemonie, es generiert Möglichkeiten zur Wahrnehmung von Realität, lässt andere Wirklichkeitskonstruktionen außen vor und hat damit wiederum wirklichkeitserzeugende Effekte.

Solche Wissensordnungen bzw. Machtverhältnisse kann man in Anlehnung an Michel Foucault (1978) als Dispositive bezeichnen. Die kulturelle Hegemonie schafft eine spezifische Dominanz, die über jene ausgeübt wird bzw. werden kann, die zum Objekt des Wissens werden. »Diejenigen, die den Diskurs produzieren, haben also die Macht, ihn *wahr zu machen* – z.B. seine Geltung, seinen wissenschaftlichen Status durchzusetzen«, so Stuart Hall (1994: 154). Dabei geht es nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um einen gesellschaftlichen Wissensbestand, der eine bestimmte Gruppe überhaupt erst sichtbar macht, die dann als Problem identifiziert wird (vgl. Terkessidis 2004: 108). Die binäre Konstruktion ›Inländer/Ausländer‹ erscheint gerade deshalb als eine stabile Klassifikationsstrategie, weil Vorstellungen ethnisch-kultureller Differenzen vielfältig in die gesellschaftlichen Strukturen und in die institutionellen Praktiken eingebettet sind. Stuart Hall spricht in diesem Zusammenhang von einem »impliziten Rassismus« und meint damit »jene scheinbar naturalisierte Repräsentation von Ereignissen im Zusammenhang mit ›Rasse‹ [...], in die rassistische Prämissen und Behauptungen als ein Satz *unhinterfragter Vorannahmen* eingehen« (Hall 1989: 156).

Auch die so genannte Anerkennungs- bzw. Willkommenskultur, die in den letzten Jahren als ein alternatives Konzept zum konventionellen Migrations- und Integrationsdiskurs verhandelt wurde, verlässt kaum den Rahmen eines solchen methodologischen Nationalismus. In einem Interview (2014) findet der Autor Zafer Şenocak auf die Frage, ob wir uns in der Debatte um Integration und Anerkennung auf einem guten Weg befinden würden, treffende Worte:

»Wir sind auf jeden Fall auf einem Weg. Ob wir aber auf einem guten Weg sind, darüber kann man unterschiedlicher Meinung sein. Ich frage mich immer: Was soll eigentlich anerkannt werden? Der Begriff ›Integration‹ ist dabei genauso problematisch wie ›Anerkennungskultur‹. Was soll anerkannt werden? Die Staatsbürgerschaft, die Religion? Wenn wir von Anerkennung sprechen, bewegen wir uns immer in einem kulturalistischen Rahmen. Um zu einer ›offenen Gesellschaft‹ zu kommen, müssen wir aber andere Begriffe einsetzen. Oder auch gar keine und dafür gleich eine entsprechende Schul-, Bil-

dungs- und Sportpolitik vorantreiben. Im Grunde verschwenden wir mit der Debatte um Begriffe permanente Ressourcen. Ich möchte das anhand meiner eigenen Biographie verdeutlichen: 1970 bin ich mit acht Jahren nach Deutschland gekommen. Ende der Siebziger habe ich angefangen, Gedichte zu schreiben, mich für Literatur zu interessieren. Ich war Teil der jungen Münchner literarischen Szene, die damals sehr vielfältig war. Kein Mensch hat sich zu dieser Zeit für meine Herkunft interessiert. Das war Anerkennung! Der Mensch wirkt doch mit dem, was er macht, was er darstellt, was er ist. Heute ist das unvorstellbar. Wenn heute ein junger Mensch türkischer Herkunft in die Kunst geht, dann ist das Erste, womit er konfrontiert wird, seine Herkunft.« (2014: 65/66)

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, plädiert Zafer Şenocak für eine »negative Hermeneutik«, die womöglich die »Wunden der Verständigung« heilen könnte, die von der öffentlichen Fixierung auf das Eigene und das Fremde verursacht werden (1994: 28). Das wäre eine Hermeneutik, »die das vermeintlich Verstandene kritisch hinterfragt« (2001: 103).

4. DIE IDEE DES POSTMIGRANTISCHEN

Ich brauchte niemals Aufklärung darüber, dass das,
was ist, nicht alles ist.
(KERMANI 2009: 10)

Dieser neue *post*-Begriff impliziert nicht, wie es die Vorsilbe vermuten lässt, eine Abgeschlossenheit oder ein Überwinden von Migration, sondern das Überwinden des restriktiven Umgangs mit Migration in allen gesellschaftlichen Bereichen. Dies bedeutet eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Wissensproduktion, eine Revision dessen, was bisher erzählt und was ausgelassen wurde (vgl. Yildiz 2015; 2017; Terkessidis 2017).

Eine postmigrantische Perspektive birgt ein Gesellschaftsverständnis, das mit einer veränderten Deutung des sozialen Zusammenlebens einhergeht, abseits ethnischer und nationaler Vorzeichen. Ein ent-ethnisierter und ent-nationalisierter Zugang eröffnet neue Wahrnehmungshorizonte, erweitert den Blick, macht neue Wissensformen sichtbar, setzt andere Akzente und ermöglicht neue Zukunftsentwürfe. Historische Entwicklungen werden aus diesem veränderten Blickwinkel neu gedeutet, andere Erfahrungen treten zutage, ausgelassene Geschichten werden erzählt, die das Phänomen »Migration« in einem neuen Licht erscheinen lassen. Ein postmigrantisches Konzept ist in diesem Kontext dekonstruktiv, es signalisiert eine erkenntnistheoretische Wende in der Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene und Zusammenhänge, eine Denkart, die den Bruch mit eingeübten Evidenzen des Migrationsdiskurses bedeutet. Durch diesen Bruch mit hegemonialer Kontinuität entstehen

Zwischenräume, in denen, mit den Worten Walter Benjamins, Geschichte »augenblicklich geschrieben wird« (1974: 702). Wirklichkeiten werden sichtbar, deren Mehrdeutigkeit und Vielstimmigkeit nationale Deutungen schrittweise fraglich erscheinen lassen.

Lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Inhalte ignorierte Wissensarten und Praktiken, dann erkennt man andere Lebenswirklichkeiten, die jenseits nationaler Inszenierungen verlaufen, die vielschichtige, transkulturelle und translokale Verschränkungen aufweisen.

Die lineare, scheinbar zwingende Logik, mit der noch immer die sound-sovielten Migrationsgenerationen gezählt werden, die kategorische Trennung in Herkunfts- und Ankunftsorte, in Herkunfts- und -Aufnahmekulturen erscheint zunehmend fragwürdig. Sie weicht der Einsicht in das Arrangement diverser und miteinander verbundener Erfahrungen und Ereignisse.

Der Filmemacher Fatih Akin, in Hamburg geboren und aufgewachsen, erzählt in seinen Geschichten auf eindrucksvolle Weise von den grenzüberschreitenden und weltweiten menschlichen Beziehungen, den zirkulären Bewegungen, dem andauernden Kommen und Gehen. Es geht um verwobene Geschichten, Vermischungen, Überschneidungen oder gelungene und misslungene Bindungen und Verbindungen. Seine Filme haben kein eindeutiges Ende, kein Ziel, an dem man ankommt oder zu dem man zurückkehrt. Sie erzwingen keine Entscheidung für eine Zugehörigkeit ohne Rückkehr, zeigen dafür fließende, flüchtige und mehrheimische Zugehörigkeiten und Bindungen. Sie sind in diesem postmigrantischen Zwischenraum angesiedelt, in dem Zugehörigkeiten und Differenzen zusammentreffen und zu hybriden, vielschichtigen, auch irritierenden Lebensweisen kombiniert werden. Gleichzeitig werden aber auch Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen, Dominanzverhältnisse und hegemoniale Strukturen sichtbar und in die öffentliche Aufmerksamkeit gerückt. Mit anderen Worten, eine ethnisch-nationale Wahrnehmung, die letztlich Ausgangspunkt hegemonialer Integrationsdiskurse ist, wird hier grundsätzlich in Frage gestellt.

Mit einer postmigrantischen erkenntnistheoretischen Wende werden gesellschaftliche Machtverhältnisse offengelegt und die Existenz gleichzeitiger und widersprüchlicher Lebenswirklichkeiten anerkannt – eine grundsätzliche Irritation nationaler Mythenbildung.

4.1 Kontrapunktische Lesarten migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse

Es entstehen Risse im »kulturellen Archiv« über Migration, dessen Dokumente einer *kontrapunktischen* Lektüre unterzogen werden. Verdrängte, vergessene und marginalisierte Geschichten, Erzählungen und Wissensformen, die Phänomene von Gesellschaft, Migration, Mobilität und Kultur in einem neuen Licht erscheinen lassen, rücken ins Blickfeld. Aus einem kontrapunktischen Blick wird Migration nicht wie gewohnt als Sonderthema behandelt, sondern als ein zentrales Gesellschaftsphänomen ins Blickfeld gerückt. Der Fokus richtet sich dann nicht mehr darauf, Menschen nach zugeschriebenen kulturellen Eigenarten zu sortieren, sondern es geht um gesamtgesellschaftliche Verhältnisse, Lebenspraktiken vor Ort und um Erfahrungen aus der Perspektive von Migration. Themen wie Diskriminierung, Marginalisierung, Machtverhältnisse oder Rassismus sind nicht Gegenstand einer Sonderforschung, vielmehr geht es um zentrale gesellschaftliche Fragen, die eben ins Zentrum der Gesellschaft gehören.

Die etablierten Deutungen gegen den Strich zu lesen, heißt auch den Blick auf Widersprüche, Ambivalenzen, Übergänge und widerständige Praktiken zu richten. Aus dieser Sicht müsste die Geschichte der Migration neu und anders erzählt werden (vgl. Bojadzijeve 2012): Denn die Migrant/innen erster Generation brachen ihre Verbindungen zu ihren Herkunftsorten keineswegs ab. Vielmehr entwickelten sich vielfältige Formen der Mobilität, es etablierten sich neue soziale Bindungen und familiäre Netzwerke, die für die Lebensentwürfe der betreffenden Familien konstitutiv waren und sind, eine Art transkultureller Praxis. Dies können die folgenden biografischen Beispiele auf jeweils eigene Weise veranschaulichen.

Beispiel 1: Orientalischer Delikatessenladen in Graz

»Ich bin glücklich mit meiner Arbeit, weißt du. Mir gefällt, wenn ich alles selber koche und es den Kunden schmeckt«, sagt der Geschäftsinhaber Fawzy Mosalam im Gespräch.¹

1 | Das Gespräch wurde im Mai 2017 von Julia Astecker und Sandra Fischerauer im Rahmen meines Seminars an der Universität Graz geführt und dokumentiert.

Abbildung 1: Fawzy vor seinem Delikatessenladen
(Foto: Julia Astecker & Sandra Fischerauer)



Abbildung 2: Der Eingang zu Fawzys Laden
(Foto: Julia Astecker & Sandra Fischerauer)



Fawzy Mosalam fliegt jedes Jahr für zwei bis drei Wochen nach Ägypten »auf Urlaub«, besucht dort Bekannte und Verwandte und lässt sich kulinarisch verwöhnen. »Schau, bei jedem Land ist immer etwas schön.« Er erzählt von Italien, wo er als junger Mann – nach seinem Studium der Agrarwissenschaften in Kairo – zehn Monate verbracht habe. Gerne schwelgt er in Erinnerungen, schwärmt von der italienischen Sprache. In Verona arbeitete er in einem Supermarkt, jedoch habe sich der Arbeitgeber geweigert, ihn offiziell anzumelden. Also zog es Mosalam weiter nach Österreich, wo er seine Frau kennenlernte und neben anderen Tätigkeiten Arbeit in einem Wiener Chemielabor, in einer Gärtnerei und einer Konditorei fand. Zusammen mit seiner Frau zog er für die Dauer eines Jahres wieder nach Ägypten, wo er als Agraringenieur arbeitete, kehrte danach aber zurück nach Österreich.

Hier beschließt er – inspiriert vom Wiener Naschmarkt und getrieben vom Wunsch nach einer beständigen Einkommensquelle – mit einem kleinen Lebensmittelgeschäft die Selbstständigkeit zu wagen. Bei einem seiner Besuche in der steirischen Landeshauptstadt stieß er auf ein leer stehendes Geschäft. Aufgrund der zentralen Lage in der Jakoministraße und der dennoch vergleichsweise niedrigen Mietpreise nützt Mosalam die Gunst der Stunde und eröffnet im Jahr 1987 ein kleines orientalisches Delikatessengeschäft namens »Alkahera«. Es bietet eine breite Palette an Lebensmitteln: von Kaffee, orientalischen Gewürzen bis hin zu Kartoffelpüree. Das Herzstück des Ladens bildet allerdings eine Glasvitrine, in welcher verschiedenste, von Mosalam selbst zubereitete »orientalische« Speisen (z.B. Spinatstrudel, Falafel, Kuskus) und Beilagen (u.a. Tzatziki, Hummus) angeboten werden. Es gibt auch selbstgemachte orientalische Süßspeisen, wie Baklava, Grießkuchen, Kadayif und gefüllte Datteln. Auf sein Baklava, das ihm auch von diversen Grazer Cafés abgenommen wird, ist er besonders stolz. »Baklava ist türkisch, griechisch, bosnisch, arabisch – das gibt es überall«, erklärt er, »aber ich mache *richtiges* Baklava, *Fawzys Baklava*.«

Beispiel 2: Eine Kölner Familie: Transkulturelle Praxis als familiäre Normalität

Familie Kaya lebt seit zehn Jahren im Kölner Stadtteil Nippes und betreibt eine türkische Konditorei, direkt am Marktplatz des ›Veedels‹ (kölsche Bezeichnung für Stadtviertel). Herr Kaya wanderte als 18-jähriger aus der Südtürkei in die Schweiz aus, lernte seine heutige Frau später im französischen Strasbourg kennen, wo sie dann eine Familie gründeten. Das Ehepaar und ihre Kinder haben die französische Staatsbürgerschaft angenommen. Frau Kaya ist Tochter einer Gastarbeiterfamilie aus der Türkei, in Strasbourg geboren und aufgewachsen. Vor zehn Jahren kam die Familie mit ihren Kindern, auf Empfehlung von dort ansässigen Verwandten, dann nach Köln, um ein leerstehendes Geschäft in lukrativer Lage am belebten Marktplatz zu übernehmen. Weil

Herr Kaya in der Türkei eine Konditoreiausbildung abgeschlossen hatte, lag die Entscheidung nahe, eine türkische Konditorei zu eröffnen. Türkische und französische Rezepte wurden für Backwaren und Desserts »importiert«. Familie Kaya bekommt häufig Besuch von ehemaligen Nachbarn und Freunden aus Frankreich, aber auch aus den Niederlanden, wo ein anderer Teil der Familie lebt. Im Laden werden daher unterschiedliche Sprachen gesprochen: Französisch, Deutsch, Türkisch, Niederländisch. Die Kinder wachsen mehrsprachig auf, eine Tochter besucht mittlerweile das Gymnasium.

*Abbildung 3: Familie Kaya vor ihrem Laden
(Foto: Internetquelle, Köln)*



*Abbildung 4: Der Eingang zu Kayas Laden
(Foto: Internetquelle, Köln)*



Beispiel 3: Biografische Mobilität, grenzüberschreitende Netzwerke

Eine Schülerin in Kärnten erzählt: »Mein Vater stammt aus Albanien und meine Mutter ist Serbokroatin. Weil mein Vater Verwandte in der Schweiz hat, ist er immer schon viel gereist. Er hat auch dort gearbeitet, schon bevor ich geboren bin. Als ich ein Jahr alt war, sind wir nach Klagenfurt gekommen. Meine Familie ist ziemlich international. Verwandte haben wir fast überall, in der Schweiz, in Bulgarien, in Kroatien, in Italien, in New York. Die eine Tante ist Türkin, die andere ist Bosnierin, die nächste ist Bulgarin. Es ist ein großes Mischmasch, verstreut in der ganzen Welt. [...] Viele Leute im Kosovo sind mit mehreren Sprachen aufgewachsen. Wenn ich in meinem Heimatort anfangen würde, Türkisch zu reden, würde man mir auf Türkisch antworten, würde ich Kroatisch reden, würde man mir auf Kroatisch antworten.« (Sautter 2012: 25)

Diese biografischen Beispiele stehen für viele. Sie lassen erkennen, welche Bedeutung Mobilitätserfahrungen für Alltagspraktiken und Lebensentwürfe haben, wie unterschiedliche Orte, Menschen, Erfahrungen, Ereignisse und Ideen miteinander verknüpft, wie weltweite Bezüge vor Ort aktualisiert oder hergestellt werden, welche besondere Relevanz diese Praktiken für Orientierungen und Entwicklung in Biografien und Lebensentwürfen haben.

Durch diese Mobilität werden Erfahrungsräume geschaffen, in denen Vorstellungen über Individuum, Familie, Heimat, Kultur, Herkunft, Tradition unter den jeweiligen Lebensbedingungen vor Ort neu übersetzt und spezifische Bedeutungen erhalten können. Es sind zugleich Indizien für die globalisierte Gegenwart, in der Zugehörigkeiten in Bewegung geraten sind, je nach Kontext neu definiert werden. Lokale Alltagspraktiken erscheinen hier als Ergebnis von unterschiedlichen Bezügen, Auseinandersetzungen und Verhandlungen, die sich zu besonderen Verortungen verdichten.

Es zeigt sich, dass Menschen auch unter prekären, oftmals diskriminierenden Bedingungen handlungsfähig bleiben, kreativ werden, vielfältige Lebenskonstruktionen entwickeln, die über lokale, regionale und nationale Bezüge hinausgehen und ihren Alltag mit der Welt verbinden. Diese Alltagspraktiken schaffen Raum für das kreative Potenzial biografischer und familialer Verortungen (vgl. Riegel/Stauber/Yildiz 2018), in denen vielfältige lokale wie grenzüberschreitende Elemente miteinander verknüpft werden und sich zu lokalen Lebensweisen verdichten.

So entstehen »Soziosphären« (Albrow 1997: 288ff.), in denen sich unterschiedlich gelagerte, weltweit gespannte Phänomene und Verknüpfungen realisieren und neue Horizonte eröffnen.

Aus einer postmigrantischen Sicht der Dinge werden diese Lebenswirklichkeiten zum Ausgangspunkt des Denkens über Migration und Gesellschaft.

4.2 Postmigrantische Generationen: Das Dazwischen als kreative Desorientierung

Dazwischen bin ich nicht, denn ich habe die Richtung verloren.

(ŞENOCAK 2001: 88)

Um die Lebenswirklichkeiten von Jugendlichen aus Migrationsfamilien zu analysieren, wurden immer wieder neue Begriffe erfunden. Vor einigen Jahren hat sich die Wortschöpfung Migrationshintergrund durchgesetzt. Genauer betrachtet lässt sich aber erkennen, dass dieser Begriff mit der vielfältigen Lebensrealität der so Bezeichneten kaum korrespondiert. Darüber hinaus sind in der Regel nicht alle Jugendlichen gemeint, deren Eltern oder Großeltern zugewandert sind, sondern nur aus bestimmten Herkunftsländern. So stehen in letzter Zeit vor allem Jugendliche im Mittelpunkt des Interesses, deren Eltern aus der Türkei stammen.

Ausgangspunkt dieser Klassifizierung ist der Mythos einer funktionierenden, homogenen einheimischen Gesellschaft, die erst einen angemessenen Umgang mit diesen Jugendlichen finden müsse. Solche Begriffe laufen Gefahr, zu einer hegemonialen Kategorie zu werden, die ihre eigene Normalität schafft, wenn nämlich von einer »Zerrissenheit zwischen zwei Welten« ausgegangen wird, die ihre gesellschaftliche Sozialisation behindere, einer Art »kultureller Schizophrenie«. Dabei fällt regelmäßig auf, dass die Entscheidung, was zur Krise bzw. zum Problem erklärt wird und was nicht, schon im Vorfeld gefallen ist, also bevor man sich überhaupt die Mühe macht, sich in die Alltagspraxis der Betroffenen zu begeben, sie sozusagen als Experten ihres eigenen Lebens zu betrachten.

Es gibt jedoch ein gewisses öffentliches Beharren auf diesem Mythos der »kulturellen Schizophrenie« und zugleich eine Ignoranz gegenüber dem Konkreten – sprich den Perspektiven der Jugendlichen selbst. Diese werden vielmehr als Vertreter einer homogenen Einheit von »Migranten« betrachtet, eine Situation der »Entantwortung«, wie Mark Terkessidis (2004: 83) es nannte.

Lebenswirklichkeiten werden entweder ignoriert oder als Abweichung von der herrschenden Normalität wahrgenommen. Doch gerade die vielfältigen und auch widersprüchlichen Praktiken, mittels derer die Jugendlichen individuelle Räume gestalten und ihre Biografien entwerfen, sind für die Konzeptualisierung einer postmigrantischen Gesellschaft entscheidend.

Für in Deutschland und Frankreich geborene Kinder von Migranten finde die »existentielle Wanderungserfahrung nicht als konkretes Erlebnis statt«, schreibt Myriam Geiser. »In ihrem Fall entwickelt sich die Mobilität zu einem Lebensgefühl, wobei das von den Eltern noch als Provisorium empfundene Prinzip der Bewegung und der »ständigen Wandlung« zu einer permanenten

Haltung werden kann: Sprache(n) und Geschichte(n) entwickeln und mischen sich gewissermaßen »vor Ort.« (Geiser 2015: 19)

Jugendliche, die selbst nicht eingewandert sind, die aber in der Gesellschaft als Migranten oder als Menschen mit Migrationshintergrund wahrgenommen werden, haben begonnen, ihre eigenen Geschichten zu erzählen, neue zu erfinden, in denen sie unterschiedliche und scheinbar widersprüchliche Elemente zu Lebensentwürfen zusammenfügen, die mit den herkömmlichen nationalen Kategorien schwer zu fassen sind. In dieser Rekonstruktionsarbeit liegt eine Art »Erinnerungsarchäologie«, mit der bisher verborgene oder ignorierte Deutungen ins öffentliche Gedächtnis transportiert werden. Geschichten, die eine völlig andere Sicht auf Gesellschaft eröffnen. Für diese Jugendlichen ist es unverständlich, warum ihre Fähigkeiten, in und zwischen unterschiedlichen Welten leben zu können, nicht anerkannt, sondern stattdessen eine kulturelle Eindeutigkeit verlangt wird. Mit Vehemenz wehren sie sich gegen ethnische Klassifizierung, setzen sich mit hegemonialen Zuschreibungen auseinander.

»Das Leben zwischen den Welten«, bisher überwiegend als problematisch zitiert, wird hier zur passenden Metapher für kreative und subversive Lebensentwürfe, die solche Denkmuster unterlaufen. In postmigrantischen Lebensentwürfen werden Grenzüräume nicht als Barrieren, sondern als Schwellen, Orte des Übergangs, der Bewegung verstanden. Dazu gehört zum Beispiel der Versuch, sich mit ausgegrenzten, marginalisierten und stigmatisierten Stadtteilen zu identifizieren, auf diese Weise eigenwillige Verortungspraktiken und Widerstandsformen zu entwerfen (vgl. Yıldız/Hill 2017). Dazu gehört auch die Strategie einer ironischen »Selbstethnisierung« gegen Prozesse der Ausgrenzung – eine gezielte Reaktion auf die strukturellen Machtverhältnisse. Hegemoniale Zuschreibungen werden unterlaufen und produktiv umgedeutet. Das antirassistische Bündnis »Kanak Attack«, eine lose Verbindung von postmigrantischen Jugendlichen und Heranwachsenden in Deutschland, ist ein Beispiel dafür, wie aus dem Schimpfwort »Kanake« mittels einer ironisch-eigenwilligen Umdeutung eine positive Selbstdefinition wird. Nach Stuart Hall (1994a: 158) sind es Strategien der »Transkodierung«. Dabei geht es darum, sich existierende Deutungen anzueignen und neu zu besetzen.

In der Auseinandersetzung mit den dominanten Diskursen entstehen Diskurse des Alltäglichen, die Gegenbilder zu hegemonialen Gewissheiten schaffen. Solche Selbstverortungspraktiken von Jugendlichen und Heranwachsenden können als Versuch gelesen werden, negative Zuschreibungen zu dekonstruieren, eigene Deutungen entgegenzusetzen und zu kultivieren, um auf diese Weise individuelle Lebensentwürfe zu entwickeln.

4.3 Transtopien als realisierte Utopien

Da wir quer über die Welt getragen wurden, sind auch wir selbst *translated* – übertragene Menschen. Normalerweise wird vorausgesetzt, dass bei der Übersetzung immer etwas verlorengeht; ich halte hartnäckig an der Auffassung fest, dass genauso etwas gewonnen werden kann.

(RUSHDIE 1992: 31)

Dass Menschen in der globalisierten Welt mehrfache, *mehrheimische* Zugehörigkeiten haben und daraus ihre Erfahrungsräume und Biografien entwerfen können, ist aus der Sicht eines methodischen Nationalismus nicht vorgesehen. Stattdessen werden solche Biografien als zerrissen und damit automatisch als problembehaftet interpretiert. Postmigrantisch gedacht, macht aber gerade dieses Dazwischen ihre Verortungspraktiken und Lebensentwürfe aus. Solche Zwischenräume sind Räume des Übergangs und des Umdenkens, gewissermaßen *Transtopien*, in denen nationale und ethnische Klassifikationen ihre Überzeugungskraft verlieren und neuen Orientierungen und Bezügen weichen. Ähnlich wie der Begriff des *Dritten Raums* bei Homi Bhabha (1997: 124) sind Transtopien als Orte zu verstehen, an denen Geschichten und gesellschaftliche Entwicklungen neu geschrieben und auf unterschiedliche Art und Weise miteinander verknüpft werden. Sie verweisen auf das positive Potenzial *realisierbarer Utopien* in einer durch Mobilität und Diversität geprägten globalisierten Welt.

Transtopien als hybride Übersetzungsräume befreien das Denken von Polarisierung und Dualismen, bieten andere Optionen der Verknüpfung und des Übergangs. Sie implizieren Formen kreativer Entortung und Neupositionierung, konfigurieren auf diese Weise eine *Topografie der Vielheit*, die durch die Wanderung von Menschen und Ideen überhaupt erst möglich geworden ist.

FAZIT: MIGRATIONSFORSCHUNG ALS SELBSTKRITISCHE FORSCHUNG

Das Gefühl des Migranten, wurzellos zu sein, zwischen Welten, zwischen einer verlorenen Vergangenheit und einer ausgegrenzten Gegenwart zu leben, ist möglicherweise die passendste Metapher für diesen (post) modernen Zustand.

(CHAMBERS 1996: 35)

Wir brauchen Forschungsperspektiven, die sich kritisch mit etablierten Wissensordnungen und eingespielten Evidenzen, auf denen unser Wissen basiert, auseinandersetzen und das Phänomen Migration zum Ausgangspunkt des Denkens machen. Diese Lesart gesellschaftlicher Verhältnisse dekonstruiert nicht nur die hegemoniale Normalität, sondern eröffnet neue Perspektiven auf marginalisierte, nicht erzählte Geschichten und alltägliche Erlebnisse. Es geht um das Ausgelassene, Vergessene, an den Rand Gedrängte, kurz gesagt um ignorierte Migrationserfahrungen. »Das kontrapunktische Lesen schlägt Risse in die hegemonialen Erzählungen«, so Maria Castro-Varela (2015: 36).

Für den akademischen Diskurs bedeutet das, Migrationsforschung in jeder Hinsicht aus ihrer bisherigen Sonderrolle zu befreien und als Gesellschaftsforschung zu etablieren. So wird Migration zum konstitutiven Element gesellschaftlicher Wirklichkeit und verlagert sich vom Rand ins Zentrum. Um es mit Regina Römhild (2014: 263) auf den Punkt zu bringen: »Was fehlt, ist nicht noch mehr Forschung über Migration, sondern eine von ihr ausgehende reflexive Perspektive, mit der sich neue Einsichten in die umkämpften Schauplätze ›Gesellschaft‹ und ›Kultur‹ gewinnen lassen.«

Forschungen, die den methodologischen Nationalismus überwinden, auf ethnische Kategorien verzichten und die Lebenswirklichkeiten vor Ort zum Ausgangspunkt nehmen, fördern andere Bilder und Deutungen zutage, erzählen andere Geschichten (vgl. Glick Schiller 2014: 172). Durch diese Forschungspraxis eröffnen sich Erfahrungsräume, die andere Repräsentationspraktiken erfordern.

Regina Römhild plädiert zu Recht für eine »postethnische Revision der Migrationsforschung, ihrer Subjektkategorien und Forschungsdesigns« (2014: 255).

Vieles spricht für einen kontrapunktisch non-dualistischen Blick, der Migration und Sesshaftigkeit, »einheimisch« und »mehrheimisch« zusammendenkt und auf dieser Grundlage argumentiert. Wir benötigen eine selbstkritische Forschung, eine Abkehr von sich selbst reproduzierenden Analysen über *Migranten* und *Einheimische*, Studien, die wesentlich zur Verfestigung und Normalisierung von Differenzdenken und Rezeptwissen beigetragen haben.

Abschließend bleibt zu sagen: Die Gesellschaft besteht aus Menschen, die da sind, unabhängig davon, woher sie kommen und welche kulturelle oder religiöse Orientierung sie haben. Das ist der Ausgangspunkt für zukunftsfähige Lösungen – nicht die Trennung zwischen Einheimischen und Zugezogenen oder Muslimen und Nichtmuslimen. Es geht darum, alle an der Gestaltung der Zukunft zu beteiligen.

Vielleicht sind wir auf dem Weg zu einem postmigrantischen Europa, in dem die Topografie des Möglichen eine neue Konfiguration erfährt und solche Ideen irgendwann so selbstverständlich werden, dass man sie nicht mehr als Vision bezeichnen muss.

LITERATUR

- Albrow, Martin 1997: Auf Reisen jenseits der Heimat. Soziale Landschaften in einer globalen Stadt. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt a.M., 288-314.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth 2004: *Wir und die Anderen*. Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter 1974: Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften I/2*. Frankfurt a.M.
- Bhabha, Homi K. 1997: Verortungen der Kultur. In: Bronfen, Elisabeth/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen, 123-148.
- Bojadzije, Manuela 2012: *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration (2. Auflage)*. Münster.
- Castro Varela, Maria 2015: Koloniale Wissensproduktionen. Edward Saids »interpretative Wachsamkeit« als Ausgangspunkt einer kritischen Migrationsforschung. In: Reuter, Julia/Mecheril, Paul (Hg.): *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*. Wiesbaden, 307-321.
- Chambers, Iain 1996: *Migration – Kultur – Identität*. Tübingen.
- Cudak, Karin/Bukow, Wolf-Dietrich 2016: Auf dem Weg zur Inclusive City. In: Behrens, Melanie/Bukow, Wolf-Dietrich/Cudak, Karin/Strünck, Christoph (Hg.): *Inclusive City. Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Mobilität und Diversität in der Stadtgesellschaft*. Wiesbaden, 1-22.
- Foucault, Michel 1978: Historisches Wissen der Kämpfe und Macht. In: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin.
- Geiser, Myriam 2015: *Der Ort transkultureller Literatur in Deutschland und Frankreich. Deutsch-türkische und frankomaghrebinische Literatur der Postmigration*. Würzburg.

- Glick Schiller 2014: Das transnationale Migrationsparadigma: Globale Perspektiven auf die Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris/Drotbohn, Heike (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende der Migrationsforschung. Wiesbaden, 153-178.
- Hall, Stuart 1989: Die Konstruktion von »Rasse« in den Medien. In: Hall, S.: Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Ausgewählte Schriften. Hamburg, 150-171.
- Hall, Stuart 1994: Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg, S. 137-179.
- Hall, Stuart 1994a: Das Spektakel des »Anderen«. In: Hall, Stuart: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg, 108-166.
- Hall, Stuart 1997: Wann war »der Postkolonialismus«? Denken an der Grenze. In: Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, 219-246.
- Kermani, Navid 2009: Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime. München.
- Lehnert, Katrin/Lemberger, Barbara 2014: Mit Mobilität aus der Sackgasse der Migrationsforschung? Mobilitätskonzepte und ihr Beitrag zu einer kritischen Gesellschaftsforschung. In: Berliner Blätter 65/2014: Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung, 45-61.
- Mitterer, Josef 2011: Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip. Weilerswist.
- Radtko, Frank-Olaf 2011: Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge. Hamburg.
- Rancière, Jacques 2009: Der emanzipierte Zuschauer. Wien.
- Riegel, Christine/Stauber, Barbara/Yildiz, Erol 2018: LebensWegeStrategien. Familiäre Aushandlungsprozesse in der Migrationsgesellschaft. Opladen/Berlin/Toronto.
- Römhild, Regina 2014: Diversität?! Postethnische Perspektiven für eine reflexive Migrationsforschung. In: Nieswand, Boris/Drotbohn, Heike (Hg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden, 255-270.
- Rushdie, Salman 1992: Heimatländer der Phantasie. In: Rushdie, Salman: Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981-1991. München, S. 21-35.
- Said, Edward W. 1994: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt a.M.
- Sautter, Dina 2012: Wir ... aus aller Welt: Storytelling – was uns bewegt (Hg. von Brunhilde Rohsmann), Klagenfurt.

- Şenocak, Zafer 1994: Der Dichter und die Deserteure. Rushdie und seine *Saturnischen Verse* zwischen den Fronten. In: Ders.: War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Berlin, 21-28.
- Şenocak, Zafer 2001: Welcher Mythos schreibt mich? In: Ders.: Zungenentfernung. Bericht aus der Quarantänestation. München, 97-103.
- Şenocak, Zafer 2014: Diskussionsrunde am 29. 11. 2013: Ein Gespräch über Begriffe, Alltäglichkeiten und das deutsche Selbstverständnis. In: Herbert Quandt-Stiftung (Hg.): Ankommen in einer Gesellschaft der Vielfalt. Freiburg, 64-77.
- Terkessidis, Mark 2004: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld.
- Terkessidis, Mark 2017: Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft. Stuttgart.
- Trojanow, Ilija 2017: Nach der Flucht. Frankfurt a.M.
- Yıldız, Erol 2015: Postmigrantische Perspektiven. Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit. In: Yıldız, Erol/Hill, Marc (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld, 19-36.
- Yıldız, Erol 2017: Postmigrantische Migrationsforschung. In: Karasz, Lena (Hg.): Migration und die Macht der Forschung. Kritische Wissenschaft in der Migrationsforschung. Wien, 11-22.
- Yıldız, Erol/Hill, Marc 2017: In-Between as Resistance: The Post-Migrant Generation Between Discrimination and Transnationalization, in: Transnational Social Review. A Social Work Journal, Volume 7, 2017 – Issue 3: Racism and Transnationality.

