

IV. Postmigrantische Urbanität: Zu einer Kultur urbaner Konvivialität

»Man lebt als einer unter vielen in einer Welt, in der man sich nicht selbst gespiegelt sieht. Als einer unter vielen zu leben macht es möglich, wie Robert Venturi dies einmal ausdrückte, die Komplexität und ›Vielfalt der Bedeutungen‹ über die bloße Klarheit zu stellen. Das ist die Ethik einer offenen Stadt.« (Sennett 2018: 370)

Eine transtopische Lesart lokaler Urbanität

Für Richard Sennett ist die offene Stadt kein Raum der Homogenität, Klarheit oder funktionalen Ordnung. Vielmehr zeichnet sie sich durch Komplexität, Vielheit und Unabgeschlossenheit aus, Eigenschaften, die sich nicht nur architektonisch, sondern vor allem sozial manifestieren. In einer solchen Stadt leben Menschen nicht als Spiegelbilder ihrer selbst, sondern in einer Umgebung, die fremd, mehrdeutig, widersprüchlich oder herausfordernd sein kann. Gerade in dieser Ambiguität liegt für Sennett die ethische Qualität städtischen Lebens. Die offene Stadt schafft Räume für Differenz, lehrt den Umgang mit Mehrdeutigkeit und fördert die Anerkennung unterschiedlicher Bedeutungen.

Diese Ethik der Vielheit lässt sich sehr gut mit einer *transtopischen Lesart* urbaner Räume verbinden. Transtopische Räume – wie z.B. (post)migrantische Stadtviertel – sind keine klar definierten oder abgeschlossenen Zonen. Vielmehr handelt es sich um Orte, an denen sich Herkunft, Sprachen, Ästhetiken und Zugehörigkeiten überlagern. In diesem Sinne entfalten sie jene urbane Qualität, von der Sennett spricht: einen Raum, in dem Menschen nicht in dichotome Kategorien wie »wir« und »die anderen« gepresst werden, sondern lernen, sich inmitten von Vielheit zu orientieren. Zugehörigkeiten entstehen hier nicht durch gemeinsame Herkunft, sondern durch geteilte Erfahrungen, durch eine urbane Praxis der *Konvivialität*, wie sie Paul Gilroy formuliert hat.

Eine transtopische Lesart betont die gleichzeitige Präsenz und Vernetzung verschiedener Elemente im städtischen Alltag und verweist auf die Verdichtung lokaler

Räume durch globale Bewegungen. Es entstehen Orte, an denen unterschiedliche kulturelle Bedeutungen, soziale Praktiken und ästhetische Ausdrucksformen nicht nur nebeneinander existieren, sondern sich überlagern, durchdringen und rekontextualisieren. Diese Räume sind weniger durch klare Abgrenzung als durch fließende Übergänge und Überschneidungen definiert.

In diesem Sinne korreliert dieses Konzept mit Byung-Chul Hans Idee der »Hyperkultur« (2005), die eine Welt beschreibt, in der Herkunft, Tradition und kulturelle Orientierungen keine festen Bezugspunkte mehr darstellen. Auch die transtopische Perspektive entzieht sich nationalstaatlichen oder ethnisch fixierten Ordnungssystemen. Nicht Herkunft oder Authentizität stehen im Mittelpunkt, sondern die Dynamik der Begegnung, die situative Bedeutung und der Beitrag unterschiedlicher Elemente zum geteilten urbanen Zusammenleben. Statt nach Kohärenz oder eindeutigen kulturellen Zuschreibungen zu suchen, gilt es, Komplexität und Vielheit als produktive Grundlage urbaner Lebensformen anzuerkennen.

In dieser Perspektive können Richard Sennetts Konzept der offenen Stadt, Byung-Chul Hans Theorie der Hyperkultur und die Idee transtopischer Räume als komplementäre Denkfiguren verstanden werden. Gemeinsam eröffnen sie neue Handlungs- und Deutungsräume für eine postmigrantische Urbanität, die von Diversität, Ambiguität und kreativen Überschneidungen geprägt ist.

Die transtopische Lesart urbaner Entwicklungen eröffnet die Möglichkeit, etablierte Vorstellungen von Migration, Stadt und Urbanität aufzubrechen, ermöglicht eine Neuinterpretation historischer Kontinuität und Diskontinuität; sie entwirft zugleich eine alternative Topografie des Möglichen, in der bislang marginalisierte und unsichtbar gemachte Migrationserfahrungen ins Zentrum rücken. Auf diese Weise werden neue Perspektiven sichtbar, die den dominanten »Meistererzählungen« widersprechen und deren blinde Flecken offenlegen.

Transtopisches Denken ist somit nicht nur ein theoretischer Perspektivwechsel, sondern ein epistemologischer Bruch und fordert dazu auf, festgefahrene Diskurse kritisch zu hinterfragen und eine alternative Genealogie urbanen Zusammenlebens zu entwickeln. Diese Neuorientierung erfordert zugleich eine grundlegende Neubewertung dessen, was unter Stadt, Urbanität, Migration und sozialem Zusammenleben verstanden wird. Sie setzt vor allem eine bewusste Abkehr von einem *methodologischen Migrantismus* voraus, d.h. von einer Denkweise, die Migration als Abweichung oder Sonderfall behandelt. Stattdessen muss Migration als konstitutiver Bestandteil urbaner Realität in einer kosmopolitischen Stadtgesellschaft verstanden werden. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Migration, Stadt und Urbani-

tät aus der Perspektive (post)migrantischer Erfahrungen lässt sich als postmigrantische Urbanität beschreiben.¹

Eine postmigrantische Perspektive eröffnet neue Erkenntnishorizonte und macht sichtbar, wie zugewanderte Menschen unter schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen eigene Wege finden, um mit struktureller Benachteiligung und sozialen Einschränkungen umzugehen (vgl. Rolshoven 2021: 264ff.). Ihre Alltagspraktiken, ihr Wissen und ihre weltweiten Verflechtungen leisten einen wichtigen Beitrag zur Stadtentwicklung und Urbanität.

Vor diesem Hintergrund habe ich – in Anlehnung an Josef Mitterer (2000) – für eine *non-dualistische Stadtforschung* plädiert, die sich konsequent aus Dichotomien wie »Integration« versus »Segregation« oder »Einheimische« versus »Fremde« löst. Zudem trennt die bisherige konventionelle Forschung häufig zwei Aspekte: die restriktiven Bedingungen, unter denen Zugewanderte leben, und die Strategien, die sie in der Auseinandersetzung mit diesen Strukturen entwickeln. Eine postmigrantische Lesart verbindet hingegen beide Ebenen und erkennt an, dass die betreffenden Personen nicht nur von Ausgrenzung betroffen sind, sondern städtische Räume aktiv mitgestalten. Durch alltägliche Praktiken, globale Netzwerke und räumliche Aneignung prägen sie Prozesse des Zusammenlebens und tragen entscheidend zur urbanen Konvivialität bei, einer Lebensform, die sich durch Vielheit, Auseinandersetzung und geteilte Verantwortung auszeichnet.

Mit Blick auf diese Praktiken wird deutlich, dass Städte nicht mehr als national definierte Räume verstanden werden können. Sie sind vielmehr grenzüberschreitend vernetzt und von Migration, Mobilität und weltweiten Dynamiken geprägt.

Eine postmigrantische Perspektive eröffnet somit die Möglichkeit, Stadtgeschichten konsequent als Migrationsgeschichten zu lesen. Urbane Alltagspraktiken, die in herkömmlichen Diskursen zu Segregation und Integration oft als defizitär oder problematisch eingestuft werden, offenbaren bei näherer Betrachtung eine besondere Kompetenz, nämlich die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Welten und Orten zu leben, sich zwischen ihnen zu bewegen und zu entscheiden. Diese Perspektiven prägen nicht nur den urbanen Alltag, sondern spielen auch eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung neuer sozialer und wirtschaftlicher Dynamiken.

Ein Beispiel für eine oft übersehene Kompetenz von postmigrantischen Praktiken ist das wirtschaftliche Unternehmertum. Es zeigt sich in vielen Städten in Form von kleinen Läden, Restaurants, Dienstleistungsbetrieben und Netzwerken. Auch die oft kritisierten sogenannten Hinterhofmoscheen, die nicht selten als Symbole vermeintlicher Parallelgesellschaften gelten, lassen sich aus transtopischer Per-

1 Henri Lefebvre hat zwischen urbanistischer und urbaner Praxis unterschieden. Während erstere die dominanten Normalitätsvorstellungen umfasst, bezeichnet letztere die urbanen Alltagspraktiken und Lebenswirklichkeiten der Menschen vor Ort (vgl. Lefebvre 2016).

spektive neu interpretieren, als Ausdruck räumlicher Aneignung und aktiver Mitgestaltung urbaner Lebenswelten. Diese Orte sind weit mehr als religiöse Räume. Sie fungieren als soziale Knotenpunkte, an denen Zugewanderte Alltagswissen teilen, Netzwerke aufbauen und sich aktiv in ihre Nachbarschaft einbringen.

Um das urbane Leben und seine vielschichtigen Praktiken adäquat zu erfassen, bedarf es einer postmigrantischen Perspektive, die Diversität, Mobilität und fließende Übergänge nicht nur mitdenkt, sondern ins Zentrum der Analyse stellt. Urbane Räume werden durch Migration und weltweite Praktiken immer wieder neu geformt. Städte sind das Ergebnis fortwährender Mobilitätsprozesse. Aus dieser Perspektive ergibt sich das grundlegende Verständnis: *Stadt ist Migration*.

Migration, Stadt und Urbanität sind untrennbar miteinander verbunden. Die damit verbundenen Erfahrungen bringen spezifische Formen des städtischen Zusammenlebens hervor, die von Mehrsprachigkeit, weltweiten Bezügen und globalen Verflechtungen geprägt sind. Diese gelebte Kultur urbaner Konvivialität bleibt in den klassischen Integrationsdebatten jedoch häufig unsichtbar oder wird gar als Zeichen von Desintegration missverstanden. Dabei ist es gerade diese alltägliche, grenzüberschreitende Praxis, die Städte resilient, vielfältig und zukunftsfähig macht.

Migration, Stadt, Urbanität: Eine Frage der Perspektive

»Urbanität ist ein Prinzip der Vielfalt und Verschiedenheit – nicht als wohlfeiles Programm oder als normative Idee, sondern als Konsequenz eines Ortes, an dem sich tatsächlich ballt, was modernisierende Gesellschaften ausmacht. Die Begriffe Vielfalt und Diversität sind in der Gegenwart eher normativ aufgeladen, sie sind Kampfbegriffe im Kulturkampf der Gegenwart geworden – wenn man die Frage der Urbanität ernst nimmt, dann sind Städte per se, oft auch gegen den Willen und gegen die Motive der Akteure, bereits divers, vielfältig – wie sagt man so schön? –, bunt!« (Nassehi 2017: 5)

Im obigen Zitat macht Armin Nassehi Diversität als ein Strukturmerkmal städtischen Lebens kenntlich. Urbanität bedeutet per se die Verdichtung von Menschen, Interessen, Lebensstilen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Dynamiken. Städte sind nicht erst wegen eines politischen Programms divers, sondern trotz politischer oder planerischer Vereinheitlichungsversuche. Vielheit ist also kein normatives Ideal, sondern ein empirisches Phänomen, das sich aus den Eigenlogiken städtischer Komplexität ergibt. Durch ihre Offenheit erzeugen die Städte zwangsläufig ein Nebeneinander unterschiedlichster Lebensformen, Sichtweisen und Praktiken.

Gerade diese Komplexität und Widersprüchlichkeit urbaner Räume verweist auf die Perspektivenabhängigkeit soziologischer und kulturwissenschaftlicher Stadtanalysen. Wie in einem Episodenfilm entstehen je nach Blickwinkel unterschiedliche Versionen urbaner Wirklichkeit. Sie rücken bestimmte Phänomene in den Vordergrund, während andere ausgeblendet werden. So zeigt sich die Stadt nicht als klar umrissene Einheit, sondern als kaleidoskopartiges Geflecht vielfältiger Strukturen, Deutungen und Sichtweisen.

Stadt ist nicht bloß die Summe bestehender Strukturen, sondern ein dynamischer Raum, der durch seine Bewohnerinnen und Bewohner fortlaufend sozial konstruiert und ausgehandelt wird. Urbane Realität entsteht nicht durch eine objektive Meta-Ordnung, sondern durch vielfältige soziale Praktiken, die sich räumlich und kontextabhängig manifestieren (vgl. Nassehi 2017).

Diese Kontext- und Beobachterabhängigkeit verweist auf theoretische Ideen, die die Wahrnehmung, Interpretation und Gestaltung von Stadt in den Mittelpunkt stellen. Es gibt nicht *die* Stadtgesellschaft, sondern eine Vielzahl von Teilwelten und Bedeutungsprovinzen, in denen Menschen handeln, Erfahrungen machen und Stadträume aktiv mitgestalten.

Ein solches Verständnis von Stadtgesellschaft impliziert, dass soziale Ordnung nicht als gegebene Struktur, sondern als Ergebnis gemeinsamer Praktiken und Aushandlungsprozesse zu verstehen ist. Unser Wissen über die Stadt, über urbane Realität hängt dabei immer auch von theoretischen Perspektiven und methodisch-methodologischen Zugängen ab. Wird Stadtgesellschaft als relationales und dynamisches Gefüge verstanden, verschiebt sich die Forschungsfrage von einem essentialistischen »Was ist Stadt?« zu einem »Wie entsteht städtisches Zusammenleben?«. Nicht nur die gebaute Infrastruktur rückt in den Fokus, sondern vor allem die sozialen, kulturellen und ökonomischen Prozesse, durch die urbane Lebensformen immer wieder neu hervorgebracht, verändert und ausgehandelt werden. Die Stadt erscheint so als ein sich wandelndes Geflecht von Bedeutungen, Praktiken und Beziehungen.

Von Migration und Mobilität geprägte Stadtquartiere verdeutlichen in besonderer Weise die Vielschichtigkeit urbaner Erfahrungen – auch wenn sie in öffentlichen Debatten oftmals als »Parallelgesellschaften« oder »Ghettos« diffamiert werden. Solche Zuschreibungen sagen meist weniger über die Lebenswirklichkeit vor Ort aus als über die hegemonialen Verhältnisse und politischen Interessen, die diese Diskurse stützen.

Selten wird ernsthaft gefragt, wie Menschen in diesen Vierteln tatsächlich leben, welche individuellen und gemeinsamen Bewältigungsstrategien sie entwickeln, welche Netzwerke sie knüpfen und welche Zukunftsvisionen sie haben. Statt einer differenzierten Betrachtung dominiert nach wie vor das Bild vom »sozialen Brennpunkt«. Öffentliche Debatten sind häufig geprägt von Warnungen vor »Überfremdung« und kultureller »Entfremdung«, Bilder, die Migration als Bedro-

hung der bestehenden Ordnung konstruieren. Diese Sichtweise ist alles andere als neu. Schon der Soziologe Hans Paul Bahrdr hat darauf hingewiesen, dass die Kritik an der Großstadt – insbesondere an ihrer Heterogenität und sozialen Dynamik – seit mehr als einem Jahrhundert weitgehend unverändert geblieben ist. Sie fungiert als konservatives Deutungsmuster, das auch jenseits von Migration zur Problematisierung von Urbanität insgesamt beiträgt:

»Die ideologische Funktion der Großstadtkritik im Rahmen eines romantischen Konservatismus hat die Kritiker daran gehindert, die veränderte Wirklichkeit zu erkennen. Das ist der Grund, weshalb die Argumente gegen die Großstadt sich seit 100 Jahren nicht geändert haben und deshalb den Anschein erwecken, sie seien nicht zu widerlegen.« (Bahrdr 1961:16)

Wie Elke Krasny in diesem Kontext festgestellt hat, steht der öffentliche Raum in den Städten seit Jahrzehnten im Zentrum kontroverser Debatten. Zwischen Verlustängsten, Überwachungsbestrebungen, Privatisierungstendenzen und Aneignungsansprüchen wird er ständig neu verhandelt und bleibt damit ein Dauerbrenner in Diskurs und Stadtplanung (vgl. Krasny 2010: 17ff.). Insbesondere Quartiere und Straßen als zentrale Elemente des Stadtraums lassen sich nicht einfach umgestalten oder »reparieren«. Vielmehr folgen sie ihren eigenen Rhythmen des Wandels. Die Dynamik von Stadtvierteln und Straßen ist Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse und spiegelt die sozialen und politischen Umbrüche im Leben der Stadtbewohner wider.

Stadtviertel und Straßen sind weit mehr als nur physische Strukturen. Sie sind sozial und kulturell aufgeladene Räume, in denen Zugehörigkeit, Positionen und Sichtbarkeit verhandelt werden. Ihre Nutzung, Aneignung und Umgestaltung gibt Auskunft darüber, wer im städtischen Raum sichtbar ist und wer marginalisiert wird, wer Teil der städtischen Öffentlichkeit ist und wer systematisch ausgeschlossen wird.

In diesem Sinne sind Straßen und Stadtteile nicht nur funktionale Infrastrukturen, sondern auch Spiegel gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Sie machen soziale Bewegungen, urbane Konflikte und Transformationsprozesse sichtbar. Ob durch Migration, Protest oder Gentrifizierung – die Art und Weise, wie diese Räume genutzt, gestaltet und verändert werden, offenbart, welche Akteure den städtischen Raum mitgestalten und welche Interessen dabei dominieren.

Straßen, Plätze und Stadtviertel sind in dieser Perspektive nicht nur Orte des Durchgangs oder der Mobilität, sondern auch soziale Schauplätze, auf denen sich urbane Machtverhältnisse manifestieren und neu diskutiert und ausgehandelt werden. Städte erscheinen dabei als dynamische, vielschichtige Gebilde, die nicht allein durch planerische Maßnahmen gesteuert werden können. Vielmehr entstehen sie im Zusammenspiel von Alltagspraktiken, ökonomischen Interessen und politi-

schen Auseinandersetzungen. Wer die Logik urbaner Räume verstehen will, muss daher die sozialen Prozesse entschlüsseln, die hinter der sichtbaren Oberfläche des Städtischen wirken.

Es ist daher an der Zeit, Städte als dynamische, von Vielheit geprägte Räume zu verstehen. Die Lebensrealitäten in (post)migrantischen Stadtvierteln sind nicht einfach Abweichungen von einer vermeintlichen Norm, sondern Teil der urbanen Entwicklung – sie formen das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Stadt mit.

Ein differenzierter Blick auf diese Viertel fördert andere Seiten zutage: kreative Potenziale, soziale Netzwerke und alternative Formen des urbanen Zusammenlebens, die eine postmigrantische Stadtgesellschaft erst möglich machen. Statt einer pauschalen Problematisierung von Migration sollten urbane Räume als Orte des Wandels und der Aushandlung verstanden werden – Orte, die nicht trotz, sondern gerade durch Migration zu dem geworden sind, was sie heute sind (vgl. zur postmigrantischen Stadt Wiest 2019; Griesinger & Runkel 2021)

Wie Thomas Krämer-Badoni (2002) betont, scheinen sich die immer wiederkehrenden Untergangsszenarien in Debatten über Stadtentwicklung über Jahrzehnte hinweg zu einem urbanen Mythos verdichtet zu haben. Oft beruhen sie auf ideologiegeleiteten Recherchen, die in jedem Wandel eine Bedrohung vermuten. Wer Krisendiagnosen sucht, wird sie finden – doch ebenso lassen sich urbane Praktiken und Visionen entdecken, wenn der Blick darauf gerichtet wird. Der brasilianische Architekt Jorge Mario Jáuregui, der in Favelas arbeitet, hat diesen Perspektivwechsel treffend formuliert:

»Die erste Frage, die ich mir als Architekt stelle, ist eigentlich immer die gleiche: Auf welche Weise nähere ich mich einer gegebenen Situation? Was alles steckt in meiner Strategie, um die Strukturen eines Ortes zu entziffern? [...] Alles hängt von der Art und Weise ab, wie man eine Situation anschaut oder Fragen an sie stellt. Zu einem gewissen Grad hängen all meine späteren Möglichkeiten davon ab, wie ich meine Fragen stelle.« (Jáuregui 2006: 75)

Wenn die Fragestellung unsere Sichtweise und Wahrnehmung bestimmt, ist Sehen kein neutraler, sondern ein aktiver Prozess. Oder wie es Peter Burke (1954: 40) formulierte: »Eine Art des Sehens ist auch eine Art des Übersehens«.

So schilderte Zygmunt Bauman ein aufschlussreiches Erlebnis, das die Muster sozialer Wahrnehmung symbolisiert. Während einer Vortragsreise in einer belebten südeuropäischen Stadt wurde er von einer jungen Kollegin, der Tochter einer wohlhabenden Familie, vom Flughafen abgeholt. Sie entschuldigte sich für den langen und beschwerlichen Weg zum Hotel, den sie durch die verstopften Hauptstraßen der Innenstadt nehmen mussten – die Fahrt dauerte fast zwei Stunden. Als es Zeit für die Rückfahrt war, lehnte Bauman ihr Angebot, ihn zurückzufahren, höflich

ab und nahm stattdessen ein Taxi. Dieses erreichte den Flughafen in nur zehn Minuten – allerdings auf einer Route, die durch enge, heruntergekommene Straßen und Slums führte. Bemerkenswert war, dass die Kollegin nicht gelogen hatte, als sie sagte, es gäbe keinen anderen Weg als durch die Innenstadt. Diese andere Route existierte in ihrer »mental Landkarte« einfach nicht. Die ärmeren Viertel, durch die das Taxi fuhr, waren weiße Flecken – Lücken, die sozial und kulturell verborgen blieben (vgl. Bauman 2003: 124).

Baumans Beobachtung offenbart damit eine zentrale Dynamik der Wahrnehmung von Städten. Sie bestehen nicht nur aus physischen Räumen, sondern auch aus mentalen Landkarten, die von sozialen Zugehörigkeiten, Machtstrukturen und hegemonialen Wahrnehmungsmustern gezeichnet sind. Teile der Stadt werden »unsichtbar gemacht« oder ausgeblendet, wenn sie nicht zur eigenen Lebenserfahrung gehören oder als störend empfunden werden. Insbesondere marginalisierte Stadtteile verschwinden aus dem kollektiven Bewusstsein privilegierter Gruppen, obwohl sie physisch präsent sind und den alltäglichen Lebensraum vieler Menschen bilden. Bauman zeigt damit eindrucksvoll, wie soziale Ungleichheit räumlich eingeschrieben und zugleich symbolisch unsichtbar gemacht wird. Die weißen Flecken auf der mentalen Stadtkarte verweisen auf Prozesse der Verdrängung und des *Othering*, die Stadtgesellschaften durchziehen – ein Phänomen, das bis heute in vielen Städten weltweit zu beobachten ist.

Diese Beobachtung lässt sich auf verschiedene städtische Räume anwenden, die oft als Brennpunkte oder Problemzonen stigmatisiert und abgewertet werden. Ein alternativer Blick würde den Beitrag solcher Stadtteile zur Urbanisierung sichtbar machen, etwa durch den großen informellen Wirtschaftssektor, der diese Viertel mit der Stadt vernetzt. Statt diese Orte als Gegensatz zur Stadt zu betrachten, könnten sie als konstitutiver Bestandteil urbaner Transformation verstanden werden.

Stadt ist Migration

In den Sozial- und Kulturwissenschaften besteht mittlerweile ein gewisser Konsens darüber, dass Migration historisch gesehen als urbane Normalität zu betrachten ist. Jede Geschichte des Menschen und der Städte können somit auch als eine Geschichte der Bewegung und Mobilität dargestellt werden. Dies gilt umso mehr in Zeiten weltweiter Vernetzung durch die rasante Entwicklung der Informations- und Transporttechnologien, in denen Globales und Lokales aufeinandertreffen und vor Ort zu immer neuen Verbindungen und Verdichtungen führen (vgl. Beck 2017).

Stadtentwicklung und Urbanisierung sind seit jeher eng mit der Mobilität von Menschen verbunden, die neue Ideen, Perspektiven und Impulse mitbringen. Um die historisch gewachsene Vielheit der Städte aus den »Archiven des Schweigens« (Le Goff 1992) herauszuholen, bedarf es eines veränderten Fokus: einer alltagsnahen

Auseinandersetzung mit urbanen Realitäten und Verortungsprozessen und ihren vielschichtigen, komplexen und sich überlagernden Wirklichkeitskonstruktionen.

Dass Stadtentwicklung ohne Mobilität nicht denkbar ist, erscheint fast trivial – und wird doch in hegemonialen Diskursen häufig übersehen oder verdrängt. »Städte wurden vor allem erfunden, um Mobilität und Vielfalt des Zusammenlebens zu ermöglichen«, unterstreicht Wolf-Dietrich Bukow (2018: 79). Der Erfolg städtischer Strukturen lag und liegt gerade darin, Diversität zu fördern und räumliche und zeitliche Orientierungen so zu organisieren, dass das Zusammenleben von »Vielen als Viele« möglich wird. Versuche, die Stadt als eine Art Mini-Nationalstaat im Sinne einer Homogenisierung umzudeuten, anstatt sie als ein »soziales Format« zur Ermöglichung von Vielheit zu verstehen, erscheinen in diesem Licht als nationalistisch-romantisierte Rauminterpretationen (ebd.).

Wenn wir die etablierten Diskurse verlassen und Städte jenseits ethnisch-nationaler Horizonte denken, erscheinen sie in einem neuen Licht. Nicht nur europäische Städte sind seit Jahrhunderten durch unterschiedliche Migrationsbewegungen geprägt. Grundsätzlich gilt: Stadtentwicklung und Urbanität sind ohne die Mobilität von Menschen kaum denkbar. Insbesondere durch die Industrialisierung hat sich die Bevölkerung vieler Städte im 20. Jahrhundert vervielfacht – teilweise um das Zehnfache (vgl. Jansen 2017: 57).

Die Entwicklung von Großstädten basierte und basiert zu einem großen Teil auf der Zuwanderung von Menschen und den Fähigkeiten, Perspektiven und Ressourcen, die sie mitbringen. Ein viel zitiertes Beispiel ist Amsterdam, das als Erfolgsmodell verschiedener Migrationsbewegungen gilt. Diese haben die wirtschaftliche und urbane Entwicklung maßgeblich vorangetrieben und sind untrennbar mit dem Wohlstand der Stadt verbunden (vgl. Deben & van de Ven 2008: 42). Ähnliche Dynamiken lassen sich auch in anderen europäischen Metropolen beobachten. So hat Erwin Orywal (2007) aus historischer Perspektive die Migrationsgeschichte Kölns analysiert und gezeigt, wie diese die Sozialgeschichte und Alltagskultur der Stadt geformt hat. Kölns urbane Diversität ist das Ergebnis einer über zweitausendjährigen Migrationsgeschichte.

Auch München trägt unverkennbar die Handschrift migrationsgeprägter Entwicklungen, wie die Ausstellung »Migration bewegt die Stadt« und der begleitende Katalog eindrucksvoll dokumentieren (vgl. Eymold & Heusler 2018). Ein Blick auf Wien unterstreicht diese Beobachtungen ebenfalls. Bereits Mitte der 1990er Jahre erschien anlässlich einer Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien zur Geschichte und Gegenwart der Zuwanderung eine Publikation, die die zentrale Bedeutung von Migration für die Stadtgeschichte ausdrücklich hervorhob (vgl. Museen der Stadt Wien 1996). »Wien ist also de facto seit Jahrhunderten eine der kosmopolitischsten Städte Europas. Man könnte sogar sagen: Migration prägt hier nicht die Stadt. Migration ist die Stadt«, so Stefanie Kron (2014: 5). Wie Moritz Csáky (2010) jedoch kritisch angemerkt hat, fehlt in Teilen des öffentlichen Diskurses bis

heute ein klares Bekenntnis zu dieser historischen Tatsache, dass Wien seit jeher eine kosmopolitische Metropole ist.

Wien ist ein historischer und gegenwärtiger Migrationsraum, in dem transnationale Verflechtungen, hybride Lebensentwürfe und mehrfache Zugehörigkeiten alltäglich sichtbar werden. In diesem Kontext beschreibt auch die Untersuchung »Wien postmigrantisch. Orte der gelebten Vielfalt« eine urbane Realität, die nicht durch nationale oder ethnische Homogenität, sondern durch gelebte Vielheit geprägt ist (vgl. Gabauer, Knierbein, Lebuhn & Sirbegovic 2019)². Das Wien Museum hat die Notwendigkeit erkannt, sich konsequent von einer geschlossenen, nationalgeschichtlichen Perspektive zu lösen und eine mehrperspektivische, postmigrantische Erzählweise zu etablieren. Der Umbau des Museums markiert daher nicht nur einen baulichen, sondern vor allem einen inhaltlichen Wandel, eine kritische Reflexion bisheriger Erzählmuster und eine bewusste Neuausrichtung hin zu einem »Ort der Vielen«. Can Gülcü erklärt diese Zielsetzung: »Das Wien Museum soll nicht nur, aber auch ein Ort der Vielen, der Beziehungen, der Praktiken und Taktiken der Gesellschaft selbst werden. Und es soll die Besucher*innen dazu inspirieren, das Museum, seine Sammlung, Ausstellungen und Projekte neu zu interpretieren« (Wien Museum 2019).

Die angestrebte Neuinterpretation geht über eine bloße Thematisierung von Migration hinaus. Es geht darum, (post)migrantische Perspektiven nicht als ergänzende Facette, sondern als integralen Bestandteil der musealen Praxis zu verankern. Die Stadtgeschichte soll nicht mehr als statische Erzählung nationaler Identität verstanden werden, sondern als ein sich ständig wandelndes Geflecht von Mobilität, Verflechtungen und Aushandlungsprozessen. Damit verbunden ist ein Lernprozess, der – wie das Museum betont – auch das »Verlernen« etablierter Normalitäten einschließt.

Eine solche postmigrantische Perspektive auf die Stadt zeigt eindrücklich, dass Urbanität nicht nur als räumliche Größe, sondern auch epistemologisch neu konzipiert werden muss. Stadtmuseen, öffentliche Institutionen und Bildungseinrichtungen nehmen dabei eine zentrale Rolle ein. Sie fungieren nicht nur als Orte der Archivierung und Repräsentation, sondern auch als aktive Verhandlungsräume, in denen urbane Diversität reflektiert, diskutiert und aktualisiert wird. Das Wien Museum stellt sich hier einer der drängendsten Herausforderungen der postmigrantischen Stadt: Wie lassen sich urbane Narrative so erweitern und transformieren, dass sie die gesamte Stadtbevölkerung mit all ihren Perspektiven,

2 Gabauer, A., Knierbein, S., Lebuhn, H., & Sirbegovic, A. (Hg.) (2019): Wien postmigrantisch. Orte der gelebten Vielfalt. Sonderbeilage des AUGUSTIN – Die Erste Österreichische Boulevardzeitung. Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien. <http://hdl.handle.net/20.500.12708/24673>

Migrations- und Mobilitätsgeschichten gerecht repräsentieren – und nicht nur einzelne Gruppen oder nationale Leitbilder in den Mittelpunkt stellen?

Die Beispiele veranschaulichen, dass lokale, regionale transnationale Mobilitätserfahrungen das urbane Zusammenleben stets geprägt haben (vgl. Wildner 2012). Kulturelle Vielheit, Mehrsprachigkeit und unterschiedliche Lebensstile bestimmen urbane Entwicklungen ebenso wie das individuelle Selbstverständnis der Stadtbevölkerung.

Auf dem Weg zu einer Kultur urbaner Konvivialität

In historischer Perspektive lässt sich beobachten, dass die Zugewanderten und deren Nachkommen, die in unterschiedlicher Weise Diskriminierung, Ausgrenzung und Rassismus erlebten, sich aktiv mit diesen Erfahrungen auseinandergesetzt und spezifische Strategien entwickelt haben, um sich unter schwierigen Bedingungen zu positionieren und neue Handlungsspielräume zu erschließen. Meine These ist, dass gerade in diesem Spannungsfeld eine eigenständige Kultur der Konvivialität entstanden ist, deren positive Impulse für das gesellschaftliche Zusammenleben bis heute von Bedeutung sind.

Dies soll im Folgenden exemplarisch an zwei Bereichen veranschaulicht werden: den wirtschaftlichen Aktivitäten von Zugewanderten – insbesondere dem Schritt in die Selbstständigkeit – sowie den von ihnen gegründeten sogenannten Hinterhofmoscheen, die als soziale und religiöse Ankerpunkte fungierten (vgl. Yıldız 2022a).

Die hier eingenommene postmigrantische Perspektive basiert – wie eingangs betont – auf den Sichtweisen und Erfahrungen der Migration selbst. Sie richtet den Blick auf *Alltagspraktiken*, d.h. auf jene neuen Verortungsprozesse, Vergemeinschaftungen, sozialen Haltungen und kreativen Raumaneignungen, die unter restriktiven Bedingungen entstanden sind. Dominante Diskurse und strukturelle Machtverhältnisse werden dabei nicht ausgeblendet, sondern als Kontext verstanden, in dem diese Alltagspraktiken entwickelt werden. Es geht also nicht nur darum, die Widrigkeiten zu benennen, sondern auch jene Handlungsmöglichkeiten sichtbar zu machen, die sich die Betroffenen erarbeitet haben – und von dort aus neue gesellschaftliche Lesarten zu eröffnen.

Im Zentrum der Überlegungen stehen die urbanen Handlungsformen von Zugewanderten, die sich stets im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher Normierung und machtvollen Diskursen bewegen. Diese Praktiken lassen sich – so meine Idee hier – als Ausdruck einer *Ethik urbaner Konvivialität* interpretieren. Der Begriff der Konvivialität, ursprünglich von Ivan Illich und Serge Latouche geprägt, verweist auf Formen des gemeinsamen Lebens und Handelns, die auf Solidarität, Gegenseitigkeit und Verantwortung beruhen. Gleichzeitig formuliert das Konzept eine fundamentale Kritik an neoliberalen Vorstellungen, in denen der Mensch vor allem

als auf Konkurrenz und Eigennutz ausgerichtetes Individuum erscheint (vgl. Illich 2014).

Paul Gilroy erweitert diesen Ansatz, indem er Konvivialität unmittelbar mit Migrationserfahrungen und den gesellschaftlichen Realitäten postkolonialer Kontexte verknüpft (vgl. Gilroy 2004: XI). In seiner Perspektive zeigt sich konviviale Kultur insbesondere im Alltäglichen, in widerständigen Haltungen und gegenhegemonialen Praktiken, die oftmals unauffällig in den täglichen Routinen verankert sind. Diese Formen des Handelns entwickeln sich häufig unter prekären oder restriktiven Bedingungen, was im öffentlichen Diskurs nur selten Anerkennung findet. Stattdessen werden sie überwiegend ignoriert, delegitimiert oder gar kriminalisiert. Gilroys Konzept von Konvivialität steht damit in scharfem Kontrast zu identitätspolitischen Positionen, die auf essentialistische Zuschreibungen setzen. Er begreift Konvivialität als relationale, prozesshafte Praxis, die Vielheit und Differenz als produktive Ressource sozialen Zusammenlebens versteht.

Aufbauend auf Gilroys Überlegungen haben Les Back und Shamser Sinha (2016) die Lebensrealitäten junger geflüchteter Menschen in London untersucht und deren urbane Alltagspraxen als Ausdruck einer Kultur der Konvivialität interpretiert. Dabei handelt es sich um Fähigkeiten und Ressourcen, die es diesen Jugendlichen ermöglichen, in einem von Rassismus geprägten urbanen Umfeld zu bestehen – oder überhaupt zu überleben (Back & Sinha 2016: 527):

»Anerkennung von Konvivialität heißt nicht Abwesenheit von Rassismus. Der Begriff lenkt die Aufmerksamkeit auf ein alternatives Verständnis von Kultur, das sich vor allem dafür interessiert, was die Leute in ihrem Alltag tun, statt sie immer nur auf ihre kulturelle Herkunft zu reduzieren.« (Back & Sinha 2016: 527ff.)

Ähnliche Erkenntnisse haben wir in den letzten Jahren in unseren Studien zu den wirtschaftlichen Aktivitäten und religiösen Praktiken von Zugewanderten gewinnen können. Daraus lässt sich ein neues Verständnis lokaler Urbanität ableiten, mit anderen Worten: *Bausteine einer konvivialen Ethik des urbanen Lebens*. Das Besondere an der Studie von Back und Sinha, aber auch an unseren lokalen Studien in Köln, Graz oder Innsbruck ist, dass sie sich auf alltagspraktische Zusammenhänge konzentrieren.

Das Lebenspraktische zum Ausgangspunkt zu machen bedeutet, den Blick auf das Randständige, Vergessene, Ausgelassene, kurz: auf marginalisierte Erfahrungen und soziale Praktiken zu richten (vgl. exemplarisch Yıldız & Mattausch 2009; Yıldız 2017). Die Kulturanthropologin Regina Römhild verweist darauf, dass es im städtischen Alltag immer wieder zu teils flüchtigen Begegnungen kommt – etwa in öffentlichen Verkehrsmitteln, auf der Straße, in Cafés, im Klassenzimmer oder am Arbeitsplatz –, die die bestehenden sozialen Grenzlinien überschreiten. Diese Situationen schaffen kleine »Fenster« in eine andere soziale Wirklichkeit, in der

ein Miteinander trotz struktureller Ungleichheit möglich wird. Sie zeigen, dass gemeinsame Erfahrungen und Interaktionen auch unter Bedingungen von Differenz, Ausgrenzung und Ungleichheit immer schon Teil des gesellschaftlichen Zusammenlebens waren und sind. Solche Momente verweisen damit auf das Potenzial von Urbanität als Raum gemeinsamer Praktiken und machen deutlich, dass Konvivialität keine Ausnahme, sondern ein alltägliches Phänomen ist – auch wenn dies oft übersehen wird (vgl. Römhild 2018: 64).

Die Privilegierung und Sichtbarmachung dieser lebensweltlichen Ressourcen dürfen nicht dazu führen, diskriminierende und rassistische Strukturen auszubilden. Vielmehr gilt es, beide Phänomene zusammenzudenken und in einen neuen Zusammenhang zu stellen. Wie bereits erwähnt, ermöglicht diese Perspektive auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem »methodologischen Migrantismus« als Form hegemonialer Wissensproduktion und fordert eine Überprüfung dessen, was bisher erzählt und was übergangen oder ausgelassen wurde.

Die zentrale Frage lautet: Wie gelingt es Menschen trotz restriktiver Bedingungen, soziale Praktiken und eine *Ethik urbaner Konvivialität* zu entwickeln, die für das gesellschaftliche Zusammenleben von grundlegender Bedeutung sind?

Urban Upcycling

Stadtentwicklung ist seit Jahrhunderten untrennbar mit Migrations- und Mobilitätsbewegungen verbunden. Insbesondere die Arbeitsmigration nach dem Zweiten Weltkrieg hat viele europäische Städte nachhaltig verändert. Dennoch stand der grundlegende Zusammenhang von Migration, Stadt und Urbanität nur selten im Zentrum wissenschaftlicher, politischer oder medialer Aufmerksamkeit. Erfolgreiche urbane Praktiken blieben lange Zeit ein blinder Fleck in der öffentlichen Wahrnehmung – und sind es zum Teil bis heute.

Die weit verbreitete Rede von »Parallelgesellschaften« oder »ethnischen Kolonien« ist aus struktureller Perspektive ein Mythos, prägt aber nach wie vor den Diskurs über Migration und Stadt (vgl. Hill 2016). Tatsächlich motivieren urbane Realitäten Menschen immer wieder dazu, in unterschiedlichen Kontexten miteinander in Kontakt zu treten. Handels-, Gastronomie- und Unternehmensnetzwerke verbinden Stadtteile mit ihrem Umfeld – gerade in von Migration geprägten Gebieten auch über regionale und nationale Grenzen hinweg. Ein genauerer Blick zeigt zudem: Nur wenige Bewohnerinnen und Bewohner sind im jeweiligen Stadtteil geboren und aufgewachsen, und nicht alle Zugezogenen bleiben dauerhaft vor Ort. Das städtische Leben folgt einer weitgehend unspektakulären, pragmatischen Logik, die sich an konkreten Lebenswirklichkeiten und sozialen Erfahrungsräumen orientiert.

Vor allem, aber keineswegs ausschließlich sind die zugewanderten Menschen und ihre Nachkommen eng in globale Zusammenhänge eingebunden. Dies spiegelt sich im Stadtbild wider. In vielen Städten organisieren sie wesentliche Teile der

kommunalen Infrastruktur und tragen mit ihren sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Aktivitäten maßgeblich zur Lebensqualität urbaner Räume bei (vgl. Berner 2018; Yıldız & Berner 2021).

Abb. 29: Kebapland, Köln-Ehrenfeld



(Foto © Paula Greulich)

Die Stadt Köln ist ein gutes Beispiel dafür, wie Migration nach dem Zweiten Weltkrieg das Stadtbild nachhaltig geprägt und eine Vielheit geschaffen hat, die heute aus Köln – wie aus vielen anderen Städten auch – nicht mehr wegzudenken ist. In vielen Stadtteilen haben Migrationsbewegungen sichtbare Spuren hinterlas-

sen und wesentlich zur Öffnung, Pluralisierung, Diversifizierung und damit zur Lebensqualität beigetragen (vgl. Orywal 2007).

Köln bezeichnet sich gerne als »nördlichste Stadt Italiens«. Tatsächlich finden sich im Stadtbild, in den Wirtschaftsstrukturen und im Straßenleben zahlreiche Hinweise auf einen »mediterranen« Einfluss. Viele Beispiele zeigen, wie erfolgreich die Zugewanderten trotz restriktiver Bedingungen und struktureller Hindernisse waren und bis heute sind.

Obwohl politisch nicht vorgesehen, blieben viele Angehörige der ersten Gastarbeitergeneration dauerhaft und versuchten unter schwierigen rechtlichen Bedingungen, ihren Platz in der Stadt zu finden, sich neue Räume zu erschließen und diese aktiv mitzugestalten. In Köln besetzten sie leerstehende Ladenlokale in Stadtteilen, die im Zuge der wirtschaftlichen Umstrukturierung und Deindustrialisierung in den 1970er Jahren von den ansässigen Unternehmen aufgegeben worden waren. Mit ihren Läden, in denen sie Dinge des täglichen Bedarfs anboten, belebten sie die Straßen und trugen entscheidend zur Wiederbelebung von Stadtteilen bei, die von der Stadtplanung längst abgeschrieben worden waren. Heute prägen zahlreiche Restaurants, Dienstleister und Einzelhändler mit Angeboten aus aller Welt das Straßenbild.

Abb. 30: *Beyoğlu Cafë, Köln-Eigelstein*



(Foto © Paula Greulich)

Die *Keupstraße* in Köln ist eines von vielen Beispielen dafür. Zugleich steht sie exemplarisch für die Ambivalenz, mit der migrantisch geprägte Stadtteile bis heute wahrgenommen werden. Lange Zeit hatte die Straße einen schlechten Ruf (vgl.

Yildiz & Bukow 2002; Jonuz & Schulze 2011). Nach dem Zweiten Weltkrieg als Arbeiterviertel entstanden, wurde das Quartier im Zuge der Deindustrialisierung entvölkert und schließlich durch Migrationsbewegungen wiederbelebt. Die Zugewanderten machten aus der Not eine Tugend und eröffneten zahlreiche kleine Geschäfte, die mittlerweile eine breite Kundschaft weit über die Stadtgrenzen hinaus anziehen. Heute präsentiert sich die Keupstraße als lebendiger und attraktiver Stadtteil. Gleichzeitig steht die Straße für die Verletzlichkeit (post)migrantischer Lebenswirklichkeiten: 2004 wurde die Keupstraße Ziel eines rechtsextremen Nagelbombenanschlags des NSU, bei dem zahlreiche Menschen schwer verletzt wurden. Der Umgang der Behörden und die einseitigen Ermittlungen gegen die Betroffenen selbst machten die Keupstraße bundesweit zum Symbol für institutionellen Rassismus.

Abb. 31: Türkisches Restaurant Kervansaray auf der Keupstraße



(Foto © Paula Greulich)

Der Innsbrucker Stadtteil *St. Nikolaus*, ein ehemaliges Arbeiterviertel, ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Migrationsbewegungen das Leben und das Erscheinungsbild von Stadtteilen prägen und positiv verändern (vgl. Yildiz 2017a). Die Geschichte der wirtschaftlichen Aktivitäten von Zugewanderten in St. Nikolaus ähnelt der anderer Großstädte. Unter schwierigen Bedingungen hat sich eine Kultur der Selbstständigkeit entwickelt. Aufgrund ihrer Marginalisierung auf dem formellen Arbeitsmarkt sahen sich viele Menschen gezwungen, alternative Strategien und zwischenmenschliche Fähigkeiten zu entwickeln, um soziale und transnationale Netzwerke zu mobilisieren. Mit kleinen Unternehmen in den Bereichen Gastronomie, Dienstleistungen und Einzelhandel belebten und stabilisierten sie

die Infrastruktur des Viertels. Der Waltherpark am Inn entwickelte sich zu einem beliebten Treffpunkt für Familien; erste Vereine und soziale Initiativen entstanden.

Wie in anderen Städten auch, ist dies ein nicht zu unterschätzender Beitrag zur *Entwicklung einer Kultur der Konvivialität* – ein wertvoller Beitrag zum städtischen Leben, der jedoch in offiziellen lokalen Darstellungen selten gewürdigt wird.

Abb. 32: Indisches Restaurant in St. Nikolaus, Innsbruck



(Foto © Erol Yıldız)

Abb. 33: Bier Krügerl und Destan-Kebab in St. Nikolaus, Innsbruck



(Foto © Erol Yıldız)

Auch am Beispiel der Hochhaussiedlung *O-Dorf* (Olympisches Dorf) in Innsbruck lässt sich zeigen, dass Migration zwar maßgeblich zur Entwicklung und Revitalisierung von Stadtteilen beiträgt, zugleich aber meist in Problemzusammenhängen beschrieben wird. Ein Zitat aus der österreichischen Tageszeitung *Kurier* stellte diese Situation Anfang der 1990er Jahre wie folgt dar:

»Neben Kritik an der Architektur der Hochhäuser entwickelte sich das O-Dorf schon Ende der Siebziger und speziell im Laufe der Achtziger Jahre zu einem sozialen Brennpunkt der Stadt. Durch die soziale Benachteiligung wuchsen viele Kinder und Jugendliche in zerrütteten Verhältnissen auf. Von den Bewohnern anderer Stadtteile als ›Rattler‹ und ›Kärner‹ bezeichnet, litten sie außerdem im Rest der Stadt unter dem Stigma des ›O-Dörflers‹. Zugleich stieg zu dieser Zeit der Umlauf von Drogen in Innsbruck, die ihren Weg vor allem auch ins O-Dorf fanden. Die Presse berichtete damals vom O-Dorf als ›Klein-Manhattan‹, ›Stadttransiedlung‹ oder ›Ghetto‹, in dem die Kinder ›kaputt werden‹.« (Kurier 1991)

Diese Passage aus dem *Kurier* schildert das Olympische Dorf (O-Dorf) in Innsbruck als exemplarisches Beispiel urbaner Marginalisierung und sozialer Stigmatisierung. Die Analyse des Textausschnitts lässt sich in drei zentrale Dimensionen gliedern:

Erstens beschreibt der Text das O-Dorf als sozialen »Brennpunkt«, der sich bereits in den 1970er- und 1980er Jahren herausbildete. Die Rede ist von zerrütteten Verhältnissen, in denen Kinder und Jugendliche aufwachsen, was auf prekäre Lebensbedingungen, mangelnde sozialstaatliche Unterstützung und erschwerte Bildungs- sowie Entwicklungschancen hinweist. Die strukturelle Benachteiligung wird somit zur Voraussetzung für soziale Probleme wie Gewalt, Perspektivlosigkeit oder Drogenkonsum.

Zweitens ist die Verwendung herabsetzender und stigmatisierender Bezeichnungen wie »Rattler« oder »Karner« besonders auffällig, mit denen die Bewohnerinnen und Bewohner des O-Dorfs von anderen Innsbrucker Stadtteilen abgewertet wurden. Diese Begriffe verdeutlichen eine soziale Grenzziehung, die zur symbolischen Ausgrenzung ganzer Wohnquartiere führt. Das Stigma des »O-Dörflers« wird nicht nur als individueller Makel, sondern als kollektives soziales Etikett inszeniert – unabhängig von persönlicher Lebensweise oder Herkunft.

Drittens verfestigt die mediale Darstellung des O-Dorfs als »Klein-Manhattan«, »Ghetto« oder »Stadtrandsiedlung« ein Bild von Gefahr, Verwahrlosung und Abweichung. Der Ausdruck, dass Kinder dort »kaputt werden«, entwirft eine dystopische Stadtperipherie und wirkt als eine Art urbaner Mythos über »gefährliche Orte«. Diese Berichterstattung erzeugt Angsträume und beeinflusst öffentliche Wahrnehmung und politische Diskurse.

Die Darstellung des O-Dorfs zeigt exemplarisch, wie soziale Ungleichheit, räumliche Segregation und symbolische Gewalt ineinandergreifen. Der Text verdeutlicht, dass Marginalisierung nicht nur durch materielle Bedingungen, sondern auch durch sprachliche und mediale Praktiken erzeugt und reproduziert wird. In postmigrantischer oder intersektionaler Perspektive müsste gefragt werden, welche Gruppen betroffen sind, wie Widerstand aussieht und wie sich alternative Narrative artikulieren lassen, um das dominante Bild vom »Problemviertel« zu durchbrechen.

Dieses Beispiel ist ein Verweis darauf, wie marginalisierte und (post)migrantische Stadtteile auf problematische Stereotype reduziert und als »soziale Brennpunkte« oder »Ghettos« stigmatisiert wurden und immer noch werden. Solche Zuschreibungen haben eine lange Tradition, blenden jedoch die komplexen sozialen Realitäten und vielfältigen Lebenswelten vor Ort weitgehend aus.

Einen Gegenentwurf dazu bietet ein Fotoprojekt aus dem Jahr 2014, das das O-Dorf aus der Perspektive seiner Bewohnerinnen und Bewohner beleuchtet. Ziel des Projekts war es, die Vielheit des Zusammenlebens sowie die unterschiedlichen Lebensweisen, Biografien und Visionen der Menschen sichtbar zu machen. Die Einleitung zur Ausstellung macht diesen Ansatz auf überzeugende Weise nachvollziehbar: »Was passiert, wenn man tief in einen Stadtteil hineinschaut, diese Erfahrungen einfängt und zeigt, wie facettenreich die Welt ist? Wenn man die unterschiedlichen und einzigartigen Menschen zeigt, die dort leben?«

Das Projekt verweist auf die Dringlichkeit, stereotype Außenwahrnehmungen durch differenzierte, subjektive Einblicke zu ergänzen – und unterstreicht die Bedeutung partizipativer Ansätze, die die dort lebenden Menschen nicht als Objekte von Integrationsmaßnahmen darstellen, sondern sie als aktiv Gestaltende ihres Lebensumfelds sichtbar machen.

Stadtteile mit hohem Migrationsanteil zeichnen sich häufig durch eine besonders gut funktionierende Infrastruktur des täglichen Lebens aus. In wirtschaftlichen Nischen entstehen zahlreiche Kleinunternehmen, die durch Eigeninitiative individuelle Perspektiven für den sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg eröffnen. Da weder die Ansiedlung von Zugewanderten und ihren Familien noch ihre wirtschaftliche Teilhabe ursprünglich politisch gewollt oder gezielt gefördert wurde, können diese Formen unternehmerischen Handelns als Ausdruck eines selbstbestimmten Ankommens verstanden werden. Diese unter schwierigen Bedingungen entwickelte Form der ökonomischen Selbsteingliederung fungiert sowohl als Überlebensstrategie als auch – im Rückblick – als früher Ausdruck urbaner Handlungsfähigkeit, noch bevor solche Konzepte theoretisch formuliert wurden.

Aus dieser Perspektive lassen sich urbane Realitäten als migrationssoziologische Experimentierfelder begreifen. Solche Stadtteile oder Straßenzüge sind nicht als Spiegelbilder einer vermeintlichen Herkunftskultur zu verstehen, sondern als lokal spezifische Arrangements, die die Mobilität ihrer Bewohner widerspiegeln. Ökonomische Aktivitäten werden entwickelt, kulturelle Elemente kombiniert und neue Traditionen erfunden. Diese Mischung aus Lokalität und Globalität prägt das städtische Selbstverständnis und ist Sinnbild für Urbanität. Sie spiegelt eine transtopische Praxis wider, in der sich soziale und kulturelle Erfahrungen auf vielfältige Weise überlagern und durchdringen. Grenzüberschreitende ökonomische, soziale und kulturelle Elemente und Netzwerke werden aktiviert und zu neuen Strukturen, Kommunikationsformen und Lebensstilen verwoben (vgl. auch Zeppenfeld 2021).

Hinterhofmoscheen als urbane Transtopien

Viele Zugewanderte versuchten unter schwierigen rechtlichen und sozialen Bedingungen, städtische Räume zu schaffen und zu gestalten. In diesem Zusammenhang ist auch die Entstehung der so genannten Hinterhofmoscheen zu sehen. Im Laufe der Zeit wurden verlassene oder teilweise verfallene Hinterhofgebäude zu Gebetsräumen umgebaut, die sich gleichzeitig zu Orten des Austauschs, der Begegnung und der Kommunikation für die zugewanderte Bevölkerung entwickelten. Neben den Bahnhöfen der Städte dienten sie als zentrale Treffpunkte, an denen man sich mit Bekannten aus den Herkunftsländern austauschen konnte und wo sich Neuigkeiten verbreiteten. Sie entwickelten sich zu wichtigen Knotenpunkten weltweiter Beziehungen und eröffneten neue Verbindungen sowie Erfahrungs- und Kommunikationsräume (vgl. Yıldız 2022).

Hier zeigen sich Infrastrukturen, Mobilitätsformen und informelle Netzwerke, die für das Leben der Betroffenen und ihrer Familien damals wie heute von großer Bedeutung sind – ein Zusammenspiel von Menschen und Räumen, das als transkulturelle Praxis verstanden werden kann. Diese Hinterhofmoscheen lassen sich als Orte beschreiben, die sich dem starren Raster ethnisch-nationaler Ordnungen entziehen. Sie entstehen aus unterschiedlichen Herkunfts- und Ankunftskontexten und verknüpfen auf spezifische Weise lokale, regionale und transnationale Elemente, die sich zu stabilen lokalen Strukturen und Praxisformen verdichten (vgl. Han 2005).

In Anlehnung an Homi K. Bhabhas (2000) Konzept des *Third Space* können sie als reale oder symbolische Orte verstanden werden, an denen sich Geschichte und gesellschaftliche Entwicklungen auf neue Weise verbinden. Sie verweisen auf das kreative Potenzial realisierbarer Utopien in einer globalisierten, von Mobilität und Diversität geprägten Welt.

Die Gründung von Hinterhofmoscheen kann als kreative Selbstverortung betrachtet werden, die unter schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen realisiert werden musste. Auch wenn dies ursprünglich nicht beabsichtigt war, haben diese religiösen Einrichtungen mit ihrer vielfältigen Infrastruktur wesentlich zur Belebung von Stadtteilen und Straßenzügen beigetragen. Die biografischen Interviews, die Rauf Ceylan (2006) in Moscheen und Cafés geführt hat, verdeutlichen eindrucksvoll die unterschiedlichen Funktionen, die diese Orte für die Betroffenen erfüllen. Auch die Ergebnisse einer Studie zu Gemeindezentren für türkische Muslime (vgl. Wüstenrot Stiftung et al. 2009) haben belegt, dass Moscheen hochintegrative, diverse und multifunktionale Räume sind, was im Vorwort der Studie betont wird. Diese Orte sind als vielschichtige Räume zu verstehen, die sich durch eine vielfältige äußere Gestaltung und eine ebenso diverse Nutzung auszeichnen. Sie entziehen sich gängigen Sehgewohnheiten, die von vertrauten und wiederkehrenden Mustern geprägt sind. Viele Moscheen bewahren auch nach vielen Jahren ihren improvisierten und flexiblen Charakter, weshalb sie im Stadtbild oft wenig auffallen. Werden sie jedoch sichtbar, sind sie eindrucksvolle Zeugnisse des Ankommens, der Verortung und des gelebten Alltags in Deutschland – Symbole der religiösen und kulturellen Diversität einer von Migration geprägten Gesellschaft (vgl. Krämer & Munsch 2019: 5).

Diese Moscheen lassen sich als Gebetsräume, Begegnungsräume, Kommunikationsräume, Erfahrungsräume, Bildungsräume, Zukunftsräume, hochintegrative Räume, Übersetzungsräume oder kosmopolitische Handlungsräume beschreiben. In ihrer Funktionsvielfalt sind sie synchrone Orte, die unterschiedlichen sozialen, kulturellen und religiösen Bedürfnissen gleichzeitig gerecht werden³ (vgl.

3 Viele urbane Orte sind ursprünglich *synchrone* Orte, die im Nachhinein vereindeutigt wurden, indem etwa monofunktionale Räume konzipiert wurden, wie beispielsweise reine Wohn-

Sennett 2018: 255ff.; Bukow & Yıldız 2020). Mit anderen Worten verkörpert sich in ihnen eine Art *urbane Transtopie* (vgl. Yıldız 2018: 57). Es handelt sich um Räume, in denen sich unterschiedlichste lokale, regionale und transnationale Elemente in spezifischer Weise verknüpfen und in konkreten lokalen Praktiken münden. In diesen Settings findet eine Form der sozialen und kulturellen Übersetzung statt. Menschen bündeln hier ihr soziales und kulturelles Kapital, ihre biografischen Erfahrungen und ihr Mobilitätswissen und übertragen diese Ressourcen in ihren Alltag.

Aus postmigrantischer Perspektive sind solche Orte keineswegs Ausdruck des-integrativer Parallelgesellschaften oder abgeschotteter »ethnischer Kolonien«. Sie erweisen sich vielmehr als integraler Bestandteil urbaner Migrationsgeschichten. Die Zugewanderten haben unter schwierigen Bedingungen kreative Lösungen entwickelt und damit maßgeblich zu einer Renaissance ganzer Stadtviertel und zur Verbesserung der urbanen Lebensqualität beigetragen.

Utopien des Alltäglichen

»Die Städte erweisen sich dabei als ideales Feld für die Erprobung neuer Wege in die Zukunft. [...] Aber die Städte sind viele, und damit bietet sich die Chance, gleichzeitig an verschiedenen Orten verschiedene Ideen zu erproben, zu erforschen und voneinander zu lernen. Genau in dieser Offenheit für das Neue, im Mut zum Experiment und in der Ausweitung der Teilhabe besteht nämlich das Wesen der Stadt und wahrer Urbanität.« (Sottong 2017: 103)

Herrmann Sottong unterstreicht, dass Städte als Laboratorien für zukünftige Gesellschaftsmodelle fungieren (können). Ihre räumliche Vielheit und soziale Heterogenität machen sie zu privilegierten Orten, an denen alternative soziale, kulturelle und politische Lebensformen parallel erprobt, entwickelt und reflektiert werden können. Urbanität bedeutet in diesem Sinne nicht nur räumliche Dichte und Differenz, sondern vor allem Offenheit für Veränderung, Experimentieren und die aktive Teilhabe möglichst vieler Menschen und gesellschaftlicher Gruppen an Gestaltungsprozessen.

Diese Sichtweise betont das transformative Potenzial urbaner Räume und lässt sich produktiv mit den Konzepten von *Konvivialität* und *Transtopie* verknüpfen. Wenn Städte als Experimentierfelder für neue gesellschaftliche Entwürfe begriffen

gebiete oder reine Gewerbegebiete bzw. Einkaufszentren außerhalb der Stadt. Eine nachhaltige und zukunftsorientierte Stadtentwicklung müsste synchrone Räume mit verschiedenen, gleichzeitig stattfindenden sozialen Aktivitäten konzipieren. In solchen Räumen sollten mehr und andere Praktiken stattfinden als nur solche, die auf bestimmte Interessengruppen beschränkt sind. Solche Räume können gleichzeitige Praktiken fördern und neue Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten bieten.

werden, dann sind es vor allem die Alltagspraktiken und Raumaneignungsstrategien von Zugewanderten, die als treibende Kraft gesellschaftlicher Innovation sichtbar werden. Gerade in den Zwischenräumen der Stadt, abseits offizieller politischer Strukturen und oft unter prekären Bedingungen, entstehen konviviale Formen des Zusammenlebens – basierend auf Aushandlung, Koexistenz und produktiver Differenz.

Der Begriff »Transtopia« erweitert diese Perspektive, indem er auf die dichte Überlagerung transkultureller, sozialer und räumlicher Bezüge an spezifischen Orten verweist. Diese urbanen Räume sind keine statischen Container, sondern dynamische Felder, in denen sich Zugehörigkeiten, Bedeutungen und kulturelle Zeichen immer wieder neu artikulieren. Hier zeigt sich – im Sinne Sottongs – der urbane Mut zum Experimentieren, die soziale Kreativität der Vielen und das emanzipatorische Potenzial der Städte, neue Formen des Zusammenlebens aktiv mitzugestalten.

Wie die zuvor diskutierten Beispiele nahelegen, lassen sich die Praktiken von zugewanderten Menschen und deren Nachkommen, die unter restriktiven Bedingungen leben und sich neu orientieren mussten, als Formen einer konvivialen Kultur beschreiben. In der konventionellen Migrations- und Integrationsforschung wurden solche Praktiken bislang kaum beachtet oder allenfalls als desintegrativ oder problematisch eingestuft. Aus einer postmigrantischen Perspektive hingegen erscheinen urbane Räume als »Experimentierfelder«, die neue Möglichkeitsräume schaffen – gewissermaßen als »experimentelle Utopien« im Sinne Henri Lefebvres (2016: 155).

Pauschale Abwertung und ethnisierende Deutungen werden der Komplexität alltäglicher Lebensrealitäten in (post)migrantisch geprägten Stadtteilen nicht gerecht. Sie sind nicht nur unzutreffend, sondern auch kontraproduktiv, da sie zur Stigmatisierung ganzer Stadtteile und Bevölkerungsschichten beitragen und kreative Entwicklungen und lebensweltliche Errungenschaften unsichtbar machen. Die Folgen sind häufig verkürzte Wahrnehmungen, die zu fragwürdigen städtebaulichen Entscheidungen führen – wenn etwa eine Geschäftsstraße nicht als solche wahrgenommen und die entsprechende Infrastruktur daher nicht zur Verfügung gestellt wird.

Angesichts der Tatsache, dass Migrations- und Mobilitätsprozesse auch in Zukunft zentrale Elemente urbaner Gesellschaften sein werden, ist es höchste Zeit, diese Dynamiken als selbstverständlichen Bestandteil urbaner Realität zu begreifen. Was es braucht, ist eine erweiterte Perspektive auf Stadtentwicklungsprozesse, eine Lesart, die die Fähigkeiten, Erfahrungen und Perspektiven aller Bewohnerinnen und Bewohner als Ressource für die Gestaltung zukunftsfähiger Städte anerkennt (vgl. Bukow & Yıldız 2020: 199).

Wenn globale Verflechtungen und Impulse lokal aufgegriffen, produktiv weiterentwickelt und gestalterisch genutzt werden, entstehen neue Denk-, Erfahrungs- und Handlungsräume, die das städtische Leben nachhaltig prägen können. Voraus-

setzung für die Anerkennung und Sichtbarmachung solcher alltäglichen, konvivialen Praktiken ist die Haltung eines *pragmatischen Realismus*, eine Haltung, die gelebte Vielheit als gesellschaftliche Normalität begreift und Einsichten jenseits ethnisierender und nationaler Schemata ermöglicht, ohne dabei diskriminierende und rassistische Strukturen aus dem Blick zu verlieren.

Wie in den postmigrantischen Studien der letzten Jahre immer wieder hervorgehoben wurde, scheint es dringend geboten, die konventionelle Migrations- und Stadtforschung aus ihrer bisherigen Sonderrolle zu lösen und als umfassende Gesellschaftsanalyse neu zu denken. Migration sollte nicht länger als isolierter Untersuchungsgegenstand betrachtet werden, sondern zum Ausgangspunkt für eine kritische Reflexion und Neubewertung gesellschaftlicher Entwicklungen und Dynamiken gemacht werden.

Eine zukunftsorientierte Stadtentwicklung erfordert Perspektiven, die sich von etablierten Vorstellungen von Migration, Stadt und Urbanität lösen und Raum für alternative Denkansätze schaffen. Tragfähige urbane Visionen entstehen nicht in *Top-down-Prozessen*, sondern im Zusammenspiel mit den vielschichtigen, komplexen und oft widersprüchlichen lokalen Praktiken der Menschen, die das städtische Leben tagtäglich gestalten und damit zur Lebendigkeit und Zukunftsfähigkeit der Städte beitragen.

