

Postmigrantische Perspektiven

Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit

Erol Yildiz

»Wenn [...] heute die Frage gestellt wird, wer ein Deutscher ist und wer nicht, schaut man auf die Türken. An ihnen werden die Grenzen des Deutscheins getestet.«
(Senocak 1998: 90)

1. EINLEITUNG

In den letzten Jahren ist im Kontext von Migration eine Verschiebung der Perspektive zu beobachten, die – angelehnt an den Postkolonialismuskurs – Begriffe von »Postmigration¹« bzw. »postmigrantisch« verwendet. Auch wenn diese Analogie zunächst irritierend wirkt, sind auf den zweiten Blick gewisse Parallelen festzustellen.

Die Grundidee des im anglophonen Raum entstandenen Postkolonialismus-Diskurses ist es, die Geschichtsschreibung des Kolonialismus von westlicher Hegemonie zu befreien und die historischen Entwicklungen neu und anders zu denken. So werden andere Zusammenhänge, geteilte Geschichten, Diskontinuitäten, Brüche und marginalisierte Sichtweisen ins Bewusstsein gerückt, die von der bisher favorisierten westlichen Normalität deutlich abweichen. Mit anderen Worten: Kolonialgeschichte wird aus der Erfahrung und Perspektive der Kolonisierten erzählt. In dieser Sicht verweist der Postkolonialismus auf einen konstitutiven »Bruch mit der gesamten historiographischen Großnarrative« (Hall 1997: 232). Gerade darin liege sein theoretischer Vorteil.

In diesem Kontext benutzt Homi Bhabha Begriffe wie »Dritter Raum«, »Zwischenräume«, »Spaltungen« oder »Doppelungen« (vgl. Bhabha 1997a). Er

1 | Der Begriff taucht zum ersten Mal im Jahr 1995 in einem wissenschaftlichen Beitrag von Baumann und Sunier auf. In dem Konzept wird ein dynamisches und nicht essentialisierendes Kulturverständnis vertreten.

wendet sich den »wandernden Randgebiete[n] kultureller De-Platzierung« zu und plädiert dafür, »die kulturelle und historische Hybridität der postkolonialen Welt zum paradigmatischen Ausgangspunkt« zu nehmen (Bhabha 2000: 32). Erst die postkoloniale Perspektive eröffne einen dritten Raum, in dem die Verwandlung »inkommensurabler«, scheinbar unübersetzbarer Differenzen eine Spannung schaffe, wie sie für Existenzweisen an der Grenze typisch sei (vgl. 2000: 326), einen Raum, »in dem die Vergangenheit nicht ursprünglich und die Gegenwart nicht einfach ein Übergang ist« (ebd.: 327). In diesem Zwischenraum lasse sich die Vergangenheit in der Gegenwart auflösen, sodass Zukunft wieder zu einer offenen Frage würde, statt bereits durch die Vergangenheit geprägt zu sein (vgl. ebd.: 328). So lassen wir uns mit Bhabha auf einen Raum ein, in dem asymmetrische Kräfte, Dissonanz und Ungesagtes in einer Begegnung aufeinandertreffen, aus der der Westen und seine »Anderen« verändert hervorgehen werden. Die Einführung dieses Konzepts stellt unser klassisches Bild von Identität und Kultur als homogenisierende Kräfte infrage (vgl. ebd.: 56):

»Theoretisch innovativ und politisch entscheidend ist die Notwendigkeit, über Geschichten von Subjektivitäten mit einem Ursprung oder Anfang hinaus zu denken und sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden. Diese ›Zwischen‹-Räume stecken das Terrain ab, von dem aus Strategien – individueller oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können, die beim aktiven Prozess, die Idee der Gesellschaft selbst zu definieren, zu neuen Zeichen der Identität sowie zu innovativen Orten der Zusammenarbeit und des Widerstreits führen.« (Bhabha 1997b: 124)

Aus dieser Denkrichtung heraus wird die binäre Logik von Identitätskonstruktionen wie Schwarz/Weiß, Inländer/Ausländer, Selbst/Andere aufgebrochen. Diese Zwischenräume der Identifikationen eröffnen nach Bhabha »die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt« (ebd.: 127).

In dieser Hinsicht sind sie zugleich Räume der Intervention. Die Relation Vergangenheit-Gegenwart wird zu einem notwendigen, keinem nostalgischen Teil des Lebens. Erst in den Zwischen-Räumen der Moderne ließe sich eine »postkoloniale Gegenmoderne« erkennen, bilden sich neue Konstellationen und Praktiken heraus, die nicht mehr auf Eindeutigkeit, sondern auf Ambivalenz und Hybridität basieren. Bhabha spricht in diesem Zusammenhang von einer »projektiven Vergangenheit« und konstatiert:

»Was Foucault und Anderson als ›Rückwendung‹ verleugnen, entfaltet sich als rückwirkende Aktivität, als eine Form der kulturellen Neueinschreibung, die sich *zurück in die Zukunft* bewegt. Ich werde sie als ›projektive Vergangenheit‹ bezeichnen, eine Form

des zukünftigen Gewesenen. Ohne die postkoloniale Zeitdifferenz kann der Diskurs der Moderne meiner Ansicht nach nicht geschrieben werden; mittels der *projektiven Vergangenheit* kann er als die historische Narrative der Alterität eingeschrieben werden, welche bis jetzt noch nicht angemessen repräsentierte Formen des sozialen Antagonismus und Widerspruchs, sich gerade herausbildende politische Identitäten und im Akt der Hybridität, im Prozess der Übersetzung und Umwertung kultureller Differenzen hervortretende Artikulationen erkundet.« (Bhabha 2000: 378f)

In Analogie zu dieser Auffassung des Postkolonialismus bedeutet die Idee der »Postmigration« zunächst, die Geschichte der Migration neu zu erzählen und das gesamte Feld der Migration radikal neu zu denken, und zwar indem die Perspektiven derer eingenommen werden, die Migrationsprozesse direkt oder indirekt erlebt haben. Im Gegensatz zu gängigen nationalen Narrativen wird im postmigrantischen Diskurs nicht nach integrativen Leistungen von (Post-) Migranten gefragt, es rücken vielmehr Prozesse von Entortung und Neuverortung, Mehrdeutigkeit und Grenzbiographien ins Blickfeld. Gerade der von Homi Bhabha im metaphorischen Sinn gebrauchte Begriff »Dazwischen« scheint auch für (post-)migrantische Situationen, in denen mit eindeutigen Verortungen gebrochen und Diskontinuitäten ins Blickfeld gerückt werden, prägend zu sein. Dieser »innovative Bruch« stellt Dualismen von westlich/nichtwestlich, Inländer/Ausländer, die bisher als Wegweiser der gesellschaftlichen Wahrnehmung fungierten, radikal infrage und rückt stattdessen produktive Spaltungen, Mehrfachzugehörigkeiten und bewegte Biographien ins Blickfeld.

2. DAS POSTMIGRANTISCHE: EIN NEUER BLICK

»Schluss mit diesem Unsinn. Es sind Zeiten eingeläutet, in denen jede Abstammung an den persönlichen Lebensentwürfen zerschellt.«

(Zaimoglu 2000: 24)

Die Idee, Geschichte aus der Perspektive und Erfahrung von Migration zu erzählen und dabei marginalisierte Wissensarten sichtbar zu machen, ist für ein postmigrantisches Konzept von zentraler Bedeutung. Migration wird radikal neu gedacht und als eine gesellschaftsbewegende und gesellschaftsbildende Kraft verstanden. Wortbildungen und kreative Neuerfindungen, die in der letzten Zeit vermehrt im Migrationskontext auftauchen – postmigrantische Kunst, postmigrantisches Theater, postmigrantische Literatur, postmigrantische Gesellschaft, postmigrantische Urbanität, postmigrantische Lebensentwürfe – signalisieren diese neue Sicht.

Drei wesentliche Dimensionen postmigrantischer Perspektiven möchte ich hervorheben:

Erstens geht es um die Neuerzählung der Migrationsgeschichte der sogenannten Gastarbeiter. Sie waren – wie aus alten Dokumentationen unschwer zu erkennen ist – eigentlich Pioniere einer Transnationalisierung im konkreten Sinn, indem sie unter unsicheren Lebensbedingungen gezwungen waren, neue Wege bzw. Umwege zu finden, sich vor Ort zu positionieren. Im Laufe der Zeit entwickelten sie transnationale Verbindungen und Strategien, erwarben transkulturelle Kompetenzen und akkumulierten ein Mobilitätswissen – Ressourcen, die situativ für ihre gesellschaftlichen Verortungsprozesse genutzt wurden, wie ich später noch ausführen werde.

Zweitens geht es um die Nachfolgenerationen der Gastarbeiter, die nicht über die gleichen Migrationserfahrungen verfügen wie ihre Eltern oder Großeltern. Sie sind in Köln, Berlin oder Wien aufgewachsen und haben hier ihre Sozialisationsprozesse durchlaufen. Dennoch werden sie von außen als »Migranten« wahrgenommen. In diesem Kontext taucht auch der Begriff »Migrationshintergrund« auf, der seit einigen Jahren als die politisch korrekte Bezeichnung verhandelt wird. In der Auseinandersetzung mit der offiziellen Benennungspraxis entwickeln die betreffenden Generationen unterschiedliche Gegenstrategien und Selbstbezeichnungen, die oft irritierend auf etablierte Wahrnehmungen wirken: »Kanak Attack«, »Tschuschenpower«, »Migrantentadl«, »die Unmündigen« usw. Die unterschiedlichen Verortungspraktiken, die aus dieser Auseinandersetzung sichtbar werden bzw. hervorgehen, sind ebenfalls als »postmigrantisch« zu betrachten.

Aus veränderter Sicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse wird *drittens* der Versuch unternommen, die konventionelle Migrationsforschung aus ihrer bisherigen Sonderrolle zu befreien und sie als Gesellschaftsanalyse zu etablieren. In diesem Kontext spricht Regina Römhild von einer »postmigrantischen Migrationsforschung« und plädiert für eine Forschungsrichtung, in der Migration als Perspektive, nicht als Gegenstand begriffen wird (*siehe Beitrag in diesem Band*). Das »Postmigrantische« fungiert damit als eine Analysekategorie für eine soziale Situation von Mobilität und Diversität, macht Brüche, Mehrdeutigkeit und marginalisierte Erinnerungen sichtbar, die nicht am Rande der Gesellschaft anzusiedeln sind, sondern die zentralen gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausdruck bringen. Durch ihre irritierende Wirkung schafft diese Blickverschiebung auch eine kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Das »Postmigrantische« versteht sich dann als ein Kampfbegriff gegen »Migrantisierung« und Marginalisierung von Menschen, die sich als integraler Bestandteil der Gesellschaft sehen, gegen einen öffentlichen Diskurs, der Migrationsgeschichten weiterhin als spezifische historische Ausnahmeerscheinungen behandelt und in dem zwischen einheimischer Normalität und eingewanderten Problemen unterschieden wird.

Das Postmigrantische präsentiert also die Stimmen und Erfahrungen der Migration, greift marginalisierte Deutungen auf, wirkt irritierend auf nationale Erzählungen, stellt das gängige Differenzdenken infrage. Es versteht sich als eine politische Perspektive, die auch subversive, ironische Praktiken einschließt und in ihrer Umkehrung provokant auf hegemoniale Verhältnisse wirkt.

Die Migrationsgeschichte und deren Folgen werden neu erzählt, andere Bilder, Repräsentationspraktiken und Vorstellungen von Subjektivität, kurz gesagt, ein anderes Geschichts- und Gesellschaftsverständnis generiert. Etablierte Sichtweisen und Ordnungskonzepte geraten dadurch aus den Fugen: Der postmigrantische Blick lässt neue Unterschiede zutage treten, übliche Differenzauffassungen fraglich erscheinen, bedeutet eine »radikale Revision der gesellschaftlichen Zeitlichkeit« (Bhabha 2000).

Der Blick richtet sich auf das bisher Ungesagte, Unsichtbare und Marginalisierte. Es geht darum, ein neues Verständnis von Migration zu etablieren, Migrationspraxis und die damit verbundenen Erfahrungen und Kompetenzen aus der Binnensicht ans Licht zu holen. Migration wird aus dieser Sicht zu einem konstitutiven Moment im historischen Prozess.

3. MIGRATIONSGESCHICHTE NEU DENKEN²

Angesichts ihrer prekären Existenzbedingungen und der öffentlichen Abwertung ihrer Lebensweise blieb der sogenannten Gastarbeitergeneration gar nichts anderes übrig, als sich über lokale Beschränkungen hinaus zu orientieren. Die Bahnhöfe, in denen man sich in den 1960er Jahren mit der Hoffnung traf, Neuankömmlingen aus den eigenen Herkunftsorten zu begegnen, Nachrichten von Familie und Nachbarschaft zu erfahren und auszutauschen, wandelten sich zu Schnittpunkten transnationaler Bezüge. Dort fanden Begegnungen statt, entstanden neue Verbindungen und Kommunikationsräume.

Die erste Generation versuchte unter schwierigen Umständen, zu denen auch der technische Stand der damaligen Fernkommunikation zählte, die Verbindung zu ihren Herkunftsorten aufrechtzuerhalten. Es entwickelten sich neue Formen der Mobilität, etablierten sich neue Infrastrukturen und informelle Netzwerke, die den Nachzug weiterer Menschen ermöglichten. Über diese grenzüberschreitenden Netzwerke wurden Transnationalisierungsprozesse in Gang gesetzt und praktisch eine »Globalisierung von unten« vorangetrie-

2 | Hier wird davon ausgegangen, dass die dominante Geschichtsschreibung als Ausschlussmechanismus fungiert, der bestimmte historische Auseinandersetzungen ignoriert bzw. marginalisiert (vgl. z.B. Benjamin 1992 (1940): 141-144).

ben. Solche Mobilitätsgeschichten werden jetzt von den Nachfolgegenerationen neu erzählt und mit familiären Erfahrungen und Visionen verknüpft.

Es handelt sich um Zwischenräume, in denen weltweite Querverbindungen zusammenlaufen und sich zu Alltagskontexten verdichten. Es sind gewissermaßen »Transtopien« (vgl. Yildiz 2013), die sich zugleich aus Herkunfts- und Ankunftsräumen zusammensetzen. Solche Verortungspraxen erscheinen aus nationaler Sicht als Defizite und werden folglich marginalisiert. Doch sie entfalten eine innovative Kraft, die für die biographische und räumliche Orientierung der Betroffenen von besonderer Relevanz ist.

Ausgehend von Autonomie und Kraft der Migration spricht sich Sabine Hess in ähnlicher Weise dafür aus, Geschichtsverläufe neu zu denken (*siehe Beitrag in diesem Band*). Sie plädiert dafür, die Geschichte aus der Sicht der Migration zu erzählen und dabei ihre gesellschaftsbewegende Kraft und Dynamik nicht aus dem Auge zu verlieren (vgl. Hess 2013: 119)

Manuela Bojadzije (2012) rückt die Praktiken des Widerstands von Migranten in den Mittelpunkt ihrer Analysen. Sie kritisiert konventionelle Auffassungen, die Migrationsbewegungen nur im Kontext von ökonomisch motivierten Pull- und Push-Faktoren betrachten und zeigt in ihren Analysen eindrucksvoll, dass Migrationsprozesse nie so eindeutig verlaufen sind, wie in der gängigen historischen Repräsentationspraxis oft behauptet wird. Dazu gehört aus ihrer Sicht auch die Infragestellung nationalstaatlicher Deutungen:

»Geht man in der Betrachtung nicht von den staatlichen Maßnahmen zur Kontrolle von Einwanderung und von ökonomischen Interessen nach Arbeitskraftmobilität aus, sondern nimmt die Perspektive der Migration ein, lässt sich zeigen, dass Migrantinnen und Migranten die legalen Möglichkeiten der Einwanderung durch ihre Praktiken und Taktiken großzügig ausgelegt haben und auf diese Weise auch die nationalstaatliche Verfasstheit von Bürgerrechten und den Rahmen von Einwanderungspolitiken beeinflusst und infrage gestellt haben.« (2012: 16, auch Kapitel 4: S. 94ff.)

Wie Migranten und deren Nachkommen unter restriktiven gesellschaftlichen Bedingungen neue Wege bzw. Umwege und Lebensstrategien (er-)fanden, um gesellschaftliche Verortungs- und Bildungsprozesse zu organisieren, veranschaulichen die Fallbeispiele in den folgenden Abschnitten.

3.1 Sozialer Aufstieg auf eigene Rechnung

Im Zuge der Weltwirtschaftskrise und der zunehmenden Deindustrialisierung Anfang der 1970er Jahre waren die Gastarbeiter in Europa die ersten, die sich von Arbeitslosigkeit betroffen sahen. Einige fühlten sich zur Rückwanderung gezwungen, andere blieben und versuchten auf anderen Wegen, sich am Arbeitsmarkt zu behaupten. Die einzige Möglichkeit schien dabei für viele

der Weg in die Selbstständigkeit. Dafür mussten erhebliche Hürden überwunden werden. Die Selbstständigkeit bedeutete für die meisten Arbeitsmigranten einerseits Schutz vor der Diskriminierung auf dem offiziellen Arbeitsmarkt, zu dem sie kaum Zugang hatten, und versprach andererseits eine gewisse Aufwertung ihres sozialen Status.

Großstädtische, durch migrantische Ökonomie geprägte Viertel werden immer wieder als Parallelgesellschaften, als Orte der Desintegration abgewertet. Dabei weisen sie oftmals eine besser funktionierende Infrastruktur auf, haben ökonomische Nischen mit zahlreichen Unternehmen besetzt und damit durch Eigeninitiative Aufstiegschancen geschaffen (vgl. Yildiz/Mattausch 2009). Da weder eine Niederlassung der Gastarbeiter noch ihre ökonomische Einbindung in die Gesellschaft politisch vorgesehen waren, kann man ihre Unternehmensgründungen als einen Akt des »Ankommens auf eigene Rechnung« betrachten. Als ökonomische Selbstverortung, die unter schwierigen Bedingungen organisiert werden musste und als eine Art Überlebensstrategie anzusehen ist, kann sie bereits als Teil einer postmigrantischen Praxis betrachtet werden.

3.2 Über transnationale Umwege zum Bildungserfolg

Viele Migrationsfamilien sahen sich angesichts restriktiver gesellschaftlicher Bedingungen genötigt, familiäre Strategien zu entwickeln, um sich in der Gesellschaft vor Ort zu behaupten. So entstanden in den letzten 50 Jahren transnationale Netze und Organisationen, die die gesellschaftliche Positionierung der betreffenden Familien in der Aufnahmegesellschaft erleichterten und Berufs- und Bildungskarrieren jenseits der bestehenden Systeme organisieren halfen. Diese Strukturen wurden von den nachkommenden Generationen übernommen, ausgebaut und genutzt.

Die griechischen Privatschulen in Deutschland sind ein Paradebeispiel dafür, wie griechische Familien versuchen, ihre Kinder über transnationale Umwege zum Bildungserfolg zu führen (vgl. ausführlich Tsiatsios 2012). Sie wurden Mitte der 1970er Jahre in Deutschland vom griechischen Staat gegründet und werden bis heute von Griechenland finanziert. Diese Schulen sollten zunächst die Pflege griechischer Kultur und Sprache unterstützen. Seit den 1980er Jahren werden sie von griechischen Familien genutzt, ihren Kindern jenseits des deutschen Schulsystems Bildungskarrieren zu ermöglichen. Bei ihren Schülern handelt es sich vorwiegend um Kinder und Jugendliche, die sich im hochselektiven deutschen Bildungswesen diskriminiert fühlten und sich auf der griechischen Privatschule bessere Chancen versprachen, über Sonderwege zum Hochschulzugang zu gelangen. Statt zur Hauptschule wurden Kinder nun in die griechische Privatschule geschickt, wo sie mehrheitlich zum Abitur gelangten. Da dieses Abitur in Deutschland nur als Realschulab-

schluss anerkannt wird, können die betroffenen Jugendlichen in Deutschland nicht studieren. Dafür aber bekommen sie durch eine Aufnahmeprüfung in Griechenland einen Studienplatz; der Nachweis des Studienplatzes in Griechenland berechtigt sie wiederum, ohne weitere Auflagen ein Studium in Deutschland aufzunehmen. So wird auf transnationalen Umwegen praktisch ›kulturelles Kapital‹ geschaffen. Erfolgreiche gesellschaftliche Positionierung und transnationale Karrieren wären ohne diese Schulen für Kinder aus sozial schwachen Familien kaum zu realisieren – auch eine Art postmigrantischer Strategie!

3.3 Über transnationale Umwege zum sozialen Aufstieg

Betrachtet man die Bildungssituation von Jugendlichen und Heranwachsenden aus Migrationsfamilien auf einer Zeitachse, so wird sichtbar, dass ihre Bildungsabschlüsse in den letzten Jahren kontinuierlich gestiegen sind. Unter den Nachkommen der Gastarbeitergeneration wächst zugleich eine Schicht gut ausgebildeter junger Menschen heran, die Deutschland oder Österreich verlassen und in die Herkunftsländer ihrer Eltern auswandern. Dabei gehen sie neue und eigene Wege. Obwohl sie in europäischen Ländern sozialisiert und ausgebildet sind und in den meisten Fällen einen akademischen Abschluss haben, sehen sie hier kaum Chancen, sozial aufzusteigen. Sie erfahren eine erhebliche Benachteiligung auf dem Arbeitsmarkt, wo ihnen berufliche Chancen wegen ihres Namens, der vermeintlichen Herkunft oder des religiösen Hintergrunds verwehrt werden. Offenbar spielen in diesem Zusammenhang die erworbenen formalen Qualifikationen keine Rolle. In dieser Lage sehen sich die Nachkommen der Gastarbeitergeneration dazu genötigt, andere Strategien zu entwickeln. Mit der Hoffnung, ihre fachlichen Kompetenzen und ihr kulturelles und soziales Kapital wie Mehrsprachigkeit und transnationale Verbindungen besser nutzen und sozial aufsteigen zu können, wandern sie in den letzten Jahren zunehmend in die Herkunftsländer ihrer Eltern aus. In Istanbul beispielsweise wächst die Zahl derer, die in renommierten Firmen untergekommen sind und höhere soziale Positionen bekleiden. Für diese Firmen sind gut ausgebildete Personen, die überwiegend die europäische Staatsbürgerschaft besitzen, über ein gewisses Mobilitätswissen und türkische Sprachkenntnisse verfügen, attraktive Mitarbeiter. Sie verfügen über Ressourcen, die in Europa kaum Anerkennung finden. Soziale Aufwärtsmobilität wird also auf transnationalen Umwegen organisiert. Auch dies kann als eine postmigrantische Lebensstrategie bezeichnet werden.

4. POSTMIGRANTISCHE GENERATIONEN UND IHRE LEBENSENTWÜRFE

»Aber ich habe wohl in mir diese unruhige migrantische Seele und irgendwie finde ich es spannend, nicht eins zu sein, sondern vieles.« (Mican 2013: 24)

Historisch gesehen ist eine gewisse Kontinuität im Umgang mit Migrationsfragen zu beobachten, selbst wenn Begriffe und Benennungen sich wandeln. In Bezug auf die Nachfolge-Generationen, die selbst nicht eingewandert sind, hat sich in den letzten Jahren die Wortschöpfung »Migrationshintergrund« durchgesetzt. Diejenigen, die mit einem solchen Label versehen werden, reagieren oft verärgert auf die hegemoniale Benennungspraxis. Sie wollen nicht auf einen »Migrationshintergrund« reduziert werden. »Man macht damit Menschen zu einem Apparat. Da habe ich's lieber, wenn man mich als Kanake bezeichnet. Das ist wenigstens ehrlich«, so die Reaktion von Tuncay Acar vom »Export-Import-Laden« aus München. Mit dieser hegemonialen Benennungspraxis, die oft auch mit der Frage der Zugehörigkeit verbunden wird, findet eine permanente Auseinandersetzung statt, auch wenn die Betroffenen unterschiedlich damit umgehen. Die Künstlerin Nezaket Ekici, deren Vater 1970 aus Kirsehir/Türkei nach Duisburg kam, äußert sich gelassen: »Mal bin ich eine deutsche Künstlerin, dann eine türkische oder deutsch-türkische Künstlerin. Eigentlich sind mir diese Labels mittlerweile egal. Ich finde das nicht so schlimm.« (Dogramaci 2013: 102)

Aziza, die in Berlin-Kreuzberg lebt und unter dem Namen Aziza-A als Musikerin bekannt ist, sieht es so: »Man wird immer wieder aufgefordert, sich zu definieren: bist du jetzt mehr das oder das? Das lässt dich ja nicht unberührt, wenn du dauernd damit konfrontiert wirst. Du müsstest eine krass dicke Mauer um dich haben, um dich davon nicht berühren zu lassen.« (Maier 2006: 21) Und sie macht ihrem Ärger darüber Luft:

»Was für bescheuerte Sachen ich bei den Interviews gefragt worden bin: Wie viel Prozent an mir deutsch und türkisch sind – excuse me! Wonach ich meine Freunde aussuche, nach welchen Kulturfaktoren ... Ich habe irgendwann angefangen, die Leute anzugreifen, die mich solche Sachen gefragt haben. Ich dachte: *»Hey, das ist positiver Rassismus, der hier umgeht.«* Das ist genauso wie diese biologisch abbaubaren, deutschstämmigen Frauen, die in diesen Frauenhilfsgruppen rumlaufen und der Meinung sind, sie müssten alle türkischen Frauen, die Kopftuch tragen, helfen, weil die sind ja so arm dran, die werden unterdrückt! Das ist jetzt vielleicht ein bisschen aufgebauscht, aber ich habe einige getroffen, die so sind. Ich bin mir sicher, dass die Kopftuchfrauen diese Frauen fünfzig Mal in die Tasche stecken würden und zwar so schnell.« (Ebd.: 28-29)

Immer wieder scheinen »die Einheimischen« als selbsternannte Experten in Herkunftsdingen aufzutreten. Statt sich mit Antworten, die nicht ihrer Erwartung entsprechen, zufrieden zu geben, versuchen sie hartnäckig, den Befragten und deren »eigentlichen Wurzeln« auf die Schliche zu kommen. Wenn sich eine Person, deren Eltern oder Großeltern zugewandert ist, als Kölner oder Frankfurterin definiert, weil er oder sie in dieser Stadt aufgewachsen ist, wird die Antwort als Ausflucht oder Ironie gedeutet. Man scheint davon auszugehen, dass die so Befragten Probleme mit ihrer eigentlichen Herkunft hätten und einer ehrlichen Antwort ausweichen wollten. Immer wieder findet sich die zweite oder dritte Generation in solchen Befragungssituationen wieder: »Woher kommst du?«, »Fühlst du dich wohl bei uns?« Oder verwundert: »Du lebst ja wie wir«, oder auch lobend: »Sie sprechen aber gut Deutsch!« Zu solchen Herkunftsmysmen, die hier zum Ausdruck kommen, bemerkt Armin Nassehi (2014):

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

Die Beispiele legen nahe, dass in Alltagsgesprächen dieser Art nicht mit Individuen kommuniziert wird, sondern mit den allbekannten Klischees. Menschen werden von vornherein als Repräsentanten ihrer angeblichen Herkunftskultur verstanden. Eine solche Art der Repräsentationspraxis, die Menschen auf ihre sogenannte Herkunftskultur reduziert, wird von Battaglia (2000) »Herkunftsdialog« genannt. Implizit wird dem Gegenüber mitgeteilt, dass er oder sie eigentlich woanders hingehöre. Terkessidis (2004) nennt diesen Prozess »Verweisung«. Mustafa, dessen Eltern Anfang der 1970er Jahre als Gastarbeiter nach Köln kamen, beschreibt seine Erfahrung so: »Obwohl ich hier geboren und aufgewachsen bin, werde ich immer wieder gefragt, wo ich herkomme. Wenn ich sage, ›ich komme aus Köln‹ oder ›ich bin Deutscher‹, dann wird man gefragt: ›Aber woher kommen deine Eltern?‹ Um diese Dialoge zu vermeiden, sage ich dann, ›ich bin Türke‹, ›ich komme aus der Türkei‹.«³

Der Autor Feridun Zaimoglu geht spöttisch an solche Herkunftsfragen heran und kontert: »[...] Meine Sippe stammt ursprünglich aus der Krim, sie gehörten zum Volk der kriegsrischen Tataren. Die nächste Generation, also meine Eltern sind schon in der Türkei geboren. Und ich bin ein orientalischer Deutscher.« (Zaimoglu 2000a)

3 | Diese Passage stammt aus dem Interview mit Mustafa, das 2007 in Köln durchgeführt wurde.

Statt der gängigen Benennungspraxis, in der die Betroffenen als gesellschaftliche Ausnahme oder Randerscheinung behandelt werden, fordert Tunay Önder vom »Migrantenstadl« ein Recht auf Selbstbestimmung:

»Unsere Biographien, Identitäten, Lebenslagen und Perspektiven sind keine Geschichten am Rande der großen bundesrepublikanischen Erzählung. Ich erzähle diese Hintergründe deshalb, weil es wichtige Faktoren sind, die unsere Wahrnehmung und unser Handeln in der Gesellschaft beeinflussten und stets beeinflussen. [...] Deshalb ist es uns wichtig, einen Ort zu schaffen, in dem wir selbst bestimmen, wer wir sind und wie wir sein wollen. Es geht uns darum, selbst zu entscheiden, wie wir das Weltgeschehen wahrnehmen und welchen Erinnerungsarbeiten wir nachgehen.« (Önder 2013: 364)

Spott, Ironie und Parodie sind kreative Mittel mit subversiver Wirkung, wie es zum Beispiel der Name »KanakAttak« signalisiert – ein loses Bündnis der zweiten und dritten Generation in Deutschland, eine Art sozialer Bewegung, die aus der hegemonialen Zuschreibung »Kanake« mittels ironischer Umdeutung eine positive Selbstdefinition macht. Auf diese Weise werden Räume des Widerstands gegen eine hegemoniale Normalisierungspraxis und gegen die »Kanakisierung« bestimmter Gruppen geschaffen. Dieser Widerstand besteht in einer kreativen Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Wissen der Dominanzgesellschaft, in der Absicht, dieses zu dekonstruieren (vgl. dazu auch Heidenreich 2013). In dem von Kanak-TV gedrehten Kurzfilm »Weißes Ghetto Köln-Lindenthal« wird die gewöhnliche Wahrnehmung umgekehrt und der als konservativ und »ausländerfrei« bekannte »gehobene« Stadtteil als »Problemviertel« dargestellt – eben als weißes Ghetto bzw. Parallelgesellschaft, als Abweichung von der städtischen Normalität. Die Nachbarschaft wird befragt, wie es ihnen in so einem »weißen Ghetto« gefiele und welchen Problemen sie täglich begegneten. Kaum einer verstand die Frage, sie löste Reaktionen von Erstaunen bis Ärger und Abwehr aus.

KanakAttak weist alle Formen der Identitätspolitik zurück, die aus einer hegemonialen Benennungspraxis von außen zugeschrieben werden. KanakAttak bedeutet für das Bündnis eine Frage der Haltung und nicht der Herkunft (vgl. Manifest KanakAttak: www.kanak-attak.de/ka/about/manif_deu.html).

Eine weitere Gruppe bezeichnet sich ironisch als »Die Unmündigen« (vgl. dazu Cindark 2012: 123ff.). Hinter dem Namen verbirgt sich eine Selbstorganisation der zweiten und dritten Generation, deren Hauptanliegen die Thematisierung, Bearbeitung und das Entlarven von Rassismus ist. Die Gruppenmitglieder nennen sich »unmündig«, weil ihnen in Deutschland wesentliche Bürgerrechte vorenthalten werden, sie sich auf diese Weise entmündigt und bevormundet sehen. In ihrem Selbstverständnis formulieren sie:

»Wir sind weder ›Gäste‹, ›Fremde‹ noch ›Ausländer‹: ›Gäste‹ bleiben kein halbes Jahrhundert, ›Fremden‹ begegnet man nicht jeden Tag und ›Ausländer‹ leben im Ausland. Auch der kaschierende Ausdruck ›ausländische Mitbürger‹ kann nicht zur Genüge verschleiern, dass wir politisch unmündig gehaltene Bürger dieses Landes sind.« (Die Unmündigen 2014)

Seit ihrem Zusammenschluss Anfang der 1990er Jahre in Mannheim organisieren sie Aktivitäten und Veranstaltungen, deren Hauptziel es ist, die Perspektive umzukehren und eingespielte Denkweisen auf ironische Weise infrage zu stellen. So haben sie als Kontrapunkt zu den üblichen Kulturfesten wie »Tage der ausländischen Mitbürger« oder »Interkulturelle Woche«, wie es inzwischen heißt, im Jahr 1994 ein »Fest des deutschen Mitbürgers« veranstaltet. Hier wurden nicht wie üblich exotische Speisen, folkloristische Tänze aus aller Welt oder die Integrationsfähigkeit der Migranten auf die Bühne gebracht, sondern kulinarische Genüsse, traditionelle Tänze und rassistische Alltagspraktiken der deutschen Mitbürger. Dabei konnte man bei Sauerkraut in Fladenbrot und Dattelpier deutscher Folklore der Gruppe »Neppelhaube« beiwohnen. In der üblichen Festrede und auf der anschließenden Podiumsdiskussion mit anerkannten Fachexperten wurden kritische Entwicklungen wie die Ghettoisierung der Deutschen in einzelnen Stadtvierteln, ihre Radikalisierungstendenzen, etwa nach dem Kruzifixurteil, oder die ethnischen Konflikte zwischen West- und Ostdeutschland analysiert und Auswege aus dem Dilemma diskutiert.

Das Weblog »Migrantenstadl 2.0« ist ebenfalls ein Beispiel für subversiv-ironische Umdeutung. Das Selbstverständnis der Autorinnen und Autoren lautet:

»Wenn wir sagen, wir leben in einem Migrantenstadl oder wenn wir sagen, wir erzählen Geschichten aus dem Migrantenstadl, dann sind das ebensolche Geschichten mitten aus der Gesellschaft im Hier und Jetzt. Für das Migrantenstadl steht die Selbstbezeichnung ›Migrant‹ letztlich für eine oppositionelle Figur, die die herrschenden Denk- und Funktionslogiken konterkariert. Migrantenstadl 2.0 ist daher ein Ort von und für grenzüberschreitende Dadaisten und Textterroristen, mit provokativen, subjektiven und politischen Ansichten aus dem Migrantenmilieu und darüber hinaus, in München und anderswo.« (Önder 2013: 367-368)

Gegen eine überkommene Kodierungspraxis von außen könnte die Bezeichnung »postmigrantische Generation« dem Umstand Rechnung tragen, dass Brüche, Diskontinuitäten und Umwege eher den Regelfall darstellen als die Ausnahme, dass sie konstitutiv für biographische Konstruktionen sind. Der in München aufgewachsene Autor und Schauspieler Emre Akal schöpft aus solchen Erfahrungen in seinem Theaterstück »Die Schafspelzratten«, das auf

zahlreichen Interviews mit Migranten der ersten, zweiten und dritten Generation basiert. Aus diesen Gesprächen und seinen persönlichen Einsichten als Kind türkischer Einwanderer entwickelte er die Figuren und Sprache des Theaterstückes. Hier werden widersprüchliche Geschichten zwischen Generationen sichtbar, die Auffassungen von Authentizität und Eindeutigkeit infrage stellen, festgefahrene Wahrnehmungsmuster wie ›Migranten‹ und ›Einheimische‹ irritieren und zugleich die Brüche und Diskontinuitäten zwischen Generationen sichtbar machen.

Im Gegensatz zum öffentlichen Diskurs, der sie zum Integrationsobjekt degradiert und durch Herkunftsdiskurse auf einen anderen Ort verweist, zeugen die genannten Beispiele davon, dass die Jugendlichen und Erwachsenen der 2. und 3. Generation sich nicht passiv in eine Opferrolle fügen, sondern gegen Dominanzverhältnisse aufbegehren und Gegenbilder schaffen. Solche Alltagsstrategien dienen dazu, sich mit der eigenen Lebenswirklichkeit auseinanderzusetzen und ihr einen positiven Sinn abzugewinnen. Durch die Erzählung neuer Geschichten und die Umdeutung zugeschriebener Negativmerkmale werden einerseits Machtverhältnisse offen gelegt und andererseits eine Anerkennung gleichzeitiger und widersprüchlicher Lebenswirklichkeiten gefordert. In diesem Sinn ist das Postmigrantische implizit herrschaftskritisch. Es wirkt politisch provokativ und irritierend auf nationale Erzählungen und Deutungsmuster.

Was die Umkehrung negativer Zuschreibungen und deren ironische Umdeutung betrifft, spricht Stuart Hall von »Transkodierung«. Nach seiner Überzeugung können Bedeutungen niemals endgültig festgelegt und kontrolliert werden. Transkodierung meint die Aneignung und Re-Interpretation, kurz die Umdeutung bestehender Begriffe und Wissensinhalte (vgl. Hall 1994a: 158). In den von mir aufgeführten Beispielen wurden Stereotypen ironisch inszeniert, binäre Gegensätze auf den Kopf gestellt, indem der marginalisierte Begriff privilegiert wird, um durch positive Identifikation negative Klischees auszuräumen. Vor diesem Hintergrund stellt auch eine Art Selbstethnisierung, die in unterschiedlichen Kontexten zu beobachten ist, eine Reaktion gegen die hegemoniale Benennungspraxis dar und ist – neben dem Versuch, Negative Erfahrungen auf diese Weise zu bearbeiten – als eine politische Strategie zu betrachten.

Durch solche Verortungspraxen werden mehrdeutige lokale Räume geschaffen, in denen unterschiedliche Traditionen, Kulturen, Erinnerungen und Erfahrungen kombiniert und kultiviert werden. Das ›Leben zwischen unterschiedlichen Kulturen und Welten‹ wird nicht wie üblich als ›Identitätsdefekt‹ oder schizophrene Situation betrachtet, sondern positiv in Szene gesetzt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass postmigrantische Alltagspraktiken, unterschiedliche Formen, sich mit hegemonialen Strukturen auf

kreative Weise auseinandersetzen, das Gesicht der Großstädte prägen. So sind aus Kindern oder Enkelkindern der Gastarbeiter auch Künstler, Musiker, Literaten, Kabarettisten, Filmemacher, Wissenschaftler, Journalisten, politische Aktivisten etc. geworden. Sie haben ein neues Selbstbewusstsein entwickelt und damit auch die Selbstwahrnehmung und das Selbstverständnis der Gesamtgesellschaft verändert. Sie versuchen sowohl die Migrationsgeschichte ihrer Eltern oder Großeltern als auch ihre eigene Lebensgeschichte aus einem anderen Blick zu erzählen. Bilder jenseits des üblichen Opferdiskurses werden entworfen, wie der Dokumentarfilm von Fatih Akin »Gegenbilder. Wir haben vergessen, zurückzukehren« exemplarisch veranschaulichen kann. Im Mittelpunkt steht das persönliche Porträt der Familie Fatih Akins, dessen Eltern Ende der 1960er Jahre als Gastarbeiter aus der Türkei angeworben wurden und nach Hamburg kamen. In dem Film werden die Spuren bis in das kleine Fischerdorf am Schwarzen Meer zurückverfolgt, das sein Vater verlassen musste, um ein neues Leben in einem anderen Land aufzubauen. Vor allem anhand von Gesprächen zeigt Akin eindrucksvoll ein differenziertes und komplexes Bild seiner migrierten Familie, deren einzelne Mitglieder sehr unterschiedliche Lebenswege eingeschlagen haben, eine Art ›normaler‹ familiärer Alltagspraxis in der Diaspora.

5. POSTMIGRANTISCHE URBANITÄT ALS TRANSTOPIE

Indem die Nachkommen der Zuwandererinnen und Zuwanderer ihre Migrationsgeschichte neu erzählen, neue Perspektiven aufzeigen, sich mit den Lebensbedingungen vor Ort auseinandersetzen, negative Zuschreibungen subversiv und ironisch umdeuten, schaffen sie ihre eigenen urbanen Räume, *Transtopien*, in denen scheinbar entfernte, lokale wie grenzüberschreitende Elemente miteinander verknüpft werden und sich zu urbanen Strukturen und Kommunikationsformen verdichten. Transtopien sind Orte des Übergangs, an denen marginalisierte Akteure und Wissensarten ins Zentrum der Betrachtung rücken, privilegiert, zum Teil auch kultiviert werden, Orte, an denen herrschende Normen infrage gestellt und eine andere urbane Selbstverständlichkeit erzeugt wird.

Transtopien können im übertragenen Sinn Denkräume, virtuelle Räume und postmigrantische Lebensentwürfe bezeichnen, wie sie schon vorgestellt wurden. Bei den nachfolgenden Beispielen handelt es sich auch um Transtopien im physischen Wortsinn.

Das postmigrantische Theater in Berlin-Kreuzberg »Ballhaus Naunynstraße« sieht sich innerhalb der hiesigen Theaterlandschaft eher als Bruchstelle und als ein alternatives Konzept zur ›Hochkultur‹. Das Theaterhaus versteht sich als ein translokales Theater und sucht nach kreativen Neuerungen, Hori-

zonerweiterungen, nach innovativen Brüchen und marginalisierten Erinnerungen. »Ich glaube, dass jede gebrochene Biographie, sei es durch Migration oder andere Umstände, ein gewisses Potenzial birgt«, so Shermin Langhoff, die das Selbstverständnis des postmigrantischen Theaters in Berlin wesentlich geprägt hat. Mit der Bezeichnung »postmigrantisch« gehe es laut Langhoff vor allem um Geschichten und Perspektiven derer, die keine Migrationserfahrungen im klassischen Sinne aufweisen, den Migrationshintergrund aber als Wissen und kulturelles Kapital mitbringen⁴. In den im Ballhaus inszenierten Stücken wird bewusst mit Klischees, stigmatisierenden und ethnisierenden Deutungsmustern gespielt. Neue Bilder und Deutungen im Kontext von Migration werden sichtbar, postmigrantische Strategien als eine Empowerment-Strategie verstanden. Gängige Begriffe werden bewusst »transkodiert«.

Das postmigrantische Theater wird zu einem Ort des Möglichen und der Irritation. Für Azadeh Sharifi bedeutet postmigrantisches Theater, »von den Rändern, von der Peripherie aus Geschichten zu erzählen und trotzdem das Zentrum zu kennen« (2013: 104). Unterschiedliche Haltungen, die in der Inszenierung »Verrücktes Blut« zu beobachten sind, stellen die gewohnte Eindeutigkeit infrage. Einerseits erfahren in den Rollen der Schüler alle klischeehaften Vorstellungen von Ghettojugendlichen eine Bestätigung, gegen die die Inszenierung zugleich mit ironischen Brüchen vehement antritt. Zum Schluss sieht man sich mit unterschiedlichen Motiven für den Ausbruch von Gewalt und mit unterschiedlichen Haltungen konfrontiert, was Erwartungshaltungen des Publikums irritiert und eine gewisse Verunsicherung auslöst. Es bleibt offen, was ernst gemeint und was Ironie ist. Zu Inszenierungen des Ballhauses schreibt Nora Haakh (2013) im Kultur- und Gesellschaftsmagazin »freitext«:

»Ballhaus-Inszenierungen erproben für eine solche Suche nach ›Gegenbildern‹ unterschiedliche Strategien: die Abwendung von essentialisierenden Klischees durch die Gegenüberstellungen komplexer, hybrider Identitäten in Bewegung wie ›Jenseits – bist du schwul oder bist du Türke‹, die Sichtbarmachung der Breite und Kontinuität postmigrantischer Perspektiven in und auf die deutsche Gesellschaft und die Durchkreuzung des hegemonialen Diskurses, indem die eigene Funktionsweise thematisiert und dekonstruiert wird.« (2013: 41)

Das »Café Secondas« in Basel verfolgt ein ähnliches Ziel. Nach Randalen postmigrantischer Jugendlicher am 1. Mai 2002 tauchte zum ersten Mal die Bezeichnung »Secondos« für die zweite Generation – etwas später auch der Begriff »Secondas« – in den Schweizer Medien auf. Bald wurde dieses Label von den Jugendlichen angeeignet und positiv besetzt. Sie gründeten das »Café Secondas«

4 | Auch im Literaturbetrieb werden ähnliche Entwicklungen beschrieben (siehe Peters 2012).

in Basel, das sich als ein Projekt für und von »Secondas« versteht und sich nur an Frauen richtet. Es ist eine Plattform für neue Perspektiven und Visionen. Die Frauen identifizieren sich mit dem Seconda-Dasein und entwickeln daraus ein politisches Konzept der Empowerment- und Antirassismusbearbeitung.

Auch die »Import-Export-Bar« im Münchner Bahnhofsviertel greift mit ihrem Namen ein urbanes Symbol auf. Im Rahmen des »Munich Central«-Projekts der Münchner Kammerspiele gestalteten Künstler und Kreative einen früheren türkischen Gemüseladen zu einer Bar um, ein Lokal mitten im belebten, migrationsgeprägten Bahnhofsviertel. Der Laden wird in der Presse als »Kreative Kraft aus dem Nichts« bezeichnet. Tuncay Acar, von dem die Idee stammt und der in München geboren und aufgewachsen ist, kann dem Begriff »Migrant« allerdings nicht viel abgewinnen, wie wir schon gehört haben. In der »Import-Export-Bar« finden Konzerte, Musikveranstaltungen und Theateraufführungen statt, in denen Musikgruppen und Künstler aus aller Welt auf lokale Szenen treffen. Bei Lesungen und Diskussionsrunden werden neue Perspektiven und Visionen zum Thema »Migration und Integration« entwickelt.

Ebenso unkonventionell und in ironischer Umdeutung eines Schlagworts verortet sich die »Integrier Bar« in München. Sie entstand auf Initiative eines informellen Netzwerks von Wissenschaftlern, Künstlern und Aktivisten. Mit dem Wortspiel des Namens wird das öffentliche Gezeter um Integration bzw. »Nichtintegrierbarkeit« auf die Schippe genommen. Unter diesem Namen werden in einer Galerie im Bahnhofsviertel, in der gezielt »(post-)migrantische Kunstwerke« ausgestellt werden, Veranstaltungen zu Fragen von Migration, Integration und Rassismus organisiert. Die »Integrier Bar« versteht sich als eine Plattform, auf der Themen diskutiert, Geschichten erzählt und Wissensformen sichtbar gemacht werden, die in der medial inszenierten Wirklichkeit entweder nicht vorkommen oder abgewertet werden. Ein Ziel der »Integrier Bar« ist es, öffentliche Aufmerksamkeit für gesellschaftlich erzeugte Ungleichheit zu erlangen und deren Entstehungsbedingungen kritisch zu reflektieren.

Initiativen und alternative Orte wie die vorgestellten – »Migrantenstadt«, »Import-Export-« oder »Integrier Bar« – öffnen den Blick für urbane Vielfalt, regen zu kritischem Denken an. Als künstlerische Ausdruckformen inspirieren sie uns durch neue, überraschende Sichtweisen, eröffnen Möglichkeitsräume und verbinden auf diese Weise die Stadt mit der Welt.

LITERATUR

- Baumann, Gerd/Sunier, Thijl 1995: *Post-Migration Ethnicity*, London.
- Benjamin, Walter 1992 (1940): »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders.: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart, 141-144.
- Battaglia, Santina 2000: »Verhandeln über Identität. Kommunikativer Alltag von Menschen binationaler Abstammung«, in: Ellen Friebe-Blum u.a. (Hg.): *Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft*, Opladen, 183-202.
- Bojadzije, Manuela 2012: *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration* (2. Aufl.), Münster.
- Bhabha, Homi K. 1997a: »Die Frage der Identität«, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen, 97-122.
- Bhabha, Homi K. 1997b: »Verortungen der Kultur«, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen, 123-148.
- Bhabha, Homi K. 2000: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
- Cindark, Ibrahim 2012: »Der kommunikative Stil der »emanzipatorischen Migranten« im Umgang mit Marginalisierungen und Diskriminierungen«, in: Seyda Ozil/Hofmann, Michael/Dayioglu-Yücel, Yasemin (Hg.): *51 Jahre türkische Gastarbeitermigration in Deutschland*, Göttingen, 123-150.
- Die Unmündigen (2014): *Unmündigkeit*, http://www.die-unmuendigen.de/die-unmuendigen/selbstda/wir_text/wir__text.html (abgerufen 07/2014).
- Dogramaci, Burcu 2013: »Gespräch mit der Berliner Performancekünstlerin Nezaket Ekici über Medley in der Pinakothek der Moderne in München anlässlich der Tagung »Migration und künstlerische Produktion«, in: Ders. (Hg.): *Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven*, Bielefeld, 85-106.
- Haakh, Nora 2013: »Banden Bilden, Räume Schaffen, Diskurse Durchkreuzen«, in: *Freitext* 22, S. 36-42.
- Hall, Stuart 1994: »Das Spektakel des »Anderen«, in: Stuart Hall: *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.
- Heidenreich, Nanna 2013: »Die Kunst des Aktivismus. KanakAttak revisited«, in: Burcu Dogramaci (Hg.): *Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven*, Bielefeld, 347-360.
- Maier, Julia 2006: *Doppelter Boden. Deutsch Türkinnen zu Hause*, Frankfurt (Interview mit Aziza: 21-31).

- Mican, Hakan Savas 2013: »Was menschlich ist liegt genau dazwischen (Interview)«, in: Freitext 22, 24-27.
- Nassehi, Armin 2014: »Namenlos glücklich. Warum ist es vormodern, Menschen heutzutage nach ihrer Herkunft zu fragen?«, in: Die Zeit No.06 vom 30.01.2014.
- Önder, Tunay 2013: »Was sind Migrant/-innen anderes als babylonische Botschafter des Paradieses? Migrantenstadl 2.0«, in: Burcu Dogramaci (Hg.): Migration und künstlerische Produktion. Aktuelle Perspektiven, Bielefeld, 361-368.
- Peters, Laura 2012: Stadttext und Selbstbild. Berliner Autoren der Postmigration nach 1989, Heidelberg.
- Senocak, Zafer 1998: Gefährliche Verwandtschaft, München.
- Sharifi, Azadeh 2013: »Ich rufe meine Schwester und Bruder«, in: Freitext 22, 102-105.
- Terkessidis, Mark 2004: Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive, Bielefeld.
- Tsiatsios, Antonios 2012: Die griechische Privatschulen in der BRD und deren Beitrag zur erfolgreichen gesellschaftlichen Positionierung ihrer Schüler: Exemplarisch am Beispiel einer Grundschule in Düsseldorf, Theorie und Forschung 913, Regensburg.
- Yildiz, Erol 2013: Die weltoffene Stadt. Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht, Bielefeld.
- Yildiz, Erol/Mattausch, Birgit (Hg.) 2009: Urban Recycling. Migration als Großstadt-Ressource, Basel/Boston/Berlin.
- Zaimoglu, Feridun 2000: »Planet Germany«, in: Spiegelreporter Nr. 2, 18-27.
- Zaimoglu, Feridun (2000a): »Meine Sippe stammt ursprünglich aus der Krim«, in: Welt am Sonntag vom 12.02.2000.

Jenseits ethnischer Grenzen

Für eine postmigrantische Kultur- und Gesellschaftsforschung¹

Regina Römhild

Migration bewegt und bildet Gesellschaft – und das viel mehr, als es die mit derselben Gesellschaft befasste Politik und Wissenschaft wahrhaben wollen. Tatsächlich haben die gesellschaftlichen Realitäten aber die Versuche, sie entlang innerer nationaler und äußerer europäischer Grenzen zu ordnen und zu kontrollieren, längst überholt. Denn längst leben wir in einer postmigrantischen Gesellschaft, die überall und dauerhaft von den Erfahrungen und Wirkungen des Kommens, Gehens und Bleibens geprägt ist. In den etablierten Diskursen, die um »Einwanderung« und »Integration« kreisen, rangiert Migration jedoch noch immer als gesondertes Problem, so als hätte eine im Gegensatz dazu gedachte, wie selbstverständlich als national und weiß geltende »Mehrheitsgesellschaft« damit nichts zu tun.

Ein Schlüsselbegriff, der diesen Widerspruch konstituiert, ist ›Kultur‹. In der Politik des Regierens über Migration spielt er eine wichtige Rolle: als kulturalisierende Zuschreibung und Begründung von »Fremdheit«, die Migrant*innen und selbst deren Kinder und Enkel immer wieder neu zu den problematischen »Anderen« der »eigenen« Gesellschaft macht; ein mit Kultur argumentierender Begriff von Fremdheit, der dann der nationalen »Integration« von Migrant*innen in der Zone der anzupassenden oder aber als Andere zu duldenden »Minderheiten« sowie der Unterscheidung zwischen »Scheitern« und »Erfolg« migrantischer Projekte in der Einwanderungsgesellschaft als Grundlage dient, und der ebenso auch darüber mit entscheidet, wer die nationalen wie auch die neuen EU-europäischen Grenzen überhaupt auf legalem Weg überschreiten kann.

1 | Dieser Text erschien in leicht veränderter Form zuerst in: Reinhard Johler et al. 2013 (Hg.): Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen, Münster u.a., 186-193, & Titel/Beitrag Jenseits ethnischer Grenzen. Zur Kosmopolitisierung des Kulturbegriffs und der Migrationsforschung.

Gegen diese Politik der Ethnisierung, die Migration in diversen kulturellen Containern am Rand der »Mehrheitsgesellschaft« anordnet, hat sich eine kritische Migrationsforschung formiert. Ihr geht es nicht nur darum, Migration als Teil der Gesellschaft zu erforschen, sondern umgekehrt und mehr noch darum, diese Gesellschaft aus der Perspektive der Migration, also aus der Perspektive ihrer selbst geschaffenen Ränder, zu betrachten (vgl. Bojadzijeve 2005; Römhild 2010; Hess 2013). Dabei kann sie sich auf theoretische Vorstöße einer transnational orientierten Sozial- und Kulturanthropologie stützen, die Migration zum Ausgangspunkt neuer Konzepte gemacht hat: von einem mobilen, transnationalisierten Kulturbegriff in den Arbeiten von Ulf Hannerz (1995) über die transnationalen sozialen (Kultur-)Räume, die von Nina Glick Schiller und ihren Kolleginnen (1994) in die internationale Diskussion gebracht wurden, bis zu einer von James Clifford (1994) und Avtar Brah (1998) begründeten Erweiterung des Diaspora-Konzepts und den Verknüpfungen zwischen Migration, medialer Kommunikation, Imagination und kultureller Globalisierung, wie sie vor allem Arjun Appadurai (1996) stark gemacht hat.

Dennoch bleibt die empirische Migrationsforschung hinsichtlich ihres eigenen Umgangs mit dem Kulturbegriff vielfach hinter diesen kritischen, theoretischen Revisionen, die ihr Gegenstand inspiriert hat, zurück. Dies nicht nur, weil sich viele Studien bei genauerem Hinsehen dann doch wieder nur in den engen Grenzen ethnisch oder religiös definierter Communities bewegen – selbst wenn sie dies inzwischen mehr oder weniger selbstverständlich in den transnationalen Dimensionen sozialer Netzwerke tun und mit Blick auf deren kulturelle Diversität und Hybridität. Nina Glick Schiller (2008) hat dies treffend als »methodologische Ethnizität« kritisiert: Die ethnische Gruppe wird dabei als naturalisierte Analysekategorie unbefragt zugrunde gelegt, und nicht-ethnische Kategorien der Zugehörigkeit und der Unterscheidung bleiben unbeachtet. So wird Ethnizität auch heute noch – wie Ayşe Çağlar (1990) schon vor über 20 Jahren kritisierte – zur »Zwangsjacke« der darin beschriebenen Kultur. Schließlich beschränken sich Migrationsforschungen aber auch dort, wo sie auf interethnische Schnittstellen und multiethnische Konstellationen fokussieren, allzu häufig auf die Beziehungen zwischen einzelnen Nationalitätengruppen von Migrant*innen – womit sie zwar den monoethnischen Blick der klassischen Community-Studies durchkreuzen, nicht aber die Grenzen der migrantischen Einwanderungsgesellschaft. Auch ihr Blick erfasst und spiegelt damit nur die ethnisch markierte Zone der Minderheiten am Rand der Gesellschaft.

Im Labor Migration des Berliner Instituts für Europäische Ethnologie² haben wir dies als ein grundsätzliches Dilemma diskutiert: Denn einerseits geht es einer kritischen Migrationsforschung ja gerade darum, Migration gegen

2 | Siehe www.euroethno.hu-berlin.de/forschung/labore/migration

den herrschenden Diskurs als gesellschaftliche und kulturelle Produktivkraft kenntlich zu machen; andererseits führt die Strategie, dies in immer wieder neuen Varianten entlang der zwar transnationalen, diversen, hybriden Alltagswelten von Migrant*innen zu erzählen, in eine ungewollte Sackgasse: So erscheint die migrantische Gesellschaft zwar als besonders dynamisch und mobil, sie bleibt aber dennoch das, was sie auch im herrschenden Diskurs ist: eine Randzone und eine Art von »Sonderforschungsbereich« jenseits einer ethnisch nicht markierten Mehrheitsgesellschaft.

Ein ursächliches Problem dabei ist, dass Migrationsforschung vielfach als Forschung über Migrant*innen verstanden wird, mit dem Effekt einer sich immer wieder nur selbst illustrierenden und reproduzierenden »Migrantologie«, die ihren vermeintlichen Gegenpart – die Gesellschaft der weißen, nationalen, sesshaften Nicht-Migranten – gleich mit konstruiert. Dieses perspektivische Verhältnis müsste jedoch umgekehrt werden: Im Berliner Labor haben wir dafür als Formel abgeleitet, dass die Migrationsforschung »entmigrantisiert«, die Forschung über Gesellschaft und Kultur dagegen »migrantisiert« werden muss. Oder anders gesagt, wie wir schon im Projekt Transit Migration (2007) vorgeschlagen haben: Was fehlt, ist nicht noch mehr Forschung über Migration, sondern eine von ihr ausgehende Perspektive, mit der sich neue Einsichten in die umkämpften Schauplätze »Gesellschaft« und »Kultur« gewinnen lassen.

Diese Erweiterung des perspektivischen Fokus verstehe ich als einen grundlegenden Kurswechsel in Richtung einer postmigrantischen Migrationsforschung. Dafür sind in erster Linie neu zugeschnittene Forschungsfelder erforderlich, die die kulturalisierte, ethnisierte Zone der migrantischen Welten konsequent in Richtung der bisher unangetasteten Mehrheitsgesellschaft und ihrer Institutionen überschreiten. Gerade dieser erweiterte Zuschnitt der Forschung ermöglicht dann eine andere Sichtbarkeit von Migration innerhalb gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen und innerhalb der laufenden Auseinandersetzungen um Kultur in ihrer doppelten Funktion: als Herrschaftsinstrument des Regierens über Migration *und* als praktiziertes Politikum der Migration. In Anlehnung an das Konzept des »methodologischen Kosmopolitismus« und im Kontext einer neuen Diskussion um einen postkolonialen Kosmopolitismus-Begriff verstehe ich diese perspektivische Erweiterung als eine notwendige Kosmopolitisierung des Kulturbegriffs – und einer damit befassten Forschung (vgl. Beck/Sznajder 2006; Werbner 2008; Römhild/Westrich 2013).

1. KULTUR KOSMOPOLITISIEREN: ALS SCHAUPLATZ GESELLSCHAFTLICHER AUSEINANDERSETZUNGEN

In seinem 1996 erschienenen Buch »Contesting Culture« gibt der Sozialanthropologe Gerd Baumann folgenden kleinen Gesprächsausschnitt aus seinem Forschungsfeld, dem Londoner Stadtteil Southall, wieder: »See my friend Jas here«, said Phil, an Englishman, and pointed to his drinking-mate at the Railway Tavern bar, »he's an Asian, but he's born in Africa, so I'd say he's an African. And me, I was born in Burma, so I'm the Asian here, aren't I. And Winston here, you think he's a West Indian: he's the only one of us born in this town, so he's the Englishman born and bread!« (Baumann 1996: 5) Kurz, aber prägnant führen Phil und seine Freunde die Absurdität der ethnischen Klassifikationen vor, mit denen sie in der postkolonialen britischen Gesellschaft eingeordnet und behandelt werden. Wenn sie unter sich sind, mit dem sympathisierenden Feldforscher als Zuhörer, lachen sie herzlich über die Schlichtheit dieses Sortiermusters. Dennoch zeigt die Art, wie sie dessen Absurdität herausstellen, dass sie sich dabei der Macht der ethnischen Kategorien, die sie gerade infrage stellen, durchaus bewusst sind. In einer anderen Situation, etwa einer öffentlichen Anhörung zum Stand der Integration in ihrem Londoner Stadtteil, könnten sie ebenso gut auch selbst in das Gewand ethnischer Zuschreibungen schlüpfen, was Phil wieder zum weißen Engländer, den einen Freund zum Inder und den anderen zu einem Schwarzen karibischer Herkunft machen würde. In ihrem Alltag sind sie alle gleichzeitig an einer Vielzahl unterschiedlicher Milieus beteiligt, wovon einige ethnisch oder religiös konturiert sind, andere dagegen an sozialen, ökonomischen oder altersspezifischen Lagen orientiert, an sub- und popkulturellen Genres der Musik- und Jugendkulturen, an geschlechtsspezifischen Erfahrungen und sexuellen Präferenzen. Und auch aus dieser Vielfalt der Milieus werden gekonnt, je nach Situation, die jeweils relevanten ein- und ausgeblendet.

Baumanns Beobachtung ist keineswegs auf den britischen Kontext beschränkt; sie wiederholt sich – mit anderen Besetzungen und ähnlichen Klassifizierungen – überall dort, wo die Praktiken der Migration auf die Grenzziehungen migrationspolitischer Diskurse treffen. Dieses Spannungsfeld macht Migrant*innen zwangsläufig zu Expert*innen und auch zu Artist*innen der inneren und äußeren Grenzen, die von kulturellen Zuschreibungen markiert werden (vgl. Römhild 2007). Der gekonnte Umgang mit gefälschten Pässen und erfundenen Biographien an den Grenzen der Europäischen Union ist dafür ebenso ein Beispiel wie die vielen Dimensionen des kulturellen Codeswitchings, der Selbst-Ethnisierung und des Ethno-Mimikrys im Alltag der Einwanderungsgesellschaften (vgl. ebd.: 172f.).

In seiner Studie untersucht Gerd Baumann Kultur als Herrschaftsinstrument in einem dominanten Diskurs, der Community, Kultur und ethnische

Identität gleichsetzt; und er untersucht Kultur in einem an der Praxis orientierten demotischen, also populären Diskurs, der die Übereinstimmung von Kultur und ethnischer Community zurückweist (vgl. Baumann 1996: 72ff.). Beide Diskurse sind jedoch eng miteinander verflochten: durch den zwischen ihnen existierenden Widerspruch, den der eine negiert und der andere zum Vorschein bringt. Der dominante Kulturbegriff behauptet sich trotz aller wissenschaftlichen Dekonstruktion und aller lokalen Widerlegungen: Weil er, auch das zeigt Baumann, seit der Kolonialisierung ein bewährtes Werkzeug ist, mit dem sich kulturelle Differenzen und Hierarchien zum Zweck des Regierens über Andere konstruieren lassen.

Mit einer praxeologischen Revision dieses Kulturbegriffs allein ist es also nicht getan. Das Konzept der Kultur lässt sich nicht von einer »falschen« politischen Verwendung, in der es gleichzeitig, wie gerade seine ethnologische Begriffsgeschichte zeigt, entstanden ist, ablösen und in eine demgegenüber »wahre« analytische Kategorie überführen. Aber ebenso wenig ist es damit getan, den Kulturbegriff insgesamt aufzugeben, nur weil er, wie schon Eric Wolf formulierte, eine »gefährliche Idee« (Wolf 1993; vgl. Abu-Lughod 1991) ist. Denn damit würde sich die Migrationsforschung gleichzeitig aus einem zentralen Schauplatz der politischen Auseinandersetzung über die inneren und die äußeren Grenzen des heutigen Europas zurückziehen. Kultur wäre stattdessen als Modus gesellschaftlicher Aushandlungen, als umkämpftes diskursives Feld *und* als praktiziertes Politikum zu untersuchen – eine Forschungsperspektive, für die gerade die ethnographische und die reflexive Expertise der Ethnologie eine wichtige Ressource ist (vgl. Herzfeld 2002: 21-54).

Dies gelingt jedoch nur, wenn die Forschung – wie in Gerd Baumanns Studie bereits demonstriert – das klassische Terrain der Migrationsstudien konsequent verlässt. Baumann geht weder von einer einzelnen ethnisch gefassten Gruppe von Migrant*innen aus, noch von interethnischen Konstellationen zwischen Migrant*innen unterschiedlicher Herkunft, sondern von einem Londoner Stadtteil einschließlich *aller* sozialer und kultureller Bezüge, die hier für die Akteure relevant sind. Nur so lässt sich ein komplexes Bild zeichnen, in dem das Regieren über Migration und die intervenierenden, kollaborierenden Praktiken der Migration nicht nur die Existenzbedingungen in migrantischen Welten, sondern auch die Gesellschaft insgesamt konstituieren und kosmopolitisieren.

2. STUDYING UP – STUDYING THROUGH: DEN MIGRATIONSBEGRIFF KOSMOPOLITISIEREN

Wie der angewandte Multikulturalismus der Integrationspolitik, so neigt auch die sozial- und kulturwissenschaftliche Migrationsforschung dazu, ihr Klien-

tel vorwiegend in den unteren sozialen Randzonen zu suchen und zu finden. Damit ergänzen und verstärken beide Perspektiven die populäre Einschätzung, in der Migration quasi zum Synonym für die herausragenden Problemlagen der Gesellschaft geworden ist.

In einer konzeptionellen Studie, die ich unlängst mit Steve Vertovec und einem Team Frankfurter Kulturanthropolog*innen durchgeführt habe (vgl. Römhild/Vertovec 2009), stellten wir dieser sozialen Engführung einen den gesamten Raum der Stadt konstituierenden Migrationsbegriff gegenüber. In der kleinen Global City Frankfurt a.M. liegt dies besonders nahe, denn hier haben heute schon 60 Prozent der Kinder und Jugendlichen einen sogenannten Migrationshintergrund, d.h. sie sind mit ihren Eltern aus dem Ausland nach Frankfurt gezogen oder als sogenannte zweite oder dritte Generation von Einwanderer*innen in der Stadt geboren. Diese Zahl stellt nicht nur die übliche Vorstellung von Mehrheit und Minderheiten auf den Kopf, sie widerspricht auch dem überstrapazierten Bild der Migrant*innen als sozialer und kultureller Problemgruppe. Stattdessen kommen diese Kinder und Jugendlichen aus höchst unterschiedlichen sozialen Verhältnissen, sie wohnen in praktisch allen Stadtteilen und ihre Eltern sind in allen Domänen der städtischen Ökonomie beschäftigt: von den oberen Büroetagen in den Hochhaustürmen der globalisierten Dienstleistungsunternehmen über ein breites Mittelfeld bürgerlicher Berufe und selbstständiger Geschäftsleute bis zu den Schluchten irregulärer, prekärer Tätigkeiten und illegalisierter Existenzen.

Ein derartig zur Querschnittsperspektive erweiterter Migrationsbegriff erfordert zum einen ein Studying up der Migrationsforschung in dem Sinn, dass sie auch die privilegierten Migrant*innen in das Bild der Migration mit aufnimmt. Zwar gibt es inzwischen eine Vielzahl von Studien zu den Lebens- und Arbeitswelten von Expatriates, transnational Professionals, mobilen Kreativen und Studierenden. Aber bisher werden sie eher unter diesen Bezeichnungen geführt und so implizit aus dem Kreis der »regulären« Migrant*innen ausgegliedert. Es wäre jedoch notwendig, diese Mobilitäten in Beziehung zu setzen zu den zum Konfliktstoff erklärten Mobilitäten der anderen »Fremden«. Denn nicht nur in Frankfurt lässt sich dann das Bild der Stadt dramatisch verändern, sondern auch in Berlin und anderswo, weil Migration dann nämlich tatsächlich überall ist: nicht nur in den sozialen Gettos der Unterprivilegierten, in Moscheen und Hinterhöfen, sondern auch in Charlottenburg, in Mitte und am Prenzlauer Berg, in den bürgerlichen und den angesagten Vierteln der Besserverdienenden wie der prekären städtischen Intelligenzia und der Kreativszene.

Dabei ginge es aber gerade nicht darum, in das Loblied einer scheinbaren kosmopolitischen Vielfalt ohne soziale Grenzen einzustimmen. Denn erst wenn die Forschung das gesamte soziale Spektrum der Migrationen im Blick hat, kann sie auch zeigen, dass nicht nur zwischen Migrant*innen und Einheimischen soziale und politische Ungleichheit herrscht, sondern auch zwischen

unterschiedlichen Mobilitätsformen und mobilen Subjekten, und dass auch hier wieder vor allem eine Hierarchie kultureller Unterscheidungen wirksam ist.³ Wir wissen, dass es einen großen Unterschied macht, ob jemand aus Pakistan oder aus den USA, aus der Türkei oder aus Frankreich nach Deutschland, nach Europa kommt – und dieser Unterschied gilt selbst dann noch, wenn alle mit sozial ähnlichem Hintergrund unterwegs sind, also etwa als Studierende, als prekäre Künstler*innen oder etablierte Banker*innen. Während die Mobilität der einen als Migration kontrolliert und reguliert wird, gilt die Mobilität der anderen als Ausweis flexiblen Selbstunternehmertums, das als kosmopolitisches Kapital in ganz Europa angerufen und gefördert wird. Während Menschen und Familien mit pakistanischer oder türkischer Herkunft, gleich welcher sozialen Schicht, unter den Generalverdacht mangelnder Integration gestellt werden, käme kaum jemand auf die Idee, den französischen Unternehmensberater oder die Studentin aus Kalifornien zu einem Integrationskurs zu verpflichten, ihnen mehr lokale Bindungen abzuverlangen und ihr fehlerhaftes Deutsch als Problem anzusehen.

Hier wird ganz offensichtlich mit zweierlei Maß gemessen: mit dem ungleichen Maß kolonialer Unterscheidungen, die auch heute noch Herkunftsfaktoren aus einem imaginären Westen privilegieren gegenüber Herkunftsfaktoren aus einem imaginären »Orient«. Michael Herzfeld (2002) spricht hier von einer globalen kulturellen Hierarchie: mit Blick auf die ehemaligen Kolonien, die ganz unten

3 | In der Frankfurter Studie stellten wir als markantes Merkmal der »super-diversen« (Steve Vertovec) Migrationsmetropole eine wachsende Zahl unterschiedlicher Aufenthaltstitel fest: von der fast uneingeschränkten Freizügigkeit, wie sie Bürger*innen des »alten Europas« genießen, über die noch begrenzte Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit der Migrant*innen aus den neuen EU-Ländern im Osten bis zu den höchst unterschiedlichen Bedingungen für sogenannte »Drittstaatler*innen« ohne europäischen Pass, von den privilegierten Migrant*innen aus dem globalen Westen bis zu den Menschen aus anderen Regionen der Welt, die die europäischen Grenzen fast nur noch zum Preis der Illegalität überschreiten können. Diese vielfach abgestuften Kategorien der EU-Bürgerschaften und der »Drittstaatler*innen« weisen auf die kaum beachtete Tatsache hin, dass das Grenzregime der EU längst auch substantiell in die nationale und die kommunale Migrationspolitik hineinregiert. Dazwischen spannt sich jeweils noch eine ganze Bandbreite eingeschränkter, befristeter Aufenthaltsrechte auf bis zu der besonders umstrittenen Kategorie der »Duldung«, die Menschen oft über Jahre hinweg der ständigen Drohung, abgeschoben zu werden, aussetzt. Grob geschätzt, lassen sich an die 80 verschiedene Aufenthaltstitel ausmachen – eine wachsende Zahl, bei der selbst die von uns befragten, auf diese Rechte spezialisierten Rechtsanwälte nach eigenen Angaben komplett den Überblick verloren haben. Diese aufenthaltsrechtliche »Vielfalt« führt dazu, dass die Aufenthaltsrechte von Menschen derselben Herkunft und sogar innerhalb einzelner Familien sich zum Teil gravierend unterscheiden.

auf der Werteskala fest zugeschriebener kultureller Merkmale und Mentalitäten rangieren, aber auch mit Blick auf die Randzonen und Krisengebiete des heutigen Europas – wie etwa Griechenland oder die neuen Mitgliedsstaaten im Osten der EU: Randzonen, die Herzfeld als »Krypto-Kolonien« bezeichnet, weil es auch ihnen aus eurozentrischer Sicht an kultureller Ebenbürtigkeit mangelt. Mit Blick auf Migration hat die Soziologin Anja Weiß (2010) diesen kulturellen Rassismus in Erweiterung der Bourdieu'schen Kategorien als »rassistisches symbolisches Kapital« gekennzeichnet: Migrant*innen haben also nicht nur eine ihnen zugeschriebene fremde Kultur, sondern auch eine je nach Herkunft mehr oder weniger negativ konnotierte Kultur im Gepäck. Und der Politiktheoretiker Sandro Mezzadra hat gezeigt, dass die im EU-europäischen Grenzregime angelegte Hierarchie von Bürgerrechten der kolonialen Unterscheidung zwischen nationalen Bürgern und imperialen Untertanen folgt (vgl. Mezzadra 2009).

Ein eingeschränkter Migrationsbegriff, der selbst nur auf der Ebene der sozial und politisch ausgegrenzten Untertanen operiert, kann diese wirkmächtigen Unterscheidungen nicht kenntlich machen; er wird vielmehr selbst zu einem Instrument des Grenzregimes, eben weil er dessen Logik folgt, statt sie zu entlarven. Ein kosmopolitisierter Migrationsbegriff würde stattdessen das konfliktreiche Zusammentreffen von unterschiedlich konnotierten, unterschiedlich sichtbaren Mobilitäten zu höchst unterschiedlichen Bedingungen an einem Ort ins Blickfeld rücken – und genau dies müsste zum Thema einer ihre eigenen Grenzen überschreitenden Migrationsforschung werden.

Eine zweite Folgerung für die Migrationsforschung würde ich in Anlehnung an ein Konzept aus der *Anthropology of Policy* als »Studying Through« (Wright/Reinhold 2011) bezeichnen: Damit meine ich eine Forschungsperspektive, die Migration zum Ausgangspunkt, nicht aber zum Gegenstand der Untersuchung macht. Statt immer wieder neu zu untersuchen, wie sich Migrant*innen in den ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Enklaven und kulturellen Gettos einrichten, ginge es darum, die Institutionen, die Milieus und Szenen der (Mehrheits-)Gesellschaft aus der Perspektive der Migration zu beleuchten. Ein Feld, in dem ich selbst schon in dieser Weise geforscht habe, ist das der Jugendkulturen und der urbanen Club-Szenen (Bergmann/Römhild 2003). Wenn sich die Migrationsforschung hier betätigt, dann vorzugsweise in den ethnisch markierten Sparten der Hip-Hop-Kultur oder den Jugendzentren der Vorstädte – eine eingeschränkte Perspektive, die postkoloniale Migrationsforscher*innen zu Recht kritisieren: als ein exotisierendes Begehren nach »hipper Otherness« (Gutiérrez Rodríguez et al. 2005). Ayşe Çağlar (1998) hat dagegen vorgeschlagen, sich auf die Etablierung eines migrantischen Mainstreams zu konzentrieren, wie er etwa in Form des türkischen Pop die urbanen Zentren erobert. Dasselbe ließe sich für Reggae Beats und Balkan Grooves sagen – wobei es jedoch darauf ankommt, diese Entwick-

lung nicht nur als eine Erfolgsgeschichte der Migration zu romantisieren, sie aber ebenso wenig nur als eine kommerzielle Enteignung migrantischer Beiträge abzuwerten. Vielmehr ist es genau dieses Spannungsverhältnis zwischen konsumierbarer Kultur und kultureller Eroberung des Mainstreams, das uns hier, wie auch Walter Leimgruber und Nadja Boškowska (2010) zu diesem Thema meinen, interessieren müsste. Denn in diesem Spannungsverhältnis entfalten migrantische Umdeutungen kultureller Zuschreibungen vom Balkan bis zum Orient eine subversive Wirksamkeit – eben weil sie nicht abseits, sondern inmitten des popkulturellen Mainstreams Präsenz zeigen. Selbstverständlich gibt es elaboriertere Kulturproduktionen, die zur Realität der Einwanderungsgesellschaft kritischer und fundierter Stellung nehmen als die Filme von Fatih Akin oder der »Bukovina Club« von Stefan Hantel alias Shantel. Aber gerade die popkulturelle Leichtigkeit und die selbstbewusste Ironie, mit der solche Produktionen die multikulturalistischen Zumutungen dekonstruieren, tragen mehr und erfolgreicher dazu bei, das Bild der Migration in der Gesellschaft allmählich, aber stetig zu verändern. Auf der CD Disko Partizani von Shantel findet sich folgende Textzeile: »Some say that I come from Russia/Some think that I come from Africa/But I'm so exotic, I'm so erotic/cause I come from the planet Paprika.« Shantel, der sich selbst auf seine Großmutter in der Bukovina beruft, spielt hier gekonnt mit den gängigen Herkunftsklischees und Ressentiments, um sie gleichzeitig in eine begehrenswerte Position zu verwandeln. Mit solchen Zeilen wurde er zum Star einer transethnischen Partygemeinde und zum gefeierten Repräsentanten einer balkanesken kulturellen Avantgarde.

Diese Entwicklungen sind keineswegs nur popkulturelle Randerscheinungen, die mit dem Alltag der Gesellschaft nichts zu tun haben. Sie sind vielmehr nur der noch am ehesten sichtbarste Ausdruck einer stetigen Migrantisierung und damit auch Kosmopolitisierung von gesellschaftlichen Orten, die noch immer als Bastionen einer nationalen Mehrheit gelten. Forschungen zu subkulturellen Szenen, zu Kunst und Kulturproduktion, zu den Creative Industries kommen noch immer fast ohne jeden expliziten Bezug zur Migration aus. Aus der Perspektive der Migration erweist sich diese Leerstelle jedoch als eine nationale Fiktion. Nicht nur in Frankfurt lässt sich aus dieser Perspektive zeigen, dass die Clubs und Szenen der Jugendkultur durchgängig auf die Beiträge der Migration angewiesen sind, und zwar auf allen Ebenen: sowohl auf der Ebene der Besitzer*innen und Betreiber*innen der Clubs wie auf der Ebene des prekarierten Service- und Putzpersonals, auf der Ebene der Musiker*innen und Produzent*innen wie schließlich auch auf der Ebene der Konsument*innen und Rezipient*innen. Und wieder ginge es hier nicht darum, diese Verhältnisse im Sinne einer bunten kosmopolitischen Vielfalt schön zu reden. Vielmehr wären diese Orte in der Mitte der Gesellschaft als Schauplätze einer laufenden politischen Auseinandersetzung zu untersuchen:

Der Auseinandersetzung zwischen einer längst im Zentrum angekommenen transethnischen, postmigrantischen Kulturpraxis und den Versuchen, diese Wirklichkeit mit den Grenzen eines ethnisierten Kulturbegriffs auf Abstand zu halten.

3. FAZIT: VON DER »MIGRANTOLOGIE« ZUR POSTMIGRANTISCHEN KULTUR- UND GESELLSCHAFTSFORSCHUNG

Ich habe für eine postmigrantische Forschung plädiert, die Migration als ihre Perspektive und nicht als ihren Gegenstand versteht. Wie die Genderforschung längst keine Frauenforschung mehr ist, darf auch eine Migrationsforschung, die etwas über gesellschaftliche und kulturelle Verhältnisse zu sagen hat, keine Forschung über Migrant*innen mehr sein. Erst noch zu entwickeln wäre dafür jedoch eine theoretische Fassung des Migrationsbegriffs im Sinne eines umkämpften sozialen Verhältnisses, dem eine binäre, naturalisierte Polarisierung von »Inländer*innen« und »Ausländer*innen«, von »Mehrheiten« und »Minderheiten« zugrunde liegt.

Der Begriff des Postmigrantischen weist in die Richtung der laufenden Auseinandersetzungen, die von diesem sozialen Verhältnis geprägt sind und zugleich darüber hinausweisen. Ich habe mir den Begriff von Shermin Langhoff geliehen, der ehemaligen Intendantin des Ballhaus Naunynstraße in Berlin⁴. Für ihr sehr erfolgreiches Schauspielkonzept hat sie die Bezeichnung des postmigrantischen Theaters in Umlauf gebracht; ein durchaus umstrittener Kampfbegriff gegen die Migrantisierung von Menschen, die längst ein aktiver Teil dieser Gesellschaft sind. Etliche Stücke der Spielzeit 2010/2011 wurden – anlässlich des Jubiläums des Gastarbeiteranwerbeabkommens mit der Türkei – unter dem Titel »50 Jahre Scheinehe« präsentiert. Dennoch erwiesen sich diese Aufführungen nicht als Theater von, für und über türkische Migrant*innen, sondern handelten von den Entwicklungen und Zuständen, von den transnationalen und postkolonialen Dimensionen einer postmigrantischen Gesellschaft. Diese dramaturgische Perspektive würde ich mir auch für die Migrationsforschung wünschen.

4 | www.ballhausnaunynstrasse.de/

LITERATUR

- Abu-Lughod, Leila 1991: »Writing Against Culture«, in: Richard G. Fox (Hg.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, 137-157.
- Arjun, Appadurai 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Cristina 1994: *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, London.
- Baumann, Gerd 1996: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge.
- Beck, Ulrich 2004: *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M.
- Bergmann, Sven/Römhild, Regina (Hg.) 2003: *global heimat. Ethnografische Recherchen im transnationalen Frankfurt*, Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich/Sznajder, Natan 2006: »Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences. A Research Agenda«, in: *British Journal of Sociology*, Jg. 37, H. 1, 618-24.
- Bojadzije, Manuela 2005: »Bürgerrechte und die Perspektive der Migration«, in: *Kölner Kunstverein et al. (Hg.): Projekt Migration*, Köln, 246-247.
- Brah, Avtar 1998: *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London.
- Çaglar, Ayşe 1990: »Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration«, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* Jg. 1, 93-105.
- Çaglar, Ayşe 1998: »Verordnete Rebellion. Deutsch-türkischer Rap und türkischer Pop in Berlin«, in: Ruth Mayer/Mark Terkessidis (Hg.): *Globalkolorit. Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä-Wörden, 41-56.
- Clifford, James 1994: »Diasporas«, in: *Cultural Anthropology*, Jg. 9, H. 3, 302-338.
- Glick Schiller, Nina 2008: *Beyond Methodological Ethnicity: Local and Transnational Pathways of Immigrant Incorporation*, Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations 2/08, http://dspace.mah.se/bitstream/handle/2043/7491/WB_%202_08_%20MUEP.pdf?sequence=3 (abgerufen am 04.03.2014).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/El-Tayeb, Fatima/Steyerl, Hito/Ha, Kien Nghi 2005: »Das hippe Verlangen nach Otherness«, in: Aytac Erylmaz/Regina Römhild/Kathrin Rhomberg/Marion von Osten (Hg.): *Projekt Migration*, Köln, 226-237.
- Hannerz, Ulf 1995: »»Kultur« in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes«, in: Wolfgang Kaschuba (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin, 64-84.

- Hess, Sabine 2013 : »Wider den methodologischen Kulturalismus in der Migrationsforschung: für eine Perspektive der Migration«, in: Reinhard Johler et al. (Hg.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen*, Münster u.a.
- Herzfeld, Michael 2002: »The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism«, in: *The South Atlantic Quarterly*, Jg. 101, H. 4, 899-926.
- Leimgruber, Walter/Boškovska, Nadja 2010: »Balkangroove. Blas den Blues weg«, in: Beate Binder/Moritz Ege/Anja Schwanhäusser/Jens Wietschorke (Hg.): *Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturalanalytische Skizzen*, Frankfurt a.M., 223-238.
- Mezzadra, Sandro 2009: »Bürger und Untertanen. Die postkoloniale Herausforderung der Migration in Europa«, in: Jana Binder/Sabine Hess/Johannes Moser (Hg.): *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, 207-223.
- Römhild, Regina 2007: »Fremdzuschreibungen – Selbstpositionierungen. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft«, in: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): *Ethnizität und Migration: Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*, Berlin, 157-78.
- Römhild, Regina/Vertovec, Steven 2009: Entwurf eines Integrations- und Diversitätskonzept für die Stadt Frankfurt am Main (Ein Arbeitspapier des Dezernats für Integration Magistrat Stadt Frankfurt am Main).
- Regina Römhild 2010: »Aus der Perspektive der Migration: Die Kosmopolitisation Europas«, in: *Das Argument* Jg.52, H.1, 50-59.
- Römhild, Regina/Westrich, Michael 2013: *Kosmopolitismus an den Grenzen. Der Mittelmeerraum als Laboratorium für transversalen Gemeinsinn*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (im Druck).
- Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.) 2007: *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*, Bielefeld.
- Weiß, Anja 2010: »Racist Symbolic Capital. A Bourdieuan Approach to the Analysis of Racism«, in: Wulf D. Hund/Jeremy Krikler/David Roediger (Hg.): *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*, Münster, 37-56.
- Werbner, Pnia (Hg.) 2008: *Anthropology and the New Cosmopolitanism. Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*, Oxford/New York.
- Wolf, Eric 1993: »Gefährliche Ideen: Rasse, Kultur, Ethnizität«, in: *Historische Anthropologie*, Jg. 1, H. 3, 331-346.
- Wright, Susan/Reinhold, Sue 2011: »»Studying Through«: A Strategy for Studying Political Transformation. Or Sex, Lies and British Politics«, in: Cris Shore/Susan Wright/Davide Però (Hg.): *Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, New York/Oxford, 86-104.