

Ertuğrul Şahin

Heimat und Identität der „Deutschtürken“ im transkulturellen Raum

Abstract: In diesem Beitrag wird der heimatlichen und identitären Verortung der Türkeistämmigen in Deutschland nachgegangen. Der umgangssprachliche Neologismus Deutschtürke wird hierbei rekonstruiert und symptomatisch für die Dilemmata der öffentlichen und wissenschaftlichen Identitäts- und Heimatsdiskurse betrachtet. Vor diesem Hintergrund wird zum einen nach vorfindlichen Heimatangeboten und zum anderen den Rahmenbedingungen von Alternativen in der sich sukzessiv globalisierenden und transkulturalisierenden Welt gefragt. Das Hauptkenntnisinteresse liegt darin, ob die Symbiosen und/oder Hybridität von mehreren Heimaten und Identitäten zur Normalität des Heimatlichen im spätmodernen Zeitalter gehören oder zu überwindende Schwellenzustände und Zerrissenheiten sind.

Keywords: Deutschtürken, Heimatforschung, Heimatverbundenheit, Patchwork-Identität, Satisfaktionsraum, Resonanzraum, Kompensationsraum

Einleitung

Man kann unermüdlich darüber streiten, warum das Wort „Deuschtürke“¹ linguistisch und politisch (in)korrekt ist. Kaum ein anderes Wort ist indes- sen geeigneter, um den Kontext von Heimat und Identität zu markieren und zu thematisieren. Das Wort selbst ist die Krux, sein Gebrauch das Pro- gramm. Zwei ethnisch-nationale Herkunftsbegriffe werden linguistisch zu einer „Plattitüde“ zusammengeschweißt, die ihrem „Naturwesen“ nach nicht zusammengehören. Dennoch ist der Ausdruck mitnichten inhaltsleer oder trivial. Er kennzeichnet ein menschliches Dasein zwischen und innerhalb der sich überlappenden soziokulturellen Räume und Identitäten, ist aber in der Wissenschaftssprache kein heuristisch inkorporierter Ausdruck. Die Ge- brauchsformen und -kontexte spiegeln die ständige Infragestellung des emp- fundenen Selbst und der Verbundenheit mit keiner, einer, zwei oder mehren- ren Heimat(en) wieder. Deuschtürke ist anscheinend jemand, der vergeblich seine Identität und Heimat sucht. Er sei in der Türkei fremd geworden und in Deutschland fremd geblieben, wie es der Publizist Ahmet Sezer (2019) be- schreibt. Sein Drama ist, dass er vermeintlich keine oder eine Heimat findet, in der und mit der er sich zivilisatorisch, kulturell, religiös, emotional iden- tifizieren kann. Oder: Das selbstreferentiell Gefundene findet keinen Wider- hall und wird ihm hier wie drüben nicht gegönnt. Seine Selbstidentifikation, sein Wohnort und sein Lebensraum werden als hinlängliche Referenzen für seine kulturelle und emotionale Verortung nicht angenommen.

Im Folgenden wird der – bisher vergeblichen! – Verortung nachgegan- gen. Das Hauptaugenmerk gilt zum einen den angebotenen Identitäts- und Heimatkonstruktionen und zum anderen den Rahmenbedingungen von Al- ternativen in der sich sukzessiv globalisierenden und transkulturalisierenden Welt. Die These, dass Identitäts- und Heimatangebote, die in öffentlichen und politischen Debatten dominieren, essentialistisch und normativ aufgeladen sind, wird zu diskutieren sein. Den normativen Duktus hatte Paul Mecheril zuvor mit „Vollständigkeitsansprüchen von Kulturgruppen“ beschrieben, die „halbe Sachen“ nicht akzeptieren und das totale Bekenntnis zur Bedingung der Zugehörigkeit machen (Mecheril 1994, 77–78). Dasselbe Phänomen eines assimilativen Integrationsverständnisses nannte Werner Schiffauer „Zwang zur Eindeutigkeit“ (Schiffauer 2008, 88). Daher wird dem Verdacht nach- gegangen, dass die Loyalitätserwartungen der Mehrheitsgesellschaften in ih-

1 In diesem Beitrag wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf einen geschlechtsspe- zifischen Schreibstil verzichtet. Der Leser wird gebeten, die verwendete maskuline Form nicht als ein Ausdruck der Geschlechterdiskriminierung zu betrachten.

rer Normativität teleologisch, realitätsfern und inkonsistent sind. Die Kriterien, an denen die Loyalität festgemacht werden könnte, sind umstritten und bleiben unbestimmt. Allem Anschein nach ist es nicht möglich, die normativen Leitideen und die faktischen Gegebenheiten in statischen Kategorien aufzufangen. Die hier behandelten Kernbegriffe „Heimat“ und „Identität“ sind dynamischen Prozessen unterworfen und lassen sich nicht als unveränderbare und unverhandelbare Phänomene begreifen.

Die semantische und assoziative Verwendung des Begriffs „Deutschtürke“ wird den ersten Abschnitt beschäftigen. Vor allem soll aufgeschlüsselt werden, in welchem Zusammenhang Heimat und „deutschtürkische“ Identität assoziiert sind. Aus einem heuristischen Gesichtspunkt heraus setzt sich der zweite Abschnitt mit dem vieldimensionalen Heimatbegriff auseinander. Im Vordergrund stehen seine Assoziationen, sein Bezug zu Identität(en) sowie sein Bedeutungswandel und die Dynamisierung der Heimatverständnisse durch den sogenannten *spatial turn*. Die darauffolgenden Abschnitte gehen der Frage intensiver nach, warum ein dynamisches Verständnis von Identität und Heimat unerlässlich ist und welche wesentlichen Gründe die Aktualisierung des Heimatsbegriffs nötigen, begünstigen oder hindern. Der Reihe nach werden Migrationsumstände, nationaler Bezug des Heimatlands und transkulturelle Verflechtungen diskutiert. Abschließend wird der Neologismus „Deutschtürke“ in den Koordinaten der heimatlichen Identität neu eingeordnet.

„Deutschtürke“ als Identitätsmarker

Bekanntlich ist „Deutschtürke“ weder ein Wort des amtlichen Sprachgebrauchs noch ein soziologisch verankerter Begriff. Dennoch ist es in Medien und in der Umgangssprache allgegenwärtig. Linguistisch gesehen ist es eine Begriffskomposition aus zwei nominalen Komponenten. Dem Grundwort „Türke“ wird das Bestimmungswort „deutsch“ beigefügt. Aus dem semantischen Blick heraus ist ein Türke gemeint, der die Eigenschaft deutsch trägt. Was aber an dem Türken „deutsch“ ist, kann die Linguistik nicht beantworten. Jeder Definitionsversuch hat einen großen Interpretationsspielraum vor sich (Wehrstein 2013, 171). Der Duden hat das Wort aufgenommen und gibt die Bedeutung mit „Deutscher türkischer Abstammung“ und „in Deutschland lebender Türke“ wieder. Die Differenz in der nationalen Hauptidentifikation ist augenscheinlich, die Sprachverwirrung ist groß. „Deutscher, Türke, Deutschtürke? – oder was?“ fragt die Journalistin Lisa Altmeier (2012)

in Zeit Online und beklagt, in der Diskussion über Integration und Heimat fehlten klare Begriffe. Das Wort ließe sich zudem als „Türkeistämmige in Deutschland“ wiedergeben, ohne eine ethnische Identität zu unterstreichen, wie dies beim Ausdruck *Türkischstämmige* der Fall ist. Soziologisch zutreffender ist die Auslegung als „Migrant mit türkischer Herkunft in Deutschland“. Diese Belegung hat weiterhin einen heuristischen Beigeschmack. Der mediale und umgangssprachliche Gebrauch beachtet die ethnische Differenz der Türkeistämmigen meistens nicht und dehnt sich auf alle Migranten aus der Türkei aus. So lässt sich über die linguistisch-semantische Qualität des Wortkompositums lange streiten (Wehrstein 2013, 171–184; Bracker 2017, 11–12).

Der Alltagssprachliche Gebrauch der Bezeichnung ist häufig negativ mit abwertenden, zynisch-theatralischen, argwöhnischen oder niederträchtigen Klischees belegt. Vor diesem Hintergrund kann sich der sozial- und kulturwissenschaftliche Wert des Begriffs allein auf der empirischen Bestandsaufnahme der Migrationsrealität basieren. Darüber hinaus verschafft die assoziative Akzentuierung einen höheren heuristischen und analytischen Mehrwert. Als Selbst- und Fremdzuschreibung bringt die Bezeichnung Eigenschaften, Einstellungen, Denkmuster, Handlungsweisen und Facetten der Zugehörigkeit zur Identität, Nation, sozialen Gruppe, Kultur, Heimat und Ähnliches mehr perspektivisch zum Ausdruck. Sie markiert Nicht-Normale, Fremdheit, Distanzierung, Differenzierung, Unerwünschtheit, dient als Projektionsfläche und repräsentiert „imaginierte“ Subjekte und Stereotypen (Wehrstein 2013, 162–171; Bracker 2017, 14–22). Deutschtürke kann schließlich der Ausdruck der Ethnisierung der Identität sein, weil das Deutschsein nicht (gänzlich) angenommen wird (Bracker 2017).

Die Vagheit des Begriffs liegt auf der Hand. Der Deutschtürke ist „fremd und doch nicht fremd“ (Wehrstein 2013, 162). Die Ambivalenz zeigt sich besonders darin, dass der Begriff einen Konfliktmoment zwischen einem Ist- und einem Soll-Zustand kennzeichnet, wobei beide Zustände nicht klar definiert werden (können). Denn, welchen Endzustand, also eine dauerhafte Zugehörigkeit, Identität und Heimatverbundenheit sich der Deutschtürke aneignet, lässt sich nicht vorschreiben, sondern nur individuell bestimmen. Aufgrund der fassettenreichen Konnotationen und des angeblichen Schwebezustands gilt der Begriff auch als Bezeichnung einer hybriden oder multiplen Identität. Insofern lässt er sich als eine transkulturelle oder transnationale Identitätskonstruktion (Reisenauer 2020) begreifen. Ob die Hybridität eine zerrissene Patchwork-Identität ist und der Deutschtürke durch Vollständigkeitsansprüche einer Entweder-Oder-Optionalität gegenübergestellt werden muss, soll an dieser Stelle zunächst offenbleiben. Empirische Studien be-

legen allenfalls eindeutig, dass die Selbstdefinitionen auseinanderdriften und die Deutschtürken sich nicht einheitlich oder in überwiegender Mehrheit zu einer Heimat und Identität bekennen (Uslucan 2017; Sauer 2016, 2020).

Offenkundig ist auch, dass die „deutsche“ Heimat, in der der Deutschtürke seinen Lebensmittelpunkt hat, keinen eindeutigen soziokulturellen und identifikatorischen, allenfalls nicht den einen und einzigen Habitus bereitstellt (Uslucan 2017). Die deutsche Eigentümlichkeit des Heimatbegriffs misst hingegen der Zugehörigkeit und Verbundenheit zum Heimatlichen einen besonderen Stellenwert bei. Nicht zufällig lassen sich der Sinngehalt und die Zielsetzung der Integration durch *Beheimatung* wiedergeben. Die Beheimatung der Deutschtürken bedeutet schließlich, dass das Diasporadasein zu einem Ende kommt. Aus dieser Perspektive kommt der Heimatfrage eine essentielle und existenzielle Bedeutung zu. Vieles spricht für ein zusammengesetztes Heimatverständnis der Türkeistämmigen, was die Historikerin Renate Zöllner (2015) „Patchwork-Heimat“ nennt. Sie sind nicht gänzlich aus der türkischen Herkunft entwurzelt und fühlen sich sowohl in der Türkei als auch in Deutschland zu Hause (Sauer 2016, 2020). Die entscheidende und (noch) offene Frage scheint zu sein, ob die Beheimatung eine Identifikation in der Verbundenheit einer Patchwork-Heimat zulässt, die der Zugewinn neuer Heimat(en) ohne Verlust der alten Heimat bedeutet.

Heimat als „Assoziationsgenerator“: Dimensionen des Heimatbegriffs

Die akademische Auseinandersetzung mit Heimat ist der Versuch, das Beziehungsgeflecht der Individuen zu geografischen und soziokulturellen Räumen im gesellschaftlichen Gesamtgefüge zu bestimmen. Sowohl im alltäglichen als auch im akademischen Sprachgebrauch sind die Bezugsgruppen und -räume lokal, regional, national oder auch global variabel. Der spezifisch deutsche Heimatbegriff hat eine tausendjährige Geschichte mit epochalen Bedeutungswandlungen und wechselnden Assoziationen (Bausinger 1986; Zöllner 2015). Nach der nationalsozialistischen Instrumentalisierung erlebte er eine niederschwellige Phase. Analog zur Wiederentdeckungswelle der Kultur samt der Religion (*cultural turn*) und des Raums (*spatial turn*) wird seit einem halben Jahrhundert auf das Phänomen Heimat immer stärker rückbesonnen. Einhellig wird festgehalten, dass der Topos Heimat eine hohe Konjunktur im öffentlichen und akademischen Diskurs erfahre. Er wird bekräftigt, rehabilitiert, umgedeutet, rekonstruiert und vielfältig assoziiert (Gebhard et al. 2007; Zöllner 2015; Jäger 2017; Boehnke et al. 2020;

Wolf 2021). Die Gründe der Renaissance der Heimatdiskurse lassen sich im Gesamtgefüge der Effekte von der beschleunigten Moderne und Globalisierung wie Mobilität, Migration, Schnelllebigkeit, soziale Medien, Digitalisierung subsumieren, die Zukunftsunsicherheit und Verlustängste verursachen (Rosa 2007, 2016; Zöllner 2015; Boehnke u. a. 2020). Angeregt wird der Heimatdiskurs zudem von postkolonialen, kulturellrelativistischen, dekonstruktivistischen und postmodernen Ansätzen, die einerseits den Diskurs durch ihre kritische Aufarbeitung bereichern, andererseits bis zur Unkenntlichkeit der Assoziationen „stören“ (Nitzke & Koch 2020). Die internationale Forschung bezieht sich auf das deutsche Spezifikum des Heimatbegriffs (Confino 2001; Blackbourn & Retallack 2007). Jens Jäger zufolge ließen sich hingegen das definitorische Element „Beziehungsgeflecht“ von Individuum, Gesellschaft und Raum, unabhängig von partikularen Räumen, zu einem „Grundkonzept moderner Vergesellschaftung“ formulieren, wobei die heuristische Qualität noch zu überprüfen wäre (Jäger 2020, 4–5). Aufgrund der undurchschaubaren Bedeutungsvielfalt und der Prekarität dieses Containerbegriffs oder des „Assoziationsgenerators“ (Gebhard et al. 2007, 9) scheint kein analytisches Heimatkonzept und weit weniger eine Theorie der Heimat möglich zu sein (Gebhard et al. 2007; Nitzke & Koch 2020).

Heimatauffassungen sind vieldimensionale Assoziationen. Walter Wolf (2021) hat Dimensionen des Diskurses zusammengestellt und gezeigt, wie heterodox die Assoziationen sein können. Aufgrund ihrer Überlappungen besteht ein buntes Ensemble von weiteren Leitbegriffen, Wortschöpfungen und Erweiterungen. Die bekannte Heimatforscherin Ina-Maria Greverus (1979) fast sie in der Dreiheit von Raum, Gemeinschaft und Tradition zusammen. Gerhard Handschuh kategorisiert sie in räumliche, soziale, kulturelle und zeitliche Bezüge (1990, 635), zu denen ein emotionaler und ein imaginärer Aspekt hinzugefügt werden müssten. Die räumliche Dimension bezieht sich zunächst auf eine geographische Entität, in der der Mensch seinen Wohnplatz hat. Um die anthropologische Konstante jeder menschlichen Gesellschaftsform zu adressieren, machte Greverus (1972) *Territorialität* zum Leitbegriff, die zeitgeschichtlich zu verstehen ist, in die also Tradition und Kultur eingebettet sind. Die auf den deutschen Heimatbegriff bezogene englischsprachige Debatte hebt *Localness* (Confino 2001) und *Localism* (Blackbourn & Retallack 2007) hervor, um Ambiguitäten des Begriffs zu thematisieren. Confino spricht zusätzlich von *Heimatism* (Confino 2001), um den deutschen Diskurs zu beschreiben. Die Territorialität und Lokalität markieren einen zentralen Aspekt, nämlich die Beziehung zwischen Mensch und Raum. Der Raum bezieht sich jedoch nicht auf die bloße Sesshaftigkeit in einem Territorium, sondern auf die *Satisfaktion*, welche die territorialen Bedürfnisse

des Menschen nach Identität, Stimulation und Sicherheit erfüllt. Die *satisfaktionierende Territorialität* erwächst durch Interaktion in einem umfassenden Identitäts- Aktivitäts- und Sicherheitsraum (Greverus 1972, 1979). Heimat ist also kein bloßer Herkunftsnachweis, sondern der soziale Raum der Lebenswelt, der alltagsweltliche Interaktionen und Handlungsgewissheiten ermöglicht. Sie ist der Kristallisationskern des Lebenszusammenhangs und der Lebensmöglichkeit, in dem emotionale, soziale und kulturelle Vernetzungen und Bindungen geprägt werden. In diesem Gesamtgefüge wird Heimat zum Kristallisationspunkt von Identitätsprozessen: Ihre Prägekraft formt Charakter, Mentalität, Einstellungen, Handlungsweisen und Lebensstile, sodass die Ich-Identität sich in der heimatlichen Gruppenidentität herausbildet (Greverus 1979; Bausinger 1980; Jäger 2017; Assmann 2019). Diese der Heimat zugeschriebene existentielle Funktion ließe sich nicht erklären, wenn Heimat nicht in die Wechselbeziehung zur Fremdheit und Entfremdung gestellt würde. Aus dieser Abgrenzung heraus manifestiert sich Heimat zum *Kompensationsraum* und zum Gegenpol zur Fremde. Sie gewährt den Orientierungs-, Zufluchts- und Ruhehafen, in den vor Unsicherheiten, Veränderungen oder Bedeutungsverlust geflüchtet wird (Greverus 1979; Bausinger 1980; Zöller 2015).

Das bisher Gesagte vermittelt einen weitgehend statischen Heimatbegriff, der die immense Mobilität der Moderne, sei es in Form der Arbeitsmobilität oder der Migrationsbewegungen durch Krieg, Verfolgung, Armut etc., nicht auffangen kann. Durch Industrialisierung und Modernisierung waren Fremde und Fremdheit längst zur unverkennbaren Normalität geworden, die die bestehende Nahwelt problematisiere, auflöse und zerstöre (Piepmeier 1990, 95–96). Herausgefordert waren vor allem die essentialistischen, homogenisierenden und abgrenzenden Komponenten des Heimatsbegriffs, weshalb er umgedeutet und dynamisiert werden musste. Durch bewegliche Raumdefinitionen wurde die Möglichkeit auf Beheimatung eingeräumt. Die neue Devise lautet: Heimat könne nicht mehr statisch an den Ort der Geburt gebunden sein und in der eingewanderten Fremde neu gewonnen werden. Die Heimatfindung könne aktiv in einem schöpferischen Prozess durch Aneignung einer vertrauten Lebenswelt und Ausbildung neuer sozialer Zugehörigkeiten erfolgen (Piepmeier 1990; Mitzscherlich 2010; Jäger 2017; Boehnke et al. 2020). Die viel zitierte Formulierung Bausingers bringt sie auf den Punkt: „Heimat also wird nicht länger als Kulisse verstanden, sondern als Lebenszusammenhang, als Element aktiver Auseinandersetzung“ (Bausinger 1980, 21). Heimat wird somit zu einem dynamischen Satisfaktionsraum aktiver Auseinandersetzung und wechselbarer Konstitution, die verhandelt werden will und darf.

In dieser Hinsicht ist der Heimatbegriff noch auf einen topographischen, wenn auch wechselbaren Kristallisationskern fokussiert. Hingegen verursacht das neue digitale Zeitalter der globalen Welt zusätzliche Verschränkungen und Verschiebungen in Raum und Zeit und stellt die Heimatkonzepte vor eine neue Herausforderung. Hartmut Rosa (2007, 2016) bat mit seiner Resonanztheorie, die in der Tradition der Kritischen Theorie steht, ein alternatives Heimatkonzept an. Rosa zufolge steht „Heimat“ im Zeitalter der Globalisierung als Metapher für einen *Resonanzraum*, in dem der Mensch und die Welt positiv – responsiv – aufeinander bezogen sind. Das gegenteilige In-Beziehung-Treten ist die Entfremdung, die die Menschen und Verhältnisse unserer Umgebung feindlich und zurückstoßend – repulsiv – erscheinen lassen (Rosa 2007). Die Resonanztheorie ist die kritische Reaktion auf die ökologischen, politischen und psychischen Krisen der Moderne, die zum Verlust an Resonanzmöglichkeiten und zum Prozess wachsender Entfremdung des Menschen führe, indem Welt und Subjekt wechselseitig gleichgültig und beziehungslos werden. Die Dynamik der schnelleren Steigerung von Leistungen, Innovationen, materieller Produktion, des fortwährenden Wachsens erzeuge einen Zwang zur kontinuierlichen Transformation. Durch digitale und politische Revolutionen sei der Beschleunigungszwang der Spätmoderne rasanter und unhaltbar geworden (Rosa 2016). Die Veränderungsgeschwindigkeit habe das generationale Wandlungstempo weit überschritten und eine intragenerationale Dynamik erhalten, die eine eigene stabile „Heimat“ im Lichte der Alltagserfahrung immer unwahrscheinlicher mache. Der deutsche Heimatbegriff bringe die Entfremdungsangst und den Wunsch einer „Stillstellung“ des Weltverhältnisses zum Ausdruck (Rosa 2007).

Rosas Intension ist keine Rückkehr zum topographischen Raum, lässt sich aber als eine grundlegende Erweiterung des Satisfaktions- und Kompensationsraum verstehen. Fremde und Entfremdung werden nicht auf den geographischen Ort, sondern auf die befremdende Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Welt bezogen. Die neue Beheimatung kann stattfinden, indem das Subjekt seine Resonanzmöglichkeiten wiedererlangt, um sich von seiner Abhängigkeit des passiven In-die-Welt-Gestelltseins zu befreien, seine Entfremdung von Dingen, Orten, Menschen und Verhältnissen zu überwinden, seine Empfindungen, Bedürfnisse, Erfahrungen und Geschichten zu reaktivieren und wieder zu sich selbst finden zu können. Durch die Resonanztheorie bewegt sich der Heimatbegriff in eine Denkrichtung, in der er zu einem *dialektischen Korrespondenzbegriff* zwischen Vergangenheit und Zukunft deklariert wird. Auf die Philosophie von Ernst Bloch (1885–1977), in der Heimat als etwas Utopisches und zugleich Potenzielles gedacht war, bezugnehmend stellt Kufeld (2020) fest, dass Heimat kein fixer Ausgangs-

punkt, sondern ein utopisches Final ist, das seine richtigen Koordinaten einfordert, in die man investieren muss. Die bisherige Ausführung dürfte ausreichend gezeigt haben, dass sich die Heimatforschung seit Jahrzehnten der Aufschlüsselung der „richtigen Koordinaten“ widmet.

Das Wort „Heimat“ ist und bleibt ein Containerbegriff und Assoziationsgenerator. An seiner heuristischen Qualität darf weiter gezweifelt werden. Das Prekäre am Heimatbegriff wird zusätzlich durch weitere transzendente, mythische oder utopische Belegungen verfestigt. Hier sei nur an die christliche Vorstellung von „wahrer Heimat im Himmelreich“ oder die metaphorische „geistige Heimat“ erinnert. Die gegenwärtige Heimatforschung durchforstet eine breite Grauzone, in der unzählige naturalistische, historistische, raumzeitliche, kollektivistische, individualistische, imagologische, emotionale und imaginäre Narrativen konkurrieren, in der sich aber der Realitätsgehalt des Topos verflüssigt. Die scharfe Kritik an der Gesamtdebatte um „prekäre Heimat“ kommt aus der dekonstruktivistischen Kulturwissenschaft:

„Ein Merkmal der Debatte ist Unschärfe bei gleichzeitiger diffuser Letztbegründungsverheißung – nicht etwa, weil es an Definitionsversuchen mangeln würde, sondern weil der Wirklichkeitsgehalt des Ausdrucks so prekär ist, dass nie ganz klar wird, ob nun über einen Ort, einen Raum, ein Gefühl, eine Idee, ein Konzept oder gar über einen Begriff gesprochen wird“ (Nitzke & Koch 2020, 3).

Die Deutungsoffenheit des Begriffs verursacht paradoxe Konnotationen im selben Definitionsversuch. Seine Raum- und Identitätsbezüge springen von der lokalen über regionale und nationale zur inter- bzw. transnationalen oder globalen Territorialität und Identität über. Aus konzeptionell-heuristischer Hinsicht wird die Ambiguität noch markanter, wenn die Kausalitätsrichtung des Verhältnisses zwischen Heimat und Identität geändert und Heimat vom „Grundprinzip menschlicher Identität“ durch die Psychologie wie durch Teile der Kulturanthropologie zu „etwas, was ich mache“ umformuliert und dadurch subjektiviert wird (Mitzscherlich 1997). Welcher Heimatbegriff die weitere Diversifizierung der hybriden oder multiplen Identifikationen oder die Verflüssigung der Identitäten aufnehmen und mit dem Heimatlichen verbinden kann, bleibt eine offene Frage. Allenfalls reicht eine „lebenslängliche emotionale Bindung“ an Heimat (Assmann 2019) als definitorisches Kriterium nicht aus; sie macht Heimat zum höchst subjektiven Erlebnis.

Überlappung von Heimat und Identitäten in der (post)migrantischen Gesellschaft

Die neuere, vor allem vergleichende Heimatforschung bemängelt zurecht, dass die Migrationsstudien und die Perspektive der Migranten zu wenig beachtet wurden (Gremier et al. 2014; Rosa 2016; von Eschenbach 2016). Die Debatten über Integration, Diasporasituation, Parallelgesellschaften, Ghettos, kulturelle, religiöse und ethnische Pluralisierung oder Multikulturalität der Gesellschaft, Leitkultur und Ähnliches mehr, die nach der Jahrtausendwende intensiv geführt wurden (Şahin 2017), lassen sich ohne Weiteres auch als Heimatdiskurse klassifizieren. Die Überlappungen von mehreren Heimat und Identitäten sowie die individuellen und kollektiven Konflikte um sie hätten in der Tat in den Heimatdiskurs viel stärker aufgenommen werden können und müssen.

Die bisher durchgeführten, wenigen empirischen Studien vermitteln eine eindeutige binationale und bikulturelle Identifikation der Türkeistämmigen mit einem verfestigten Zugehörigkeitsgefühl zu beiden Ländern. Die vom Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung seit 1999 für Nordrhein-Westfalen durchgeführten, repräsentativen Mehrthemenbefragungen bekräftigen einerseits die Beständigkeit der Verbundenheit mit dem Herkunftsland Türkei und andererseits die Realität der Misch- oder Doppelidentifikation auch unter Nachfolgenerationen, die zuvor von zahlreichen Abhandlungen thematisiert wurden (Sauer 2020, 36–46).² Die ausschlaggebenden Ergebnisse lassen sich in aller Kürze folgenderweise zusammenfassen: Die ausgeprägten und spiegelbildlichen Schwankungen der Heimatverbundenheit (Abb. 1) lassen keine eindeutige Tendenz erkennen. Sie geben zumeist die aktuellen, politisch-öffentlichen Stimmungen wieder. Von den in 2019 Befragten sehen 43 % vorrangig die Türkei, 18 % Deutschland und 35 % beide Länder gleichermaßen als Heimat (Sauer 2020, 37).

Um die Antwortoption eines Entweder-Oders zu überwinden, wurde 2019 auch die *gradueller Zugehörigkeit* zu den beiden Ländern abgefragt. Dieser Indikator ergab durchaus differenzierte Identifikationswerte als die territoriale Heimatverbundenheit. Nach der Verhältnisskala (Abb. 2) fühlt sich etwas mehr als ein Drittel (37,3 %) beiden Ländern gleichermaßen zugehörig, was sich als ein unverkennbares Zeichen eines sehr ausgewogenen binationalen Identitätsempfindens herausstellt. Die Ausbreitung der binationalen Zugehörigkeit erhöht sich um beinahe 80 %, wenn die geringere Abweichung

² Die Ergebnisse lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit – mit kleinen Abweichungen – auf alle westdeutschen Bundesländer übertragen.

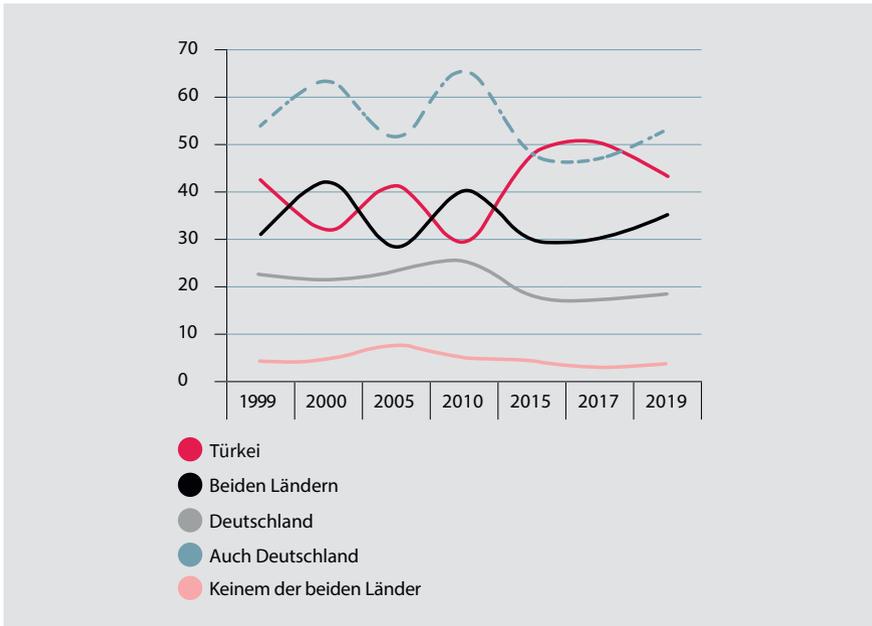


Abb. 1 Heimatverbundenheit der Türkeistämmigen im Zeitverlauf (Prozentwerte)

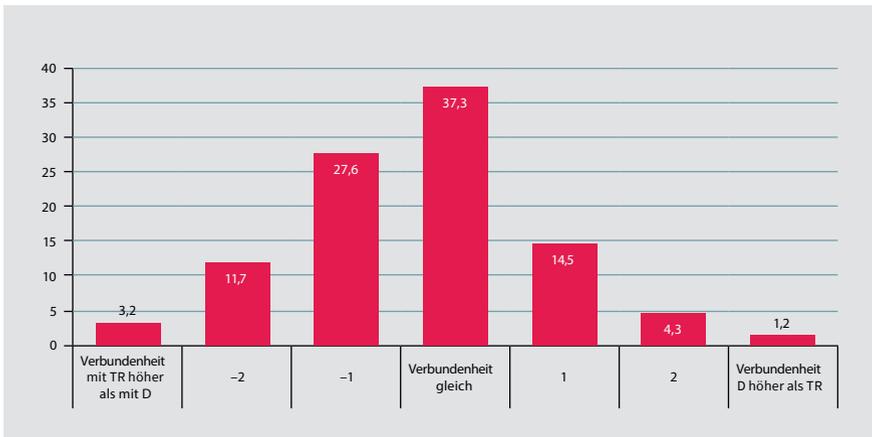


Abb. 2 Verhältnis der Zugehörigkeitsgrade zu Deutschland und der Türkei (Prozentwerte)

um einen Grad (ca. 42,1%) dazugerechnet wird. Lediglich bei einem Fünftel der Befragten ergeben sich deutliche Differenzen in den Zugehörigkeiten zu einem oder anderen Land (Sauer 2020, 38). Unerwartet und daher deutungsrelevant ist der Befund, dass sich alle drei Generationen zu Deutschland im gleichen Maße zugehörig fühlen, während sich ihre Türkeizugehörigkeit intergenerational signifikant unterscheidet. Im Unterschied zu Erstgenerationsangehörigen, die sich stärker der Türkei zugehörig empfinden, ist das Verhältnis bei Nachfolgegenerationen angehöriger ausgeglichener. Das bedeutet, dass die erste und zweite Generation eine gleichgewichtete damit noch stärkere bikulturelle Orientierung aufzeigt (Sauer 2020, 38).

Die Befunde aus Nordrhein-Westfalen decken sich beim genaueren Hinschauen mit den Ergebnissen der bundesweiten Studie „Heimatverbundenheit“³. Sie legt zwar bei der Messung eine lokale Heimatauffassung (den Wohnort) zugrunde und unternimmt keine Herkunftsdifferenzierung unter den Menschen mit Migrationshintergrund, erlaubt dennoch Rückschlüsse auf die Heimatverbundenheit der Türkeistämmigen. Sie fand nämlich heraus, dass der Migrationshintergrund keinen signifikanten Einfluss auf die Entstehung einer Heimatverbundenheit hat. Das bedeutet, dass die Heimatverbundenheit der Menschen mit und ohne Migrationshintergrund gleichermaßen hoch ist. Die bedeutsamen Einflussfaktoren seien die Wohndauer am aktuellen Wohnort und das Wohnverhältnis (Boehnke et al. 2020, 84–85). Die Übereinstimmung der hohen Heimatverbundenheit der Türkeistämmigen mit dem aktuellen Wohnort verfestigt sich durch die Befunde der Mehrthemenbefragung des Zentrums für Türkeistudien von 2015, weil in dieser Erhebung auch danach gefragt wurde, wie stark sich die Befragten in verschiedenen Gebietseinheiten – Europa, Deutschland, Nordrhein-Westfalen, der Stadt/Gemeinde oder dem Stadtteil – zu Hause fühlen. Der Anteil der „Sich-zuhause-Fühlenden“ steigt mit der abnehmenden Abstraktionsebene und der sinkenden Größe des Gebiets. Demnach fühlen sich 61 % der Türkeistämmigen sehr oder eher stark in Europa und 78 % in Deutschland zuhause. Der Anteil steigt bei NRW auf 84 %, bei der Stadt oder Gemeinde auf 88 % und bei einem Stadtteil auf 89 % (Sauer 2016, 72). Die Autorin interpretiert diese stärkere lokale Verbundenheit damit, dass

3 Die empirische Studie wurde von Bundesinnenministerium des Innern, für Bau und Heimat in Auftrag gegeben und 2020 veröffentlicht. Sie ist in Deutschland die bisher bundesweit einzige, makrosoziologisch angelegte empirische Studie. Sie ging u. a. der Frage nach, ob die Heimatverbundenheit geeignet ist, die soziale Integration des Gemeinwesens in Zeiten globaler Migration zu stärken.

„[...] im Zuge von Globalisierung und Transnationalisierung nationale Bezüge für die Identitätsbildung möglicherweise an Bedeutung verlieren und entweder durch weitergefasste Einheiten – wie Europa – oder durch regionale Bezüge, die den Menschen näher sind und die nationale Identität nicht in Frage stellen, stärker beeinflusst werden. Insbesondere für Zuwanderer, die sowohl aufgrund von Selbst- als auch Fremdzuschreibung nicht ohne weiteres über eine aufnahmegesellschaftliche nationale Identität verfügen, bietet sich möglicherweise eine Orientierung an anderen Ebenen oder Gebieten an“ (Sauer 2016, 72).

Die Forscher:innen der Studie der Heimatverbundenheit waren sich der Realität von Patchwork-Heimaten und des Ausgrenzungspotentials des Heimatbegriffs bewusst (Boehnke et al. 2020, 24). Ein weiterer Befund ihrer Studie, nämlich, dass der Anteil der Menschen mit Migrationshintergrund an der Wohnbevölkerung keinen signifikanten Einfluss auf die Heimatverbundenheit der Menschen ohne Migrationshintergrund hat, ist in Betracht der Ergebnisse des periodischen Bertelsmann Religionsmonitors erklärungsbedürftig. Einerseits bestätigt der Religionsmonitor die Ergebnisse obiger Studien dahingehend, dass die Muslime, unabhängig von der Intensität muslimischen Glaubens, in Deutschland mit Staat und Gesellschaft eng verbunden sind. Andererseits ist eine hohe Reserviertheit und zunehmend ablehnende Haltung der Mehrheit der Bevölkerung gegenüber den Muslimen zu verzeichnen. Ein Überfremdungsgefühl liegt an den Orten, wo kaum Muslime leben, bei rund 40% der Bevölkerung (Bertelsmann Stiftung 2015). Aus anderen Studien ist bereits bekannt, dass starke Herkunftsbezüge der Türkeistämmigen weiterhin als „mangelnde Integrationsbereitschaft“ gedeutet werden (Uslucan 2017). Ähnliches gilt für die empfundene Nähe und Distanz der Türkeistämmigen zur deutschen Gesellschaft: Obwohl sich 63% der Befragten in Deutschland zuhause fühlen, denken 52%, sie seien sehr anders als Deutsche. Oder umgekehrt: 28% stehen den Deutschen nahe und 36% schwanken zwischen den beiden Ländern (Sauer 2020, 40).

Offensichtlich liegen Eigen- und Fremdwahrnehmungen weit auseinander, obwohl die Schlussfolgerungen beider Studien nahelegen, dass die soziale und identifikatorische Integration der Türkeistämmigen gelungen oder zumindest weit vorangeschritten ist. Die Mischung aus Nähe und Distanz, aus territorial-heimatlicher Verbundenheit und gleichzeitiger identifikatorischer Andersheit illustriert die noch unerschlossene Komplexität von Identitäten und Heimatgefühlen sowie der Einflussfaktoren. Daher bedarf es weiterer theoretischer Erklärungsmodelle und empirischer Erhebungen, in welcher Wechselbeziehung die Heimatverbundenheit mit den hohen Wer-

ten des Fremdheits- und Entfremdungsgefühls steht. Die bisherigen Heimatdefinitionen benennen keine klaren Indikatoren, mit deren Hilfe sich die inkludierenden oder exkludierenden Elemente bestimmen und messen lassen. Die oben aufgenommenen empirischen Studien sind in ihrer Konzeptualisierung inklusivistisch. Mehrere Stränge der wissenschaftlich und öffentlich geführten Debatten – z. B. Parallelgesellschaften, Leitkultur – sind hingegen exklusivistisch und vermitteln das Bild von konträren und konfliktgeladenen Identitäts- und Heimatsauffassungen. Der Streit um Thilo Sarrazin und sein Bestsellerbuch „Deutschland schafft sich ab“ (2010) illustriert diesen konfliktären Heimatdiskurs bestens.

Vor dem Hintergrund, dass der Heimatbegriff zunehmend populistisch besetzt wird und rassistischen Entgleisungen als Grundlage dient, vermehren sich hingegen „migrantische“ Stimmen, die dem Heimatdiskurs zurückhaltend, kritisch bis abweisend gegenüberstehen. Ihr Hauptargument ist, dass der Ausdruck per se das Fremde ausschließt und damit Rechtspopulismus und Rassismus fördert. Sie würden durch die öffentliche Wahrnehmung als Menschen mit Migrationshintergrund schon definitorisch aus dem Heimatlichen ausgeklammert und als den Gegenpol zum Rassismus zum anderen Gesellschaftsrand gedrängt (Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Die Prekarität des Heimatlichen kommt in diesem Argument wieder durch die Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmungen zum Tragen. Die Markierung des Heimatlichen wird zurückgewiesen, weil diese in einer Weise vollzogen wird, in der die Satisfaktions- und Resonanzwelten der „migrantisch“ gebrandmarkten Menschen ausgeklammert würden. Das anschließende Plädoyer für eine „postmigrantische“ Gesellschaft impliziert die Forderung, sich von der Rede über das Migrantische zu verabschieden, weil es mangelnde Zugehörigkeit suggeriere und als öffentlich etablierte aber defizitär konstruierte Unterscheidungskategorie diene, um gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse zu erklären (Foroutan 2019; Huxel 2021). Die postmigrantische Aufforderung lässt sich in den Heimatdiskurs dahingehend übersetzen, dass sich die satisfaktionierende Territorialität der „alten“ Heimat bis zur Unkenntlichkeit verflüssigt, weshalb die Satisfaktionen der „neuen“ Heimat(en) unter Bedingungen der postmigrantischen Gesellschaft konstruiert werden wollen.

Politische Statements von den rechtsliberalen bis zu linken Positionen signalisieren in den letzten Jahren die Bereitschaft, den heimatlichen Satisfaktions- und Resonanzraum konzeptionell auszudehnen und eine moderne und weltoffene Heimatauffassung zu generieren (siehe für Beispiele Boehnke et al. 2020, 21). Die Heimatforschung liefert jedoch trotz des Dynamisierungswillens noch keinen ausgefeilten Ansatz mit praktikablen politischen Strategieempfehlungen. Das Paradoxon war und ist, dass die Nähe und Di-

stanz sowie die Überfremdungs- und Verlustangst auf „migrantischen“ und „einheimischen“ Seiten existieren, die sich aber auf denselben sozialen Raum als Heimat besinnen. Die Realität einer Einwanderungsgesellschaft wird zwar akademisch wie politisch nicht mehr geleugnet, die nötige Aufmerksamkeit, ihre Erfordernisse und Konditionen in den *Dritten Raum* der Öffentlichkeit zu transferieren, ist aber noch lückenhaft und beklagenswert (von Eschenbach 2016). Die Rede von einer postmigrantischen Gesellschaft ist hingegen Zukunftsmusik. Für das kaum aufhebbare Paradoxon der Exklusivität sowie das Nullsummenspiel scheinen zum einen der affirmative Fokus auf die nationale Territorialität und damit zusammenhängend zum zweiten die fehlende Bereitschaft, sich auf die transkulturellen und -nationalen Räume einzulassen, die grundsätzlichen Ursachen zu sein.

Fokus auf den nationalen Raum vs. transkulturelle Hybridisierung der Identitäts- und Heimatbezüge

Wenn auch die theoretischen Modelle und empirischen Studien sich auf die hybride Heimat- und Identitätsrealitäten einlassen, fällt es der politischen Öffentlichkeit schwer, das Aktualisierungserfordernis des Heimatlichen auf die inter- oder transnationalen und -kulturellen Räume auszudehnen. Die auf die Menschen mit Migrationshintergrund – in der Hauptsache auf Muslime und Deutschtürken – projizierte Heimat wird auf ein topographisches *Heimatland* so umgewälzt, dass die Zugehörigkeit und der Loyalitätsbezug zu einem Vater- oder Mutterland in einem essentialistischen Sinne affirmativ oder subversiv in den Vordergrund rücken (Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Das Herkunftsland wird zum essentialisierten Identifikationsmarker. Ungeachtet der Selbstidentifikation der Türkeistämmigen findet eine sukzessive Nationalisierung, Ethnisierung und Kulturalisierung statt. Die nationalistische Essentialisierung des Heimatlichen und der Identität überspitzt die normative Maßgabe des Loyalitätsbekenntnisses und verunmöglicht die Vollendung eines Beheimatungsprozesses. Daran scheitert letzten Endes auch ein Integrationskonzept wie von Hartmut Esser (2001), welches die *identifikatorische* Zugehörigkeit, die eine Akkulturation voraussetzt, als die letzte Stufe eines Integrationsprozesses vorsieht.

Das definatorische Unbehagen darüber, worauf die identifikatorischen Elemente zu beziehen sind, lässt sich an der politisch anvisierten Leitkulturdebatte illustrieren. Durch die Einbeziehung der Leitkultur erhöht sich die

Prekarität des Heimatkonzepts, wenn eine regulative Idee des Nationalen den geographischen Raum zu sehr mit Eigenheiten der Geschichte, Kultur und Tradition verzahnt und der Heimat eine normativ aufgeladene Verbindlichkeit aufbürdet. Heimat wird Emigranten zu jenen ausnahmslos anzunehmenden Bedingungen angeboten, die keine kulturellen Hinzufügungen und individuelle Kreation von Selbstverwirklichungen und Lebensentwürfen zulassen. Allenfalls erzeugt die integrative Maßgabe der „Akkulturation“ einen kaum bestimmbaren Kulturraum, in dem die hegemoniale Macht- und Dominanzverteilung Oberhand gewinnt (Şahin 2022). Die Heimat der Leitkultur wird vor allem zu einem diskursiven und sozialen „Invektivgeschehen, das anhand der gewaltsamen (Durch-)Setzung einer ‚natürlichen‘ Dominanzkultur unter der Forderung nach Integration Abweichungen sanktioniert“ (Nitzke & Koch 2020, 20). Die Leitkulturdebatte erntete eine massive Kritik, weil offenkundig wurde, dass sich die christlich-abendländische Kultur nicht ohne weiteres als eine verbindliche Leitkultur ausgeben ließe, weil ihre Normativität mit der normativen Geltung der europäisch-aufklärerischen und demokratischen Werte und der universellen Menschenrechte, deren sich die deutsche und europäische „Heimat“ rühmt, nicht in Einklang gebracht werden kann (Şahin 2017, 2022).

Ein noch größeres Unbehagen des Heimatlichen entsteht durch den weltweit beobachtbaren Rechtsruck, der das gefährliche Potential hat, die Idee der Nation zu vereinnahmen und den aktuellen Zeitgeist zu bestimmen. Folgt man den Autoren der Studie „Heimatverbundenheit“, die die Bedeutung der Heimat stark vom aktuellen Zeitgeist abhängig betrachten (Boehnke et al. 2020, 21), ist zu befürchten, dass die Polarisierung um Heimat massiv steigt. Der (Rechts-)Populismus überspitzt die strukturellen Ressentiments und Stigmatisierungen gegenüber dem „Fremden“ in einer völkisch-nationalistischen Weise und verlagert diese auf den Heimatdiskurs. Die chauvinistische Vereinnahmung fordert insgesamt die übrigen Heimatkonzepte heraus und gefährdet existentiell den inneren gesellschaftlichen Zusammenhalt und Frieden (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019; Boehnke et al. 2020, 20).

In der Schnittmenge von der kollektiven und strukturellen Diffamierung der – muslimischen und türkeistämmigen – Migranten, der integrationspolitisch vorangetriebenen Leitkulturdebatte und der rechtspopulistischen Agitation verdichtet sich ein konservatives Verständnis des Heimatlichen, welches starke Indizien eines strukturellen Rassismus (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019) aufzeigt. Während die Leitkultur eine Beheimatung durch identifikatorische Integration – Akkulturation – zulässt, schließt die strukturelle Rassisierung des Anderen in nationalistisch-völkischen Essen-

tialisierungen die Migranten aus dem Heimatlichen kategorisch aus. Beide Formen der Ausgrenzung steuern allerdings der Dynamisierung eines pluralistisch-inkludierenden Satisfaktions- und Resonanzraums entgegen. Die kulturkonservativen Heimatkonzepte, die in allen europäischen Ländern zunehmen, werden zum hausgemachten Verhängnis, weil sie zwischen dem rechtsextremen Chauvinismus, dem Freiheits- und Gleichheitsgebot des demokratischen Rechtsstaats und der Idee, aus Europa eine zweite gemeinsame Heimat zu gestalten, schweben (Lange 2018; Aydemir & Yaghoobifarah 2019). Zu befürchten ist daher eine weitere Polarisierung um Heimat und Identität im Zeitalter der Globalisierung, die Transkulturalität und Hybridisierung vorantreibt.

Die Wechselwirkungen von Globalisierung, Migration und Transkulturalität sind eine große Herausforderung für die lokalen, regionalen und nationalen Heimat- bzw. Raumkonstruktionen. Einerseits löst das Wechselspiel Entfremdungsängste vor dem großen Unbekannten und Zuflucht in die bekannte und bewährte Heimat aus, andererseits bewirkt sie intensive Interaktionen und Interdependenzen mit den unmittelbar nahen und entferntesten Sozial- und Kulturräumen der Welt (Mau 2007; Rosa 2007, 2016). Die empirisch untermauerte Forschung weist auf unaufhaltsame Durchdringung und Verschiebung der soziokulturellen Raumgrenzen, intensive sowie neuartige Vernetzungen, Verflechtungen und Verschmelzungen in sozialen Eingliederungen, kulturellen Identitäten, Symbolsystemen, lebensweltlichen, kommunikativen und institutionellen Räumen hin (Mau 2007; Pries 2010; Welsch 2017; Reisenauer 2020). Diese Wechselwirkungen zeigen das „Janusgesicht“ der Heimatverbundenheit eines nach innen gewandten Besitzdenkens: „Sie dient als sicherer Hafen in Zeiten hoher Mobilitätsanforderungen, birgt aber zugleich ein gewisses Risiko, einer gedeihlichen internationalen Zusammenarbeit und Entwicklung entgegenzustehen“ (Boehnke et al. 2020, 9).

Ein zeit- und theoriegeschichtlicher Rückblick gibt allerdings zu erkennen, dass das Janusgesicht der Heimatverbundenheit – die Ambiguität von Heimat überhaupt – nicht aus einer „natürlichen“ Beschaffenheit des Phänomens Heimat heraus zu erklären ist, sondern von theoretischen und politischen Konstruktionen erzeugt wird. Eine historische Betrachtung legt offen, dass die Transkulturalität kein neues Phänomen der spätmodernen Globalität ist. Vielfältige wissens-, kultur-, religions- oder kunsthistorische Austausch- und Interaktionsprozesse, verflochtene Sozialräume und Hybridisierungen lassen sich auf Jahrhunderte zurückführen (Schmale 2010; Welsch 2017). In der Entstehungsphase der Moderne wurden hingegen Heimat, Kultur und Identität weitgehend dem Konzept der Kulturnation und eines

Kulturbegriffs unterzogen, welches eine ethnische Grundlegung, soziale Homogenisierung und Abgrenzung nach außen vorsah. Das sogenannte Kugelmodell von J. G. Herder (1744–1803) kann der Realität des globalen und transkulturellen Zeitalters nicht standhalten (Welsch 2009, 2017). Sicherlich hatte die jakobinische Nation-Buildings- und Modernisierungspolitik moderner Nationalstaaten beachtliche Homogenisierungserfolge, auch wenn die Authentizitätsansprüche der elitär konstruierten Nationalkulturen immer mit Vorbehalt zu begegnen waren und sind. Darin offenbart sich auch die Janusköpfigkeit der Moderne vom nationalistischen Homogenisierungsdrang auf der einen und der intensivierten Diversität und globalen Verflochtenheit auf der anderen Seite (Rosa 2016). Längst ist die Erkenntnis im Zuge des *cultural* und *spatial turn* in den spätmodernen Geistes- und Sozialwissenschaften durchdrungen, dass die universalistischen Prophezeiungen der Evolutions- und Modernisierungstheorien des späten 19. und des 20. Jahrhunderts unhaltbar sind (Reckwitz 2012). Sie genügen weder dem Begründungsbedarf der unterschiedlichen Loyalitätsanforderungen von „Multiple Modernities“ der spätmodernen Gegenwart (Preyer 2011), noch lässt ihre teleologische und eurozentrische Auffassung aufrechterhalten, wonach die rückständigen Traditionen und Kulturen aller Völker und Nationalstaaten Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesse durchlaufen und sich der westlichen Moderne angleichen würden. In diesem Endzustand war dem nationalen, regionalen oder lokalen Kulturerbe samt religiöser Traditionen kein nennenswerter Platz zugestanden, was eine weitgehende Angleichung der sozialen Räume und Heimaten zur Folge hätte. Ob die Globalisierungsvorgänge künftig eine Vereinheitlichung erzwingen werden, ist noch ungewiss (Mau 2007). In gegenwärtigen „Multiple Modernities“ sind allenfalls vielfältige Formen der Reorganisation vom Traditionellen, Lokalen und Nationalen mit dem Inter- und Transnationalen beobachtbar.

Die neuen Paradigmen des sozialwissenschaftlichen Theoretisierens schwanken zwischen den Ansätzen der Kulturkonflikte – Stichwort: *clash of civilisations* – und den postmodernen, kulturellrelativistischen, transkulturalistischen sowie ontologisch-normativen Ansätzen des Dialogs und Friedens. Erstere lassen sich als Wiederbelebungsversuche der Herderschen Kulturkugeln jedoch mit Überlegenheitsansprüchen im globalen Gewand betrachten (Frank 2015), letztere betonen hingegen die Daseinsberechtigung aller Kulturen und argumentieren für die Notwendigkeit sowie die Bedingungen eines innergesellschaftlichen und globalen Friedens. Die *Islamisierung der Debatten*, welche sich nach dem 11. September intensivierte, ist auch in diesem Paradigmenstreit zu verorten. Sie wurde durch das Narrativ der Zivilisationskonflikte konstruiert und durch Medien in öffentlichen Räumen

verfestigt. Dadurch wurden politische und wissenschaftliche Migrations-, Integrations-, Identitäts- und Heimatdiskurse auf die religiöse Sphäre verlagert und in Kulturkampfrhetorik verschärft (Şahin 2017, 6–15; 2022). Die „Ethnisierung“ der Muslime ließ die national-ethnischen Identitäten in den Hintergrund treten (Roy 2006). Durch die gleichzeitige Kultur- und Raumverlagerung wurde anstelle nationaler oder lokaler Herkunftsräume die ganze islamische Welt zum Herkunftsraum und die muslimische Umma zur Herkunftsgesellschaft (Şahin 2017, 74–81).

Der Islamisierung der Herkunftskulturen und Religionisierung der Kultur entsprechend wandelten sich Heimatauffassungen hierzulande zu christlich-abendländisch-europäischen Heimatkonstruktionen. Verstärkt durch die transnationale und -kulturelle Beschaffenheit des Islams und Europas sollten intensive Kultur- und Wertediskurse geführt werden, wofür die partikulare deutsche Leitkultur nicht ausreichte. Die diskursive Verlagerung des Kultur- und Werteraums auf Europa/Westen vs. Islam lässt sich durchaus als Transkulturalisierung der Debatten und Räume verstehen. Diese Diskurse brachten ans Tageslicht, dass sich die Homogenisierung des Islam und Europas in „Kulturkugeln“ nicht aufrechterhalten ließ. Die als unveränderbar und miteinander unvereinbar gedachten islamischen und europäischen Werte-, Kultur- und Religionsräume waren geschichtlich und sind gegenwärtig viel durchlässiger als behauptet. Die zu europäischen *modus vivendi* deklarierten Aufklärung und Moderne lassen sich als Errungenschaften symbiotischer oder verflochtener Geistes- und Kulturwelten Europas (Schmale 2010; Şahin 2017) verstehen. Überdies ermöglichte die transnationale, -kulturelle oder -lokale Perspektive die gegenwärtig stattfindende Verflechtung der Sozialräume, Lebenswelten, Vernetzungs- und Institutionalisierungsprozesse innerhalb nationaler und übergreifender Räume zu durchleuchten, um islamische, europäische und nationale Konvergenzen und Divergenzen zu eruieren (Pries 2010, 9–30).

Die Zwischenbilanz dieser Diskurse lässt sich folgenderweise zusammenfassen: Homogenisierende und dualistische Erklärungsmodelle entsprechen nicht der Komplexität der Gegenwart. Sie sind Erzeugnisse von normativ-präskriptiven Zwängen. Es entstehen neuartige Identitäten, Lebensweisen und Sozial- und Kulturräume der Deutschtürken, die sich aus muslimischen, türkischen, anatolischen sowie aus europäischen, deutschen und lokalen Elementen zusammensetzen. Die Intensität der Symbiose oder Hybridität ist variabel und vielfältig; lose bi- oder interkulturelle Zusammenfügungen sowie gespaltene, zerrissene und konfliktträchtige Gefüge sind nicht ausgeschlossen (Göle 2015; Reisenauer 2020). Es scheint unerlässlich, das relationale und dynamische Raumverständnis weiter zu entwickeln. Der nötige Paradig-

menwechsel von der herkömmlichen zur transnationalen Migrationsauffassung bestünde darin, dass die Migration nicht mehr auf den einmaligen und vollständigen Wechsel des Lebensraums von der nationalstaatlichen Herkunft- zur Ankunftsgesellschaft fixiert ist und auch nicht sein muss. Die vollständige und unumkehrbare Immigration, die in einer identifikatorischen Integration – bzw. Akkulturation oder Assimilation – endete, und die dauerhafte Mobilität ohne Integration sind lediglich zwei idealtypische Pole eines ausgedehnten Kontinuums (Palenga-Möllenbeck 2014, 98–113). Im Wechselspiel zwischen Globalem, Nationalem und Lokalem entstehen transkulturelle bzw. transnationale Sozialräume, so die zusammenfassende Maxime, in denen dichte, auch institutionalisierte Verflechtungen von sozialen Praktiken, Artefakten und symbolischen Repräsentationen entstehen und sich grenzüberschreitend und dauerhaft aufspannen (Pries 2010).

Fazit und Ausblick

Die Heimatforschung lässt bisher die Frage offen, ob bikulturelle und binationale Identitäten, Symbiosen der „Patchwork-Heimat“ und Hybridität zur Normalität des Heimatlichen gehören oder zu überwindende Schwellenzustände und Zerrissenheiten sind. Welche Prozessualität einem dynamisierten Heimatbegriff zugrunde gelegt und welche inkludierenden oder exkludierenden Elemente definitorisch als unabdingbar betrachtet werden, lassen sich (noch) nicht erkennen. Eine dynamische Heimatreflektion muss daher klären, welche elementaren und unverhandelbaren Elemente an Tradition, Kulturerbe, Lebensstile etc. Heimat aufweisen, um einerseits an ihrer Qualität als Satisfaktions- und Resonanzraum nicht einbüßen zu müssen und andererseits Identitäts- und Kulturkonflikte nicht weiter zu verschärfen. Sie muss beantworten und begründen können, wie viel Pluralität und Hybridität Heimat zulässt oder auch nicht, überspitzt formuliert, ob zwei oder mehrere Heimaten – samt ihren Geschichten, Traditionen, Kulturen, soziale Bindungen, Gewohnheiten, Alltagsverhalten und Vieles mehr – in eine fusionieren dürfen oder solche Symbiosen Anomalien sind. Die Realität der transnationalen Migration erfordert allenfalls, naturalisierende und homogenisierende Heimatauffassungen soweit aufzulockern, dass „fremde“ migran-tische Lebenswelten, Kultur- und Identitätselemente in die satisfaktionierende Raumwahrnehmung einfließen, mag dieser den „Einheimischen“ noch so undurchschaubar und abträglich vorkommen.

Vor dem Hintergrund dieser Unbestimmtheiten illustriert der umgangssprachliche Neologismus *Deutschtürke* symptomatisch die Dilemmata der öffentlichen und wissenschaftlichen Identitäts- und Heimatsdiskurse. Sofern der Heimatbegriff statisch bestimmt wird, ist seine Heimat im Schwellenzustand, der irgendwo in der Dreiheit von Deutschland, der Türkei und der globalen Welt platziert ist. In diesem Falle hat er noch keinen Satisfaktions-, Kompensations- und Resonanzraum gefunden. Das Nebeneinander von innerlich präsenten und lebensweltlich erlebten Heimaten lässt sich nicht anders als Identitäts- und Loyalitätskrise suggerieren. Die Bezeichnung ist noch als Marker von zerrissenen Identitäten, die gebrandmarkt werden, zu verstehen. Ein dynamisches Heimatverständnis kann die Hybridität des Deutschtürken hingegen zumindest als ein Symptom der „Gleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ ins konzeptionelle Denken aufnehmen. In einer Gesamtschau der sukzessiven Transnationalisierung und Transkulturalisierung der soziokulturellen Räume muss seine Identität nicht zerrissen sein, sondern ein natürliches Erscheinen von „the multidimensionality of human beings in society“ (Hobsbawm 1988, 14). So gesehen lassen sich am Begriff „Deutschtürke“ entscheidende Phänomene zur postmodernen Realität und Normalität explizieren. Die Bezeichnung sollte allerdings nicht im Sinne einer homogenen Kollektividentität missverstanden werden. Im individuellen Einzelfall nimmt die Identitätssymbiose ihre konkrete Gestalt durch subjektive Emotionen und Entscheidungen an.

Die Dynamik eines Heimatmodells setzt allenfalls eine Horizonterweiterung durch das Querdenken der sozialen Welt voraus, welches die Vergangenheit auf die wandlungsreiche Gegenwart und potentielle Zukunft erweitert und Raumdefinitionen und persönliche Zuordnungen in keiner Zwangsfinalität enden lässt. Konzepte der Transkulturalität, Transnationalität, transnationaler Migration oder Hybridität bieten sich hierbei als nützliche Instrumente der Erkenntnis und des Konzipierens an. Nicht nur als Angebot, sondern als normatives Gebot gelten hingegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung und universelle Menschenrechte. Sie sind die unverhandelbaren Errungenschaften der Moderne. Schließlich bestimmt die „Leitstruktur“ der demokratischen Verfassung die Rahmenbedingungen, wie Heimat, Identität, Kultur und lebensweltliche Praxis ausgehandelt und gestaltet werden können und dürfen. Sofern Heimat in einem dynamischen Aushandlungsprozess zu aktualisieren ist, ist die stärkere Besinnung auf die regulative Idee des demokratischen Rechtsstaats als Loyalitäts-, Wert- und Normorientierung viel überzeugender als eine unbestimmbare Leitkultur. Die Beheimatung kann demnach nichts Geringeres als die partizipatorisch-dynamische Reaktivierung des Resonanzraums bedeuten, in dem die Kon-

ditionen der politischen Kultur der Demokratie gelten, innerhalb derer gegebenenfalls gemeinsam geteilte kulturelle Orientierungen aktualisiert werden können.

Bildnachweis

Abb. 1 Sauer 2020, 37

Abb. 2 Sauer 2020, 38

Literaturverzeichnis

- Altmeier, L. (2012): Deutscher, Türke, Deutschtürke? – oder was?. In: Zeit Online, 18. August 2012, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2012-08/integration-tuerkenstudie>, [09.02.2023].
- Assmann, A. (2019): Verortung in Raum und Zeit. Heimat wird in vielen Formen erlebt und tradiert. In: Politik & Kultur, Zeitung des Deutschen Kulturrates, 1/2.
- Aydemir, F. & Yaghoobifarah, H. (Hg.) (2019): Eure Heimat ist unser Albtraum. Ullstein Verlag, Berlin.
- Bausinger, H. (1980): Kulturelle Identität – Schlagwort und Wirklichkeit. In: Köstlin, K. & Bausinger, H. (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. Wachholtz, Neumünster, 9–24.
- Bausinger, H. (1986): Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte. In: Kelter, J. (Hg.): Die Ohnmacht der Gefühle. Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Drumlin, Weingarten.
- Bracker, P. (2017): Die Entstehung ethnischer Identität bei ‚Menschen mit türkischem Migrationshintergrund‘. Waxmann, Münster/New York.
- Blackbourn, D. & Retallack, J. (Hg.) (2007): Localism, Landscape, and the Ambiguities of Place. German-Speaking Central Europe 1860–1930. University of Toronto Press.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2015): Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam. Gütersloh.
- Boehnke, K., Arant, R., Dragolov, G. & Schnelle, C. (2020): Heimat und Heimatverbundenheit. In: Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (Hg.): Heimatverbundenheit. Ein neuer Sozialindikator für gelungene Integration? Berlin.
- Confino, A. (2001): On Localness and Nationhood. In: German Historical Institute London Bulletin, 2/23, 7–27.
- Esser, H. (2001): Integration und ethnische Schichtung. Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (Hg): Arbeitspapiere Nr. 40.

- Foroutan, N. (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. transcript, Bielefeld.
- Frank, J. (2015): Herders Kugelmodell der Kultur die Kugel geben – eine runde Sache. In: Die TABULA RASA. Zeitung für Gesellschaft und Kultur, 19. Februar 2015. <https://www.tabularasamagazin.de/herders-kugelmodell-der-kultur-die-kugel-geben-eine-runde-sache-2/>, [29.03.2023].
- Gebhard, G., Geisler, O. & Schröter, S. (2007): Heimatdenken: Konjunkturen und Konturen. Statt einer Einleitung. In: Gebhard, G., Geisler, O. & Schröter, S. (Hg.): Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts. transcript, Bielefeld, 9–56.
- Göle, N. (2016): Europäischer Islam – Muslime im Alltag. Wagenbach, Berlin.
- Gremler, C., Penke, N. & Bauer, J. (Hg.) (2014): Heimat – Räume. Komparatistische Perspektiven auf Herkunftsnarrative. Ch. A. Bachmann, Berlin.
- Greverus, I.-M. (1979): Auf der Suche nach Heimat. C. H. Beck, München.
- Greverus, I.-M. (1972): Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Athenäum, Frankfurt a. M.
- Handschuh, G. (1990): Brauchtum – Zwischen Veränderung und Tradition. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven. Bonn, 633–674.
- Hobsbawm E. J. (1988): Working-class Internationalism. In: Contributions to the History of Labour & Society 1, 3–16.
- Huxel, K., Karakayali, J., Palenga-Möllnbeck, E., Schmidbaur, M., Shinozaki, K., Spies, T., Supik, L. & Tuidier, E. (Hg.) (2021): Postmigrantisch gelesen. Transnationalität, Gender, Care. Transcript, Bielefeld.
- Jäger, J. (2020): Heimat. In: Docupedia-Zeitgeschichte, 9.11.2017. http://docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_de_2017, [17.03.2023].
- Kufeld, K. (2019): Heimat als Utopie. In: Institut für Kulturpolitik der Kulturpolitischen Gesellschaft (Hg.): Jahrbuch für Kulturpolitik, 20. transcript, Bielefeld, 323–328.
- Lange, A. (2018): Das politische Konzept ‚Heimat‘. Populismus, AfD, CSU, Innenministerium. In: POP-Zeitschrift, 10.9.2018. <https://pop-zeitschrift.de/2018/09/10/das-politische-konzept-heimatpopulismus-afd-csu-innenministeriumvon-annalina-lange10-9-2018/>, [25.03.2023].
- Mau, S. (2007): Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten. Campus, Frankfurt a. M.
- Mecheril, P. (1994): Die Lebenssituation Anderer Deutscher. Eine Annäherung in dreizehn thematischen Schritten. In: Mecheril, P. & Teo, T. (Hg.): Andere Deutsche: Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft. Dietz Verlag, Berlin, 57–93.

- Mitzscherlich, B. (2010): Was ist Heimat heute? Eine psychologische Perspektive auf die Möglichkeit von Beheimatung in einer globalisierten Welt. In: epd-Dokumentation, Heimat im 21. Jahrhundert – Moderne, Mobilität, Missbrauch und Utopie, 33, 7–12.
- Mitzscherlich, B. (1997): „Heimat ist etwas, was ich mache“: eine psychologische Untersuchung zum individuellen Prozeß von Beheimatung. Centaurus, Pfaffenweiler.
- Nitzke, S. & Koch, L. (2020): Prekäre Heimat. Programmatik und Scheitern eines Entstörungsversuchs. In: Kulturwissenschaftliche Zeitschrift, (5)1, 1–14.
- Palenga-Möllnbeck, E. (2014): „Was ist transnationale Migration?“ Pendelmigration aus Oberschlesien: Lebensgeschichten in einer transnationalen Region Europas. transcript, Bielefeld.
- Piepmeyer, R. (1990): Philosophische Aspekte des Heimatbegriffs. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven. Bonn, 91–108.
- Preyer, G. (2011): Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstadt. Einleitung in sein Werk. VS Verlag, Wiesbaden.
- Pries, L. (2010): Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. VS Verlag, Wiesbaden.
- Reckwitz, A. (2012): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Velbrück, Weilerswist-Metternich.
- Reisenauer, E. (2020): Transnationale Identitätskonstruktionen im Migrationskontext. In: Genkova, P. & Riecken, A. (Hg.): Handbuch Migration und Erfolg – Psychologische und sozialwissenschaftliche Aspekte. Springer, Wiesbaden, 139–152.
- Rosa, H. (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Suhrkamp, Berlin.
- Rosa, H. (2007): Heimat im Zeitalter der Globalisierung. In: Der Blaue Reiter 23, Journal für Philosophie, 13–18.
- Roy, O. (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. Pantheon, München.
- Şahin, E. (2017): Europäischer Islam – Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität. Springer, Wiesbaden.
- Şahin, E. (2022): Dialog, Macht und Aushandlung des europäischen Islams. In: Güneş, M., Kubik-Boltres, A. & Steins, G. (Hg.): Macht im interreligiösen Dialog – Interdisziplinäre Perspektiven. Herder, Freiburg, 239–287.
- Sarrazin, T. (2010): Deutschland schafft sich ab. DVA, München.
- Sauer, M. (2016): Teilhabe und Befindlichkeit: Der Zusammenhang von Integration, Zugehörigkeit, Deprivation und Segregation türkeistämmiger Zuwanderer in Nordrhein-Westfalen, Ergebnisse der Mehrthemenbefragung 2015. Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung, Essen.

- Sauer, M. (2020): 20 Jahre Mehrthemenbefragung: Integration und Partizipation türkeistämmiger Zugewanderter in Nordrhein-Westfalen 1999 bis 2019. Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung, Essen.
- Schiffauer, W. (2008): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. transcript, Bielefeld.
- Schmale, W. (2010): Eine transkulturelle Geschichte Europas – migrationsgeschichtliche Perspektiven. In: Europäische Geschichte Online (EGO), Institut für Europäische Geschichte (IEG), 12.03.2010. <http://ieg-ego.eu/de/threads/theorien-und-methoden/transkulturelle-geschichte/wolfgang-schmale-eine-transkulturelle-geschichte-europas-migrationsgeschichtliche-perspektiven>, [18.03.2023].
- Sezer, A. (2019): Gurbetçi Almanya'da Almancı, Türkiye'de Yabancı. İkinci Adam Yayınları, İstanbul.
- Uslucan, H. H. (2017): Türkeistämmige in Deutschland – Heimatlos oder überall Zuhause? In: APuZ, 11–12, 31–37.
- von Eschenbach, M. E. (2016): „Was ist Migration?“ Risiken eines essentialistischen Migrationsbegriffs in der Erwachsenenbildung. In: Zeitschrift für Weiterbildungsforschung – Report, 39, 43–59.
- Wehrstein, D. (2013): Deutsche und französische Presstexte zum Thema Islam: Die Wirkungsmacht impliziter Argumentationsmuster. De Gruyter, Berlin/Boston.
- Welsch, W. (2009): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, L., Machold, C. (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zur Kultur, Bildung und Differenz. transcript, Bielefeld, 39–66.
- Welsch, W. (2017): Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe. New Academic Press, Wien.
- Wolf, W. (2021): HeimatNeuDenken. Ein Plädoyer zur rechten Zeit. Books on Demand GmbH, Norderstedt.
- Zöller, R. (2015): Was ist eigentlich Heimat? Annäherung an ein Gefühl. Christoph Links Verlag, Berlin.