

7. Migration als gesellschaftsverändernde Kraft

Die bereits diskutierten Begriffskonzepte Globalisierung, Global Age, Weltgesellschaft, Global Complexity (s. 2.1) verweisen auf einen aktuell stattfindenden weltweiten Wandel, der sich durch transnationale Verbindungs- und Verflechtungszusammenhänge auszeichnet. Migration ist im Kontext dieses Wandels zu sehen. Sie kann als Merkmal und Folge des Wandels beschrieben werden, aber auch als Gestaltungsfaktor. Sie kann, so die in diesem Kapitel verfolgte These, zu einer gesellschaftsverändernden Kraft werden.

7.1 Welt in Bewegung

Die Ausführungen im Folgenden rekurren teilweise auf schon Gesagtes (s. Kap. 2), das verknüpft mit neuen Überlegungen, die Denkgrundlage für dieses Kapitel bildet.

Geert Mak, niederländischer Publizist, erklärte im Interview mit der SZ (2.2.2021) aus niederländischer Perspektive: »2005 haben uns ein griechischer Wahlkampf oder diese neue Kanzlerin in Deutschland nicht interessiert. Heute reden wir uns die Köpfe darüber heiß, wer nach Merkel kommt«. Eine ähnliche weltweite Anteilnahme haben die US-Wahlen im November 2020 erfahren. Dieses neue Interesse an Entwicklungen in Nachbarländern und in bestimmten Teilen der Welt ist Ausdruck weltweiter Verflechtungszusammenhänge und deren Auswirkungen auf den eigenen Alltag. »Das Gefühl des Verknüpftseins«, so Mak, »ist viel stärker geworden«.

Die internationalen Verflechtungen entspringen einem »globalen Bewegungspotential« (Albrow 2014, 119), wie es Albrow nennt, das sich in Gestalt transnationaler Flows wie Kapital-, Arbeits-, Rohstoff- und Informationsströme sowie in Migrationsbewegungen zeigt. Mobilität ist zu einem unübersehbaren Merkmal der Gegenwartsgesellschaft geworden. Sie ist als physi-

sches und virtuelles Geschehen zu beobachten. Beide Formen von Mobilität bedingen einander, werden füreinander zur Voraussetzung, folgen aufeinander oder vollziehen sich parallel. Global agierende Unternehmen kombinieren physisches Reisen mit Online-Meetings. Migrant*innen bleiben physisch und virtuell mit Familienangehörigen und Freunden im Herkunftsland verbunden. Digitale Medien spielen, wie in diesem Buch beschrieben, eine zentrale Rolle für die Ergänzung physischer Mobilität durch virtuelle Mobilität in Form von Facebook-Gruppen, Online-Konferenzen, virtuellen Communities, Lifestreams.

In erinnere an die von Lorenzo geschilderte WhatsApp-Gruppe, bestehend aus Freunden, die an unterschiedlichen geografischen Orten leben und die sich spontan jeden zweiten Samstag online treffen, um sich über alles auszutauschen, was die Einzelnen bewegt: über den Beruf, neue Projekte, über die Kinder, über besuchte Ausstellungen und Konzerte. Ein gedankliches und emotionales Pendeln zwischen Familienmitgliedern an unterschiedlichen nationalen Orten hat auch Alina durch die Gründung einer Online-Community initiiert, in der zeitversetzt und zeitgleich kommuniziert wird. Nala pendelt täglich in ihrer Online-Geschwistergruppe zwischen den Leben ihrer Geschwister in Uganda sowie in anderen Regionen der Welt und ihrem eigenen Leben im Migrationsland Österreich. Darüber hinaus hat sie ein Netzwerk zwischen ugandischen Bauern und österreichischen Unternehmen aufgebaut, das von ihr sowohl eine physische Mobilität als auch eine virtuelle Mobilität in Form transnationaler Kommunikationsbeziehungen und -verhandlungen erfordert. Die Mobilität von Migrant*innen endet nicht mit der Ankunft im Migrationsland; sie wird zur permanenten Aktivität, sei es durch Besuche im Herkunftsland und/oder durch digital gestützte Kommunikation. Mobilität kann im Zuge von Migration zu einem Lebensentwurf werden (Yildiz E.2007, 42). Sie impliziert Teilhabe an verschiedenen, familialen, kommerziellen, oft auch künstlerischen Öffentlichkeiten. Es entstehen »sociospheres« (Albrow 2014, 119), ein Begriff, mit dem Albrow soziale Netzwerke ohne territoriale Grenzen beschreibt. Zu den Organisationsmechanismen der sociospheres gehören transnationale Netzwerke und Kommunikationsmuster, grenzüberschreitende Einkommenstransfers unter Familienmitgliedern sowie die Kooperation von Familienbetrieben über Grenzen hinweg (Albrow 2007, 266). Der Idee des Sozialen wurde unter den Bedingungen des Global Age, so Albrow, »neues Leben eingehaucht« (Albrow 2007, 260). Allein die Zunahme länderübergreifender Bindungen,

die Vielfalt transnationaler Beziehungen und Organisationen dokumentieren laut Albrow »die Selbsterzeugungskraft des Sozialen« (ebd.).

Der Enträumlichung sozialer Prozesse korrespondiert eine kulturelle Dynamik, die Zeichensysteme wie Bilder- und Textströme unterschiedlicher Regionen miteinander verbindet und die meist national gedachten Landkarten unterläuft (Hess/Lenz 2001, 19; Appadurai 1998, 20ff.). Der wechselseitige kulturelle Austausch, bei dem auch marginalisierte kulturelle Schöpfungen aus den Rändern der Welt ins Spiel kommen insbes. auf den Gebieten von Musik, Film, Theater enthalten die Möglichkeit des wechselseitigen Einflusses, der In-Frage-Stellung, des Konflikts oder der Bereicherung. Mit dem Begriff Hybridisierung wird versucht, diese Dynamik, die die Menschen und Regionen weltweit betrifft, als Signum der Kultur in der globalen Moderne zu fassen (Tschernokoshewa 2015, 83). Hybridisierung, mit der die Zusammenführung disparater kultureller Phänomene bezeichnet wird, bedeutet nicht, dass Differenzen verschwinden, aber die Grenzen werden durchlässiger (s. 2.1.3). Es kann geschehen, dass das Eine in das Andere eindringt und umgekehrt (ebd.) und kulturelle Produkte eine Sowohl-als-Auch-Logik annehmen (Beck 2004, 100). Der Begriff Hybridisierung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Prozesshafte von Kultur und damit auf deren Veränderbarkeit.

Das globale Bewegungspotential setzt den Nationalstaat unter Druck, weil Gesellschaft und Kultur nicht an den Grenzen des Nationalstaats enden, sondern sich transnational entwickeln (Albrow 2014, 91; Terkessidis 2015, 90; Beck 2004, 100ff.). Der Nationalstaat basiert auf der Konstruktion des Anderen, des Nichtbürgers, des Ausländers, während solche Konstruktionen in den globalen Verflechtungszusammenhängen zumindest keine dominante Rolle spielen. Albrow fordert eine Neuformulierung des Staatsbegriffs, in dem die Verknüpfung von Staat und Nation gekappt wird (Albrow 2007, 273). Die Entkoppelung von Staat und Nation sei der wichtigste Aspekt des Übergangs von der Moderne zum globalen Zeitalter (ebd.). Die entstehende Weltgesellschaft müsse von einem Weltstaat repräsentiert werden, für den eine spezifisch organisierte Form zu finden sei (a.a.O., 274).

Die globalen Verflechtungszusammenhänge gehen einher mit der Aufhebung von Grenzen und Begrenzungen, mit einer Erweiterung des Erfahrungshorizontes, mit einer neuen Weltoffenheit und zugleich mit einer Ausweitung und Intensivierung einer ökonomischen, vom kapitalistischen Gewinnstreben geprägten Handlungspraxis. Sassen verweist auf die Bildung »räuberischer Formationen« (Sassen 2014, 92) im Zuge eines weltweit agierenden Kapitalismus seit den 80er Jahren, durch die Menschen aus Wirt-

schaft und Gesellschaft ausgegrenzt werden (s. 2.1.1). Diese soziale und ökonomische Ausgrenzung sei keine Entscheidung eines Einzelnen, eines Unternehmens oder einer Regierung. Einzelne Handlungsakteure spielten zwar eine Rolle, aber sie seien Teil eines größeren Systems aus Elementen, Bedingungen und Dynamiken, die sich gegenseitig verstärkten (a.a.O., 93). Zu diesen sich wechselseitig verstärkenden Bestandteilen räuberischer Formationen zählt Sassen (De-)Regulierungspraktiken, die Verwandlung von Naturreservaten und bewohnten Gebieten in Zonen der Gewinnerzielung z.B. in Form von Plantagen und Orten der Rohstoffgewinnung (a.a.O. 27f.). Der steigende Meeresspiegel, Wüstenbildung und Umweltkatastrophen führten zur Vertreibung der angestammten Bevölkerung (a.a.O., 75) etwa aus Küstenregionen im Südpazifik, in Alaska und in afrikanischen Ländern. Dorfbewohner*innen, deren Lebensorte dem Profitstreben und der Gleichgültigkeit gegenüber der Umwelt geopfert wurden, tauchten häufig in den Slums der großen Städte wieder auf (a.a.O., 251) oder sie machen sich auf den Weg in den globalen Norden.

Das Agieren räuberischer Formationen kann mit einem spezifischen Weltverhältnis in Verbindung gebracht werden, das laut Hartmut Rosa dem von ihm sogenannten »Souveränitätsparadigma« (Rosa 2019) entspringt. Das moderne Weltverhältnis ist, so Rosa, die »Art und Weise, wie ›wir‹ auf Welt Bezug nehmen, sie erfahren, uns zu ihr verhalten« (a.a.O., 39). Diese lasse sich an dem Zusammenspiel zwischen Werten und Ideen, materiellen Verhältnissen und kulturellen Praktiken ablesen (a.a.O., 40). Rosa charakterisiert dieses Zusammenspiel als Streben nach Emanzipation, Selbstbestimmung, Autonomie, Souveränität gegenüber allem, was uns entgegentritt; er bewertet es als »Versuche, sich das Andere verfügbar zu machen, es unter Kontrolle zu bringen, zu beherrschen, zu nutzen« (a.a.O., 41). Dieses Streben münde in einen Souveränitätsanspruch, ja, in ein Aggressivverhältnis zur Welt, das ein rücksichtsloses Nutzen von Naturressourcen, die Vernichtung von Arbeitsplätzen und Lebensgrundlagen legitimiere. Das Souveränitätsparadigma unterstützt das enthemmte kapitalistische Profitstreben, aber es setzt noch grundsätzlicher an, nämlich an einem Beziehungsmodus, der eine Entfremdung von der Welt und uns selbst mit zerstörerischen Konsequenzen für Mensch und Natur bedeutet. Zu diesen Konsequenzen zählt Rosa, dass Möglichkeiten der Zukunftsgestaltung dem Kampf gegen den Niedergang und gegen den systematischen Zusammenbruch weichen müssen (a.a.O., 43). Bislang wird lediglich versucht, mit den Folgen eines solchen Weltver-

hältnisses umzugehen; die Wurzeln dieses Weltverhältnisses dagegen bleiben unbehelligt. Rosa fordert eine Revision des Souveränitätsparadigmas (ebd.).

Den skizzierten Inkompatibilitäten, den Widersprüchen, der Hybridisierung von Lebensmustern einerseits und der Marginalisierung andererseits entspricht Homi K. Bhabha zufolge die Ambivalenz als globale Gefühlslage (Bhabha 2012a, 56). Bhabha erkennt darin ein »gesundes Zweifeln« (a.a.O., 57), das unerlässlich sei, »um zu begreifen, was auf dem Spiel steht« (a.a.O., 58). Er kommt mit dieser Position dem Ansatz von Chantal Mouffe entgegen, die fordert, den Antagonismen der Moderne einen »agonistischen Pluralismus« entgegen zu setzen (Mouffe 2007, 45). Antagonismen sollen in Agonismen verwandelt werden, deren demokratischer Charakter darin besteht, dass kein partikularer sozialer Akteur mehr für sich selbst die Repräsentation der Totalität oder die Hoheit über die Gesellschaftsgrundlagen in Anspruch nehmen kann« (a.a.O., 44). Ein »agonistischer Pluralismus« fuße auf der Vielheit im Selbst und der dieser Vielheit entsprechenden gegensätzlichen Positionen; er bringe die Gegensätze nicht zum Verschwinden, sondern mache sie offensichtlich. Für eine lebendige Streitkultur brauche es allerdings auch einen Konsens in Form geteilter ethisch-politischer Prinzipien (a.a.O., 46). Die Möglichkeit eines demokratischen Konsenses beurteilt Rosa zwölf Jahre später, nachdem Mouffe ihr Konzept vorgestellt hat, skeptisch. Es existiere eine »kulturübergreifende Ratlosigkeit« (Rosa 2019, 38); konsensfähig scheine nur die Wut auf das »System« zu sein, was in vielen Ländern zu rückwärtsgewandten Reaktionen führe (ebd.). Eine Erklärung für diese diffuse Wut könnte sein, dass nicht einzelne Akteure auftreten, die verantwortlich gemacht werden könnten, sondern räuberische Formationen, die sich über Pluralismen hinwegsetzen und das als Herstellung von Ordnung etikettieren (Foroutan 201, 5). Unter »rückwärtsgewandten Reaktionen« (Rosa 2019 38) versteht Rosa, so nehme ich an, Reaktionen, die sich der demokratischen Streitkultur und den darauf basierenden Konsensen entziehen. Sie tauchen in unterschiedlichen, teils paradoxen Facetten auf. Einige zeichnen sich durch den Ruf nach Freiheit und zugleich durch die Huldigung autoritärer Despoten aus, andere orientieren sich an Verschwörungsideologien, in denen häufig die Schuldigen in den Reihen derjenigen gesucht werden, die von Ausgrenzung und sozialer Ungleichheit am stärksten betroffen sind. Die in solchen Reaktionen sich zeigenden einfachen Lösungen könnten dem Agieren räuberischer Formationen geschuldet sein, deren Macht auf vielen verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen verankert ist. Damit gewinnt die Macht dieser For-

mationen eine Komplexität, die Ohnmacht produziert, auf die mit Vereinfachungen reagiert wird, um das Gefühl von Ohnmacht abzumildern.

7.2 Migration: Othering und Gegenströmungen

»Lernen Sie doch erst mal richtig Deutsch.

Sagt der Busfahrer zu meiner Mutter, die mir gerade eine Fahrkarte kauft.«

Lena Gorelik 2021, 250

Migration ist kein neuartiges Phänomen. Wenn man Migrationsbewegungen lange genug zurückverfolgt, so Beck, gibt es keine Einheimischen (Beck 2004, 106). Die aktuelle Brisanz von Migration hängt damit zusammen, dass sich Migrationsbewegungen im Zuge globaler Prozesse intensiviert haben, dass sie gleichzeitig in verschiedenen Teilen der Welt stattfinden und aufgrund globaler Medien sichtbarer geworden sind. Dies fordert sowohl Alltagshandelnde, als auch Politik und Wissenschaft dazu heraus, sich zu positionieren. Im Folgenden werde ich zentrale Positionen des Umgangs mit Migration und Migrant*innen sowie theoretische Alternativen in Form von Gegenarrativen vorstellen.

7.2.1 Othering als epistemische Gewalt

Migrant*innen verkörpern das Nomadische und damit verbunden das Unberechenbare und die Unordnung, das sich gegen die Ansprüche des Souveränitätsparadigma, sich alles verfügbar zu machen, stellt. In der Figur des/der Migrant*in kulminieren Vorstellungen vom Anderen, das in der Differenz zum Eigenen hervorgebracht wird (Foroutan 2019, 13), sich der Kontrolle entzieht und damit die angestrebte Souveränität boykottiert¹. So kann allein der Gegenwart der Anderen der erfahrene Souveränitätsverlust zugeschrieben werden. Die Konstruktion von Personen und Personengruppen als die Anderen ist

1 Es handelt sich hier nicht um jenen Anderen, wie in Kap. 6.3 beschrieben, auf dessen positive Resonanz Menschen für ihre Selbstentwicklung angewiesen sind, sondern um den Anderen als Fremden.

Voraussetzung dafür; sie macht sich fest an »Fremdheitsmarkern wie Aussehen, Name, Sprache« (Espahangizi 2017, 48). In dieser Unterscheidungspraxis, in der das Eigene als Referenzpunkt dient, wird das ethnisch, national, religiös Andere als anormal markiert (Foroutan 2019, 13). Und nicht nur das: Das Anormale wird mit einem Bedrohungspotential versehen und der Gesellschaft als Bedrohung gegenübergestellt (ebd.). Wir haben es mit einem Prozess zu tun, den Gayatri Spivak bereits 1988 als »Othering« (Spivak 1988) beschrieben hat und Naika Foroutan mit »Ver-Anderung« (Foroutan 2019, 131) ins Deutsche übersetzt hat. Das Othering verweist nicht nur auf eine Praxis bloßer Unterscheidungen, sondern auf eine »asymmetrische Abgrenzungspraxis« (ebd.), die als Ausgangspunkt für die Ausgrenzung von Anderen fungiert. Aus der Perspektive des Souveränitätssparadigmas kann man das Othering als Versuch erkennen, auszugrenzen, was sich nicht beherrschen lässt und damit an die Grenzen von Souveränität erinnert.

Spivak sieht in der Konstruktion von Subjekten als Andere eine »epistemische Gewalt« (Spivak 1988, 76), die sich u.a. verbal entladen kann. In diesem Buch wurden von Migrant*innen eine Reihe von Beispielen epistemischer Gewalt berichtet, auf die ich an dieser Stelle nochmals zurückkomme. Nicht selten zeigt sich diese Gewalt in flüchtigen Situationen wie es Nabou erlebte, der ein Mann im Vorbeigehen sagte »Neger fort! Hau ab, heim!«. Brian begegnete ein Mann auf der Straße, der auf ein Stück Papier am Boden zeigte und zu Brian sagte: »Nehmen Sie dieses Papier auf. [...]. Sie machen unsere Straße schmutzig. Zurück nach Afrika!«. Amar fühlte sich nach seiner Ankunft in einer deutschen Großstadt ständig beobachtet. Seine schwarze Hautfarbe machte ihn zu einem Objekt, auf das mit dem Finger gezeigt wurde. Und irgendwann haben ihn fünf junge Männer umringt und körperlich angegriffen. Aus der epistemischen Gewalt kann physische Gewalt werden².

Alltagsrassismen stehen, so Wolf-Dieter Bukow, gegen die gelebte, von zunehmender Mobilität und Diversität geprägten urbanen Wirklichkeit (Bukow 2018, 82). Sie verkörpern das Gegenteil der existierenden sozialen Kompetenzen im urbanen Zusammenleben und ignorieren, dass es Diversität in den Städten immer schon gegeben hat (a.a.O., 83). Stattdessen folgen sie einer dualen Logik, in der festzustehen scheint, »wer wie zu identifizieren und zu

2 Im Jahre 2019 gab es in Deutschland 1620 polizeilich erfasste Angriffe auf Flüchtlinge und Asylwerber und 128 Angriffe auf Unterkünfte. Die Zahl der Angriffe ist von 17 Angriffen im Jahre 2015 auf 73 Angriffe im Jahre 2016 gestiegen (Quelle: Statista Research Department, <https://de.statista.com/>, Zugriff am 15.3.2021).

sortieren ist, wie die einen zu privilegieren, die anderen zu diskriminieren, wie die einen zu inkludieren und die anderen zu exkludieren sind« (a.a.O., 84). Die Grenzüberschreitung, die Vermischung, kurz, die Hybridisierung ist in migrantische Subjekte geradezu eingeschrieben (Foroutan 2019, 122; Beck 2004, 157). Epistemische Gewalt, ebenso wie verbale und tätliche Angriffe auf Migrant*innen, sind nach Foroutan als Angriffe auf die Hybridisierung der Gesellschaft zu werten (a.a.O., 123). Dazu ein Beispiel aus der Literatur: Die *Satanischen Verse* (1992) wurden mitsamt ihres Autors Salman Rushdie nach Aleida Assmann deswegen zum Hassobjekt der »Wächter des Reinen« (Assmann 2011, 232), weil sie ein Liebeslied auf Hybridität und Vermischung« (ebd.) darstellen. Die Gegenwartsgesellschaft nimmt sowohl an Homogenisierung als auch an Differenzierung zu. Geografische, literarische, soziale, kulturelle Grenzen werden im globalen Zeitalter permanent durchlässig und abgebaut, aber gleichzeitig werden sie anderswo neu aufgerichtet (ebd.).

7.2.2 Gegennarrative

Dem Souveränitätsparadigma, dem Othering, der epistemischen Gewalt antworten Gegennarrative wie das postmigrantische³ Narrativ, das von Erol Yildiz formuliert wurde und in der Migrationsforschung zu einem viel diskutierten Narrativ geworden ist. Die Vorsilbe *post* bezeichnet nach E. Yildiz nicht einfach ein Danach im Sinne einer Zeitenfolge, sondern es geht um Neuerzählung und Neuinterpretation des Phänomens Migration (Yildiz E. 2020, 22). Das postmigrantische Narrativ knüpft an dem an, was für die »Wächter des Reinen« zum Stein des Anstoßes geworden ist: an der Grenzüberschreitung und Hybridisierung. Grenzen werden aus postmigrantischer Sicht zu Schwellen, zu Orten des Übergangs (a.a.O., 27). Die postmigrantische Deutung suspendiert soziale Sortierungen und rückt dafür hybride mehrdeutige Vielheiten ins Blickfeld (a.a.O., 30). Sie geht davon aus, dass sich das Postmigrantische nicht in Parallelgesellschaften oder in der Diaspora abspielt, sondern zu einem konstituierenden Faktor der Gegenwartsgesellschaft geworden ist. Es konkretisiert sich in transnationalen Netzwerken

3 Ohne derzeit eine Alternative bieten zu können, möchte ich festhalten, dass mir der Begriff *postmigrantisch* noch nicht ideal für das von ihm Bezeichnete erscheint, das sich mit meinen Forschungsergebnissen deckt. Der Begriff ist mehrdeutig, was Erol Yildiz wohl zu oben zitierter Klarstellung veranlasst hat.

und in der Entstehung einer Vielzahl diverser Sinnkontexte, die in die regionale soziale Grammatik der Migrations- aber auch der Herkunftsländer einfließen (Pilcher 2015, 147). Entgegen der Bestrebungen, »gesellschaftliche Ordnung auf der Basis binärer Gegensätze zu konstruieren« (Foroutan 2019, 218), verschwimmen im Modell der postmigrantischen Gesellschaft etablierte Codierungen entlang kultureller, ethnischer, religiöser und nationaler Grenzziehungen (ebd.). Dieser Annahme folgend, muss man dem Plädoyer von Römhild zustimmen, Migration als »gesellschaftliche und kulturelle Produktivkraft« (Römhild 2015, 39) kenntlich zu machen, werden durch sie doch Impulse gesetzt, die bisherige gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen in ihren Grundfesten erschüttern.

Als Erweiterung und Ergänzung des postmigrantischen Narrativs kann das von Rosa formulierte Narrativ einer mediopassiven bzw. medioaktiven Weltbeziehung betrachtet werden. Dieses Narrativ fokussiert nicht auf Migration, kann aber darauf bezogen werden. Es dehnt den postmigrantischen Blick insofern aus, als es das Souveränitätsparadigma in Frage stellt, das Rosa verantwortlich für die Zerstörung ökologischer, sozialer und ökonomischer Lebensgrundlagen macht, was häufig zum Auslöser von Migration wird. Der ihm entspringende Souveränitätsanspruch prägt darüber hinaus den gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Umgang mit Migrant*innen, der Hegemonien zu Lasten von Migrant*innen erzeugt.

Der Begriff mediopassiv breche, so Rosa, hegemoniale Sozialformationen auf, weil er sich einem binär orientierten Denken und Handeln entzieht und stattdessen auf ein Drittes setze, das zwischen aktiv und passiv liege (Rosa 2019, 46). Anders gesagt, ein mediopassives Weltverhältnis betont die Wechselbeziehung, die nicht ohne Respekt füreinander auskommt. Ein mediopassives Weltverhältnis ist genauso gut ein medioaktives Weltverhältnis, weil es beide Aspekte enthält.

Im Verhältnis zur Natur wäre ein mediopassives/-aktives Weltverhältnis eins, in dem menschliche Akteur*innen die Natur formen und durch sie in einem »fortwährenden dynamischen Austausch- und Transformationsprozess« (a.a.O., 47) geformt werden. Im Verhältnis zwischen Bürger*innen sähe es so aus, dass sich Menschen »als Wesen begegnen, die einander etwas zu sagen haben, die sich vom Anderen berühren lassen und ihm oder ihr selbstwirksam zu antworten vermögen und zwar so, dass sich beide bzw. alle dabei (.) verwandeln« (a.a.O., 49). Das setzt nach Rosa nicht voraus, dass die sich Begegnenden schon etwas Gemeinsames teilen müssen; das Gemeinsame kann vielmehr im handelnden Bezug aufeinander entstehen (ebd.).

Die mediopassive/-aktive Denkfigur setzt auf Resonanz, die sich Menschen wechselseitig zu geben vermögen und die ein Antwortverhältnis bezeichnet, in dem sich die Beteiligten wechselseitig erreichen und berühren, ohne übereinander zu verfügen oder in ihrem Verhältnis hegemoniale Strukturen einzuziehen. Sie könnte zur Grundlage für die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Migrant*innen und schon lange im Migrationsland Lebenden werden, die den Ausbruch aus einem homogenen Gehäuse der Selbstbestimmung forciert und die Fähigkeit befördert, nach innen und außen resonant zu werden.

7.3 Migrationssensible Formen des Neuen

Die vorgestellten Gegennarrative enthalten Visionen, die bereits eine Realisierung durch migrationssensible Formen des Neuen erfahren, auf die ich abschließend eingehe. Wie sieht dieses Neue aus? Welche Formen nimmt es an? In welchen Bereichen tritt es auf? Welche Facetten migrantischen Lebens berührt es? Ich werde im Folgenden drei Erscheinungsformen vorstellen: Migrationsoffene Transtopien, die Weltfamilie, die Stadt der Vielheit.

Transtopien können physische Orte oder Denkräume und mehr oder weniger dauerhaft sein; auch flüchtige Transtopien sind vorstellbar. Es sind Orte, an denen herrschende Normen in Frage gestellt werden, an denen sich widerspenstige, subversive Praktiken entwickeln, die gegen Dominanzverhältnisse, die Migrant*innen marginalisieren, aufbegehren (Yildiz, E. 2020, 30). In migrationsoffenen Transtopien werden Migrant*innen zur Quelle kreativer gesellschaftlicher Impulse; sie spielen und unterlaufen Grenzen, führen disparate Bilder, Ideen, Klänge zusammen, kurz: Sie werden zu »Artist(en) der Grenze« (Beck 2004, 157).

Im empirischen Material der Studie »Transnational leben« fanden sich eine Reihe von Beispielen für migrationsoffene Transtopien. Ich erinnere an die von Migrant*innen initiierten Theatergruppen, deren schöpferische Kraft die Initiator*innen betonen. Diese speise sich aus den kulturell unterschiedlich geprägten Blicken auf die Wirklichkeit, die nach Ansicht der Initiator*innen »Austauschenergie« freisetze (s. Kap. 5.4.1). Ein anderes Beispiel sind die von einem der Interviewpartner angestoßenen und mitgeschaffenen hybriden Klangwelten, in denen sich Musik aus verschiedenen Teilen der Welt sowie verschiedene Musikstile mischen (s. 5.4.2). Diese Klangszenerien sperren sich gegen national gefärbte Sortierungen und eröffnen stattdessen den Zu-

gang zu neuen grenzüberschreitenden Musikformen. In der Musik hat es seit jeher Grenzüberschreitungen gegeben; migrantische Musiker*innen setzen diesen Weg fort. Sie sind aufgrund ihrer hybriden Erfahrungswelt besonders dafür prädestiniert.

Darüber hinaus können als Transtopien Formen der Selbstorganisation beobachtet werden, die sich, wie Römhild schreibt, als transnationale Lifestyles zeigen, die in den Clubs und Bars von Weltstädten anzutreffen sind (Römhild 2011, 28). Solche Lifestyles verbinden Menschen über territoriale Grenzen hinweg. Nationale Herkunft verliert in diesen Szenen an Bedeutung. Dasselbe gilt an Orten des alltäglichen Lebens ohne Zugangsbeschränkungen wie Bahnhöfe, Shopping Malls, öffentliche Parks, aber auch für Sportplätze, wenn auf ihnen multikulturell zusammengesetzte Teams agieren. Nicht die nationale Herkunft steht im Vordergrund des Spiels, sondern die sportliche Leistung⁴.

Ein anderer Entstehungskontext von Transtopien sind migrantische Erzählungen, wenn es darin zu narrativen Grenzüberschreitungen kommt, wenn narrative Zwischenräume kreiert werden (Yildiz E. 2020, 25). Die im Rahmen der Studie »Transnational leben« geführten Interviews enthalten Erzählungen, in denen von Vermischungen und Zwischenräumen die Rede ist, z.B. wenn Ron im Interview erzählt, dass er das in Kamerun erworbene Prinzip »es gibt immer ein Lösung« in Arbeitssituationen hineintrage, in denen er mit Kolleg*innen aus verschiedenen Ländern kooperiere. Eine andere Art Zwischenraum thematisiert Luca, wenn er erklärt, er sei »geistig (.) tatsächlich irgendwo zwischen, zwischen den zwei Welten«, der Welt seiner geografisch-kulturellen Herkunft in Serbien und der Welt des Migrationslandes. Dieses Dazwischen lasse ihn mehr erkennen und mache ihn dafür offen, »noch eine dritte Welt kennenzulernen«. Das deutet daraufhin, dass sich Transtopien ausweiten können oder dass sich Menschen verschiedene Transtopien erschließen.

Auch die erzählten Selbstentwürfe von Migrant*innen haben durchwegs transtopische Züge z.B. der Selbstentwurf von Hamzo, der von diesem so geschildert wird: »Ich bin ein afrikanischer Mosambiker, lebend in Deutschland, also integrierter Mosambiker« (s. 6.2.3). Anina beschreibt sich als Resultat vieler verschiedener kultureller Einflüsse; ihr Selbst sei eine Mischung aus

4 Dem stehen allerdings aktuelle Berichte von Fußballspielern schwarzer Hautfarbe gegenüber, in denen von Spott und Diskriminierung die Rede ist, die ihnen von Fans entgegengebracht wurden.

türkischen, tunesischen, französischen und deutschen Einflüssen, die sich zu ihren Wurzeln als Imazighen⁵ gesellen. Sie sieht sich so vielfach verankert, dass sie jegliches Identitätsdenken ablehnt und es als »Identitätsblabla« bezeichnet. Es ist davon auszugehen, dass sich Transtopien nicht nur im Migrationsland und bezogen auf die Subjektivität von Migrant*innen bilden, sondern im Zuge transnationaler Kommunikationsbeziehungen mit Familie und Freunden oder im Zuge von transnationalen Bildungs- und Kooperationsprojekten auch im Herkunftsland.

Die Weltfamilie verkörpert eine weitere Form des Neuen, die als Folge transnationaler Mobilität entsteht. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, die den Begriff geprägt haben, reihen die Weltfamilie in einen »historischen Grundlagenwandel der Liebes- und Lebensformen« ein (Beck/Beck-Gernsheim 2011, 224). Catarino/Morokvašić sprechen von »transnational families« (Catarino/Morokvašić 2013 25), die sie »as those living some or most of the time separated from each other, yet holding together and contributing to the feeling of collective welfare and unity [...]« (ebd.) definieren, die oft mit großer Anstrengung zusammengehalten werden. Weltfamilien sind dennoch fragile Gebilde. In diesen Familien sind unterschiedliche Erfahrungslinien und Lebensstile präsent, die Kontroversen, Konflikte oder eine »Pragmatik des Schweigens« (Beck/Beck-Gernsheim 2011, 227) erzeugen. Vara berichtete von einem solchen Schweigen in der Kommunikation mit ihrer in Syrien lebenden Familie; das Schweigen betraf den dort herrschenden Krieg, um die Bedrohung durch diesen Krieg aushaltbar zu machen. Wenn Migrant*innen mit anderen Migrant*innen aus anderen Regionen der Welt Lebensgemeinschaften oder Ehen bilden, erweitern sich die Erfahrungslinien und mit ihnen Entscheidungsoptionen, wie man leben will, welche Werte und Orientierungen gelten sollen, wie man die Kinder erzieht, welche Feste gefeiert werden, wie gekocht wird und welche Lieder gesungen werden (Beck-Beck-Gernsheim 2011, 259). Familie wird angesichts zunehmender Mobilität mehr denn je zu einer Herstellungsleistung, ob es um die international verstreute Familie geht (Greschke 2019a, 8) oder um die Familie an einem Ort, in der verschiedene soziokulturelle »Herkünfte« aufeinandertreffen. Was im Verhältnis zwischen Migrant*innen und denen, die sich als Einheimische verstehen, als notwendig beschrieben wurde, stellt sich auch als familiäre Aufgabe dar: die Entwicklung von Resonanzbeziehungen, in denen sich die Mitglieder der Familie als Wesen begegnen, die einander

5 Imazighen ist ein Synonym für die ethnische Gruppe der Berber.

hören und antworten, die nicht nur die eigene Stimme kennen, sondern Ohren haben, die sich durch andere Stimmen infizieren lassen (Rosa 2019, 51).

Schließlich zeigen sich die Städte als Keimzellen von migrationssensiblen Formen des Neuen. Stadtgesellschaften sind Bukow zufolge die ersten Adressaten für die Frage nach dem Umgang mit Mobilität und Diversität (Bukow 2018, 87). Urbane Räume sind Orte, so Angela Pilch Ortega, die Differenz zulassen (Pilch Ortega 2015, 166). Sie haben eine Tradition als Sammelbecken für Zuwanderer*innen und als Bühne für Diversität. Mit der Entstehung der Global Cities seit den 80er Jahren hat die urbane Pluralität einen neuen Schub erhalten (Sassen 1997, 59). Global Cities weisen nach Sassen ein »Entsprechungsverhältnis zwischen großen Ansammlungen von wirtschaftlicher Macht und großen Ansammlungen von Anderen« (a.a.O., 167) auf. Sie stehen für Vielfalt; selbst, wenn Menschen bestimmter territorialer und/oder kultureller Herkunft als »die Anderen« abgestempelt werden, sie sind gegenwärtig. Sassen sah diese Anderen in den 90er Jahren noch vorwiegend in untergeordneten Positionen als Putzfrauen, Hausmeister, Lastwagenfahrer, Bauarbeiter (ebd.). Inzwischen sind sie auch in Zeitungsredaktionen, in Banken, als Nachrichtensprecher*innen, als Autor*innen, als Initiator*innen von Start ups oder als Modedesigner präsent. Sie beziehen sich selbstbewusst auf ihre Migrationsbiografie wie Hengameh Yaghoobifarah, in Kiel geboren, mit iranischen Wurzeln, die sich als nichtbinäre Person bezeichnet und die bundesdeutsche Wirklichkeit aus migrantischer Sicht kritisch kommentiert. Auf dem Cover ihres Buches »Eure Heimat ist unser Albtraum« (2019), das sie zusammen mit Fatma Aydemir herausgegeben hat, heißt es: »Wir sind die Anderen, die wissen, dass normal uns nichts zu sagen hat. Normal ist keine Autorität für uns«. Serhat Isik und Benjamin Huseby mit türkischen und pakistanischen Wurzeln haben das Berliner Modelabel »GmbH« gegründet. Sie verstehen ihre Mode ausdrücklich als politisches Statement: »Bei GmbH ging es schon immer darum, als Kinder von Immigranten den Raum einzunehmen, der uns sonst vorenthalten wurde«, erklärt Isik (Berliner Zeitung vom 9.11.2020). Diesen Raum wollen sie auch anderen Menschen mit migrantischer Biografie eröffnen, indem sie sie als Models einbeziehen. Obschon es derzeit nur Einzelfälle sind, Menschen wie diese, verkörpern die Möglichkeit und Entschlossenheit der »Anderen«, Einfluss zu nehmen auf urbane und gesellschaftliche Wirklichkeit, neue Anstöße zu geben und kritische Impulse zu liefern. Auch die unter dem Stichwort Transtopien erwähnten transnationalen Lifestyles stehen für das urbane Veränderungspotential durch Migration.

In all den urbanen migrationssensiblen Formen des Neuen, die bislang beschrieben wurden, entsprangen diese Formen den Ideen und dem Handeln von Migrant*innen. Terkessidis wirft die Frage auf, ob nicht auch die Städte selbst zu Akteur*innen bei der Entwicklung einer migrationssensiblen Stadtgesellschaft werden könnten. Er verweist auf Konzepte der Stadtplanung, die auf die neuen Realitäten antworten könnten (Terkessidis 2018, 75). Stadtplaner*innen und -politiker*innen müssten sich fragen, auf welche Gesellschaft urbane Raumgestaltung abzielt, auf die deutsche Einwohnerschaft oder auf eine multikulturelle Vielheit, die moderiert werden müsse (ebd.). Die jeweilige Antwort lässt unterschiedliche Gestaltungsmodelle, Verkehrskonzepte, Partizipationsformen, Bildungsmaßnahmen, Kultur- und Kunstförderungen erwarten. Die Stadt solle, so Terkessidis, nicht als wohlgeordneter Behälter verstanden werden, in den die Hinzukommenden eingepasst werden müssen; vielmehr sei die Vielheit als Gestaltungsaufgabe anzuerkennen (Terkessidis 2015, 89).

Medien sind für die verschiedenen migrationssensiblen Formen des Neuen ein entscheidender Motor. Als digital gestützte Kommunikationsmedien koppeln sie geografisch distante Situationen z.B. in der Kommunikation von Weltfamilien. Sie koppeln aber nicht nur, sie greifen ein, indem sie entfernte Ereignisse, Gefühle, Meinungen in andere Lebenssituationen hineinprojizieren und darin wirksam werden lassen (Knorr Cetina/Reichmann/Woermann 2017, 38). Die mediale Durchdringung von Kommunikationspraktiken fördert deren globale Ausbreitung, was zu einem Wandel der Sozialformen ganzer Gesellschaften führen kann (a.a.O., 47). Medien in Form von Theater und Musik bilden, wie dargestellt, Instrumente und Bühnen für Transtopien, die der Eindeutigkeit zugunsten von Mehrdeutigkeit eine Absage erteilen. Auch ihre Reichweite ist nicht auf nationale Territorien beschränkt, zumal sich diese Medien häufig digitaler Distributionsmedien bedienen.

Die Formen des Neuen, die sich den von Migration und Migrant*innen ausgehenden Impulsen öffnen, entziehen sich nicht einfach nur geläufigen Polaritäten, sie fördern zugleich Lebensstile, urbane Selbstverständlichkeiten, Gestaltungs- und Planungsstrategien, die Differenz und Gemeinsamkeit neu aufeinander beziehen. Es wird entscheidend sein, so Bhabha, wie die einzelnen Elemente des Neuen miteinander verbunden werden, wie diese Elemente mit äußeren Kräften in Interaktion treten, wie man mit immer wieder auftretenden Nichtübereinstimmungen umgeht (Bhabha 2012b, 66). Bhabha plädiert für eine Ethik der Toleranz, die darauf zielt, ungelöste Widersprüche auf der Ebene der Des-Integration zu akzeptieren (Bhabha 2012a, 44). Paral-

lel dazu sind in transnationalen Migrationsgesellschaften kulturelle Übersetzungspraktiken erforderlich, durch die »binäre Wahrnehmungs- und Denkkorsette« (Bachmann-Medick/Buden 2008, 4) zugunsten einer »transnationalen Mehrsprachigkeit« (ebd.) abgeworfen werden. Bachmann-Medick propagiert einen »translational turn« (Bachmann-Medick 2006), der das Grenzdenken, das Denken in Zwischenräumen und Vermittlungsreflexionen aufwertet (Bachmann-Medick/Buden 2008, 4). Darauf sei eine »Welt wechselseitiger Abhängigkeiten und Verflechtungen« (Bachmann-Medick 2006, 239; Schachtner 2020, 251ff.) angewiesen.

Translationale Praktiken widerstehen »der vermeintlichen Reinheit von Konzepten wie Kultur, Identität, Tradition, Religion« und lenken die Aufmerksamkeit stattdessen auf das Entstehende, das Unfertige, auf das Sich-Auflösende und neu Sich-Verbindende. Sie sind nicht nur von professionellen Übersetzer*innen gefordert, sondern vor allem auch von Alltagshandelnden, die ihre unterschiedlichen Lebensstile einander vermitteln wollen und an wechselseitigem Verstehen interessiert sind. Ihre Einsatzfelder sind zum einen das Verhältnis zwischen denen, die schon da sind und denen, die aus anderen Regionen der Welt dazukommen und zum anderen das Verhältnis zwischen denen, die sich auf den Weg gemacht haben und jenen, die zurückgeblieben sind. Migration kann zu einer gesellschaftsverändernden Kraft werden, nicht nur in den Ziel- sondern auch in den Herkunftsgesellschaften.

