

Postmigrantischer Alltag – Wissen und Interaktion als Grundlagen des Zusammenhalts in der Einwanderungsgesellschaft

Christian Meier zu Verl, Baha Ocak, Tekin Yasar und Christian Meyer

Abstract

Die sozialen Verhältnisse der Gegenwartsgesellschaft Deutschlands werden im zunehmenden Maße durch Prozesse sozio-kultureller Pluralisierung geprägt. Diese Verhältnisse zeichnen sich unter anderem durch einen neuen reflexiven Umgang mit Kultur und kultureller Differenz aus, ein neues kulturelles Know-how, das wir in diesem Aufsatz als postmigrantisches Wissen bezeichnen. Dieses postmigrantische Wissen lässt sich in alltäglichen und institutionellen Interaktionen aller Mitglieder der Gesellschaft beobachten und bleibt nicht auf eine besondere soziologische Form der Reflexion sozialer Verhältnisse beschränkt. Wir untersuchen in diesem Aufsatz alltägliche Interaktionen, in denen Mitglieder der Gesellschaft – insbesondere die Mitglieder von Familien mit Migrationsgeschichte – postmigrantisches Wissen als reflexives Wissen über den Umgang mit kulturellen Differenzen hervorbringen, vermitteln und weiterführen. Dabei zeichnen sich neue postmigrantische Wissensbestände innerhalb der Einwanderungsgesellschaft ab, die über das subjektive Erleben und Handeln einzelner Mitglieder mit Migrationsgeschichte hinausgehen und neue Formen der Vergesellschaftung und des Zusammenhalts ermöglichen. Unsere Untersuchung zeigt auch, dass die Grenzen des gesellschaftlichen Zusammenhalts innerhalb der Einwanderungsgesellschaft durch die Art und Weise des reflexiven Umgangs mit kulturellen Differenzen bestimmt werden.

Keywords: Einwanderungsgesellschaft; postmigrantische Wirklichkeit; postmigrantisches Wissen; Familie; doppelte Perspektivierung

Die Einwanderungsgesellschaft Deutschlands wird im aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskurs unterschiedlich beschrieben. Das Phänomen Migration sowie dessen Relevanz und dessen Konsequenzen für die Gesellschaft werden wissenschaftlich unterschiedlich bewertet. Über ein Viertel der Bevölkerung in Deutschland hat laut Bundesamt für Migration und Flüchtlinge einen sogenannten Migrationshintergrund (insgesamt 21,9 Millionen Menschen).¹ Wie sich Prozesse der Vergesellschaftung zwischen Akteur:innen mit und ohne Migrationsgeschichte konkret vollziehen und wie sich Vergesellschaftung unter diesen Bedingungen wandelt, ist bislang kaum allgemeinsoziologisch behandelt worden. Migration ist aber mit Blick auf den migrationsbedingten Wandel der gesamten Gesellschaft nicht mehr nur Thema der Migrationssoziologie allein.

Eine Kontroverse innerhalb des Diskurses bildet sich aktuell um den Begriff Postmigration, der als allgemeinsoziologische Öffnung des wissenschaftlichen Migrationsdiskurses verstanden werden kann. Denn mit Blick auf den migrationsbedingten Wandel von Gesellschaft spricht er nicht mehr von Migrationshintergrund, sondern rückt Migration als soziales Phänomen und gesellschaftliches Thema in den Vordergrund und hebt damit dessen gesamtgesellschaftliche Relevanz hervor.

Im vorliegenden Beitrag untersuchen wir, wie postmigrantisches Wissen über die Einwanderungsgesellschaft in alltäglichen Interaktionen durch die Akteur:innen selbst hervorgebracht wird und – zusammenhaltstheoretisch relevant – als praktisches Wissen auch Prozesse der Vergesellschaftung prägt. Diese Untersuchung ist Teil unseres Forschungsprojekts »Postmigrantischer Alltag in Familien mit Migrationsgeschichte«, das unter anderem videoethnografisch Prozesse des sozialen Lebens, der Vergesellschaftung und Enkulturation in Familien mit Migrationsgeschichte dokumentiert. In diesen Prozessen, die wesentlich interaktiv erfolgen, entwerfen sich Familienmitglieder wechselseitig implizit oder explizit als Akteur:innen einer postmigrantischen Gesellschaft. Sie verkörpern damit zum einen praktisches Wissen über Probleme und Lösungen kultureller Pluralisierung. Zum anderen beobachten sie im familiären, aber auch außerfamiliären Alltag Differenzen, die von ihnen reflexiv auf unterschiedliche Faktoren wie Kultur, Sprache, Geschlecht, Religion, Klasse etc. bezogen werden.

Der postmigrantische Alltag wird damit zum »Zwischenraum«, der auch die Grenzen des gesellschaftlichen Zusammenhalts beobachtbar macht. Im Alltag werden diese Grenzen nicht nur reflektiert, ausgetestet und verschoben, sondern mit ihnen wird auch praktisch und kreativ experimentiert. Im Zentrum unserer interaktionssoziologischen Untersuchung über die Grundlagen des Zusammenhalts in

¹ Vgl. Migrationsbericht der Bundesregierung 2020, online: <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Migrationsberichte/migrationsbericht-2020.pdf> [5.5.2023].

der Einwanderungsgesellschaft stehen daher sowohl Praktiken familiärer Kreativität als auch der Differenzbeobachtung und reflexiven Perspektivierung. Mit diesen Praktiken stellen Familienmitglieder in ihren Interaktionen gemeinsam, reziprok und ko-operativ Wissen über eine als geteilt betrachtete soziale Wirklichkeit her.

1. Wissen, das Postmigrantisches und der gesellschaftliche Zusammenhalt in der Einwanderungsgesellschaft

Postmigrantisches Perspektiven (Yildiz/Hill 2014; Foroutan u. a. 2018) sozialer Wirklichkeit werden gegenwärtig sowohl theoretisch und methodologisch als auch empirisch diskutiert. Methodologisch knüpft der postmigrantische Ansatz an die *writing culture*-Debatte (Clifford/Marcus 1986) an und fragt, wie postmigrantisches Kulturen wissenschaftlich beschrieben werden können (vgl. Siouti u. a. 2022). Da Migration kein marginales gesellschaftliches Phänomen (mehr) ist und viele Mitglieder einer Gesellschaft über Migrationsgeschichten verfügen, wird mit dem postmigrantischen Perspektivenwechsel Sesshaftigkeit erklärungsbedürftig und Migrationsgeschichte normalisiert. Das Postmigrantisches beschreibt also ein relationales gesellschaftliches Verhältnis innerhalb der Einwanderungsgesellschaft.

Empirisch hat dieser Ansatz unterschiedliche Forschungen angestoßen, die die sozialen Situationen von Menschen mit Migrationsgeschichte vor allem in den Einwanderungsländern Deutschland, Österreich und Schweiz betrachten (vgl. etwa Berner 2018; Foroutan u. a. 2019; Rotter 2023).² Auch wenn einige Untersuchungen zur postmigrantischen Gesellschaft vorliegen, wurden die mannigfaltigen postmigrantischen Formen des sozialen Lebens bislang nur ansatzweise beschrieben. So wendet sich die Forschung beispielsweise dem postmigrantischen Alltag zu, indem sie narrative Dimensionen postmigrantischer Wirklichkeiten von Jugendlichen und Familien beschreibt. Dabei werden von Interviewpartner:innen subversive und kreative Praktiken benannt, die das Postmigrantisches als hybrid, als dazwi-

2 Der Begriff Postmigration wurde bereits in den 1940er Jahren vom Soziologen Howard W. Beers (1940) gebraucht, um die soziale Wirklichkeit von Migrant:innen in den USA zu beschreiben. Ab Ende der 1950er Jahre wurde der Begriff vor allem in der Psychologie genutzt, um Stressfaktoren entlang der zeitlichen Unterscheidung von *pre-migration*, *migration* und *post-migration* einzuteilen und untersuchen zu können (vgl. etwa Murphy 1958; Legh 1968; Peñalosa 1971). Erol Yildiz macht darauf aufmerksam, dass der Begriff ab Mitte der 1990er Jahre von den Anthropologen Gerd Baumann und Thijl Sunier (1995) auf eine postmoderne und poststrukturalistische Weise reinterpretiert wurde, die der aktuellen relationalen Verwendung im deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskurs ähnelt (vgl. Yildiz 2018: 19). Ab 2006 eignen sich auch Kulturschaffende den Begriff an (vgl. Sharifi 2011). Der Begriff selbst ist soweit bedeutungs offen, dass er in diesen unterschiedlichen Kontexten verschieden verwendet werden kann. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Begriffsherkunft nicht eindeutig, sondern – reflexiv betrachtet – plural ist.

schen und als etwas Neues erkennbar werden lassen. Yildiz (2010: 320) untersucht aus einer solchen alltagstheoretischen Perspektive, wie (zu Unrecht) »marginalisierte Wissensarten« entstehen und wie sie für die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit und die Selbstpositionierungen von Menschen mit Migrationsgeschichte innerhalb der Gesellschaft prägend sind. Sie bringen neue soziale und kulturelle Formationen der Differenz und Ungleichheit, aber auch des Zusammenhalts hervor.

Die deutsche Migrationsforschung betrachtet Migration dennoch oftmals (und meist implizit) als spezielles gesellschaftliches Phänomen, indem sie es vor allem aus einer Perspektive der Migrationsorganisation untersucht. Dabei werden verschiedene Formationen der Migration wie Netzwerke, Organisationen und Institutionen betrachtet (vgl. kritisch dazu Amelina 2010; Pries 2010; Reinprecht/Latcheva 2016). Auf der einen Seite rücken so Prozesse staatlicher Migrationsverwaltung und -kontrolle in den Blick der Forschung, wie sie zum Beispiel in Ausländerbehörden zu beobachten sind, die organisatorisch aus Menschen ohne deutsche Staatsbürgerschaft geduldete Ausländer:innen, Ausländer:innen mit Aufenthaltserlaubnis, Ausländer:innen mit Niederlassungserlaubnis etc. machen (vgl. Scheffer 2001). Ausgangspunkt ist eine nationalstaatliche Perspektive auf das Phänomen Migration, selbst wenn sich die Migrationsforschung dazu kritisch positioniert (vgl. etwa Will 2016).

Auf der anderen Seite rückt aber auch die transnationale und nicht-staatliche Selbstorganisation der Migrant:innen in Netzwerken, Organisationen und Diaspora-Gemeinden in den Blick der Forschung (vgl. etwa Faist 2000). Doch selbst wenn es um Wissen und Wissensordnungen der Migration geht, wird die Organisation der Migration untersucht und nicht der migrationsbedingte Wandel von Gesellschaft insgesamt (vgl. Schwertl 2015).

Diese in der Migrationsforschung (etwa als Spezielle Soziologie) und in ihrer Perspektive entstandenen Forschungslücken versucht der Ansatz einer *kritischen Migrationsforschung* zu schließen, indem die Bedingungen der Forschung reflexiv-methodologisch hinterfragt und der Alltag von Menschen mit Migrationsgeschichte qualitativ-empirisch erforscht wird (vgl. etwa Mecheril u. a. 2013; Yildiz/Hill 2014). Auch der postmigrantische Ansatz verfolgt diese Forschungsstrategie.

Mit dem Konzept »postmigrantischer Lebensentwürfe« (Yildiz 2010) wird zum Beispiel die hybride kulturelle Praxis von unterschiedlichen Migrationsgenerationen untersucht und nach den Bedingungen einer alltäglichen Praxis kultureller Pluralisierung und eines neuen Kosmopolitismus von unten gefragt (vgl. Römhild 2009; Bergmann 2010; Yildiz 2013). Wie die poststrukturalistischen und postkolonialen *Cultural Studies* beschreibt auch der *postmigrantische Ansatz* eine Praxis kulturell-hybrider Vergesellschaftung (Yildiz 2018), die anti-hegemoniale neue epistemische, ästhetische und gesellschaftliche Sichtweisen hervorbringt. Auch wenn der

Begriff Postmigration im deutschen Diskurs bisweilen als nicht-akademisch gilt (vgl. Espahangizi 2016), kritisiert er bereits im soziologischen Diskurs der 1940er Jahre eine Migrationsforschung, die ausschließlich mit statistischen Daten arbeitet (vgl. Beers 1940). Beers' Konzept der post-migrantischen Verhaltensanpassung öffnet vor allem den Blick für die Zeit nach der Migration und ermuntert zu Forschungen in Familien, um die damals wie heute unbeantwortete Frage »What actually happens to the migrant after he has moved?« (Beers 1940: 204) qualitativ-empirisch zu beantworten und so eine zentrale Lücke der Migrationsforschung zu schließen. Im Anschluss daran kam es zu mehreren Umdeutungen des Konzepts, zum Beispiel mit den Konzepten post-migrantischer Erfahrungen (Peñalosa 1971), post-migrantischer Ethnizität (Baumann/Sunier 1995) und post-migrantischer Identität (Lesser 1996). Aktuell dient das Konzept des Postmigrantischen »als eine Analysekategorie für soziale Situationen von Mobilität und Diversität [, und es] macht Brüche, Mehrdeutigkeit und marginalisierte Erinnerungen sichtbar, die [...] zentrale gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck bringen« (Yildiz 2019: 16).

Die Forschung über postmigrantische Lebensentwürfe und deren Verortungs- und Benennungspraktiken beschreibt die narrative und explizite Dimension post-migrantischen Wissens über Zugehörigkeit, Differenz, Ungleichheit und Diskriminierung, aber auch über Zusammenhalt, kulturelle Kreativität und ironische Aneignung.

Die performative, praktische und implizite Dimension postmigrantischen Wissens hingegen wurde bislang noch gar nicht untersucht. Eine wissenssoziologisch-postmigrantische Perspektive interessiert sich aber nicht nur dafür, wo sich Akteur:innen innerhalb der Gesellschaft verorten,³ sondern auch dafür, wie sich diese Verortungen im Alltag praktisch und situativ (immer wieder aufs Neue) zwischen unterschiedlichen Akteur:innen vollziehen.

Alltagswissen über soziale Wirklichkeit bezieht sich somit immer auch auf das Postmigrantische der Einwanderungsgesellschaft, das für das Erleben und Handeln ihrer Mitglieder konstitutiv ist. Postmigrantische Lebensentwürfe beschreiben aber nur eine Dimension des Wissens über die postmigrantische Wirklichkeit der Gegenwart. Eine Wissenssoziologie postmigrantischer Wirklichkeit muss bei den sozialen Prozessen der Entstehung, Vermittlung und Kontinuierung von Wissen als Ressource für gesellschaftlich objektivierte Sinndeutungen ansetzen. Das Wissen der Akteur:innen über ihre konkrete Lebenswelt entsteht dabei durch ei-

3 Die bislang untersuchten Praktiken wurden vor allem im sozialwissenschaftlichen Interview artikuliert. Sie waren somit Thema des Interviews und nicht beobachtete Ressource zur Hervorbringung sozialer Wirklichkeit. Die im Interview benannten Praktiken gehen dabei auch nicht ausschließlich auf die interviewten Forschungsteilnehmer:innen zurück, sondern sind situiertes Produkt der Interaktion zwischen Forschungsteilnehmer:innen und Forscher:innen.

nen Prozess, der subjektive Erfahrungen, soziales Handeln und vergesellschaftete Erfahrungen wechselseitig aufeinander bezieht (vgl. Luckmann 2002: 69–89). Dies impliziert, dass das Wissen einer Gesellschaft unter ihren Mitgliedern nie identisch geteilt wird. Wissenschaftlicher und technischer Fortschritt führen zum Beispiel zu Formen von Sonderwissen, über das nicht alle Mitglieder der Gesellschaft verfügen. Kulturelles Wissen ist in diesem Sinne auch nicht gesellschaftsweit, das heißt allen Mitgliedern der Einwanderungsgesellschaft gleichermaßen, verfügbar. Migrationsbedingte Wissensasymmetrien sind im Alltag umso stärker, je mehr Mitglieder einer Gesellschaft eine Migrationsgeschichte haben. Die Fiktion einer gesellschaftsweit geteilten Alltagskultur kann unter diesen Umständen für Einwanderungsgesellschaften nicht mehr gelten. Vielmehr entstehen neue Formen der Vergesellschaftung und Interaktion unter den Bedingungen kultureller Pluralisierung, die kulturell-reflexiv mit diesen neuen Wissensasymmetrien umgehen.

Aus wissensoziologischer Perspektive können postmigrantisches Wissen und postmigrantische Praktiken als Lösungen für (wiederkehrende) gesellschaftliche Probleme kultureller Pluralisierung und damit verbundene kulturelle Wissensasymmetrien betrachtet werden. Gesellschaftlich relevant ist dabei insbesondere die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Wissensbestände und innergesellschaftliche Konflikte über die Legitimität und Institutionalisierung der unterschiedlichen Wissensbestände. In Anlehnung an Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1969) untersuchen wir daher die postmigrantische Konstruktion der Wirklichkeit, die durch Prozesse sozialer Interaktion, gesellschaftlicher Institutionalisierung und Legitimierung sowie subjektiver Internalisierung geprägt wird. In diesen Prozessen können auch Ressourcen des gesellschaftlichen Zusammenhalts soziologisch beobachtet werden, die in alltäglichen Interaktionen von den Mitgliedern der Einwanderungsgesellschaft praktisch hervorgebracht, institutionalisiert und legitimiert, aber auch reflektiert, spezifiziert und adaptiert werden. So wird – postmigrantisch reformuliert – der Umgang mit kultureller Differenz und Hybridität zur Ressource von Vergesellschaftung.

Im vorliegenden Aufsatz untersuchen wir empirisch, wie Mitglieder der Gesellschaft im Alltag und in institutionellen Kontexten postmigrantische Wirklichkeit und postmigrantisches Wissen gemeinsam hervorbringen, welche semiotischen, materiellen und praktischen Ressourcen sie dafür nutzen und wie mit dieser lokal hervorgebrachten postmigrantischen Wirklichkeit praktisch umgegangen wird. Dabei fokussieren wir auf die Familie als Interaktionszusammenhang, zentrale Institution der Gesellschaft und Instanz primärer Sozialisation, die aus wissensoziologischer Perspektive für die Beschreibung von Gesellschaft von besonderer Relevanz ist.

2. Postmigrantische Praxeologie(n): Methode und Daten

Auch nach der »Krise der Repräsentation« (Berg/Fuchs 1993) stellt sich die methodologische Frage, wie empirische Forschung soziale Wirklichkeit adäquat untersuchen und darstellen kann (vgl. Meyer/Meier zu Verl 2019). Zur Beantwortung dieser Frage wurden unterschiedliche Strategien entworfen, um die zu erforschenden Gegenstände in ihren erlebten Sinnzusammenhängen von innen zu beschreiben. Eine dieser Strategien besteht darin, zu dokumentieren, wie die Forschungspartner:innen – die beforschten Mitglieder der postmigrantischen Gesellschaft – selbst in Alltagssituationen ihre soziale Wirklichkeit praktisch verfertigen und verbal thematisieren (vgl. z. B. Meyer 2018). Eine zweite Strategie schlägt vor, das explizite und implizite Teilnehmer:innenwissen über soziale Wirklichkeit selbst zu erwerben, um die zu erforschende soziale Wirklichkeit adäquat verstehen und darstellen zu können (vgl. z. B. Meier zu Verl 2018). Diese und weitere Strategien eignen sich, um soziale Praktiken, Handlungen und Wirklichkeiten zu beschreiben, ohne sie zu kulturalisieren oder fremde Kulturen als Artefakte der eigenen Forschung zu erschreiben (vgl. Meier zu Verl/Meyer 2022).

In unserer Forschung verfolgen wir den methodischen Ansatz einer *postmigrantischen Praxeologie*, die die Akteur:innen in ihrem postmigrantischen Alltag und damit den Vollzug ihrer Praktiken und Handlungen dokumentiert und sie dabei direkt in ihren eigenen Handlungszusammenhängen und -relevanzen zu Wort kommen lässt.⁴ Um diese Dokumente des Alltags von innen heraus adäquat verstehen zu können, müssen wir nicht nur über ein analytisches Beobachter:innenwissen, sondern auch über ein praktisches Teilnehmer:innenwissen verfügen, mit dem wir am Alltag der Forschungspartner:innen teilnehmen und postmigrantische Lebenswirklichkeiten ko-operativ hervorbringen (siehe als empirisches Beispiel Transkript 5).

Grundlage für die hier untersuchten Phänomene postmigrantischen Wissens sind die im Rahmen unseres Forschungsprojekts »Postmigrantischer Alltag in Familien mit Migrationsgeschichte« entstandenen Videoaufzeichnungen und das durch die Ethnografie erworbene Teilnehmer:innenwissen. Durch die Videoaufzeichnungen wird die flüchtige und lokale Vollzugswirklichkeit des Familienlebens soziologisch zugänglich. Eine derartige Datengrundlage ermöglicht es, einzelne verkörperte und sprachliche Praktiken sowie deren sequenzielle Organisation detailliert zu untersuchen und damit Formen der Vergesellschaftung und Verobjektivierung von Wirklichkeiten zu identifizieren. Dabei ist zu berücksichtigen,

⁴ Diese Methodologie steht nur in scheinbarem Widerspruch zum oben skizzierten wissenssoziologischen Erkenntnisinteresse. Wir verstehen unsere ethnomethodologische Theorieperspektive als die einer praxistheoretisch ausgerichteten Wissenssoziologie (vgl. dazu Meyer 2020, 2022, 2023).

dass diese Praktiken durch die Interaktionspartner:innen selbst auf eine Weise hervorgebracht werden, die sie zwar sichtbar macht, aber im Vollzug bleiben diese Praktiken meist unbemerkt (Garfinkel 1967).

Um diese Praktiken verstehen und adäquat beschreiben zu können, ist daher nicht nur das persönliche Aufsuchen und videografische Aufzeichnen der zu untersuchenden Situationen und Interaktionen, sondern auch der ethnografische Erwerb von Teilnehmer:innenwissen notwendig (vgl. etwa Meyer 2015; Meyer/Meier zu Verl 2022). Dieses Wissen versetzt den bzw. die Ethnograf:in in die Lage, die praktischen Ressourcen, mit denen die teilnehmend beobachteten Interaktionspartner:innen soziale Ordnung unter Bedingungen kultureller Pluralität praktisch und situativ verfertigen, nicht nur praktisch zu verstehen, sondern zugleich auch für eine reflexive Produktion von Beschreibungen zu nutzen.

Für den vorliegenden Text haben die Videoethnografen Baha Ocak, Tekin Yasar und Christian Meier zu Verl den Alltag der Familie Îzol⁵ ab 2020 über einen Zeitraum von drei Jahren als teilnehmende Beobachter immer wieder mit der Videokamera aufgezeichnet. Auf diese Weise wurden über achtzig Stunden familiärer Interaktion dokumentiert. Die Kernfamilie Îzol besteht aus vier Mitgliedern: dem Vater Çîya (43 Jahre), der Mutter Banu (38 Jahre) und den beiden Söhnen Aras (6 Jahre) und Egît (2 Jahre). Die Kinder wurden in Deutschland geboren, die Eltern in der Türkei. Die Eltern sprechen fließend Kurdisch, Türkisch und Deutsch. Zum Zeitpunkt der hier untersuchten Videoausschnitte spricht Aras Deutsch und Kurdisch und Egît erste Wörter in beiden Sprachen. Çîya lebt seit 2002 in Deutschland und betreibt ein eigenes Geschäft in der Innenstadt von Ravensburg. Banu und Çîya haben 2013 geheiratet, woraufhin Banu nach Deutschland kam. Aras geht zum Beginn der Videoethnografie bereits in die erste Klasse der Grundschule, Egît besucht fünf Tage die Woche einen Kindergarten. Daneben zählen weitere Personen zur Familie Îzol, die in Ravensburg und Umgebung wohnen, zum Beispiel Çîyas Neffe Dilo (23 Jahre) oder seine Nichte Fatê (10 Jahre).

3. Postmigrantisches Wissen in alltäglichen Interaktionen der Einwanderungsgesellschaft

Die folgenden empirischen Interaktionsanalysen zeigen die Mitglieder der Familie Îzol in unterschiedlichen Situationen, in denen sie sich mit postmigrantischen Themen und Problemen befassen. Dabei explizieren sie auch ihr Wissen über das

⁵ Alle hier verwendeten Namen der Familie Îzol sind Pseudonyme. Wir danken Nastassja Timpe für die Abbildungen 1 bis 4 und 7.

Postmigrantische, wie beispielsweise ihr praktisches Wissen über die rechtlichen Grundlagen ihres Aufenthalts, ihr Wissen über religiöse Selbst- und Fremdpositionierungen, ihre Praktiken der Aneignung von als mehrheitsgesellschaftlich beobachteten Symbolen und ihre Praktiken der Reflexion und doppelten Perspektivierung postmigrantischer Wirklichkeit.

3.1 Narratives Wissen über die Ausländerbehörde

Im Kontakt mit einzelnen Institutionen und deren Mitgliedern wird daher nicht nur Wissen über die jeweilige Institution, sondern auch Wissen über die Gesellschaft als Ganzes, ihre praktischen Abläufe und Funktionsweisen produziert, vermittelt und tradiert (vgl. Schelsky 1980). Die Ausländerbehörde ist für Menschen ohne deutsche oder europäische Staatsbürgerschaft ein Kontaktpunkt mit der *deutschen Gesellschaft*. Das Wissen über die Ausländerbehörde kann in Interviews mit Migrant:innen narrativ abgefragt werden (vgl. z. B. Brücker u. a. 2016), entzieht sich aber mit Blick auf die praktische und performative Dimension von Wissen einer wissenschaftlichen Befragung.

Das folgende Transkript eines Gesprächs zwischen Dilo und seinem Rechtsanwalt thematisiert das Verhalten der Ausländerbehörde, insbesondere einer Sachbearbeiterin, und macht Wissensbestände (postmigrantisch/juristisch) über die Ausländerbehörde soziologisch beobachtbar.

Dilo ist seit ein paar Jahren in Deutschland und besitzt sein Aufenthaltsrecht aktuell über das Zusammenleben mit seiner Ehefrau Mara. Diese rechtliche Grundlage für seinen Aufenthalt wird jedoch von der Ausländerbehörde infrage gestellt, und Dilo sucht – nachdem er versucht hat, diese Angelegenheit mit der Ausländerbehörde selbst zu klären – einen Rechtsanwalt auf, um sich beraten zu lassen und sein weiteres Vorgehen juristisch abzustimmen.

Das Beratungsgespräch beginnt mit einer Begrüßung und einer kurzen dialogischen Phase der Themenexploration, auf die eine längere Phase folgt, in der Dilo über die Handlungen und das Verhalten der Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde berichtet. In dieser Phase des Beratungsgesprächs äußert sein Anwalt nur wenige thematische Redebeiträge. Im nachfolgenden Transkript steigt Dilo nach einer kurzen Gesprächsunterbrechung durch die Assistentin des Anwalts wieder in seinen Bericht über die Ausländerbehörde ein.

In Transkript 1 steigt Dilo nach der kurzen Unterbrechung durch die Assistentin wieder in seinen Bericht ein und erzählt von einem Gespräch mit einer Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde (Frau Müller). In indirekter Rede gibt er seine eigene Äußerung wieder, in der er zunächst von »die ganze (.) menschen die an diesem beziehung beteiligt sind« (Z. 3) spricht und damit ein soziales Umfeld ein-

- 01 **Ass.** entschuldigung (.) ganz kurz entschuldigung
02 ((anwält und assistentin reden 22 sek. miteinander))
- 03 **Dilo** ja jedenfalls dann habe ich gesagt ä:hm die ganze (.)
menschen die an dieser beziehung beteiligt sind,=
04 =sowohl meine eltern als auch eltern von ma- mara,
05 und wir beide zusammen.
06 °h und auch die geschwister und so;
07 und alle sind damit zufrieden wie wir leben.
08 °h warum sie persönlich jetzt mir_s vorwürfen- °h äh wie
ich zu leben habe habe ich zu frau müller gesagt;
- 09 **Anwält** hm:?
- 10 **Dilo** dann sagt sie mir wenn man zeh- ä:h länger als ä::hm ein-
ein paar jahren nicht zusammenlebt °h ist äh die ehe
nicht mehr legitim;
11 °h da hab ich gesagt das ist völliger bullshit;=
12 =und das war nen bisschen komisch;
13 [und da- (.) weil sie da- äh das als beleidigung
14 **Anwält** [mhm
15 **Dilo** empfunden [hat,
16 **Anwält** [m:h
17 **Dilo** ich habe gesagt keine paar in deutschland ist dazu
gezwungen sich scheiden zu lassen.
18 °h wenn wir uns auch gegenseitig sehr sehr lieb haben
oder sehr sehr hassen,
19 °h wenn wir damit einverstanden sind sind wir damit
einverstanden.
20 und auf der anderen seite ich bin seit länger als vier
jahre verheiratet.
21 °h das heißt nach drei jahren in meinem ehe- (.) eheliche
zusammenleben mit meiner frau hätte ihr mir sowieso meine
genehmigung geben müssen °h das ich
nicht mehr solche probleme überhaupt erlebe.
22 °h und dann sagt sie mir °h welche rechte welche rechte
sie- sie wollen jetzt mir sagen äh welche rechte sie
haben oder was,=
23 =seit wann wissen sie solche sachen;
24 °h sie müssen jetzt herkommen mit alle ihren unterlagen
°h und hier stehen;
25 ich sage ihnen das sie nicht mehr verheiratet sind und
das fertig.
26 °h jetzt suchen wir für sie eine andere option?
27 °h und äh diese option soll heißen entweder über studium
(-) oder °h äh ein gesetz acht eins achtzig
oder so [was,
29 **Anwält** [das ARB 1/80=
30 **Dilo** =gen[au,
31 **Anwält** [mhm.

schließlich der Eheleute selbst skizziert. Die nachfolgenden Äußerungen (Z. 4–6) listen dieses Umfeld in Form einer Dreierliste (Jefferson 1990) auf. Diese Liste wird eingeschoben und rhetorisch dazu genutzt, die vorherige Unbestimmtheit der Kategorie »die ganzen beteiligten Menschen« in eine bestimmte Richtung argumentativ aufzulösen: von den Eltern der Eheleute (Z. 4) über das Ehepaar selbst (Z. 5) bis zu den Geschwistern des Ehepaars und weiteren Beteiligten (Z. 6). Nach dieser eingeschobenen Liste kommt eine weitere Aussage: »und alle sind damit zufrieden wie wir leben« (Z. 7). Eine daran anschließende Äußerung bezieht sich auf die Sachbearbeiterin, die sich in dieses sozial anerkannte Privatleben von Dilo einmischte („h warum sie persönlich jetzt mir_s vorwürfen- °h äh wie ich zu leben habe;«, Z. 8). Dies wird in direkter Rede wiedergegeben (Z. 8). Hier stellt Dilo im Gespräch mit seinem Anwalt einen Konflikt zwischen der Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde und ihm selbst dar, in dem es um Wissen über und Einfluss auf sein Privatleben seitens der staatlichen Behörde – personifiziert durch die Sachbearbeiterin Frau Müller – geht.

Der Anwalt ermuntert Dilo mit dem Zuhörer:innensignal »mhm?« (Z. 9) dazu, seinen Bericht fortzusetzen (vgl. Schegloff 1982). Dilo fasst nun die Äußerung der Sachbearbeiterin (Z. 10) als inhaltliche Aussage zusammen, die die (rechtliche) Legitimität einer Ehe mit dem Zusammenleben verknüpft.⁶ Mit dem anschließend in direkter Rede rekonstruierten dritten Redezug wird der Widerspruch der beiden Positionen nun reflexiv gemacht (Z. 11). Die Formulierung »das ist völliger bullshit« (Z. 11) kann als eine starke, negative Bewertung der Äußerung der Sachbearbeiterin interpretiert werden. Auffällig ist, dass mit der Rekonstruktion dieser Äußerung die performativ-affektive Dimension der Äußerung nicht mit rekonstruiert wird. Im Gespräch mit dem Anwalt gibt Dilo diese affektive Äußerung mit gleichbleibender Lautstärke und Tonlage wieder. Er macht das Affektive für seinen Interaktionspartner performativ unhörbar. Mit der nachfolgenden Äußerung kontextualisiert er diese Äußerung jedoch narrativ, indem er die affektive Reaktion der Sachbearbeiterin beschreibt. Zuvor bewertet Dilo jedoch die Situation als merkwürdig („=und das war nen bisschen komisch;«, Z. 12). Anschließend bezieht Dilo diese Charakterisierung auf die Reaktion der Sachbearbeiterin, die Dilos vorherige Bewertung (Z. 11) »als Beleidigung empfunden hat« (Z. 13, 15). Dilo löst hier seinen Eindruck der Sonderbarkeit der Situation auf, indem er erläutert, dass der inhaltliche Konflikt von der Sachbearbeiterin persönlich interpretiert worden sei.

⁶ Rechtlich lässt sich – vereinfacht dargestellt – ein Aufenthaltsrecht in Deutschland für nicht-deutsche Ehepartner:innen aus der Ehe ableiten, wenn das Ehepaar auch in Deutschland zusammenlebt. Das heißt, die Ausländerbehörde prüft das Zusammenleben, aber sie kann nicht über die Gültigkeit der Ehe als solche entscheiden.

Anschließend reproduziert Dilo die inhaltliche Begründung seiner Position gegenüber der Sachbearbeiterin (Z. 17–21). Die zuvor wiedergegebene Äußerung »ist äh die ehe nicht mehr legitim« (Z. 10) der Sachbearbeiterin wird damit durch die von Dilo wiedergegebene eigene Äußerung »ich habe gesagt keine paar in deutschland ist dazu gezwungen sich scheiden zu lassen.« (Z. 17) infrage gestellt. Die zwei nachfolgenden Äußerungen differenzieren die Bedingungen für den Fortbestand einer Ehe aus der Perspektive der Eheleute (Z. 18–19). Anschließend wird ein weiteres rechtliches Argument vorgetragen, das ebenfalls mit der Ehe und ihrer Dauer verknüpft ist (Z. 20–21). Dabei weist Dilo darauf hin, dass mit der Dauer von über drei Jahren Ehe sein Aufenthaltsrecht in Deutschland nicht mehr über diese abgeleitet werden müsste (Z. 21). Diese Äußerungen werden als sachliche Argumente und in diesem Sinne auch als deeskalierend (Z. 17–21) präsentiert, während die vorherige Äußerung als affektiv-eskalierend dargestellt wurde (Z. 11). Anschließend rekonstruiert Dilo die Äußerungen der Sachbearbeiterin als performativ und inhaltlich eskalierend (Z. 22–25). Zunächst wird durch die rekonstruierten Äußerungen der Sachbearbeiterin eine Asymmetrie entworfen: die Wiederholung ihrer Frage »welche rechte welche rechte« (Z. 22) macht eine affektiv-eskalierende Dimension des Gesprächs für den Anwalt wahrnehmbar und die anschließende Äußerung »sie- sie wollen jetzt mir sagen äh welche rechte sie haben oder was,« (Z. 22) macht eine Problematisierung von Dilos Wissen und dessen Legitimität durch die Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde thematisch. Im Anschluss wird dieses Wissens durch die Sachbearbeiterin delegitimiert (Z. 23), um Dilo dann in die Ausländerbehörde zu zitieren (Z. 24) und seine Ehe zu annullieren (Z. 24). Dabei beansprucht die Sachbearbeiterin in der Rekonstruktion von Dilo nicht nur eine Form rhetorischer, sondern auch physischer Macht, die über Dilos Körper und dessen räumlichen Aufenthalt bestimmt („h sie müssen jetzt herkommen mit alle ihren unterlagen °h und hier stehen;«, Z. 24). Ferner beansprucht sie in Dilos Rekonstruktion auch Macht über den Bereich seiner (rechtlich geordneten) Sozialbeziehungen (»ich sage ihnen das sie nicht mehr verheiratet sind und das fertig.«, Z. 25). Die Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde beansprucht also in Dilos Rekonstruktion weitreichende Befugnisse über dessen Leben, das so zu einem fremdbestimmten Leben wird, das der Willkür der Sachbearbeiterin ausgeliefert ist. Nachdem die Möglichkeit eines Aufenthaltstitels über die Ehe ausgeschlossen wurde, schlägt die Sachbearbeiterin jedoch »eine andere option« (Z. 26) vor, die sie in zwei möglichen Varianten artikuliert (Z. 27).

Die im Gespräch zwischen Dilo und seinem Anwalt rekonstruierte postmigrantische Lebenssituation steht im starken Gegensatz zu den postmigrantischen Lebensentwürfen in Yildiz (2010), wie sie von Mitgliedern der sogenannten zweiten und dritten Generation mit Migrationsgeschichte erzählt werden. Rechtliche Themen und damit verbundene Konflikte und Anforderungen der Selbstbehaup-

tung, die den Aufenthalt in Deutschland betreffen, sind nicht mehr Teil dieser Lebensentwürfe und tauchen – wenn überhaupt – als Teil der Familienmigrationsgeschichte der eigenen Eltern- oder Großelterngeneration und damit als vermittelte Erfahrung auf. Die Einwanderungsgesellschaft zeichnet sich jedoch gerade durch eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Lebenssituationen, Erfahrungen, Perspektiven und Thematisierungen von Migration aus, die generationsübergreifend Gültigkeit beanspruchen. In der Rekonstruktion des Gesprächs mit der Sachbearbeiterin der Ausländerbehörde macht Dilo die Sachbearbeiterin zu einer Akteurin, die sich entgegen seiner Widerständigkeit (aufgrund von für ihn intransparenten persönlichen Motiven) fortwährend in sein Leben einmischt und seinen legalen Aufenthalt in Deutschland permanent infrage stellt.

3.2 Performatives Wissen über den Umgang mit der Ausländerbehörde

Wissen über Institutionen wie die deutsche Ausländerbehörde kann im postmigrantischen Alltag aber nicht nur im Kontakt mit Rechtsanwält:innen oder Sachbearbeiter:innen, sondern auch in sozialen Netzwerken beobachtet werden, in denen sich Migrant:innen selbst organisieren. In diesen Netzwerken werden auch Wissensdimensionen thematisiert, die im juristischen Beratungsgespräch zwischen Dilo und seinem Rechtsanwalt unthematisiert blieben. Dilo sucht nach diesem Beratungsgespräch Rat bei seinem Onkel Çîya, der vor ungefähr zwanzig Jahren, als er nach Deutschland kam, ebenfalls Probleme mit der Ausländerbehörde hatte. Er besucht Çîya in seinem Geschäft, einer Schneiderei mitten in der Innenstadt. Da sein Onkel bereits über den aktuellen Stand des Problems informiert ist, variiert Dilo seine Erzählung über die Ausländerbehörde und stellt sie für Çîya vor allem durch Reinszenierungen performativ (und daher weniger sachlich-inhaltlich) dar. Çîyas Rat bezieht sich entsprechend auf die performative Dimension postmigrantischer Wirklichkeit.

- 01 **Dilo** **ben eh bu ülkenin eh hani eh şeylerine saygı duyuyorum**
 ich äh respektiere die äh dinge äh dieses landes
 02 **kanunlarına saygı duyuyorum (.) yetkilerine say saygı**
duyuyorum (.) yaşam şekline saygı duyuyorum hatta dedim
 (.)
 ich sagte sogar ich respektiere ihre gesetze ich
 respektiere ihre autorität ich respektiere ihre
 lebensweise
 03 **katkıda bulunuyorum dedim**
 ich sagte ich leiste einen beiträg
- 04 **Çiya** **doğru**
 stimmt
- 05 **Dilo** **siz e:hm (.) kalkıp (.) niye bana bunu yapıyorsunuz ki**
dedim
 ich sagte warum tut ihr ä:hm mir das an

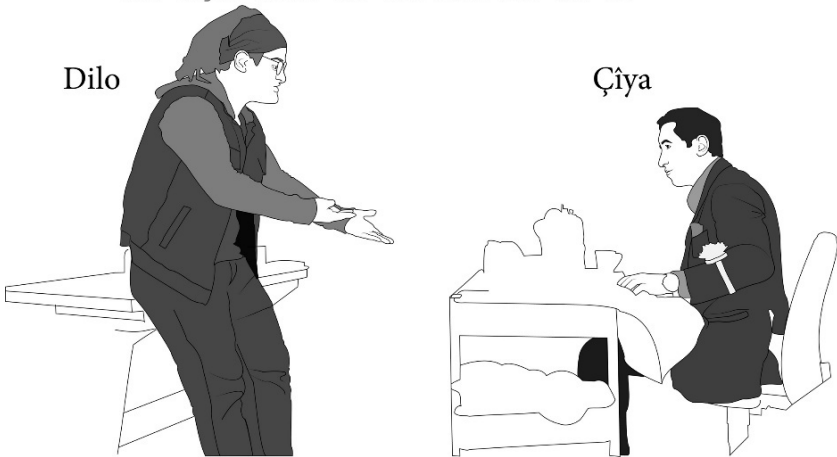


Abb. 1

- 06 **hani buyrun dedim (.) e:hm ben şey götürdüm onlara**
 (--) **pol- ehm polis kağıdı götürdüm lo dedim**
 ich sagte bitteschön ä:hm ich habe ihnen das ding pol- ähm
 polizeizeugnis gebracht sagte ich
 07 **bitteschön ich bin seit sieben jahren hier (.)**
einwandfreier polizeizeugnis dedim (sagte ich) nicht mal
wurde ich angehalten auf der straße dedim (sagte ich) (--)
 08 **sonra belgelerini çıkardım**
 danach habe ich die dokumente rausgeholt
 09 **bitteschön dedim (sagte ich) c1 sprachkurs**
 10 **c2 ist muttersprache (.)**
 11 **ich bin kurz vor muttersprache**
 12 **ich schreibe auf deutsch äh (.) bücher dedim (sagte ich)**
 (.)
 13 **ich kann zeitungartikel schreiben dedim (sagte ich)**
 14 **bitteschön wie kann man die sprache noch besser lernen**
 15 **integrationskurs kartını gösterdim**
 ich zeigte die bestätigung vom integrationskurs

- 16 **Dilo** **bitteschön ich bin int- ich hab integrationskurs ge-**
gemacht dedim (sagte ich)
 17 **einbürgerungskursu gösterdim**
 ich zeigte den einbürgerungskurs
 18 **°h ya dedim siz bu ülke olarak benden ne istediniz de ben**
yapmadım
 ich sagte was habe ich denn nicht gemacht was ihr von mir
 als land wolltet

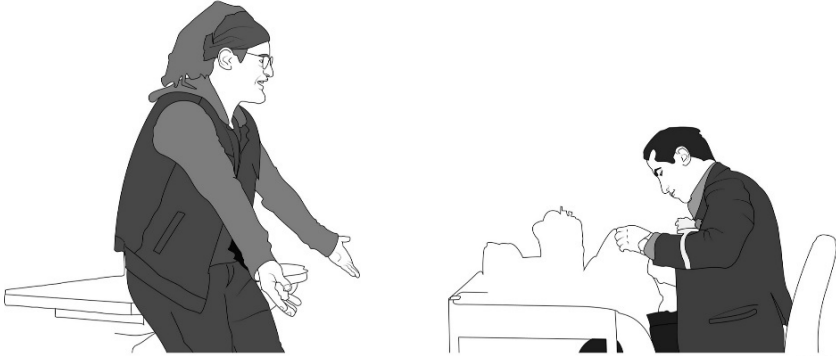


Abb. 2

- 19 **benim sıkıntım nerede**
 wo ist mein problem
 20 **Çiya ya sıkıntı işte (-) sıkıntı işte tam da orada**
 da ist das problem (-) das problem ist genau da

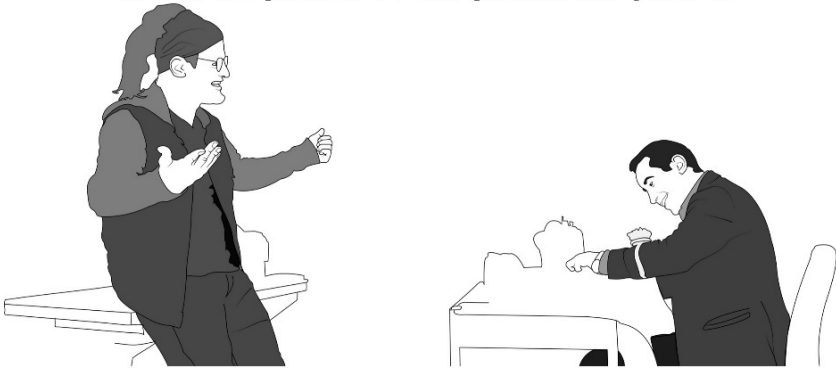


Abb. 3

- 21 **Dilo** ((lacht))
 22 **Çiya sıkıntı tam da orda sen istediğin kadar işte (-)**
 das problem ist genau da es ist nicht wie du es gerne
 hättest
 23 **yani bu bi hayat diyorlar ya bir testtir**
 also man sagt ja das leben sei eine prüfung bei gott es
 ist eine prüfung
 24 **Çiya yani (.) yani dini inancım yok (---) bazen diyorlar ya**
işte allah seni test ediyor (-)
 also also ich bin zwar nicht religiös aber man sagt dass
 gott dich prüft
 25 **bu (.) maalesef (.) almanya bürokrasisi de bazen insanları**
test ediyor

leider prüft die deutsche bürokratie manchmal auch die menschen

26 **Dilo** **vallahi bir testtir**
bei gott es ist eine prüfung



Abb. 4

27 **((lacht))**
28 **harbiden test ediyor**
sie prüft wirklich

Transkript 2: Familiäres Beratungsgespräch (22.9.2021, 1:15–2:27 min.)

In Transkript 2 beginnt Dilo das Gespräch über die Ausländerbehörde, indem er von seiner Einstellung gegenüber den »Dingen des Landes« (»bu ülkenin hani şeylerine«, Z. 1) spricht. Diese Dinge erläutert er in Form einer Dreierliste: Gesetze, Autorität und Lebensweise (»kanunlarına«, »yetkilerine«, »yaşam şekline«, Z. 2), die er alle drei respektiere (»saygı duyuyorum«, Z. 2). Damit entwirft er nicht nur als eine innere Einstellung, sondern thematisiert auch deren soziale Sichtbarkeit, wenn er davon spricht: »ich leiste einen beitrage« (»katkıda bulunuyorum«, Z. 3). Çiya bestätigt das (»doğru«, Z. 4). Danach reinszeniert Dilo seine an die Ausländerbehörde adressierte rhetorische Frage: »ich sagte warum tut ihr ä:hm mir das an« (»siz e:hm (.) kalkıp (.) niye bana bunu yapıyorsunuz ki dedim«, Z. 5). Nach dieser Frage, die eine Begründung für das behördliche Handeln einfordert, wird das eigene Handeln in Form einer nachgekommenen Nachweispflicht gegenüber der Behörde aufgelistet (»hani buyrun dedim (.) e:hm ben şey götürdüm onlara (–) polehm polis kağıdı götürdüm lo dedim«, Z. 6). Dabei rekonstruiert Dilo seine Äußerung nicht nur in direkter Rede, sondern (re-)inszeniert auch eine Zeigegeste, die auf ein imaginäres Führungszeugnis in seiner Hand verweist (Abbildung 1). Çiya blickt währenddessen in Richtung Dilo.

Dilo betont, dass sein Führungszeugnis ohne Einträge ist (Z. 7). Hier wechselt er vom Türkischen ins Deutsche. Allerdings bleibt der Marker für die direkte Rede weiterhin auf Türkisch (»dedim«, Z. 7), was die deutschen Äußerungen für Çiya als

zitiert wahrnehmbar macht. Im Gegensatz dazu wird mit der anschließenden Äußerung ein weiteres türkisches narratives Fragment eingefügt, indem Dilo erzählt, dass er die Dokumente rausgeholt hat (»sonra belgelerini çıkardım«, Z. 8). Auch das Vorlegen der Bescheinigung über seine Sprachkenntnisse reinszeniert Dilo (Z. 9), und er erläutert die ihm bescheinigten Sprachkenntnisse (Z. 10). Dies tut er mit einer Dreierliste (Z. 11–13) und stellt anschließend die Frage »bitteschön wie kann man die sprache noch besser lernen« (Z. 14), wobei unklar bleibt, ob sie an Çiya gerichtet ist oder das Gespräch rekonstruiert.

Auch in die nächste Äußerung fügt Dilo ein narratives Fragment ein, indem er auf Türkisch erzählt, was er als nächstes in der Ausländerbehörde gemacht hat (»ich zeigte die bestätigung vom integrationskurs«, Z. 15). Dazu gibt Dilo erneut eine Äußerung auf Deutsch wieder, die er zur Sachbearbeiterin gesagt habe, als er ihr das Dokumente übergeben hat (Z. 16). Mit der türkischen Wendung »dedim« (»sagte ich«, Z. 16) markiert Dilo seine Äußerung erneut als direkte Rede. Auch die nachfolgende Handlung – das Vorzeigen eines weiteren Dokuments – wird auf Türkisch nacherzählt (»einbürgerungskursu gösterdim«, Z. 17). Hier reinszeniert Dilo jedoch nicht die dazugehörige Handlung, sondern zitiert seine rhetorische Frage an die Sachbearbeiterin »ich sagte was habe ich denn nicht gemacht was ihr von mir als land wolltet« (»h ya dedim siz bu ülke olarak benden ne istediniz de ben yapmadım«, Z. 18).

Die anschließende Frage »wo ist mein Problem« (»benim sıkıntım nereden«, Z. 19) artikuliert Dilo erneut ohne explizit eine Adressat:in zu benennen. Sie kann Teil des rekonstruierten Gesprächs oder der Interaktion mit Çiya sein. Dabei macht Dilo in Richtung Çiya eine Geste der Wehr- bzw. Hilflosigkeit mit geöffneten Handinnenflächen (Transkript 2). Çiya antwortet direkt auf diese Frage, indem er den Standort des Problems identifiziert, zunächst jedoch ohne diesen weitergehend zu beschreiben: »da ist das Problem« (»ya sıkıntı işte«, Z. 20). Anschließend bekräftigt Çiya mit einer Reformulierung den epistemischen Status seiner Ortsbestimmung des Problems: »das Problem ist genau da« (»sıkıntı işte tam da orada«, Z. 20). Dilo beginnt daraufhin zu lachen (Z. 21).

Çiya, der auf das vor ihm liegende Arbeitsmaterial blickt, lächelt, und Dilo blickt in Çiyas Richtung und kann so dessen Lächeln beobachten (Abbildung 3). Diese simple (aber zugleich indexikal bleibende) Beantwortung von Dilos komplizierter Frage führt bei beiden zu Lachen als emotionaler Äußerung und damit zu einer Form performativer Vergemeinschaftung. Çiya erläutert Dilo seine Problemdiagnose und beginnt die Indexikalität seiner Äußerung aufzulösen: »das problem ist genau da es ist nicht wie du es gerne hättest« (»sıkıntı tam da orda sen istediğin kadar işte«, Z. 22). Er reformuliert seine vorherige Äußerung, indem er die Redewendung das Leben sei eine Prüfung (»yani bu bi hayat diyorlar ya bir testtir«, Z. 23) anführt. Damit greift er inhaltlich und vor allem begrifflich die vorherige Erzäh-

lung und Reinszenierung von Dilo auf, die sich um dessen (Über-)Prüfung durch die Ausländerbehörde drehte (Z. 6–18). Die Redewendung wird von Çi̇ya wiederholt, indem er auf deren religiösen Kontext hinweist, von dem er sich selbst jedoch distanziert (»yani (.) yani dini inancım yok (--) bazen diyolarlar ya işte allah seni test ediyor«, Z. 24). Den Akteur der Prüfung – der im Redebeitrag zunächst unbestimmt bleibt – überträgt Çi̇ya dann auf die deutsche Bürokratie, die ebenfalls die Menschen prüfe (»bu (.) maalesef (.) almanya bürokrasisi de bazen insanları test ediyor«, Z. 25). Dilo stimmt der impliziten Gleichstellung der deutschen Behörden mit Gott in einer religiösen Formulierung lachend zu (»vallahi bir testtir«, Z. 26–27, Abbildung 4) und bekräftigt nochmals seine inhaltliche Zustimmung (»harbiden test ediyor«, Z. 28).

Çi̇ya rät seinem Neffen Dilo im Umgang mit der Ausländerbehörde und deren Bürokratie zur Gelassenheit. Diese Gelassenheit wird jedoch nicht nur thematisiert, sondern von Çi̇ya auch situativ praktiziert, indem er sich reflexiv auf Dilos Redebeiträge bezieht, sowohl semantisch als auch performativ. Dies gelingt Çi̇ya, weil Dilo sich in seinen Beiträgen bereits als kompetent im Umgang mit der Ausländerbehörde entwirft. Die Leistung von Çi̇ya besteht nun darin, die Affektivität dieser Beiträge zu transformieren und Dilo dessen Probleme mit der Behörde durch eine *ad hoc* adaptierte Redewendung verständlich zu machen. Das postmigrantisches Wissen über die Ausländerbehörde hat somit nicht nur eine sachliche Dimension, über die berichtet werden kann, sondern auch eine performative Dimension, die in Interaktionen praktisch, körperlich und affektiv vermittelt wird. Diese Form performativen Wissens (das Know-how im Umgang mit der Behörde) entzieht sich zunächst der narrativen Form und muss vor allem praktiziert werden, um vermittelt zu werden und Wirkung zu entfalten.

3.3 Zugehörigkeitswissen und Praktiken der Selbst- und Fremdpositionierung

Die Frage nach und das Wissen über Zugehörigkeit ist Teil einer postmigrantisches Wirklichkeit, die durch die Akteur:innen selbst reflektiert wird (vgl. etwa Yıldız 2010, 2013, 2019). Das Thematisieren von Zugehörigkeit findet unter anderem im familiären Alltag statt, in dem die Familienmitglieder durch Praktiken der Selbst- und Fremdpositionierung ihre Zugehörigkeit innerhalb institutioneller Settings (wie der Schule), aber auch außerhalb dieser Settings reflektieren. Beim gemeinsamen Abendessen werden zahlreiche Themen behandelt, die aus der Perspektive der Familie *îzol* für die Familie und einzelne Familienmitglieder relevant sind (vgl. Keppler 1994). Aras, der vor drei Monaten eingeschult wurde, thematisiert während eines Tischgesprächs mehrfach seine Schule und sein neues Schulleben. Er

beschreibt unter anderem die kulturelle Zusammensetzung seiner Klasse, die damit zeitweise zum familiären Gesprächsthema wird.

- 01 **Aras** baba wusstest du °h ich bin in unserer klasse der
 einzige- ok °h [ich und (.) ä:h kenan sind die
 02 **Banu** [muslim.
 03 **Aras** einzigsten die muslimen sind;
 04 **Çiya** hä:?
 05 **Aras** ich glaube-==ist kenan ein muslim?
 06 **Çiya** kenan ne: glaube nicht.
 07 **Aras** ah dann bin ich der einzige der muslim [ist
 08 **Banu** [ma ne wî ye
 ist er nicht von
 ser[kan
 serkan
 09 **Çiya** [belê
 ja
 10 **Aras** a:ber (.) kenan ist doch von türkei
 11 **Çiya** isch halbe halbe
 12 **Aras** hm: das heißt er ist halb [christlich
 13 **Çiya** [seine beide [opa sind alles
 14 **Aras** [ä:hm
 15 **Çiya** halbe halbe
 16 **Aras** das heißt er ist ha::lb;
 17 **Çiya** ja.

Transkript 3: Familiäres Tischgespräch (5.12.2021, 15:00–15:32 min.)

In Transkript 3 übernimmt Aras während eines Tischgesprächs den nächsten Redebeitrag, indem er seinem Vater eine Frage stellt (vgl. Garvey/Berninger 1981), die einen Themenwechsel einleitet und inhaltlich die Singularität seiner religiösen Zugehörigkeit innerhalb der Schule thematisiert. Dabei formuliert Aras seine Frage auf eine Art und Weise, dass ein epistemischer Standpunkt (Heritage 2013) formuliert wird. Aras' Frage impliziert damit eine mögliche Wissensasymmetrie zwischen ihm und seinem Vater und beschreibt die von Aras wahrgenommene religiöse Zusammensetzung seiner Schulklasse (»baba wusstest du °h ich bin in unserer klasse der einzige- ok °h ich und (.) ä:h kenan sind die einzigsten die muslimen sind«, Z. 1, 3).

Aras reflektiert hier sozialstrukturelle Aspekte seiner Grundschulklasse, die er erst seit drei Monaten besucht, und unterstellt seinem Vater Çiya, dass er noch nicht über die Zusammensetzung seiner Klasse informiert sei. Während Aras seine Frage artikuliert, unterbricht er sich selbst, stoppt, atmet hörbar ein und setzt zu einer Reparatur an, während seine Mutter Banu seine Äußerung überlappend zum Reparaturversuch komplettiert (vgl. für selbst- und fremdinitiierte Redebeitragsreparaturen Schegloff u. a. 1977; Schegloff 2000). Mit ihrer Ergänzung des Wortes »muslim« (Z. 2) zeigt Banu an, das sie weiß, was Aras mit seiner Frage thematisie-

ren möchte, noch bevor dieser überhaupt von einer religiösen Differenz zwischen ihm und seinen Mitschüler:innen spricht. Çîya antwortet auf die Frage von Aras mit einem fragenden »hä:?<« (Z. 4). Aras schließt an diese Äußerung an, als ob Çîya seine Aussage, er sei der einzige Muslim in seiner Klasse, infrage stellt. Mit einem relativierenden »ich glaube=« (Z. 5) beginnt Aras zunächst, eine Reformulierung zu artikulieren, die er jedoch unterbricht, um eine Frage über die religiöse Zugehörigkeit seines Mitschülers Kenan einzuschieben (»=ist kenan ein muslim?«, Z. 5). Auf diese Frage antwortet Çîya direkt mit einer Verneinung. Dabei nutzt auch Çîya das relativierende Verb »glauben«, um den epistemischen Status seiner Äußerung einzuschränken (»kenan ne: glaube nicht.«, Z. 6). Die Beobachtung religiöser Zugehörigkeit im Fall des Mitschülers Kenan wird sowohl von Aras als auch von Çîya als uneindeutig, vorläufig und vermutet markiert. Religiöse Zugehörigkeit ist für beide offenbar nicht mehr eindeutig über den Namen oder andere – nicht von ihnen in ihren Äußerungen benannte – Bezugsgrößen bestimmbar.

Aras zieht seine Schlussfolgerungen aus dem bisher Gesagten (»ah dann bin ich der einzigste der muslim [ist«, Z. 7). Dabei benutzt Aras den Diskursmarker »ah« um anzuzeigen, dass sich sein Verständnis der Sozialstruktur seiner Klasse mit der Aussage seines Vaters geändert hat (vgl. Heritage 1984). Interessanterweise entspricht dieses neue Verständnis wahrscheinlich seinem zuvor selbstkorrigierten Verständnis (»°h ich bin in unserer klasse der einzigste-«, Z. 1). Zum Ende dieses Redebeitrags merkt Banu mit der auf Kurdisch artikulierten Äußerung »ist er nicht von serkan« (»ma ne wî ye serkan«, Z. 8) an, dass Kenan das Enkelkind von Serkan (einem Freund der Familie Îzol) sei, der aus der Türkei stammt. Çîya bestätigt diese Äußerung überlappend (Z. 9). Mit Blick auf diese Anmerkung Banus, die durch Çîya bestätigt wird, weist Aras mit seiner nachfolgenden Äußerung (Z. 9) auf eine Widersprüchlichkeit der artikulierten Positionen (Z. 6–8) hin (vgl. Maynard 1985). Die Beschreibung von Kenans religiöser Zugehörigkeit ist für die Gesprächsteilnehmer:innen problematisch, sodass sie zusätzlich geografische und nationalstaatliche Kategorien heranziehen, um letztlich die Frage nach der Anzahl muslimischer Schüler:innen in der Klasse von Aras beantworten zu können. Damit wird Religionszugehörigkeit vereinfachend auch entlang von Nationalstaaten sortiert. Es ist Aras, der seine Äußerung mit »a:ber« (Z. 10) als Einwand formuliert, der sich auf die Äußerung von Çîya bezieht und das Räumliche (Z. 8) ins Politische (Z. 10) wendet und damit Religionszugehörigkeit auch mit nationalstaatlichen Kategorien verknüpft. Çîya relativiert diesen Einwand, indem er eine neue Differenzierung einführt und – im schwäbischen Dialekt – sagt: Kenan »isch halbe_halbe« (Z. 11). Damit artikuliert Çîya eine Sichtweise auf die Organisation von Zugehörigkeit, die sich auffallend am Common Sense einer unterstellten Mehrheitsgesellschaft orientiert und auf eine performative Art und Weise diese mehrheitsgesellschaft-

liche Stimme im familiären Tischgespräch akustisch hörbar macht (vgl. Goffman 1979).

Diese von Çiya geäußerte abstrakte Sichtweise konkretisiert Aras nachfolgend, indem er sie auf seinen Mitschüler Kenan und dessen religiöse Zugehörigkeit direkt überträgt (»hm: das heißt er ist halb christlich«, Z. 12). Danach belegt Çiya dies anhand des Stammbaums von Kenan und thematisiert dessen Großväter (Z. 13). Überlappend zur Äußerung von Çiya gibt Aras mit einem »ä:hm« zu verstehen, dass er dem Gedanken folgt. Seine anschließende Äußerung reformuliert diesen (Z. 16), betont dabei das Adjektiv »halb« und tilgt das Adjektiv »christlich«. Seine Beschreibung nähert sich damit Çiyas Beschreibung an, der keine religiösen Zugehörigkeitskategorien benutzt. Aras macht aus dem »halbe_halbe« (Z. 11, 15) von Çiya ein betont gedehntes »ha::lb« (Z. 16). Dies bejaht Çiya nachfolgend (Z. 17). Beide gelangen damit zu einer für sie adäquaten Beschreibung der Zugehörigkeitskategorie von Aras' Mitschüler Kenan.

Die Bestimmung religiöser Zugehörigkeit ist für die Mitglieder der Familie Îzol relevant und zugleich nicht unproblematisch, da zum Beispiel nationalstaatliche Kategorien nur bedingt zur Orientierung und Fremdpositionierung des Mitschülers Kenan herangezogen werden können. Die Organisation von eindeutigen Zugehörigkeiten hat in diesem Sinne ein Evidenzproblem und Zugehörigkeit kann in diesem Fall von den Familienmitgliedern nur noch durch (detailliertes) biografisches Wissen bestimmt werden. Dabei übernimmt der Vater Çiya sowohl semantisch als auch performativ die Perspektive einer projizierten Mehrheitsgesellschaft und verleiht dieser Mehrheitsgesellschaft mit schwäbischem Dialekt eine hörbare Stimme im Hier und Jetzt ihres familiären Tischgesprächs. Diese Perspektive übernimmt anschließend auch sein Sohn Aras, indem er die von seinem Vater eingeführte Beschreibungskategorie (halb-halb) adaptiert übernimmt.

3.4 Praktiken kreativer Aneignung von »mehrheitsgesellschaftlichem Wissen«

Die Perspektive einer projizierten deutschen Mehrheitsgesellschaft kann aber auch auf kreative Art und Weise praktisch angeeignet werden. Dies steht im Gegensatz zur mimetischen Reproduktion einer projizierten mehrheitsgesellschaftlichen Perspektive (s. Abschnitt 3.3). Kulturelle Pluralisierung ermöglichen auch neues postmigrantisches Wissen, indem durch kreative Praktiken kulturelles Wissen angeeignet, adaptiert und umgedeutet werden kann. Familie Îzol beschreibt sich selbst beispielsweise nicht als christlich, feiert aber trotzdem Weihnachten und kauft hierfür auch einen Weihnachtsbaum. Diese Praxis als solche ist auch innerhalb einer projizierten Mehrheitsgesellschaft nicht unüblich, in der immer mehr Mitglieder aus den christlichen Kirchen austreten (vgl. Ahrens 2022).

Um einen Weihnachtsbaum zu kaufen, fährt Çîya mit seinem Sohn Aras und seiner Nichte Fatê zum Baumarkt. Noch im Vorjahr kam es zum Konflikt zwischen Aras und Çîya, da Aras einen Weihnachtsbaum aus Plastik aus ästhetischen Gründen ablehnte (vgl. Meier zu Verl u. a. 2023: 283–287). Ihre Gespräche über die im Baumarkt vorhandenen Bäume, deren Bewertung und die Auswahl eines passenden Baums verlaufen nicht nur entlang ästhetischer und praktischer Kategorien, es geht auch um die performative und kreative Aneignung dieser Bäume als potenzieller Weihnachtsbaum.

Zu Beginn von Transkript 4 fragt Çîya »isch keiner da?« (Z. 1) in Richtung des Videoethnografen Baha, der die Situation filmt. Anschließend geht er aus dem Bild. Fatê steht nun allein in einer Ecke zwischen vielen Weihnachtsbäumen, breitet ihre Arme aus (Abbildung 5) und sagt lachend: »tschü:ss bin jetzt auch n weihnachtsbaum« (Z. 2). Fatê's Positionierung zwischen den Bäumen und ihre farbliche Ähnlichkeit mit den umherliegenden und -stehenden Bäumen – sie ist zwischen den Bäumen kaum zu erkennen (Abbildung 5) – ermöglichen es ihr, sich in ihre Umgebung einzufügen und so einen temporären, scherzhaften Rollenwechsel von einer potenziellen Käuferin (Subjekt) zum potenziellen Kaufgegenstand (Objekt) zu vollziehen. Dabei bezeichnet sie sich sprachlich als Weihnachtsbaum und versetzt sich performativ in deren vorweihnachtliche Lage.

Aras folgt dem Scherz nicht, sondern äußert in Fatê's Richtung ein fragendes »ä:h?« (Z. 3), wendet sich dann aber Çîya zu, der einen weiteren Baum ausgewählt hat und Aras mit »sowas kleines« (Z. 4) fragt, ob er infrage käme. Aras lehnt den Baum ohne Begründung ab (Z. 5). Diese praktische Form des Auswahlprozesses wiederholt sich zweimal (Z. 6–7, 9–10), bis Çîya eine explizite Begründung der Ablehnung einfordert (Z. 11). Vor der letzten Wiederholung thematisiert Fatê in Form eines Einschubs ihre olfaktorische Wahrnehmung (»hier riechts ja richtig hart nach weihnachtsbaum«, Z. 8), sodass sie sich den Weihnachtbaum nicht nur durch ihre eigene Inszenierung als Weihnachtsbaum aneignet und damit implizit auf ihre mit diesen Bäumen geteilte Positionierung und Visualität hinweist, sondern auch den Geruch der Bäume (als eine weitere Dimension der Wahrnehmung von Kultur) thematisiert.

Überlappend dazu findet weiterhin der Auswahlprozess durch Aras und Çîya statt (Z. 9–10). Nach Çîyas Einforderung einer Erklärung (»warum nicht?«, Z. 11) begründet Aras seine Ablehnung mit »die kann man ja gar nicht schmücken?« (Z. 12). Aus seiner Perspektive ist eine wesentliche Eigenschaft eines Weihnachtsbaums bei dem vor ihnen stehenden Exemplar sowie der ganzen Gruppe umherstehender Bäume nicht erfüllt. Dem widerspricht Çîya bereits, während Aras noch seine Äußerung artikuliert (Z. 13). Aras bekräftigt jedoch seinen Standpunkt der Unschmückbarkeit des Baums (»unmöglich so_n baum zu schmücken (.) unmöglich.«, Z. 14). Anschließend fordert Çîya Aras erneut auf, seine Ablehnung zu

01 **Çiya** isch keiner da?



Abb. 5

02 **Fatê** tschü:ss bin jetzt auch n weihnachtsbaum ((lacht))

03 **Aras** ä:h?

04 **Çiya** sowas kleines,

05 **Aras** nei::n.

06 **Çiya** ja?

07 **Aras** hm_hm;

08 **Fatê** hier riechts ja [richtig hart nach [weihnachtsbaum

09 **Çiya** [so:?

10 **Aras** [nei:n,

11 **Çiya** warum nicht?

12 **Aras** die kann man ja gar nicht
schmücken[:?

13 **Çiya** [do:ch

14 **Aras** unmöglich so_n baum zu
schmücken (.) unmöglich.

15 **Çiya** warum nicht?

16 baba das isch- (.) die
große isch gut wir haben
keine große wohnung;

17 **Fatê** schau mal (.) hier ein
stern (.) hier ein paar
kugeln bum bum_bum bum
[bum_bum bum bum_bum bum

18 **Çiya** [ja:?

19 kriegt sogar- (.) steht
einfach [sehr gut

20 **Fatê** [() pokémon
((lacht))

21 **Aras** gehn wa?



Abb. 6

Transkript 4: Praktiken kreativer Aneignung (27.11.2021, 6:09–6:43 min.)

begründen (Z. 15). Er stellt die Kriterien vor, die für seinen Auswahlvorschlag relevant sind (»baba das isch- (.) die große isch gut wir haben keine große wohnung;«, Z. 16). Auch Fatê mischt sich jetzt in die Diskussion ein, indem sie Aras widersprechend ein imaginäres Schmücken des Baums inszeniert (»schau mal (.) hier ein stern (.) hier ein paar kugeln bum bum_bum bum bum_bum bum bum_bum bum«, Z. 17). Sie artikuliert für jede imaginär angehängte Kugel ein »bum« (Z. 17) und ergreift dabei jeweils einen Zweig mit ihrer rechten Hand (Abbildung 6). Die Schmückbarkeitsinszenierung ratifiziert Çîya überlappend (Z. 18). Ferner macht er beide noch auf eine weitere Eigenschaft des vor ihnen stehenden Baums aufmerksam, die aus seiner Perspektive für eine Kaufentscheidung wichtig ist (»steht einfach sehr gut«, Z. 19). Fatê und Aras schließen aber nicht an Çîyas Äußerung an, Fatê vollzieht stattdessen einen thematischen Wechsel (Z. 20), und Aras fragt Fatê anschließend, ob sie sich nicht auch räumlich vom inspierten Baum entfernen sollen (Z. 21). Dabei beziehen sie Çîya nicht mehr als Gesprächspartner ein.

Die Aneignung von als mehrheitsgesellschaftlich unterstelltem Wissen vollzieht sich durch performative, imaginierende und sprachliche Praktiken. Dabei werden diese Praktiken selbst reflexiv thematisiert – so auch die eigene Wahrnehmung des kulturellen Objekts Weihnachtsbaum. Dabei stehen Fatês Praktiken der kreativen Aneignung durch Verkörperung, Positionierung und inszeniertes imaginäres Schmücken im Kontrast zu den protozoziologischen Rational-Choice-Praktiken von Çîya. Mit Blick auf diese Praktiken der Aneignung wird vor allem die praktisch-reflexive Kreativität im Umgang mit dem Symbol Weihnachtsbaum sichtbar, mit der sich Fatê eine der Erfahrung zugängliche Bedeutung im Hier und Jetzt erarbeitet. Neben den unterschiedlichen affirmativen Positionen von Fatê und Çîya nimmt Aras, der jeden Vorschlag von Çîya kategorisch ablehnt, eine widersprechende Position ein, ohne dass seine Vorstellung von einem idealen Weihnachtsbaum explizit wird.

3.5 Praktiken der Reflexion und die doppelte Perspektivierung von Praktiken

Die kulturelle Hybridität postmigrantischer Lebensentwürfe baut auf einer allgemein reflexiven Eigenschaft von Praktiken auf, die Kultur immer aus einer jeweils anderen Perspektive als different thematisierbar macht (vgl. Meier zu Verl u. a. 2023). Dazu zählt auch die Fähigkeit postmigrantischer Perspektivierung, sodass Praktiken einer vermeintlichen Herkunftskultur aus der Perspektive einer projizierten Mehrheitskultur beobachtet werden können und umgekehrt. Auf der Grundlage dieser Perspektivierungen entstehen dann neue, hybride Praktiken jenseits kultureller Eindeutigkeiten.

Auch die Mitglieder der Familie Îzol reflektieren ihre Praktiken und Handlungen aus einer doppelten Perspektive. Das heißt, sie beobachten sich auf der Grundlage unterschiedlicher kultureller Deutungsschemata, sowohl anhand eines kurdisch/türkischen als auch anhand eines deutschen Schemas.

Im letzten Transkript (5) reflektiert Çîya in Anwesenheit des Videoethnografen Baha seine kurz zuvor vollzogene kulturelle Praxis des affektiven Preisens seines jüngsten Sohns. Çîya möchte seinem Sohn Egît einen Keks überreichen, artikuliert vorab jedoch noch eine kurdische Redewendung, mit der er seine Zuneigung zu seinem Sohn zum Ausdruck bringt. Dies wird von Baha teilnehmend beobachtet und mit einer in der Ecke des Raums platzierten Kamera gefilmt. Die im Kurdischen übliche Redewendung, verliert jedoch – wenn sie wortwörtlich ins Deutsche übersetzt wird – ihren spezifischen sozialen Sinn, was Çîya *ad hoc* reflektiert. Er macht Baha darauf aufmerksam und eröffnet damit einen postmigrantischen Reflexionsraum, um mögliche kulturelle Inkompatibilitäten zu thematisieren.

Çîya serviert dem Videoethnografen Baha und seinem zweijährigen Sohn Egît Tee und Kekse. Zu Beginn des Transkripts 5 blickt Egît in Richtung Çîya und streckt seine Hände in dessen Richtung. Auch Çîya blickt in Egîts Richtung und beugt sich dabei mit einem Keks in seiner Hand zu ihm runter (Abbildung 7). Çîya gibt Egît den Keks nicht sofort, sondern sagt mit lauter Stimme auf Kurdisch: »Papa opfert sich für dich, Papa isst dein Schwänzchen« (»way lo babo kulbana wî bî way lo babo bilbilokê wî xwarî«, Z. 1–2). Erst danach gibt er ihm den Keks. Die wortwörtliche Übersetzung der kurdischen Redewendung »way lo babo bilbilokê wî xwarî« ist im deutschen Sprachgebrauch erklärungsbedürftig. Sinngemäß kann sie folgendermaßen übersetzt werden: Papa macht alles für dich, Papa hat dich zum Fressen gern. Methodisch ergibt sich daher bereits bei der wissenschaftlichen Transkription und Interpretation das Problem, diese kurdische Redewendung soziologisch adäquat ins Deutsche zu übersetzen.

Çîya übergibt nach seiner Äußerung den Keks in seiner Hand an Egît (Z. 3), wendet sich dann Baha zu und fragt ihn auf Türkisch: »Wie soll Amed [der vorgesehene Übersetzer der Passagen] Papa isst dein Schwänzchen übersetzen?« (»amed nasil çevirisi yapacak babo bilbilokê wî xwarî«, Z. 4). Das Problem adäquater Übersetzbarkeit wird also auch von Çîya reflexiv erkannt und anschließend explizit thematisiert. Reflexivität ist in diesem Sinne nicht nur ein institutionalisierter Modus soziologischer Praxis, sondern auch ein alltäglicher Modus der Beschreibung sozialer Wirklichkeit (vgl. Lynch 2000). Diese reflexive Thematisierung von Çîya lässt eine doppelte Perspektivierung sichtbar werden, die sowohl eine kurdische als auch eine deutsche Perspektive permanent praktisch mitdenkt und deren mögliche Inkompatibilitäten, wie zum Beispiel problematische kulturelle Übersetzbarkeiten, thematisieren kann.

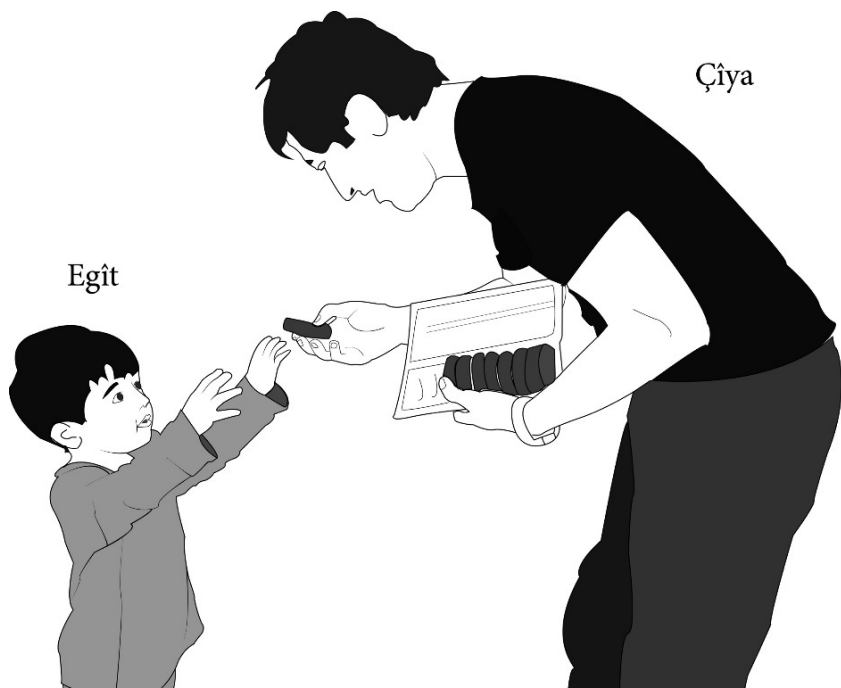


Abb. 7

- 1 Çiya <<f>way lo babo kulbana wî bî>
papa opfert sich für dich
- 2 <<f>way lo babo bilbilokê wî xwari>
papa isst dein schwänzchen
- 3 (1.8)
- 4 Çiya amed nasil [çevirisi yapacak babo bilbilokê wî xwari]
wie soll amed papa isst sein schwänzchen übersetzen
- 5 Baha [((lacht))]
- 6 Çiya [((lacht)) (.)]
- 7 Baha [((lacht))]
- 8 Çiya hä
- 9 Baha bilmem
ich weiß nicht

Transkript 5: Praktiken der Reflexion (8.11.2020, 7:17–7:32 min.)

Überlappend zu dieser reflexiven Thematisierung beginnt Baha bereits zu lachen. Çiya stimmt ein. Mit dem nachfolgenden »hä« (Z. 8) fordert Çiya jedoch eine inhaltliche Reaktion. Baha antwortet auf Türkisch, dass er nicht weiß »bilmem«, (Z. 9), wie die Redewendung (soziologisch und lebensweltlich) adäquat übersetzt werden kann.

Die reflexive Grundlage von Kultur im Allgemeinen und postmigrantischer Hybridität im Besonderen ist die Fähigkeit mehrfacher Perspektivierungen, die es er-

möglichen kulturelle Differenzen zu thematisieren. Auf ähnliche Weise beschreibt schon W. E. B. Du Bois' *double consciousness*⁷ (1903) die Dopplung und – im Fall des US-amerikanischen Rassismus – auch die Unvereinbarkeit von Perspektiven. Reflexives Wissen über kulturelle Praktiken ist also kein privilegierter Modus soziologischer Forschungspraxis, sondern findet mit unterschiedlichen sozialen Konsequenzen auch im Alltag und unter den Mitgliedern der Familie Ízol statt. Diese Perspektivierungen ermöglichen nicht nur die Beobachtung kultureller Differenzen, sondern auch ein explizit reflektiertes Umgehen mit Differenzen, sodass diese nicht implizit bleiben müssen, sondern explizit von den Mitgliedern einer postmigrantischen Gesellschaft bearbeitbar werden.

4. Fazit

Die Konstruktion postmigrantischer Wirklichkeit und postmigrantischen Wissens findet im Alltag der sozio-kulturell pluralisierten Einwanderungsgesellschaft Deutschlands statt. Eine praxistheoretisch ausgerichtete wissenssoziologische Perspektive kann vor allem die Hervorbringung, Vermittlung und Kontinuierung dieser Wirklichkeit im Rahmen alltäglicher sozialer Situationen in den Blick nehmen. Detaillierte Beschreibungen von einzelnen Interaktionen innerhalb der Einwanderungsgesellschaft und aus unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft können dann die Grundlagen dieser postmigrantischen Wirklichkeit offenlegen. Damit werden auch die (un-)sichtbaren Grenzen der Vergesellschaftung und des Zusammenhalts soziologisch beobachtbar, die im Alltag mal explizit, mal implizit durch die Akteur:innen selbst thematisiert werden. Die vorliegenden empirischen Ergebnisse lassen sich daher zusammenhaltstheoretisch nach möglichen Chancen, aber auch nach möglichen Grenzen für gesellschaftliche Teilhabe innerhalb der Einwanderungsgesellschaft befragen.

Erstens geht es um den institutionellen Umgang mit Migration und Menschen ohne deutsche Staatsbürgerschaft, die sich durch intransparente und komplexe Verfahren zur Klärung ihres Aufenthalts einer Willkür und Übergriffigkeit durch Vertreter:innen der deutschen Behörden ausgesetzt fühlen. Die ersten beiden Beratungsgespräche (Transkript 1 und 2) thematisieren die Ausländerbehörde und

7 Du Bois schreibt in »The Souls of Black Folk« von der Erfahrung, sich selbst durch die Augen der anderen zu betrachten (vgl. Du Bois 1903: 3), sodass es zu einer unüberwindbaren Dopplung kommt (»double life, with double thoughts, double duties, and double social classes, must give rise to double words and double ideals«, ebd.: 202). Die Utopie des Postmigrantischen besteht demgegenüber gerade auch darin, diese doppelten Perspektivierungen zu überwinden und gelebte kulturelle Pluralitäten gesellschaftlich anzuerkennen.

zeigen, dass die rechtlichen Bedingungen für einen legalen Aufenthalt intransparent sind und dass Akteur:innen zum erfolgreichen Gelingen aufenthaltsrechtlicher Verfahren nicht nur sachliches, sondern auch performatives Wissen im Umgang mit den Behörden benötigen. Als zusammenhaltsprägend sind also bereits die vorvertraglichen Bedingungen für die deutsche Staatsbürgerschaft und vollwertige gesellschaftliche Mitgliedschaft zu bewerten.

Zweitens wird unter anderem in familiären Tischgesprächen (Transkript 3) religiöse Zugehörigkeit als uneindeutig wahrgenommen und thematisiert, sodass Spielräume für kulturelle Mehrdeutigkeiten entstehen, die auch neue Möglichkeiten des Zusammenhalts – wie die Anerkennung doppelter Vollmitgliedschaften – beinhalten können.

Drittens kann schon der einfache Einkauf eines Weihnachtsbaums (Transkript 4) zum »Zwischenraum« und Experimentierfeld des Postmigrantischen werden, in dem bzw. auf dem neue Praktiken und neues Wissen über Formen der Vergesellschaftung und des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalts durch die kreative Aneignung von als mehrheitsgesellschaftlich projizierter Kultur entstehen.

Viertens tragen die reflexiven Eigenschaften von Praktiken dazu bei, auch in alltäglichen Situationen eine doppelte Perspektivierung zu ermöglichen. Mit dieser Form der Perspektivierung können die Akteur:innen selbst ihre impliziten Praktiken, die Zusammenhalt potenziell verhindern oder ermöglichen, reflexiv diskursfähig machen. Das Postmigrantische beschreibt sowohl einen reflexiven Umgang mit kultureller Hybridität als auch ein relationales Verhältnis kulturell-reflexiver Vergesellschaftung. Die Mitglieder der Einwanderungsgesellschaft benennen, diskutieren, vermitteln und kritisieren unterschiedliche kulturelle Perspektiven und Wahrnehmungen und ermöglichen damit eine sich kontinuierlich wandelnde Form von gesellschaftlichem Zusammenhalt. Im postmigrantischen Alltag wird Kultur also zum explizit veränderlichen mobilen Objekt, das nicht mehr monokulturell fundiert und gedeutet werden kann. Eine tiefgehende Erforschung dieses Alltags erscheint daher umso dringlicher und wichtiger.

Aus einer wissens- und interaktionssoziologischen Perspektive werden die Chancen und Grenzen des Zusammenhalts in der gegenwärtigen Einwanderungsgesellschaft Deutschlands durch das gesellschaftlich verfügbare postmigrantische Wissen bestimmt. Das Postmigrantische, das Kultur und ihre semiotischen, materiellen und praktischen Grundlagen fortwährend verändert, ist aus einer wissenssoziologischen Perspektive vor allem im reflexiven Umgang mit Kultur(en) und kulturellen Differenzen zu verorten. Dieser Umgang ist konstitutiv für das subjektive Erleben und Handeln der Akteur:innen und ermöglicht neue soziale Prozesse der Entstehung, Vermittlung und Kontinuierung postmigrantischen Wissens. Die postmigrantische Praxis der Reflexivität, ihre Ressourcen und das

Wissen über diese Praxis sind die grundlegenden Bedingungen für Zusammenhalt in Einwanderungsgesellschaften.

Literatur

- Ahrens, Petra-Angela (2022), *Kirchenaustritte seit 2018: Wege und Anlässe*, Baden-Baden.
- Amelina, Anna (2010), »Transnationale Migration jenseits von Assimilation und Akkulturation«, *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 20, H. 2, S. 257–279.
- Baumann, Gerd/Sunier, Thijs (Hg.) (1995), *Post-Migration Ethnicity: De-Essentializing Cohesion, Commitments and Comparison*, Amsterdam.
- Beers, Howard W. (1940), »Sociological Analysis and Population Research«, *Social Forces*, Jg. 19, H. 2, S. 201–207.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.) (1993), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M.
- Bergmann, Jörg (2010), »Die kategoriale Herstellung von Ethnizität. Ethnomethodologische Überlegungen zur Ethnizitätsforschung«, in: Müller, Marion/Zifonun, Dariuš (Hg.), *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration*, Wiesbaden, S. 155–169.
- Berner, Heiko (2018), *Status und Stigma: Werdegänge von Unternehmer_innen türkischer Herkunft*, Bielefeld.
- Brücker, Herbert/Kunert, Astrid/Mangold, Ulrike/Kalusche, Barbara/Siegert, Manuel/Schupp, Jürgen (2016): *Geflüchtete Menschen in Deutschland: Eine qualitative Befragung*. Nürnberg: IAB-Forschungsbericht.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley.
- Du Bois, W. E. B. (1903), *The Souls of Black Folk. Essays and Sketches*, Chicago.
- Espahangizi, Kijan (2016), *Das #Postmigrantische ist kein Kind der Akademie, Geschichte der Gegenwart*.
- Faist, Thomas (Hg.) (2000), *Transstaatliche Räume: Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld.
- Foroutan, Naika/Canan, Coskun/Arnold, Sina/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen/Kalkum, Dorina (2019), *Deutschland postmigrantisch*, Humboldt-Universität, Berlin.
- Foroutan, Naika/Karakayali, Juliane/Spielhaus, Riem (Hg.) (2018), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt a. M.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ.
- Garvey, Catherine/Berninger, Ginger (1981), »Timing and Turn Taking in Children's Conversations«, *Discourse Processes*, Jg. 4, H. 1, S. 27–57.
- Goffman, Erving (1979), »Footing«, *Semiotica*, Jg. 25, H. 1/2, S. 1–29.
- Heritage, John (1984), »A Change-of-State Token and Aspects of its Sequential Placement«, in: Atkinson, Maxwell J./Heritage, John (Hg.), *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis*, Cambridge, S. 299–345.

- (2013), »Action Formation and its Epistemic (and other) Backgrounds«, *Discourse Studies*, Jg. 15, H. 5, S. 551–578.
- Jefferson, Gail (1990), »List-Construction as a Task and Resource«, in: Psathas, George (Hg.), *Interaction Competence*, Lanham, S. 63–92.
- Keppler, Angela (1994), *Tischgespräche. Über Formen kommunikativer Vergemeinschaftung am Beispiel der Konversation in Familien*, Frankfurt a. M.
- Legh, K. A. (1968), »Study of Yugoslav Migrants in the Major Psychiatric Hospitals in the Sydney Metropolitan Area«, *Australian Journal of Social Work*, Jg. 21, H. 1, S. 2–7.
- Lesser, Jeffrey (1996), »(Re)Creating Ethnicity: Middle Eastern Immigration to Brazil«, *The Americas*, Jg. 53, H. 1, S. 45–65.
- Luckmann, Thomas (2002), *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*, Konstanz.
- Lynch, Michael (2000), »Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge«, *Theory, Culture & Society*, Jg. 17, H. 3, S. 26–54.
- Maynard, Douglas W. (1985), »How Children start Arguments«, *Language in Society*, Jg. 14, H. 1, S. 1–29.
- Mecheril, Paul/Thomas-Olalde, Oscar/Melter, Claus/Arens, Susanne/Romaner, Elisabeth (Hg.) (2013), *Migrationsforschung als Kritik? Spielräume kritischer Migrationsforschung*, Wiesbaden.
- Meier zu Verl, Christian (2018), *Daten-Karrieren und epistemische Materialität. Eine wissenschaftssoziologische Studie zur methodologischen Praxis der Ethnografie*, Stuttgart.
- Meier zu Verl, Christian/Meyer, Christian (2022), »Ethnomethodological Ethnography. Historical, Conceptual, and Methodological Foundations«, *Qualitative Research*, Jg. 0, H. 0, S. 1–21.
- Meier zu Verl, Christian/Meyer, Christian/Ocak, Baha/Yasar, Tekin (2023), »Sozialisation und die Reflexivität von Kultur in der Einwanderungsgesellschaft. Eine videoethnografische Untersuchung des Alltags in postmigrantischen Familien«, in: Ertugrul, Baris/Bauer, Ullrich (Hg.), *Sozialisation und gesellschaftlicher Zusammenhalt*, Frankfurt a. M., S. 267–300.
- Meyer, Christian (2015), »Neopraxiology. Ethnographische und konversationsanalytische Praxisforschung in ethnomethodologischer Einstellung«, in: Schäfer, Fanka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (Hg.), *Methoden einer Soziologie der Praxis*, Bielefeld, S. 91–119.
- (2018), *Culture, Practice, and the Body. Conversational Organization and Embodied Culture in North-western Senegal*, Stuttgart.
- (2020), »Die Frage nach dem Wie: Zu pränoetisch-prozeduralen Sozialdimension in Ethnomethodologie und Hermeneutischer Wissenssoziologie«, in: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo/Schröer, Norbert (Hg.), *Kritik der Hermeneutischen Wissenssoziologie*, Weinheim, S. 99–112.
- (2022), »The Phenomenological Foundations of Ethnomethodology's Conceptions of Sequentiality and Indexicality. Harold Garfinkel's References to Aron Gurwitsch's ›Field of Consciousness‹«, *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, Jg. 23, S. 111–144.
- (2023), »Die fortlaufende Selbst-Verfertigung des Sozialen. Harold Garfinkel und die Ethnomethodologie«, in: Delitz, Heike/Müller, Julian/Seyfert, Robert (Hg.), *Handbuch Theorien der Soziologie*, Wiesbaden, S. 1–27.
- Meyer, Christian/Meier zu Verl, Christian (2019), »Ergebnispräsentation in der qualitativen Forschung«, in: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden, S. 271–288.
- (2022), »Ethnomethodologische Fundierungen«, in: Poferl, Angelika/Schröer, Norbert (Hg.), *Handbuch Soziologische Ethnographie*, Wiesbaden, S. 1–16.

- Murphy, Henry B. M. (1958), »Review: Migration and Mental Disease«, *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, Jg. 36, H. 1, S. 86–89.
- Peñalosa, Fernando (1971), »Post-Migration Experiences and Assimilation of Latin American Immigrants in Israel«, *Jewish Social Studies*, Jg. 33, H. 2/3, S. 165–171.
- Pries, Ludger (2010), »Soziologie der Migration«, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.), *Handbuch Spezielle Soziologien*, Wiesbaden, S. 475–490.
- Reinprecht, Christoph/Latcheva, Rossalina (2016), »Migration: Was wir nicht wissen. Perspektiven auf Forschungslücken«, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 41, H. 2, S. 1–13.
- Römhild, Regina (2009), »Aus der Perspektive der Migration. Die Kosmopolitisierung Europas«, in: Hess, Sabine (Hg.), *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Bielefeld, S. 225–239.
- Rotter, Anita (2023), *Postmigrantische Generation. Das intergenerationale Familiengedächtnis als Bildungsprozess*, Bielefeld.
- Scheffer, Thomas (2001), *Asylgewährung: Eine ethnographische Analyse des deutschen Asylverfahrens*, Stuttgart.
- Schegloff, Emanuel A. (1982), »Discourse as an Interactional Achievement: Some Uses of ›uh huh‹ and Other Things that Come Between Sentences«, in: Tannen, Deborah (Hg.), *Analyzing Discourse: Text and Talk*, Washington, D. C., S. 71–93.
- (2000), »When ›Others‹ Initiate Repair«, *Applied Linguistics*, Jg. 21, H. 2, S. 205–243.
- Schegloff, Emanuel A./Jefferson, Gail/Sacks, Harvey (1977), »The Preference for Self-Correction in the Organization of Repair in Conversation«, *Language*, Jg. 53, H. 2, S. 361–382.
- Schelsky, Helmut (1980), *Die Soziologen und das Recht: Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*, Wiesbaden.
- Schwertl, Maria (2015), »Wissen, (Selbst)Management, (Re)Territorialisierung. Die drei Achsen des aktuellen Diskurses um Migration & Entwicklung«, *movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies*, Jg. 1, H. 1, S. 1–29.
- Sharifi, Azadeh (2011), »Postmigrantisches Theater: Eine neue Agenda für die deutschen Bühnen«, in: Wolfgang, Schneider (Hg.), *Theater und Migration*, Bielefeld, S. 35–46.
- Siouti, Irini/Spies, Tina/Tuider, Elisabeth/Unger, Hella von/Yildiz, Erol (Hg.) (2022), *Othring in der postmigrantischen Gesellschaft: Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*, Bielefeld.
- Will, Anne-Kathrin (2016), »10 Jahre Migrationshintergrund in der Repräsentativstatistik: Ein Konzept auf dem Prüfstand«, *Leviathan*, Jg. 44, H. 1, S. 9–35.
- Yildiz, Erol (2010), »Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe«, *SWS-Rundschau*, Jg. 50, H. 3, S. 318–339.
- (2013), »Postmigrantische Verortungspraktiken: Ethnische Mythen irritieren«, in: Mecheril, Paul/Thomas-Olalde, Oscar/Melter, Claus/Arens, Susanne/Romaner, Elisabeth (Hg.), *Migrationsforschung als Kritik? Spielräume kritischer Migrationsforschung*, Wiesbaden, S. 139–153.
- (2018), »Ideen zum Postmigrantischen«, in: Foroutan, Naika/Karakayali, Juliane/Spielhaus, Riem (Hg.), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt a. M., S. 19–34.
- (2019), »Postmigrantische Lebensentwürfe jenseits der Parallelgesellschaft« in: Böttcher, Alexander/Hill, Marc/Rotter, Anita/Schacht, Frauke/Wolf, Maria A./Yildiz, Erol (Hg.), *Migration bewegt und bildet: Kontrapunktische Betrachtungen*, Innsbruck, S. 13–27.

Yildiz, Erol/Hill, Marc (Hg.) (2014), *Nach der Migration: Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld.