

Ethik der Integration

REGINA AMMICHT QUINN

Für Lisa Stengel, Yonca Yazici und Michael Blume

1. DIE FRAGE NACH DER ETHIK

Wir heute sind Erbinnen und Erben einer 7.000-jährigen Geschichte, in der Menschen in unserem Kulturkreis in festen Ansiedlungen lebten – von den ersten sesshaften Vorfahren in der Jungsteinzeit bis heute. Für die längste Zeit dieser Geschichte wurden Menschen in kleine Gemeinschaften hinein geboren. Die Menschen, denen sie an einem normalen Tag begegneten, waren die Menschen, die sie ihr ganzes Leben lang kannten. Essen, Kleidung, Werkzeuge, Kunst und Instrumente für Sakrales wurden innerhalb dieser Gruppe hergestellt. Wissen, Kenntnisse, Weisheiten kamen von den eigenen Vorfahren (vgl. dazu Appiah 2006: 11f). Eine solche Welt hat uns geprägt. Und in einer Welt, die nicht sehr verschieden davon war, hat meine Großmutter noch in der ersten Hälfte ihres Lebens gelebt.

Als Stadtbewohner sehen wir heute jeden Tag mehr fremde Menschen, als unsere Vorfahren in ihrem ganzen Leben sahen. Ohne soziobiologisch argumentieren zu müssen, ist dies eine Herausforderung: Eine Menschheitsgesellschaft, die sich über Jahrtausende hinweg auf die eigene lokale Welt, den eigenen Stamm bezogen hat, muss ausgestattet werden mit Ideen, Institutionen und Erfahrungen, die es uns erlauben, als neuer, globaler Stamm, der wir geworden sind, zu leben.

Und hier, natürlich, kommt die Ethik ins Spiel. Es ist Aufgabe der Ethik, die Fragen nach dem richtigen Handeln zu stellen, nach dem, was in der

Antike das ‚gute Leben‘ hieß, und auch danach, welchen Stellenwert und welche Bedeutung wir moralischer Sprache zumessen. Aber gerade in einer Welt der raschen Veränderungen, in der das moralische Handeln eine nie gekannte Reichweite erreicht hat, und Zygmunt Bauman, pessimistisch wie meistens, meint, unsere moralischen Instrumentarien entsprächen noch denen aus der Zeit der Heimarbeit (Bauman 1995: 326), ist alles nicht so einfach. Es ist eine der epochalen Herausforderungen, das Leben in postkolonialen, vielkulturellen Gesellschaften zu gestalten. Eine solche Gestaltung einer vielkulturellen Gesellschaft aus ethischer Perspektive bezieht sich auf drei Ebenen: auf die Grundvoraussetzungen gesellschaftlichen Lebens – ein hohes Maß an Frieden und Gerechtigkeit; auf die Grundvoraussetzungen individuellen und sozialen Lebens – materielle, soziale und emotionale Anerkennung; und schließlich auf die Grundfrage der Selbstdefinition von Gesellschaft: Wer gibt wem die Erlaubnis dazu zu gehören?

Es gibt unterschiedliche Konzepte und Perspektiven, unter denen man die aktuelle Situation betrachten kann: Globalisierung etwa, Multikulturalität, Weltbürgertum oder eben Integration. Alle diese Konzepte sind moralisch aufgeladen, und alle sind problematisch. Globalisierung ist ein makroökonomisches Konzept, das inzwischen so breit geworden ist, dass es kaum mehr fassbar ist; Multikulturalität ist zunächst ein prototypisch liberal gedachtes Konzept, das aber – indem hier Kulturen als klar abgegrenzte Mosaiksteine gedacht werden, die ein freundliches, buntes Muster ergeben – die Probleme mit hervorbringt, die gelöst werden sollten; Weltbürgertum, die Idee der Kyniker und dann der Stoiker, ist zum Oberschichtskonzept geworden; und Integration schließlich ist ein Konzept, das aus der Mathematik stammt und, ganz basal, zusammenzählt und nicht auseinander dividiert. Aber reicht zusammenzählen? ‚Integration‘ ist das verständlichste und gebräuchlichste Konzept, an dem ich mich zunächst orientieren werde. ‚Integration‘ setzt voraus, dass es etwas Widerständiges gibt, das der Integration bedarf. Sprechen wir also über die ‚Anderen‘.

2. ‚DIE ANDEREN‘

„Bisher noch nicht in Europa gezeigt“ – so die Überschrift in der Berliner Nationalzeitung im Oktober 1881; sie bezieht sich auf den Berliner Zoo (Eißenberger 1996: 145ff; vgl. dazu auch Dreesbach 2003; Lewerenz

2007). Was gezeigt wurde, sind aber keine wilden Tiere – hier hatte sich der Nervenkitzel schon etwas abgenutzt –, sondern wilde Menschen, manchmal mit, manchmal ohne Anfassen, während die Zeitungen auch die Fütterungszeiten bekannt geben. Von den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts wurden dem deutschen Publikum Menschen in Tiergehegen präsentiert – „nackte Jünglinge“ und Frauen, bei denen „von Kleidung kaum zu sprechen“ sei (Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 27.10.1881; zit. n. Eißenberg 1996: 151) – Menschen aus Feuerland, Samoa und anderen Kolonialländern. Der Initiator ist Carl Hagenbeck, Deutschlands wichtigste Händler mit exotischen Tieren. 1881 treffen in Hamburg an Bord des Frachters Theben „echte Feuerländer“ (ebd.) ein, elf Personen aus der Volksgruppe der Kaweshkar. Sie werden in Viehwaggons nach Berlin transportiert, „verproviantiert mit 60 Kilo halb geröstetem Rindfleisch und mit 40 Litern Muscheln, während ihnen als Getränk nur Wasser gereicht wurde“, wie der Reporter minutiös berichtet (zit. n. Eißenberg 1996: 150). Hier haben die Feuerländer so viel Publikum, dass die Umzäunung des Straußengeheges, in dem sie untergebracht sind, mehrmals niedergerissen wird. „Das Geld liegt doch noch auf der Straße“, kommentiert Hagenbeck seinen eigenen ökonomischen Erfolg: „man muss es nur aufzuheben wissen.“ (Leutemann 1887: 50)

Von Berlin werden sie nach Leipzig, München, Stuttgart und Nürnberg gebracht. Mitte des folgenden Jahres leben noch drei von ihnen; die anderen sind – ohne ärztliche Hilfe – an Tuberkulose, Pocken, Geschlechtskrankheiten gestorben. An den Menschenschauen nimmt nicht nur das einfache Volk, sondern auch die Wissenschaft Anteil, vor allem die Berliner Gesellschaft für Anthropologie mit ihrem Gründer Rudolf Virchow, aber auch Wissenschaftler der königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften, die allerdings von Problemen berichten: „Allein außer der Schwierigkeit, sich mit Feuerländer zu verständigen, da sie nur eine sehr unvollkommene und gänzlich unbekannte Sprache besitzen, trat mir in überraschender Weise die Schamhaftigkeit der Individuen, insbesondere der weiblichen, sehr hinderlich entgegen.“ Und der Tiermaler Heinrich Leutemann, ein Freund Hagenbecks, schreibt beeindruckt: „In der That war hier ein Mensch zu sehen, wie man ihn sich in den ersten Anfängen des Seins als Mensch, nachdem er also den Affen vollständig hinter sich gelassen hatte, in unberechenbare Vorzeit zurückversetzt, zu denken hat.“ (Leutemann 1887: 50; vgl. Eißenberg 1996: S. 51).

„Ich will nur noch hinzufügen“, so Theodor L.W. Bischoff in den Sitzungsberichten der Königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften 1882, „dass es selbst bei den kleinen 3- und 4-jährigen Mädchen der Truppe unmöglich war, sich von dem Verhalten ihrer Geschlechtsteile zu überzeugen, indem ihr eigenes Sträuben auch noch von ihrer Mutter unterstützt wurde, daher ich denn über das Vorhandensein eines Hymens keine Auskunft erhalten konnte.“ (Zit. Eißenger 1996: 161)

In postkolonialen Kontexten ist diese sexuell konnotierte Neugier einer Medienkultur gewichen, die in ganz anderer Weise Zäune aufrichtet und einreißt – etwa in der merkwürdigen Mischung von Ausgrenzung und Begehren, wie sie unsere Popularkultur in Mode und Musik beispielsweise zeigt.

Die Feuerländer sind ein extremes Beispiel. Sie sind ein winziger Ausschnitt aus der Geschichte der großen Wanderströme, die unter unterschiedlichsten Bedingungen und Anlässen seit mehr als 3.000-Jahren über die Welt ziehen. Menschen waren und sind aus den unterschiedlichsten Gründen und über die unterschiedlichsten Grenzen hinweg auf Wanderschaft, dauerhaft oder temporär. Sie fliehen vor Gewalt, Diskriminierung oder folgen ihren Familien, die sich an einem anderen Ort der Welt niedergelassen haben. Sie kommen als Wissenschaftler oder Studierende an andere Orte. Sie versuchen, ökonomische und ökologische Not zu überwinden, oder sie reagieren auf die Bedürfnisse der Aufnahmeländer nach zusätzlichen Arbeitskräften, bspw. als zwischen 1955 und 1972 Arbeiter aus ganz Europa den unterschiedlichen Anwerbeabkommen der Bundesrepublik Deutschland folgten. Auch dann, wenn Menschen aus Not emigrieren, sind sie keineswegs nur Opfer. Sie ergreifen die Initiative, und sie gehören zu den aktivsten und unternehmerischsten Mitgliedern einer Gesellschaft. Ihr ökonomisches Potential ist groß; das zeigt ihr aktiver Beitrag zu den Volkswirtschaften der Aufnahmeländer und die Rücküberweisungen in (ärmere) Heimatländer, die schätzungsweise das Dreifache der internationalen Entwicklungshilfe ausmachen (vgl. dazu Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen 2009; Heimbach-Steins 2011).

Heute muss die Konfrontation mit Fremdheit nicht mehr hergestellt werden – durch Zoobesitzer oder Pauschalreisen. Das Fremde und die Fremden treffen wir dort, wo wir zu Hause sind. Aber die antike Weltsicht, in der es ‚Menschen‘ gab und ‚Barbaren‘ (die br-br-Sager, die Stotterer, die nicht ordentlich Griechisch konnten) und als Zwischenkategorie höchstens

noch die fremden Reisenden, stimmt nicht mehr. In der Überfremdungsangst-Debatte des Jahres 2010, die in der Rezeption den Unterton von ‚Deutschland schafft mich ab!‘ bekommen hat, sieht man deutlicher als anderswo die Mechanismen, mit denen viele Aufnahmegesellschaften auf die ‚Anderen‘ reagieren: Vom Minarettverbot und der Volksabstimmung über die ‚Ausschaffung‘ krimineller Ausländer in der Schweiz über das Burkaverbot in Frankreich bis zu der aktuellen Heitmeyer-Studie, die – auf dem Hintergrund allgemeiner Verunsicherung – in Deutschland eine Entsolidarisierung und einen Anstieg „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ (Heitmeyer 2010) beobachtet.

Was geschieht hier? Man sieht eine Weinbergschnecke, die mit ihren Fühlern an ein Hindernis stößt, und sich zur Sicherheit in ihr Haus zurückzieht, ein Haus, in das eben nur Weinbergschnecken (oder Schweizer, oder Deutsche) hineinpassen. Und was dann? Man sieht zwar nichts und kann auch nicht weiterkriechen, aber man fühlt sich sicher. Geborgen in der eigenen Kultur.¹

3. KULTUR

Die Zeiten des offenen Rassismus sind, so hätten viele bis zum Sommer 2010 gesagt, in Deutschland im Großen und Ganzen vorbei. Heute bin ich mir nicht so sicher. Lesen Sie das Zitat aus einer bekannten Schrift, die, in einem etwas altertümlichen Duktus, festhält,

„dass unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden [ist], der entweder in Kunst, oder in Wissenschaft, oder irgend einer anderen rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel emporschwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er erscheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.“ (Kant 1764: 253)

1 Ich danke Lisa Stengel für die Analogie.

Hier spricht also nicht Thilo Sarrazin, sondern, leicht gekürzt und verändert, Immanuel Kant.

Erst im 20. Jahrhundert, mit Adorno und Horkheimer und, anders, mit der feministischen Theoriebildung, wurde die Frage gestellt, warum und mit welchen Auswirkungen das Projekt der Aufklärung auf diesem Fundament steht. Es ist eine Frage, die nicht erledigt ist.

Aber es ist richtig: Offen von Rassen spricht heute in Deutschland kaum noch jemand. Nur noch von jüdischen und baskischen Genen. Entkolonialisierung und Arbeitsmigration haben zu einer neuen Situation zwischen ‚uns‘ und den ‚anderen‘ geführt. Was sich bei den ‚Feuerländern‘ schon andeutete, steht heute im Mittelpunkt: die Abgrenzung auf dem eigenen Territorium. Damit tritt heute das – wie Adorno schon in *Schuld und Abwehr* sagt – „vornehme Wort Kultur [...] anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse“. (Adorno 1997: 277) Nicht nur öffentliche Diskurse zeichnen sich immer wieder dadurch aus, dass Rasse als Kultur kodiert wird (vgl. Frederickson 2004). Dabei werden die Eigenschaften von bestimmten Gruppen fixiert, naturalisiert und in einen pseudobiologisch definierten Kulturalismus eingebettet.

Die Rede von Kultur ist vielschichtig; es gibt Hochkultur und Popularkulturen, denen die Hochkultur die Kultur abspricht; und in der Beschreibung von Kulturen gibt es immer wieder eine Art kulturellen Fundamentalismus, der Kultur mit Herkunft verbindet, ethnische Gruppen als homogen sieht, die wesentlichen Eigenschaften einzelner Menschen auf die kulturellen Eigenschaften einer Gruppe zurückführt und Kulturen für nicht oder nur über lange Zeiträume (im Rahmen von Generationen) veränderbar erklärt. Damit erscheint der Rassismus nur als ein anderer Untoter in der deutschen Twilight-Saga, der hinter der grabsteinartigen Verabsolutierung kultureller Differenzen, bleich und attraktiv, hervorblickt.

Nun kann es nicht darum gehen, den Kulturbegriff einfach aufzugeben. Cultura ist im ursprünglichen Wortsinn der Ackerboden und zugleich die menschliche Tätigkeit, die diesen Boden kultiviert, und Philosophie ist für Cicero die cultura animi, das Beackern der Seele und des Geistes. Vielmehr sollten wir sowohl die ‚Kultur‘ als auch das Sprechen darüber ‚kultivieren‘. Den Konflikten um Kulturen liegen unterschiedliche Diskurse zugrunde – Diskurse über Identität, über Werte und über Religion.

a) Identität

„Wenn du klein bist, weißt du gar nichts. Du weißt nicht, wo du bist oder wer du bist oder was du fragen sollst“ – so beginnt der deutsch-irische Schriftsteller Hugo Hamilton seinen Roman „The Speckled People“ (Hamilton 2003: 2).

Es ist die Geschichte eines kleinen Jungen, der im Irland der 50er Jahre aufwächst, die Mutter deutsch, der Vater irisch.

„Als ich klein war, wachte ich in Deutschland auf. Ich hörte die Glocken läuten und rieb mir die Augen und sah, wie der Wind die Vorhänge herein drückte wie einen dicken Bauch. Dann stand ich auf und sah aus dem Fenster und sah Irland. Nach dem Frühstück gingen wir durch die Haustür nach Irland und die Straße hinunter in die Kirche. [...] Ich weiß, wie weit Deutschland weg ist durch die Art, wie meine Mutter manchmal Schatten um die Augen hat. Durch die Art, wie sie manchmal still ist.“ (Ebd.: 1; 9; Übersetzung Ammicht Quinn)

„Identität“ ist ein Krisenbegriff – wäre Identität nicht in der Krise, bräuchte man den Begriff nicht. Dies gilt für die persönliche Identität genauso wie für die kollektive Identität und die Verbindung zwischen beiden.

Das In-Dividuum, das Unteilbare, ist längst zum Dividuum geworden (Fuchs 1992: 199ff): Die Selbstverständlichkeiten einer Biografie sind verloren gegangen, und die Gesellschaft und andere Sinn-Instanzen bieten stattdessen, wie ein großer Baumarkt, vorgefertigte Bausätze von Identität, die unterschiedlich zusammengeschraubt oder auch nur lose verklebt werden können.

Diese ohnehin problematischen Identitätsfragen sind vielfach problematisch dort, wo es um diejenigen geht, die ‚fremd‘ oder ‚anders‘ sind. Als die Juden aus dem Shtetl und die Italiener aus ihrem villaggio vor 100 Jahren in Ellis Island ankamen, brachten sie ein reiches Gebräu mit von dem, was wir Kultur nennen: eine Sprache und Geschichten und Lieder und Sprichwörter; eine Religion mit besonderen Ritualen und Traditionen; eine Küche mit bestimmten Gerüchen und Geschmäckern; bestimmte Arten, sich zu kleiden, und bestimmte Ideen davon, wie und was Familie ist. „Das machen Italiener eben so“, war dann ein naheliegendes Urteil (Appiah 2005: 114ff) – ungeachtet dessen, dass die Italiener des benachbarten heimischen villaggios – geschweige denn der nächsten größeren Stadt – schon gestaunt hät-

ten über diese spezifische ‚Kultur‘. Heute trinkt man noch richtigen Espresso in ‚Little Italy‘, serviert aber wird er vielleicht von einem jungen Mann, der im benachbarten Chinatown geboren ist, sich morgens die Augen reibt, Tee trinkt, durch die Haustür nach Amerika geht, und vielleicht dann, wenn er seine eigene Haustür hat, als erstes eine amerikanische Espressomaschine kauft.

Es gibt unterschiedliche Phasen von Identitätspolitik, die nicht mit Generationen deckungsgleich sind: In einer ersten Phase in der Fremde kann es wichtig sein, sich zu assimilieren, nicht aufzufallen, nicht anders zu sein. Oder es kann wichtig sein, sich der eigenen Wurzeln, der eigenen Herkunft, der eigenen von der Mehrheitsgesellschaft unterschiedenen Identität zu versichern und diese Identität möglichst eindeutig zu machen. In einer nächsten Phase mag dann die Herkunft nicht mehr die alles dominierende Identität sein, sondern eine Identität unter anderen. Und die Festlegung auf diese eine Identität – sie ist Türkin (mit Ausrufezeichen) – ist, wie jede Festlegung auf eine singuläre Identität, Gewalt, denn sie überdeckt, was einen Menschen auch ausmacht: Talent und Beruf, Familie und Freunde, Vorlieben und Interessen, Überzeugungen und Einstellungen.

Und in einer dritten Phase kann es manchmal sein, dass man sich wieder einer möglichst eindeutigen Identität versichert, sei es über dieser Identität zugeschriebene Kleidung, Lebensformen oder Lebensziele. Oder indem die Enkel des großen Soziologen Daniel Bell, 1919 als Daniel Bolotsky in New York geboren, möglicherweise ihren Namen wieder von Bell in Bolotsky ändern. An allen drei Phasen, insbesondere der letzten, entzündeten sich gesellschaftliche Konflikte.

b) Werte

„Wenn du klein bist, weißt du gar nichts. Du weißt nicht, wo du bist oder wer du bist oder was du fragen sollst [...] Eines Tages haben meine Mutter und mein Vater etwas Komisches gemacht. Zuerst schrieb meine Mutter einen Brief heim nach Deutschland und bat ihre Schwester, neue Hosen für mich und meinen Bruder zu schicken. Als das Päckchen ankam, konnten wir es nicht erwarten, die Hosen anzuziehen und nach draußen zu rennen. Meine Mutter traute ihren Augen nicht. Sie stand da und klatschte in die Hände und sagte wir sind jetzt richtige Buben. Ganz egal, auf welche Bäume oder Mauern wir jetzt klettern, sagte sie, die deutschen Lederhosen sind unzerstörbar, und das waren sie. Dann wollte mein Vater, dass wir

auch etwas Irisches anziehen. Er ging direkt einkaufen und brachte uns handgestrickte Aran-Pullover. Große, weiße, wollene, zopfgemusterte Pullover aus West-irland, die auch unzerstörbar waren. Mein Bruder und ich rannten nach draußen mit Lederhosen und Aranpullovern, wir rochen nach Leder und rauer Wolle, oben irisch, unten deutsch. Wir waren unzerstörbar.“ (Hamilton 2003: 2)

Was ist das Unzerstörbare? Die Mischung aus irischem Pullover und deutschen Lederhosen? Das Beste aus zwei Kulturen, das man sichtbar tragen kann, etwa wie ein Kopftuch? Oder das Bewusstsein, dass die Eltern in die Hände klatschen und nun „richtige Buben“ sehen?

Das Außen verweist auf ein Innen. Und dieses ‚Innen‘ wird häufig unter dem Vorzeichen ‚Werte‘ abgehandelt. Entgegen einer solchen Lederhosen-Aranpullover-Kombination ist die behauptete Unvereinbarkeit der Werte das, was die öffentliche Diskussion um Zuwanderung prägt. Und es ist das, was Menschen am meisten beunruhigt: Dass unsere Freiheiten, das, was wir als lieb gewordene Tradition und/oder kultureller Errungenschaften ansehen, durch massive Zuwanderung und fruchtbare Zuwanderer in Frage gestellt wird.

Werte sind nicht unproblematisch. Sie sind ein schwieriges Konzept, das aus der Nationalökonomie stammt, von dort, wo das, was einen Wert, auch einen Preis hat. Sie sind Überzeugungen von moralischem Gehalt, insofern ohne rechtliche Durchschlagkraft, aber immer erfahrungsgeladen. Sie können als sozialer Kitt betrachtet werden wie bei Durkheim oder als Möglichkeit, Erwartungszusammenhänge zu identifizieren wie bei Luhmann. Das Interessante an Werten aber ist, dass sie in oder sogar als Kontroversen und Streitigkeiten auftreten können, im Strittigen aber den gemeinsamen Referenzpunkt darstellen, auf den man sich auch im Streit beziehen kann.

Hier setzt Kwame Appiah (2006: 46ff) ein, der auf den Diskurs um „dünne“ und „dicke“ moralphilosophische Konzepte zurückgreift. Liebe, Toleranz, Gerechtigkeit, Mut usw. sind für ihn „dünne“, d.h. sehr allgemeine damit auch verallgemeinerbare Vorstellungen. Wir alle könnten uns darauf einigen, dass sie gut sind. Je konkreter sie werden, desto „dicker“ werden sie, desto mehr angereichert durch Traditionen, Vorlieben; durch Sitten und Gebräuche. Dass Mut geschätzt wird, verbindet die meisten Menschen – aber was wie und wo als mutig gilt (und nicht als unvernünftig, leichtsinnig oder schlichtweg dumm), kann durchaus umstritten sein. Die Haustür

zu öffnen, mag mutig sein. Aber nur, wenn man Agoraphobie hat. Oder wenn die Geheimpolizei geläutet hat.

Konkret heißt das: In der Regel gibt es Wertkonsense über „dünne“, allgemeine Wertkonzepte. Die Sorge um die Familie, die Sehnsucht nach Verbundenheit, nach Freundschaft und Liebe, das Ideal der Treue und das Bestehen auf Wahrhaftigkeit kennzeichnet Kulturen rund um die Welt. Dies wird uns manchmal nicht deutlich, weil in unterschiedlichen Traditionen oft vertraute und von uns geschätzte Werte mit uns fremden Gebräuchen verbunden sind – so dass wir nur noch die Gebräuche sehen und nicht mehr die verbindenden Werte.

Damit geht es bei der Berufung auf Werte nicht – wie häufig in öffentlichen Diskursen – um den Abgleich von eigenen mit fremden Werten, sondern um drei Dinge: Erstens um eine Streitkultur; denn wenn man sich des „dünnen“ Wertkonsenses bewusst ist, lässt sich über die richtige Weise der Verwirklichung und Konkretisierung dieser Werte streiten, ebenso wie über die Konflikthaftigkeit von Werten untereinander. Zweitens um Sprache; denn die Kommunikation über Werte ist häufiger narrativ als diskursiv, und es ist eine der grundlegenden Gemeinsamkeiten von Menschen, dass sie Geschichten haben und in der Lage sein können, Geschichten, auch fremde Geschichten, zu verstehen. Und drittens um Toleranz; denn fremde Gebräuche, die gemeinsame Werte verwirklichen, erfordern Toleranz, während zugleich jede Idee von Toleranz ein Konzept des Intolerablen beinhalten muss.

Diese Werte-Diskurse sind eng mit Religionen verknüpft.

c) Religionen

Religionen, insbesondere ‚der Islam‘ sind in der jüngeren Vergangenheit in den Mittelpunkt der ‚kulturellen‘ Auseinandersetzungen gerückt. Angst spielt in den Auseinandersetzungen um Religion eine große Rolle: Angst vor der Bedrohung durch radikalen und gewalttätigen Islamismus; Angst vor dem schlechthin Fremden; Angst vor ‚den Türken‘, die, wie kürzlich zu lesen war, sich nicht integrieren wollen, die Ausbreitung der Unterschicht vorantreiben und pauschal mit ‚dem Islam‘ identifiziert werden. Und die Angst davor, dass das ‚christliche Abendland‘, mit so vielen Menschen, die häufig so öffentlich fromm sind, wie wir Christen des ‚christlichen Abendlands‘ es einst waren, nun endgültig untergeht.

Werden Religionsdiskurse unter dem Vorzeichen dieser Angst geführt, dann wird sichtbar, dass – Stichworte: Kopftuch und Burka – gesellschaftliche Probleme am Körper von Frauen ausgehandelt werden, die dort nicht entstehen und nicht gelöst werden können. Gerade das, was, unterkomplex, unter dem Stichwort ‚Christenverfolgung‘ verhandelt wird, könnte als Anlass dafür genommen werden, den Umgang mit religiösen Minderheiten in Deutschland kritisch zu prüfen.

Mein Kinderatlas der Religionen zeigte klare Farbflächen, gut voneinander abgegrenzt: der katholische südamerikanische Kontinent bspw., das anglikanische England, graue Flächen dort, wo die Sowjetunion war und das hinduistische Indien. So ganz hat das nie gestimmt, aber heute stimmt es gar nicht mehr. Es stimmt nicht mehr, weil heute Religionsgrenzen anders zu denken sind: Geografisch haben wir keine klaren Farbflächen mehr, sondern in sich gemischte, gesprenkelte Farbe – nicht Piet Mondrian, sondern Gerhard Richter. Vermischungen sehen wir auch im individuellen Leben: Wer morgens in den methodistischen Gottesdienst geht, mag abends in die Yoga-Klasse gehen und ein Buch des Dalai Lama auf dem Nachttisch liegen haben. Am wichtigsten aber ist vielleicht das Phänomen, dass Religionsgrenzen längst nicht mehr allein zwischen Religionen verlaufen, sondern genauso innerhalb von Religionen – zwischen dialogbereiten und fundamentalistischen Menschen. Alle Religionen sind in sich vielschichtig; und viele von ihnen haben extreme Schichten. Es gibt nationalistische Hindus und krieglerische Muslime, es gibt fundamentalistische Juden und antisemitische Christen. Gerade dort wo intolerante, krieglerische oder fundamentalistische Strömungen innerhalb von Religionen mächtig werden, brauchen wir zum einen die Antwort und die Strategie des interreligiösen Dialogs, zum anderen die klare Bereitschaft, religiöse und kulturelle Verhaltensweisen an Menschenrechten zu messen.

4. ZWISCHENBILANZ

„Wenn du klein bist, weißt du gar nichts. Du weißt nicht, wo du bist oder wer du bist oder was du fragen sollst. [...] Meine Mutter steht an der Tür mit der Hand vor ihrem Mund. Sie denkt, wir gehen hinaus nach Irland und kommen nie mehr heim. Sie hat Angst, dass wir in einem fremden Land verloren gehen, in dem sie unsere Sprache nicht haben und niemand uns versteht. [...] Sie sagt uns seid vorsichtig und sieht uns

nach, wie wir über die Straße gehen, bis wir um die Kurve biegen und sie uns nicht mehr sieht. [...] Mein Vater sagt, wir haben nichts zu fürchten. Wir sind die neuen Iren. Ein Stück aus Irland und ein Stück von sonstwoher, halb irisch, halb deutsch. Wir sind die gesprenkelten Menschen, sagt er. Scheckig, gefleckt, gepunktet, gefärbt. Wie manche Forelle und manches Pferd. [...] Aber du willst nicht besonders sein.“ (Hamilton 2003: 2; 5; 7; 3)

Wer hat Recht?

Der Vater, der die „speckled people“ preist? Oder die Mutter, die Zuwanderin, die befürchtet, dass die Kinder in dem fremden Land verloren gehen, trotz Lederhosen und irischem Pullover?

Die Kulturwissenschaften, wie es Wissenschaften eben tun, scheinen am ehesten die Position des Vaters einzunehmen. Hier gibt es eine gewisse Idealisierung der Situation der gefleckten, gefärbten Menschen, die ein ‚Zwischen‘ bewohnen, Menschen, die entortet, versetzt, ‚displaced‘ sind und als solche in besonderer Weise zu Übersetzern zwischen Menschen und Kulturen werden können. Hybridisierung und auch Bastardisierung sind hier die Stichworte, die einen neuen, positiven Gehalt bekommen. Und das ist auch gut so, denn es gibt Menschen, die diese Schnitt- und Schaltstellen bilden; sie sind ein klares Argument gegen tendenziell fundamentalistische Reinheitsvorstellungen von Kultur. Solche Reinheitsvorstellungen können von den Autoritäten der eigenen Tradition formuliert werden (wie die Verurteilung von ‚Mischehen‘ in den 50er Jahren) oder aber eine Erwartungshaltung der multikulturellen Gesellschaft sein – wenn schon, dann wollen wir auch echte Araber, Brasilianer und Griechen, mit Ouzo und Sirtaki, nicht so ein verwaschenes Zeug.

Also hat der Vater Recht. Aber natürlich auch die Mutter. Denn tatsächlich können die Kinder verloren gehen – den eigenen Eltern, deren Sprache sie verlieren; der Aufnahmegesellschaft, deren Anforderungen oder Angeboten sie sich entziehen; oder sich selbst. Hier sind die Orte der konkreten großen Probleme. Sie reichen von Jugendlichen, die in Radikalisierungsprozessen Identitätsfragen bearbeiten, über türkische junge Mädchen, bei denen, wie eine Studie der Berliner Charité 2010 feststellt, die Suizidrate doppelt so hoch ist wie bei gleichaltrigen deutschen Mädchen, bis hin zu alten Menschen, die als Arbeitsmigranten vor fünfzig Jahren gerufen wurden, die den deutschen Wohlstand mit erarbeitet haben, die nicht, wie alle, auch sie selbst, dachten, wieder nach Hause zurück-gekehrt sind, und die nun die

erste Generation alter und pflegebedürftiger Menschen bilden, aus unterschiedlichsten Gründen häufig schlecht integriert, und von denen sich nun manche in Alters- und Demenzprozessen nur noch an ihre Kindheitssprache erinnern und in Krankenhäusern und Pflegeheimen erneut verloren gehen.

Was ist das Richtige zu tun, welche Merkmale hat gutes Leben, und wie lösen wir die Frage der Zugehörigkeiten? Es gibt eine Vielzahl von Ansätzen in Theorie und in der Praxis. Aber wir sind hier auf dem Weg. Endgültig lässt sich diese Frage, die auch eine Frage des Selbstverständnisses von Menschen in vielkulturellen Nationalstaaten ist, nicht beantworten. Ist also Integration das richtige Konzept, um ethisch und politisch über Fragen von Migration, Zuwanderung, Kulturen, Identitäten, Werte und Religionen nachzudenken?

Ja und nein.

Ja, weil wir die Möglichkeit haben, den mathematisch fundierten Integrationsbegriff – das Gegenteil des Differenzierens – so zu deuten, dass wir nicht einfach ein Plus-Zeichen zwischen uns und ‚die Anderen‘ setzen, sondern, ganz kantianisch, den „guten Willen“ (Kant 1977: 18ff), der einerseits auf die verfassungsrechtlichen Grundlagen unseres Gemeinwesens und andererseits auf die Notwendigkeit von Willkommenskulturen verweist.

Problematisch wird der Integrationsbegriff dort, wo die Grenzen zwischen Aufnahme und Vereinnahmung fließend werden; wo es ein Ungleichgewicht zwischen der Forderung nach Integrationsbereitschaft und der Forderung nach Aufnahmereitschaft gibt; und dort, wo Integration unterlegt ist durch ein implizites Bild des ‚guten Ausländers‘, das dem eines Kindes mit guter Erziehung gleicht: Er strengt sich an, das zu tun, was man erwartet. Das heißt: Das Konzept ‚Integration‘ wird dort problematisch, wo es nicht auf Partizipation, auf Teilhabe, hinzielt. Darum kann es immer wieder sinnvoll sein, ‚Integration‘ durch ein Konzept des Weltbürgertums zu ergänzen: Zum einen, weil wir alle Mitglieder in mehr als einer Gemeinschaft sind; wir alle kennen Herkunftsgemeinschaften und Wahlgemeinschaften, die miteinander deckungsgleich sein können, aber nicht müssen. Immer wieder mag es notwendig und sinnvoll sein, sich der eigenen Wurzeln, der ‚roots‘ zu besinnen. Irgendwann aber geht es nicht mehr alleine um ‚roots‘, sondern, wie Stuart Hall es formuliert, um ‚routes‘; um Wege, Pfade, Fahrten, die man gegangen ist und gehen wird (vgl. Hall 1994: 122; vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: 64f.) und wo Heimat, wie

Ernst Bloch formuliert, dasjenige wird, was allen in die Kindheit scheint, aber worin noch keiner war.

Zum anderen brauchen wir die Idee des Weltbürgertums, weil auch die dritte drängende Frage – wer darf zu ‚uns‘ gehören? – gestellt werden muss. Sie ist die ethische Frage nach dem, was wir anderen schulden und was es uns kosten darf – eine Frage, auf die ich keine befriedigende Antwort kenne.

Aber bei Hugo Hamilton gibt es eine dritte Perspektive: diejenige des Kindes. „Aber du willst nicht besonders sein.“

Was heißt das? Schließlich wollen wir alle besonders sein, im Grunde nicht nur gewöhnlich, sondern außergewöhnlich. Wovon der kleine Hugo spricht, ist eine Besonderheit, die von außen zugeschrieben wird:

Aber ich weiß, dass es heißt: Wir sind markiert. Es heißt: Wir sind fremd und wir werden nie irisch genug sein. [...] Wir haben gesprenkelte, gefleckte Gesichter, so dass man am besten drinnen bleibt, wo sie uns nicht kriegen können. (Hamilton: 7f)

Das Besondere als Markierung ist ein Kainsmal in dem doppeldeutigen Sinn, den jedes Kainsmal hat: Es kennzeichnet den, der im negativen Sinn anders ist (Kain ist schließlich ein Mörder) und schützt ihn zugleich. Eine Integrationsdebatte unter dem Vorzeichen des Kainsmals heißt: Die (negative) Andersartigkeit der ‚Anderen‘ zu markieren und in einem zweiten Schritt mit Freundlichkeit, mit Anstrengung, Geduld und Geld darauf zu reagieren. Das ist ein bekannter Mechanismus. Und es ist die dringendste Herausforderung für Aufnahmegesellschaften: Die Kainsmale im Kontext der Integrationsanstrengungen zu beenden.

LITERATUR

Adorno, Theodor W.: Schuld und Abwehr, In: Soziologische Schriften, zweite Hälfte. Gesammelte Schriften, hrsg. v. Ralf Teidemann, Frankfurt am Main, 1997, S. 121-324.

Appiah, Kwame Anthony: The Ethics of Identity, Princeton, 2005.

Appiah, Kwame Anthony: Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers, New York/London, 2006.

Bauman, Zygmunt: Postmoderne Ethik, Hamburg, 1995.

- Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung „exotischer“ Menschen in Deutschland 1870-1940, Frankfurt am Main, 2003.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen: Barrieren überwinden: Migration und menschliche Entwicklung (Bericht über die menschliche Entwicklung 2009), Bonn, 2009.
- Eickelpasch, Rolf/ Rademacher, Claudia: Identität. Themen der Soziologie, Bielefeld, 2004.
- Eißenberger, Gabi: Entführt, verspottet und gestorben. Lateinamerikanische Völkerschauen in deutschen Zoos, Frankfurt am Main, 1996.
- Fuchs, Peter: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imaginatio gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt am Main, 1992.
- Frederickson, George M.: Rassismus. Ein historischer Abriss, Hamburg, 2004.
- Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften Bd. 2, Hamburg, 1994.
- Hamilton, Hugo: The Speckled People, London, 2004.
- Heimbach-Steins, Marianne: Migration und Zugehörigkeit: Sozialethische Perspektiven, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften Bd. 51, 2010, S. 15-40.
- Heitmeyer, Wilhelm (2010): Deutsche Zustände Folge 8, Berlin, 2010.
- Kant, Immanuel: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II (Vorkritische Schriften), S. 825-884, Frankfurt am Main, 1764; 1974.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ebd. Bd.VII, Frankfurt am Main, 1785; 1977.
- Leutemann, Heinrich: Lebensbeschreibung des Thierhändlers Carl Hagenbeck, Hamburg, 1887.
- Lewerenz, Susann: *Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper*, in: Torsten Junge, Imke Schmincke (Hg.): Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers, Münster, 2007, S. 135-153.

