

Thomas Geier und Paul Mecheril

Grenze, Bewegung, Beunruhigung. Skizze einer zugehörigkeitstheoretisch informierten Migrationsforschung

Zusammenfassung

Migrationsbewegungen irritieren die mit symbolischen, strukturellen, rechtlichen sowie territorialen Grenzen verbundenen und von diesen hervorgebrachten Zugehörigkeitsordnungen. Aus diesem Grund sind Krisendiskurse Kennzeichen migrationsgesellschaftlicher Wirklichkeit. Ein empirisch wirksamer migrationsgesellschaftlicher Krisendiskurs greift auf den Topos der Bedrohung zurück. Der Bedrohungsdiskurs ist kennzeichnend für öffentliche Verhandlungen von Migration, weil in diesem die Gefährdung der vorherrschenden Zugehörigkeitsordnung plausibel gemacht und gleichzeitig regulative Krisenlösungsverfahren auf den Weg gebracht werden können. Dort, wo sich Krisendeutungen etwa mit Hilfe von Bedrohungsinszenierungen herausprägen, werden Zugehörigkeitsordnungen durchgesetzt.

Schlagwörter

Zugehörigkeitsordnungen, Krisenszenarien, Bedrohungsdiskurse

Border, Movement, Disquiet. Migration Research in the Framework of Belonging Theory

Abstract

Migration movements disquiet the orders of belonging associated with and generated by symbolic, structural, legal and territorial borders. For this rea-

Dr. phil. habil. Thomas Geier

Fakultät für Erziehungswissenschaften, Psychologie und Soziologie, TU Dortmund

Prof. Dr. phil. habil. Paul Mecheril

Fakultät für Erziehungswissenschaft, Universität Bielefeld

Stand, Herausforderungen und Perspektiven der Migrationsforschung / Zeitschrift für Migrationsforschung – Journal of Migration Research 2021 1 (1): 171–196,
<https://doi.org/10.48439/zmf.v1i1.104>

son, crisis discourses are significant for societal reality shaped by migration. An important discourse on crisis regarding migration falls back on the topic of the threat. The discourse of threat is characteristic of public negotiations on migration, because in this discourse the threat to the dominant order of belonging can be made plausible and at the same time regulatory resolution procedures can be initiated. Wherever crisis interpretations prevail, for example with the help of staged threats, orders of belonging are enforced.

Keywords

Orders of belonging, crisis scenarios, discourses on threats

* * * * *

1 Einleitung

Weltweit geht der 2019 erschienene Migrationsbericht der United Nations von schätzungsweise 272 Millionen Migrant*innen (UN 2019) aus, worunter Menschen verstanden werden, die seit mindestens einem Jahr nicht mehr in jenem Land leben, in dem sie geboren wurden. Davon sind mit rund 60 Prozent die meisten in Asien (84 Mio.) und in Europa (82 Mio.) gezählt worden. Der Anteil von etwas über einer Viertelmilliarde an der Weltbevölkerung von insgesamt 7,8 Milliarden erscheint womöglich insgesamt recht gering. Allerdings ist in diesem statistischen Artefakt nur ein Teil der Vielfalt von Migrationsbewegungen erfasst. Da nur das Ausmaß der längerfristigen Aufenthalte in anderen Staaten – als den Geburtsländern – statistisch erfasst wird, können etwa Pendel- und Transmigrationen nicht aufgezeichnet werden. Deutschland z.B. kennzeichnet »seit 2010 relativ starke Zu- und Abwanderungen« (Oltmer 2016, o. S.). Unter den weltweiten Migrationen weist der UN-Bericht mit etwas mehr als 10 Prozent rund 29 Millionen Menschen als auf der Flucht aus. Das UN-Flüchtlingshilfswerk zählt in seinem Jahresbericht (UNHCR 2020) hingegen weltweit fast 80 Millionen Geflüchtete und Vertriebene, weil hier seit 2007 auch Schutzsuchende innerhalb eines Landes, sogenannte Binnenflüchtlinge (*internally displaced persons*), momentan ca. 46 Millionen, hinzugezählt werden. Die Zahl der Geflüchteten ist in den letzten Jahren signifikant gestiegen – zwischen 2015 und 2016 um 5,8 Millionen, nicht zuletzt aufgrund der Fluchtbewegungen, in denen Menschen dem Kriegsgeschehen in Syrien zu entkommen suchen. Mit Blick auf das globale Fluchtgeschehen lässt sich mit diesen seit Anfang der 1990er Jahren erhobenen Statistiken ebenso festhalten, dass die Anzahl der Menschen, die weltweit auf der Flucht sind, stetig gestiegen ist.

Migration, so unsere Grundannahme (vgl. Mecheril et al. 2013), problematisiert und irritiert die mit symbolischen, strukturellen, rechtlichen sowie territorialen Grenzen verbundenen und von diesen hervorgebrachten Ordnungen. Grenzen sind kontingent.¹ Sie können durch Migrationsbewegungen in Frage gestellt, gar aufgelöst, neu gezogen und transformiert werden (vgl. Geier und Zaborowski 2016, S. 5f.). Migration als Überschreitung von Grenzen geht aber zugleich auch mit der Bestätigung des Bestehenden einher. So werden beispielsweise nationalstaatliche Grenzen im Moment der Überschreitung in besonderer Weise sichtbar, in ihrer Geltungsmacht bekräftigt und sogar auch, wie es etwa die Geschichte des Schengen-Raums (Kasperek 2019, S. 17f.) sowie die jüngsten Reaktionen auf die Bedrohung durch Sars-Cov2 zeigen, wiedereingerichtet. Die Überschreitung von Grenzen, um es in knappster Form zu sagen, schwächt und stärkt ihre Gültigkeit. In diesem Sinne besteht das zentrale gesellschaftstheoretische Kennzeichen jener grenzüberschreitenden Mobilität, die als Migration bezeichnet wird, darin, dass sie mit der Beunruhigung sozialer Verhältnisse und Regelungen sowie entsprechenden und durchaus konkurrierenden Krisendiskursen verbunden ist. Vielleicht ist es sogar sinnvoll davon auszugehen, dass erst das Phänomen der krisenhaften Beunruhigung Mobilität zu Migration macht. Damit wären drei analytische Elemente einer Definition von Migration gewonnen: *Bewegungen* von Menschen und Lebensweisen über signifikante *Grenzen*, in deren Folge natio-ethno-kulturelle kodierte Ordnungen, verstanden als Muster iterativer Grenzziehungspraktiken (s.u.), *beunruhigt* werden.

Dieses Verständnis von Migration soll im vorliegenden Beitrag etwas genauer ausgeführt werden. Dazu gehen wir zunächst auf den Krisenbegriff ein und stellen heraus, dass Krisendeutungen immer auf einen spezifischen gesellschaftlichen Regulationsbedarf verweisen und dort, wo sich Krisendeutungen herausprägen, auch Vorstellungen der gesellschaftlichen Ordnung der Zugehörigkeit durchsetzen. Als einen prominenten migrationsgesellschaftlichen Krisendiskurs betrachten wir Bedrohungsszenarien. Diese sind auch deshalb kennzeichnend für öffentliche Verhandlungen von Migration in Medien und Politik (vgl. etwa Wendekamm 2014), weil so die Gefährdung der vorherrschenden Zugehörigkeitsordnung plausibel gemacht und gleichzeitig Krisenlösungsverfahren auf den Weg gebracht werden können, die die geltende Ordnung weiter absichern. Die Wirksamkeit, Legitimität und Intensität, in der Bedrohungen durch Migration erlebt und kommuniziert werden kann, hängt, darauf gehen wir im letzten Abschnitt ein, damit zusammen,

¹ Einige der nachfolgenden Gedanken finden sich auch an anderen Orten (Mecheril 2019; Geier 2018).

dass natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnungen eine sakrale Dimension aufweisen.

2 Krise und Regulation

Angesichts der Globalität von Migrationsprozessen sind für eine gegenstandsangemessene Theoretisierung Perspektiven gefragt, die es einerseits erlauben, die Nationalisierungen von Grenzziehungen analytisch in den Blick zu nehmen, und andererseits, den »methodologische[n] Nationalismus« (Wimmer und Glick Schiller 2002) zu dezentrieren. Sowohl »der empirische Zugriff auf die soziale Wirklichkeit entlang nationalstaatlicher Grenzen und nationalstaatlich orientierten Problemdefinitionen und Kategorienschemata« (Königeter 2009, S. 343) als auch andere Methodologismen, wie der methodologische Individualismus, Transnationalismus, Regionalismus oder Cityismus sind folglich je auf ihre Angemessenheit hin zu befragen. Die Auseinandersetzung mit Fragen etwa danach, wodurch Bewegungen von Menschen im globalen Raum forciert, möglich gemacht und verhindert werden, welche Qualität diese Bewegungen aufweisen und welche Reaktionen und Konsequenzen sie nach sich ziehen, können daher nicht per se auf spezifische Typen von nationalen und staatlichen Regelungen und Kontexten beschränkt werden. Im Gegenteil reproduziert eine etwa allein nationalstaatliche Regelungen fokussierende Migrationswissenschaft epistemisch »nationale Paradigmen« (Bommes 2011, S. 15) in der Gegenstandskonstitution ihrer Forschung, die besonders in der hiesigen Bildungs- und Sozialpolitik im engen Zusammenhang mit integrationspolitischen Konzepten stehen (vgl. Geier 2020).

Wenn neuzeitliche, nationalstaatliche Grenzen überschreitende Wanderungsbewegungen als Migration bezeichnet und Bewegungen innerhalb dieser Grenzen als Binnenmigration erfasst werden, wird damit die Bedeutung der nationalstaatlichen, territorial-politischen Ordnung nicht nur unterstrichen (vgl. Han 2016, S. 7f.); zuweilen können entsprechende migrationswissenschaftliche Ansätze eben auch als Beitrag zur Erzeugung dieser Bedeutung verstanden werden. Für Nationalstaaten ist die Verbindung von Räumen, die als voneinander abgegrenzte und jeweils begrenzte Territorien konzipiert werden, mit symbolischen Ordnungen »in Form von religiösen, ethnischen und kulturellen Zugehörigkeiten als Selbst- und Fremdzuschreibungen« (Pries 2013, S. 5) bedeutsam.

Diese kontingenten Ordnungen der Zugehörigkeit (Mecheril 2003) produzieren und betreffen Lebensentwürfe, soziale Beziehungen und Lebensformen sowie Organisationen und Institutionen. Die Ausgestaltung von Zugehörigkeitsordnungen und -grenzen kann hierbei als von Macht- und Do-

minanzverhältnissen vermittelter, diese bestärkender sowie umkämpfter Prozess verstanden werden. Ordnungen und Grenzen sind hierbei – so wie einer stärker praxistheoretischen Sozialtheorie verpflichtet sind, die den ontologischen Gehalt sozialer Phänomene an ihre Hervorbringung durch Praktiken knüpft – heuristisch hinsichtlich ihrer Kontingenz und Historizität zu betrachten sowie empirisch als Resultat von Aushandlungsprozessen in sozialen Praktiken und Diskursen zu untersuchen. Die Grundreferenz der Migrationsforschung, in unserem Verständnis, lässt sich folglich formal in einer dynamischen Relation finden, der Veränderung des Verhältnisses von Individuen und kollektiven Akteuren zu Zugehörigkeitsordnungen (Mecheril et al. 2013). Diese Ordnungen werden in medialen, ökonomischen, (sicherheits-)politischen, juristischen, wissenschaftlichen und kulturellen Diskursen hergestellt und verhandelt. Diskurs und Praxis bezeichnen hierbei »keine fundamentalen Gegensätze. Praxen haben immer eine Bedeutung und Bedeutungen organisieren Praxen und haben reale Auswirkungen« (Hall 2020, S. 117). Ein bedeutsamer Diskurstyp, der das Sprechen über den Topos Migration, die damit verbundenen Empfindungen und Bilder kennzeichnet und die Regierbarkeit der Migration ermöglicht, besteht in Bedrohungsdiskursen (etwa Bauman 2016); wir kommen darauf noch zu sprechen.

Der Begriff Krise gehörte im Griechischen, so Reinhart Koselleck (1959), zu den zentralen Begriffen der Politik. »Es bedeutete ›Scheidung‹ und ›Streit‹, aber auch ›Entscheidung‹ im Sinne eines endgültigen Ausschlags« (Koselleck 1959, S. 189). Medizinisch bezeichnete Krisis einen Schwebestand, der auf einen Wendepunkt zusteuert. Bereits in der Frühen Neuzeit wird Krisis in seiner medizinischen Bedeutung auf gesellschaftliche Belange übertragen.² So werden gesellschaftliche und politische Zustände zuweilen mit einem fieberhaften Zustand, das heißt mit einem kritischen Zustand verglichen, der auf eine für den weiteren Verlauf entscheidende Veränderung schließen lässt. Wer eine Krise diagnostiziert, befördert sich zumeist in den Status, präventive, therapeutische oder unmittelbare Handlungsanforderungen zu verkünden, respektive dazu aufzufordern. Koselleck (1959) hält fest, dass Krisen kulturelle Konstrukte, mithin wahrnehmungs-, standort- und interessenrelativ sind. Sie verweisen oftmals auf die Notwendigkeit schneller

2 »Κρίσις«, erläutert Reinhart Koselleck im Historischen Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, »entstammt dem griechischen Verb κρίνω: ›scheiden‹, ›auswählen‹, ›beurteilen‹, ›entscheiden‹; medial: ›sich messen‹, ›streiten‹, ›kämpfen‹. [...] Der Begriff forderte harte Alternativen heraus: Recht oder Unrecht, Heil oder Verdammnis, Leben oder Tod. [...] Aufgrund seiner metaphorischen Vieldeutigkeit und Dehnbarkeit beginnt der Begriff zu schillern. Er dringt in die Alltagssprache ein und wird zum Schlagwort. In unserem Jahrhundert gibt es kaum einen Lebensbereich, der nicht mit Hilfe dieses Ausdrucks seine entscheidungsträchtigen Akzente erhielte« (Koselleck 2004, S. 617).

Entscheidungen. Krisendiagnosen, insbesondere wenn sie ›unsere Gegenwart‹ betreffen, wohnt deshalb auch schnell ein alarmistisches Moment inne (Schulze 2011). Erfolgreiche Kriseninszenierungen ermöglichen bereits in der Frühen Neuzeit, so Jan Marco Sawilla (2016), den Staat als Organismus zu betrachten und lassen Handlungen gegen die Krise legitim werden; sie ermöglichen weiterhin, dass angesichts des (vermeintlichen) Handlungsdrucks eine gewisse Toleranz gegenüber dem Fehlschlag der Gegenmaßnahmen entsteht.

Mit jeder Krisendeutung und -behauptung wird nun immer auch ein spezifischer Bedarf zur Regulation als krisenhaft verstandener gesellschaftlicher Gegenwartsverhältnisse herausgestellt (vgl. Mecheril 2018) und Legitimität dafür beschafft, etwa natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen (Konzepte der Mitgliedschaft, der Wirksamkeit und der Verbundenheit, vgl. Mecheril 2003) zu regulieren. Jede gesellschaftliche Ordnung ist nicht einfach irgendwie da, sondern wird beständig performativ hergestellt. Folgen wir poststrukturalistischen Analysen zur »Unmöglichkeit von Gesellschaft« (Laclau und Mouffe 1991, zitiert nach Stäheli 2000, S. 33), dann tritt die Kontingenz des Gesellschaftlichen sowie das Erfordernis seiner fortlaufenden praktischen Herstellung in den Blick. ›Gesellschaft‹ wird diskursiv hergestellt in politischen, kulturellen oder juristischen Praktiken, in denen ausgesagt wird, was unter Gesellschaft verstanden werden kann und soll, wer zu ihr gehört und was und wer als ausgeschlossen gilt. Die gesellschaftliche Ordnung des Sozialen ist stets prekär sowie umkämpft.

›Unmöglich‹ ist Gesellschaft allerdings nicht in dem Sinne, dass sie ehemals möglich war und nunmehr ihr Zerfall zu beklagen wäre; ›unmöglich‹ meint auch nicht, dass eine ehemals geltende Möglichkeitsform des Gesellschaftlichen und Gesellschaft damit zu restituieren wäre. Vielmehr stellt Gesellschaft differenztheoretisch eine unmögliche Form dar, weil jeder Versuch, Gesellschaft als Ganzes zu setzen, jeder Versuch, sie angesichts von Kontingenz zu totalisieren, sich zu einem »konstitutiven Außen« (Reckwitz 2011, S. 306) in Beziehung setzt. Damit wird die Möglichkeit einer immer prinzipiell möglichen anderen Bestimmung von Gesellschaft allerdings ausgeschlossen und dadurch zugleich stets sinnhaft präsent gehalten. Aus dem Versuch, Gesellschaft gegenüber diesem Außen zu totalisieren, resultiert das Verdrängte, Andere, Ausgeschlossene, das überschrieben, negiert und verändert wird. Dieses Außen ist konstitutiv für den Diskurs um Gesellschaft und wird bedeutsamer gemacht als bloß eine weitere Differenz unter vielen Differenzen. Während in der diskursiven Bestimmung von Gesellschaft die *Logik der Differenz* jegliche Diskurse durch eine Vielzahl miteinander verwobener Unterscheidungen bestimmt, überformt die *Logik der Äquivalenz* die Vielzahl von Unterscheidungen durch übergreifende, simplifizierende Iden-

tifizierungen. Dies aber gelingt eben nur durch ihre Abgrenzung zum Außen, zum radikal Anderen (Reckwitz 2011, S. 305): so z.B. die Nation in Abgrenzung zum Fremden, Zivilisation zur Barbarei, Hochkultur zum Populären usf. Es geht folglich um die Markierung von Grenzen zu einem Außen. Gesellschaftliche Ordnung ist somit chronisch in Ver- und Aushandlung, sie ist ein sich wandelnder Gegenstand in politischen Kämpfen um deren hegemoniale Bedeutung.

Als »Gesellschaft ohne Grund« (Marchard 2010, S. 7) wird ›Gesellschaft‹ zu einem stets prekären Sinn- und Bedeutungshorizont. Die damit verbundenen diskursiven Einsätze begrenzen und eröffnen Artikulationen (Hall 2000, S. 65). Mit einer poststrukturalistisch informierten Theorie des Sozialen (vgl. Stäheli 2000, S. 33f.) lässt sich Krise daher in einer doppelten Weise auffassen. Zum einen sind alle Bestimmungsversuche von Gesellschaft und damit der Herstellung von Ordnung in der Krise; zum anderen stellen aufgrund dessen Krisenrhetoriken einen Modus dar, in dem bestimmte zugehörigkeitslogische Ordnungen als wert- und sinnvoll dargestellt werden können. Auseinandersetzungen um die Angemessenheit von Krisendiagnosen und damit verbunden um spezifische Regulationsbedarfe³ sind folglich ein besonderes und wichtiges Moment der stets zu erneuernden Wieder- und Neuherstellung politischer und gesellschaftlicher Ordnung. Denn aus sich als gültig setzenden Krisendiagnosen resultieren zugleich als legitim und plausibel geltende, spezifische regulative Prinzipien.

Das, was sich beispielsweise im »lange[n] Sommer der Migration« (Kasperek und Speer 2015) in den Jahren 2015 und 2016 ereignet hat, kann mit der bisher entwickelten Perspektive betrachtet werden. Die Ereignisse dieses ›Sommers der Migration‹ wurden rasch als ›Flüchtlingskrise‹ eingeschätzt und bezeichnet sowie als eine Krise *durch* Flucht interpretiert (vgl. Eppenstein und Ghaderi 2017, S. 20). Diese sich durchsetzende und durchgesetzte Krisendeutung hatte regulative Konsequenzen. Das migrationspolitische Grenzregime (vgl. Hess et al. 2017), das sich bis dahin in Geltung befunden hatte und dessen ordnungspolitische Macht nur für eine kurze Zeit außer

³ Relevante gesellschaftskonstitutive Auseinandersetzungen und Dissense können erstens die Frage nach dem Status gesellschaftlicher Wirklichkeit und der für sie bedeutsamen Krisenhaftigkeit (z.B. a) moralische Krise Europas auf Grund der Brutalisierung des Fluchtregimes oder b) funktionale Krise auf Grund der kulturellen oder versorgungstechnischen Kapazitätsgrenzen) und zweitens dann auch, da, wo eine Krisendeutung hegemonial geworden ist (Mecheril 2018), die Frage des angemessenen ›Umgangs mit der Krise‹ betreffen (z.B. zu a): a1) radikale menschenrechtliche Ausrichtung durch die Institutionalisierung globaler Bewegungsfreiheit aller oder a2) ›realpolitische‹ Abfederung der berechtigten Schließungen politischer Einheiten wie der EU durch Lager- und Pufferbildung sowie *resettlement*-Verfahren).

Kraft gesetzt schien, wurde alsbald re-aktualisiert und biotechnologisch intensiviert. Die ansonsten bewährte Externalisierung des Fluchtgeschehens in die Staaten, die außerhalb des europäischen Schengen-Raums liegen, brach zwar, nicht zuletzt in Folge der maghrebinischen Revolutionen und des militärischen Einsatzes in Libyen, für eine kurze Zeit zusammen. Anstatt jedoch Migration als politisches Geschehen zu begreifen und Migrant*innen, die sonst von eben jenem Migrationsregime, das mit einem erheblichen politischen, finanziellen und militärischem Aufwand betrieben wird, davon abgehalten werden, Europa überhaupt zu erreichen, als politische Akteure zu akzeptieren, restituieren sich rasch die mit natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnungen verbundenen Grenzen. Den angesichts von Kriegen, ökonomischer Verwüstung und Verelendung oder anderen globalen und lokalen Gewalt- und Ungleichheitsverhältnissen für ihre Rechte, soziale Mobilität und Bewegungsfreiheit Kämpfenden wird der Status, Subjekt zu sein, und das heißt, ein Subjekt, das grundlegend über Bewegungsfreiheit verfügt (vgl. Cassee 2016), abgesprochen. Diese Regulation der natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnung wurde nicht zuletzt dadurch möglich, dass eine bestimmte Krise der Gegenwart sich durchsetzte bzw. eine bestimmte Krisenbeschreibung hegemonial wurde, entsprechende Krisenlösungen diskutiert sowie bestimmte Lösungsoptionen als legitime Lösungen verstanden wurden und werden.

Diese Krisensetzung lässt sich als politische Reaktion auf die kurzfristig einen gewissen empirischen Realitätsstatus gewinnende Möglichkeit verstehen, dass signifikante natio-ethno-kulturell kodierte Grenzziehungen, in denen der biopolitisch⁴ vermittelte Vorrang eines partikularen ›Wir‹ gilt, unerwartet zur Verhandlung standen, und die historische Kontingenz von Grenzen ins Bewusstsein auch derjenigen getreten ist, denen weitgehende transnationale Bewegungsfreiheit zukommt. Die mit dieser, auch die Kontingenz eigener Privilegien umfassenden Bewusstwerdung verbundene Schwächung der Gültigkeit und fraglosen Legitimität der globalen Ordnung – ihre Krise also – ruft Versuche ihrer Stabilisierung auf den Plan. Diese Krise nicht als Krise der Legitimität partikular bevorteilender und nicht als Krise der

4 Unter Biopolitik wollen wir in Anlehnung an Foucault (2004) hier alle Regelungen und Routinen eines autoritären oder weniger autoritären gesellschaftlichen Zusammenhangs verstehen, die auf jene Verfügung über die Körper (Bewegung und Warten, Sex und Entbehrung, Ernährung und Ausscheidung, Kommunikation und Ruhe, Wachen und Schlafen) zielt und diese realisiert, die der Maxime folgt, dass ein letztlich als vorrangig gesetztes ›Wir‹ (Bevölkerung, Volk) zu schützen, zu wahren, zu ermöglichen sei. Hierbei werden Körper sehr unterschiedlich regiert; die biopolitische Regierung der Körper, die das vorrangige ›Wir‹ gefährden, unterscheidet sich grundlegend von jener Regierung, die die Körper mit Leben erfüllt, die dem ›Wir‹ zugehören.

Funktionalität dieser Ordnungen zu deuten, sondern eben als ›Flüchtlingskrise‹ zu interpretieren, ist eine entsprechende Praktik.

Transnationale Migration geht mit Deutungskämpfen um die Textur der Gegenwart wie dem Kampf um die Deutung der Bedingungen einher, die diese Gegenwart in eine Zukunft verlängern. Die Ausblendung der Verstrickung der Nationalstaaten des globalen Nordens in die Prozesse der Ermöglichung und Stabilisierung der gewaltförmigen Verhältnisse, vor denen Menschen fliehen, etwa die Ressourcenausbeutung des globalen Südens⁵ oder die ›imperiale Lebensweise‹ (Brand und Wissen 2017), die nicht zuletzt im globalen Norden anzutreffen ist⁶, ist hierbei geboten, soll die Weltordnung in dieser Form aufrechterhalten werden. Der Diskurs um die ›Flüchtlingskrise‹ ist Bestandteil dieser Konservierung. Stephan Lessenich (2016) spricht von Externalisierungsgesellschaft und hebt damit nicht allein hervor, dass der geopolitische Norden auf Kosten der Anderen lebt, sondern auch, dass psychische Verdrängungsleistungen notwendig sind, welche die neuen Formen von Apartheid (in Form von Slums und dem Bau neuer Mauern) tragen sowie die Verteidigung von kontinentalen Privilegien sichern.⁷

3 Migrationsgesellschaftliche Bedrohungsdiskurse

Spätestens seit den Jahren 2015 und 2016 sind in Europa und Deutschland öffentlich, nicht zuletzt in den Öffentlichkeiten der digitalen Welt, verstärkt diskursive Bedrohungs- und Kriseninszenierungen anzutreffen, in denen vor zuweilen als unkontrolliert bezeichneter Migration gewarnt wird, weil diese als Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung ausgegeben wird. Überforderung durch Masse und Gefährdung durch Gewalt(-bereitschaft) sind hierbei vielleicht die übergeordneten diskursiven Topoi. In einer Vielzahl von öffentlichen Stellungnahmen zu der ins Bewusstsein der Öffentlichkeit geratenen Bedeutsamkeit von (Flucht-)Migration lassen sich derartige Krisen- und Bedrohungsrhetoriken aufzeigen (vgl. Detering 2019). Dass in diesen Rhetoriken ebenfalls natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitsordnungen aufge-

5 Vgl. in Bezug auf den afrikanischen Kontinent etwa Burgis (2017).

6 »Der Kerngedanke des Begriffs ist, dass das alltägliche Leben in den kapitalistischen Zentren wesentlich über die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse und Naturverhältnisse andernorts ermöglicht wird: über den im Prinzip unbegrenzten Zugriff auf das Arbeitsvermögen, die natürlichen Ressourcen und die Senken – also jene Ökosysteme, die mehr von einem bestimmten Stoff aufnehmen, als sie selbst an ihre Umwelt abgeben (wie Regenwälder und Ozeane im Fall von CO₂) – im globalen Maßstab« (Brand und Wissen 2017, S. 43).

7 Die Einsicht, dass solche Verdrängungsleistungen vor allem auch durch postkoloniale Rassekonstruktionen ermöglicht und legitimiert werden (vgl. etwa Tsianos 2020), findet sich in Lessenichs Analyse jedoch nicht.

rufen und verhandelt werden, lässt sich beispielsweise durch die folgende Aussage vor Augen führen, in der es vordergründig um religiös codierte Differenz geht: »Kein islamisches Land auf der ganzen Welt«, so Alexander Dobrindt (2018), Vorsitzender der CSU-Landesgruppe im Bundestag, »hat eine vergleichbare demokratische Kultur entwickelt, wie wir dies in christlichen Ländern kennen«. ⁸

Das Zitat von Dobrindt sei hier herangezogen, die diskursive Praxis der Selbstaufwertung durch Abwertung eines imaginierten Anderen zu exemplifizieren. In der öffentlichen Äußerung des Politikers werden zunächst Christentum und Islam eindeutig identifiziert und eindeutig voneinander unterschieden; so, als sei klar, wovon die Rede ist, wenn der Ausdruck ›Christentum‹ oder ›Islam‹ verwendet wird. Der nächste Schritt der Vereindeutigung besteht darin, religiös kodierte Phänomene eindeutig mit Territorien, Nationalgesellschaften oder Nationen zu verknüpfen, die als ›Länder‹ bezeichnet und klar voneinander getrennt werden. In dieser Kartographie werden Religionen geo-territorial festgelegt und Territorien religiös eingefärbt, ganz so, als seien diese Räume von der jeweiligen Religion durchtränkt. Neben dieser dreifachen Vereindeutigung (Identifikation, Unterscheidung und Territorialisierung) leistet der kurze Beitrag zudem noch eine klare Bewertung, bei der der Maßstab der Bewertung offenkundig nicht weiter erläutert werden muss: ›Jenen‹ mangelt es an etwas, in dessen Besitz ›wir‹ sind. Dieser Besitz nun ist kein Rohstoff, der in den Ländern aufgefunden wird, ein Schicksal, eine Fügung; er ist vielmehr eine Leistung, die die Länder subjektiviert. Sie werden unterscheidbar als Subjekte, die etwas entwickelt haben und solche, die dies versäumt haben.

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist es ›im Westen‹ üblich, vom Islam als von der ›anderen‹ Religion zu sprechen. Auf einer globalen Ebene finden sich (geo-)politische Diskurse, die den Islam als Religion bestimmter Gesellschaften thematisieren. So wird von der ›islamischen Welt‹, von ›islamischen Ländern‹, vom ›islamischen Einflussgebiet‹ etc. gesprochen. Attia (2009) stellt in ihrer Studie zu antimuslimischen diskursiven Praktiken in Deutschland fest, dass trotz unterschiedlicher und zuweilen auch widersprüchlicher Tendenzen im Diskurs über den Islam gleichwohl die Essentialisierung ›der Muslime‹ als zentrales verbindendes Moment gegeben ist. Die sprachlichen, pädagogischen oder politischen Intentionen können divergieren, aber um ›Muslime‹ zu vereinnahmen, zu verstehen, zu diskriminieren, zu tolerieren, zu integrieren, zu bekämpfen oder unter ihnen ›Unterschei-

⁸ <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html>. Zugriff: 23.6.2020.

dungen und Differenzierungen‹ vorzunehmen, ist es zuerst notwendig, sie in ihrem ›Wesen‹ begriffen, also essentiell festgelegt zu haben (Attia 2009, S. 7).

Schließt man an die Analysen Stuart Halls an, lässt sich sagen, dass ›der Islam‹ hierbei wie »race« als »gleitender Signifikant« (Hall 2018, S. 55) verstanden werden kann und somit ein funktionales Äquivalent zu ›race‹ bildet. Der Signifikant ›Islam‹ ist offenbar in der Lage, ganz verschiedene Zugehörigkeitsdimensionen – religiöse, gesellschaftliche und (staats-)politische sowie kulturelle und territoriale – in einer »Äquivalenzkette« (Hall 2018, S. 79) zu fixieren und über alle Differenzen der Kette hinweg so zu homogenisieren, dass sie, ohne auf eine zwingende oder mögliche Korrespondenz zwischen ihnen zu verweisen, als naturalisierte und enthistorisierte Eigenschaften ›des Islam‹ erscheinen. Aus hegemonietheoretischer Perspektive lässt sich zudem hervorheben, dass mit dem Signifikant ›Islam‹ ein »konstitutives Außen« (Stäheli 2000, S. 25) gesetzt ist, das zugehörigkeitstheoretisch bedeutsam wird, weil damit die Differenz von ›wir‹ und ›den Anderen‹ durch deren Ausschluss konstruiert wird. Es handelt sich um einen Prozess, der als *othering* beschrieben zu den »key concepts« postkolonialer Studien zählt (Ashcroft et al. 1998, S. 156).

Um Unterschiede vergleichen und bewerten zu können, bedarf es eines Maßstabs zur Klassifikation. Dobrindts Äußerung liegt hierbei offenbar die Idee einer Entwicklungslogik zu Grunde, wenn davon gesprochen wird, dass »christliche Länder« eine demokratische Kultur hätten, die »kein islamisches Land auf der ganzen Welt« zu entwickeln imstande gewesen sei. Die Suprematie der eigenen ›Kultur‹ wird hier zum einen aus der klassifizierenden Differenz unterschiedlicher »Niveaus oder Stufen von ›Zivilisation‹ oder ›Barbarei‹ innerhalb eines einzigen Systems« abgelesen, wie es für die Epoche und das Wissen der Aufklärung charakteristisch gewesen ist (Hall 2018, S. 77). Zum anderen verweist die Feststellung wörtlich auf die Unvergleichbarkeit von Christentum und Islam, womit folglich behauptet wird, zwischen den Religionen herrschten keine graduellen, sondern vielmehr kategorische Differenzen.

Der hier deutlich werdende Widerspruch liegt im Kulturbegriff selbst. Denn einerseits »geht der Islamdiskurs von in sich geschlossenen Kultur(kreis)en aus, andererseits wird Kultur als universelle Entwicklung mit weniger und mehr entwickelten Kulturen definiert« (Attia 2009, S. 151). Unterschiede der (Un-)Fähigkeit werden attestiert, die pauschalisiert gesetzt werden: ›Wir‹ sind zu etwas fähig, wozu ›die anderen‹ per se nicht in der Lage sind. Und dass ›sie‹ dazu nicht in der Lage sind, folgt der diskursiven Logik entsprechend aus ihrem unveränderlichen Wesen, das aus ›dem Islam‹ resultiere, dem ›sie‹ angehörten. ›Die Muslime‹ erscheinen dementsprechend als Kollektivsubjekt, »weil ihre Kultur so ist« (Shooman 2014). Es handelt sich

hierbei um Figuren, die von kolonialen Mustern der Konstruktion und des Ausschlusses der Anderen im Sinne des Orientalismus (Said 2014) vermittelt sind. Aufgrund der Wirkmächtigkeit dieser Muster bedarf es auch nur einer knappen Bemerkung über einen Entwicklungsrückstand, um die Ordnung symbolisch auszurufen. Gegenwärtige postkoloniale Analysen zeigen hierbei auf, wie Zugehörigkeitsordnungen, die in den in Deutschland geführten »Islamdebatten« (Keskinkılıç 2019) kommuniziert werden, Denk-, Wahrnehmungs- und Empfindungsweisen bestärken, die von antimuslimischen Rassismen vermittelt sind. Das Eigene imaginiert sich durch den Ausschluss der Anderen als ›rein‹ (Mecheril 2009), übersteigert seine Dominanz dadurch in symbolischer Weise, nicht ohne praktische und materielle Effekte.

Die Klassifikation, also das diskursiv produzierte und historisch vermittelte Wissen über und um Unterschiede, verleiht den sichtbaren Phänomenen zuallererst ihre Bedeutung, wie umgekehrt von den sichtbaren Phänomenen auf die ihnen Bedeutung verleihende Klassifikation geschlossen wird. Das sinnlich Wahrnehmbare wird so zum augenscheinlichen Beweis für die Trifftigkeit der Klassifikation und die klassifizierten Unterschiede erhalten somit ihren realen und körperlichen Ausdruck. Religiöse Symbole, ein Kopftuch, eine Bartracht oder ein Minarett repräsentieren demgemäß die sichtbare phänomenale Seite der klassifizierenden Zugehörigkeitsordnung und manifestieren diese zugleich.

Die Zugehörigkeitsordnung, in der vertraut ist, was als Fremdes nicht dazu gehört, steht in besonderer Weise dann in Frage, wenn das vermeintlich Fremde sich anschickt, gewöhnlich zu werden. Dann muss es veraußergewöhnlicht werden, um die klassifikatorische Ordnung zu stärken, die zwischen Vertrauten und Unvertrautem, Hierhergehörigem und Fremden klar unterscheidet. Sichtbarkeit muslimischer Lebenswelten (vgl. Göle 2016), die alltägliche und leibliche Ko-Präsenz ›der Anderen‹ ruft Reparationspraktiken auf. Nicht ohne Grund verweist Dobrindt in dem Artikel, in dem er zitiert wird, darauf, dass »der Islam [...] für unser Land kulturell nicht prägend« sei und ein wechselseitiger Einfluss von ›Christentum‹ und ›Islam‹ zurückgewiesen werden müsse. Der Zurückweisung folgt eine nicht minder unmissverständliche Forderung: »er soll es auch nicht werden.«⁹ Aus einem vermeintlichen (historischen) Faktum wird eine Präskription.

Dieser Fehlschluss gewinnt seinen zugehörigkeitstheoretisch erhellbaren Sinn dadurch, dass das imaginierte Eigene nur durch den symbolisch-praktischen Ausschluss der Anderen aufrechterhalten werden kann. Wenn rhetorisch signalisiert wird, dass die Zugehörigkeitsordnung permanent

⁹ <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html>. Zugriff: 23.6.2020.

bedroht ist, wird damit gleichzeitig der Aufruf gestartet, diese Ordnung auch zu erhalten bzw. (wieder-)herzustellen. Im Lichte poststrukturalistischer Ansätze des Sozialen (Laclau und Mouffe 1991) betrachtet, die zeigen, dass der Prozess des Signifizierens im Prinzip nicht still zu stellen ist, lässt sich schließen, dass es eines nicht unerheblichen Aufwandes an Energie bedarf, den semantischen Prozess angesichts seiner prinzipiellen Kontingenz und Offenheit hegemonial fest-zustellen. Die iterative Aufrufung der Differenz zwischen ›Ihnen‹ und ›Uns‹, die Verortung der Anderen und ihre symbolische Abwertung sowie die Verortung und Aufwertung des Eigenen bedürfen fortwährender symbolischer Arbeit.

Hegemonie ist nicht schlicht gegeben, sondern vorläufiges Produkt eines beständigen Prozesses (Hall 2014, S. 252). Hegemonie wandelt sich. So beerbt der geopolitische Diskurs ›des Westens‹, der sich im Anschluss an den Zerfall der vorherigen politischen Weltordnung des sogenannten Kalten Krieges konstituiert hat, dessen binären Freund-Feind-Dualismus. »Der Islam ist für die ›westliche Welt‹ zur zentralen Bedrohung geworden. Seit dem 11. September 2001 hat sich das Bedrohungsgefühl ins Wahnhafte gesteigert. Zwar wird in politischer korrekter Rede, wenn es um den Feind geht, nur vom ›Islamismus‹ gesprochen, aber der zweite Code signalisiert: Der Islam ist der Feind« (Hamburger 2009, S. 53). Die Differenz der sich zuvor gegenüberstehenden politischen Systeme der ›Weltmächte‹ bleibt als binäres Freund-Feind-Schema gewissermaßen auf der Ebene der strukturellen Logik erhalten, wird nun aber als Schisma zwischen Christentum und Islam vordergründig religiös codiert. Der Dualismus politisch-ökonomischer Systeme der ›Nachkriegszeit‹ re-strukturiert sich auf diese Weise. Ermöglicht wird diese Restrukturierung dadurch, dass diskursiv auf bereits vorausgehend bestehende koloniale Narrative des Orientalismus zurückgegriffen wird. Die dichotome symbolische Ordnung kann so, wenn auch verschoben und gewissermaßen ›modernisiert‹, wiederhergestellt werden.

Motiviert wird die Restrukturierung durch einen Mangel. Das ideologische Vakuum ›des Westens‹ bezüglich seines eigenen Selbstverständnisses – seiner Identität –, das durch die Auflösung der Zweiteilung der Welt entstanden war, gilt es mit Sinn zu füllen. Die Errichtung und Erneuerung dieses Antagonismus (be-)wahrt die Identität ›des Westens‹. Das antagonistische Freund-Feind-Schema bleibt dadurch prinzipiell in seiner Funktion erhalten, der ihm seine Bedeutung gebende Diskurs verlagert sich freilich ins Kulturelle, das nunmehr zum entscheidenden Schauplatz der klassifikatorischen Bestimmung von ›Wir‹ und ›Nicht-Wir‹ geworden ist: »Dass die Rhetorik des ›Zusammenpralls der Kulturen‹ am Ende des ›Kalten Krieges‹ aufkommt, darf nicht als zufällig angesehen werden: Sie ist ein wenig wie die Rückkehr des politischen Verdrängten in die postpolitische neoliberale De-

mokratie, wie man nach den sexuellen Übergriffen von Köln sehen konnte« (Fassin 2019, S. 39).

Die Worte Dobrindts und anderer (vgl. Detering 2019) bekommen erst durch die skizzierten Diskurse und ihre Geschichte ihre vollgültige Bedeutung. Der Logik des Antagonismus von Freund und Feind zufolge müssen Muslim*innen, die nicht auf dem ihnen von der entsprechenden Zugehörigkeitsordnung zugewiesenen Terrain leben, als fehl am Platze und als Bedrohung der Ordnung inszeniert und wahrgenommen werden. Damit werden Ordnungen der Zugehörigkeit nicht nur angesprochen, sondern wiederholt beschworen, was zunächst konstant und in letzter Zeit zunehmend mit einer ganzen Reihe von mehr oder minder organisierten Anschlägen gegen Muslim*innen mit zuweilen tödlichen Folgen¹⁰ einhergeht. Die Taten zeugen davon, dass diejenigen, die sie begangen haben, den Aufruf zur Ordnung wohl gehört haben.

Indem ein Zusammenhang zwischen Religion und Demokratie hergestellt wird, verweisen die Worte Dobrindts auf den Diskurs um die Demokratie selbst. Wichtig ist hierbei sich zu vergegenwärtigen, dass sich demokratisch verstehende und bezeichnende Gesellschaften in einer Krise befinden, nicht zuletzt in einer seit längerer Zeit beobachtbaren »Krise der Repräsentation« (Demirović 2018, S. 28). Folgt man dieser Analyse, so gilt zunächst festzuhalten, dass zur demokratischen Verfasstheit von Staaten die Repräsentationskrise strukturell dazugehört, weil die Machtfrage, welche Akteure dazu legitimiert werden zu herrschen, immer wieder aufs Neue periodisch zu stellen ist. Wer also ›das Volk‹ politisch vertritt, unterliegt stets einem strukturell erzeugten Wandel von Personen, Parteien und Programmen. Grundlegender noch bezeichnet der Topos des ›Volkes‹ eine Krisengestalt. Der »Begriff der Volkssouveränität« ist durch »demokratische Defizite« gekennzeichnet (Demirović 2017, S. 7). »Er unterstellt [...], dass die Reichweite seiner Entscheidungen mit den territorialen Grenzen kongruent ist. Dies entspricht nicht der Tatsache – die meisten OECD-Staaten greifen mit ihren ›demokratischen‹ Entscheidungen weit über ihre Grenzen hinaus. Mit ihren Verfassungen gewährleisten sie Eigentumsrechte und Lebensformen, die folgenreiche Eingriffe in das Leben von Menschen jenseits der Staatsgrenzen erlauben, ohne dass deswegen die Betroffenen demokratische Mitspracherechte hätten« (Demirović 2017, S. 7). Zentrale Demokratiedefizite der gegebenen Ordnung werden zwar nicht ausschließlich, aber dennoch auch von der Selbstmythologisierung des Nationalstaates als notwendiger politischer Einheit hervorgebracht. Diese auf einem bestimmten Typ der Konstruktion von Raum als Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungs-

¹⁰ <https://taz.de/Antimuslimischer-Rassismus/!5659578/> (aufgerufen am 23.6.2020).

zusammenhang stehen, als natio-ethno-kulturell kodiertes ›Wir‹, beruhende Vorstellung und Praxis des Nationalstaates steht unter gegenwärtigen Bedingungen praktisch-funktional wie legitimatorisch in einer tiefen und grundlegenden Krise (etwa Hobsbawm 2004).

Anders als vorherrschende Krisensemantiken es nahelegen, haben wir es unseres Erachtens gegenwärtig weniger mit einer Migrations- oder Flüchtlingskrise zu tun, sondern mit der Krise der Legitimität und Funktionalität der nationalstaatlichen Ordnung, eine Krise, die auch durch transnationale Migrationen intensiviert wird. Der von Benhabib (2016, S. 198) als Paradox demokratischer Legitimität und Souveränität bezeichnete Umstand, dass in der Logik der demokratischen Revolutionen der Moderne Bürgerrechte auf Menschenrechten beruhen, aber erstere nur einer exklusiven Wir-Gruppe zugesprochen werden, wird als Problematik und Crux unter gegenwärtigen Bedingungen augenfällig (genauer Mecheril 2020).

In dieser politischen Situation, die Eric Fassin (2019, S. 10) auch als »zerbrechliche Demokratie« (»*démocratie précaire*«) bezeichnet hat, gewinnen politische Diskurse und Praktiken an Bedeutung, für die zu charakterisieren sich der Begriff Populismus (vgl. Müller 2016) etabliert hat. Die autoritären Züge dessen, was Populismus genannt wird, hatte Stuart Hall schon in den 1980er Jahren hervorgehoben. In seiner Auseinandersetzung mit dem auf Poulantzas zurückgehenden Begriff des »autoritären Etatismus« konzipiert Hall den logisch vermeintlich widersprüchlich erscheinenden Begriff des »autoritären Populismus«, um den damaligen »Ruck hin zum Thatcherismus zu begreifen« (1985, S. 536). Hall hebt hervor, dass die politische Strategie der Neuen Rechten darin bestand, »sich für die Zwecke populistischer Mobilisierung ideologisch selbst als anti-staatlich darzustellen« (Hall 1985, S. 535). Kennzeichen des Thatcherismus ist es, dass »einige strategische Elemente der Volksmeinung in das eigene hegemoniale Projekt eingespannt oder ›hegemonisiert‹ werden« (Hall 1985, S. 535). Ressentiments gegen ›die da oben‹, das politische ›Establishment‹ oder die sogenannte politische Klasse¹¹ zeigen auch heute an, dass der Rechtspopulismus den Staat gewissermaßen in falschen Händen sieht. Da dies ein illegitimer Zustand¹² sei, müsse der Staat folglich zurückgewonnen oder aber durch Gewalt eingenommen werden.

¹¹ Zur Verankerung des Begriffs in der faschistischen Tradition vgl. Demirović 1997.

¹² Im Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland (AfD) heißt es daher: »Heimlicher Souverän ist eine kleine, machtvolle politische Führungsgruppe innerhalb der Parteien. Sie hat die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten. Es hat sich eine politische Klasse von Berufspolitikern herausgebildet, deren vordringliches Interesse ihrer Macht, ihrem Status und ihrem materiellen Wohlergehen gilt. Es handelt sich um ein politisches Kartell, das die Schalthebel der staatlichen Macht, soweit diese nicht an die EU übertragen worden ist, die gesamte politische Bildung und große Teile der Versorgung der

Mit der Analyse Halls ist es möglich, das Phänomen des Populismus und die gegenwärtigen Kämpfe um die Demokratie historisch zu kontextualisieren und damit dem in den 1980er Jahren begonnenen Projekt des Neoliberalismus zuzuordnen. In seiner jetzigen Phase kommt es unter anderem zu einer reaktionären Umarbeitung des Verständnisses von Demokratie, weil mit der Frage nach Zugehörigkeit zum Volk nicht alle Staatsbürger*innen als politische Subjekte im Sinne eines Demos adressiert werden¹³, sondern lediglich eine exklusive Gruppe, deren Zugehörigkeit in der Identitätskonstruktion eines ›wahren Volkes‹ überhöht wird. Dieser Gruppe komme an diesem Ort das Recht zu, zu herrschen. Der politische Demos wird hier als Ethnos, als natio-ethno-kulturelles ›Wir‹ essentialisiert, eine Tendenz, die der nationalstaatlich formierten Konkretisierung von Demokratie inhärent ist.

In der Krise der geltenden natio-ethno-kulturellen Ordnung wird sie selbst gestärkt. Eine zentrale Figur der Stärkung besteht darin, ›die Anderen‹ im Sinne nicht nur des Ethnopluralismus (vgl. Balibar 2014), sondern auch des Denkens, das dem Vorrang eines natio-ethno-kulturellen ›Wir‹, ob nun in gewalttätiger Sprache und Handlung (›die Rechtsextremen‹), oder vorderhand zivil und ›demokratisch‹ (Abschiebungen nicht zuletzt von Kindern und Jugendlichen), folgt, auf den als angestammte gedachten Platz zu verweisen. Solange keine Ansprüche auf Zugehörigkeit gestellt werden, können Liberalität, Weltoffenheit und Humanität nach außen und auch ›den Anderen‹ gegenüber gezeigt werden. Sobald aber das sonst fraglos und sakrosankt geltende Prinzip, an diesem Ort privilegiert zu sein, wie gegenwärtig infrage steht, entpuppt sich das Gesicht, das zuvor nach außen gezeigt wurde, als Maske und der »Dolch des Rassismus« (Bauman 1995, S. 95) wird gezogen.

Im Kontext dessen, was als biopolitische Konsequenz globaler Modernisierungsprozesse verstanden werden kann, erklärt sich systematisch der politisch-ökonomische Sinnzusammenhang migrationsgesellschaftlicher Bedrohungsdiskurse:

»Die Produktion menschlichen Abfalls – korrekter ausgedrückt: nutzloser Menschen (womit der ›überschüssige‹ und ›überzählige‹ Teil der Bevölkerung gemeint ist, der an seinem Wohnort entweder nicht bleiben konnte oder dem dort die notwendige Anerkennung oder Erlaubnis für weiteren Aufenthalt verweigert wurde) – ist ein unvermeidliches Ergebnis der Modernisierung und eine untrennbare Begleiterscheinung der Moderne. Sie ist ein unvermeidlicher Nebeneffekt des *Aufbaus einer gesellschaftlichen Ordnung* (jede gesellschaftliche Ordnung stuft einen Teil ihrer Bevölkerung als ›deplat-

Bevölkerung mit politischen Informationen in Händen hat« (AfD Grundsatzprogramm 2016, S. 8; zitiert nach Demirović 2018, S. 36).

13 Dass staatsbürgerschaftliche Rechte, die entsprechend der nationalstaatlichen Logik vergeben werden, im Zusammenhang mit globaler Mobilität z.B. in Form von Fluchtmigration als Diskriminierungsressource fungieren, zeigt u.a. Hormel (2007, S. 195–235).

ziert, ›ungeeignet‹ oder ›unerwünscht‹ ein) und des *wirtschaftlichen Fortschritts* (der sich nicht weiterentwickeln kann, ohne vormals effektive Arten, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, herabstufen und abzuwerten und damit den Menschen, die so wirtschaften, unweigerlich ihre Existenzgrundlage entzieht)« (Bauman 2005, S. 12, *kurz i.O.*).

Mit der Logik der globalen »Ausweitung der neoliberalen Rationalität auf alle Lebensbereiche, von den innersten Empfindungen bis zum politischen Handeln, durch Verallgemeinerung eines finanzialisierten Modells des ›Humankapitals‹« (Fassin 2019, S. 38) geht einher, dass es zur Produktion von Nutzlosigkeit, das heißt von nutzlosem menschlichen Leben kommt. Die beständig herzustellende Unterscheidung bedarf der Taxierung von Menschen und setzt ihre Identifizierung als Nutzlose voraus. Diese Unterscheidung findet sowohl innerhalb des natio-ethno-kulturell kodierten ›Wir‹ als auch in Abgrenzung dazu statt. Im zweiten Fall ist diese Unterscheidungspraxis brutaler. Im biopolitischen Diskurs, nicht zuletzt in der politischen Regulation von Migration wird zwischen guten und schlechten, nützlichen und unnützen Subjekten unterschieden (etwa Bauman 2005). Die symbolischen Formen, sie zu identifizieren und zu taxieren, können zwar im Grunde vielfältig sein. Sie werden aufgrund der damit verbundenen Vorstellung der weitgehenden Legitimität einer Verfügung über ›den‹ bzw. ›die Anderen‹ allerdings vielfach mit Migrant*innen verknüpft. Wenn Personen sich nicht an dem ihnen in der natio-ethno-kulturell kodierten Ordnung angestammten Ort aufhalten, führen insbesondere für als ›Migrant*innen‹ Adressierte letztlich vornehmlich Wege, sich als nützlich zu erweisen oder verwertbar zu sein, dazu, dass der Verweis ausgesetzt wird.

In Alexander Gaulands Worten etwa stellen die als Arbeitsmigrant*innen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Deutschland Gekommenen, weil sie ihre Funktion zum ökonomischen Nutzen im Aufbau der bundesrepublikanischen Nachkriegsökonomie bereits erfüllt haben, nutzlose Subjekte dar. Weil die Nutzlosen aber die Ordnung gefährden, müssen sie diszipliniert, im Falle von Migrant*innen als ›Wirtschaftsflüchtlinge‹ dämonisiert werden – als ob ökonomische Motive, das Streben nach dem eigenen Vorteil unter Bedingungen kapitalistischer Verhältnisse ungewöhnlich seien; wo die Dämonisierung gelingt, scheint die Grundlage einer Legitimität bereits dafür geschaffen worden zu sein, sie, nutzlos und bedrohlich, in den Worten Gaulands, zu »entsorgen«. ¹⁴

¹⁴ Gauland forderte, die SPD-Politikerin Aydan Saliha Özoğuz »in Anatolien« zu »entsorgen« und sprach die Mahnung aus, sich »nicht von Kinderaugen erpressen zu lassen«, wenn es um die Verteidigung der eigenen Grenzen im Zuge von Flüchtlingsbewegungen geht – selbst wenn hierfür die Anwendung des Schießbefehls notwendig werde (Detering 2019, S. 13f., S. 48).

Der Aufruf, die eigenen Grenzen gegen ›die Anderen‹ zu verteidigen, dabei ihren Tod in Kauf zu nehmen bzw. ›die Anderen‹ wie Abfall wegzuschaffen, speist sich wohl auch aus der durch Bedrohungsdiskurse evozierten Sorge davor, dass die neoliberale universell produzierte Nutzlosigkeit im Prinzip jeden treffen kann. Denn »die Welt wird schwarz«, erläutert Achille Mbembe (2015, S. 11), und somit gilt es folglich umso mehr, sich des eigenen ›Weiß-seins‹ zu vergewissern, den eigenen Nutzen, seine Kreditwürdigkeit angesichts des neoliberalen Prinzips unter Beweis zu stellen, denn es droht die Gefahr, dieser »›Weißheit‹ beraubt zu werden« (Fassin 2019, S. 41) und alle damit verbundenen, in kolonial vermittelten Mustern mit Rechtschaffenheit und Legitimität assoziierten Privilegien zu verlieren. Der globale Neoliberalismus, so die Pointe der Analysen Eric Fassins (2019), und ein aggressiver, auf Ausschluss ›der Anderen‹ zielender Nationalismus sind daher keine Gegner, wie es sich vermuten ließe – basiert doch das eine auf einem Prinzip des Universalismus, das andere auf einem Prinzip des Partikularismus –, sondern vielmehr Komplizen.

Die Einsätze des Rechtspopulismus, der sich globalisierungskritisch gibt und sich selbst als politische Alternative zu Globalisierungsprozessen empfiehlt, erhalten in dieser diskursiven Arena ihren Sinn. Rechtspopulisten vollstrecken gewissermaßen das globale neoliberale Regime, für das sich das politische Problem folgendermaßen ergibt:

»Wie kann man die Demokratie verändern oder sich sogar von ihr verabschieden, so dass es möglich ist, die überbordende soziale, ökonomische und symbolische Gewalt einzugrenzen, bei Bedarf zu übernehmen, auf jeden Fall jedoch zu institutionalisieren und gegen einen großen Feind – ganz gleich welchen – zu richten, den es um jeden Preis zu vernichten gilt?« (Mbembe 2017, S. 76; hier zitiert nach Fassin 2019, S. 40).

Die reaktionäre Umarbeitung der Demokratie zielt daher auf die symbolische Herstellung des Volkes im Sinne einer durch die Zugehörigkeitsordnung als abgesichert empfundenen legitim herrschenden Gemeinschaft.

4 Sakralisierte Ordnungen im (post-)säkularen Nationalstaat

Um die Intensität nachzuvollziehen, mit der die Abwehrreaktionen auf die der Diskursivierung von Migration folgenden Infragestellung der Unantastbarkeit von Zugehörigkeitsordnungen verbunden sind, ist es hilfreich, sich die sakrale Dimension von natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnungen zu vergegenwärtigen. »The effect of mobility and migration«, schreibt bereits Robert Park (1928, S. 888), »is to secularize relations which were formerly sacred«. Es ist die sakrale Dimension natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeitskontexte, die durch den Bezug auf das Religiöse in

Migrationsdiskursen besonders eindringlich mobilisiert werden können.¹⁵ Emile Durkheim (1981) hat Religion auf soziale Gemeinschaft zurückgeführt, indem er die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem als Grunddifferenz aller Religionen eingeführt und das Sakrale letztlich als Symbolisierung der Gemeinschaft selbst verstanden hat. Ob dies dem Charakter des Sakralen im Allgemeinen gerecht wird, sei für den hiesigen Zusammenhang dahingestellt; Durkheims Religionsexplikation führt aber auf eine Spur, auf der wir Sakralität als Symbolisierungsmodus von natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit verstehen können.

Natio-ethno-kulturell kodierte Kontexte sind imaginierte Räume mit territorialer Referenz. Der Nationalstaat etwa ist ein politisch-imaginärer Zusammenhang, dessen Ziel es ist, ›den Willen‹ einer in einem bestimmten Gebiet lebenden Nation auszudrücken und ihre Interessen zu vertreten (Brubaker 1994, S. 53). Um dieser Zielsetzung zu entsprechen, ist es erforderlich, erstens einen allgemeinen Willen zu schaffen und zweitens an ihn zu glauben. Folgen wir Shmuel Eisenstadt (2000), so findet im modernen Nationalstaat der Versuch seinen Ausdruck, die Spannung zwischen profaner und sakraler Welt zu überwinden. Der Nationalstaat ist »keineswegs nur ein säkulares Gebilde, sondern nimmt vielmehr die spirituellen Ansprüche der Religion auf, samt den Verpflichtungen, die das Individuum nun gegenüber dem Staat als dem Gesamten hat« (Knoblauch 2009, S. 35). Natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitspraktiken lassen mithin in einem beachtlichen Maße sakrale Verfahren der Sinnstiftung nicht nur zu, sie benötigen diese auch. Auch aus diesem Grund findet gelegentlich ein Rückgriff auf das Religiöse statt, um das Natio-ethno-kulturelle und Derivate dieser diffusen, aber wirksamen Vorstellungswelt, wie ›Kulturkreis‹, ›Abendland‹, ›Europa‹ zu bestärken, oder um mittels des Religiösen das Natio-ethno-kulturelle zu bestätigen: »Es ist bezeichnend, dass die unmittelbare ›Reaktion‹ auf die Sichtbarkeit des Islam in Europa weniger die Verstärkung der christlichen Kultur ist als die des kulturellen und politischen Nationalismus« (Knoblauch 2009, S. 37).

Offensichtlich besteht ein wirksamer Modus der Bindung von Individuen an nicht vom Einzelnen überschaubare, anonyme Zusammenhänge einer imaginierten Großkollektivität aus zwei Operationen. Erstens werden diese Zusammenhänge als nicht-kontingente und darin ihre Besonderheit gewinnende Zusammenhänge ausgegeben, an denen, zweitens, zu partizipieren

¹⁵ Diese Überlegungen finden sich auch an anderer Stelle (Mecheril und van der Haagen-Wulf 2016). Sie gehen letztlich zurück auf reinheitstheoretische Überlegungen (Mecheril 2009).

mit einer individuellen Aufwertung im Sinne der Partizipation an einer außerprofanen Realität verknüpft ist.¹⁶

Die Bindung an und die Verbundenheit mit einem natio-ethno-kulturell kodierten Kontext lebt von Unterstellungen auf der Ebene sozialer Vertrautheit und Nähe, die zurückliegende Erfahrungen, eigene, aber auch vermittelte, so in eine Zukunft verlängern, dass diese verlässlich und vertrauenswürdig erscheint. Das imaginäre, natio-ethno-kulturell kodierte ›Wir‹ ist somit auch ein phantasmatisches ›Wir‹, das in der Phantasie nicht allein, aber doch überwiegend positive Eigenschaften besitzt. Die als gemeinsam betrachteten und erfahrenen Besitztümer, wie auch ihre Pflege und Entwicklung, einigt der Status, wertvoll zu sein. Die vorgestellte und alltagsweltlich bestätigte Verbundenheit imaginiert das ›gute Wir‹. Diese regressive Einbildung stellt die natio-ethno-kulturell kodierte Eingebundenheit in den Verweisungsrahmen früherer, grundlegend asymmetrischer Beziehungen der Bedürfnisbefriedigung und Sicherheit. Wenn dieses regressiv-phantasmatische Moment fokussiert wird und ›Wir‹-Verständnisse durch Steigerung des Regressiven mobilisiert werden, dann ist der psychologische Boden dessen geschaffen, dass »Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen [wie es Nationen oder das Abendland oder Europa sind] weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind« (Anderson 2005, S. 16).

5 Schluss

Die Verortung von Menschen und Lebensweisen als ›Bevölkerung‹ in Nationalstaaten, die Formierung der Menschen und ihrer Bewegungen durch supra-(national)staatliche und außerstaatliche Instanzen werden von natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnungen vermittelt und bestätigen diese.

¹⁶ Dies wird in ähnlicher Weise bei der ›Neuen Rechten‹ deutlich. Deren Politik besteht aus einer aggressiven Intoleranz, Vorstellungen ethnischer und völkischer Reinheit, der ein essentialistischer ›Ethnopluralismus‹ folgt. Die Idee des ›Ethnopluralismus‹ geht zurück auf den französischen Vordenker der Nouvelle Droite, Alain de Benoist, und den Gründer der bundesdeutschen Neuen Rechten, Henning Eichberg (vgl. Gessenharter und Pfeiffer 2004). »Ethnopluralismus geht grundsätzlich nicht von der Vorstellung aus, dass ethnische Gruppen höher- oder minderwertig waren, vielmehr geht es in erster Linie darum, ethnische Gruppen zu trennen: zumindest kulturell, möglichst räumlich« (Pfeiffer 2004, S. 56). Es handelt sich also um einen differentialistischen Rassismus (vgl. Balibar 2014). Im Kontext der Neuen Rechten unterliegt hierbei der Begriff der Hegemonie einer nicht unbedeutenden Umdeutung zu einer instrumentellen Machttechnik, um Herrschaft durch Meinungsführerschaft zu erlangen. Sie deuten damit die theoretischen Einsichten etwa der radikaldemokratischen Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe (1991) um, indem sie deren auf Derrida zurückgehende Einsicht in die Ursprungslosigkeit des Sozialen negieren und an deren Stelle wieder Vorstellungen von Wesenheiten (z.B. des ›deutschen Volkes‹), ethnischen Identitäten oder einer ursprünglichen Herkunft setzen (wollen).

In ihrem Rahmen werden Personen, Personengruppen, Sprachen und Lebensweisen platziert, verortet, zugeordnet, nicht zuletzt begrenzt und mittels der dadurch möglich werdenden Abgrenzung und Unterscheidung in einer ganz bestimmten Art und Weise identifizierbar gemacht. Sowohl die Zuweisung eines bestimmten Platzes in der natio-ethno-kulturellen Ordnung als auch die Fixierung von Gesellschaftlichkeit generell in geo-territorialen Kategorien sind Merkmale derjenigen Ver-Ortungslogik, um die es im Rahmen der Analyse von Migrationsprozessen und damit einer Zugehörigkeitstheoretischen Migrationsforschung (vgl. Mecheril et al. 2013) geht.

Natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitsordnungen beziehen sich hierbei auf und erzeugen hochgradig komplexe, auch imaginierte, intersubjektiv größtenteils anonyme, historisch gewachsene, politisch verfasste, normativ strukturierte, von Kämpfen um die Inhalte und Richtungen sozialer Ordnung geprägte, symbolische und durch Kommunikation begrenzte, geographische Referenzen aufweisende, Individuen als ›Ganzheit‹ ansprechende und deshalb hohe identitäre Relevanz besitzende Kontexte. Der Begriff Zugehörigkeitsordnung bezeichnet jene machtvollen Zusammenhänge, die durch eine komplexe Form der Ermöglichung und Reglementierung, der symbolischen, kulturellen, politischen und biographischen Einbeziehung und Ausgrenzung auf Individuen produktiv Einfluss nehmen. Wenn von Migrant*innen, Ausländer*innen, von Pol*innen, von Migrantenkinder, Türk*innen, von Deutschen oder Brasilianer*innen oder von Muslim*innen die Rede ist, dann ist mit dieser Rede in der Regel ein diffuses und mehrwertiges Zugehörigkeitsregister gezogen, das Kultur, Religion, ethnische Identität, nationale Zugehörigkeit und Staatsbürgerschaft unbestimmt aufeinander bezieht. Der Ausdruck ›natio-ethno-kulturell‹ macht darauf aufmerksam, dass migrationsgesellschaftliche Zugehörigkeitsordnungen von einer variablen, verschwommenen und mehrwertigen ›Wir‹-Einheit strukturiert werden. Natio-ethno-kulturell kodierte Ordnungen verweisen auf imaginierte Räume mit territorialer Referenz. In diesen Zugehörigkeitsordnungen werden subjektivierende Erfahrungen der symbolischen Distinktion und Klassifikation, Erfahrungen der Handlungsmächtigkeit und Wirksamkeit sowie biographische Erfahrungen der kontextuellen Verortung gemacht. Mitgliedschaft, Wirksamkeit und Verbundenheit können als jene idealtypisch unterscheidbaren, analytischen Zugehörigkeitsdimensionen verstanden werden, die in jeder Zugehörigkeitsordnung empirisch spezifisch gefasst sind und auf diese Zugehörigkeitsordnungen bezogen untersucht werden können (Mecheril 2003, S. 118–251).

Natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen, die aus Mitgliedschafts-, Wirksamkeits- und Verbundenheitskonzepten bestehen, profitieren von Migrationsphänomenen und nähren sich gewissermaßen von

ihnen. Zugleich werden sie durch Migrationsphänomene irritiert und beunruhigt. Die strukturelle oder latente Krisenhaftigkeit natio-ethno-kulturell kodierter Ordnungen stellt ein konstitutives Moment dieser Ordnung dar. Dies hängt zunächst damit zusammen, dass die Imagination eines natio-ethno-kulturell kodierten ›Wir‹ konstitutiv auf ein Nicht-›Wir‹ angewiesen ist, das beispielsweise als ein das ›Wir‹ bedrohendes Nicht-›Wir‹ aufgerufen werden kann. Das natio-ethno-kulturell kodierte ›Wir‹ lässt sich nicht aus sich selbst, aus einem essentiellen Begründungszusammenhang heraus stiften. Da das imaginierte ›Wir‹ nicht an sich und für sich sein kann, ist es krisenhaft. Die latente strukturelle Krisenhaftigkeit natio-ethno-kultureller Ordnung zeigt sich ferner darin, dass sie als Einheitsfiktion und zeitlich prekäre Konstruktion beständig nach Imaginationspraktiken und performativen Aufführungen verlangt, was die Unmöglichkeit ihrer endgültigen Fixierung der Ordnung und ihrer Bedeutung anzeigt. Ordnungen stellen vielmehr Muster iterativer Grenzziehungspraktiken dar. Auf inszenatorische Praktiken wie etwa auf ›Wir‹-Rhetoriken, die gerade im Zuge von Bedrohungsdiskursen mobilisiert werden, angewiesen zu sein, verweist ebenso wie Fahnen, Hymnen, Sportübertragungen auf die essentielle Notwendigkeit fortwährender, mithin verändernder Selbstaufführung und Selbsterfindung. Dass diese Aufführungen der Sicherung dessen dienen, was nicht sicherbar ist, wird nicht zuletzt im Spiegel von Migrationsphänomenen deutlich: Die Krise dieser Ordnung wird dann manifest.

Wenn transnationale Migration natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen beunruhigt, dann interessiert sich zugehörigkeitstheoretisch angelegte Migrationsforschung für die Frage, wie diese Beunruhigung als Krise gedeutet wird. Insbesondere ist hierbei gegenwärtig zu fragen, welche der konkurrierenden Deutungen einer Bedrohung des Volkes als Krise vs. der Schwäche menschenrechtlich-normativer Grundlagen der Demokratie als Krise sich durchsetzt. Damit verknüpft liegt das Interesse zugehörigkeitstheoretisch informierter Migrationsforschung in der Frage, welche regulativen Antworten auf die Krisendeutung sich als legitime und plausible Konsequenz etwa aktuell in der Stärkung der ein- und ausschließenden Grenzpraktiken vs. eines Entwurfs transnationalstaatlicher Bürgerschaftsmodelle darstellen. Nicht zuletzt sind die differentiellen Subjektpositionen, welche in diesem Zusammenhang auf der Ebene von Mitgliedschaft, Wirksamkeit und Verbundenheit offeriert werden, von Interesse für eine zugehörigkeitstheoretisch konzipierte Migrationsforschung.

Literatur

- Anderson, Benedict. 2005. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, und Helen Tiffin. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
- Attia, Iman. 2009. *Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Balibar, Étienne. 2014. Gibt es einen Neorassismus? In *Rasse, Klasse, Nation*, Hrsg. Étienne Balibar, und Immanuel Wallerstein, 23–38. Hamburg: Argument Verlag.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt. 2016. *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*. Berlin: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla. 2016. *Kosmopolitismus ohne Illusionen: Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp.
- Bommes, Michael. 2011. Nationale Paradigmen der Migrationsforschung. In *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung*. IMIS-Beiträge 38, Michael Bommes, 15–52. Osnabrück: IMIS.
- Brand, Ulrich, und Markus Wissen. 2017. *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im Globalen Kapitalismus*. München: Oekom-Verlag.
- Brubaker, Rogers. 1994. *Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich*. Hamburg: Junius.
- Burgis, Tim. 2017. *Der Fluch des Reichtums. Warlords, Konzerne, Schmuggler und die Plünderung Afrikas*. Frankfurt a.M.: Westend.
- Cassee, Andreas. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Demirović, Alex. 1997. *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Demirović, Alex. 2017. *Radikale Demokratie und Sozialismus. Grenzen und Möglichkeiten einer politischen Form*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Demirović, Alex. 2018. Autoritärer Populismus als neoliberale Krisenbewältigungsstrategie. *PROKLA* 48 (1): 27–42.
- Detering, Heinrich. 2019. *Was heißt hier »wir«? Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten*. Stuttgart: Reclam.
- Durkheim, Emile. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129 (1): 1–30.
- Eppenstein, Thomas, und Cinur Ghaderi. 2017. *Flüchtlinge: Multiperspektivistische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS.
- Fassin, Eric. 2019. *Revolte oder Ressentiment. Über den Populismus*. Berlin: August Verlag.
- Foucault, Michel. 2004. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geier, Thomas. 2018. *Grenze als soziales Verhältnis. Unterscheidungswissen und Unterscheidungspraktiken in pädagogischen Kontexten der Migrationsgesellschaft*. Halle: unveröffentlichte Habilitationsschrift.

- Geier, Thomas. 2020. Integration ohne Ende. Kritische Stichworte zum monothematischen Habitus der Migrationsdebatte in Deutschland. In *Bewegungen: Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, Hrsg. Hans-Christoph Koller, Carolin Rotter, Helmut Bremer, Dominique Klein, Fabian Kessel, Ulrich Salaschek, Nicolle Pfaff, und Isabell van Ackeren, 119–134. Opladen: Barbara Budrich.
- Geier, Thomas, und Katrin U. Zaborowski, Hrsg. 2016. *Migration. Auflösungen und Grenzziehungen*. Wiesbaden: VS-Springer.
- Gessenharter, Wolfgang, und Thomas Pfeiffer. 2004. *Die Neue Rechte: eine Gefahr für die Demokratie?* Wiesbaden: Springer VS.
- Göle, Nilüfer. 2016. *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Wagenbach.
- Hall, Stuart. 1985. Die Bedeutung des autoritären Populismus für den Thatcherismus. *Das Argument* 152: 533–542.
- Hall, Stuart. 2000. *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt*. Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart. 2014. *Populismus, Hegemonie, Globalisierung*. Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart. 2018. *Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation*. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Stuart. 2020. *Vertrauter Fremder. Ein Leben zwischen zwei Inseln*. Hamburg: Argument Verlag.
- Hamburger, Franz. 2009. *Abschied von der interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte*. Weinheim: Juventa.
- Han, Petrus. 2016. *Soziologie der Migration*. Stuttgart: UTB.
- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl, und Simon Sontowski. 2017. *Der lange Sommer der Migration*. 2. korr. Aufl. Berlin: Assoziation A.
- Hobsbawm, Eric John Ernest. 2004. *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Hormel, Ulrike. 2007. *Diskriminierung in der Einwanderungsgesellschaft. Begründungsprobleme pädagogischer Strategien und Konzepte*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kasperek, Bernd. 2019. *Europas Grenzen. Flucht, Asyl und Migration. Eine kritische Einführung*. Berlin: Bertz + Fischer.
- Kasperek, Bernd, und Marc Speer. 2015. *Of Hope. Ungarn und der lange Sommer der Migration*. bordermonitoring.eu/ungarn/2015/09/of-hope/. Zugriff: 13.5.2020.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya. 2019. *Die Islamdebatte gehört zu Deutschland. Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext*. Berlin: Aphorisma.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Koselleck, Reinhart. 1959. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg i.Br.: Verlag Karl Alber.
- Koselleck, Reinhardt. 2004. Krise (Art.). In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hrsg. Otto Brunner, Werner Conze, und Reinhart Koselleck, 617–650. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Köngeter, Stefan. 2009. Der methodologische Nationalismus in der Sozialen Arbeit in Deutschland. *Zeitschrift für Sozialpädagogik* 7 (4): 340–359.
- Laclau, Ernesto, und Chantal Mouffe. 1991. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lessenich, Stephan. 2016. *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Berlin: Hanser.

- Marchart, Oliver. 2010. Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundamentalismus. In *Emanzipation und Differenz*, Hrsg. Ernesto Laclau, 7–18. Wien: Verlag Turia & Kant.
- Mbembe, Achille. 2015. *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille. 2017. *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mecheril, Paul. 2003. *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Mecheril, Paul. 2009. *Politik der Unreinheit. Über die Anerkennung von Hybridität*. 2. Aufl. Wien: Passagen.
- Mecheril, Paul. 2018. Ordnung, Krise, Schließung. Anmerkungen zum Begriff Migrationsregime aus zugehörigkeitstheoretischer Perspektive. In *Was ist ein Migrationsregime? What is a Migration Regime?*, Hrsg. Andreas Pott, Christoph Rass, und Frank Wolff, 313–330. Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul. 2019. Migrationsgesellschaft als Arena gegenwartsdiagnostischer Praktiken. Eine analytische Annäherung. In *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematisierung in der Moderne*, Hrsg. Thomas Alkemeyer, Nikolaus Buschmann, und Thomas Etzemüller, 461–480. Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul. 2020. Gibt es ein transnationales Selbstbestimmungsrecht? Bewegungsethische Erkundungen. In *Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, Hrsg. Hans-Christoph Koller, Carolin Rotter, Helmut Bremer, Dominique Klein, Fabian Kessel, Ulrich Salaschek, Nicolle Pfaff, und Isabell van Ackeren, 101–118. Opladen: Barbara Budrich.
- Mecheril, Paul, Susanne Arens, Claus Melter, Elisabeth Romaner, und Oscar Thomas-Olalde. 2013. Migrationsforschung als Kritik? Eine Annäherung an ein epistemisches Anliegen in 57 Schritten. In *Migrationsforschung als Kritik? Band I und Band II*, Hrsg. Paul Mecheril, Susanne Arens, Claus Melter, Elisabeth Romaner, und Oscar Thomas-Olalde, 7–55. Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul, und Monica van der Haagen-Wulf. 2016. Bedroht, angstvoll, wütend: Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*, Hrsg. María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril, 119–143. Bielefeld: transcript.
- Müller, Jan-Werner. 2016. Was ist Populismus? *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2): 187–201.
- Oltmer, Jochen. 2016. *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. München: C.H. Beck.
- Park, Robert E. 1928. Human Migration and The Marginal Man. *American Journal of Sociology* 33 (6): 881–893.
- Pfeiffer, Thomas. 2004. Avantgarde und Brücke. In *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?* Hrsg. Wolfgang Gessenharter und Thomas Pfeiffer, 51–70. Wiesbaden: Springer VS.
- Pries, Ludger. 2013. *Internationale Migration*. 4. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Reckwitz, Andreas. 2011. Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen. In *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Hrsg. Stephan Moebius und Dirk Quadflieg, 300–311. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Said, Edward W. 2014. *Orientalismus*. 4. Aufl. Berlin: Ullstein.
- Sawilla, Jan Marco. 2016. Entscheiden unter Zeitdruck? Zur Krisensemantik in der französischen Publizistik zwischen Religionskriegen, Fronde und Französischer

- Revolution. In *Die Krise in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. Rudolf Schlögl, Philip R. Hoffmann-Rehnitz, und Eva Wiebel, 333–368. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulze, Gerhard. 2011. *Krisen. Das Alarmdilemma*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Shooman, Yasemin. 2014. »... weil ihre Kultur so ist«. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Stäheli, Urs. 2000. *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld: transcript.
- Tsianos, Vassilis S. 2020. Vom Andauern der »Rasse« als einem Drohwort in der Rassismuskritik. In *Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Zu »Rückständigkeit« und »Gefährlichkeit« der Anderen*, Hrsg. Ulrike Lingen-Ali und Paul Mecheril, 85–118. Bielefeld: transcript.
- UN Department of Economic and Social Affairs, Population Division. 2019. *World Population Prospects 2019. Highlights*. New York: UN.
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Human Rights). 2020. *Global Trends. Forced Displacement in 2019*. Berlin: UNHCR.
- Wendekamm, Michaela. 2014. *Die Wahrnehmung von Migration als Bedrohung. Zur Verzahnung der Politikfelder Innere Sicherheit und Migrationspolitik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Wimmer, Andreas, und Nina Glick Schiller. 2002. Methodological Nationalism and Beyond. Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks* 2 (4): 301–334.