

1. Darstellung und Diskussion des Forschungsstandes

1.1 Desintegrationsdiskurse und die Entstehung der Integrationspflicht

1.1.1 Signifikante Symbole und hegemoniale Deutungsmuster – der Desintegrationsdiskurs um Verschleierung, Kopftuch und Burkini

Am Mittelmeerstrand von Nizza tummeln sich im Sommer 2016 vor azurblauem Meer die Badegäste. Auch für Sicherheit ist gesorgt, vier männliche, bewaffnete und uniformierte Polizisten patrouillieren und beobachten dabei aufmerksam das Geschehen. Plötzlich entdecken sie eine junge Frau, die Ordnung und Sicherheit stört. Aber was ruft die Ordnungsmacht auf den Plan? Sie liegt nur dort, genau wie die anderen Badegäste, im Sand in der Sonne, die Augen geschlossen. Die Polizisten, dienstbeflissen bemüht, die Gesetze durchzusetzen, gehen zu ihr. Sie fordern die junge Frau auf, ihre langärmelige Bluse abzulegen, unter der sie ein kurzärmeliges Shirt trägt.

Ein Foto, das die Situation einfängt und zeigt, wie die auf dem Sand sitzende Frau, mit blauem Kopftuch und einer Leggings, umringt von vier um sie stehenden Polizisten, ihre blaue Bluse ablegen muss und ihr schwarzes, kurzes Shirt darunter zum Vorschein kommt, kursierte in den Medien (MEISTER 24.08.2016¹).

Damit Polizist_innen aber eine derartige Maßnahme durchsetzen können, benötigen sie eine gesetzliche Grundlage. Kann es eine solche geben? Und was ist das beanstandete Vergehen?

Wer im urbanen Raum unterwegs ist, sieht viele verschiedene Möglichkeiten, sich darzustellen und Individualität und Persönlichkeit auszudrücken: Cosplayers in fantasievollen Outfits, Punks, Gothics, Nerds, Afrolooks und Dreadlocks, Rocker_innen, Militärlooks, Raver_innen, durch Rap und Hiphop inspirierte Outfits und unzählige weitere individuelle Formen der Selbstdarstellung. Kann es in die-

1 <https://www.welt.de/politik/ausland/article157849685/Nizza-Foto-befeuert-die-Burkini-Hysterie-in-Frankreich.html>

ser sozialen Wirklichkeit der Freiheit und Vielfalt so etwas wie eine gesetzliche Kleiderordnung geben?

Überraschenderweise gibt es sie. In Frankreich ist es das »Gesetz Nr. 2010 – 1192 zum Verbot der Gesichtsverschleierung im öffentlichen Raum«².

Auch in Belgien existiert seit 2011 ein »Gesetz zur Installierung eines Verbots des Tragens von Kleidung, die das Gesicht vollständig oder größtenteils verbirgt«³. Das Tragen von entsprechender Kleidung ist ein mit Geldbußen von fünfzehn bis fünfundzwanzig Euro oder bis zu sieben Tagen Gefängnis geahndeter Straftatbestand (vgl. ebd.).

Beide Gesetzestexte richten sich aber nicht direkt gegen spezifische Kleidungsstücke. Sie sind also keine Burka- oder Niqabverbote. Beide Kleidungsstücke wären, wenn sie denn überhaupt einmal getragen werden, leicht im öffentlichen Raum auszumachen. Die Verbote richten sich nicht gegen das *Was* der Kleidungsstücke, sondern gegen das *Wie* der individuellen Bekleidungspraxis. Verboten sind nicht bestimmte Kleidungsstücke, sondern ein Tragen von Kleidung zum *Zweck* der Gesichtsverhüllung. So muss ein_e Vertreter_in der Obrigkeit nun selbst die Entscheidung treffen, ob ein Verstoß vorliegt. Es reicht also nicht aus, im öffentlichen Raum nach Burka, Niqab und ähnlichen Kleidungsstücken Ausschau zu halten, sondern ein_e Polizist_in muss beobachten, ob jemand ein eigentlich beliebiges Kleidungsstück *auf eine verbotene Weise* trägt. Das allein kann aber den Vorfall in Nizza noch nicht erklären, denn die junge Frau am Strand trug lediglich ein erlaubtes Kopftuch und keinen verbotenen Gesichtsschleier und ablegen musste sie ihre Bluse.

In Südfrankreich gab es über das gesetzliche Verbot der Gesichtsverschleierung hinaus städtische Erlasse, die das Tragen eines Burkinis am Strand mit einem Verbot belegten (LE MATIN D'ALGÉRIE: 13.08.2016)⁴. Der Burkini, ein Ganzkörperanzug und Schwimmbekleidung aus den üblichen Materialien, zeigt dieselben Körperteile wie ein Taucheranzug, das Gesicht, die Hände und die Füße. Die Erlasse ergänzten die neue gesetzliche Bekleidungsordnung, denn sie richteten sich mit dem Burkini konkret gegen ein ganz bestimmtes Kleidungsstück, das das Gesicht frei lässt und deshalb nicht vom Gesetz gegen die Vollverschleierung erfasst wird.

Beide rechtlichen Regelungen, Erlasse und Gesetz, wurden von den Polizisten am Strand von Nizza inhaltlich vermischt:

2 »LOI n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public« (<https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2010/10/11/JUSX1011390L/jo/texte>).

3 »Wet tot instelling van een verbod op het dragen van kleding die het gezicht volledig dan wel grotendeels verbergt« vom 1. Juni 2011 (www.ejustice.just.fgov.be/eli/wet/2011/06/01/2011000424/justel).

4 Diese Erlasse wurden im Sommer 2016 vom Conseil d'État für nichtig erklärt und es gibt sie deshalb inzwischen nicht mehr (TZERMIA: 26.08.2016).

Die Frau am Strand von Nizza trägt weder Gesichtsschleier noch Burkini. Sie verhält sich damit entsprechend der geltenden Kleiderordnung. Sichtbar sind jedoch auch nur Gesicht, Hände und Füße, wie beim Burkini. Das Burkini-Verbot interpretieren die Polizisten falsch: Sie sehen es nicht als *Verbot eines bestimmten Kleidungsstückes*, wie es die Erlasse vorsehen, sondern als *Verbot einer Bekleidungspraxis* wie beim Verschleierungsverbot. Sie gehen davon aus, dass das Tragen von Kleidungsstücken zum Zweck der Verhüllung derselben Körperpartien, die ein Burkini bedeckt, verboten ist. Die Polizisten nötigen die Frau schließlich dazu, mehr von ihrem Körper zu zeigen, als sie will, ohne dass sie gegen die bestehende Kleiderordnung verstoßen hat. Die *Liberté*, die *Freiheit*, weicht einer polizeilich erzwungenen *Freizügigkeit*.

Eine öffentliche Debatte über Integrationsdefizite von Migrant_innen lässt sich europaweit und länderübergreifend beobachten. Gesichtsschleier, Kopftuch und Burkini sind innerhalb der Debatte zu Symbolen für migrantische Segregation, religiöse und kulturelle Rückständigkeit und Desintegration geworden. Südfranzösische Kommunen hatten deshalb entschieden, nicht nur den Gesichtsschleier, sondern auch den Burkini von »ihren« Stränden zu verbannen.

In Deutschland verweigerte man einer Lehrerin wegen des Tragens eines Kopftuches eine Anstellung in der Schule. Schließlich entschied das Bundesverfassungsgericht, es gäbe zum Ausschluss keine gesetzliche Grundlage, und verwies die Zuständigkeit, über diese Frage zu entscheiden, zurück an die Bundesländer (KORTEWEG/YURDAKUL 2016: 185).

Jemanden zu zwingen, Kleidung abzulegen, stellt sowohl die Integrität der Persönlichkeit als auch ihre Rechte infrage. Das lässt sich nur mit einem triftigen Grund rechtfertigen. Die Kopftuchdebatte verzahnt mehrere Diskurslinien des Desintegrationsdiskurses und liefert selbst diesen Grund: Islamisch konnotierte Bekleidungspraxen werden sowohl als *Integrationshindernis* als auch als *Sicherheitsrisiko für die Gesellschaft* interpretiert.

Schubert referiert mit Rekurs auf Erving Goffman »Territorien des Selbst«⁵ als Ansprüche des Individuums auf seinen eigenen Raum in der Interaktion (SCHUBERT 2007: 147f.):

Der »Benutzungsraum« ist das Territorium, das ein Individuum während einer Begegnung im öffentlichen Raum beanspruchen kann (ebd.: 148). Ohne eine Vorverständigung und als allgemeine Konvention sorgt er dafür, dass man sich auf der Straße ausweicht. Der Anspruch auf den »Persönlichen Raum« verhindert, dass andere ihn ungewollt überschreiten (ebd.: 147), wie etwa sich im Bus oder Zug zu

5 Schubert nennt dazu folgende Quelle: »Goffman, Erving (1974): Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt a.M.« (SCHUBERT 2007: 154)

nahe zu kommen. Dann gibt es noch die »Box« als temporären territorialen Anspruch (ebd.). Schubert nennt als Beispiel das Handtuch auf einem Liegestuhl, das anzeigt, dass dieser Stuhl bereits besetzt ist (vgl. ebd.). Im Fall von Kleidung handelt es sich um die »Hülle als engste Form egozentrischer Territorialität in Gestalt der Kleider, die die Haut bedecken und der Haut, die den Körper schützt« (ebd.: 148).

Schon bei den Territorien des Selbst, die noch einen weiteren Abstand zur Person markieren, ist es eine Grenzüberschreitung, gegen ihren Willen in diesen Raum einzudringen. Wer sich in Telfs, Brighton, Burgos oder Świnoujście in einen Linienbus setzt, der nur mit einer Person besetzt ist, sich direkt neben sie platziert und womöglich dabei noch eine Berührung herstellt, verstößt gegen das unausgesprochene Regelwerk. Wer sich auf dem Handtuch eines anderen Bade-gastes auf einem Liegestuhl in einem Berliner Freibad, am Wörthersee oder am Mittelmeerstrand in Nizza niederlässt, dringt in den Privatbereich des anderen ein. Es ist zu erwarten, dass der_die Betroffene darauf reagiert und sein_ihr Recht auf Beachtung seines_ihres Territoriums einfordert. Die Territorien des Selbst sind nicht beliebig, sondern empirisch von Goffman ermittelte, gültige »interaktive Verhaltensregeln im Sozialraum« (ebd.: 147). Sie sind allgemeine Konventionen und beanspruchen Gültigkeit und Bekanntheit. Liegt jemand am Strand auf meinem Handtuch, während ich vom Baden zurückkehre, wäre die Ausrede, er_sie habe nicht gewusst, dass es mich stören könnte, wenig glaubwürdig.

Im Fall der Verbote bestimmter Kleidungsstücke und erst recht der staatlichen Durchsetzung einer ungewollten Entblößung wird gegen dieses interaktive Verhaltensregelwerk jedoch offen verstoßen und sogar in das dem Menschen nächste, ihn direkt schützende Territorium von Kleidung und Haut eingegriffen. Der Konvention entspricht eine Kleiderordnung, die durchsetzt, dass der_die andere nicht mehr von seinem_ihrem Körper zeigt, als der öffentlichen Schamgrenze angemessen ist. Die Einrichtung von FKK-Stränden stellt die Achtung vor den Territorien des Selbst nicht infrage. Dort geschieht jede Entblößung wie auch die Konfrontation mit ihr freiwillig.

Am Strand in Nizza gab es jedoch einen Eingriff in die Territorien des Selbst ohne Freiwilligkeit. Welches Verhältnis von Gesellschaft und Individuum und welches Konzept von Integration wirken im Hintergrund von Gesetzen, Erlassen und Maßnahmen, die zu solchen Handlungen führen können?

Zunächst fällt eine große Widersprüchlichkeit ins Auge: Einerseits wirkt eine Gesellschaft, die sich durch Bekleidungspraxen bedroht sieht, sehr fragil. Andererseits zeigen staatliche Behörden rigide ihre Macht, Durchsetzung und Dominanz.

Schaut man genauer hin, richten sich Verbote zwar gegen bestimmte Bekleidungspraxen, die gesellschaftliche Ablehnung aber richtet sich nicht gegen Kleidungsstücke, sondern gegen Zuwanderer_innen, ihre Herkunft, Kultur, Religion und eine unterstellte Fremdheit. Der Diskurs um das Kopftuch ist deshalb nur ein

Beispiel für die defizitorientierte Desintegrationsdebatte und erfüllt an dieser Stelle der Studie einen ganz bestimmten Zweck: Er soll exemplarisch die Diskurslinien der Desintegrationsdebatte verdeutlichen.

Abbildung 1: Flohmarkt, Brüssel;

Abbildung 2: Kinderschminken, Brüssel



Frauen mit einer Verschleierung werden einerseits als potenzielle Straftäterinnen und Gefährderinnen von Demokratie und Sicherheit in den Blick genommen und andererseits als wehrlose Objekte von religiösen Eiferern gesehen, die den Frauen ihr Weltbild aufnötigen und ihnen einen konservativen Lebensstil vorschreiben wollen. So sieht das französische Gesetz drakonische Strafen für den Fall vor, dass eine Frau zum Tragen eines Gesichtsschleiers gezwungen wird⁶. Frauen mit einem Gesichtsschleier werden zu Symbolen für einen unterstellten Kulturzusammenhang, der als rückständig, vormodern und undemokratisch gilt und ein defizitorientiertes Frauenbild enthält.

Das Deutungsmuster zeigt, dass es hier um kulturelle Schemata geht, die einen visuellen Reiz, ein Kleidungsstück oder eine Bekleidungspraxis auf eine gleiche, symbolisch geprägte Weise ausdeuten. Qualitative Studien zeigen aber, dass die

6 »Art. 225-4-10.-Le fait pour toute personne d'imposer à une ou plusieurs autres personnes de dissimuler leur visage par menace, violence, contrainte, abus d'autorité ou abus de pouvoir, en raison de leur sexe, est puni d'un an d'emprisonnement et de 30 000 € d'amende« (<https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2010/10/11/JUSX1011390L/jo/texte>).

hegemonialen Deutungsmuster zur Verschleierung der empirischen Lebenswirklichkeit widersprechen.

Halit Öztürk referiert eine Arbeit von Yasemin Karakaşoğlu, die anhand einer qualitativen Studie Studentinnen mit und ohne Kopftuch zu Religiosität und Erziehungsvorstellungen befragt hat. Ein zentrales Ergebnis der Studie laute, dass die Studentinnen, unabhängig von ihrem Kleidungsstil, ein »säkulares Grundverständnis« teilen und Religiosität als individuelle Privatangelegenheit sehen (ÖZTÜRK 2007: 30⁷). Das Tragen des Kopftuches sagt über Einstellungen, Erziehungsstile oder die individuelle Sicht auf den Stellenwert von Religion in der Gesellschaft nichts aus.

Zur Analyse von kulturellen Symbolsystemen schlägt Ludger Pries vor, »signifikante Symbole« aufzuspüren, deren Merkmal darin bestehe, dass sie für Individuen aus dem gleichen Kulturzusammenhang eine übereinstimmende Bedeutung haben (PRIES 2008: 231). Überträgt man diese Herangehensweise auf Argumentationslinien der Desintegrationsdebatte zur islamischen Verschleierung, kann man festhalten, dass das Tragen des islamischen Kopftuches zwar eine migrantisch verortete Bekleidungspraxis, hier jedoch ein signifikantes Symbol für das Deutungsmuster *Unterdrückung der Frau in der islamischen Kultur* ist. Damit gehört das Kopftuch als signifikantes Symbol dem einheimischen Kulturzusammenhang an. Der als einheimisch verstandene Kulturzusammenhang ist eine hegemoniale Wirklichkeitskonstruktion, bei der Machtverhältnisse konstituiert und erlernte Befremdungsreaktionen strategisch eingesetzt werden.

In Deutschland ist die »Kopftuch-Frau« ein einheimisches Symbol für die Unterdrückung und Unfreiheit der ausländischen, islamischen Frau und der mangelnden Integration ihres ganzen Familienverbandes, das sich hartnäckig seit den 1970er Jahren hält (BECK-GERNSHEIM 2007: 52ff.). Aber nicht nur mediale Produkte, sondern auch wissenschaftliche Studien – vor allem quantitative – reproduzieren es.

In der Einleitung der Monografie »Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa« regt die Herausgeberin an, »über die epistemologischen und normativen Voraussetzungen der Wissensproduktion selbst nachzudenken« (AMIR-MOAZAMI 2018: 10). Nicht mehr die Muslim_innen, über die es eine umfassende »Diskursivierung« gäbe, sondern die Bedingungen der Wissensproduktion müssten analysiert werden (ebd.).

Amir-Moazami konstatiert eine Fülle von vor allem quantitativen Studien mit einer großen Bandbreite an Fragestellungen und stellt fest:

7 Öztürk nennt als Quelle: »Karakaşoğlu, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt a.M.: IKO 2000.« (ÖZTÜRK 2007: 270)

»Wenn wir diese Fragenvielfalt auf ein Epistem herunterbrechen sollten, so wäre es das der ›Integration‹. Wo die Politik auf den ›Integrationsimperativ‹ (Hess/Moser/Binder 2009: 13)⁸ setzt, setzt sie die Forschung dazu ein, Integrationsgrad, -fähigkeit und -bereitschaft von Muslimen zu ermitteln. In ihrer äußerst aufschlussreichen Analyse der Zusammenhänge von Statistik und Rassismus problematisiert Linda Supik (2014: 124)⁹ diese statistische Erhebungswut als ›Integrationsmonitoring‹.« (AMIR-MOAZAMI 2018a: 94)

Ist das Kopftuch ein negativ besetztes signifikantes Symbol der sich als einheimisch verstehenden Gesellschaft, stellen sich zwei Fragen. Erstens: Auf welchem Machtverhältnis basiert diese Zuschreibung? Zweitens: Welche Teilhabechancen gestehen die westlichen Gesellschaften den Mädchen und Frauen zu, die es tragen? Frauen und Mädchen, die aus individuell ganz unterschiedlichen Gründen ein Kopftuch tragen, stehen im negativen Fokus der Öffentlichkeit und zum Teil auch der Wissenschaft. Man kann daraus schlussfolgern, dass nicht das Tragen des Kopftuchs selbst, sondern die gesellschaftliche Sicht auf diejenigen, die es tragen, sich negativ auf Teilhabemöglichkeiten auswirkt. Gerade der Diskriminierung fehle aber der verstärkte Fokus der Wissenschaft und auch zu Fragen der Einstellung, des Alltags und der Lebenswelt bestehe ein Mangel an Studien (vgl. SCHEPELERN JOHANSEN/SPIELHAUS 2018: 147).

Die Australierin Aheda Zanetti verfolgte als Designerin des Burkinis selbst genau dieses Ziel, die Möglichkeiten und Freiheiten muslimischer Frauen zu vergrößern und die Teilhabechancen zu erhöhen. Sie wird in einem Zeitungsartikel zitiert, in dem sie sich gegen die Missinterpretation wendet:

»Sie sollen unsere Kleidung nicht für ihre politischen Zwecke nutzen. Ich bin damit rausgekommen, damit wir uns leichter in Australien integrieren können«, sagt sie. Mit dem Design habe sie Musliminnen Selbstvertrauen und Komfort bieten wollen. ›Der Körper einer Muslimin wird immer politisiert. Egal, ob er bedeckt ist oder nicht«, sagt Zanetti, die auch die Sportkleidung für Afghanistans Frauen-Fußballteam und Bahraíns Olympia-Läuferinnen entworfen hat.« (OHNE VERFAS-
SER_IN 26.08.2016¹⁰)

8 Amir-Moazami nennt auf der Seite 120 der Veröffentlichung dazu folgende Quelle: »Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hg.) (2009): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa, Bielefeld: transcript«.

9 Amir-Moazami nennt auf Seite 122 der Veröffentlichung dazu folgende Quelle: »Supik, Linda (2014): Statistik und Rassismus. Das Dilemma der Erfassung von Ethnizität, Frankfurt a.M.: Campus«.

10 https://www.focus.de/politik/ausland/umstrittener-ganzkoerper-badeanzug-erfinderin-burkini-hat-das-leben-von-musliminnen-verbessert_id_5863351.html

Der Burkini ist also nicht Ausdruck fremdländischer kultureller und religiöser Praktiken, die über Zuwanderungsereignisse in westliche Länder gelangen und dort mit dem modernen Leben kollidieren, sondern der Burkini ist ein in Australien für einheimische Strände entwickeltes Kleidungsstück. Zu ihrem eigentlichen Anliegen der Entwicklung des Burkinis sagt sie:

»It was about integration and acceptance and being equal and about not being judged. It was difficult for us at the time, the Muslim community, they had a fear of stepping out. They had fear of going to public pools and beaches and so forth, and I wanted girls to have the confidence to continue a good life. Sport is so important, and we are Australian! I wanted to do something positive – and anyone can wear this, Christian, Jewish, Hindus. It's just a garment to suit a modest person, or someone who has skin cancer, or a new mother who doesn't want to wear a bikini, it's not symbolising Islam.« (ZANETTI 24.08.2016¹¹)

Zanetti selbst erklärt, dass es sich um »just a garment suit« handelt, also »nur um ein Kleidungsstück«. Sie betont, der Burkini symbolisiere nicht den Islam. In den Diskursen europäischer Länder wird die Wahrnehmung jedoch stark durch Begriffe bestimmt, die eine Negativkonnotation erhalten und Fremdheit symbolisieren. Die Begriffe werden unübersetzt übernommen und symbolisieren so auch die Fremdheit über die Sprache. Die Begriffe *Scharia* und *Burka* scheinen hier einen besonderen Stellenwert einzunehmen. Der Begriff Burkini als Kombination aus den Wörtern *Bikini* und *Burka* polarisiert wohl deshalb so stark, weil das Kleidungsstück im gesellschaftspolitischen Diskurs als Form der Burka interpretiert wird. Das würde auch erklären, dass dasselbe Kleidungsstück einer anderen Firma mit dem Namen *Haşema*, der keinen Bezug zur öffentlichen Debatte hat, allenfalls Ignoranz oder Gleichgültigkeit hervorgerufen hat. Es ist der Begriff, der das signifikante Symbol der Burka ins Spiel bringt und damit auch die gesellschaftlich zugeschriebenen Bedeutungen und Emotionen. Zanetti sagt zur Erfindung dieses Begriffes:

»When I named it the burkini I didn't really think it was a burqa for the beach. Burqa was just a word for me – I'd been brought up in Australia all my life, and I'd designed this swimsuit and I had to call it something quickly. It was the combination of two cultures – we're Australians but we are also Muslim by choice. The burqa doesn't symbolise anything here, and it's not mentioned in the Qur'an and our religion does not ask us to cover our faces, it's the wearer's choice to do so. Burqa is nowhere in any Islamic text. I had to look the word up, and it was de-

11 <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/24/i-created-the-burkini-to-give-women-freedom-not-to-take-it-away>

scribed as a kind of coat and cover-all, and at the other end you had the bikini, so I combined the two.« (ZANETTI 24.08.2016)

Zanetti musste selbst den Begriff »Burqa«, der in Australien kein Symbol – wie in europäischen Ländern – ist, nachschlagen und hat dort eine funktionale, bekleidungstechnische Definition gefunden, »a kind of coat«. Ihre Ausführungen zur Bekleidung und zum Islam zeigen, dass sie bestimmte Kleidungsstile nicht aus religiösen Texten ableitet und das auch gar nicht möglich sei.

Wie konnte es zum signifikanten Symbol und Deutungsmuster im Desintegrationsdiskurs werden?

Zanetti sieht eine Politisierung des Körpers von Musliminnen, »bedeckt wie unbedeckt« (ebd.). Damit spielt es eigentlich keine Rolle mehr, wie viel vom Körper beim Tragen eines muslimisch konnotierten Kleidungsstückes zu sehen ist. Die Stichworte der Integration von »Kopftuch tragenden Mädchen und Frauen« (DIE BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: Der Nationale Integrationsplan 2007: 98), die Politisierung und Skandalisierung von Kleidungsstücken in der Desintegrationsdebatte bis zu Verboten gewisser Kleidungsstücke stellen eine grundlegende Frage: Wer hat die Definitions- und Bestimmungsmacht über Deutungen und Handlungspraxen? Zanetti sagt zum Verbot des Burkinis:

»I would love to be in France to say this: you have misunderstood. And there are more problems in the world to worry about, why create more? You've taken a product that symbolised happiness and joyfulness and fitness, and turned it into a product of hatred.« (ZANETTI 24.08.2016)

Zanetti geht davon aus, es handele sich nur um ein Missverständnis. Es gibt jedoch in Deutschland und auch Belgien eine Fülle an Erkenntnissen zu Einstellungen und Lebensstilen von Kopftuch tragenden Frauen, die ihre tatsächlichen Lebensrealitäten abbilden. Hans Vandecandelaere berichtet von narrativen Interviews mit muslimischen Frauen in Brüssel:

»Was ich aus den verschiedenen Gesprächen verstehe, ist, dass man am besten Fall für Fall anschaut. Die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, hat oft eine persönliche Vorgeschichte und variiert von Frau zu Frau. Manche Frauen beschließen nach einem langen Prozess, es zu tragen, andere, damit aufzuhören. Ungewöhnlich ist, dass einige Frauen am einen Tag eins tragen, am anderen Tag nicht. [...] Eine Reihe Frauen haben die Nase voll, dass sie alleine wegen dieses Tuchs beurteilt werden und nicht nach ihren gesellschaftlichen Entscheidungen und Erfolgen.« (VANDECANDELAERE 2012: 160)

Vandecandelaere berichtet im Kapitel »Echos aus dem Maghreb« von unterschiedlichen Kleidungsstilen und der Neukombination und Neuerfindung im urbanen Brüssel:

»Der Hijab kann von Frauen kombiniert werden mit der *Jilbeb*. Das ist ein Gewand aus einer Farbe und ohne Verzierung, das den Körper bis zu den Füßen bedeckt. *Jilbebs* sah man in Brüssel auftauchen im Verlauf der 90er Jahre. Es ist eine deutliche Tendenz, dass mehr junge Mädchen als früher ihn wählen. *Jilbebs* haben nichts zu tun mit der maghrebinischen Kultur. Er ist eine aus dem Nahen Osten herüberge- wehte Importkleidung.« (Ebd.: 161)

Die Frauen kombinieren verschiedene Kleidungsstile auf eine neue Art. Von einem traditionalistischen Lebensstil, der sich aus einer Herkunftskultur speist, sie reproduziert und bewahrt, kann keine Rede sein. Es ist eine neue, urbane, eine Brüsseler, eine zwar nicht alteingesessene, aber im Hier und Jetzt entstandene transnationale Bekleidungspraxis.

Entscheidend für die Ausdeutung ist jedoch der Diskurs. Nach Foucault »konstituieren Aussagen und institutionelle Praktiken zuallererst die Gegenstände, von denen gesprochen wird und um die es geht, und verleihen ihnen Materialität« (PIEPER 2006: 271).

Es ist also nicht folgenlos oder beliebig, welche Begriffe und Argumentationszusammenhänge gewählt werden. Begriffe konstituieren den Sinnzusammenhang, in dem eine Positionszuweisung von Individuen stattfindet. Sie bestimmen das Verhältnis von gesellschaftlichen Außen- und Innenpositionen und definieren, was unter dem Prozess der Integration zu verstehen ist. Insofern sind Begriffe und Diskurse, Argumente und Interpretationsmuster machtvolle Instrumente. Zur Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Begriffen, Deutungshoheit und der Zuweisung gesellschaftlicher Positionen muss die Perspektive verschoben werden. Nicht etwa Kopftuch tragende Mädchen und Frauen, sondern der gesellschaftliche Diskurszusammenhang muss in den Fokus der wissenschaftlichen Analyse.

In der »kritischen Diskursanalyse« werden »kollektive Wissensordnungen« aufgespürt (KELLER 2007: 26). Diese Ansätze gehen ideologiekritisch vor und vertreten einen emanzipatorischen und aufklärerischen Anspruch mit Rekurs auf Althusser, Gramsci und Foucault (vgl. ebd.: 27). In Diskursen, schriftlichen und mündlichen sozialen Praxen, bildet sich die gesellschaftliche Sozialstruktur mit ihren Machtverhältnissen ab und gleichzeitig findet durch sie eine Re-/Produktion dieser Verhältnisse statt (vgl. ebd.: 28).

Das Konzept von Jäger/Jäger nimmt mit Jürgen Link an, dass Diskurse über das Instrument der »Kollektivsymbolik« Herrschaft legitimieren und sichern (JÄGER/JÄGER 2007: 18f.). Die Durchsetzung als Wissen und Bewusstseinsinhalt der Subjekte folgt aus der Dauerhaftigkeit von Diskursen, indem gleiche Muster,

Erklärungsansätze und argumentative Verknüpfungen öffentlichkeitswirksam dominieren (vgl. ebd.: 22). Jäger/Jäger referieren eine Definition von Link:

»Diskurse sind ›geregelte, ansatzweise institutionalisierte Redeweisen als Räume möglicher Aussagen, insofern sie an Handlungen gekoppelt sind und dadurch Machtwirkungen ausüben.« (Link 2005)¹² « (JÄGER/JÄGER 2007: 19)

Aber die Macht der Diskurse ist nicht an die einzelner Sprecher_innen geknüpft. Sie entfaltet sich überindividuell und ist in die Struktur von Gesellschaft eingelassen. Foucault geht sogar davon aus, dass die Macht, die Diskurse ausüben, die von Regierungen und Staaten noch übersteigt (vgl. HAHN 2013: 202). Reuter beschreibt einen Konstruktionsprozess:

»Zwischen dem Eigenen und dem Fremden steht die Tätigkeit des Entdeckens und Erfahrens, der Konstruktion und Systematisierung, der Modellentwürfe und Verwerfungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine verändernde Wirkung besitzen: Gesten, Blicke, Gerüche oder Beschreibungen schieben sich als Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen zwischen das Ich und den Anderen und lassen das Fremde immer nur vermittelt, d.h. im Spiegel der eigenen kulturellen Implikationen und Wahrnehmungen begreifen.« (REUTER 2002: 146)

Im Zusammenhang mit der Burkini-Debatte hätte der gesellschaftliche Diskurs dem Begründungszusammenhang der australischen Designerin Zanetti folgen können. Das ist jedoch in Europa nicht geschehen. Auch Befunde qualitativer Studien finden keinen korrigierenden Eingang in den Desintegrationsdiskurs und in die Kopftuchdebatte als einen seiner tragenden Diskursstränge.

Faruk Şen, gefragt nach der in den 1990er Jahren aufkommenden rechtsradikalen Ausländer- oder Islamfeindlichkeit, führt aus:

»Was der Islam ist, wissen die Rechtsradikalen genausowenig wie die meisten Deutschen. Aber über den Islam hat man ein ganz bestimmtes Bild. Man geht davon aus, Islam sei die Unterdrückung der Frau, als Zeichen gilt die Kopfbedeckung und die Alleinherrschaft des Mannes. Ja, man geht sogar noch einen Schritt weiter: Islam sei Intoleranz und kenne keine Menschenrechte.« (ŞEN 1998: 87)

Eine umfangreiche empirische Studie aus Österreich hält fest, dass es Hinweise für eine »Veralltäglichung der Religionen« sowie eine »Vervielfältigung individueller Religiositätsformen« gibt, die nicht nur den Islam, sondern auch andere Religionen betreffen (ASLAN/KOLB/YILDIZ 2017: 455). Allgemeine Aussagen über religiöse Lebenswelten in der modernen Stadtgesellschaft sind daher nicht möglich.

12 Die Autor_innen nennen folgende Quelle: »Link, Jürgen (2005): kultuRRévolution – ein notwendiges Konzept. Interview mit Jürgen Link. In: DISS-JOURNAL 14 (2005). 17-18« (JÄGER/JÄGER 2007: 314).

Eine deutsche empirische Studie über »die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs« kommt zu einem Schluss, der die Ausführungen Vandecandelaeres unterstützt und auch für Deutschland feststellt:

»Ein interessantes Hauptergebnis dieser Dissertationsstudie stellt die Tatsache dar, dass die Mehrheit der befragten Frauen bei der Umsetzung der muslimischen Bekleidungsvorschrift von dieser minimal bis maximal abweicht. Nur drei Frauen weisen eine Bekleidungsweise gemäß orthodox-muslimischen Richtlinien auf, bei der ein großes, die Haare und Schultern bedeckendes Kopftuch und dunkle, weite, die Konturen des Körpers bedeckende Bekleidung getragen werden und die Bekleidungsmode schier ausgeblendet wird. Die übrigen Frauen kombinieren das Kopftuch mit modischer Bekleidung. Sie wägen spezifische Bekleidungsprinzipien ab, die sie als Kompromisse zwischen ihrem muslimischen Glauben und ihrem, teilweise säkularisierten, Lebensstil innerhalb Deutschlands selbstbestimmt ausloten.« (ŞAHİN 2014: 469)

Vandecandelaere und Şahin beschreiben empirische Befunde zu Bekleidungspraxen in Belgien und Deutschland, dort sind sie entstanden und dort werden sie gelebt. Sie sind nicht einheimisch, da sie keine statisierten Privilegien geltend machen können, aber sind in Belgien und Deutschland mehrheimisch verortet und gehören seit vielen Jahrzehnten hierhin. Das Kopftuch ist in diesem Sinne unspektakulär und eine gewohnte Alltäglichkeit.

Es ist aber kein Zufall, dass die sich als einheimisch verstehenden Betrachter_innen beim Anblick einer Frau mit Kopftuch die unterstellte Unfreiheit der Migrantin erkennen, diese mit der in europäischen Verfassungen garantierten Freiheit kontrastieren und ablehnend darauf reagieren. Sie reagieren nicht so, weil die Frau mit Kopftuch tatsächlich in Unfreiheit lebt, sondern weil das Kopftuch ein signifikantes Symbol für eine unterstellte uneuropäische und unaufgeklärte Unfreiheit ist.

Mit dem Kopftuch verbundene Bekleidungspraxen bedrohen nicht die westliche freiheitliche und demokratische Ordnung, sondern sind selbst Ausdruck dieser Ordnung. Aber das Kopftuch setzt als signifikantes Symbol für die Unterdrückung der muslimischen migrantischen Frau eine ideologische Grenze zwischen *uns* und *die anderen*. Die individuelle Freiheit, über den eigenen Körper zu verfügen, endet für eine mehrheimische Frau dort, wo sie im Widerspruch zum kollektiven Symbolsystem handelt. Die individuelle Freiheit, vom eigenen Körper zu zeigen, was man möchte, kann nicht mittels eines hegemonialen signifikanten Symbols für die Unfreiheit in Anspruch genommen werden.

In Belgien und in den Niederlanden ist die Debatte um die Integration mit einer Diskussion um die sogenannte »Importhuwelijk« (Importehe) verknüpft (vgl.: SIJSES 2003: 3ff.):

Gemeint ist die Wahl von Ehepartner_innen aus demselben Herkunftsland, die als Stärkung der nationalen Identität und Kultur interpretiert wird. So wird konstatiert, Jugendliche und junge Erwachsene türkischer und marokkanischer Herkunft wählten in 75 % der Ehen eine_n Partner_in aus dem Herkunftsland. Die Folgen sollen Integrationsstagnation, sozialräumliche Segregation, die Ausbildung neuer Sprachbarrieren, ein Rückschritt in der Emanzipation der Frauen und ein erhöhtes Gesundheitsrisiko durch Verwandtschaftsehen sein. Integration durch staatlich gesteuerte Programme soll Abhilfe schaffen. (Vgl. ebd.)

Die Behauptung der *Importhuwelijk* beruht auf Mechanismen der Delokalisierung, Kulturalisierung, Religionisierung und ist im Kern auch sexistisch.

Die Tragfähigkeit von Argumenten entscheidet sich über ihre Einpassung in die kollektive Wissensordnung und ist abgehoben von sozialer Wirklichkeit und subjektiven Sichtweisen. Da es für ein signifikantes Symbolsystem kennzeichnend ist, dass ein Symbol nur innerhalb eines Kulturzusammenhangs bei seinen Angehörigen dieselbe Bedeutungswahrnehmung auslöst, ist ein Abgleich dieser Bedeutungszuschreibungen mit den Intentionen der Symbolträger_innen nicht einmal erforderlich. Die Symbolik *stimmt* nur im »Kulturzusammenhang« und kann ausschließlich dort mit Sinn belegt werden. Gleichzeitig definiert sie die entscheidenden Trennlinien zwischen dem Außen und Innen. Diejenigen, die selbstverständlich dazugehören, die Einheimischen, sind aus postkolonialer Sicht über einen Mythos der Sesshaftigkeit privilegierte Statisierte¹³. Sie grenzen sich von anderen über Zuschreibungsprozesse der Migrantisierung ab. Die Migrantisierten¹⁴ sind von statisierten Privilegien und Machtansprüchen exkludiert. Das signifikante Symbolsystem spiegelt die Machtverhältnisse und setzt seinen statisiert-hegemonialen Anspruch durch. Es ist dazu in der Lage, weil es die privilegierte Position der Statisierten nutzt und gleichzeitig bestätigt. Ein rekursiv wirksames Machtverhältnis entsteht, das sich immer wieder re-/produziert.

13 »Statisierung ist nicht gleich mit StaatsbürgerInnenenschaft, sondern damit interdependent. Das bedeutet, dass im deutschen Kontext Migrantisierte die deutsche StaatsbürgerInnenenschaft haben können und ihnen dennoch in öffentlichen Diskursen und/oder alltäglicher Ansprache meist Migration und nicht Station zugeschrieben wird. Oft ist die Aberkennung von Statisierung rassistisch. Die Herstellung hegemonialer deutscher Statisierung wird durch Migrantismus ebenso wie durch Machtverhältnisse wie Rassismus und Genderismus/Sexismus stabilisiert, und hegemoniale Privilegien und Privilegierungen werden dadurch gesichert.« (TUDOR 2014: 146)

14 »Migrantisiert sind Personen, denen »Migrationshintergrund« oder »Migrationserfahrung« zugeschrieben werden, statisiert sind diejenigen, denen Nicht-Migration – also Station – zugeschrieben wird. Sowohl migrantisiert-diskriminierte als auch statisiert-privilegierte Positionen werden durch Migrantismus hergestellt.« (TUDOR 2014: 143) Der Begriff der Migrantisierung wird in dieser Arbeit nach Erol Yıldız Migrantisierung geschrieben (YILDIZ 2017: 23).

Die statisierte Bevölkerung gehört nach den hegemonialen Deutungsmustern hierher und kann hier ihre statisierten Privilegien geltend machen. Der eigene Ort der migrantisierten Bevölkerung hingegen ist ein imaginäres »Anderswo« (TUDOR 2014: 164). Das Konstrukt der Migrant_in ist in diesem Sinne die Herstellung einer »Delokalisierung« (TUDOR 2014: 156). Der »Migrationshintergrund« stellt die Delokalisierung sogar bis in nachfolgende Generationen auf Dauer.

Die Kleidung ist lediglich ein Beispiel, das sich beliebig auf weitere signifikante Symbole und hegemoniale Deutungsmuster im Desintegrationsdiskurs erweitern ließe: Arabisch aussehende Männer, migrantisierte Bildungsferne, problematische Leistungsniveaus in Schulklassen, die auf die Anwesenheit mehrheimischer Kinder zurückgeführt werden, Unterstellungen geringer Stellenwerte der Umgebungssprache(n) in migrantisierten Familien, Mythen zu Heimatverbundenheit und Rückkehrwilligkeit migrantisierter Arbeitskräfte, die Zuschreibung größerer und unaufgeklärter Religiosität von Muslim_innen, das Leben zwischen den Kulturen oder auch der Ehrenmord als Erklärungsmuster innerfamiliärer Kapitalverbrechen sowie als Zeichen einer archaischen Gesellschaftsordnung. Über Delokalisierungsprozesse werden Personen auf ein imaginäres Anderswo festlegt und an ihrem eigentlichen Lebensmittelpunkt entstatisiert¹⁵. Die Entstatisierung ist eine Abgrenzungskonstruktion, die Grenzen zwischen Nationen als kulturalisierte, religionisierte und migrantisierte Begrenzungen zwischen Menschen und ihren Eigenschaften versteht.

In der Kopftuchdebatte überkreuzen und verbinden sich Migrantismus, Delokalisierung, Sexismus, Rassismus und Klassismus. Sie kann deshalb die Mechanismen des Desintegrationsdiskurses exemplarisch abbilden.

1.1.2 Mehrheimische Lebenswelten, imaginary homelands und sociospheres

Welchen Einfluss auf den Desintegrationsdiskurs hat die Wissenschaft?

Perspektiven der Migrationsforschung zur Betrachtung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sind standortabhängig und Ausdruck des wissenschaftlichen Zeitgeistes.

Historischen theoretischen Zugängen ist eine zentrale Annahme gemeinsam: Es gibt einen einseitigen Zustrom von Zuwanderer_innen aus einem Herkunfts- in das Aufnahmeland, also eine »Vorstellung der bipolaren Verhältnisse« (HAN 2006: 150). Daraus leitete die Migrationsforschung ihre dominierenden Themenkomplexe ab:

15 Zum Begriff der Entstatisierung vgl. TUDOR 2014: 12.

»Unter diesem bipolaren Denkmodell machten unter anderem Probleme der Entwurzelung (uprooted), der soziokulturellen Entfremdung (alienation) und des unvermeidlichen Abbruchs (rupture) der Migranten von bzw. mit ihren Herkunftsländern einerseits und ihrer schwierigen und mühevollen Niederlassung (settlement), Akkulturation, Integration und Assimilation/Absorption in die Aufnahmeländer [...] die zentralen Fragestellungen der Migrationsforschung aus [...]« (HAN 2006: 150)

Auf die Einwanderung folgte idealtypisch ein In-Beziehung-Setzen der Zugewanderten mit der Aufnahmegesellschaft in einseitiger Perspektive. Sie kommen von außen dazu, verlassen entwurzelt endgültig ihre Herkunftsländer und müssen sich in einem langen mühsamen Prozess der neuen Gesellschaft anpassen.

Die moderne Transnationalismus- und Transmigrations-Forschung setzt der Einseitigkeit dieses Verhältnisses eine andere Perspektive entgegen.

Das gesellschaftliche Konzept von Integration geht, trotz gegenteiliger Befunde der Transmigrationsforschung, noch immer von einem statisierten Standpunkt aus, der seine Perspektive absolut setzt. Wie die *einheimische* Bevölkerung hat auch ein_e Migrant_in nur *ein* Zentrum seines_ihres Lebens. Er_sie muss nicht nur einen Bruch mit der *alten Heimat*, die er_sie für immer verloren hat, sondern auch die Anpassung an seine_ihre *neue Heimat* bewältigen.

Beck-Gernsheim charakterisiert diese Perspektive als »mononational« und »monokulturell« und fordert die Einnahme einer »transnationalen« Perspektive, die eben nicht unterstellt, dass Lebenswelten sich in nur einem Sprach- und Kulturraum mit nur einem Zentrum der sozialen Bezüge abspielen (vgl. BECK-GERNSHEIM 2007: 16).

Aber auch der modernere Forschungsansatz des Transnationalismus ist nicht universell und ahistorisch, sondern wurde für ein spezifisches US-amerikanisches Transmigrations-Phänomen entwickelt, bei dem lebensweltliche Bezüge über die Ländergrenzen hinweg erhalten bleiben und es kein eindeutiges Orientierungszentrum mehr gibt. Der Transnationalismus-Ansatz basiert auf Analysen von Migrationsbewegungen zwischen den USA und Mexiko, der Karibik sowie den Philippinen. (vgl. HAN 2006: 151)

Auch in Westeuropa ist eine einseitige Sichtweise, die sich an »Kontinuität« und »Linearität« der Lebenswelten orientiert, überholt und blendet das »Nebeneinander mehrerer Sprachen, Heimaten, Weltbilder« aus (BECK-GERNSHEIM 2007: 17).

Dem Bild des entwurzelten Fremden widerspricht der neue Typus der *des Mehrheimischen*¹⁶. Durch ein Phänomen, dass schon fast alltagssprachlich als

16 »Die Lebenspraxis zeigt, dass Menschen mehrere Heimaten und Zugehörigkeiten haben, diverse kulturelle und soziale Netzwerke schaffen können und dass sie mit negativen Zuschreibungen von außen kreativ und subversiv umzugehen wissen. Auf diese Weise entwickeln sich

Kettenmigration¹⁷ bezeichnet wird, gelangt er_sie an Orte, an denen er_sie auf bereits bestehende soziale Netzwerke zurückgreifen kann. Seine_ihre bisherigen Sozialbezüge reißen zudem nicht ab, sondern bleiben bestehen. Entstehende Communities sind in Deutschland oder Belgien aber keineswegs in sich geschlossene Sozialräume. Sie sind Netzwerke aus Beziehungen, keine Gruppenzugehörigkeiten im traditionellen Sinn. Sieht man sie als solche, entsteht ein Missverständnis. Dieses Missverständnis soll am Beispiel der sogenannten ethnischen Vereine erläutert werden.

Ethnische Vereine sind in der postmigrantischen Gesellschaft nicht einmal Erscheinungen, die im Zusammenhang mit Migrationsereignissen stehen. In klassischen Einwanderungsländern gehören ethnische Vereine zum selbstverständlichen Alltag. Zachary beschreibt die von Diversität gekennzeichnete soziale Wirklichkeit ethnischer Vereine an einem Beispiel:

»Nehmen wir die 32 000 Einwohner zählende Vorstadt Walnut in Südkalifornien. An der städtischen Highschool spielt ethnisches Bewusstsein eine große Rolle; dabei suchen die Schüler jedoch Zugang zu ethnischen Gemeinschaften, in die sie nicht hineingeboren wurden. Asiatische Schüler wählten einen Schwarzen zum Leiter ihres Asien-Vereins. Die Vereinigung Schwarzer Schüler entscheidet sich für einen weißen Fachberater. Eine Amerikanerin chinesischer Abstammung, die fließend Spanisch spricht, ist eines der beliebtesten Mitglieder der Latino-Allianz.«
(ZACHARY 2000: 12)

Nicht um ethnische, kulturelle oder religiöse Homogenität geht es, sondern um *einen Bewusstseinsaspekt* – und damit vielleicht um Erfahrungshorizonte – der mit einer Diversität, die über die eigene Vereinsdefinition hinausgeht, nicht im Widerspruch steht. Die individuelle ethnische Verortung ist in der postmigrantischen Perspektive also eher *eine Idee* und keine Identität oder Selbstbeschreibung mit Bezug auf einen geografischen Raum, der eine spezifische Kultur enthält.

postmigrantische, mehrheimische, hybride und transkulturelle Alltagspraktiken, die bisher kaum gewürdigt worden sind.« Der Begriff der Mehrheimischen enthält also eine wesentliche Blickumkehr, wie dieses Zitat aus dem Klappentext folgender Monografie verdeutlicht: YILDIZ, EROL/HILL, MARC (Hg.) (2015): *Nach der Migration: Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld: transcript.

- 17 Der Begriff der Kettenmigration beschreibt nach meinem Verständnis die Nutzung eines transnationalen sozialen Netzwerkes als Ressource für transnationale Mobilitätsereignisse. Nicht unterstelle ich jedoch, dass dieses Netzwerk auch der Grund für den Umzug dorthin ist, denn Gründe sind immer individuell in der handelnden Person zu suchen und in der postmigrantischen Gesellschaft stark ausdifferenziert. Es handelt sich also nicht um dasselbe Phänomen, das als »chain of sibling migration« mit Bezug zu verwandtschaftlichen transnationalen Netzwerken historische Phänomene beschreibt, wie etwa die Einordnung des Nachzugs irischer Geschwister in die USA im 19. Jahrhundert (Hasia R. Diner) (vgl. HAN 2006: 115).

Das Beispiel stammt aus den USA. Es ist jedoch auch in Europa davon auszugehen, dass Mitglieder ethnischer Vereine sich über ihren Alltag austauschen, die interne Diversität groß ist, Partnerschaften mit Angehörigen anderer Netzwerke eingegangen werden und es sich um die Pflege von Sozialkontakten handelt, bei denen gemeinsame Unternehmungen und der Austausch von Alltagswissen im Vordergrund stehen. Die Mitgliederstruktur der ethnischen Vereine ist nicht homogen, wie die Bezeichnung *ethnisch* nahelegt. Ein türkischer Verein in Deutschland ist genauso stark von ethnischer, soziokultureller und sprachlicher Diversität gekennzeichnet wie die Bevölkerung der Türkei, plus weitere hinzukommende Personen, die Partner_innen oder Freund_innen der Vereinsmitglieder sind und eventuell eigene andere transnationale Mobilitätserfahrungen haben. Ein Verein für Deutsche im Ausland hat eine Mitgliederstruktur, die die Migrationsgeschichte Deutschlands abbildet und Personen mit polnischen, türkischen, russischen, griechischen und spanischen Familiennamen und deren Partner_innen umfasst, die vielleicht ebenfalls transnational mobil sind, aber vorgängig nicht Deutschland als Wohnland gewählt haben. So sind Mitglieder deutscher ethnischer Vereine im Ausland Personen, die *auch* eine Verbindung zu Deutschland haben, wobei diese Verbindung in der postmigrantischen Gesellschaft stark ausdifferenziert und nur im Einzelfall konkret zu benennen ist. Dies gilt analog für ethnische Vereine in Deutschland. Eine unterstellte prägende Gruppenstruktur mit geteilten Normen und Werten ist vor dem Hintergrund *postmigrantischer* ethnischer Vereine unzutreffend.

Im Deutungsmuster der Parallelgesellschaft wird aber unterstellt, mitgebrachte Herkunftskulturen, Sprachen und Traditionen würden am neuen Ort einfach fortgeführt und das Leben entspräche damit dem in der »Heimat«. Salman Rushdie spricht nicht von Herkunftskulturen oder -ländern, sondern von »imaginary homelands«. Was ist damit gemeint? Menschen, die selbst migriert sind, erinnern das Bild ihrer Heimat nicht nur, sondern nehmen in der Rückschau die Verhältnisse auch anders in den Blick. Sie *konstruieren* das Bild neu und es entsteht etwas anderes als eine reine Erinnerung an die Verhältnisse und Eigenheiten des Herkunftslandes. (RUSHDIE 1991: 10)

Aussagen über die Herkunftsländer sind also Konstruktionsleistungen. Sie stellen Fragen nach Sprecher_innenpositionen und Motivationen. Zugewanderte sind aktive Konstrukteur_innen der »imaginary homelands« und zeigen, dass die »Heimatländer« nicht als statische geografische und politische Einheiten erinnert werden, sondern dass es sich um individuelle Konstrukte handelt, die diskursiv vermittelt werden und damit Re-/und De-/Konstruktionsprozessen zugänglich sind. Ein unreflektiertes Fortführen kultureller oder sprachlicher Praktiken nach einem Migrationsereignis, einem transnationalen Umzug an einen neuen Ort, ist gar nicht möglich. Der Bedingungsrahmen der Bezugnahme auf diese Praktiken hat sich wesentlich geändert und produziert immer ein reflexives Moment.

Die Frage ist, wie Einheimische ihr Herkunfts- und Heimatland, ihre Heimatregion und ihren Heimort re-/konstruieren. Davon hängt wesentlich ab, wie offen sie für Neuankömmlinge sind. Denn ihre Privilegierung leiten sie aus dem Mythos der eigenen Sesshaftigkeit ab. In der postmigrantischen Perspektive wird aber nicht Sesshaftigkeit, sondern Migration zum Ausgangspunkt der Gesellschaftsanalyse, wie eingangs konstatiert wurde. Folglich ist es notwendig, wissenschaftliche Analyseinstrumente, die auf mehrheimische Lebenswelten Anwendung finden, auch auf einheimische Lebenswelten anzuwenden, um notwendige Erkenntnisse zu gewinnen. Ruchdies Perspektive auf Heimat als Konstruktionsleistung entzieht der Frage nach der objektiven Richtigkeit von Urteilen über in- und ausländische Herkunftsländer, -regionen und -orte den Boden. Stattdessen erhellt sie den individuellen, aber auch ideologischen Hintergrund einer Aussage, ihren Bedeutungs- und Argumentationszusammenhang sowie ihre Wirkung in Interaktion, Sozialraum und Diskurs.

Die einheimische Bevölkerung konstruiert imaginary homelands auf zwei verschiedenen Ebenen und beeinflusst auf diese Weise die Inklusionschancen von Neuankömmlingen:

Erstens sind statisierte Bilder der eigenen Heimat, des eigenen Stadtteils imaginary homelands. Sie fokussieren bestimmte Zustände, Ereignisse, Normen und Werte, sozialstrukturelle, historische und politische Gegebenheiten, die sie in einer Konstruktionsleistung zu einem Bild zusammenfügen. Die Konstruktion homogener Stadtquartiere in der statisierten Erinnerung ist ein Bild, eine Vorstellung, ein imaginary homeland und blendet historische Diversität aus.

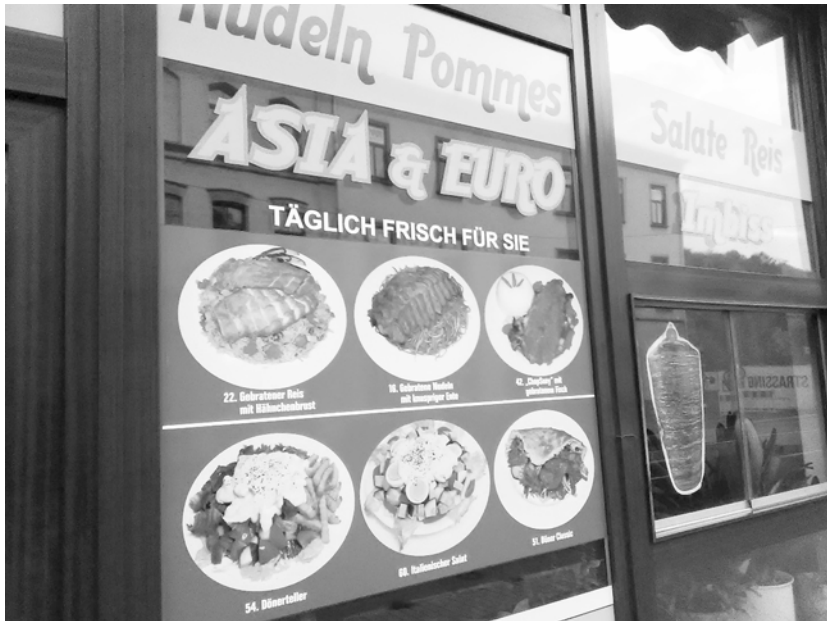
Zweitens werden hegemoniale Konstrukte über »Herkunftsländer« der Mehrheimischen als imaginary homelands *der anderen* hergestellt, medial und gesellschaftspolitisch reproduziert, über statisierte Machtpositionen in Deutungsmustern verfestigt und im Diskurs privilegiert. Allerdings fehlt die Verbindung des einheimischen Diskurses zu transnationalen Netzwerken und wohl auch Sprachfertigkeiten, um überhaupt zu der sozialen Wirklichkeit dieser Länder Zugang zu erhalten. Die einheimischen Bilder über Herkunftsländer und -kulturen entsprechen deshalb nicht den imaginary homelands, die die Mehrheimischen selbst konstruieren.

Einheimische Vorstellungen über die Herkunftsländer der Mehrheimischen prägen aber nicht nur Vorstellungen über das Leben in diesen Ländern, sondern auch der mehrheimischen Nachbar_innen und werden zu Erwartungshaltungen. Das Argument der Parallelgesellschaft übt einen großen Einfluss auf den gesellschaftlichen Desintegrationsdiskurs aus und hat hier seine ideologische Basis.

Einheimische Erwartungshaltungen bedienen Mehrheimische für ihre Kundschaft in Inszenierungen von Geschäften, Cafés und Restaurants. Im arabischen Restaurant »Aladin« freuen sich die Gäste über mit Teppichen geschmückte Wän-

de, Fotos von Sand und Kamelen und arabisch anmutende Musik. Wäre es stattdessen ein modern gestaltetes Restaurant mit schwarzem Steinfußboden, weiß gehaltenen Wänden und moderner Kunst, gäbe es überraschte oder auch enttäuschte Reaktionen. Einen »arabischen Abend« stellt man sich anders vor.

Abbildung 3: Deutsches Speisenangebot mit exotischem Flair



Erol Yıldız beschreibt diese Handlungsweise am Beispiel eines Kölner Quartiers als »strategisches Zugeständnis an die lokalen, hier die deutschen Vorstellungen vom ›Orient‹« und bezeichnet sie als eine intendierte »Geschäftsstrategie« (YILDIZ 2009a: 109).

Die »orientalische« Einrichtung ist nicht Ausdruck einer Parallelgesellschaft. Sie entspricht auch keineswegs dem kulturellen Bedürfnis seines/seiner Inhaber_in, der/die womöglich gar nicht aus dem Orient, sondern aus Bulgarien, Portugal oder Kolumbien stammt. Sie spiegelt vielmehr die Erwartungshaltung der Kundschaft, die orientalisch essen gehen oder shoppen möchte. Inszeniert wird, was der/die Kund_in wünscht.

Ein Dilemma muss die postmigrantische Gesellschaft reflektieren: Im Stadtquartier kann man nicht steuern, welcher Nationalität der/die Nachbar_in ist oder welche Sprachen auf der Straße und im Bus gesprochen werden. Als König_in Kund_in ändert sich jedoch die Position, denn hier wird das Geld zum genera-

lierten Kommunikationsmittel und nicht mehr die Sprache ist das bestimmende Medium im zwischenmenschlichen Kontakt. Das Verhältnis wird abstrahiert über die Leistung oder den Artikel, der durch Geld erworben wird. Als Kund_in kann ich zum Erfolg eines Geschäfts beitragen oder auch nicht.

Beim Besuch eines orientalistisch inszenierten Restaurants geht es erstens nicht um eine zwischenmenschliche Kommunikation, sondern um Konsum, und zweitens befindet sich jemand als Kund_in in einer Machtposition. Aus der Akzeptanz arabisch, italienisch, griechisch, türkisch, chinesisches oder indisch inszenierter Geschäfte kann nicht auf die Akzeptanz von Araber_innen, Italiener_innen, Griech_innen, Türk_innen, Chines_innen oder Inder_innen als Nachbar_innen, Mitschüler_innen oder Arbeitskolleg_innen geschlossen werden. Hier rückt der Mensch wieder in den Vordergrund, der nicht nur in einer ökonomisch geprägten Rolle konsumierbare Waren oder Dienstleistungen anbietet, sondern auch am Alltag partizipiert, im gleichen Haus wohnt oder im gleichen Betrieb arbeitet.

Kulturelle Ausdrucksformen auf ihren Sinn zu befragen tritt an die Stelle der Frage nach ihrer territorialen Verwurzelung und man kann sogar von einer »Aufhebung der Kongruenz von Territorium und Kultur« sprechen (vgl. PÜTZ 2009: 65). Das Vorgehen von Yıldız, statt vermeintlich auf den Orient hindeutenden kulturellen Ausdrucksformen den Sinn der Inszenierung als umsatzfördernde Marketingstrategie zu fokussieren, ist ein Beispiel für diesen Perspektivwechsel.

Nicht nur bei wirtschaftlichen Tätigkeiten, sondern auch zum Leben im Stadtquartier kommt das Argument der Parallelgesellschaft zu einem Fehlschluss. Die Parallelgesellschaft unterstellt eine innere soziale Geschlossenheit eines urbanen Stadtquartiers und setzt damit räumliche Nähe mit Signifikanz gleich, als seien, anders als in einheimisch wahrgenommenen Stadtteilen, die Nachbarschaften im Wohnquartier für mehrheimische Bewohner_innen auch die wichtigsten Sozialbezüge. Fennell weist darauf hin, dass dieses Argument ins Leere läuft (FENNELL 1997: 90). Seine Untersuchung des Stadtquartiers London Borough of Wandsworth aus dem Jahr 1994 zeigt, dass die unterschiedliche Bewertung der Wichtigkeit von Beziehungen über das Kriterium der räumlichen Nähe oder Distanz nicht die empirische Wirklichkeit abbildet. Beziehungen in andere Länder sind potenziell ebenso wichtig wie lokale Beziehungen (vgl. ebd.: 93). Warum werden sie also so häufig – auch in der Wissenschaft – ignoriert? Fennell stellt fest, dass es auf die methodische Herangehensweise zurückzuführen sei. In vielen empirischen Studien werden translokale Bezüge ausgeblendet. Immer dann, wenn die Sozialbezüge im Ausland gar nicht erfragt werden und sich der Fokus nur auf erreichbare Personen richtet, bestehe die Gefahr einer Gleichsetzung von Erreichbarkeit und Wichtigkeit (vgl. ebd.: 99).

Dieser Befund spielt auch eine Rolle bei dem Thema der Mehrsprachigkeit. Sie wird oft in ihrem positiven Wert verkannt, was ebenfalls auf Mechanismen der systematischen Ausblendung beruht.

Durch technischen Fortschritt entstehe stattdessen eine »Zeit-Raum-Kompression« (ebd.: 99f.) mit weltweiten Kommunikationsmöglichkeiten. Die Veränderungen des Raum-Zeit-Gefüges modifizieren auch das Verhältnis des Einzelnen zu seinem/ihrem Sozialraum. Die Stadt nimmt beim Thema der Integration unter diesen neuen Vorzeichen eine Sonderstellung ein:

»Nicht um Deutschland geht es, und schon gar nicht um die Nation, sondern um ein urbanes Lebensgefühl, eine Zugehörigkeit zur Stadt im globalen Raum.« (BECK-GERNSHEIM 2007: 104)

Diese neue Form der Integration, die sich nicht auf den Nationalstaat bezieht, sondern urban, lebensweltorientiert und alltagskulturell abläuft, scheint in der Sprache der Integration nicht mehr auf einen Begriff zu bringen zu sein (vgl. ebd.). Das von Beck-Gernsheim beschriebene »arme Ausländerkind« (ebd.: 90) erscheint unter der Perspektive der Raum-Zeit-Kompression nun gegenteilig als Bild des neuen Weltbürgers (vgl. ZACHARY 2000: 9ff.): Neue Identitäten mit transkulturellen und -nationalen, lokalen und globalen Bezugspunkten entstehen, die sich nicht in Begriffen wie Ethnie, Kultur oder Nation und schon gar nicht in defizitorientierten Konstrukten fassen lassen.

Albrow entwickelt das Konzept der »sociospheres« und meint ein Netz sozialer Aktivitäten von Individuen, das unterschiedliche Intensitäten und räumliche Konstellationen umfasst (ALBROW 1997: 51). Die Schnittstellen der individuellen sociospheres sind »socioscapes« (ebd.: 52), die nicht lokalisierbare Personengruppen, sondern Vernetzungen abbilden.

Die Frage nach der Integration von Mehrheimischen unter den Bedingungen von Transnationalisierungsprozessen fragt sinnvollerweise nicht mehr nach kulturellen *Wurzeln*, sondern nach den *Bezugspunkten* von Integration. Das bedeutet auch eine Abkehr von Vorstellungen der Sozialintegration und eine Hinwendung zur Systemintegration.

Transnationalisierung beschreibt Praktiken und Netzwerke jenseits von Nationalstaat und ethnisch-kulturell definierten Sozialräumen und erweckt erst einmal den Eindruck einer weitgehenden Entlokalisierung des sozialen Lebens (vgl. PRIES 2008: 29). Pries widerspricht dieser These: Distanzen könnten zwar tatsächlich unter globalisierten Bedingungen schneller überwunden werden, Lebenspraxen an verschiedenen Orten stattfinden und Kommunikation im Internet weltweite Ähnlichkeit aufweisen, aber die Raumbindung des Menschen bleibt ungebrochen (vgl. ebd.). Der Mensch wohnt, konsumiert, arbeitet und lernt (auch) vor Ort, nimmt am Straßenverkehr und an Freizeitangeboten teil. Der Nationalstaat, der zwar *keine Begrenzung* sozialer Vernetzung mehr leistet, bleibt aber korporativer Akteur und setzt die *Rahmenbedingungen* für den Geld- und Warenverkehr, für Migration, Informationsfluss und die Gestaltung von Prozessen der Globalisierung (vgl. ebd.: 27).

Der Nationalstaat spielt auch bei Zugehörigkeit und Ausschluss über Konstrukte von Identität eine Rolle. Korteweg und Yurdakul beschreiben *Zugehörigkeitskonstrukte* in nationalen Narrativen (KORTEWEG/YURDAKUL 2016: 20). Die Autorinnen referieren Bemühungen von Muslim_innen, dieses Narrativ um die »Idee hybrider deutsch-muslimischer Identitäten« zu erweitern (ebd.: 226). Sie schlagen vor, Diversität statt Homogenität als »neues deutsches, nationales Narrativ« zu etablieren, wobei Heterogenität kein migrantisches Thema bleibt (ebd.: 229). Eine Hybridität deutsch-muslimischer Identitäten würde aber voraussetzen, dass verschiedene, als Gegensätze verstandene Identitäten sich zu einem Hybrid verbinden. Damit bietet dieses Argument das Ursprungsproblem der Konstruktion einer Gegensätzlichkeit von deutscher und muslimischer Identität durch eine Hybridisierungsthese gleichzeitig als Lösung an.

Unterstellt man Personen aufgrund ihrer Biografie oder Herkunft eine hybride Identität, verschiebt man die Aufgabe der Gesellschaft, den Normalfall Migration in ihre Narrative einzubetten, hin zu einer psychischen Bewältigungsaufgabe auf der Identitätsebene transnational mobiler Personen und ihrer Nachfahren. Psychologisierte defizitorientierte Beschreibungen mehrheimischer Lebens- und Alltagswelten haben hier ihren argumentativen Ursprung.

Grundsätzlich zu hinterfragen ist die in der Idee der »hybriden Identität« vorausgesetzte Existenz von nationalstaatlich bestimmten Identitätsbausteinen. »Deutsch« oder auch »Belgisch« sind unter dem Fokus der Staatsbürgerschaft erst einmal nur Beschreibungen eines Rechtsverhältnisses.

Der Historiker Valentin Groebner zeichnet nach, wie unter den technischen Bedingungen des 13. bis 17. Jahrhunderts das Personalpapier als »Schein der Person« und dessen »machtvolle(n) papierne(n) Verdopplungen« entstanden sind und wie und wo sie zum Einsatz kamen (GROEBNER 2004: 8):

»Pässe gab es schon mehrere Jahrhunderte lang, bevor das Wort ›Nationalität‹ zum ersten Mal verwendet wurde – Madame de Staël prägte es um 1807 in einem romantischen Roman. Sie meinte damit eine Seelenbewegung, ein ›innerliches Gefühl von Zugehörigkeit‹, und nicht jene Kategorie, nach der wir uns im Flughafen an diesem oder jenem Schalter geduldig zur Kontrolle unserer Papiere anstellen. Fest miteinander verknüpft wurden das alte Instrument Pass und die junge Institution Staatsbürgerschaft erst Mitte des 19. Jahrhunderts.« (GROEBNER 2004: 8)

Die Verzahnung von staatsbürgerlichen Rechtsverhältnissen und identitären Zugehörigkeitsgefühlen ist also noch recht jung und wirft heutzutage folgendes Problem auf: Sie macht nicht die notwendige Unterscheidung zwischen Identität und Identifizierung, sondern unterstellt, beides seien nur zwei Seiten einer Medaille. Groebner schreibt zur historischen Entstehung von Identitätspapieren:

»Es gebe ›keine Identität ohne Geschichte, und keine Geschichte ohne Identität‹ ließ sich der deutsche Bundespräsident bei der Eröffnung des Historikertages im Herbst 2002 vernehmen. Das ist ebenso erhebend wie vage. Mit dem Wort Identität lassen sich trefflich weitläufige Tagungspublikationen überschreiben, Forschungsmittel beantragen und Sonntagsreden halten.

Nur arbeiten kann man damit nicht. Deswegen wird in den folgenden Kapiteln vom Identifizieren und nicht von ›Identitäten‹ die Rede sein. Das ist Absicht. Denn Identifizieren ist immer ein Vorgang, an dem mehr als eine Person beteiligt ist. Erst damit kann man, so scheint mir, die verschiedenen Akteure und Autoritäten der Benennungen und Unterscheidungen von Personen in den Blick bekommen. [...]

Damit Einzelne an ihren Zeichen erkannt werden können, müssen diese Zeichen kollektiv verbreitet und in ihrer Bedeutung stabil sein. Die Einzelperson kann allerdings nur in Ausnahmefällen selbst bestimmen, welche Zeichenkombination (Name, Beschreibung, Insignien) dauerhaft auf sie verweist. Wir werden in den folgenden Kapiteln sehr unterschiedliche Erkennungssysteme kennenlernen, von Wappenstempeln bis zu Muttermalen, von Dienstmarken bis zu Bettlerausweisen. Wie immer diese persönliche, individuelle und unverwechselbare Kombination von Informationen zur Person im Einzelfall aussehen mag, sie muss anderen, vergleichbaren Zeichen ähnlich genug sehen, um als Identitätsbeweis akzeptiert zu werden. Willkommen im Reich der kleinen Unterschiede!« (GROEBNER 2004: 20f.)

Groeber zieht also dem Begriff der Identität den der »Ähnlichkeit« vor (ebd.: 21). Die Identifizierung der Person hat historisch mit der Beschreibung von Merkmalen begonnen, die bestimmten Merkmalen eine Zeichenhaftigkeit verlieh und über das Prinzip der Ähnlichkeit funktionierte. Die Identifizierung ist die Zuschreibung einer Auswahl von Zeichen zu einer Person zum Zweck ihrer Identifizierung, über die die Person in der Regel keine Kontrolle hat. Obwohl die moderne biometrische Identifizierungstechnik Eindeutigkeit und Objektivität garantiert, dienen Zeichen, über die Einzelne noch immer keine Kontrolle haben, ihrer Klassifizierung und als fremd konstruierte Zeichen der Exklusion. Identität im Sinne einer Ich-Identität und die Identifizierung über spezifische Zeichen sind also zwei verschiedene Sachverhalte und sollten schon aus analytischen Gründen differenziert werden.

Die Ethnisierung, die häufig mit der Konstruktion von Nationalstaaten und ihren Narrativen einhergeht, exkludiert durch Migrantisierung und Delokalisierung auch heute noch Menschen, denen sie die Zugehörigkeit verwehrt. So ist ein_e Person of Colour, die deutsche Staatsbürger_in ist, zwar als solche privilegiert, aber durch ihr sichtbares Zeichen einer *anderen Hautfarbe* – dabei handelt es sich um nichts anderes als ein machtvoll soziales Konstrukt – exkludiert und

entprivilegiert¹⁸. Veröffentlichungen wie der Sammelband »Eure Heimat ist unser Albtraum« (AYDEMIR/YAGHOOBIFARAH 2019) belegen, dass das Verhältnis zum Deutschsein eine Ambivalenz enthält. Es privilegiert über die Staatsbürgerschaft und wirkt gleichzeitig über Mechanismen des Migrantismus und denen mit ihnen verbundenen Merkmalen und ihrer Zeichenhaftigkeit (Hautfarbe, Bekleidungspraxen, Habitus etc.) exkludierend.

Das Verhältnis zum Deutschsein ist damit nicht für alle Staatsbürger_innen linear, statisiert-privilegiert und bietet auch keine unhinterfragte Sicherheit, sich überall auf dem Staatsgebiet ohne Gefahren bewegen zu können. Ganz im Gegenteil: Es ist durch starke Widersprüchlichkeiten, Ambivalenzen und unterschiedliche Erfahrungen der Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Delokalisierung und Entstatisierung gekennzeichnet.

Trotz Transnationalismus und Transnationalisierung existieren Selbstverständnisse von Nationalstaaten fort, die ein innen und außen, ein Eigenes und Fremdes definieren und ihr Handeln danach ausrichten. Bedeutsam ist, ob ein Nationalstaat sich als von Diversität gekennzeichnet begreift, ob er Multikulturalität, Interkulturalität oder Diversität als Beschreibung der Gesellschaft als zutreffend anerkennt und welche Schlussfolgerungen er daraus zieht, da sich daraus Erwartungen und Zugeständnisse an Mehrheimische ergeben.

1.1.3 Von Multikulturalität zu Diversität

Claus Leggewie unterscheidet zwei grundlegende Konzepte von Multikulturalismus, den »soft multiculturalism«, der mit dem kulturellen Differenztheorem und der Forderung nach politischer Partizipation auf Basis der Gleichheit argumentiert und einen »hard multiculturalism«, der einen »Minderheitenstatus« nutzt, um Ausgleichspolitik zu betreiben (vgl. PONGS 1999: 164).

Hartmut Esser beschreibt drei mögliche Varianten von Multikulturalität mit den Merkmalen »multiple Inklusion« von Individuen, »ethnische Vielfalt« bei Gleichrangigkeit der ethnisch definierten Gruppen und »kulturelle Offenheit« einer Gesellschaft, die Differenz unterstütze und ermögliche (ESSER 2010: 277f.).

18 Den Begriff der Entprivilegierung nutze ich, um zu verdeutlichen, dass Privilegien aktiv gesellschaftlich vorenthalten werden. Das Gegensatzpaar Privilegierung – Marginalisierung, das sich in vielen Veröffentlichungen findet, erachte ich in Bezug auf Persons of Colour und Mehrheimische als unzutreffend. Es legt nahe, sie stünden am Rande der Gesellschaft. Aus postmigrantischer Sicht ist Migration und Diversität jedoch der gesellschaftliche Normalfall und Persons of Colour und Mehrheimische stehen in der Mitte und im Zentrum der Gesellschaft. Sie sind also keineswegs randständig, obwohl ihnen vielfach Privilegien vorenthalten werden.

Diese Ansätze zu Multikulturalismus und Multikulturalität betonen ethnokulturelle Differenzen, lassen jedoch andere Differenzlinien, wie etwa Alter, Gender oder sozioökonomischer Status unbeachtet.

Das Konzept der »Diversität« stellt das Differenztheorem auf eine breite Basis und meint individuelle, überindividuelle, erworbene und angeborene Merkmale, die »nicht isoliert, sondern kombiniert oder kumuliert auftreten« (ALLEMANN-GHIONDA 2013: 29).

Beck-Gernsheim geht noch davon aus, dass in Deutschland entlang der Koordinaten Kultur und Nationalität zwei Lebenswelten, eine einheimische, monokulturelle und mononationale und eine migrantische transnational geprägte koexistieren (vgl. BECK-GERNSHEIM 2007: 16f.). Diese Dichotomisierung wird durch die postmigrantische Perspektive als Typisierung erkennbar. Einer von Diversität, Mehrdeutigkeit, sich überkreuzenden Linien und Ambivalenz gekennzeichneten *transnationalen Wirklichkeit* kann eine solche Gegenüberstellung nicht gerecht werden.

An dieser Stelle macht es Sinn, die sich wandelnden Forschungstraditionen zur Integration von Mehrheimischen in Deutschland und Belgien mit ihren unterschiedlichen Leitmotiven und Kernfragen zu umreißen. Denn auch wissenschaftliche Perspektiven unterliegen Wandlungsprozessen und sind nicht statisch.

Münz beschreibt die deutsche Forschungstradition bzgl. der Gegenstände Migration und Integration als um das Thema der Staatsangehörigkeit der Zuwanderer_innen zentriert (vgl. MÜNZ 2002: 16¹⁹). In den 1950er Jahren habe die Zuwanderung und Eingliederung von *Aussiedler_innen* im Vordergrund der Aufmerksamkeit gestanden und in den 1960er und zu Beginn der 1970er Jahre die *Gastarbeiter_innen* (vgl. ebd.). Er diagnostiziert dann ein abnehmendes öffentliches Interesse am Thema der Migration von etwa 1980 bis 1988/89 (vgl. ebd.).

Münz konstatiert einen Perspektivwechsel: So seien die *Aussiedler_innen* der Nachkriegszeit in der Forschung noch nicht unter dem Blickwinkel wahrgenommen worden, ein Problem zu sein. Mit den 1960er und 1970er Jahren sei eine Wende eingetreten. Nun gebe es ein *Gastarbeiter_innenproblem* und eine *Gastarbeiter_innenfrage*. *Sozioökonomische* Problemlagen seien dabei in den Hintergrund des Interesses gerückt. (Vgl. ebd.)

Die deutsche Migrationsforschung der 1980er Jahre nimmt vorwiegend die *Migrationsgeschichte* in den Blick. Einen qualitativen Wechsel der Sichtweise stellt Münz 1988/1989 fest: Auf den Fall der Mauer und den politischen Wandel in Mittel- und Osteuropa folgen Wanderungsbewegungen in den Westen sowie kriegs- und

19 Münz referiert und diskutiert eine Fülle von wissenschaftlichen Studien, die wegen der großen Anzahl hier nicht aufgeführt werden können. Verweise auf diese Quellen finden sich auf den Seiten 33-35 seines Aufsatzes.

vertreibungsbedingte Migration aus dem Kosovo, aus Bosnien, Serbien und Kroatien. Der Blick der Forschung in Deutschland richte sich nun intensiv auf die gesellschaftlichen Folgen der Immigration und vermeintliche Prozesse der Integration. (Vgl. ebd.f.)

Seit den 1980er Jahren rezipiere die deutsche Migrationsforschung vermehrt nordamerikanische Diskurse um Multikulturalismus und Diversität. Die »zweite Generation« werfe neue Fragen auf, etwa ob sie selbst als Migrant_innen zu betrachten seien oder es sich um Angehörige einer ethnisch-kulturellen Minderheit in Deutschland handele. (Vgl. ebd.: 17)

Auffassungen, sie seien stattdessen vielleicht Repräsentant_innen einer als normal anzusehenden Diversität, finden sich noch nicht. Noch immer geht es um ein »entweder« »oder«.

Die Migrationsforschung differenziere sich seit den 1980er Jahren thematisch stark aus. Es gehe um die soziale und ökonomische Integration sogenannter Arbeitsmigrant_innen, um gesellschaftliche Marginalisierung, aber auch unterstellte (Selbst-)Isolation und innerethnische Gewalt. Die 1990er Jahre bringen Forschungsarbeiten zur Integration von Aussiedler_innen hervor, die als ethnisch deutsche Migrant_innen deutsche Staatsbürger_innen sind²⁰ und als solche nicht in der Ausländerstatistik erscheinen. Wenig Interesse bestehe an der Erforschung der Lebenssituation und Integration von Vertriebenen, die ebenfalls als *ethnisch Deutsche* gelten. (Vgl. ebd.)

Die untersuchten Gruppen ließen sich weder über die Staatsbürgerschaft noch den Geburtsort eindeutig fassen (vgl. ebd.: 18f.):

Die Beforschten können innerhalb dieser Forschungstraditionen Personen sein, die eine nichtdeutsche Nationalität und einen Geburtsort außerhalb Deutschlands haben und nach Deutschland zugezogen sind. Ebenso kann es sich um Personen handeln, die als Kinder von Zugezogenen in Deutschland geboren sind und eine ausländische Staatsangehörigkeit besitzen oder Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit, die als »ethnisch« Deutsche zugewandert sind. Der Geburtsort als Indikator für Staatsangehörigkeit und Status als In- oder Ausländer_in ist in Deutschland nicht aussagekräftig, wie auch die Staatsangehörigkeit keinen Aufschluss darüber gibt, ob eine Migrationsgeschichte vorliegt.

Die Situation in Belgien ist eine andere, da gerade die kulturelle Verschiedenheit der zwei großen Landesteile Flandern und Wallonien zur nationalen Identität gehören. Bei Bedrohungen der Koexistenz beider »Kulturen« in der Vergangenheit, wie etwa die Bestrebungen im 19. Jahrhundert, ganz Belgien zu französisieren, wird gerade auf die kulturelle Diversität des Staatsgebildes durch die einheimische Bevölkerung verwiesen (vgl. MARTINIELLO/PERRIN 2013: 85). Zur Charakterisierung Belgiens unter dem Einfluss von Migration werde häufig David Hollingers

20 https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_116.html

Begriff der »Diversifizierung der Diversität« genutzt (ebd.: 87). Die Entkopplung von Staatsbürgerschaft und individueller kultureller Identität sei ein Vorschlag für einen belgischen Multikulturalismus (vgl. ebd.: 96). Die Annahme von dominanten Kulturen und Identitäten werde dabei als Bedrohung des Ideals der »gesellschaftlichen Kohäsion« gesehen (vgl. ebd.: 95).

Abbildung 4: Victor Boin Schwimmbad, Brüssel;

Abbildung 5: Restaurant, Brüssel



Die Forschungsperspektive zu Migration in Belgien folgt nach Vandecandelaere drei großen Intervallen, die mit einer veränderten Sicht auf Zuwanderer_innen einhergeht. Zuerst werden sie als Gastarbeiter_innen, dann als Immigrant_innen und schließlich als neue Brüsseler_innen fokussiert. Erkennbar ist ein veränderter Fokus, der erst den Zuwanderungsgrund (Arbeit), dann den faktischen Daueraufenthalt im Land statt einen »Gast«-Status und schließlich die urbane Mitbürger_innenschaft in der Stadtgesellschaft in den Mittelpunkt rückt:

Die Periode 1946 bis 1974 sei in Belgien geprägt von der Perspektive auf Gastarbeiter_innen. Wallonien habe durch Rohstoffvorkommen wie Steinkohle einen Bedarf an Arbeitskräften, der durch die wallonische Bevölkerung nicht gedeckt werden könne. Vor 1946 werde der erhöhte Arbeitskräftebedarf durch etwa eine halbe Million flämischer Pendler_innen gedeckt, hinzu kämen damals noch deutsche Kriegsgefangene. (Vgl. VANDECANDELAERE 2012: 21)

Mit Italien wird 1946 ein erstes Abkommen zur Anwerbung von italienischen Arbeitskräften für den Einsatz in den belgischen Minen vereinbart. Durch das Minenunglück in Bois du Cazier im Jahr 1956 sterben 262 Arbeiter, in erster Linie Italiener. Dadurch gerieten die schlechten Arbeitsbedingungen der Gastarbeiter_innen in den Blick und Italien dränge auf schnelle Verbesserung. Diese sei aber nicht umgesetzt worden, sondern stattdessen Abkommen mit weiteren Staaten geschlossen, 1956 mit Spanien und Griechenland, 1964 mit der Türkei und Marokko und Ende der 1960er Jahre mit Algerien, Tunesien und Jugoslawien. (Vgl. ebd.: 22)

Der Aufschwung in Flandern führe in den 1960er Jahre dann auch dort zu einem zunehmenden Bedarf an Arbeitskräften, so dass Gastarbeiter_innen nun auch in Gent, Limburg und Antwerpen in der Textil-, Automobil- und Hafen- und Metallindustrie tätig seien. Brüssel könne in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als französische und homogen inszenierte Stadt gekennzeichnet werden, in der es für flämische Brüsseler_innen das Schimpfwort »sale Boche« gegeben habe. (Ebd.: 22f.)

Also auch statisierte Diversität ist in historischer Perspektive mit Mechanismen der Ausgrenzung und Negativkonnotation verknüpft. Zugewanderte, deren dauerhafter Verbleib noch nicht antizipiert wird, gelten als willkommene Gäste, die dem Land vorübergehend ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen.

Eine weitere Zuspitzung des Themas der statisierten Diversität entstehe durch ein neues Sprachgesetz im Jahr 1963, das Brüssel zur zweisprachigen Stadt erkläre. Auf offizieller Ebene werde Zweisprachigkeit zur Regel. Vorherrschend im Alltag bliebe aber das Französische. (Vgl. ebd.: 23)

Im Laufe der 1960er Jahre steigt die Migration nach Brüssel, die Quote der Kinder aus Zuwanderungsfamilien, die in Brüssel geboren werden, steigt von 12,5 % im Jahr 1962 auf fast 30 % im Jahr 1970 (ebd.). Die Immigrationspolitik zwischen 1962 und 1967 werde als *laissez-faire*-Haltung bezeichnet, denn ein einfaches Tourist_innenvisum reiche zu Einreise und Arbeitssuche aus und der Aufenthaltsstatus werde nachrangig geregelt, sobald eine Arbeitsstelle vorliege (vgl. ebd.: 24). Diese Haltung werde 1967 durch eine neue Regelung aufgehoben und 1974 folge dann der Anwerbestopp (vgl. ebd.: 26).

Während dieses Intervalls der Rezeption als Gastarbeiter zeigt sich der typische stadtsoziologische Befund des »Urban Recycling« (vgl. YILDIZ/MATTAUSCH 2009) auch in der Stadt Brüssel. Der Prozess verläuft parallel zu vielen anderen europäischen Metropolen und ist durch vermehrten Wegzug von Einheimischen aus einem Quartier oder einer Wohngegend aufgrund verstärkter Kaufkraft und Mobilität gekennzeichnet, so dass Stadtrandgebiete als Wohnlage ruhiger und attraktiver werden – bei bleibender Erreichbarkeit der Arbeitsplätze (vgl. VANDECANDELAERE 2012: 25). Innerstädtische Quartiere bieten daher vermehrt leerstehende Wohn- und Geschäftsräume, die durch Zuwanderer_innen genutzt und aufgewertet wer-

den. In Brüssel handelt es sich um die Quartiere Sint-Joost-ten-Node, Schaarbeek, Molenbeek, Anderlecht und Sint-Gillis (vgl. ebd.).

Neuankömmlinge entfalten sozialräumliches Potenzial, gründen Unternehmen, beziehen Wohnraum und geben den Quartieren eine neue Prägung – Zuwanderung ist eine enorme »urbane Ressource« (YILDIZ 2009a: 107). Es gibt aber einen »skandalisierenden Diskurs« und eine »Dramatisierung«, die diesen Prozess – der sozialen Wirklichkeit widersprechend – als Desintegrationsbefund interpretierten (ebd.).

Yildiz diagnostiziert zwei dominierende Diskursstränge in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung: Einerseits anomische Desintegrationszustände auf Gesellschaftsebene und andererseits Emanzipationspotenziale durch neue Entscheidungsfreiheiten auf der Individualebene (vgl. YILDIZ 2006: 260f.). Er stellt beiden Positionen ein Verständnis von »praktischer Multikulturalität« (ebd.: 264) im Sinne einer »sozialen Grammatik des urbanen Lebens« der durch Transformationsprozesse erfassten Gesellschaft gegenüber (ebd.: 263). Nicht mehr die Bevölkerung ist somit Trägerin der Multikulturalität, sondern das soziale Handeln. Der »Alltag« und die »lokalen Gegebenheiten [...] bieten eine Plattform zur Entfaltung transzendierender, verständigungsorientierter Praktiken, Verfahren und Methoden der Verständigung« (ebd.: 264).

Das Intervall der Immigrantenzzeit in Belgien von 1974 bis 1990 wird eingeleitet durch einen Anwerbestopp ausländischer Arbeitskräfte im Jahr 1974 als Folge der Ölkrise des Jahres 1973 (VANDECANDELAERE 2013: 26). Die Zuwanderung, so beschreibt Vandecandelaere (vgl. ebd.: 26ff.), nehme durch diese politische Maßnahme jedoch nicht ab, sondern es verschiebe sich lediglich ihr Zweck von der Arbeitsaufnahme zum Familiennachzug. Durch die nicht mögliche Wiedereinreise und Neuaufnahme einer Arbeitstätigkeit nach einem Wegzug – also durch eine rechtliche Mobilitätsbarriere – zögen viele Menschen eine Aufgabe ihres Aufenthalts gar nicht mehr in Betracht. Reisslandt beschreibt diese Entwicklung analog auch für Deutschland, das 1973 einen Anwerbestopp erlässt (REISSLANDT 2006: 137). Brüssel entwickelt sich mehr und mehr zu einer von Zuwanderung geprägten Stadt und erlangt in diesem Sinne eine Sonderstellung in Belgien. Im Jahr 1975 lebt 25 % der ausländischen Bevölkerung Belgiens in Brüssel (VANDECANDELAERE 2013: 27).

In den 1970er Jahren verschiebe sich der öffentliche Diskurs von den Zuwanderer_innen zu den europäischen Arbeitnehmer_innen, also den sogenannten Expatriates, die sehr gut ausgebildet seien und in Brüssel eine weltoffene Stadt fänden (vgl. ebd.: 31). Der Strukturwandel mit Abnahme der industriellen Arbeitsplätze und Verschiebung eines Arbeitskräftebedarfs in den tertiären Sektor habe vielfach Arbeitslosigkeit der Zuwanderer_innen zur Folge, die nun als Konkurrent_innen wahrgenommen würden (vgl. ebd.: 29f.).

Auch kulturelle Praxen geraten ins Blickfeld und werden polemisiert. Ein prominentes und absurdes Beispiel ist der öffentlichkeitswirksame Ritt des Bürger-

meisters von Schaarbeek, Roger Nols, auf einem Kamel zum Rathaus, gekleidet in eine Djellaba als Protest gegen das Wahlrecht von Immigrant_innen (vgl. ebd.: 31f.).

Ende der 1980er Jahre nehme der Grad der Skandalisierung in Belgien ab und ein Wandel des Blicks auf Zugewanderte als *Immigrant_innen* fände statt. Es entstehe ein verändertes Staatsbürgerschaftsrecht, das auch ein *Ius soli* vorsehe und Einbürgerungen von Zugewanderten erleichtere. Zwischen 1988 und 2002 fanden 34,6 % der belgischen Einbürgerungen in Brüssel statt, so dass der Sonderstatus der Stadt als ausgewiesenes Zentrum der Diversität in Belgien noch einmal deutlich werde (vgl. ebd.: 32).

Viele Menschen haben sich für die belgische Staatsbürgerschaft entschieden und markieren die neue Phase der »neuen Brüsseler_innen« oder »neuen Belger_innen« (ebd.: 33). Grundsätzlich sei die Zeit seit 1990 auch von der Zuwanderung aus EU-Staaten durch den Status von Brüssel als Hauptstadt der Europäischen Union, durch zwei große Asylwellen von 1989 bis 1994 und 1998 bis 2001 und die verstärkte Niederlassung von Sans-Papiers gekennzeichnet, deren Anzahl in Brüssel auf 100.000 geschätzt wird (vgl. ebd.: 33ff.).

Der Einfluss des Begriffs der Multikulturalität und vieler seiner Lesarten wurde inzwischen durch den Diskurs um das Konzept der Diversität erweitert. Allemann-Ghionda beschreibt vier Perspektiven, die eine historische Abfolge der Sicht auf Differenzen im zwanzigsten Jahrhundert beschreiben: »Assimilation« und die »Negierung der kulturellen Vielfalt« werden abgelöst vom »Multikulturalismus«, gefolgt von einer Aufwertung der »Bedeutung des Sozioökonomischen« und einer Bewertung der »kulturellen Differenz« als weniger einflussreich und letztlich die Perspektive der »Diversität« mit »Einfließen aller Differenzen« (ALLEMANN-GHIONDA 2013: 31).

Der Begriff der Diversität hat viele Dimensionen, die ein uneinheitliches Bild zeichnen. Er wird im Diskurs deskriptiv oder normativ eingesetzt und enthält die (ungeklärte) Frage, ob die Argumentation auf Grundlage von Differenzen positive oder negative Auswirkungen für Einzelne oder Gruppen hat. In der Verwendung des Begriffs kann man zudem ethische von utilitaristischen Zielen unterscheiden. (Vgl. ebd.: 38)

Konzepte von Diversität bilden – trotz der begrifflichen Unbestimmtheit – auch Grundlagen für die Einrichtung von Kompetenzzentren gegen Diskriminierung und zur Vernetzungsarbeit auf Basis von Differenzen:

»Viele Großstädte haben den Schritt von einer Zielgruppen- und Minderheitenpolitik (das war das Modell der kanadischen Multikulturalismuspolitik der 1970er Jahre) hin zu einem *diversity*-Ansatz vollzogen. [...] Auf der institutionellen Ebene ist damit die Einrichtung oder zumindest die Vision von lokalen Kompetenzzentren verbunden, die für Diskriminierungen sensibilisieren und unter deren Dach

die erfolgreichen Ansätze von *Gender Mainstreaming*, *Intercultural Mainstreaming*, Inklusion von Alten- und Behindertenarbeit vernetzt werden.« (Ebd.: 35)

In dieser Tradition steht die Einrichtung des Zentrums für Chancengleichheit und Rassismusbekämpfung (Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding) in Belgien. Gegründet per Gesetz vom 15. Februar 1993 auf Initiative von Paula D'Hondt, der Königlichen Kommissarin für Migrant_innenpolitik seit 1989, arbeitete es in der Anfangszeit gegen rechtspopulistische Politik und Diskriminierungstendenzen. Das Profil hat sich seitdem in Richtung einer Diversity-Perspektive verändert. Damit ist in diesem Fall gemeint: Das Zentrum ist verantwortlich für die Aufspürung von Diskriminierung in der belgischen Gesetzgebung, die Bekämpfung von Rassismus, informiert die Regierung über aktuelle Migration, beaufsichtigt die Einhaltung von Grundrechten für Ausländer_innen und bekämpft Menschenhandel. Seit 1998 ist das Zentrum auch für die Armutsbekämpfung und Bekämpfung sozialer Exklusion zuständig, seit 2011 auch für die Chancengleichheit von Menschen mit Handicap. (Vgl. DE WITTE 2012: 13ff.)

Abbildung 6: Nähstube, Ruhrgebiet



Es handelt sich also tatsächlich um eine Institution, die ihre Arbeit entlang verschiedener Differenzlinien ausrichtet und jetzt einem Diversitätskonzept folgt,

nachdem es seine Arbeit als klassische Vertreterin eines Multikulturalismus-Ansatzes aufgenommen hatte.

Interkulturalität und Multikulturalität überschneiden sich vielfach und haben heute einen prominenten Platz im Zusammenhang mit Bildungskonzepten wie der Interkulturellen Bildung.

In Belgien dient der Begriff der Interculturalisering der Beschreibung eines politisch angestoßenen Prozesses der Veränderung des gesamten gesellschaftlichen Lebens, das sich auf Diversität ausrichtet und ist somit programmatisch gemeint. Dazu hat Flandern den »Actieplan interculturaliseren van, voor en door cultuur, jeugdwerk en sport«²¹ (Aktionsplan interkulturalisieren von, für und durch Kultur, Jugendarbeit und Sport) entwickelt.

Um das Diversitätskonzept näher zu kennzeichnen, betonen Hormel/Scherr neben dem konstruktivistischen Blick auf Differenzlinien ihre Dynamik und situative Aktualisierung, die sie mit Otten als »Prozesshaftigkeit subjektiver Identität« beschreiben (HORMEL/SCHERR 2004: 207). Identität ist hier nicht eine im Individuum verankerte Konstante, die entlang struktureller oder kultureller Gruppenzugehörigkeiten beschrieben wird, sondern ein interaktionistischer Aspekt (vgl. ebd.). Hormel/Scherr rekurrieren auf das Konzept der »Identitätsarbeit« von Cohen/Taylor 1977²² (ebd.: 206), das auf einen Hintergrund von »situativen Erwartungsstrukturen« (ebd.: 205) projiziert wird und somit eine Wechselwirkung zur Folge hat. Da alle Differenzlinien Interaktionsprozesse beeinflussen, aber je nach Situation unterschiedlichen Einfluss ausüben, kommt es zu Unschärfen, Überlagerungen und Inkonsistenzen. Neben der Betonung der Situationsabhängigkeit kennzeichnet diese Perspektive eine Differenzierung zwischen Individuum und Gruppen und hebt sie damit von klassischen Multikulturalitäts-Konzepten ab (vgl. ebd.: 205). Der_die Einzelne wird also nicht über seine_ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe beschrieben, etwa als Ukrainer_in, Christ_in, oder Rentner_in. Stattdessen werden die mit der Gruppe identifizierten Identitätsangebote im Hinblick auf ein situatives Interaktionsgeschehen daraufhin befragt, welche Rolle sie spielen und welche sozialen Folgen sich für das Individuum daraus ergeben.

Die essenzialistische Sicht auf Differenzen wird aufgegeben und durch ein individualistisches und interaktionistisches Konzept ersetzt. Anschlussmöglichkeiten an transnationale und transkulturelle Zugänge sind insofern möglich, als Differenzlinien sich innerhalb des Individuums überqueren können, ohne dass dies zur Annahme eines Konflikts führen muss.

21 <http://ec2-18-197-1-103.eu-central-1.compute.amazonaws.com/sites/default/files/downloads/actieplan%20interculturaliseren.pdf>

22 Im Literaturverzeichnis findet sich folgender Eintrag: »Cohen, S./Taylor, L. (1977): Ausbruchversuche. Identität und Widerstand in der modernen Lebenswelt. Frankfurt a.M.« (HORMEL/SCHERR 2004: 292)

Das Individuum, das in dieser Perspektive nicht mehr mit einer Gruppe identifiziert wird, kann für die Unterstellung kollektiver Eigenschaften oder Identitäten nicht mehr in Anspruch genommen werden, wie es in Ethnisierungs- und Kulturalisierungsprozessen der Fall ist.

Sind Gruppenzugehörigkeiten nicht mit Differenzlinien identisch und ist Multikulturalität eine soziale Grammatik verständigungsorientierten Handelns und keine Beschreibung von Bevölkerungsgruppen oder Stadtquartieren, stellt sich die Frage nach Weg und Ziel der Integration, vor allem, wenn es sich um einen politisch induzierten verrechtlichten sowie pädagogisierten und damit hochgradig formalen Prozess handelt.

1.1.4 Mehrsprachigkeit und sprachliche Diversität

Im Integrationskurs und im Inburgeringstrajekt liegt ein entscheidender Fokus auf dem Erlernen der Sprache.

Allemann-Ghionda beschreibt Erscheinungsformen soziokultureller und sprachlicher Diversität (ALLEMANN-GHIONDA 2004: 82ff.). »Migrationsbewegungen« kennzeichnen moderne Gesellschaften, wobei sich die Ursachen für Migration in der pluralen Gesellschaft ausdifferenziert haben und die Menschen allen Sozialmilieus und Berufsgruppen angehören (vgl. ebd.: 83). »*Intranationale Mehrsprachigkeit*« (ebd.: 85) kennzeichnet eine Reihe von Staaten, wie auch Belgien, das mit den Landessprachen »Flämisch«, »Französisch« und »Deutsch« offiziell dreisprachig ist. Multikulturalität ist ebenfalls Kennzeichen des offiziellen Staatswesens mit einem romanisch geprägten französischsprachigen Süden, einem niederländischsprachigen Norden und einem deutschsprachigen kleinen Gebiet um die Stadt Eupen. Die »*europäische Mehrsprachigkeit und europäische Integration*« (ebd.: 85) macht sich ganz deutlich in Brüssel bemerkbar, indem Beamte_innen und Angestellte der Europäischen Union mit ihren Familien, erkennbar an eigenen EU-Nummernschildern, zum Straßenbild und die offiziellen Sprachen der Europäischen Union in Brüssel zum Alltag gehören.

Transnational mobile Personen kommen auch nach Abschluss der Kindheit als Jugendliche oder Erwachsene mit einer neuen Sprache in Kontakt. Ein wichtiger Befund ist, dass Sprachenlernen auch im Erwachsenenalter zu einem Sprachbeherrschungsniveau führen kann, das dem eines native speakers gleichkommt (vgl. ALLEMANN-GHIONDA 2013: 83). Eine pauschale Unterstellung von Schwierigkeiten bei Zuwanderer_innen, die neue(n) Sprache(n) zu erlernen, entbehrt jeder sachlichen Grundlage.

Allemann-Ghionda beschreibt, wie sich bei Mehrsprachigkeit die Sprachen untereinander beeinflussen und zu einem individuellen Sprachhabitus führen. Beim »Code-Switching« würden mehrsprachige Wörter oder Begriffe aus der anderen zur Verfügung stehenden Sprache eingestreut (ebd.: 84f.). »Interferenzen«

seien gegenseitige Beeinflussungen der Sprachen im Sinne von »Übertragungen«, die etwa bei Sprachen aus gleicher Sprachfamilie zu Übereinstimmungen oder zu sprachlichen Unschärfen führten (ebd.: 85).

Deutschland und Belgien gehen unterschiedlich mit sprachlicher und soziokultureller Diversität um. Gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen unterscheiden sich und bilden den Rahmen.

Die Monolingualität in Deutschland ist nach Roth als Normalitätsvorstellung das Resultat eines Ethnisierungsprozesses, der mit der Entstehung der deutschen Nation beziehungsweise ihrer Idee eng zusammenhänge (vgl. ROTH 2007: 160). Roth geht davon aus, dass die »Ethnifizierung und Kulturalisierung« der deutschen Sprache mit dem Konstrukt als »Nationalsprache« und dem »Identifikationstext« des Nibelungenliedes beginne (vgl. ebd.: 163). Damit sei von Anfang an die deutsche Sprache an einen Gründungsmythos gekoppelt, der die beschriebene Ethnifizierung und Kulturalisierung zur Folge habe (vgl. ebd.). Die Sicht auf die deutsche Sprache prägt das Nationalverständnis entscheidend mit und wirkt sich auf integrations- und bildungspolitische Perspektiven aus.

Die Skandalisierung von Mehrsprachigkeit als »Risikofaktor« in Bildungsprozessen, wie die PISA-Studie konstatierte, entlasse Bildungsinstitutionen aus ihrer Verantwortung für das Gelingen von Bildungsprozessen (vgl.: 165). Darüber hinaus diskriminiert diese Sicht mehrsprachige Personen, indem ihre stärkste Ressource plötzlich als Bildungsbarriere erscheint. Mehrsprachigkeit bei einheimischen Kindern hingegen gilt als sehr erstrebenswert und selbst minimale Fremdsprachenkenntnisse einheimischer Kinder werden besonders positiv hervorgehoben.

Im deutschen Schulsystem entstehen Mehrheimischen Nachteile durch eine Haltung, die Gogolin als »monolingualen Habitus der multilingualen Schule« bezeichne²³ (ebd.: 160).

Die derzeitigen Instrumente der Sprachstandserhebung, Praxis seit den 1990er Jahren, die entscheidenden Einfluss auf Bildungsbeteiligung und Schulkarrieren ausüben, sind nach den zwei vorliegenden Gutachten der Universitäten Dortmund und München überhaupt nicht geeignet, die Sprachkompetenz zu ermitteln (vgl. ebd.: 166f.). Trotz neuer Verfahren, die die Familiensprachen der Kinder berücksichtigen, sei die bildungspolitische Entwicklung eindeutig: Die Zweisprachigkeit sei aus Schulgesetzen inzwischen zunehmend gestrichen und sogenannter muttersprachlicher Unterricht zum Teil abgeschafft worden (vgl. ebd.: 168ff.).

Roth vergleicht daher die Bestrebungen in Deutschland mit der »english-only-Bewegung in den USA« (ebd.: 169). Diese sieht vor, dass das Mittel der Wahl zur Aneignung einer Zweitsprache die ausschließliche Konfrontation mit dieser Zweitsprache ist. So konstatieren Portes/Rumbaut:

23 Der Autor nennt folgende Quelle: »Gogolin, Ingrid (1994): Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule. Münster.« (ROTH 2007: 172)

»Unlike many European nations, which are tolerant of linguistic diversity, in the United States the acquisition of nonaccented English and the dropping of foreign languages represent the litmus test of Americanization. Other aspects of immigrant culture (such as cuisine, community celebrations, and religion, [...]) often last for several generations, but the home language seldom survives.« (PORTES/RUMBAUT 2006: 207)

Amerikanisierung als Übernahme eines am_an der Erstsprecher_in orientierten Sprachhabitus und die Aufgabe der Erstsprache verwundern auf den ersten Blick. Mehrsprachigkeit und sprachliche Diversität sind in den USA als klassischem Einwanderungsland stark vertreten, teilweise flächendeckend. Vor allem im Süden und Südwesten des Landes ist je nach Region Mehrsprachigkeit bei 5 % bis sogar 50 % der Bevölkerung vorhanden (vgl. ebd.: 220). Aus dem Sein kann aber kein Sollen abgeleitet werden und der empirische Befund gibt keinen Aufschluss über die Akzeptanz von Mehrsprachigkeit. Der Grad der Akzeptanz sprachlicher Diversität kann also nicht an der Selbstbeschreibung eines Staates als Einwanderungsland oder Nicht-Einwanderungsland abgelesen werden.

Nieke beschreibt zwei Gründe, die in der Vergangenheit zur Förderung der Erstsprache vorgetragen wurden: Zur Zeit der Rezeption als Gastarbeiter_innen sollte die »Rückkehrfähigkeit« erhalten bleiben (NIEKE 2008: 23). Ein zweiter Grund ist die verbesserte Bedingung für das Erlernen einer Zweitsprache bei Vorliegen einer umfassenden Kompetenz in der Erstsprache (vgl. ebd.). Beide Argumente stehen in einem instrumentellen Zusammenhang und mit der Förderung der Erstsprachen sollen bestimmte Zwecke erreicht werden. Esser schließlich bestreitet einen positiven Effekt der Erstsprachenkompetenz in Bezug auf Bildungsprozesse und auch auf die Arbeitsmarktintegration (vgl. ESSER 2010: 281ff.).

Eine methodische Frage bleibt jedoch unbeantwortet: Soweit die Erstsprache nicht Schulfach oder für eine Berufstätigkeit erforderlich ist, ist ihr Nutzen nicht formal feststellbar. Sie bleibt in Schul- und Arbeitszeugnissen unerwähnt.

Mit dem Aufenthaltsgesetz 2005 wird Deutschland als »Einwanderungsland« definiert und die Forderung an Mehrheimische verankert, an Integrationskursen teilzunehmen, wobei eine Förderung der Erstsprache – im Sinne der Konzentration auf die Förderung einer Integration ins Aufnahmeland – nicht vorgesehen ist (vgl. NIEKE 2008: 23). Der Wert der Kompetenz in der Erstsprache und Zweibeziehungsweise Mehrsprachigkeit liege aber, so Nieke, in einem Wert »an sich« (ebd.: 24). Die Förderung von Erstsprachen ist also erstens aus Gründen der Wertschätzung geboten und müsste sich zweitens von instrumentellen Zwecken lösen.

Die Sprache spiele auch eine Rolle bei der Zuschreibung von Fremdheit und Reaktionen des Befremdens, denn sie entzündete sich häufig an der Erfahrung, dass der andere sich in einer unbekannten Sprache verständige (vgl. ebd.: 124). Nieke veranschaulicht diese These mit der Erfahrung von Lehrer_innen, deren Versuche,

Abbildung 7: Gabenzaun mit Körben zum Verschenken von Lebensmitteln, Ruhrgebiet

Streit unter Jugendlichen zu schlichten, scheitern, weil sprachliche Intervention in deutscher Sprache nicht greife (vgl. ebd.). Da davon auszugehen ist, dass die Schüler_innen der deutschen Schulen die deutsche Sprache beherrschen, zeigt dieses Argument jedoch kein sprachliches Problem, sondern eines der fehlenden Anerkennung des_der Lehrer_in in der Rolle des_der Streitschlichter_in. Es gab bereits Diskussionen über eine »Deutschpflicht« auf Schulhöfen, die allen Schüler_innen gebietet, ausschließlich Deutsch während des Schulbesuchs inklusive der Pausen zu sprechen (TERKESSIDIS 2018: 40). Unterstellt wird also, ein_e Lehrer_in könne die Konflikte auf dem Schulhof lösen, wenn er_sie sie nur sprachlich verstünde. Innerhalb dieses Diskurses wird Mehrsprachigkeit zu einer Bedrohung der – nicht nur sprachlichen – Hoheit von Schulen und der Autorität von Lehrpersonen. Ergänzt durch die These, dass eine migrantische Erstsprache keinen positiven Effekt auf die Schulnoten hat, kristallisiert sich ein Deutungsmuster von Migrant_innen-sprachen als Problemfällen heraus, die für Autoritätsverlust und Desintegrationsprozesse an deutschen Schulen verantwortlich gemacht werden.

Die Erfahrung, dass Lehrpersonen als Streitschlichter_innen nicht erfolgreich sind, ist aber kein sprachliches Problem. Viele Schulen bilden inzwischen ihre Schüler_innen zu Streitschlichter_innen aus. Das Scheitern der Lehrer_innen

als Streitschlichter_innen scheint eher zu bestätigen, dass Konflikte heutzutage nicht mehr durch das Eingreifen einer Autorität in einem hierarchischen Gefüge, sondern nur durch Kommunikation auf einer inhaltlichen Ebene gelöst werden können. Das Machtwort des_der Lehrer_in wird in einer Streitschlichtung durch Peers abgelöst durch Aushandlungsprozesse, die offenbar zielführender sind. Wäre es tatsächlich ein sprachliches Problem, müssten einsprachige Schüler_innen als Streitschlichter_innen genauso systematisch scheitern wie einsprachige Lehrer_innen. Das scheint nicht der Fall zu sein oder wurde, jedenfalls meiner Recherche nach, nirgendwo berichtet.

Mehrsprachigkeit ist nicht erst bei Schulkindern ein Thema, sondern bereits bei Kleinkindern. Die Frage nach frühkindlicher Mehrsprachigkeit prägt auch die Debatte um die Integrationspflicht erwachsener Mehrheimischer. Sie sind die primären Bezugspersonen und sozialisieren die nachfolgende, in Deutschland oder Belgien geborene Generation. Auch unter diesem Blickwinkel der Sozialisierungsfunktion werden sprachliche Kompetenzen und Praktiken der Mehrheimischen zum Politikum. Es geht also nicht nur um ihre eigene Integration, sondern auch um die der nachfolgenden Generationen, denen weiterhin ein »Migrationshintergrund« zugeschrieben wird – auch gänzlich ohne eigene Migrationserfahrung.

Sollen mögliche Effekte von frühkindlicher Mehrsprachigkeit oder Bilingualität differenziert erfasst werden, müssen Grade der Sprachbeherrschung unterschieden werden.

Empirisch zeigt sich, dass sich weder positive noch negative Effekte der Mehrsprachigkeit im sogenannten dominanten Bilingualismus zeigen, wenn die Sprachbeherrschung mindestens einer Sprache eine »altersgemäße« Entwicklung erreicht, also Kinder in einer Sprache nicht hinter der altersgemäßen Sprachbeherrschung zurückbleiben (ALLEMANN-GHIONDA 2008: 28f.).

Erreichen mehrsprachige Kinder dieses Niveau in beiden Sprachen nicht, spricht man von »Semilingualismus«. Übertreffen sie dieses Niveau, zeigen sich positive kognitive Folgen eines »additiven Bilingualismus« als allgemein hohe kognitive Fähigkeiten auch in der Erreichung guter Schulnoten. (Ebd.: 29)

Die referierten Niveaus sind als idealtypische Vorstellungen zu lesen, die nicht essenzialisiert werden dürfen. Sie können nur Momentaufnahmen sein, sind veränderbar und dynamisch.

Die Interdependenzhypothese von Cummins ist bei der Bewertung der Erstsprachen von Mehrheimischen diskursrelevant. Sie basiert auf der These einer »common underlying proficiency (CUP)«, einer Sprachfähigkeit, die unspezifisch ist und bei entsprechender Förderung das Erlernen von Sprachen im Allgemeinen erleichtert. (ALLEMANN-GHIONDA 2008: 28)

Die CUP enthält »Wissen über die konkrete sowie über die abstrakte Welt«, welches sich in sprachlichen Mustern und deren Regeln abbildet (ALLEMANN-GHIONDA 2013: 91). Die Erst- steht mit einer Zweitsprache in einem Beeinflussungsverhältnis,

aber notwendig ist es deshalb nicht, erst die Erstsprache zu beherrschen, um auf dieser Grundlage erst dann die Zweitsprache zu erlernen, denn »die beiden Sprachen können gleichzeitig oder zeitversetzt erlernt werden« (ebd.: 90). Notwendige Rahmenbedingungen sind Möglichkeiten des »spontanen« und »gesteuerte(n)« Spracherwerbs in beiden Sprachen (ebd.: 91). Unterschieden wird zwischen »Bildungssprache« und »Umgangssprache«, differenziert in den drei Dimensionen der Sprachkompetenz, »*Conversational fluency*«, »*Discrete language skills*« und »*Academic language proficiency*«²⁴ (ebd.: 92f.). »Gezielte informelle und bewusste didaktische Förderung« ist erforderlich, um die höchste, bildungssprachliche Stufe zu erreichen (ebd.: 93).

Forschungsergebnisse widersprechen Esser im Hinblick auf den Nutzen der Mehrsprachigkeit. Allemann-Ghionda kommt nach der Auswertung von Studien über bilinguale Kompetenzen und bilinguale Sprachpraxis vor allem von Bialystok, Baker und Prys Jones, Van de Craen und Mondt zu folgendem Fazit:

»Bilinguale verfügen über mehr Ressourcen (Broca's Areal) und über effizientere Ressourcen (andere frontale Regionen), um Aufgaben zu lösen, die unter »nonverbale Konflikte« subsumiert werden können. Das meint: Entscheidungen darüber, was zu tun ist, um eine bestimmte nicht sprachliche Aufgabe zu lösen [...].« (Ebd.: 94)

Niekies Bewertung der Mehrsprachigkeit als Wert an sich teilt auch Allemann-Ghionda. Sie betont, Familiensprachen seien als Aspekte von Identität in den Immigrationsländern wertzuschätzen, zu fördern und zu respektieren (ALLEMANN-GHIONDA 2008: 29). Fehlen die Sensibilität für das Anderssein von Schüler_innen und die Bereitschaft oder Fähigkeit, dies anzuerkennen und in professionelles pädagogisches Handeln zur individuellen Förderung jeder_jeden Schüler_in zu übersetzen, zeigen sich negative Folgen. Studien belegen, dass Lehrpersonen entsprechend ihrer eigenen Vorurteile Leistungsfähigkeit und Herkunft korrelieren und Zurückstellungen und Zuteilungen innerhalb des dreigliedrigen Schulsystems vornehmen, die für Schüler_innen mit unterstellten Migrationshintergründen nachteilig sind (ebd.: 35).

Daraus folgt die Notwendigkeit einer Lehrer_innenbildung, die den Anforderungen in einer von Diversität geprägten Gesellschaft genügen kann. Edelmann referiert eine Vielfalt der Strategien von Lehrpersonen im Umgang mit Diversität zwischen den beiden Polen einer »abgrenzend-distanzierten« und »kooperativ-synergieorientierten Haltung« (EDELMAHN 2008: 133). Die Haltung der Lehrperson

24 Die Autorin nennt als Beleg »(Cummins 2001, S. 64ff.)« (ALLEMANN-GHIONDA 2013: 93) und folgende Quelle: »Cummins, J. (2001): *Negotiating Identities: Education for Empowerment in a Diverse Society*. 2. Auflage. Los Angeles: California Association for Bilingual Education.« (ALLEMANN-GHIONDA 2013: 244)

ist zentraler Einflussfaktor bei der Unterrichtsqualität (vgl. ebd.). Empirische Untersuchungen belegen, dass Lehrpersonen, die Diversität im Unterrichtsgeschehen positiv zur Geltung bringen und sprachfördernd handeln (können), Zusatzqualifikationen in Deutsch als Zweitsprache besitzen (vgl. ebd.). Genereller Bestandteil der Lehrer_innenausbildung ist der lernförderliche Umgang mit Diversität aber nicht. Dies deckt sich mit Allemann-Ghiondas These der Notwendigkeit einer Anpassung der Lehrer_innenausbildung an die Realität heterogener Verhältnisse (vgl. ALLEMANN-GHIONDA 2008: 35).

1.1.5 Integration, Assimilation und Diskriminierung

Gomolla und Radtke beschreiben zwei Mechanismen bei der Entstehung von Diskriminierung: »Unterscheiden« in Verbindung mit einem expliziten oder impliziten »Bewerten« (GOMOLLA/RADTKE 2002: 15). Die Macht, Unterscheidungen zu treffen und zu definieren, welche Folgen diese Unterscheidungen haben, sei ungleich verteilt, und es gebe eine gesellschaftliche Machtasymmetrie, die Minderheiten benachteilige (vgl. ebd.: 16). Aus systemtheoretischer Perspektive sind gesellschaftliche Teilsysteme in einer funktional differenzierten Gesellschaft in der Lage, ihre eigenen Codes festzulegen, nach denen eine Positionszuweisung stattfindet (vgl. ebd.: 17).

Die Frage nach Prozessen der Unterscheidung und Bewertung stellt sich im Rahmen dieser Studie zu den diskursiven Grundlagen der Integration: Worauf zielt Integration ab? Wer gilt als integriert oder nicht-integriert? Über welche Mechanismen wird Integration und Desintegration inszeniert?

Der Integrationsbegriff kann dazu genutzt werden, gesellschaftliche Prozesse auf eine Makroebene zu beziehen und auf die Funktionalität einer Gesellschaft als Ganzer abzielen. Zu ihrer Aufrechterhaltung werden im Rahmen theoretischer Konzepte zwei Formen der Integration beschrieben (vgl. IMBUSCH/RUCHT 2005: 14f.):

Erstens die Systemintegration als die gelungene Distribution und Übernahme von Funktionsrollen im gesellschaftlichen Gefüge. Damit verbunden ist die Stiftung eines kodifizierten und rechtlich abgesicherten Miteinanders, dessen Grundlagen die Rechte und Pflichten der Gesellschaftsmitglieder und das Ineinandergreifen von funktional verteilten Rollen sind. Zweitens die Sozialintegration als stabilisierendes Element auf der Ebene von Gemeinschaft (im Sinne von Tönnies) durch kollektive Identität.

Beide Aspekte gemeinsam betrachtet sollen ein stabiles Gesellschaftssystem beschreiben, das Modernisierungsprozessen gewachsen erscheint (vgl. ebd.: 15).

Wenn Sozialintegration auf kollektiver Identität basiert, stellt sich die Frage, was geschieht, wenn Menschen hinzukommen, denen unterstellt wird, diese Identität nicht zu teilen, zum Beispiel durch Zuwanderung.

Eine gesellschaftstheoretische Annahme mit Rekurs auf »Auguste Comte und Herbert Spencer« lautet: Die Gesellschaft kann man »als kollektiven Organismus (collective organism) bzw. als sozialen Organismus (social organism)« kennzeichnen (HAN 2006: 15f.). Dieses Denkmodell aus der Anfangszeit der Soziologie enthält jedoch nach Han ein Paradoxon (vgl. ebd.):

Die Gesellschaft ist mit Rekurs auf Comte ein sozialer Organismus, der durch Partizipation am Leben erhalten wird und ein soziales Erbe mit sich trägt (Traditionen, Kultur, Idealen). Nun weist Spencer darauf hin, dass dieses Gebilde aber kein »eigenes soziales Sensorium« hat (ebd.). Han führt zu diesem Befund aus:

»Im Gegensatz zu dieser im ersten Blick logischen Vorstellung gehen jedoch alle Gesellschaftstheoretiker von der Existenz eines kollektiven bzw. sozialen Bewusstseins (collective or social consciousness) der Gesellschaft aus, das dem individuellen Bewusstsein übergeordnet ist. Damit wird die Organisation der Kontrolle der voneinander unabhängigen Individuen auf der Basis der übergreifenden gesellschaftlichen Übereinstimmung (organization of control resting on consent) zu einer zentralen Aufgabe der Gesellschaft (vgl. Robert E. Park und Ernest W. Burgess, 1969, 24-33²⁵).« (HAN 2006: 15f.)

Die klassischen Migrationstheorien konstruieren auf Grundlage dieser gesellschaftstheoretischen Annahmen Aufnahmegesellschaften mit einer übergreifenden gesellschaftlichen Übereinstimmung.

Die Annahme eines gesellschaftlichen Kollektivbewusstseins folgt aus der Modellvorstellung einer Analogie von Gesellschaft und Lebewesen: Ist die Gesellschaft ein Organismus, muss sie auch ein Bewusstsein, eine Ich-Identität haben. Obwohl es keinerlei empirische Hinweise auf ein derartiges Bewusstsein gibt, wird es aus dem Denkmodell abgeleitet und zur Grundlage von Gesellschaftstheorie gemacht.

Ein Denkmodell mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gleichzusetzen wäre ein logischer Fehler. Wenn dies zur Grundlage von anwendungsorientierten Konzepten der Integration und Assimilation würde, basierten folglich auch diese Konzepte auf einem logischen Fehler.

Der Begriff der Assimilation wird unterschiedlich verwendet. In der frühen Phase der Theorieentwicklung, so Han, waren mit ihm Vorstellungen verbunden, es gäbe einen Angleichungsprozess von Migrant_innen an eine Aufnahmegesellschaft, der in Sequenzen und gesetzmäßig ablaufe (vgl. HAN 2006: 8). Han diskutiert Sequenzmodelle und hinterfragt kritisch die Entstehungsbedingungen. Er

25 Han nennt dazu folgende Quelle: »Park, Robert E. und Burgess, Ernest W., 1969: Introduction to the Science of Sociology. Including an Index to Basic Sociological Concepts. Student Edition. Abridged and with a New Preface by Morris Janowitz. Chicago and London: The University of Chicago Press« (HAN 2006: 288).

konstatiert, dass ihnen methodische Unschärfen zugrunde lägen, denn diese Modelle seien unzulässige Verallgemeinerungen von Befunden aus spezifischen Lebensbereichen (vgl. ebd.).

In Milton M. Gordons Assimilationstheorie²⁶ wird ein reziprokes Verhältnis zwischen Assimilation und Diskriminierung konstruiert (HAN 2006: 43): Je ähnlicher Immigrant_innen der angelsächsisch geprägten US-Gesellschaft werden, desto weniger seien sie von Benachteiligung betroffen. In dieser Vorstellung durchlaufen sie aufeinander aufbauende Stufen der Assimilation bis zur »absence of value and power conflict« und dem Verschmelzen der Zuwanderer_innen mit der Aufnahmegesellschaft (ebd.).

Werden Zugewanderte Opfer von Benachteiligung, stellt sich in dieser Perspektive die Frage nach dem Grad ihrer Assimilation. Sie müssen sich vollständig assimilieren, um überhaupt eine Gesellschaft ohne Diskriminierung zu ermöglichen. Die Opfer der Diskriminierung bekommen dadurch indirekt die Verantwortung zugeschrieben, indem die Gründe für Diskriminierung bei ihnen gesucht werden. Unterstellt wird, dass jede_r die Möglichkeit und Fähigkeit hätte, der US-Gesellschaft angelsächsischer Prägung immer ähnlicher zu werden und letztlich in der homogenen Menge zu verschwinden. Ausgeblendet wird erstens, dass die US-Gesellschaft noch nie homogen war und eine Assimilation deshalb nicht möglich ist. Zweitens findet Diskriminierung nicht bereits aufgrund der Unterscheidung statt, sondern erst mit der darauffolgenden Bewertung.

Neben einer solchen Makroperspektive auf den Zusammenhalt der Gesellschaft als Ganzer lassen sich auch Ansätze (wie die moderne Assimilationstheorie) finden, die grundsätzlich keine kollektive Identität unterstellen, da sie Heterogenität als fundamentales Kennzeichen aller modernen Gesellschaft antizipieren (vgl. AUMÜLLER 2009: 42). Assimilation wird nicht kulturell definiert, sondern zielt auf die soziale, ökonomische und gesellschaftliche Teilhabe von Zugewanderten an der Aufnahmegesellschaft ab (vgl. ebd.) und ist damit die Analogie zum Begriff der Systemintegration. Der Begriff der Assimilation wird dann sozialstrukturell verwendet und ermöglicht auch, »Angleichungsprozesse zu objektivieren und quantifizierbar zu machen« (ebd.). Er unterscheidet sich insofern fundamental von einer mikrosoziologischen Bedeutung, die unter Assimilation die Aufgabe migrantischer Herkunftskulturen durch Übernahme von Überzeugungen und kulturellen Praktiken einer Mehrheitsgesellschaft versteht (vgl. ebd.: 36).

Der Begriff der Assimilation hat nach wie vor einen negativen Beiklang, denn die klassischen assimilationstheoretischen Stufenmodelle mit Zielvorstellung der

26 Han verweist auf »Milton M. Gordon, 1964, 71« (HAN 2006: 43) und nennt folgende Quelle: »Gordon, Milton M., 1964: *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origin*. New York: Oxford University Press« (HAN 2006: 285).

kulturellen Angleichung an eine Mehrheitsbevölkerung sind noch immer einflussreich.

Der Begriff der Integration ist hingegen interpretationsoffen. Er kann mit Inhalten belegt werden, die nicht erst von einem unerwünschten Vorverständnis abgegrenzt werden müssen. Das könnte einer der Gründe für seine Dominanz sein – nicht nur in der gesellschaftspolitischen und medialen Debatte, sondern auch in der Migrationsforschung. (Vgl. AUMÜLLER 2009: 131)

Institutionelle Diskriminierung beginnt mit der Definitionsmacht, Mehr- und Minderheiten zu bestimmen und ihnen Eigenschaften zuzuschreiben, und nicht erst mit der Formulierung von Forderungen an bestimmte Gruppierungen, sich zu *assimilieren* oder zu *integrieren*. Nach Gomolla und Radtke sind institutionelle Diskriminierungen in gesetzliche Vorgaben eingelassen, die eine Hierarchisierung der Bevölkerungsgruppen zur Folge hat (vgl. GOMOLLA/RADTKE 2002: 19). Diese Form der Diskriminierung unterscheidet sich von alltäglicher Diskriminierung, die sich in Institutionen und Organisationen als Handlungspraxen zeigt (vgl. ebd.).

1.1.6 Prozesse des Othering, Befremdungsreaktionen und pädagogische Antworten

Nieke beschreibt für die Bundesrepublik Deutschland sechs Phasen in der Entwicklung der Konzepte Interkultureller Erziehung und Bildung, deren Perspektiven jeweils der »Diskussion über die pädagogischen Probleme der Zuwanderung« entstammen (vgl. NIEKE 2008: 13ff.). Jede Phase konstruiert ein spezifisches Verhältnis von Gesellschaft und Zuwanderer_innen und beantwortet dabei folgende Frage: Wer trägt die Verantwortung für die gesellschaftliche Teilhabe? Je nachdem, wie diese Antwort ausfällt, richtet sich das pädagogische Handeln auf unterschiedliche Adressat_innen. Folgen gesellschaftliche Teilhabechancen aus den Kompetenzen der Zuwanderer_innen, muss sich die Pädagogik auf sie konzentrieren. Sind Teilhabechancen Folgen der gesellschaftlichen Zuteilung, muss sich das pädagogische Handeln auf den Abbau von Diskriminierung und Vorurteilen richten, um die Teilhabe zu erhöhen. Nieke kennzeichnet die sechs Phasen wie folgt:

In der ersten Phase der Wahrnehmung von Zuwanderer_innen als Gastarbeiter_innen entwickle sich eine »Ausländerpädagogik« als zielgruppenorientierte Pädagogik (1) (ebd.: 15). Diese Entwicklung führe in den 1980er Jahren mit einem Perspektivwechsel von der Individualebene auf die gesellschaftspolitische Makroebene zu einer »Kritik an der ›Ausländerpädagogik‹« (2) (ebd.). Die Ursachen für Problemlagen der Zugewanderten würden nun, in Zeiten wirtschaftlicher Rezession und ihrer Folgen, in Politik und Gesellschaft gesucht (vgl. ebd.). Kritikpunkte seien vor allem die Defizitorientierung der Ausländerpädagogik, die zu einem Verständnis von Integration als »Assimilation« und »Akkulturation« an die Majoritätskultur führe (ebd.: 16).

Zwei Gründe führen, so Nieke, zu ihrer Problematisierung: Einerseits verhindern dieses Bemühen »die Erhaltung der Rückkehrfähigkeit« der Zugewanderten (ebd.). Andererseits impliziere es eine Dominanz der Mehrheitsgesellschaft, die dem Wert der Gleichwertigkeit aller Kulturen widerspreche (vgl. ebd.: 16f.). Als Reaktion seien »Konzepte einer *Interkulturellen Erziehung in der multikulturellen Gesellschaft*« entwickelt worden, die ihre Bemühungen nicht mehr nur auf die Zugewanderten richten, sondern die Mehrheitsgesellschaft zur Adressatin haben (ebd.: 17). Ziel sei eine gesellschaftliche Veränderung hin zu kultureller Vielfalt mit der Möglichkeit für alle, ihrer kulturellen Herkunft entsprechend ein Leben ohne Akkulturationsdruck zu gestalten (vgl. ebd.).

Das Anliegen der Interkulturellen Erziehung oder des Interkulturellen Lernens (3) zielen genau darauf ab. Kritik an Konzepten von Interkulturalität setze dann an impliziten Prozessen von Kulturalisierung an. Sie würden sozialstrukturelle Ungleichheitsfaktoren ausblenden und der Re-Ethnisierung sozialer Ungleichheitspraktiken als nicht-intendierte Folge ihrer eigenen Differenzkonstruktion Vor Schub leisten. (Vgl. ebd.: 17f.)

In einem nächsten Schritt wird der Blick weg von den Zugewanderten auf Angehörige anderer Minderheiten beziehungsweise marginalisierter Gruppen gerichtet (4). Über die Feststellung, dass Gruppenzugehörigkeit Einfluss auf die Lebenslage habe, geriete strukturelle Diskriminierung in den Fokus und schließe solche auf ethnischer Grundlage mit ein. (Vgl. ebd.: 18).

Die Interkulturelle Erziehung und Bildung (5) antizipiere multikulturelle soziale Umwelten, die als »*Europa der Regionen*« mit ihren sprachlichen und kulturellen Eigenheiten durch den europäischen Einigungsprozess in den Mittelpunkt gestellt würden (ebd.: 20). Reaktionen des Bildungssystems seien die Empfehlung der Kultusministerkonferenz (25.10.1996) »Interkulturelle Bildung und Erziehung in der Schule« und eine analoge Empfehlung für Universitäten von der Hochschulrektorenkonferenz, ebenfalls aus dem Jahr 1996 (ebd.: 19).

Seit den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 sei nun eine neue Phase des »Neo-Assimilationismus« (6) zu beobachten, die Zugewanderte als Gefahr und Sicherheitsrisiko wahrnehme und sich mit Akkulturationsforderungen vor allem an Angehörige nicht-christlicher Religionen wende (ebd.: 20):

»Die pädagogischen Bemühungen wenden sich zunehmend von der interkulturellen Erziehung und Bildung ab und hin zu einer Integrationsförderung mit Akkulturationsunterstützung.« (Ebd.: 21)

Ein Neo-Assimilationismus versteht unterschiedliche Kulturen nicht mehr als *andersartig, aber gleichwertig*, sondern die hegemoniale Kultur ist das Ziel der Integration, wie etwa die deutsche *Leitkultur*. Der Weg dorthin ist eine assimilatorische Anpassungsleistung.

Bei Konzepten Interkultureller Erziehung und Bildung unterscheidet Nieke mit Hohmann die Grundrichtungen »Pädagogik der Begegnung« und »Konfliktpädagogik« (ebd.: 35). Sie beruhen auf Reaktionstypen Einheimischer, die mit »Befremdung« oder »Konkurrenz« auf Zuwanderer_innen reagieren (ebd.: 35).

Wie kommt es zu einer Befremdungsreaktion? Das Befremden setze entweder an einer fremden Sprache, einem als fremd empfundenen Aussehen oder einer als fremd interpretierten Kultur an (vgl. ebd.: 123). Grundsätzlich sei auch positive Neugier als Reaktion statt einem Befremden möglich, jedoch konstatiert Nieke, dies sei eher außerhalb der eigenen Alltagswelt zu erwarten, beispielsweise im Urlaub (vgl. ebd.).

Welche Ziele verfolgen die beiden unterschiedlichen pädagogischen Herangehenweisen?

Die Pädagogik der Begegnung hat das Ziel, auf die Befremdungsreaktion mit Maßnahmen der Sichtbar- und Bewusstmachung anderer Kulturen und gegenseitigem Kennenlernen zu reagieren. Der Befremdung wird das Vertraut-Werden entgegengesetzt. (Vgl. ebd.: 34f.)

Interkulturelle Erziehung und Bildung als Konfliktpädagogik richten sich auf negative Folgen der Begegnung der_des Fremden als Konkurrent_in, auf Diskriminierung, Vorurteile und Rassismus (vgl. ebd.: 35).

Eine Befremdungsreaktion ist aber nicht notwendigerweise als psychisches Erleben zu interpretieren. Stattdessen kann es strategisch dazu eingesetzt werden, im Konkurrenzverhältnis Exklusion zu erzeugen:

»Diese Menschen wollen hier leben, wollen hier arbeiten, an Bildung und gesellschaftlichem Leben teilhaben, ihrer Familie eine gesicherte Existenz schaffen. Die Lebensvorstellungen und Zukunftswünsche stimmen in dieser Hinsicht überein: Sie wollen das gleiche wie alle. Die neu Hinzugekommenen werden damit auf einmal zu Konkurrenten, die Anspruch auf begrenzte Ressourcen erheben, und schließlich für die eigene Existenz als bedrohlich empfunden. Verkürzt könnte man schlußfolgern: Nicht die zugeschriebenen Unterschiede, sondern vielmehr die vorhandenen Gemeinsamkeiten, die als solche erkannt werden, sind das Problem. Da man aber Abweisung und Ausgrenzung nicht mit Gemeinsamkeiten begründen kann, müssen die zugeschriebenen Unterschiede festgemacht und gleichzeitig den Erfordernissen angepaßt werden, d.h. sie müssen der Legitimierung von Ausschlußhandlungen dienen.« (YILDIZ 1999: 38)

Das Befremden ist also keineswegs eine unmittelbare psychische Reaktion auf einen Reiz, sondern ein hegemoniales Wahrnehmungs- und Argumentationsmuster, das letztlich der Legitimierung von Exklusion dient. Erst die Befremdung, die Konstruktion von Personen oder Gruppen über zugeschriebene Merkmale als fremd bietet der Exklusion die benötigte Legitimationsgrundlage. Vor der Befremdungs-

reaktion steht die Erfindung der_des Fremden und seine Verankerung in ein diskursiv gültiges gesellschaftliches Deutungsmuster.

Auch die Argumente zu Ursachen sogenannter Fremdenfeindlichkeit enthalten häufig psychologisierende Erklärungsmuster. Fremdenfeindlichkeit wird als Folge von Angst, Unsicherheit und Überforderung oder sogar als eine natürliche Reaktion gesehen. Fremdenfeindlichkeit gilt nicht als Einstellung, sondern als psychische Reaktion auf einen unbekannten Reiz. Es ähnelt damit biologisch argumentierenden Reiz-Reaktions-Schemata. Nicht nur eine Psychologisierung, sondern auch eine Biologisierung liegt vor. Gruppendynamiken wie die gesellschaftliche Re-/Produktion signifikanter Symbolsysteme bleiben außen vor.

Trifft es nicht zu, dass Fremdenfeindlichkeit eine unmittelbare psychische Reaktion auf die Erfahrung von Fremdheit ist, wie kommt es dann zu dieser Behauptung? Wie erhält die Psychologisierung, Fremdenfeindlichkeit sei eine Angstreaktion auf Fremde, gesellschaftliche Geltung? Wie werden Differenzen strategisch konstruiert?

Ein Beispiel aus dem Nationalen Integrationsplan ist die Umdeutung des Tragens eines Kopftuches von einer *individuellen und individuell motivierten Handlungspraxis* zu einer *Strukturkategorie*. So heißt es:

»Der Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. wird in seinen Stellungnahmen zu Gesetzesvorhaben der Bundesregierung insbesondere die Situation der Kopftuch tragenden Mädchen und Frauen sowie die Auswirkungen der Gesetzesvorhaben auf deren Möglichkeiten zur Teilhabe an der Gesellschaft mit einbeziehen.«
(DIE BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION: Der Nationale Integrationsplan 2007: 98)

Die Zuständigkeit für die angemessene Berücksichtigung von Frauen und Mädchen, die ein Kopftuch tragen, wird bei Gesetzesvorhaben der deutschen Bundesregierung an den Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. übertragen. Überraschenderweise ist es nicht die Bundesregierung selbst, die ermittelt, wie ihr gesetzgeberisches Handeln sich auf diese Frauen und Mädchen auswirkt.

Wirkt sich das gesetzgeberische Handeln auf die Teilhabemöglichkeiten aller Mädchen und Frauen, die ein Kopftuch tragen, auf identische Weise aus, wird die Gruppe als *homogen* antizipiert und Diversität ausgeblendet. In der Integrationspolitik nähert man sich ihnen nicht auf direktem Weg, sondern vorsichtig und indirekt über einen Verein.

Die Zuständigkeit dem Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. zuzuweisen, projiziert die Zuständigkeit in muslimische Sozialbezüge hinein. Die Frauen selbst sind für die Bundesregierung keine Ansprechpartnerinnen in der Beantwortung der Fragestellung – an dieser Stelle bekommen sie keine Teilhabechancen.

Die Fremdheitskonstruktion macht sich an einem Kleidungsstück fest. Das Tragen eines Kopftuches wird als Strukturmerkmal einer als homogen konstruier-

ten Gruppe definiert. Damit erhält es den Status von Unveränderlichkeit und verliert den Charakter als individuelle Handlungspraxis. Durch die Verlagerung der Zuständigkeit weg von der Bundesregierung hin zu einem Verein wird eine größere Entfernung in der Kontaktaufnahme hergestellt. Es wird also erst Fremdheit über die Konstruktion einer homogenen Strukturkategorie der Kopftuchträgerinnen zugeschrieben, die eine Lebenswelt bewohnen, die sich nur den Muslim_innen erschließt. Deshalb benötigt die Bundesregierung die Expertise eines islamischen Vereins. Fremdheit wird zugeschrieben, Entfernung hergestellt und beides verfestigt. Im Anschluss sind Fremdheit und Entfernung wiederum wahrnehm- und konstatierbar und eine Befremdungsreaktion scheint legitim.

Dass Angst und Befremden strategisch als Argumente eingesetzt werden und nicht unmittelbare psychische oder physische Reaktionen sind, lässt sich auch aus fremdenfeindlichen Taten ableiten. Zu einer fremdenfeindlichen Tat ist nur fähig, wer gewaltbereit ist. Gewaltbereitschaft ist jedoch keine Folge von Angst, sondern von Hass und gesteigerter Ablehnung. Als Reaktion auf Angst wäre vielmehr ein Vermeidungsverhalten zu erwarten. Therapien bei Angst und Phobie arbeiten deshalb mithilfe der Konfrontation mit dem Angstauslöser. Eine Xenophobie erweckt zwar begrifflich den Anschein, eine Phobie zu sein, ist aber tatsächlich eine ablehnende Haltung und damit eine Einstellung. Als solche ist sie nicht auf der Stufe der vorbewussten oder unmittelbaren Gefühle angesiedelt, sondern der Kognition und Reflexion zugänglich. So dient die Rede von der *Angst vor dem Fremden* eher der Legitimierung von Fremdenfeindlichkeit, da sie als behauptete unmittelbare psychische Reaktion Verständnis hervorrufen kann.

Jozef de Witte, Direktor des belgischen Zentrums für Chancengleichheit und Rassismusbekämpfung, behauptet:

»Ja, ich denke, dass – wenn wir ganz ehrlich sind mit uns selbst – doch alle erkennen, dass Xenophobie, die ›Angst vor dem Fremden‹, uns nicht ganz fremd ist. Dass wir uns selbst dabei ertappen können, dass wir lieber jemanden ›von uns‹ nach dem Weg fragen als jemand ›anderen‹. Es scheint schon etwas zu sein, das angeboren ist, fast ein Instinkt.« (DE WITTE 2012: 45)

Auf der Grundlage von Xenophobie als angeborener und fast instinktmäßiger Abwehr- oder Vermeidungsreaktion entwickelt er die beiden Reaktionstypen *Erkennen der eigenen Phobie und mit Verstand mit ihr umgehen* und *das Verkennen der eigenen Phobie und die Kultivierung* (vgl. ebd.). In seiner Sprecherposition aus einem imaginären »wir« heraus macht er die Differenzierung zwischen dem Innenraum der Gruppe, die auch seine Adressat_innen sind und den Außenstehenden zur Prämisse. Diejenigen, die keine Rassist_innen sind, sind nach seinem Schema einfach schon einen Schritt weiter in ihrer psychischen Entwicklung und haben die angeborene Xenophobie bereits überwunden. Der Unterschied zwischen Rassist_innen und Nicht-Rassist_innen wird zur Frage des Entwicklungsstandes. Das

Vorhandensein des Fremden und der Xenophobie werden als natürliche Urzustände dargestellt und bieten so auch die Legitimationsgrundlage oder, schwächer gesagt, zumindest einen nachvollziehbaren Begründungszusammenhang für Ablehnung und Vermeidung.

Das Fremde ist aber nicht natürlich vorhanden, sondern ein Konstruktions- und Zuschreibungsprodukt. Einer Befremdungsreaktion geht immer ein Prozess des sozialen Lernens von Fremdheit und Befremdungsreaktionen voran. De Witte wie auch die Pädagogik der Begegnung klammern diesen Prozess aus. Ein Kennenlernen der Kultur, um Fremdheit durch Vertrautheit zu ersetzen, verortet die Ursache des Befremdens tatsächlich in der anderen Sprache oder dem anderen Kulturausdruck. Sie unterschlägt jedoch, dass die Wahrnehmung als anders, die Zuschreibung als fremd und damit die soziale Praxis des Othering²⁷ auf Basis gesellschaftlich gültiger Deutungsmuster gelernt wurde. Wenn etwas gegen Exklusion und Diskriminierung getan werden soll, muss nicht der die vermeintlich Fremde, sondern genau dieser Lernprozess und sein Ergebnis in den Blick genommen werden. Eine Pädagogik der Begegnung muss scheitern, wo entschiedenes Auftreten gegen gesellschaftlich vermittelte Vorurteile, gegen Rassismus und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit angezeigt wäre.

Wer in den urbanen Regionen, in denen die Interviews zu dieser Studie geführt wurden, im Ruhrgebiet und in der Stadt Brüssel, aufwächst, erlebt alltägliche Kontakte zu Menschen, die Diversität in jeder Hinsicht repräsentieren. Wenn aber Diversität Alltagsnormalität ist, kann sie nicht fremd im Sinne von unvertraut sein. Die Fremdheit, die in diesem sozialen Kontext eine Befremdungsreaktion hervorruft, ist Produkt von Zuschreibungen, die sich im signifikanten Symbolsystem niederschlagen und von dort aus als akzeptierte und »richtige« Deutungsmuster mit entsprechender Privilegierung ihre Wirkung entfalten.

Die Frage nach der Ursache und der Wirkung von Fremdenfeindlichkeit muss analog zur Auseinandersetzung mit dem Rassismus (vgl. MORRISON 2018: 10) vom Kopf auf die Füße gestellt werden:

Nicht der Fremde führt zu Fremdenfeindlichkeit, sondern die Fremdenfeindlichkeit konstruiert die den Fremde_n. Sie erschafft sie ihn erst mit seinen Merkmalen, Eigenschaften und Charakteristika. Analog zum Begriff des »Racecraft«, der Erschaffung von Rassen zum Zweck des Rassismus (ebd.), gibt es auch einen Prozess der Erschaffung des der Fremde_n zum Zweck des Migrantismus. Der Ursprung dieser Mechanismen liegt im sozialen Lernen:

27 »Othering« ist ein englischsprachiger Fachbegriff, der die aktive Konstruktion von »Anderssein« benennt, d.h., er könnte mit »als anders herstellend« übersetzt werden« (TUDOR 2014: 144, Fußnote).

»Wie wird man Rassist, oder Sexist? Niemand wird als Rassist geboren, und nichts bestimmt einen Fötus, sexistisch zu werden. Menschen zu anderen zu machen wird erlernt – aber nicht durch Lektüre oder Unterweisung, sondern durch das Beispiel.« (MORRISON 2018: 23)

In ihrer Veröffentlichung »Die Herkunft der anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur« (2018) setzt sich Morrison mit dem Rassismus auseinander und erläutert Entwicklungslinien der Kolonialisierung und der nordamerikanischen Sklaverei. Der Nutzen der Rasse als »Richtschnur der Unterscheidung« liege im Machtgewinn (ebd.: 21).

Sie schildert die Vertrautheit der Sklav_innen mit ihren Sklavenhalter_innen und sogar ein glückliches Zusammenleben unter einem Dach. Sklavenkinder spürten erst mit dem Ausgang ihrer Kindheit eine Veränderung:

»Erst später, mit dem Herannahen der Pubertät, wird hinter dem Scheinidyll eine andere Welt sichtbar. Es ist diese Welt der zunehmenden Versklavung, der Verwandlung in ein verachtetes und missbrauchtes Fremdwesen, die das entlarvendste Licht auf die Sklavenhalter wirft – auf jene, die die »besondere Einrichtung« der Südstaaten, wie die Sklaverei verhüllend genannt wurde, unterhielten, schätzten und von ihr profitierten.« (Ebd.: 38f.)

Die Kinder lebten unter dem Dach der des Sklavenhalter_in und erlebten erst mit der Pubertät, dass sie sich in ein »Fremdwesen« verwandelten. Die Vertrautheit mit dem Kind sowie mit seinen Eigenschaften kann bei einem Aufwachsen im Haushalt der Person, die später die Fremdeitszuschreibung vornimmt, wohl nicht angezweifelt werden. Dieses Beispiel zeigt eindrücklich, dass Fremdheit nicht Ergebnis eines Prozesses der Konfrontation mit dem Unvertrauten ist, sondern eine aktive, auf gesellschaftlichen, hegemonialen und privilegierten Deutungsmustern basierende Konstruktionsleistung. Eine Person, die eine Befremdungsreaktion zeigt, ist nicht passive Empfängerin von Reizen, mit denen sie unvertraut ist, etwa durch das Hören einer ihr unbekannten Sprache. Stattdessen ist sie ein aktiv handelndes Gesellschaftsmitglied, das einer anderen Person, einer Handlung, einem Gegenstand oder einer religiösen oder sprachlichen Praxis kompetent auf der Grundlage hegemonialer signifikanter Symbolsysteme Fremdheit zuschreibt. Um wirksam zu werden, benötigt das Othring gesellschaftliche Legitimation.

1.1.7 Diskursfragmente zur Integration in der Dramademokratie

Der Desintegrationsdiskurs findet sich nicht nur in Politik und Wissenschaft, sondern er bestimmt auch Debatten der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und bekommt viel Raum in den Medien. Das sind die Orte der Re-/Produktion und

Distribution von Deutungsmustern, signifikanten Symbolen und Diskursfragmenten.

Eine Studie zeigt am Beispiel der Asylpolitik, dass Muster der Berichterstattung Auswirkungen auf die Auseinandersetzung der Rezipient_innen mit dem Thema der Migration haben. Der bisherige Forschungsstand sei jedoch weitgehend unzureichend:

»Die bisherige, vorwiegend quantitativ ausgerichtete Rezipient*innenforschung belegt zwar, dass die steigende mediale Aufmerksamkeit für Migration mit Einstellungsänderungen einhergeht, aber eine systematische, ins Detail gehende Erforschung des Zusammenhangs zwischen unterschiedlichen medialen Darstellungsweisen (Frames) und qualitativen Unterschieden in den korrespondierenden Positionierungen steht bislang aus.« (BAROS/SAILER/MULLIEZ 2020: 3)²⁸

Die Autor_innen der Studie reformulieren für ihre Untersuchung einen Ausschnitt einer Pressemeldung zur Einrichtung einer Asylunterkunft und konfrontieren die Studienteilnehmer_innen mit der Originalmeldung oder einer der Versionen: »eskalationsorientiert«, »einseitig verzerrt/zugespitzt (›Kontra-Asyl‹)«, »relativ distanzierte Sichtbarmachung des Antagonismus« oder »Harmonisierung als Friedenspropaganda (›Willkommenskultur‹)« (ebd.: 4). In der Diskussion der Ergebnisse heißt es zu einem der Analyseschritte (Latente Klassenanalyse 2. Ordnung):

»Diese Analyse führte zum Hauptergebnis, dass eine relativ distanzierte Sichtbarmachung von Antagonismen in der Berichterstattung die Wahrscheinlichkeit für engagierte Auseinandersetzungen seitens der Rezipient*innen mit medial vermittelten migrationsgesellschaftlichen Dissensen erhöht.« (Ebd.: 23)

Diese Herangehensweise wäre für eine engagierte Auseinandersetzung förderlich und wünschenswert:

»Als Grundlage für einen anzustrebenden kritisch-konstruktiven Migrationsjournalismus scheint es daher entscheidend, bereits in einer frühen Phase des Konfliktverlaufs bzw. der Konflikteskalation eine Berichterstattungspraxis zu forcieren, die bestehende Antagonismen als eine Dimension des Politischen in der Migrationsgesellschaft anerkennt und deren Sichtbarmachung und Artikulation systematisch anstrebt.« (Ebd.: 25)

Mark Elchardus charakterisiert jedoch die medial geprägte säkularisierte Wissens- und Mediengesellschaft zugespitzt als »Dramademokratie« (ELCHARDUS 2002: 13). Zurückgegriffen wird eher auf eine eskalationsorientierte Berichterstattung.

Die Massenmedien bekommen eine vollkommen neue Rolle in einer Zeit, in der die »Vertrauenskrise« vorherrsche (ebd.: 11). Elchardus beschreibt ein Misstrauen

28 www.cco.regener-online.de/2020/pdf/baros-et-al2020.pdf

gegen die Politik und gegen Regierungen, das sich seit den 1960er Jahren mehr und mehr aufgebaut habe. Die Ursachen dieser Vertrauenskrise sieht Elchardus in der Wissensgesellschaft, in der trotz der Notwendigkeit, sich selbst auf dem Laufenden zu halten und zu informieren, vielen Gesellschaftsmitgliedern dazu die Fertigkeit fehle, was zu Frustrationen führe. Hinzu komme eine Krise des Versorgungsstaates, für die man nun Regierung und Politiker_innen verantwortlich machen könne und zusätzlich Tendenzen von Entkirchlichung und Glaubensabfall. Eine besondere Rolle spiele der wachsende Einfluss der Medien und deren Dualisierung, so dass nun kommerzielle Sender durch ihre Art der Berichterstattung ein neues Marktsegment abdecken. (Vgl. ebd.: 11f.)

Er stellt fest:

»Wer viel Fernsehen schaut und vor allem wer eine Vorliebe hat für kommerzielle Sender, fühlt sich unbehaglich und unsicher und steht darum den Institutionen misstrauisch gegenüber.« (Ebd.: 11)

Elchardus geht davon aus, dass die medialen Krisenszenarien und Skandalisierungen Ausdruck gesellschaftlicher Veränderungen sind, die nicht verarbeitet wurden, deshalb nicht benannt werden können und sich dann ein anderes Ventil suchen (vgl. ebd.: 12f.). Da die Gesellschaft selbst die Ursachen des Misstrauens nicht aufgearbeitet hat und deshalb nicht benennen kann, verlangt sie von den Massenmedien Antworten:

»Das Aufkommen der Wissensgesellschaft, die Säkularisierung, die Folgen der kommerziellen Medien, die Überalterung... [sic] führen zu Unbehagen und Misstrauen, und die Nachrichten erklären und verantworten diese Gefühle durch Verweise auf Kriminalität, Korruption, verbrecherische Nachlässigkeit, Pädophilie. Die Nachrichten übersetzen die noch unbekannten Ursachen in vertraute Schuldige. Es ist irreführend, aber beruhigend.« (Ebd.: 27)

Die »vertrauten Schuldigen« seien auch Zuwanderer_innen (vgl. ebd.: 38). Bei der Schnelllebigkeit der Nachrichten in einem kommerzialisierten Marktsegment sei keine Zeit für umfassende journalistische Recherchen und die Beantwortung der Frage, ob eine Meldung tatsächlich wahr oder unwahr sei (vgl. ebd.). An die Stelle der Recherche trete ein anderer Prozess:

»Journalisten haben nicht die Zeit für die sorgfältige Erforschung von Geschehnissen, geschweige denn von Trends oder Verhaltensmustern von Gruppen. Sie müssen sich stattdessen leiten lassen durch allgemeine Auffassungen darüber, wie bestimmte Trends und Gruppen dargestellt werden können, dürfen oder müssen, und sie müssen spezifische Ereignisse im Licht dieser Auffassungen beschreiben. Man respektiert einen allgemeinen Konsens, der darüber besteht (zum Beispiel kein Sexismus oder Rassismus) und füllt ihn weiter an auf der Basis der eigenen

ideologischen Überzeugung oder – was häufiger der Fall ist – auf der Basis der Vorstellung vom anvisierten Marktsegment.« (Ebd.: 38)

Nachrichten sind Produkte eines Marktes und müssen als solche den Bedürfnissen der Konsument_innen entgegenkommen. Sie seien als Produkte dann attraktiv, wenn sie die Leser_innen und Zuschauer_innen bestätigen und nicht infrage stellen. Allgemeine Auffassungen, die einen Geltungsanspruch allein durch den Common Sense haben, treten an die Stelle von genauer Analyse und kritischer Berichterstattung. Journalist_innen erledigten die Aufgabe, Geschehnisse an »bestehende Interpretationsschemata, Typen, Auffassungen, Vorurteile, Skripte und andere Schablonen, durch die Menschen die Wirklichkeit begreifen«, anzupassen (ebd.: 39).

An der Diagnose einer Wissens- und Informationsgesellschaft kritisiert Elchardus, dass sie Rationalität und Informiertheit unterstelle, obwohl heute Symbole vorherrschen und diese gerade durch Irrationalität und Emotionen gekennzeichnet seien (vgl. ebd.: 48). Die passendere Gesellschaftsdiagnose, so leitet er ab, sei vielmehr die eines »symbolischen Zusammenlebens« (ebd.: 45).

Abbildung 8: Schaufenster, Ruhrgebiet



Im symbolischen Zusammenleben habe sich die Bedeutung der Kultur gewandelt. Sie werde nicht mehr als statisch und gegeben antizipiert, sondern als »Pro-

dukt« von »Kulturarbeit« (ebd.: 49). Viele Berufszweige sorgen dafür, dass »bedeutungstragende und Emotionen weckende Symbole« »produziert« und »verbreitet« werden (ebd.). Elchardus beschreibt damit, wie Symbole, die das Zusammenleben steuern und für emotionale Bindungen sorgen, aktiv in einem Markt hergestellt und konsumiert werden.

Als Produkte unterliegen sie den Codes, die den Markt steuern, also in erster Linie dem Mechanismus von Angebot und Nachfrage, nicht Kriterien, die sich auf den Wahrheitsgehalt oder die gesellschaftliche Signifikanz eines Themas beziehen.

In dieser Perspektive kann man die bestimmenden Leitthemen in der Debatte um die Integration als Produkte einer kommerziellen medialen Kulturarbeit interpretieren, die konsument_innenfreundlich einen Bedarf von Mediennutzer_innen nach einer bestimmten Form von Inhalt decken. Dazu werden bekannte gesellschaftliche Deutungsmuster und signifikante Symbole bedient, neu aufgelegt, produziert und reproduziert. Diese Muster sind einfach und eingängig und den Mediennutzer_innen bekannt. In der Wiedererkennung erfahren sie stets neu ihre Bestätigung. Lernpsychologisch fehlt die kognitive Dissonanz, die erst ein Infragestellen und Umlernen induzieren könnte.²⁹

Kultur wird also produziert und reproduziert und ist damit in einen dynamischen Prozess von »Kulturarbeit« eingebunden. Dennoch enthält sie selbst Deutungsmuster zu Kultur und Ethnie, die auf dem alten Modell einer statischen und identitätsbestimmenden Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe basieren. Die zu Beginn dieser Studie dargestellten Deutungsmuster zu Kleidungsstilen enthalten beispielhaft Unterstellungen dieser Art: Der Burkini sei Ausdruck einer islamischen Kultur, deren Angehörige von dieser Kultur bei ihren alltäglichen Handlungen sowie ihren Wertvorstellungen bestimmt und geleitet werden. Da die Vorstellung einer Unvereinbarkeit und Gegensätzlichkeit zwischen einer islamischen und europäischen Kultur zu diesem Deutungsmuster gehört, geht man von einem konfliktreichen Geschehen *zwischen den Kulturen* aus. Im symbolischen Zusammenleben erhalten Kulturalisierungen durch ständige mediale Reproduktion einen Stellenwert als statisierte signifikante Symbole, die nur eine ganz spezifische Interpretation enthalten. Amartya Sen problematisiert diese Herangehensweise:

29 Mietzel referiert: »So geht auch Leon Festinger davon aus, daß kognitive Prozesse subjektiven Einflüssen unterliegen. In seiner ›Theorie der kognitiven Dissonanz‹ behauptet er, daß Menschen bestrebt sind, ihre eigenen Vorstellungen, Überzeugungen usw., aber auch ihre Verhaltensweisen so wahrzunehmen, daß diese miteinander harmonisieren und nicht einander widersprechen. Kognitive Dissonanz entsteht, wenn Menschen Gedanken und Vorstellungen haben, die sich nicht miteinander vereinbaren lassen. Es entsteht daraufhin gesteigerte Unruhe (Croyle & Cooper, 1983), und daraus erwächst die Motivation, das mit der wahrgenommenen Dissonanz einhergehende Unbehagen wieder zu beseitigen.« (MIETZEL 2003: 332)

»Im normalen Leben begreifen wir uns als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen – ihnen allen gehören wir an. [...] Jede dieser Gruppen, denen allen diese Person gleichzeitig angehört, vermittelt ihr eine bestimmte Identität. Keine von ihnen kann als die einzige Identitäts- oder Zugehörigkeits-Kategorie dieser Person aufgefaßt werden. Angesichts unserer unausweichlich pluralen Identität müssen wir im jeweils gegebenen Kontext entscheiden, welche Bedeutung wir unseren einzelnen Bindungen und Zugehörigkeiten zumessen.« (SEN 2010: 8f.)

Sen erteilt der Vorstellung, der Mensch habe eine bestimmte Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die zur Gänze seine Identität präge, eine Absage. Er geht stattdessen davon aus, dass die verschiedenen Zugehörigkeiten, die zu einer pluralen Identität führen, kontextgebunden eine Rolle spielen und sich das Individuum in der stetigen Aushandlung befindet, ihnen situationsgerecht Bedeutungen zuzuschreiben.

Die Zugehörigkeit zu einzelnen Gruppen ist keineswegs ein konfliktreicher Ausnahmefall von Angehörigen bestimmter Minderheiten, sondern alltäglich und nach Sen »gänzlich widerspruchsfrei« Normalfall und damit Lebensrealität aller Menschen (vgl. ebd.: 8). Ein Konflikt entsteht nicht durch die Gegensätzlichkeit der Kulturen, Religionen oder Ethnien, sondern durch die Festlegung ihrer Angehörigen auf eine einzige Zugehörigkeit und die Unterstellung, diese sei allein identitätsstiftend:

»Sieht man, wie es zunehmend der Fall ist, die Chancen für gute Beziehungen zwischen unterschiedlichen Menschen vornehmlich in der ›Freundschaft zwischen Kulturen‹, im ›Dialog zwischen religiösen Gruppen‹ oder in ›freundschaftlichen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften‹ (unter Absehung von den vielfältigen sonstigen Möglichkeiten, wie Menschen sich aufeinander beziehen), so wird der Mensch, noch ehe die geplanten Friedensprogramme eingeleitet sind, schwerwiegend verkürzt. [...] Die Aufteilung der Welt nach einem einzigen Kriterium stiftet weit mehr Unfrieden als das Universum der pluralen und mannigfaltigen Kategorien, welche die Welt prägen, in der wir leben.« (Ebd.: 9)

Schon die Blickverengung auf einzelne Merkmale, die dann Gruppenzugehörigkeiten und Beziehungen dieser Gruppen definieren, reduziert den Menschen in unzulässiger Weise.

In der Dramademokratie werden Positionen zugewiesen, Handlungen interpretiert, migrantisiert, ethnisiert und kulturalisiert und Individuen auf Identitätskategorien festgelegt. Gruppenzugehörigkeiten sind dabei in unterschiedlicher Weise mit Macht verbunden. Diskurse um Parallelgesellschaft, Leitkultur, Integrationsdefizite und Bildungsferne führen zu Hierarchisierungen und diese wiederum zu Diskriminierungen. Eine Folge davon ist zum Beispiel anti-muslimischer Rassismus.

Hafez referiert in einem Vortrag vor dem nordrhein-westfälischen Verfassungsschutz über einen europäischen Spitzenwert in Deutschland: Jede_r zweite Deutsche_n hege ein rassistisches Islambild. Nicht Ängste vor Fremdheit stellt er aber fest, sondern gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (vgl. HAFEZ 22.10.2014). Ebenso verweist er auf die tragende Rolle der Medien bei der Re-/Produktion von entsprechenden Stereotypen (vgl. ebd.).

Der öffentliche Diskurs operiert mit dem grundsätzlich interpretationsoffenen Begriff der Integration auf eine bestimmte Weise: Teile der Bevölkerung werden in einem Prozess der Migrantisierung als Strategie des Othering auf eine Gruppenzugehörigkeit festgelegt. Ihnen werden kulturelle und religiöse Prägungen unterstellt, die im Widerspruch zu statisierten Praktiken und Werten stehen und ein Integrationsdefizit darstellen. Es kann sprachlicher Natur sein, aber auch das Geschlechterverhältnis, Kleidungsstile, Wohnen, Arbeit und Bildung betreffen. Die Analyse statisierter signifikanter Symbole zeigt, dass in hegemonialen Diskursen die Realität der mehrheimischen Bevölkerung nicht beschrieben, sondern ein Konstrukt hergestellt wird, das lediglich behauptet, eine Realität abzubilden. Eine Analyse der gesellschaftlichen Konstruktionsleistungen, ihrer Entstehungsbedingungen und Prämissen oder eine notwendige Dekonstruktion sind nicht Bestandteil des Desintegrationsdiskurses.

Stattdessen werden Mehrheimische als »die anderen« in den Blick genommen, das diskursiv hergestellte Symbolsystem ontologisiert und daraus die Notwendigkeit abgeleitet, sie zu beschulen, um sie zu »integrieren«. Damit wird die Integrationsdebatte gesellschaftlich nicht als Fall für Migrantismus- und Rassismusbekämpfung wahrgenommen. In sie eingelassene strukturelle Diskriminierung wird systematisch ausgeblendet. In der Integrationsdebatte sind Mehrheimische Objekte von Interpretation und Zuschreibung. Nun werden sie Objekte staatlich gesteuerter Beschulung.

1.2 Integrationspflicht und Integrationskurs

1.2.1 Der deutsche Integrationskurs als integrationspolitische und -pädagogische Maßnahme

Tobias Schwarz zeigt in einer empirischen Analyse der Debatte um die Integration die Begriffsentwicklung von *Integration*, *Integrationspflicht* und *Integrationsverweigerung* (SCHWARZ 2010: 205ff.):

Im Jahr 2006 gerät die Berliner Rütli-Schule in den Mittelpunkt der medialen und politischen Aufmerksamkeit. Gewalt und Disziplinosigkeit seien auf den hohen Anteil an Schüler_innen »mit Migrationshintergrund« zurückzuführen. Zu diesem Zeitpunkt habe sich der Begriff »Migrationshintergrund« bereits diskursiv