
Einführung

Der vorliegende Band versammelt interdisziplinäre Beiträge zum Thema „Migration, Religion, Identität: Aspekte transkultureller Prozesse“, die im Rahmen der Abschlusskonferenz des 2011 gegründeten interdisziplinären Graduiertenkollegs „Migration im Kontext von Religionen und Kulturen im Rahmen der Globalisierung“ an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt vom 21.–23.11.2013 von den Kollegiat_innen erarbeitet und vorgestellt wurden. Er dokumentiert zugleich die fruchtbare Diskussion der Forschungsergebnisse mit renommierten Vertreter_innen der Migrationsforschung aus den unterschiedlichen Disziplinen. Ihre Beiträge vervollständigen den erfolgreichen Abschluss des Kollegs.

Die Komplexität der gemeinsam geteilten, sich durchdringenden oder sich abgrenzenden sozialen und gesellschaftlichen Räume durch das Zusammentreffen von Menschen mit verschiedenen sozialen, kulturellen und weltanschaulich-religiösen Prägungen und Orientierungsweisen – oft auch von sehr gegensätzlichen Erwartungshorizonten und -haltungen – ist nicht mehr nur regionale und urbane Ausnahmesituation. Zunehmende Mobilität und Migration von Menschen haben die Erfahrung sozialer und kultureller Heterogenität, die Pluralität von Lebensweisen an vielen Orten zum Normalfall werden lassen. Zusammen mit der multimedialen Präsenz äußerst heterogener Wissensbestände aus unterschiedlichen Deutungshorizonten verlangt dies von Menschen verstärkt, mit Mehrdeutigem und mit Ambiguitäten des Kulturellen, Religiösen und Weltanschaulichen zu leben. Die damit verbundenen Transformationsprozesse in gesellschaftlichen, politischen, kulturellen wie auch in individuell erfahrungs- und handlungsorientierten Zusammenhängen stehen im Zentrum des Interesses des Graduiertenkollegs.

Das Paradigma der *Transkulturalität* wurde als zentraler, übergreifender Ansatz gewählt. Ähnlich wie Hybridität (Bhabha 1994) und Kreolisierung (Hannerz 1987, 1996) für Prozesse kultureller Verflechtungen im Kontext der Globalisierung, umschreibt auch Transkulturalität ein Charakteristikum der „veränderten Verfaßtheit

heutiger Kulturen“ und wurde zudem als zukunftsorientierter Gesellschaftsentwurf (Welsch 1994, 2000) entwickelt.

Die frühen Konzepte von Hybridität/ Vielstimmigkeit (Bachtin 1934/1935), von Kultur als „bricolage“/ Transformation des Bestehenden (Lévi-Strauss 1962) und vor allem das von Fernando Ortiz bereits in den 1940er Jahren entwickelte Konzept von der „transculturación“ (Ortiz 1940) verweisen jedoch auf die Anschlussfähigkeit des Paradigmas Transkulturalität auch für historische Gesellschaften. Ortiz erklärte über transformierende Aneignungs-, Verknüpfungs- und Tradierungsprozesse indigen-afro-hispanische Elemente in der kubanischen, national definierten Kultur.

Das Kolleg setzt Transkulturalität als heuristisches Instrument ein, um – jenseits reduktionistischer Konzepte zur Akkulturation von einseitiger Angleichung oder von Assimilation – den Prozesscharakter von Kulturen und die Dynamik des fortwährenden Aushandelns von Inhalten und Dingen sowie deren Bedeutungen in sozialen Prozessen erfassen zu können, d. h. um zu beschreiben, wie Menschen die Dinge (Räume, Körper, Orte), Symbole und Ereignisse beständig zu neuen Zusammenhängen organisieren.

Fokussiert werden auf diese Weise die entstehenden Verflechtungen und Verknüpfungen von der Ablehnung, Überdeckung, Mischung kultureller Wissensbestände und -praxen zu etwas Neuem, die verschiedenen Kulturen Um- und Einschließendem oder durch sie Hindurchgehendem. In Migrationsprozessen und den daraus sich ergebenden Kulturkontakten werden solche Prozesse besonders gut erkennbar.

Die immanente Dynamik und Nichtabgeschlossenheit von Kulturen kann sowohl auf makroanalytischer, globaler Ebene als auch auf mikroanalytischer, lokaler, biographischer Ebene erfasst werden. Im historischen Verlauf besehen kann Transkulturalität dann auch als beständig neu entstehende Übergangspassage in kulturellen Dynamiken interpretiert werden.

Transkulturalität bezieht sich damit primär nicht auf eine Eigenschaft gesellschaftlicher wie individueller Praxis von universaler Gültigkeit für Lebensformen (translokale und transnationale) der späten Moderne, die durch das Verschwinden traditionaler Gesellschaften gekennzeichnet ist (vgl. Antweiler 2007).

Dem Paradigma der Transkulturalität liegt ein differenziertes Kulturkonzept zugrunde. *Kultur* wird von Menschen und ihren sozialen Praktiken her gedacht. Gefragt wird, wie Menschen ihrer objektiven Wirklichkeit, ihrer Umwelt, den Dingen, Handlungsweisen, sprachlichen Ausdrucksweisen deutend Sinn abgewinnen, aushandeln und schaffen, wie sie ihre Lebenswelt gestalten. Welche Vorstellungen von sozialer Ordnung existieren beispielweise, wie wird diese organisiert, materialisiert, institutionell und normativ abgesichert, welche Handlungsspielräume erge-

ben sich in den einzelnen Gesellschaften? Dabei geraten die Beziehungen, Bezüge und wechselseitigen Abhängigkeiten zu gesellschaftlichen Konfigurationen und deren soziale und historische Bedingungen nicht aus dem Blick.

Die einzelnen Individuen bewegen sich in ihrem Lebensbereich in vielfältiger Weise mit und zwischen verschiedenen kulturellen Orientierungen und Positionierungen. Umrisszeichnungen und -setzungen der jeweiligen Kulturen verschwimmen dabei und formieren sich zugleich immer wieder neu in wechselseitigen Bezugnahmen auf das jeweilige different Wahrgenommene. Mit der Betonung des Prozesscharakters von Kulturen – ihrer prinzipiellen strukturellen Unabgeschlossenheit und ihrer Dynamik – wird der Gefahr kulturalistischer Erklärungsmodelle entgegengearbeitet. Denn diese konstruieren essentielle Differenzen und Fremdheit mit der Vorstellung von Kulturen als stabilen, abgeschlossenen Ganzheiten von gemeinsamer Herkunft und Homogenität der Mitglieder, sowie der Vorstellung von deren Unveränderlichkeit. Soziale, ökonomische und politische Problemlagen werden dann als ursächlich für kulturelle bzw. ethnische Konflikte interpretiert.

Längst ist der Begriff der Kultur mit dem der Ethnizität und dem oft mitgedachten der Rasse wieder zu einem „ideologischen Kampfmittel in der politischen Auseinandersetzung“ um globale Migration und Konflikte und speziell Einwanderungsregime geworden (Wolf 1993; Stolcke 1995). Er dient in diesen führenden politischen Diskursen Ausschließlichkeitsansprüchen gegenüber den Anderen, Fremden, Einwanderern, Ausländern, Migranten.

Kultur wie Ethnizität sind in diesen Zusammenhängen zentrale Bestandteile von Zugehörigkeitssemantiken, sind Ausdruck von ausgeprägten Wir-Gefühlen von Gruppen, mit denen sie sich in erster Linie zu als signifikant anders erfahrbaren Gruppen abgrenzen und von jenen auch als verschieden wahrgenommen werden. „Menschen *sind* nicht einfach anders, sondern sie *tun* einiges, um sich von anderen zu unterscheiden“ (Sökefeld 2007, S. 31). Das heißt, Kultur und Ethnizität sind hier empirisch als wandelbare Identifikationsformen in jeweiligen Aushandlungsprozessen zwischen Gruppen als ethnisch argumentierender „Gemeinschaftsglauben“ zu beschreiben und zu analysieren. Zum anderen sind diese Wir-Gefühle, auch wenn sie einen größtenteils imaginierten oder konstruiert erfundenen Charakter besitzen sollten, wirkmächtig und schaffen mentale Dispositionen und physische Realitäten, politisches Handeln, Grenzziehungen und Grenzen, Fremd- und Eigenbilder.

Auch *Religion* hat als Topos in den populären und populistischen Debatten um Migration und gesellschaftliche Konzepte stark an Bedeutung gewonnen. Das zeigt sich u. a. in der Praxis, Religion als ideologisierende, ethnisierende Zu- und Festschreibungen in sozialen Prozessen zu gebrauchen. Als Differenzierungsmerk-

mal werden mit ihr die Kategorien der Rasse und Kultur inzwischen nicht selten überschrieben.

Religion wird damit in doppelter Problemstellung zu thematisieren sein: Einmal unter Berücksichtigung der Rolle und Funktion, die ihr von Akteuren – Migranten und Nichtmigranten –, Netzwerken, Institutionen, Regimen beigemessen wird mittels Eigenpositionierungen und Fremdzuschreibungen. Zum anderen gilt es, Religion jenseits geschlossener Religionsmodelle in einem weiten Verständnis als ein empirisch zu beschreibendes Sinnsystem und Bedeutungsfeld zu erfassen, das in Selektions-, Umdeutungs- und Aneignungsweisen der Individuen seine spezifisch lebensweltliche Situierung in pluralen Gesellschaften erfährt, das spirituelle Bedürfnisse befriedigen kann und als Identifikations- oder Stabilisierungsmoment der individuellen Positionierung fungiert. Formen des Wandels von Religiosität als gelebter Religion angesichts kultureller-religiöser Vielfalt werden damit thematisiert.

In Migrationsprozessen und den impliziten Differenzerfahrungen werden die „Wer bin ich/ Wer sind wir“-Fragen, die im Lebensverlauf immer wieder von Neuem aufkommen, besonders tief und bewusst erlebt. Man könnte von einem der Migration innewohnenden transformatorischen Potential bei der *Identitätenbildung* sprechen.

Als wissenschaftlicher Entwurf zielt Identität auf die Frage, wie sich Menschen kohärent und kontinuierlich (sozial)psychologisch Orientierung in ihren Lebenszusammenhängen verschaffen. Individuelle, personale Identität wird als eine Passung der Selbsterfahrung mit dem Bild verstanden, das Andere über einen haben (Erikson 1968; Straub 1998, 2004), und zeigt sich in der Selbstwahrnehmung als identische Person über alle Lebensphasen (Giddens 1991). In den interaktiven Beziehungen zu anderen Menschen, der Familie, (trans-)lokalen Gruppen und Gemeinschaften, nationalen Kollektiven wird sie permanent über Aushandlungsprozesse und diskursive Auseinandersetzungen in Wechselbeziehungen zu politischen, sozialen, ökonomischen Konstellationen hergestellt. Dabei können Brüche und Inkonsistenzen von Identitäten-Konstruktionen auftreten.

Personale Identitäten sind immer auch auf kollektive Identitäten bezogen. Diese können als jeweiliges „Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren“ (Assmann 1992, S. 132) und zu ihr bekennen, umschrieben werden. Ihre Herausbildung verläuft immer in Interaktion mit und in Abgrenzung zu anderen Gruppenbildern. Über kulturelle Formationen, Komplexe von vermittelten Gemeinsamkeiten alltäglicher sozialer Praktiken (Kleidung, Speisen, Glaubensformen, Sprache und Sprechweise, Umgangsformen, etc.) und Vorstellungen über eine gemeinsame Abstammung, Kultur oder Geschichte werden kollektive Identitäten zum Ausdruck gebracht, kommuniziert und zugleich

reproduziert. Der Wandel kollektiver Identitätskonstruktionen über Gruppen, Institutionen, Organisationen und Medien folgt weitgehend anderen Logiken und Dynamiken als der Wandel individueller Identitäten. Während letztere äußerst vielschichtig, oft auch widersprüchlich und situativ sind (dezentrierte, fragmentierte, multiple Identitäten; vgl. Graumann 1983; Hall 1996, 2004; Keupp et al. 2008), werden kollektive Identitätskonzepte als „Diskursformationen“ auf Dauer ausgerichtet.

Kultur und Religion werden beispielsweise in historischen wie aktuellen Migrationsdiskursen verschränkt und ethnisierend pauschal zu entscheidenden „Identitätselementen“ stilisiert. Als stabile, unveränderbare kollektive Persönlichkeitselemente entworfen (u. a. „islamische Kultur“ gegen „westliche Identität“; „muslimische Migranten“ gegen „abendländische Kultur“: Huntington; Sarrazin) schreiben sie die Andersheit von Einwanderern auch als identitätssichernde Ausgrenzungspraxis auf Dauer fest.

Die jeweils herrschenden gesellschaftlichen Machtkonstellationen entfalten in derartigen Prozessen ein Spannungsfeld, das über Formen der Identifizierungen, zugeschriebene oder frei gewählte Fremd- oder Selbstbeschreibungen bestimmend wirkt. Die Machtsituationen entscheiden, ob Identitätsangebote gesellschaftliche Beteiligung oder Benachteiligung bedeuten und in Grenzziehungen von sozialen gesellschaftlichen Räumen unterschiedlicher gesellschaftlicher Wertschätzung (Rede von Integration/ Desintegration) und faktischer sozialer und ökonomischer Verortung (Partizipation/ Isolation) sichtbar werden. Eine konsequent kritische Sicht auf Identitäts- und Ethnizitätskonzepte im öffentlichen Diskurs wie in den Wissenschaften ist daher notwendig.

Das Graduiertenkolleg vereint Studien zur Migration, die die skizzierten Zugänge und Problemstellungen aufgreifen und dabei unterschiedliche Regionen und Zeiträume fokussieren. Sie bilden das breite Spektrum historisch-kritischer Praxis, qualitativer Sozial- und Kulturforschung, die Bandbreite interpretativer wie quantitativ analytischer fachspezifischer Verfahrensweisen. Diese Vielfalt führte zu lebhaften und anregenden Diskussionen um Zugänge und Methoden, aber auch um den Disziplinen verpflichtete Perspektiven auf theoretische Konzepte und den fachsprachlichen Umgang mit Begriffen. Es waren differenzierte Auseinandersetzungen mit keineswegs einheitlichem Ausgang. Dies zeigt sich auch in der Zusammenschau der Texte und den unterschiedlichen Nuancen von Standpunkten oder Auffassungen der Autor_innen. Zusammenhänge, Gemeinsamkeiten und Widersprüche zwischen den Disziplinen werden sichtbar.

Die Mehrzahl der Studien setzt beim Alltag der Menschen mit Migrationserfahrung an, d. h. bei ihren Lebenswelten und Erfahrungsräumen. Subjekt- und akteurzentrierte Perspektiven wurden, soweit die Zugänge und Quellenbasis es zuließen,

herausgearbeitet. Sie eröffnen einen Blick auf die variationsreichen, komplexen interaktiven Verbindungen von individuellen und gruppenspezifischen Bedürfnissen, Referenzen zum Herkunftsland und Orientierungen am neuen gesellschaftlichen Umfeld.

Besonders die historischen Studien des Bandes verweisen auf ganz unterschiedliche lokale, globale sowie transnationale An- und Verbindungen der Migrantengruppen. Von unterschiedlicher Intensität des Austausches und Bedeutung unterliegen diese Kontakte historischem Wandel. Die von den Migranten unterhaltenen, Grenzen überschreitenden sozialen, politischen und ökonomischen Beziehungen über Netzwerke, Organisationen, Institutionen ermöglichen Transfers von Wissensvorräten mit ihren Bedeutungsgeweben, von Ideen und Praktiken (Kramer; Wätzold; Wolff). Sie lassen auch erkennen, dass Gesellschaften nicht mehr als territorial klar abgeschlossene, in sich homogene Sozialgebilde ausschließlich in nationalstaatlichen Grenzen gedacht werden sollten. Vielmehr gibt eine sozialtheoretische Öffnung des Begriffs auf jeweilige gesamtheitliche Formationen von sozialen Beziehungen, Handlungsweisen und Institutionen neue Perspektiven auf sonst ausgeblendete dynamische, gesellschaftlich inhärente soziale Räume.

Für das Paradigma des *Transnationalismus* gilt demnach wie für das der Transkulturalität, dass es nicht als generelle spätmoderne migrantische Praxis diagnostiziert werden kann und nicht verabsolutiert werden darf. Die notwendige Dekonstruktion eines methodologischen Nationalismus (Wimmer und Glick Schiller 2002) – die Übernahme nationaler Identitätsdiskurse mit ihrer Annahme von organischen, kulturellen und sozialen nationalen Einheiten und Identität – durch das Transnationalismus-Konzept bedeutet nicht, faktisch bestehende nationale Räume als Bezugspunkte in Migrationsprozessen zu vernachlässigen. Nationalstaaten sind im Hinblick auf die Regulation von Migrationsbewegungen und im Hinblick auf staatliche soziale Sicherungssysteme und den damit verbundenen Zugangschancen zu Ressourcen der gesellschaftlichen Partizipation noch immer von erheblicher Bedeutung (Bommes 2003; Middell 2005).

Die kontinuierlich verlaufenden Akkulturationsprozesse in Migrationsprozessen erweisen sich als äußerst vielgestaltig. Sie können von ethnisch entworfenen Bewahrungsstrategien begleitet sein im Sinne essentialistisch gedachter Ideen-Konglomerate wie dem des ‚Deutschtums‘, die schließlich über kulturelle, identifikatorische Zwischenräume und/ oder Verbindungsstellen in Aushandlungsprozessen mit der ‚anderen‘ Umgebung langsam an Bedeutung verlieren (Kramer).

Die Beiträge offenbaren aber auch fließende ethnisierende Zuschreibungen und Selbstverständnisse, in denen unterschiedliche konkrete Herkunftsregionen und Religionen, die sonst der abgrenzenden Identifikation dienen, zu einem Gemeinsamen, Zeichenhaften ‚verschmelzen‘. Sie zeigen, wie eigene Stereotypisierungen

zu Strategien von Dazugehören-Wollen für die Schaffung neuer nationaler Identitätskonstruktionen entwickelt werden, die allerdings ohne die Abgrenzung von Anderen und deren Ausgrenzung ebenfalls nicht auskommen (Lesser).

Die Beiträge zeigen, wie personale Selbstethnisierung zur Herstellung eines erweiterten Handlungs- und Zugehörigkeitsraumes dienen kann, um private wie gesellschaftliche Machtverhältnisse zu verhandeln und individuell zu bewältigen (Ruokonen-Engler).

Mehrere Beiträge arbeiten Sprache als Distinktionspraxis und Ausdruck sozialer, kultureller Identitäten heraus. Sie verweisen auf die Zusammenhänge von Migrationsformen, sprachpolitischen Rahmenbedingungen des Auswanderungs- und Einwanderungslandes (Mehrsprachigkeit/Einsprachigkeit) und individuellen Positionierungen und geben Einblicke in die Variationsbreite von Identitätsbildungen über Sprache. Und sie lassen Bezüge zwischen tradierter gesellschaftlicher Mehrsprachigkeit und der Ausbildung von dezentrierten, multiplen, situationsabhängigen Identitäten vermuten.

Die Sprach-Performanzen wirken unter den anderen, veränderten Lebensbedingungen der Aufnahmegesellschaften unterstützend in der Notwendigkeit, sich existentiell und emotional zu orientieren und persönlich erneut zu „verorten“. Sie können in bestimmten Konstellationen als Ausdruck einer „Veralltäglichung im Umgang mit migrationsbezogener Differenz“ und „leise Normalisierung von Diversität“ (Nieswand und Drotbohm 2014, S. 11) interpretiert werden (Kreher; Romić).

Die Beiträge zeigen aber auch, dass es Strategien der Selbstbestimmung im Migrationsprozess gibt, die jenseits von Alteritätsbestimmungen entworfen werden. Sie sind in autonomen Formen des Gegendiskurses zu einem eingeforderten, vorgegebenen Monolingualismus durch den bewussten, sinnfällig spielerischen polylingualen und „unautorisierten“ Umgang mit der Alltagssprache des Einwanderungslandes zu erkennen (Hinnenkamp). Und sie veranschaulichen, wie Migration einen Bewusstseins- und Reflexionsraum schaffen kann für die Auseinandersetzung mit internalisierten religiösen und kulturellen Wertvorstellungen, den damit verbundenen Identitätsvorstellungen und Angeboten des neuen Umfeldes, der einen „Freiraum“ eröffnet für vielfältige, differente und ganz individuelle religiöse und spirituelle Praxen (Jaciuk).

Die Schaffung eigener, identifikatorischer Bezugsräume von Menschen in Migrationsprozessen findet auch in der Aushandlung und Konstruktion personaler Identitäten in sogenannten kulturell heterogenen Stadtteilen und Quartieren als Heterotopien statt, in komplexen Zusammenhängen von physisch-materiellen und sozialen Topologien mit ihren migrationsdispositiven Kontexten (Breitung und Hopfinger).

Die Erfahrungen von zunehmender innerer Differenziertheit und Komplexität unterschiedlichster Lebens- und Glaubensformen sowie Stilen spätmoderner Gesellschaften sind von sozialen Spannungen und Reibungen begleitet. Insbesondere für Jugendliche mit Migrationsbezug bildet die Auseinandersetzung mit der tradierten Lebenswelt der migrierten Eltern und ihren Werten auf der einen Seite und der als kulturell different erlebten außerfamiliären Umwelt andererseits eine sensible Phase im Hinblick auf eine kontingente Identitätsausbildung und psychisches Wohlergehen – verlangt sie ihnen doch ab, beide konträr erfahrenen Bezugsräume in Einklang zu bringen (Thomas, Al-Dawaf und Weißmann; Kagıtcıbası).

Auch das Aufeinandertreffen von „eigenen“, universell verstandenen Traditionen ethisch-moralischer Normen säkularen Selbstverständnisses von Mehrheitsgesellschaften westlicher Einwanderungsstaaten und „eigenen“ tradierten religiösen, letztgültig verstandenen Normen und Rechtsvorstellungen von Zuwanderergruppen führt zu konfliktreichen Prozessen. Die öffentlichen, politischen und juristischen Diskussionen und Aushandlungsprozesse um religiöse Schiedsgerichtsbarkeit (u. a. Scharia) in familienrechtlichen Angelegenheiten sind ein prominentes Beispiel (Färber). Hier gilt es in historisch konkreten, immer wieder neuen Verständigungsprozessen, im ethisch-dialogischen Umgang für ein gleichberechtigtes Zusammenleben miteinander die jeweiligen Grenzen zwischen Kollektiv- und Individualrechten auszutarieren. Kulturrelativistische Akzeptanz und Anerkennung anderer Lebensweisen findet ihre Grenzen in der menschenrechtlichen „Anerkennung der angeborenen Würde und dergleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ (AEMR), den wir für unverzichtbar halten.

Doch mit der Betonung von kulturellen Unterschieden und einer Vernachlässigung der gesellschaftlichen Gemeinsamkeiten wird der Weg einer zusammen verantworteten, offenen Gesellschaft wenig erfolgreich sein. Insofern ist auch das Aufgreifen des Diversitätsbegriffes in der Migrationsforschung kritisch diskutierbar (Glick Schiller 2008). Ein heuristisches Verständnis von Diversität als eine wandelbare, kontextuell bedingte Konfiguration von problemorientierten Differenzsetzungen eröffnet Fragen nach dem Verhältnis zu anderen Differenzkategorien, Verschränkungen und Mehrfachmarkierungen. Sie kommt damit der Forderung entgegen, Migranten, Post- und Nicht-Migranten symmetrischer zu beobachten und damit hinzuwirken auf eine Migrationsforschung als Gesellschaftsforschung, eine „Dezentrierte Migrationsforschung“ (Nieswand).

Nicht nur im öffentlich-populären Diskurs, auch in der Forschung wird Diversität jedoch anhaltend als Vielfalt ethnischer Herkunft verstanden (Römhild 2014) und als Ethnizität ab- und ausgrenzend festgeschrieben. Gayatri Spivak kennzeich-

nete mit der Wortneuschöpfung „Othering“ derartige Vorgänge, in dem „das im Machtdiskurs ausgeschlossene Andere“ geschaffen wird (Spivak 1996 [1986]).

Die „Archäologie des Wissens“ (Foucault 1973 [1969]) hat für Europa seit dem 17. Jahrhundert gerade für den wissenschaftlichen Erkenntnisbereich die Repräsentation als ein epistemologisches Problemfeld aufgezeigt. Die (Migrations-) Forschung als Stichwortgeber in öffentlichen politischen, machtstrategischen Auseinandersetzungen europäischer Nationalstaaten um Flüchtlings- und Asylpolitik (Radtko 1996) zeigt sich hier mit ihren erzeugten Wissensformen und Realitätsdefinitionen als ein Teil moderner Machtausübung und damit Teil eines staatlichen Migrationsdispositivs (Nieswand und Drotbohm 2014, S. 4), als ein Teil sozialer Ordnungs-, Regulierungs- und Systematisierungspraktiken, die gesellschaftliche Wirklichkeit hervorbringt.

Die in den 1990er Jahren von Ethnographen wahrgenommene Krise wissenschaftlicher Repräsentation (Berg und Fuchs 1999) bedeutet unter diesem Aspekt nicht, sich einem grenzenlosen, lähmenden Relativismus hinzugeben, sondern sie mahnt und lehrt den reflexiven und behutsamen Umgang im wissenschaftlichen Reden und Schreiben.

Dies tut umso mehr Not angesichts der diskursiven hegemonialen Strategien der Ab- und Ausgrenzung europäischer Mehrheitsgesellschaften.

Der einleitende Beitrag von Klaus Bade legt dies in seiner zeitdiagnostischen Analyse der medial wirkmächtigen, öffentlichen Debatten um das Einwanderungsland Deutschland insbesondere des letzten Jahrzehnts in der bundesdeutschen Gesellschaft offen. Er tut dies mit geradezu prognostisch warnender Sicht, in Anbetracht der jüngsten politischen Herstellung und Mobilisierung über das „Massenmedium Straße“ von grundsätzlicher Differenz über essentialistische Vorstellungen und quasi-ontologische Grenzziehungen zwischen Menschen, dem Wir und den Anderen.

Abschließend gilt unser Dank der Stiftung der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und der Pädagogischen Stiftung Cassianum Donauwörth, die die Förderung der Doktoranden und Postdoktoranden ermöglichten sowie großzügig Kolloquien, Vortragsreihen, eine Summer-School und die Abschlusstagung unterstützen.

Die Kollegiat_innen haben bei regelmäßigen Kolloquien mit den Rahmenthemen „Transkulturalität: Kulturelle Praxen migrantischer Milieus in der Geschichte“ (19.5.2011), „Migration, Identitätsbildungen und Integrationsprozesse“ (30.6.2011), „Migrantische Raumpraxen: Grenzregime zwischen Imagination und Manifestation“ (2.11.2010/9.11.2011), „Toleranz – Tradition – Integration“ (2.12.2011) und „Migration und Religionskontroversen“ (10.1.2012) und in der Summer-School „Methoden und Theorien der Migrationsforschung (12.–

14.7.2012) die Gelegenheit erhalten, ihre Forschungsaktivitäten und den Stand ihrer Forschungen mit den anderen Kollegiat_innen und Wissenschaftler_innen zu diskutieren und sich über die Fortschritte der Einzelprojekte auszutauschen. Die zustande gekommene interdisziplinäre Orientierung auf verschiedenste „Aspekte transkultureller Prozesse“ scheint uns ein vielversprechender Zugang zu dem Komplex „Migration, Identität und Religion“ zu sein.

Angela Treiber
Kerstin Kazzazi

Literatur

- Antweiler C (2007) Grundpositionen interkultureller Ethnologie (= Interkulturelle Bibliothek 79) Bautz, Nordhausen
- Assmann J (1992) Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, C.H. Beck, München
- Bachtin MM (1979 [1934/35]) Die Ästhetik des Wortes. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Bhabha HK (1994) The Location of Culture. Routledge, London, New York
- Berg E, Fuchs M (1999) Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Bommes M (2003) Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung. In: Thränhardt D, Hunger U (Hrsg) Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, S 90–116
- Erikson EH (1968) Identity, Youth and Crisis. W.W. Norton. Inc, New York
- Foucault M (1973 [1963]) Archäologie des Wissens. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Giddens A (1991) Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age. Polity, Cambridge
- Glick Schiller N (2008) Beyond methodological ethnicity: Local and transnational pathways of immigrant incorporation (= Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations 2). Holmbergs, Malmö
- Graumann CF (1983) On Multiple Identities. International Social Science Journal 35:309–321
- Hall S (1996) Questions of cultural identity. Sage, London, Thousand Oaks
- Hall S (2004) Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Argument Verlag, Hamburg
- Hannerz U (1987) The World in Creolisation. Africa. Journal of the International African Institute 57(4):546–559
- Hannerz U (1996) Transnational Connections: Culture, People, Places. Routledge, London, New York
- Keupp H, Ahbe T, Gmür W, Höfer R, Mitzscherlich B, Kraus W, Sraus F (2008) Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. 4. Aufl. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg

- Lévi-Strauss C (1962) *La pensée sauvage*. Plon, Paris
- Middell M (2005) Transnationalisierung und Globalgeschichte. *Traverse. Zeitschrift für Geschichte* 12(1):19–48
- Nieswand B, Drotbohm H (2014) Einleitung: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. In: Nieswand B, Drotbohm H (Hrsg) *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung (= Studien zur Migrations- und Integrationspolitik)*. Springer VS, Wiesbaden, S 1–40
- Ortiz F (1940) *El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba*. *Revista Bimestre Cubana* 46:273–278
- Radtke F-O (1996) Fremde, Allzufremde. Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft. In: Wicker H-R, Alber J-L, Bolzman C, Fibbi R, Imhof K, Wimmer A (Hrsg) *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Seismo, Zürich, S 333–352
- Römhild R (2014) Diversität?! Postethnische Perspektiven für eine reflexive Migrationsforschung. *Migrationsforschung*. In: Nieswand B, Drotbohm H (Hrsg) *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung (= Studien zur Migrations- und Integrationspolitik)*. Springer VS, Wiesbaden, S 255–270
- Sökefeld M (2007) Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“. In: Schmidt-Lauber B (Hrsg) *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Reimer, Berlin, S 31–50
- Stolcke V (1995) *Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*. *Current Anthropology* 36(1):1–24
- Straub J (1998) Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann A, Friese H (Hrsg) *Identitäten (= Erinnerungen, Geschichte, Identität 3)*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S 73–104
- Straub J (2004) Identität. In: Jaeger F, Liebsch B (Hrsg) *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Bd 1. Metzler, Stuttgart, S 277–303
- Warneken BJ (Hrsg) (1991) *Massenmedium Straße: zur Kulturgeschichte der Demonstration*. Campus, Frankfurt am Main
- Welsch W (1994) Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: Duve F (Hrsg) *Sichtweisen. Die Vielheit der Einheit*. Stiftung Weimarer Klassik, Weimar, S 83–122
- Welsch W (2000) Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26:327–353
- Wimmer A, Glick Schiller N (2002) Methodological nationalism and beyond: Nationstate building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2(4):301–334
- Wolf E (1993) Gefährliche Ideen. Rasse, Kultur, Ethnizität. *Historische Anthropologie* 1:331–346

Prof. Dr. Angela Treiber ist Professorin für Europäische Ethnologie/Volkskunde an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Sie war dort Sprecherin des Graduiertenkollegs „Migration“. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören historische und empirische Religionsforschung, Theorie- und Wissenschaftsgeschichte, Geschichte von Wissensmilieus.

PD Dr. Kerstin Kazzazi, Projektmitarbeiterin, war Sprecherin des Graduiertenkollegs „Migration“ an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Ein Forschungsschwerpunkt ist die Mehrsprachigkeit, speziell dreifacher Erstspracherwerb.

<http://www.springer.com/978-3-658-06509-6>

Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller
Prozesse

Migration – Religion – Identity. Aspects of Transcultural
Processes

Kazzazi, K.; Treiber, A.; Wätzold, T. (Hrsg.)

2016, XIX, 297 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-06509-6