

## Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe

Yildiz, Erol

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Yildiz, E. (2010). Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe. *SWS-Rundschau*, 50(3), 318-339. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-381864>

### Nutzungsbedingungen:

*Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.*

*Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.*

### Terms of use:

*This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.*

*By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.*

# Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe

Erol Yildiz (Klagenfurt)

Erol Yildiz: *Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe* (S. 318–339)

Im Mittelpunkt des Beitrags stehen MigrantInnen der zweiten und dritten Generation, die den Migrationsprozess nicht selbst erfahren haben, sich in ihrem Alltag und ihren Lebensentwürfen aber damit auseinandersetzen. In ihren transnationalen Bezügen verkörpern sie die »Öffnung der Orte zur Welt« und die damit einhergehende Kosmopolitisierung des Alltags. Es sind »postmigrantische« Rekonstruktionen und Strategien, in denen Zwischenräume, Überschneidungen und simultane Zugehörigkeiten den Blick auf eine neue »Dynamik der Enträumlichung« richten und ein anderes Verständnis von Migration herausfordern. Konkrete biographische Beispiele von Jugendlichen zeigen, dass ihre Verortungsstrategien weit über das Lokale hinausreichen. Dabei verändern sich auch kulturelle Orientierungen und deren Bedeutung für biographische Entwürfe. Ihre kulturelle Praxis ist ein kreativer Akt, der eine besondere kognitive Beweglichkeit erfordert, nationale Denkmuster in Frage stellt. Das Alltagsleben in einer globalisierten Welt wird zum Experimentier- und damit zu einem (kulturellen) Lernfeld: Migration ist Bewegung und Bewegung heißt Bildung.

*Schlagworte: Migration, Globalisierung, postmigrantische Generation, Biographie, Lebensentwürfe*

Erol Yildiz: *The Opening of Local Places to the World and Post-migrant Life Strategies* (pp. 318–339)

The focus of this article concentrates on migrants of the second and third generation, who did not experience the migration process themselves, but who deal with this in their everyday lives in multiple ways. In their transnational references, they represent the »opening of local places to the world« and express the associated cosmopolitanisation of everyday life, the discontinuities, overlaps and simultaneous connectedness. »Post-migrant« reconstructions and life strategies are embedded into world-wide communication and a cosmopolitan pluralisation of daily life. This »dynamic of a de-spatialisation« provokes even new perspectives on migration. Biographical examples of young people demonstrate that their strategies of a positioning go far beyond the local. In such processes, cultural orientations and their significance for biographical drafts are shifting. Their cultural practice is an act of performance, requiring a specific cognitive flexibility that puts into question the national paradigm. Everyday life in a globalized world becomes a field for experimentation and (cultural) learning: migration is movement and movement means education.

*Keywords: migration, globalization, post-migrant generation, biography, life strategies*

## 1. Einleitung

Die Gleichzeitigkeit von Globalisierung und lokaler Diversifizierung lässt den nationalstaatlichen Rahmen fraglich werden. Wir sehen uns im Alltag zunehmend mit einer mobilen Vielfalt, bewegten Mehrfachzugehörigkeiten und unendlichen Widersprüchen konfrontiert, die uns neue Möglichkeiten für eine flexible Verortung unserer Lebensentwürfe eröffnen. In der globalisierten Welt gleichen die Alltagswirklichkeiten dem, was Edward Said »atonale Ensembles« (1990) nennt: Die alltägliche Realität ist gekennzeichnet durch Vielfalt, Mehrdeutigkeit und Widersprüche. Die Vielzahl sozialer Kontexte, in denen sich die Einzelnen bewegen, handeln und leben, eröffnen in ihren Kombinationsvariationen überhaupt erst so etwas wie die Einzigartigkeit des Individuums. So bildet sich ein »Beobachtungshorizont« (Beck 1997, 40), der neue Verortungsstrategien möglich macht, die über das Lokale hinausgehen und die Lebenswirklichkeiten vor Ort mit der Welt verbinden.

In diesem Prozess verändern sich folgerichtig auch kulturelle Orientierungen und deren Bedeutung für biographische Entwürfe. So wird das Alltagsleben in einer globalisierten Welt zu einem Experimentier- und damit zu einem (kulturellen) Lernfeld. Ohne geographische und mentale Bewegung von Menschen wären solche kulturellen Entwicklungen kaum denkbar. Gerade Mobilität in Form von Migration hat wesentlich dazu beigetragen, wenn dies im öffentlichen Bewusstsein auch kaum verankert ist. Das Postmigrantische, um das es hier vor allem geht, zeigt als eine Art von Bewegung, wie die zweite und dritte MigrantInnengeneration, die selbst nicht über Migrationserfahrungen verfügt, auf unterschiedliche Art und Weise neue Lern- bzw. Überlebensstrategien in der globalen Welt entwickelt. In der Auseinandersetzung mit der Migrationsgeschichte ihrer Eltern und den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie leben, schaffen diese Jugendlichen ihre eigenen (Lern-) Räume, die verschiedene Bedeutungen integrieren und neue Zugehörigkeiten und Lebensentwürfe hervorbringen. Diese kulturelle Praxis ist ein kreativer Akt. In meinen Ausführungen werde ich schrittweise vorgehen und diesen Prozess an biographischen Beispielen beschreiben.

Vor dem theoretischen Rahmen der Studie werde ich im Abschnitt 2 kurz auf methodische Vorgehensweise und methodologische Überlegungen eingehen, anschließend im dritten Abschnitt den Prozess der »Öffnung der Orte zur Welt« als ein Charakteristikum unserer Zeit diskutieren. Nach der kritischen Auseinandersetzung mit dem konventionellen Umgang mit Migration und MigrantInnen (Abschnitt 4), durch den ihr Beitrag zu weltweiten Öffnungsprozessen entweder ignoriert oder als desintegrativer Faktor wahrgenommen wird, rückt das »Postmigrantische« ins Blickfeld. Dieses wird im fünften Abschnitt aus unterschiedlichen Beobachterperspektiven und anhand konkreter biographischer Beispiele beleuchtet. Dabei handelt es sich um eine qualitative Studie, in der postmigrantische Jugendliche in der Kölner Region halb-narrativ interviewt wurden. Neben dem Interviewmaterial werden auch andere Entwicklungen bzw. Beispiele ergänzend herangezogen, die als postmigrantische Strategien interpretiert werden. Nach der theoretischen Interpretation der empirischen Befunde werde ich im letzten Teil Schlussfolgerungen daraus ziehen. Postmigrantische

Strategien werden als kreative Potenziale, als kultureller Lernakt im Zeichen globaler Öffnungsprozesse interpretiert.

## 2. Methodischer Zugang

Um die Idee des »Postmigrantischen« sichtbar zu machen, führten KollegInnen und ich zwischen 2007 und 2009 zehn Interviews mit postmigrantischen Jugendlichen und Heranwachsenden in der Kölner Region. Um eine gewisse Offenheit zu gewährleisten, wurden die Gespräche halbnarrativ bzw. halbbiographisch geführt: Sie begannen mit einer Eingangsfrage und die TeilnehmerInnen hatten die Möglichkeit für freies Erzählen, wobei zwischendurch und je nach Situation auch gezielte ergänzende Fragen gestellt wurden. Die Interviews wurden mit einem Tonbandgerät aufgenommen und danach transkribiert. Die Auswahl der GesprächspartnerInnen erfolgte zum Teil durch persönliche Kontakte, teilweise zufällig und zum Teil nach Empfehlung von InterviewpartnerInnen. Vier Jugendliche stammen aus Kölner Stadtteilen, in denen mehrheitlich MigrantInnen leben, nämlich Chorweiler und Mülheim – Stadtteile, die wegen ihres hohen MigrantInnenanteils territorial stigmatisiert und in der Öffentlichkeit als »Parallelgesellschaften« wahrgenommen werden. In diesem Zusammenhang interessierte mich besonders, wie die Jugendlichen ihr Leben in diesen Vierteln beschreiben und wie sie mit dem negativen Ruf ihres Lebensraums umgehen. Zwei Jugendliche gehören zum »HipHoper-Milieu«. Bei den anderen GesprächspartnerInnen handelt es sich um Jugendliche und Heranwachsende, die in unterschiedlichen Stadtvierteln der Kölner Region wohnen. Vier studieren und zwei sind arbeitslos. Alle InterviewpartnerInnen sind Kinder ehemaliger GastarbeiterInnen, die in der Kölner Region geboren und aufgewachsen sind.

Bezogen auf die Fragestellung des Artikels – also wie Jugendliche der zweiten und dritten MigrantInnengeneration mit ihren Lebensbedingungen umgehen und welche Lern- und Überlebensstrategien sie entwickeln – wertete ich exemplarisch fünf Interviews aus. In der Auswertung orientierte ich mich weitgehend an der »grounded theory« von Glaser und Strauss (1998) und am Konzept des »verstehenden Interviews« von Kaufmann (1999). Mich interessierte die Lebenspraxis der zweiten und dritten MigrantInnengeneration, also die Niederungen des Alltags und vor allem die marginalisierten Wissensarten, die im öffentlichen Diskurs kaum in Erscheinung treten. Dieses theoretische Verständnis ist für die Studie konstitutiv und bestimmt grundsätzlich meinen Blickwinkel.

Forschung selbst stellt eine reflexive Situation, eine diskursive Praxis dar, an der sowohl die GesprächspartnerInnen als auch der Forscher/ die Forscherin beteiligt sind. Sowohl bei der Entwicklung einer Idee als auch in der Forschungspraxis sowie in der Auswertungs- und Interpretationsphase spielt die Wahrnehmung des Forschers/ der Forscherin eine wesentliche Rolle, weil Wahrnehmung bekanntlich keine passive Tätigkeit darstellt, sondern eine aktive Intervention beinhaltet. Die halbnarrativ geführten Interviews dienten vor allem dazu, Einblicke in die biographischen Lebenskonstruktionen zu erhalten.

Im Blick auf diese Lebenskonstruktionen, die in der Interviewsituation sichtbar werden, ist grundsätzlich von einer Perspektivenvielfalt auszugehen: Diese kann nach Kontext, Umstand und diskursivem Zusammenhang variieren und dabei sehr unterschiedliche und zum Teil auch widersprüchliche Sichtweisen eröffnen. Gerade der multiperspektivische Zugang zur eigenen Lebensgeschichte verdeutlicht, dass es nicht nur eine Erinnerung an ein Ereignis gibt, sondern viele unterschiedliche. Narration ist deshalb nie nur Reproduktion, sondern stets Produktion neuer Weltansichten, neuer historischer Erfahrungsräume, Erwartungshorizonte und deren Bearbeitung in der Gegenwart. Dabei geht es nicht nur um das Interpretieren der Vergangenheit, vielmehr auch um Veränderung der Perspektiven, um *nachhaltiges Lernen* in einem Lebenszusammenhang. Die Vergangenheit wird zu einem komplexen, vielschichtigen und multiperspektivischen Phänomen und somit zu einer biographischen Ressource, die biographische Lebenspraxis damit zu einem sozialen Experimentierraum. Lebensentwurf wird zu einem reflexiven Projekt. Eben die Fähigkeit, solche Ressourcen zu aktivieren, die Fähigkeit, unsere Lebensgeschichte auf vielfältige Weise erzählen zu können, ist zweifellos eine moderne Schlüsselqualifikation und ein Bildungsprozess.

### 3. Öffnung der Orte zur Welt als gesellschaftliche Herausforderung

Zur Charakterisierung gegenwärtiger Gesellschaften benutze ich die Metapher »Die Öffnung der Orte zur Welt« und meine damit, dass wir im Alltag ständig mit unterschiedlichen und widersprüchlichen Elementen konfrontiert werden, die in einem weltweiten Kommunikationszusammenhang stehen. Begriffe wie »kosmopolitischer Blick« (Beck 2004), »transnationale Räume« (Pries 1997) oder »Transnationalisierung der sozialen Welt« (Pries 2007) bringen diesen Wandel zum Ausdruck. Weltweite Bezüge sind zur Alltagsnormalität geworden, ob wir einkaufen, in einem Restaurant essen, fernsehen, ins Kino gehen, einen bestimmten Lebensstil pflegen oder politisch handeln. Globalität ist eine alltäglich gelebte Erfahrung und kann als eine Transformation und Re-Interpretation der Kontexte verstanden werden, in denen sich unser Leben abspielt (Tomlinson 2002, 140). Die Alltagssituationen, in denen wir uns bewegen, handeln, unsere Biographien konstruieren, sind also in vielfältiger Weise in Prozesse und Ereignisse involviert, die nicht lokal definierbar sind, auch wenn sie sich lokal-spezifisch manifestieren. Unsere Aktions-, Erfahrungs- und Vorstellungsräume sind von weltweiter Reichweite, und dies ist ein konstitutiver Bestandteil unseres Alltagslebens. Ulrich Beck bezeichnet dies als »banalen Kosmopolitismus« (2003, 33). Man könnte auch von einer latenten oder impliziten Kosmopolitisierung des Alltagslebens reden. Saskia Sassen verweist zu Recht darauf, dass vieles von dem, was wir als national erleben und interpretieren, in der Tat schon längst »entnationalisiert« ist und spricht in diesem Kontext vom »Paradox des Nationalen« (Sassen 2008, 8).

Eine Art *mobiler Sesshaftigkeit* scheint das Charakteristikum globalisierter Gesellschaften zu sein, setzt Denkbewegungen in Gang, beeinflusst die Gestaltung unseres Lebens und Alltags. Das globalisierte Alltagsverständnis bedeutet also nicht, dass Lokalität verschwindet, sondern macht andere Raumvorstellungen sichtbar.

De-Lokalisierung geht mit einer Re-Lokalisierung und mit neuen Rahmungen einher (Appadurai 1996). Globalisierung ohne lokale Bezüge und Verortung ist nicht vorstellbar. Sie verbindet sich mit der Neuentdeckung und Neuinterpretation des Lokalen. Die Öffnung der Orte und Biographien zur Welt bringt ungewöhnliche Wege der Re-Lokalisierung hervor, »in denen sich das Globale in immer weitere lokalisierte Versionen auffächert« (Römhild 2003, 14). Roland Robertson (1992) hat genau diese Wechselwirkung vor Augen, wenn er von »Glokalisierung« spricht. Zahlreiche lokale Kulturen, Milieus, Religionen und kulturelle Identifikationsformen aus allen Teilen der Welt treffen in urbanen Räumen aufeinander, werden von Individuen miteinander kombiniert, entfalten eine räumliche Manifestation und verdichten sich zu neuen Lebensentwürfen, Kulturen und Strukturen. So wird die Weltgesellschaft zum Referenzrahmen allen sozialen Handelns. Besonders am Beispiel von Migration als wichtigem Element der Globalisierung lässt sich das deutlich zeigen. Durch Migration und deren Folgen entstehen neue Bindungen und Vernetzungen, die automatisch verschiedene Orte miteinander verbinden und somit transformieren.

Das Phänomen Migration, das den Mythos der Sesshaftigkeit in Frage stellt, ist ein Beleg dafür, wie neue Raumvorstellungen und Lebenskonstruktionen erzeugt werden. Transnationale oder globale Räume (vgl. z. B. Pries 2007), von denen insbesondere im weltweiten Migrationskontext die Rede ist, bringen dieses neue Alltagsverständnis deutlich zum Ausdruck, nämlich die Gestaltung von Lokalität auf weltgesellschaftlicher Basis. Kulturelle Nischen, in denen gerade migrierte Gruppen und deren Nachkommen simultan »hier wie dort« leben, sind Beispiele für die neue Dynamik der Enträumlichung. Sie sind weniger räumlich als zeitlich gebunden, deswegen geographisch schwer definierbar. So werden die »Heimatländer« oder »Herkunftskulturen« in Teilen praktisch neu erfunden, sie existieren nicht selten in der Vorstellungswelt der enträumlichten Gruppen (Appadurai 1998, 13). Die »Spannung zwischen Globalem und Lokalem«, von der Appadurai spricht, ist relevant für die Entwicklung kultureller Identitäten und Lebensentwürfe (ebd., 36). Dies führt zur Entstehung anderer Räume, zu »Heterotopien« (Foucault 1991) – eine alltägliche Praxis in den Städten. Dass (migrantische) Gruppen vermehrt mit multiplen Loyalitäten und Mehrfachzugehörigkeiten an unterschiedlichen Orten leben, bedeutet, dass der Raum neu definiert werden muss.

Dadurch gewinnt das Phänomen der Öffentlichkeit in der globalisierten Welt immer mehr an Bedeutung, und zwar in dem Maße, wie nationale Grenzen flüchtiger werden und durch neue globale Kommunikationsformen, die Diversität der Sprachgruppen, durch Heterogenität der öffentlichen Räume an Relevanz verlieren. Daher darf das Phänomen der Globalisierung nicht als Erweiterung nationaler Perspektiven missverstanden werden. Vielmehr handelt es sich dabei um neue Perspektiven auf die Welt, die durch weltweite Öffnungsprozesse möglich geworden sind. In diesem Zusammenhang spricht Regina Römhild (2009, 234) von einem »neuen Kosmopolitismus von unten« und meint damit eine Art transversale Bewegung: Diese bringt Regionen, Kulturen und Denkart auf lokaler Ebene zusammen, die oft geographisch wie zeitlich weit voneinander entfernt sind und neue Verbindungen virtueller wie realer Art sowie wechselseitige Impulse ermöglicht, die zuvor undenkbar waren. Dabei entstehen,

wie Martin Albrow (1998) formuliert, unterschiedliche »Soziosphären«, die unterschiedlich gelagerte, weltweit gespannte gesellschaftliche wie lebensweltliche Kombinationen präsentieren. Damit meint er die Kosmopolitisierung von Lebensentwürfen, Kulturen und persönlichen Milieus sowie die weltweite Ausdehnung der individuellen Beziehungsnetze im lokalen Kontext, also die Gestaltung der alltäglichen Lebensführung auf weltgesellschaftlicher Basis. Solche Beziehungsnetze sind für Albrow »Teil eines intensiven Sozialgefüges, das zusammenhängende Aktivitäten hervorbringt, die den gesamten Globus einbeziehen« (1998, 245).

Die Öffnung der Orte zur Welt, zu der Migrationsbewegungen wesentlich beitragen, bedeutet, dass unterschiedliche und widersprüchliche Perspektiven im Alltag des Individuums aufeinander treffen, individuell wie kollektiv bearbeitet werden und sich zu lokalen Strukturen verdichten. Insofern ist das globalisierte Alltagsverständnis kein harmonisches, sondern impliziert radikale Differenzen und Widersprüche. Die Öffnungsprozesse konfrontieren uns mit anderen, bisher marginalisierten Perspektiven, die den ontologischen Status des »Westens« in Frage stellen und uns zu anderen Weltdeutungen nötigen. Diese neue Dynamik erfordert das Überdenken unserer Vorstellung von Raum und Zeit (Rifkin 2006, 285).

Neben diesen Öffnungsprozessen beobachten wir jedoch auch gegenläufige Entwicklungen: Schließungsprozesse, die mit neuen Nationalismen, Rassismus und Fundamentalismus einhergehen. Die Öffnung der Orte zur Welt wird also durch Re-Ethnisierungs- und Renationalisierungstendenzen konterkariert:

*»Wenn nicht der Nationalstaat, so gewinnt jedenfalls der Nationalismus an Boden«  
(Leggewie 2003, 55).*

Wolfgang Kaschuba sieht in dieser gegenwärtigen Inszenierung nationaler und ethnischer Selbstbilder in Europa »eine qualitativ neue Thematisierung ›des Nationalen‹ als kulturelles Integrationskonzept« (Kaschuba 2001, 20). Eben weil die Grenzen zunehmend flüchtig werden, wird die Wahrnehmungsmauer im Kopf neu zementiert (Beck 2002, 66).

Zum einen beobachten wir eine extreme Vielfalt von Mikroprozessen, die zu entnationalisieren beginnen, was früher als national gedacht war. Im von Sven Bergmann und Regina Römhild herausgegebenen Band mit dem Titel »Global Heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt« (2003) und im von Sabine Hess und Maria Schwertl herausgegebenen Buch mit dem Titel »München migrantisch – migrantisches München. Ethnographische Erkundungen in globalisierten Lebenswelten« (2010) werden zahlreiche Beispiele für solche entnationalisierenden Mikroprozesse in urbanen Räumen untersucht: Dazu zählen beispielsweise Musikkultur, migrantische Ökonomie, migrantische Lebensentwürfe, mediale Inszenierungen usw. Vor allem global verbreitete kulturelle Elemente jedweder Art und Lebensstile werden zunächst in einen spezifischen lokalen Kontext eingefügt und auf diese Weise neu interpretiert. Dabei entstehen neue Mischformen, symbiotische Kombinationen aus verschiedenen globalen und lokalen Praktiken. Die Salsa- oder HipHop-Kultur bzw. die Musik- und Tanzkultur insgesamt werden im Rahmen ihrer weltweiten Verbreitung de-territoria-

lisiert und entnationalisiert, also aus ihren ursprünglichen räumlichen Bezügen gelöst; gleichzeitig werden sie aber auch an anderen Orten wie in Frankfurt, München oder Wien re-lokalisiert, wo sie von Menschen »vor Ort« praktiziert, adaptiert und mit jeweils lokalen Bedeutungen versehen werden. So entwickeln lokale Gruppen in den unterschiedlichen geographischen Regionen bzw. in unterschiedlichen Städten je eigene Lesarten und Formationen, die für unterschiedliche Aneignungen, Umdeutungen und Syntheseleistungen offen sind (vgl. dazu beispielsweise Papadopoulos 2003).

Zum anderen befördern entnationalisierende Prozesse die Dynamik der Nationalisierung, wie die zunehmende Renationalisierung der Migrationspolitik in einigen europäischen Gesellschaften zeigt. Denn im selben Maß, wie nationale Grenzen im europäischen Rahmen an Bedeutung verlieren, werden sie für bestimmte Gruppen (MigrantInnen, Flüchtlinge, Illegale etc.), die als unerwünscht und »überflüssig« betrachtet werden, zu immer größeren Barrieren. In nationalen Integrationsmodellen Deutschlands oder Österreichs sind beispielsweise kaum Räume für entnationalisierte Verortungen vorgesehen. Diese werden entweder ignoriert oder als desintegrative Momente wahrgenommen (mehr dazu in Abschnitt 4).

Geographische Mobilität gilt also nicht für alle im gleichen Maße. Eine solche globale Hierarchie der Mobilität ist Bestandteil einer Neuverteilung von Privilegien und Verlusten auf weltweiter wie auf lokaler Ebene; dabei findet eine »Umschichtung der Menschheit« statt (Bauman 1998, 70). Die Zunahme des religiösen Fundamentalismus in den USA, im Mittlerem Osten und Indien, die Reaktivierung ethnischer Nationalismen in Zentral- und Osteuropa, die einwandererfeindliche Festung Europa können trotz aller Differenzen im Detail als vergleichbare reaktive Antworten verstanden werden, die sich grundsätzlich gegen Öffnungsprozesse und gegen ein kosmopolitisches Weltverständnis wenden.

Wenn wir uns von der pauschalen Klage über eine zunehmende Homogenisierung der Welt verabschieden und stattdessen einen Wechsel der Perspektive vornehmen, dann erscheinen viele Phänomene in einem neuen Licht. Dann rücken globale Öffnungsprozesse in lokal unterschiedlichen Alltagspraktiken als Teil von Globalisierung ins Zentrum der Betrachtung. Diese Neujustierung des Fokus erlaubt auch andere, zeitgemäße Lesarten der Welt, aus denen ersichtlich wird, dass globale Öffnungsprozesse weltweit heterogene Resonanzen erzeugen; hybride Strukturen und Kulturen, verschiedene zivilgesellschaftliche Formierungen, Fluchtlinien und Gegenbewegungen treten gleichermaßen hervor. »Hybrid« meint hier, dass unterschiedliche (kulturelle) Elemente aus allen Regionen der Welt in einem »dritten Raum« auf lokaler Ebene miteinander in Kontakt treten und daraus etwas Neues entsteht. Homi Bhabha, der die Begriffe »Hybridität« und »dritter Raum« wesentlich geprägt hat, verweist darauf, dass sich alle Formen von Kultur in einem andauernden Prozess der Hybridität, der Kreuzung und Vermischung befinden. Für ihn liegt die Bedeutung des Hybriden jedoch nicht darin, dass etwas auf zwei Ursprungselemente zurückgeführt werden könnte, aus denen das Dritte hervorgeht – vielmehr sei die Hybridität der *dritte Raum*, aus dem heraus andere Positionen und kulturelle Kombinationen entstehen (können) (Bhabha 1997, 123–124). Damit eröffnen sich neue Kontexte und Horizonte, werden neue Risiken

und Chancen erkennbar und es entstehen neue Interventionsmöglichkeiten. Was im nationalen Zusammenhang als Krise definiert wird, kann aus dem kosmopolitischen Blickwinkel heraus als etwas Anderes und Neues interpretiert werden, das mit einem »methodologischen Nationalismus« (Beck 2004, 51–52) nicht erfasst werden kann. So können weltweite Öffnungsprozesse als potenzielle Ressourcen für neue kulturelle Hybridisierungsprozesse wahrgenommen und genutzt werden: Es handelt sich um Prozesse, die nationale Orientierungen überwinden und alternative Perspektiven für neue politische Handlungsmöglichkeiten und Bewegungen bieten (können), die mit einem »methodologischen Kosmopolitismus« (Beck 2004, 125–127) erkannt und analysiert werden können.

#### 4. Der konventionelle Umgang mit Migration

Die Geschichte der Migration kann, wie jede andere Geschichte auch, auf mehr als eine Art erzählt werden; wie dies getan wird, hängt wesentlich von unserem Blick ab. Bisher hat eine nationalstaatliche Perspektive den Grundton solcher Erzählungen in Europa geprägt. Aus Menschen, die über die Grenze kommen, werden die »Anderen«, Fremde, die es zu erforschen und zu verstehen, abzuwehren und zu kontrollieren, zu nutzen oder zu integrieren gilt. Selbst in Bezug auf die zweite und dritte Generation von MigrantInnen, die in Deutschland oder in Österreich geboren und aufgewachsen sind, sehen wir uns im öffentlichen Diskurs mit solchen nationalen Mythen konfrontiert. Obwohl die Lebensentwürfe dieser neuen Generation andere Räume eröffnen, prägt die allzu bekannte Metapher vom »Leben zwischen zwei Kulturen« noch immer den Migrationsdiskurs insbesondere im schulischen Kontext. Dabei ist weiterhin die Perspektive von Kulturdifferenz und Fremdheit wirkungsmächtig – vor allem der Diskurs unter dem Schlagwort »zwischen den Stühlen«, der Verweis auf »die Anderen« im Schulalltag (vgl. hierzu Kunz 2000).

Urs Fuhrer und Haci-Halil Uslucan (2005, 11) verweisen in diesem Zusammenhang auf »ganz spezifische Konfliktpotentiale«, die sich ihrer Meinung nach aufgrund der »doppelten Bewältigung von Kulturkonflikt und Modernisierungsrückstand« ergeben würden und die sich negativ auf das familiäre Zusammenleben und die Eltern-Kind-Beziehungen auswirken könnten. Daraus wird abgeleitet, dass migrantische Jugendliche zwischen zwei entgegengesetzte Kulturen geraten seien. Dieses »Leben zwischen zwei Welten« wird für ihre gesellschaftliche Sozialisation als hinderlich interpretiert, als eine Art »kulturelle Schizophrenie«. Es wird davon ausgegangen, dass sich Kinder von MigrantInnenfamilien im Prozess der Akkulturation zwischen der Herkunftskultur ihrer Eltern und der Mehrheitskultur des Aufnahmelandes bewegen. Nicht selten würden, so Urs Fuhrer und Simone Mayer (2005, 62), die von den Eltern auf die Kinder ausgehenden Einflüsse in wesentlichen lebensthematischen Bereichen im Widerspruch zu den außerfamiliären Einflüssen stehen. In diesem Zusammenhang bemühen sich auch heute noch viele SozialarbeiterInnen, LehrerInnen und andere PädagogInnen, den migrantischen Jugendlichen aus dieser angeblich pathologischen Situation herauszuhelfen und ihnen eine neue kulturelle Orientierung zu ermöglichen.

Hinter dem Bild der »Zerrissenheit zwischen den Kulturen« verbirgt sich noch immer ein nationales und räumlich fixiertes Kulturverständnis. Es scheint mir eine Utopie der Sesshaftigkeit zu sein, dass man sich geographisch und kulturell auf ein Gebiet festlegen müsse, um eine Antwort auf die Frage der Verortung zu finden. Mit diesem Bild wird nicht etwa die Lebenspraxis von Menschen beschrieben, die sich im Spannungsfeld zwischen Ausgrenzung und Anerkennung verorten und ihr Leben zu organisieren versuchen. Vielmehr wird der Eindruck von Orientierungslosen erweckt, die sich zwischen zwei gegensätzlichen, als starre Objekte aufgefassten Kulturen gefangen sehen.

In der europäischen Migrationsgeschichte der letzten 50 Jahre kann man unterschiedliche Phasen erkennen, in denen der als »therapiebedürftig« wahrgenommene Migrant auf unterschiedliche Weise thematisiert und repräsentiert wurde (Bade 2002, Yildiz 2009b). So wurde EinwandererInnen sowie deren Nachkommen von Anfang an eine falsche Sozialisation und Integrationsresistenz unterstellt und die zählbeige Frage aufgeworfen, wie viel Fremdheit die Gesellschaft überhaupt verkraften könne. Man verlangte von MigrantInnen und deren Nachkommen eine Kultur der Eindeutigkeit, ihre bedingungslose Fügung in die hiesige Normalität.

Zu Beginn der 1980er-Jahre lässt sich im gesellschaftlichen Umgang mit MigrantInnen eine gewisse Perspektivenumkehr beobachten. Durch die Aufnahme von Griechenland, Portugal und Spanien in die Europäische Union, die mit der Freizügigkeit des Personenverkehrs verbunden war, wurden MigrantInnen aus diesen Ländern mehr oder weniger entproblematisiert. Sie wurden in das »europäische Wir« eingemeindet und tauchen in der Öffentlichkeit nicht mehr als Problemfall auf. Stattdessen konzentriert man sich in den letzten 20 Jahren verstärkt auf Bevölkerungsgruppen aus der Türkei bzw. aus dem orientalischen und afrikanischen Raum. Sie werden als die eigentlichen »Fremden« beschrieben, die zurückgezogen in ihre ethnische Nische ihre eigene Ethnizität reproduzierten. In den Sozialwissenschaften kursieren Mythen über »ethnische Kolonien«, »Ghettos«, »Parallelgesellschaften«. Diese Begriffe entsprechen dem, was Loïc Wacquant (2006, 79) in Anlehnung an Pierre Bourdieu einen »wissenschaftlichen Mythos« nennt, also eine diskursive Formation, die in wissenschaftlicher Codierung und auf scheinbar neutrale Weise soziale Phantasien über Unterschiede zwischen »Uns« und »den Anderen« umformuliert.

Hier lässt sich nachvollziehen, wie sich bestimmte Diskurse schrittweise durchsetzen und wie sie ein neues Differenzdenken hervorbringen, das die aktuelle öffentliche Migrationsdebatte prägt. Individuelle Entwicklungen und Krisen von MigrantInnen (nicht nur der ersten, sondern auch der zweiten und dritten Generation) wurden kurzerhand auf die so genannte Herkunftskultur zurückgeführt:

*»Der Migrant/ die Migrantin werden in die ideologische Struktur ihrer Herkunftsgesellschaft eingeschlossen, während zugleich die westlichen Werte als die überlegenen unterstellt werden« (Apitczsch 1992, 59).*

Die Folge dieses Differenzdenkens ist das systematische Ignorieren der empirischen Einwanderungsrealität (Bukow u. a. 2007).

Augenfällig ist dabei, dass Migration und die eingewanderten Bevölkerungsgruppen bisher sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der wissenschaftlichen Behandlung vorwiegend in Konfliktzusammenhängen oder als Nebenfolge gesellschaftlicher Prozesse bzw. als soziales Risiko wahrgenommen werden.

In einer vom Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung durchgeführten aktuellen Studie mit dem Titel »Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland« (2009), in der schon wieder die vermeintlich nichtintegrierbaren MigrantInnen, gemeint sind jene türkischer Herkunft, im Mittelpunkt stehen, kommt diese Geisteshaltung deutlich zum Ausdruck. Obwohl der Titel »Ungenutzte Potentiale« zunächst positive Konnotationen weckt, sieht man sich bei einer genaueren Lektüre mit den allzu bekannten Klischees über MigrantInnen konfrontiert, wie folgende, die Studienergebnisse zusammenfassende Passage demonstriert:

*»Zwar sind die meisten schon lange im Land, aber ihre Herkunft, oft aus wenig entwickelten Gebieten im Osten der Türkei, wirkt sich bis heute aus: Als einstige Gastarbeiter kamen sie häufig ohne Schul- und Berufsabschluss, und auch die jüngere Generation lässt wenig Bildungsmotivation erkennen (...). Ein Nachteil dieser Gruppe ist ihre Größe: Weil es vor allem in Städten so viele sind, fällt es ihnen leicht, unter sich zu bleiben (...). Parallelgesellschaften, die einer Angleichung der Lebensverhältnisse im Wege stehen, sind die Folge« (Berlin-Institut 2009, 7).*

Einen ähnlichen Umgang findet man auch in Österreich. In einer im Auftrag des Innenministeriums durchgeführten Studie zur Integration wird in der Einleitung auf die »Ansätze einer Parallelgesellschaft«, auch für die Angehörigen der zweiten Generation, hingewiesen (Ullrich 2009, 5). Die Ergebnisse der Untersuchung lassen jedoch diese Schlussfolgerung kaum zu, weil die Mehrheit der befragten MigrantInnen und deren Nachkommen sich in Österreich »integriert« fühlen und ähnliche Zukunftsvisionen haben wie die einheimische Bevölkerung. Hier gewinnt man den Eindruck, dass bestimmte Grundsätze und Entscheidungen schon im Vorfeld der Studie getroffen wurden und die Ergebnisse der Untersuchung dementsprechend interpretiert werden, wie die folgende Stelle zeigt:

*»Zielsetzung einer umfassenden und ›dichten‹ Integrationspolitik sollte sein, nicht nur die Einhaltung der geltenden rechtlichen Vorschriften einzufordern, sondern die Zuwanderer auch zu Akzeptanz und Übernahme zentraler gesellschaftlicher und politischer Grundwerte hinzuführen« (Ullrich 2009, 7).*

Diese ebenso problematische wie festgefahrene Wahrnehmung ist letztlich Ausgangspunkt jeglicher Integrationsdiskurse, in denen MigrantInnen per se als Störfaktor für die soziale Ordnung wahrgenommen werden. Genauer betrachtet, zeigt sich im öffentlichen Diskurs eine selbstverständlich praktizierte Doppelmoral: Bei der einheimischen Bevölkerung werden Phänomene wie Mobilität, Individualisierung und Pluralisierung als Zeichen der Globalität gelobt, bei MigrantInnen oder Flüchtlingen im Gegensatz dazu als Nachteil bzw. Problem aufgefasst. Obwohl viele von ihnen transnationale und kosmopolitische Orientierungen aufweisen, die für ihre Lebensentwürfe konstitutiv

sind, werden sie im öffentlichen Diskurs als »Problemfall« wahrgenommen. Im Gegensatz dazu würde wohl niemand auf die Idee kommen, die kosmopolitische Orientierung bei der einheimischen Bevölkerung in Frage zu stellen bzw. abzuwerten. Schon vor mehr als zehn Jahren habe ich in diesem Zusammenhang von der »halbierten Gesellschaft der Postmoderne« gesprochen (vgl. dazu Yildiz 1997).

Der bis zum heutigen Tag tradierte »Elenddiskurs« (Hamburger 2009, 92) fungiert als Wegweiser der Wahrnehmung und ignoriert bzw. verkennt die kreativen Potenziale migrantischer Lebenskonstruktionen. Das folgende österreichische Beispiel demonstriert eine solche Lebenskonstruktion: Ein Betreiber eines indischen Restaurants in Klagenfurt hat beispielsweise von Indien, wo seine Eltern leben, über Finnland, wo seine Schwester ein Restaurant sowie ein Reisebüro führt, und dann von Villach, wo er seinen Bruder nur kurz besuchen wollte, nach Klagenfurt gefunden. Seine Familie lebt über die ganze Welt verstreut. Familiäre Verbindungen werden ganzjährlich aufrechterhalten. Auf diese Weise wird soziales Kapital im transnationalen Kontext akkumuliert. Solche migrantische Lebensentwürfe verweisen auf eine Praxis, die der Wirklichkeit globalisierter Welt nicht hinterher hinkt, sondern sie gleichsam vorantreibt. Daher kann nicht länger an der Auffassung festgehalten werden, Migration als eine Art Notstandspraxis zu betrachten.

Die oben genannten negativen Beispiele zeigen, wie ein »Rezeptwissen« (Schütz 1971) erzeugt wird, wie vordefinierte normative Wertvorstellungen in die Definition von Situationen eingehen, wie sie in Gewohnheiten übergehen, die kaum reflektiert werden. Durch diese Schematisierung, die Phänomene zusammenfasst und vereinheitlicht, die nicht zusammengehören, wird die Komplexität und Multiperspektivität des gesellschaftlichen Lebens künstlich reduziert, werden neue Grenzen von außen und innen erzeugt. Dem Sortierungsbedürfnis bietet das ethnisch codierte Rezeptwissen Bilder und Stereotypen mit scheinbar hoher Plausibilität und Erklärungskraft an. Politische und ökonomische Gegensätze werden in ethnisch-kulturelle Differenzen umgedeutet und soziale Probleme erscheinen dann als mentale. Sind solche Kategorien wie »Wir« und »die Anderen« erst einmal etabliert, dann wird dieses binäre Denken in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten reproduziert und bestätigt. Den gesamten Macht-/Wissens-Komplex kann man, angelehnt an Michel Foucault (1978), als »Ausländer-Dispositiv« bezeichnen. Dieser Blick richtet permanent Grenzen auf und macht Menschen zu Fremden, die schließlich als Problemfall identifiziert werden.

## 5. Ein neuer Blick: das »Postmigrantische«

Dass in einer globalisierten Welt Zugehörigkeiten und Biographien in Bewegung geraten sind, dass Menschen gleichzeitig in unterschiedlichen Welten leben und sich in diesem Bewegt-Sein positionieren können, kommt in der beschriebenen öffentlichen Deutung kaum vor. Nach dieser auf Eindeutigkeit festgelegten Auffassung sind simultane bzw. »bewegte Zugehörigkeiten« (Strasser 2009) nicht vorstellbar. Dabei sind es gerade diese alltägliche Lebenspraxis und Lebensräume, die für die Konzipierung einer Migrationsgesellschaft von Bedeutung sind. Aus diesem Blickwinkel findet

man bislang kaum angemessene Studien. Daher wird hier die Perspektive gewechselt und ein neuer Blick auf die bisherige Migrationspraxis geworfen, der insbesondere die Niederungen des Alltags sichtbar macht und theoretisch interpretiert. Wie in Kapitel 3 gezeigt, nötigt uns gerade die Kosmopolitisierung des Alltags zu einem radikalen Perspektivenwechsel im Umgang mit Migration und Diversität.

Wenn man sich von der vorangehend beschriebenen ethnizierenden und kulturalisierenden Logik grundsätzlich verabschiedet und die üblichen Vorstellungen bzw. Mythen eines »interkulturellen Diskurses« entlang ethnisch-nationaler Herkunft in Frage stellt, stattdessen die durch Diversität geprägte Migrationsgesellschaft in den Mittelpunkt rückt, dann erscheint vieles in einem neuen Licht. Dann geht es um unspektakuläre Alltagswirklichkeiten und marginalisierte Perspektiven, die einerseits für ein neues Konzept der Migrationsgesellschaft und andererseits für die Verortungsprozesse dieser Bevölkerungsgruppen relevant sind. Aus der Umkehrung des Blicks wird sichtbar, wie unter Dominanzverhältnissen kreative Lebensentwürfe und Strategien zur gesellschaftlichen Verortung entwickelt werden (Yildiz 2009c).

Junge MigrantInnen der zweiten und dritten Generation, die selbst nicht eingewandert sind, beginnen ihre eigenen Geschichten zu erzählen, in denen sie unterschiedliche Elemente zu hybriden Lebensentwürfen zusammenfügen. Es gilt daher auch, über die Einwanderungsgeschichte der ersten Generation neu nachzudenken und marginalisierte Wissensarten sichtbar zu machen – eine projektive Vergangenheit. Dieses neue Verständnis möchte ich »postmigrantisch« nennen.

Dabei geht es um kulturelle Überschneidungen, Grenz- und Zwischenräume, um Kreuzungen und simultane Zugehörigkeiten. Darüber hinaus zeigt die Lebenswirklichkeit postmigrantischer Gruppen, dass sie mit den von außen zugeschriebenen ethnischen Sortierungen kreativ und subversiv umzugehen wissen. Auf diese Weise entwerfen sie eine über ethnische und nationale Grenzen hinausgehende kosmopolitische Alltagspraxis, die gleichermaßen von Lokalität und Globalität geprägt ist. Ihre Lebenspraxis ist – so zeigen die Lebensentwürfe – in unterschiedlicher Weise in Prozesse und Ereignisse involviert, die nicht mehr auf lokale Gegebenheiten reduziert werden können, auch wenn sie sich lokal manifestieren und für die Betroffenen lokal-spezifische Bedeutungen aufweisen. Auch die so genannte Herkunftskultur wird von diesen postmigrantischen Gruppen regelrecht neu erfunden, indem sie eigene imaginäre Bezugsräume entwerfen. Um dieses Phänomen zu beschreiben, spricht Arjun Appadurai von »Dynamiken der Enträumlichung« (1998, 13).

In dieser Hinsicht stellen Migrationsbiographien eine Art transkultureller Praxis dar, die die Öffnung der Orte zur Welt demonstrieren (Yildiz 2004). Gerade Jugendliche der zweiten und dritten Generation setzen sich sowohl mit der Migrationsgeschichte ihrer Eltern als auch mit der Gesellschaft, in der sie aufgewachsen sind, auseinander und entwickeln daraus hybride Welten. In dieser Rekonstruktionsarbeit betreiben sie eine Art »Erinnerungsarchäologie« und versuchen andere Geschichten, die bisher nicht erzählt wurden, in das öffentliche Gedächtnis zu bringen. Dabei geht es nicht mehr um Eindeutigkeit und binäre Zuordnungen, sondern um Überschneidungen, Grenz- und Zwischenräume, um Kreuzungen und simultane Zugehörigkeiten,

die eine völlig andere Sicht auf die Migrationsgesellschaft eröffnen, wie dies der deutsch-türkische Schriftsteller Feridun Zaimoglu zum Ausdruck bringt:

*»Immer noch die irrige Idee von zwei Kulturbloßen, die aufeinanderprallen. Entweder da drin oder dort drin oder dazwischen zerrieben (...). Ich habe mich nie als ein Pendler zwischen zwei Kulturen gefühlt. Ich hatte auch nie eine Identitätskrise. Ich wusste vielmehr, dass es nicht eine deutsche, sondern viele Realitäten gibt« (Zaimoglu 2000, 46).*

Der Filmemacher Fatih Akin, der in Hamburg geboren und aufgewachsen ist, also auch zur »postmigrantischen Generation« gehört, präsentiert in seinen Filmen neue Perspektiven, neue Visionen und bietet die Möglichkeit, auf andere Art und Weise über die Frage der Migration und Diversität im Zeichen globaler Öffnungsprozesse nachzudenken. In seinem Film »Auf der anderen Seite« (2007) geht es um verwobene Geschichten, Vermischungen, Überschneidungen, gelungene oder misslungene Bindungen und Verbindungen, die aber völlig neue Interpretationen der Migrationsgesellschaft zulassen. Er entwirft eine reiche Galerie mit Porträts zweier Generationen von Türken und Deutschen, misslungene Begegnungen, Nichtübereinstimmungen zwischen ihren Leben, die doch miteinander verschlungen sind. Fatih Akin verlässt die fest gefügten Lebensentwürfe und nationalen Räume und wendet sich den grenzüberschreitenden menschlichen Beziehungen zu, den zirkulären Bewegungen, dem unaufhörlichen Kommen und Gehen zwischen beiden Ländern. Er rekonstruiert ein kulturelles Gedächtnis und rekonstruiert sich selbst. In seinen drei Filmen (»Gegen die Wand«, »Crossing the Bridge – The Sound of Istanbul« und »Auf der anderen Seite«), in denen er diese Erinnerungsarchäologie betreibt, versucht er alles, was die Akkulturation überlebt und übersteht, ins Sinnliche und Visuelle zurückzubringen. Seine Filme haben kein eindeutiges Ende, kein Ziel, an dem man ankommt oder zu dem man zurückkehrt. Er will nicht die Entscheidung für eine Zugehörigkeit ohne Rückkehr, plädiert dagegen für bewegte Zugehörigkeiten und bewegt sich selbst im Zwischenraum, wo unterschiedliche Zugehörigkeiten und Differenzen zusammentreffen, aus denen hybride Lebensentwürfe hervorgehen.

Im Folgenden werde ich an konkreten postmigrantischen Lebensentwürfen zeigen, dass die Betroffenen in ihren Lebenszusammenhängen durchaus in der Lage sind, neue Visionen, Strategien, räumliche Bezüge und Widerstandspotenziale zu entwickeln, um sich mit ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen auseinanderzusetzen. In den Zwischen-Räumen im Sinne von Bhabha (1997) entwickeln Jugendliche hybride Lebenskonstruktionen, in denen sie Vergangenheit nicht passiv übernehmen, sondern sich aktiv mit ihr beschäftigen. In dieser Überarbeitung der Vergangenheit unter konkreten Lebensbedingungen offenbart sich eine Hybridität, die kulturelle Lernprozesse in Gang bringt, die in diesem Ausmaß und dieser Intensität erst mit der Öffnung der Orte zur Welt möglich geworden sind. In den Zwischen-Räumen und Brüchen der postmigrantischen Jugendlichen werden andere Geschichten, Sprachen und Lebensvorstellungen sichtbar, erfahrbar und erlebbar. »Das Leben zwischen Welten«, das bisher als Problem wahrgenommen wurde, wird zur passenden Metapher für kosmopolitisch kreative, ja sogar subversive Lebensentwürfe. In diesem Sinne stellen post-

migrantische Lebensentwürfe Grenzbiographien dar: Grenzen werden nicht als Barrieren, sondern als Schwellen, Orte des Übergangs, der Bewegung verstanden. Dazu gehört zum Beispiel der Versuch, sich mit ausgegrenzten und stigmatisierten Stadtvierteln zu identifizieren und sich auf diese Weise zu verorten. Auch solche territorial stigmatisierten Orte werden für die betroffenen Jugendlichen zu Zwischen-Räumen, in denen unterschiedliche kulturelle Elemente reflexiv zu neuen Lebensformen und subversiven (Überlebens-) Strategien zusammengefügt werden.

Ein Beispiel dafür ist Köln-Chorweiler, eine Hochhaussiedlung, die nach dem Zweiten Weltkrieg im Kölner Norden entstanden ist. Heute leben hier mehrheitlich MigrantInnen und deren Nachkommen. Es handelt sich um einen Stadtteil, der einen schlechten Ruf hat und im öffentlichen Diskurs als »Ghetto« wahrgenommen wird. Die Gespräche, die wir in Chorweiler geführt haben, zeigen, wie sich die Jugendlichen mit der territorialen Stigmatisierung ihres Viertels befassen, sich mit dem Stadtteil als Lebensraum identifizieren und sich dabei politisch positionieren. Die folgenden biographischen Beispiele stehen exemplarisch für die Untersuchung.

Die anschließende Interviewpassage von Faysal (22 Jahre), der in Chorweiler geboren und aufgewachsen ist, bringt einerseits die Identifikation mit dem Stadtteil als Lebensraum zum Ausdruck:

*»Chorweiler ist nicht nur Heimat für mich, sondern Religion, ein Lebensgefühl. Ich liebe Chorweiler über alles. Das kann man nicht beschreiben.«*

Andererseits setzt sich Faysal mit dem negativen Image des Viertels und dessen Folgen für die BewohnerInnen auseinander:

*»Wenn man sich hier im Umkreis um einen Ausbildungsplatz bewirbt und wenn man sagt, dass man aus Chorweiler kommt, dann runzelt man die Stirn. Der Ruf verfolgt uns, glauben Sie mir.«*

Darüber hinaus wird im Gespräch eine gewisse ambivalente Haltung sichtbar, die sich vor allem gegen die Entpersonalisierung richtet:

*»Auf der einen Seite ist man stolz darauf, dass man in Chorweiler wohnt. Die Leute haben Respekt vor uns. Auf der anderen Seite aber ist das scheiße. Die Leute beurteilen dich nicht als Mensch, sondern als Einwohner von Chorweiler. Ich will ja als Faysal beurteilt werden. Ich bin der Faysal, okay ich wohne in Chorweiler. Ich bin aber immer noch Faysal, ein eigener Mensch.«*

Mahir (24), der in Chorweiler geboren und aufgewachsen ist, definiert sich als Deutsch-Türke, als Künstler und Musiker. Er ist ein Rapper, der sich in seiner Musik mit den Lebensbedingungen, unter denen er aufgewachsen ist, und mit den negativen Bildern über türkische MigrantInnen kritisch auseinandersetzt.

Im Gespräch beschreibt er die Migrationsgeschichte seiner Eltern nach Deutschland, die Bedingungen, unter denen sie leben (mussten), und die Diskriminierungserfahrungen, mit denen sie in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft konfrontiert waren:

*»Sie wurden überall als Türken oder Kanaken geschimpft. Manche Väter sind 60, sie haben Bürojobs gehabt. Sie sehen sehr frisch aus. Mein Vater aber hat hart gearbeitet. Er sieht nicht so frisch aus. Seine Hände sehen robust aus.«*

Sein Aufwachsen in Chorweiler schildert er so:

*»Es war nicht wie in den anderen Vierteln. Mein Vater hat immer gearbeitet. Er ging nicht mit uns spazieren. Wir waren immer draußen und konnten machen, was wir wollten. Man wuchs mit Menschen aus anderen Ländern auf. Das war schön auf jeden Fall. Man teilt das gleiche Schicksal. Man ist halt Migrant. Die Eltern sind von woanders hingekommen. Man ist nicht weiß, man ist gelb, man ist schwarz, braun. Das bindet einen auf jeden Fall.«*

Eine Erfahrung, die Mahir im Gespräch thematisiert und die er mit den anderen postmigrantischen Jugendlichen teilt, ist die gesellschaftliche Ausgrenzung und die damit verbundene gesellschaftliche Nichtanerkennung. Chorweiler ist für ihn ein Produkt von Diskriminierung und Ausgrenzung, die mit der Selbstabschottung der Betroffenen einhergeht:

*»Man isoliert sich dann auch. Man denkt, dieses Land erkennt dich nicht an. Dann entsteht so was wie in Chorweiler. Der Gedanke ist auf jeden Fall Ghetto. Man stellt ein Einkaufszentrum hin, ein paar Ärzte, hier ist Ford, hier ist Bayer, hier können sie leben. Dann sagen sie: »Das wollten wir nicht«, »da haben wir einen Fehler gemacht«, »das dürfte eigentlich nicht passieren«. Wenn mein Vater irgendwo hingegangen wäre, hätte er in deutschen Siedlungen nie eine Wohnung bekommen.«*

Darüber hinaus wird im Gespräch die ignorante politische Haltung gegenüber der ersten MigrantInnengeneration kritisiert, mit deren negativen Folgen sich die nachfolgenden Generationen konfrontiert sehen:

*»Man müsste die Frage stellen, warum hier so viele Türken leben, da viele Deutsche. Man hat die Leute hier reingesteckt. Es war irgendwie egal, welche Probleme sie hatten, ob die Kinder Deutsch können, wie ihre schulische Situation aussieht.«*

Mahirs Vision ist, dass er als Teil der Gesellschaft und als Musiker in seiner widersprüchlichen Normalität anerkannt wird. Er bewegt sich als postmigrantischer Jugendlicher zwischen globaler Neuorientierung und gesellschaftlicher Nichtanerkennung und versucht, sich in diesem Zwischenraum zu positionieren und Lebensstrategien zu entwickeln.

Für Rapper Hakan (19), Mitglied der HipHop-Gruppe »Ifade« im Kölner Stadtteil Mülheim, ist es beispielsweise unverständlich, warum seine Fähigkeit, zwischen unterschiedlichen Welten leben zu können, nicht anerkannt, sondern stattdessen eine kulturelle Eindeutigkeit verlangt wird. Er meint:

*»Viele suchen nach einem Punkt, von dem aus sie sich orientieren können. Ich glaube, so einen Punkt braucht man gar nicht.«*

Hakan rappt von den Problemen der zweiten und dritten Generation, vom Leben der jungen Deutsch-Türken in Köln. So thematisiert das Stück »İki Dünya« (»Zwei Welten«) das Leben mit verschiedenen Identitäten, in dem er sich mit seiner Lebenssituation auseinandersetzt. Im Gespräch verweist er immer wieder auf den schlechten Ruf der

Keupstraße in Köln-Mülheim, in der er aufgewachsen ist und mit der er sich identifiziert. Dabei handelt es sich um eine Straße, in der mehrheitlich MigrantInnen wohnen und die in der lokalen Öffentlichkeit als »türkische Parallelgesellschaft« bekannt ist (vgl. dazu Yildiz 2009a). Hakan schildert die mediale, öffentliche Wahrnehmung der Straße:

*»Überall in den Zeitungen schreiben sie: ›Die Keupstraße ein Türkenghetto, Klein-Istanbul. Sie passen (sich) nicht an, verdrängen die Deutschen‹. Eigentlich ist unsere Straße eine gute Straße. Hier leben viele unterschiedliche Leute, die sich gegenseitig helfen. Hier gibt es viele türkische Restaurants. Man kann gut und billig essen. Viele kommen aus anderen Stadtteilen, um hier die Straße zu sehen und hier zu essen. Ich verstehe nicht, warum diese Straße diesen schlechten Ruf hat.«*

Insbesondere die HipHop-Szene wird für die Jugendlichen zu einem Sprachrohr in der globalisierten Welt. Diesen Jugendlichen mangelt es nicht an Phantasie und Kreativität. In den Liedern wird thematisiert, warum ihre Lebenswirklichkeit als gelebte Normalität nicht anerkannt wird. Gerade die musikalische Praxis der Gruppe »Ifade« zeigt, wie unterschiedliche, weltweite Elemente genutzt, mit lokalen Bausteinen kombiniert werden und sich zu lokalen Lebenswirklichkeiten verdichten. Auf diese Weise entsteht eine lokalspezifische Alltagspraxis, die die Öffnung der Orte und Lebensentwürfe demonstriert.

Eine weitere postmigrantische Verortungsstrategie ist die Selbstethnisierung, die zum Teil »als ein strategisch-politisches Moment« (Gutiérrez Rodríguez 1999, 171) gegen Prozesse der Fremddefinition eingesetzt wird. In dieser Hinsicht erscheint die Selbstethnisierung als eine gezielte Reaktion auf die strukturellen Machtverhältnisse. Dies lässt sich anhand der kontrovers diskutierten Kopftuchthematik veranschaulichen. Viele junge Frauen, die in Deutschland oder Österreich geboren und aufgewachsen sind, tragen nicht unbedingt aus religiöser Überzeugung Kopftücher, wie immer wieder im öffentlichen Diskurs unterstellt wird, sondern sie übernehmen die von außen zugeschriebenen Eigenschaften und drehen sie in ihrer Funktion um. Auf diese Weise versuchen sie, sich gesellschaftlich sichtbar zu machen und in dieser Sichtbarkeit anerkannt zu werden. Die Strategie des Sichtbarmachens markiert »neue Formen des Selbstverständnisses und der Verortung« (ebd., 253) der betroffenen jungen Frauen. Zwischen Selbst- und Fremdethnisierung existiert ein kompliziertes Wechselverhältnis. Frauen, die nicht anerkannt und diskriminiert werden, stilisieren sich selbst als Fremde und stellen sich polemisch der Gesellschaft entgegen, deren Bestandteil sie sind. Diese Strategie kann man als »reflexive Fremdheit« bezeichnen, wie das folgende biographische Beispiel zeigt.

Zeliha (24) wächst in Köln als Kind türkischer ArbeitsmigrantInnen auf. Zur Zeit des Interviews studiert sie an der Universität in Köln auf Lehramt. Nach der Grundschule wechselt sie auf eine örtliche Realschule. Sie erinnert sich, dass sie diese Jahre als sehr negativ und belastend erlebt hat. In dieser Schule, die nur von wenigen migrantischen SchülerInnen besucht wird, herrscht ein hoher Anpassungs- und Selektionsdruck – dieser richtet sich vor allem gegen SchülerInnen mit Migrationshintergrund. Der problematische Umgang der Schule spitzt sich für Zeliha zu, als sie sich in der sechsten Klasse entscheidet, demonstrativ das Kopftuch zu tragen. Die Schule reagiert mit Einberufung einer Klassenkonferenz. Ausgehend von der stereotypen Vor-

stellung, dass Zeliha zu diesem Schritt gezwungen wird, werden ihre Eltern, die selbst nicht begeistert von dieser Entscheidung ihrer Tochter waren, in die Schule zitiert, um Stellung zu beziehen. Sie machen dort ihre Position deutlich, indem sie unter anderem auf die »Widerspenstigkeit« ihrer Tochter verweisen, die einen elterlichen Zwang unwahrscheinlich mache. Das Thema Kopftuch entwickelt sich weiter zu einem »Dauerbrenner« in der gesamten Realschulzeit. Immer wieder wird es von ihren LehrerInnen vorgebracht – mit dem impliziten bis expliziten Ziel, Zeliha zum Ablegen des Kopftuchs zu bewegen. Dabei wird in den Schilderungen deutlich, wie sehr die LehrerInnen einer hegemonialen Vorstellung von Kopftuchträgerinnen verhaftet sind:

*»Irgendwie konnten die Lehrer nicht unterscheiden zwischen persönlichem Charakter und irgendwie diesem Bild von einer Kopftuchträgerin. Also die Lehrer konnten sich eigentlich nie vorstellen, warum ich Kopftuch tragen würde. Sie meinten also, du bist doch gar nicht so brav oder du bist doch gar nicht so ruhig, wieso trägst du Kopftuch.«*

Die LehrerInnen folgen dem gesellschaftlichen Mehrheitsdiskurs, der die Kopftuch tragende Schülerin als unterdrückt und folglich daran anknüpfend als ruhig, brav und angepasst sieht. Der Widerspruch dieses Bildes mit der konkreten Person Zelihas führt jedoch nicht dazu, das Bild, das einer Überprüfung an der Realität nicht standhält, zu revidieren. Stattdessen wird von Zeliha eine Anpassung an das Bild eingefordert. Sie soll das Kopftuch ablegen, um die Widersprüchlichkeit des Bildes aufzulösen. Zeliha dagegen fordert im Gespräch immer wieder ein, als Individuum wahrgenommen zu werden. Doch die schulischen Reaktionen beinhalten nicht nur ein Unverständnis und ihre Entindividualisierung als »Kopftuchträgerin«. Ebenso erfährt sie wiederholt eine massive Diskriminierung und Ausgrenzung durch verschiedene LehrerInnen:

*»Es wurde manchmal auch gemobbt, zum Beispiel, wenn ich gefragt hab: ›Ich hab das nicht richtig verstanden, können Sie das nochmal bitte wiederholen?‹ ›Ja, zieh dein Kopftuch aus, dann hörst du besser.«*

Trotz des diskriminierenden schulischen Umgangs gibt Zeliha ihre Ziele nicht auf, sondern leistet Widerstand und besteht darauf, so wie sie ist, nämlich als Kopftuchträgerin anerkannt zu werden. In dieser Auseinandersetzung mit der Umwelt positioniert sie sich in einem Zwischenraum, aus dem heraus sie subversive Strategien entwickelt, um gegen die hegemonialen Zuschreibungen von außen vorzugehen und ihre Interessen durchzusetzen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang scheint die Reduktion von postmigrantischen Jugendlichen auf die so genannte Herkunftskultur zu sein, was in der Fachliteratur als »Herkunftsdialog« (Battaglia 2000) bezeichnet wird. Dieser reduktionistische Umgang zeigt sich im Interview mit Mustafa (23), einem Jugendlichen, der in der Nähe von Köln geboren und aufgewachsen ist, und dessen Eltern Anfang der 1970er-Jahre als ArbeitsmigrantInnen nach Köln gekommen waren. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert Mustafa an der Universität Köln Sozialwissenschaft und Geschichte. In der folgenden Gesprächssequenz thematisiert er die Festlegung auf die Herkunftskultur:

*»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.«*

Eine weitere Variante des Herkunftsdialogs, die im Gespräch mit Mustafa sichtbar wird, ist die Wahrnehmung als Experte seiner Herkunftskultur. Im Interview erzählt er von seinen Erfahrungen in den einzelnen Seminaren an der Universität, in denen er in Bezug auf bestimmte Themen als Experte angesprochen wird:

*»Obwohl ich die Türkei nur aus Urlaubsreisen kenne, werde ich von Dozenten oft gefragt: ›Ja, Sie kommen wahrscheinlich aus dem orientalischen Raum‹, ›wir würden Ihre Meinung zum Islam hören‹. Oft fühle ich mich in solchen Situationen hilflos. Ich weiß nicht, was ich dazu sagen soll. Wahrscheinlich werde ich deswegen angesprochen, weil ich anders aussehe, schwarze Haare habe. Wenn ich blonde Haare hätte, hätten sie mich bestimmt nicht gefragt.«*

Hier wird deutlich, dass nicht mit konkreten Personen gesprochen wird. Sie werden vielmehr von vornherein als RepräsentantInnen einer Herkunftskultur verstanden, wie die Erzählungen von Mustafa demonstrieren. In solchen Situationen findet eine »Entantwortung« statt, wie Mark Terkessidis (2010, 83) diesen Moment beschreibt:

*»Was eine Person sagt oder tut, gilt nicht mehr als individueller Ausdruck, sondern als Artikulationen (...) des ›Südländischen‹.«*

So werden die hegemonialen Zuschreibungen kreativ, womöglich gar subversiv genutzt. Das Bündnis »Kanak Attack«, das eine lose Verbindung zwischen postmigrantischen Jugendlichen und Heranwachsenden in Deutschland darstellt, eine Art politischer Bewegung, ist eine solche subversive Umwendung, die gerade aus der hegemonialen Zuschreibung »Kanake« mittels einer ironischen Umdeutung eine positive Selbstdefinition macht: Auf diese Weise werden Räume des Widerstands gegen eine hegemoniale Normalisierungspraxis geschaffen, um gegen die »Kanakisierung« bestimmter Gruppen vorzugehen. Ähnlich wie bei den oben beschriebenen jungen Frauen besteht das widerständige Handeln in einer kreativen Auseinandersetzung mit dem hegemonialen Wissen der Dominanzgesellschaft, mit dem Ziel, dieses zu dekonstruieren.

Die Jugendlichen der zweiten und dritten Generation, die in Deutschland oder Österreich aufwachsen, verstehen nicht, warum ihre Geschichten und Lebensentwürfe nicht als »transkulturelle Praxis« (Pütz 2004) verstanden und warum sie stattdessen nur als »Dauergast« wahrgenommen werden.

## 6. Postmigrantische Strategien als (kultureller) Lernprozess

Aus diesem neuen Blickwinkel wird deutlich, dass gerade die im Migrationsdiskurs problematisierten Grenzbiographien und Mehrfach-Zugehörigkeiten, die weder zum einen noch zum anderen »Kulturkreis« gehören, sondern sich in Bewegung befinden, in Zukunft die globalisierte Welt prägen werden. Die Gespräche mit den postmigranti-

schen Jugendlichen haben deutlich gezeigt: In und zwischen unterschiedlichen Welten leben, die ständige Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie aufwachsen und Anerkennung ihrer Lebenskonstruktionen fordern, scheint kennzeichnend für ihre Alltagswirklichkeit zu sein. Sie bewegen sich zwischen globaler Neuorientierung und diskriminierenden Lebensbedingungen vor Ort und entwickeln daraus hybride und kreative Lebensentwürfe. Unterschiedliche Strategien, die in Zwischenräumen formuliert werden, sind als Syntheseleistungen und kreative Akte zu betrachten: Dabei werden unterschiedliche und zum Teil weltweit gespannte kulturelle Elemente und Verbindungen als Ressource genutzt und je nach Kontext zu hybriden Lebenskonstruktionen zusammengefügt. So werden lokale Orte zu Bühnen, Ausgangspunkten und Schnittstellen für viele postmigrantische Lebensentwürfe und für ihre Selbsteinbindung in multilokale, imaginäre und globalisierte Räume, die weit über nationale Grenzen hinausweisen. Damit wandeln sich lokale Orte zu vielfältigen Zentren für unterschiedliche Traditionen, Kulturen, Erinnerungen, Ereignisse und Erfahrungen. Das ist ein Beleg für die Instabilität und gesellschaftliche Bedingtheit von Authentizität in der globalisierten Welt und stellt für die betroffenen Jugendlichen einen (kulturellen) Lernprozess dar. So können soziale Praxen wie die hier beschriebenen, die aus der hegemonialen Perspektive desintegrative Momente darstellen, ein innovatives Potenzial entfalten, das für die betroffenen Lebensentwürfe konstitutiv sein kann.

Die kreative und ironische Umdeutung von zugeschriebenen Merkmalen zu einer subversiven politischen Strategie wie bei Kanak Attack, die Selbstethnisierung als Reaktion auf die diskriminierende Umwelt bei Zeliha und Mustafa, die Auseinandersetzung mit der Migrationsgeschichte der Eltern und deren Überarbeitung bei Mahir und Hakan, die gezielte Identifikation mit den territorial stigmatisierten Stadtteilen, in denen die Jugendlichen leben (Faysal, Mahir und Hakan) – all dies sind Beispiele für neue Strategien der Selbstverortung in der Auseinandersetzung mit hegemonialen Verhältnissen. Die Jugendlichen entwerfen andere Lebenskonstruktionen und entwickeln auf diese Weise eine Art Mehrperspektivität, die mit kulturellen Lernprozessen für die Betroffenen einhergeht. Das eigene Leben wird zu einem Experimentierfeld. Die Beispiele zeigen weiter, dass diese postmigrantischen Generationen auf unterschiedliche Art und Weise und unter restriktiven Lebensbedingungen Strategien zur gesellschaftlichen Verortung erarbeiten, die für die Gestaltung ihrer Lebensentwürfe und für ihre Selbstdefinitionen von Bedeutung sind. Es wird auch deutlich, dass die Betroffenen in ihren konkreten Lebenszusammenhängen durchaus in der Lage sind, Überlebens-, aber auch subversive Anpassungsstrategien und simultane Zugehörigkeiten zu entwickeln. So werden eigene Räume geschaffen, die sich dem starren Raster ethnisch-nationaler Zuordnungen entziehen (Römhild 2005, 92).

Konventionelle politische und soziologische Konzepte wie »Integration« oder »Assimilation« verhindern dagegen, dass solche Entwicklungen, neue Geschichten, subversive Praktiken und biographische Ressourcen überhaupt erkannt und verstanden werden. Diese mythischen Konzepte sagen wenig darüber aus, wie Jugendliche im globalisierten Alltag zurechtkommen und wie sie sich mit den Bedingungen, die sie vorfinden, auseinandersetzen und ihnen einen Sinn geben. Solche starren Konzepte

können nichts über die Lebenskonstruktionen, Verortungsprozesse, Ängste, Hoffnungen, Leidenschaften und deren Ausdrucksformen in der Alltagswelt von Jugendlichen aussagen. Statt einer Reduktion von Migration auf ethnisch-nationale Eindeutigkeit brauchen wir eine Multiplikation von Perspektiven, die mit der Sichtbarmachung und Anerkennung der Existenz gleichzeitiger Lebenswirklichkeiten einhergeht. Das hieße, eine soziale Grammatik zu (er-) finden, die andere Räume ermöglicht, in denen Differenzen neu gedacht, aktiviert und auf unterschiedliche Weise miteinander kombiniert werden (können). Diese Formen der Reorganisation erfolgen nicht in einer abstrakten Öffentlichkeit, sondern vor allem in den Niederungen des Alltags.

Die globalen Transformationsprozesse werden uns auch in Zukunft mit Migration und Diversität konfrontieren, die sich konventionellen Erklärungsmustern entziehen. Daher brauchen wir einen neuen Blick auf die Migrationsgesellschaft, einen Blick, der die postmigrantischen Strategien sichtbar macht und die simultane Existenz unterschiedlicher Lebensentwürfe als Ressource anerkennt. Solche informelle Lernprozesse sollten in die schulische Bildung einfließen. In diesem Sinn darf sich interkulturelle Bildung nicht nur oder primär auf MigrantInnen konzentrieren, sondern soll sich wissenschaftlich wie bildungspolitisch auf globalisierte und durch Diversität geprägte Gesellschaften beziehen: Wir brauchen eine diversitätsbewusste Bildung, die offen und sensibel für Veränderungen ist.

## Literatur

- Albrow, Martin (1998) *Auf Reisen jenseits der Heimat. Soziale Landschaften in einer globalen Stadt*. In: Beck, Ulrich (Hg.) *Kinder der Freiheit*. Frankfurt a. M., 288–314.
- Apitzsch, Ursula (1992) *Gramsci und die Diskussion um Multikulturalismus*. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Nr. 1, 53–62.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. London.
- Appadurai, Arjun (1998) *Globale ethnische Räume*. In: Beck, Ulrich (Hg.) *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M., 11–40.
- Bade, Klaus J. (2002) *Europa in Bewegung. Migration in Geschichte und Gegenwart*. München.
- Battaglia, Santina (2000) *Verhandeln über Identität. Kommunikativer Alltag von Menschen binationaler Abstammung*. In: Friebe-Blum, Ellen u. a. (HgInnen) *Wer ist fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft*. Opladen, 183–202.
- Bauman, Zygmunt (1998) *Globalization: The Human Consequence*. New York.
- Beck, Ulrich (2002) *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue Weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt a. M.
- Beck, Ulrich (2003) *Verwurzelter Kosmopolitismus: Entwicklung eines Konzeptes aus rivalisierenden Begriffsoptionen*. In: Beck, Ulrich u. a. (Hg.) *Globales Amerika? Die kulturellen Folgen der Globalisierung*. Bielefeld, 25–43.
- Beck, Ulrich (2004) *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt a. M.
- Beck, Ulrich (2007) *Das fremde eigene Leben – Globalisierung und Politisierung der Lebensführung*. In: Beck, Ulrich/ Erdmann, Ulf (mit Fotos von Timm Rautert) *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannteste Gesellschaft, in der wir leben*. München, 38–43.
- Bergmann, Sven/ Römheld, Regina (HgInnen) (2003) *Global Heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt*. Frankfurt a. M.
- Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hg.) (2009) *Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland*. Berlin.

- Bhabha, Homi K. (1997) *Verortungen der Kultur*. In: Bronfen, Elisabeth u. a. (HgInnen) *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen, 123–148.
- Bukow, Wolf-Dietrich u. a. (HgInnen) (2007) *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Umgang mit Differenz*. Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1978) *Dispositive der Macht*. Berlin.
- Foucault, Michel (1991) »Andere Räume«. In: Wentz, Martin (Hg.) *Stadt-Räume*. Frankfurt a. M./New York, 65–72.
- Fuhrer, Urs/ Mayer, Simone (2005) *Familiäre Erziehung im Prozess der Akkulturation*. In: Fuhrer, Urs/ Uslucan, Haci-Halil (Hg.) *Familie, Akkulturation und Erziehung. Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur*. Stuttgart, 59–85.
- Fuhrer, Urs/ Uslucan, Haci-Halil (2005) *Immigration und Akkulturation als ein inter-generationales Familienprojekt: eine Einleitung*. In: Fuhrer, Urs/ Uslucan, Haci-Halil (Hg.) *Familie, Akkulturation und Erziehung. Migration zwischen Eigen- und Fremdkultur*. Stuttgart, 9–16.
- Glaser, Barney G./ Strauss, Anselm L. (1998) *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern u. a.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999) *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung*. Opladen.
- Hamburger, Franz (2009) *Abschied von der Interkulturellen Pädagogik*. Weinheim/ München.
- Hess, Sabine/ Schwertl, Maria (Hginnen) (2010) *München migrantisch – migrantisches München. Ethnographische Erkundungen in globalisierten Lebenswelten*. München.
- Kaschuba, Wolfgang (2001) *Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Vergleich*. In: Binder, Beate u. a. (HgInnen) *Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln u. a., 19–42.
- Kaufmann, Jean-Claude (1999) *Das verstehende Interview. Theorie und Praxis*. Konstanz.
- Kunz, Thomas (2000) *Zwischen zwei Stühlen. Zur Karriere einer Metapher*. In: Jäger, Siegfried/ Schobert, Alfred (Hg.) *Weiter auf unsicherem Grund. Faschismus – Rechts-extremismus – Rassismus: Kontinuitäten und Brüche*. Duisburg, 229–252.
- Leggewie, Claus (2003) *Die Globalisierung und ihre Gegner*. München.
- Papadopoulos, Maria (2003) *Salsa no Tiene Frontana. Eine Szene ohne Grenzen?* In: Bergmann, Sven/ Römhild, Regina (HgInnen) *Global Heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt*. Frankfurt a. M., 75–104.
- Pries, Ludger (1997) *Neue Migration im transnationalen Raum*. In: Pries, Ludger (Hg.) *Transnationale Migration. Soziale Welt, Sonderband 12*. Baden-Baden, 15–44.
- Pries, Ludger (2007) *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Soziale Räume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt a. M.
- Pütz, Robert (2004) *Transkulturalität als Praxis. Unternehmer türkischer Herkunft in Berlin*. Bielefeld.
- Rifkin, Jeremy (2006) *Der europäische Traum. Die Vision einer leisen Supermacht*. Frankfurt a. M.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London.
- Römhild, Regina (2003) *Welt Raum Frankfurt*. In: Bergmann, Sven/ Römhild, Regina (HgInnen) *Global Heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt*. Frankfurt a. M., 7–20.
- Römhild, Regina (2005) *Nach der Gastarbeit: Transitgesellschaft Europa*. In: Kölnischer Kulturverein u. a. (Hg.) *Projekt Migration*. Köln, 92–97.
- Römhild, Regina (2009) *Aus der Perspektive der Migration. Die Kosmopolitisierung Europas*. In: Hess, Sabine u. a. (HgInnen) *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld, 225–239.
- Said, Edward (1990) *Figures, Configurations, Transfigurations*. In: *Race & Class*, Nr. 1, 16–22.
- Sassen, Saskia (2008) *Das Paradox des Nationalen*. Frankfurt a. M.
- Schütz, Alfred (1971) *Das Problem der Relevanz. Einleitung von Thomas Luckmann*. Frankfurt a. M.
- Strasser, Sabine (2009) *Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, transnationale Praktiken und transversale Politik*. Wien.
- Terkessidis, Mark (2010) *Interkultur*. Berlin.

- Tomlinson, John (2002) *Internationalismus, Globalisierung und kultureller Imperialismus*. In: Hepp, Andreas/Löffelholz, Martin (Hg.) *Grundlagentexte zur transkulturellen Kommunikation*. Konstanz, 140–163.
- Ullram, Peter A. (2009) *Integration in Österreich. Einstellungen, Orientierungen, und Erfahrungen von MigrantInnen und Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung*. Studie von GfK-Austria GmbH im Auftrag des Bundesministeriums für Inneres. Wien.
- Wacquant, Loïc (2006) *Entzivilisieren und Dämonisieren. Die soziale und symbolische Transformation des schwarzen Ghettos*. In: Wacquant, Loïc (Hg.) *Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays*. Basel u. a., 61–84.
- Yildiz, Erol (1997) *Halbierte Gesellschaft der Postmoderne. Probleme des Minderheitendiskurses unter Berücksichtigung alternativer Ansätze in den Niederlanden*. Opladen.
- Yildiz, Erol (2004) *Leben in der kosmopolitanen Gesellschaft: Die Öffnung der Orte zur Welt*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Köln.
- Yildiz, Erol (2009a) »Als Deutscher ist man hier ja schon integriert.« *Alltagspraxis in einem Kölner Quartier*. In: Yildiz, Erol/Mattausch, Birgit (HgInnen) *Urban Recycling. Migration als Großstadt-Ressource*. Basel u. a., 100–118.
- Yildiz, Erol (2009b) *Migration aus, nach und in Europa im zwanzigsten und zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts*. In: Mertens, Gerhard u. a. (HgInnen) *Umwelten. Sozialpädagogik/Medienpädagogik/Interkulturelle und Vergleichende Erziehungswissenschaft/Umweltpädagogik*. Paderborn u. a., 1057–1070.
- Yildiz, Erol (2009c) *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Von der hegemonialen Normalität zu den Niederungen des Alltags*. In: Hess, Sabine u. a. (HgInnen) *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld, 153–170.
- Zaimoglu, Feridun (2000) *Kanak-Attack ist vielleicht deutscher, als manche es wahrhaben wollen. Interview-Ausschnitte*. In: Haus der Kulturen der Welt (Hg.) *Heimat Kunst*. Berlin, 46–47.

**Kontakt:**  
erol.yildiz@uni-klu.ac.at