

4. ZWISCHEN DIFFERENZ UND VIELFALT: DIE POLITISCHE KONSTRUKTION DER ›EINWANDERUNGSSTADT BĘRŁYŃ‹

Die meisten meiner 26 Interviews fanden zwischen Anfang November 2004 und Ende Februar 2005 und damit im Zeitraum eines erstrangigen diskursiven Ereignisses innerhalb der öffentlichen Immigrationsdebatte statt: Dessen Auslöser war der Mord am niederländischen Filmemacher Theo van Gogh, den am 2. November 2004 ein junger Islamist marokkanischer Herkunft in Rotterdam beging. Van Goghs Filme und Publikationen hatten häufig polemisch die ›multikulturelle Gesellschaft‹ attackiert und dem Islam sowie muslimischen Einwanderern vorgeworfen, nicht mit der westlichen Gesellschaft kompatibel zu sein. Der Vorfall evozierte in den Niederlanden große Protestdemonstrationen, zahlreiche Brandanschläge auf Moscheen und Kirchen sowie eine hitzige öffentliche Debatte über die – in Folge verschärfte – Einwanderungspolitik, die schließlich nach Deutschland überschwappete. Die hiesige Debatte kann man mit Albrecht von Lucke (2005: 10) als »diskursiven Dammbruch« bezeichnen:

»Offensichtlich fand in der Ermordung van Goghs eine bereits angestaute Stimmung ein Ventil, brachte der Anschlag ein Fass bloß zum Überlaufen. In irrer Beschleunigung kulminieren seither sämtliche seit dem 11. September 2001 geführten Debatten: Terrorismus und Fundamentalismus, EU-Verfassung und Türkei-Aufnahme, multikulturelle Gesellschaft oder deutsche Leitkultur.«

»Holland ist überall« hieß es von der ›Bild‹ (15.11.04) – die damit den SPD-Politiker Wiefelspütz zitierte – über die rechtsradikale ›Junge Frei-

heit (19.11.04) bis hin zur ›Die Zeit‹ (16.12.04), ohne dafür auf ein konkretes Ereignis in Deutschland Bezug nehmen zu können. Maßgebliche Feuilletons sprachen von der »Schlacht um Europa« (Gilles Kepel, ›Welt am Sonntag‹, 21.11. 04) oder vom »Bankrott des Multikulturalismus« (FAZ, 23.11.04). Dagegen gab es ebenso scharfe Widersprüche: Mark Siemons sah in der FAZ (15.12.04) lediglich die »Milchmädchenrechnung der Monokultur« als gescheitert an, Gustav Seibt verteidigte in der SZ (12.11.04) das »Experiment des Multikulturalismus« gegen die »panische Stimmung von Weltreligionskrieg«, die den Westen seit den New Yorker Anschlägen vom 11. September 2001 erfasst habe. Den vorherrschenden Diskurs brachte schließlich der Titel des Magazins ›Focus‹ »Unheimliche Gäste. Die Gegenwelt der Muslime in Deutschland« (22. 11.04) auf den Punkt: Wie ein Brennglas, so schreibt von Lucke (2005: 10) zu Recht, verdichtet dieser Titel die herrschende Hysterie. Indem er Islam mit Islamismus gleichsetzt, pauschalisiert er zunächst Muslime als mit der westlichen Gesellschaft »inkompatibel« (Henryk M. Broder).

»Anschließend werden ›die Muslime‹, ungeachtet ihrer Staatsangehörigkeit, wieder in den Urzustand des Gast(arbeiters) zurückversetzt und damit kurzerhand rhetorisch exiliert – nur um schließlich drittens auf diese Weise zur ›unheimlichen‹ ›Gegenwelt‹ erklärt zu werden. Die stigmatisierende Suggestion ist eindeutig: In der muslimischen Gegenwelt lauert das Fremde, das Unbekannte, kurz: das Böse« (ebd.).

Diesen diskursiven Mechanismus demonstrierten auch führende Unionspolitiker, die von Ghettos und Parallelgesellschaften sprachen, von ›Ausländern‹ forderten, die deutsche Leitkultur anzuerkennen, predigende Imame auf die deutsche Sprache verpflichten wollten oder vorschlugen, islamistischen ›Top-Gefährdern‹ die deutsche Staatsbürgerschaft zu entziehen und sie auszuweisen (vgl. faz.net oder ZDF-Archiv, 14.11.04).

Der Begriff ›Parallelgesellschaft‹ konnte in dieser Debatte auch deshalb zum »Mode- und Konträrbegriff zur ›multikulturellen Gesellschaft‹ avancieren (Butterwegge 2006: 200), weil der Bürgermeister von Neukölln seine Kommune als Anschauungsobjekt dafür präsentierte. Heinz Buschkowsky (SPD) hatte im ›Tagesspiegel‹ (13.11.04) strukturelle Ähnlichkeiten bei der mangelnden Integration von Migranten zwischen Rotterdam und Neukölln hervorgehoben, den arabischen und türkischen ›Hauptminderheiten‹ fehlende Anstrengungen unterstellt, sich zu integrieren, die Existenz von Parallelgesellschaften »mit eigenen verpflichtenden Verhaltensnormen« behauptet und ›Multikulti‹ als gescheitert erklärt (vgl. Kap. 4.2, 4.3). Auf das darauf folgende »Schlange stehen« der Medien nach Interviews und Talkshow-Teilnahmen kom-

mentierte Buschkowsky süffisant, er hätte nicht mehr Resonanz bekommen können, wenn er seine Mutter umgebracht hätte (zit. in: taz, 16.11.04). Auch das Berliner Abgeordnetenhaus setzte auf Antrag aller Fraktionen eine Aktuelle Stunde unter dem programmatischen Titel »Gemeinsam leben in Berlin – Integration fördern und fordern« (25.11.04) an. Während auf der vorausgehenden Sitzung am 11. November noch unaufgeregt und pragmatisch die Implikationen des zum Jahresbeginn 2005 in Kraft tretenden Zuwanderungsgesetzes debattiert worden waren, zeigte sich nun ein diskursiver Rückfall in die Positionen und Begrifflichkeiten der späten 90er Jahre, der den politischen ›Paradigmenwechsel‹ in Folge der Greencard-Initiative als kurze Episode zu markieren schien. »Zwei Begriffe«, so eröffnete der SPD-Politiker Kleineindam die Debatte, »beherrschten die Diskussion: Integration und multikulturelle Gesellschaft. Ist die Idee einer multikulturellen Gesellschaft gescheitert? – wird gefragt. Die üblichen Verdächtigen sind in die seit langem bekannten Schützengräben gesprungen und beschimpfen sich gegenseitig mit altbekannten Parolen« (Abgeordnetenhaus, Pl. 15/60, 25.11.04: 5014). Vertreter der CDU redeten wieder von sich abschottenden Parallelgesellschaften, »islamischer Ghettobildung« und fehlender Akzeptanz der christlichen-abendländischen Werteordnung – so der Fraktionsvorsitzende Zimmer (ebd.: 5017) – und zitierten dafür den Sozialdemokraten Buschkowsky. Die anderen Fraktionen wiesen solche Positionen als Kampfbegriffe zurück, machten eher das sozialräumliche Auseinanderdriften der Kieze in »Arm und Reich« für Integrationsprobleme verantwortlich und kritisierten deren Kopplung an »Terrorismus- und Islamismusgeschichten«, so der PDS-Vorsitzende Stefan Liebich (ebd.: 5019). Gleichzeitig enthielt die Debatte aber einen neuen Akzent: Mehrere Vertreter der linken Fraktionen betonten »selbstkritisch«, zu lange auf *Laisser faire* gesetzt zu haben, anstatt energisch gegen bedenkliche Entwicklungen vorgegangen zu sein. So interpretierte es Liebich erstmals als »Problem, dass bei einigen Ausländern die Bereitschaft zur Integration abnimmt« (ebd.: 5019), der Vorsitzende der Grünen-Fraktion Ratzmann verlangte (ebd.: 5022), man müsse in Gegenden, wo sich sozialer Abstieg mit »kultureller Abschottung« paare nicht nur fördern sondern auch fordern (dazu ausführlich: Kap. 4.2).

Die Integrationsdebatte, auch dies zeigte die Aktuelle Stunde, fokussierte nur zwei Berliner Stadtteile, die zueinander in Frontstellung gerieten. Hatte der Ghetto-Diskurs noch Ende der 90er Jahre Kreuzberg als sein traditionelles Objekt ins Visier genommen, stellte er nun Neukölln unter kulturellen Separationsverdacht und referierte dabei die Positionen des Bürgermeisters. Kreuzberg erschien hingegen »als positives Beispiel für einen klassischen Einwanderungsbezirk« (ebd.: 5025). Unwiderspro-

chen bezeichnete Sozialsenatorin Knake-Werner (PDS) die Kreuzberger Vielfalt als wertschöpfenden Standortfaktor, der den Zuzug von Kreativen und Medienunternehmen bewirke und bezog sich dabei auf das Jahresgutachten des »Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration« von 2004. Andere städtische Räume blieben mit Ausnahme einiger als Armutsgebiete referierter Teile von Wedding und Moabit völlig außer Blick.

Das folgende Kapitel 4 analysiert nun als empirischer Kern der Studie die Befunde eines synchronen Schnitts durch die politischen Diskursstränge »Stadtentwicklung« und »Einwanderung/Integration«, der zeitgleich mit diesem diskursiven Ereignis stattfand. Es zielt darauf, das Wuchern und sich Verschränken dieser Diskursstränge am Beispiel Berlins zu entwirren, ihre Regeln und Muster aufzuzeigen, sie zu strukturieren und in ihren Beziehungen zu ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, zu Institutionen, Normssystemen und Sozialtechniken zu analysieren. Die gesellschaftlichen »Sinn-Ordnungen und -Unordnungen« (Bublitz u.a. 1999: 13) sollen also nun für den gegenwärtigen städtischen Immigrationskomplex rekonstruiert werden. Die dabei zum Einsatz kommenden sozialwissenschaftlichen Methoden und Begriffe schildert zunächst ein methodischer Exkurs.

Vierter Exkurs: Zur Methodik der Interviewanalyse

Wie bereits in der Einleitung dargestellt, führte ich 26 Interviews mit insgesamt 34 Akteuren. Die konkrete Auswahl der Partner und der Anzahl der Interviews lehnten sich am »theoretischen Sampling« nach Barney Glaser und Anselm Strauss an (vgl. Flick 1996). Innerhalb der vorab festgelegten Gruppen wählte ich die konkreten Interviewpartner (IP) entsprechend ihrer thematischen Relevanz während des Forschungsprozesses schrittweise aus. Dabei sind fünf Gruppen voneinander zu unterscheiden, die im Text anhand der Nummerierung der Interviewzitate zu identifizieren sind: Politik auf Landesebene (Gruppe 1, Interviewnummern 1-7, 7 IP), Behörden auf Landesebene (Gruppe 2, 8-13, 7 IP), Politik auf kommunaler Ebene (Gruppe 3, 14-17, 7 IP), Behörden auf kommunaler Ebene (Gruppe 4, 18-20, 4 IP) und Organisationen der Zivilgesellschaft (Gruppe 5, 21-26, 9 IP). Die Grobanalyse der ersten Interviews stellte eine wichtige Grundlage für die Auswahl weiterer Gesprächspartner dar. Dies führte ich bis zu einer theoretischen Sättigung fort. Eine solche analytische Vollständigkeit ist keine Frage von Repräsentativität, die beispielsweise durch einen gleichmäßigen Einbe-

zug aller relevanten Senatsressorts zu erlangen wäre. Sie gilt vielmehr als erreicht, wenn das Heranziehen weiterer Texte keine wesentlichen neuen Erkenntnisse – also Diskursbausteine, die von den bereits erkann-ten diskursiven Mustern grundlegend abweichen – mehr erzeugt. Diese Situation ergab sich analog zu Siegfried Jägers Beobachtungen recht bald. Denn »Diskursanalyse geht es um die Erfassung jeweiliger Sag-barkeitsfelder. Die Argumente und Inhalte, die zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort etwa zum Thema Einwanderung zu lesen oder zu hören sind, sind jedoch bemerkenswert beschränkt« (Jäger 2001: 101f.). Da entgegen meinen ursprünglichen Befürchtungen gerade politische und administrative Spitzenfunktionäre mit vereinzelten Ausnahmen offen für das Vorhaben waren und sich zu einem Interview bereit erklärten, stieß dieses Vorgehen nicht auf entscheidende Hürden.

Zu den interviewten Diskurseliten zählen

- in Gruppe 1 eine Senatorin, ein Staatssekretär, ein Ex-Senator, drei Vorsitzende von Berliner Parteien und/oder Parlamentsfraktionen (SPD, PDS, Grüne) sowie zwei weitere Landesspitzenpolitiker (CDU),
- in Gruppe 2 eine Bürgermeisterin, ein Ex-Bürgermeister, ein Bezirksvorsteher und zwei Stadträtinnen unterschiedlicher Parteien in insgesamt vier Einwandererstadtteilen (Neukölln, Kreuzberg, Wed-ding, Marzahn),
- in Gruppe 3 drei Leiter/innen von Senatsbehörden und
- in Gruppe 5 drei Berliner Vorsitzende sowie zwei Spitzenfunktionäre von Organisationen, die sich zu den thematisch relevanten Fragen regelmäßig öffentlich äußern und dabei Gehör bei Politik und Me-dien finden (Arbeiterwohlfahrt, Deutscher Gewerkschaftsbund, In-dustrie- und Handelskammer sowie Türkischer Bund in Berlin-Bran-denburg).

Interviewte »Praktiker« (vgl. Einleitung) umfassen

- aus den Gruppen 3 und 4 jeweils eine/n höhere Funktionär/in einer Stadtentwicklungs-, einer Ausländer-, einer Wohnungsbehörde und einer vor kurzem privatisierten städtischen Wohnungsgesellschaft sowie drei kommunale Integrationsbeauftragte und
- aus der Gruppe 5 zwei Projektleiter/innen von Quartiersmanage-mentverfahren sowie zwei Träger von sozialen Integrationsprojek-ten, die im staatlichen Auftrag arbeiten.

Von den 34 Interviewpartnern waren 18 männlich und 16 weiblich. Die Parteimitgliedschaft der interviewten Politiker/innen umfasst CDU

(fünf), SPD (vier) sowie PDS und Grüne (jeweils drei). Auf Repräsentanten der FDP habe ich verzichtet, da diese weder in den letzten Landesregierungen noch in relevanten Bezirken eine nennenswerte Rolle ausübte und auch die Medien ihre thematischen Diskursbeiträge kaum rezipierten. Die nationale, »ethnische« oder religiöse Zugehörigkeit der Interviewpartner spielte bei deren Auswahl eine möglichst geringe Rolle, da ich Grenzziehungen zwischen »Einheimischen« und »Einwanderern« nicht reproduzierten wollte. Acht von ihnen haben laut eigenen Angaben einen Einwanderungshintergrund. Diese für meine Fragestellung recht hohe Zahl erklärt sich vor allem daraus, dass vier der interviewten Leiter von Behörden bzw. zivilen Organisationen, nachdem sie mein Exposé gelesen hatten, »ihre« Integrationsbeauftragten mit zum Interview luden, die alle eine nichtdeutsche Herkunft aufwiesen.

Auf kommunaler Ebene beschränkte ich mich auf Interviewpartner in jenen Stadtteilen bzw. Alt-Bezirken, die im Visier des öffentlichen Diskurses zu Einwanderung und Integration liegen: Neukölln, Kreuzberg, Wedding und Marzahn. Die interviewten Praktiker entstammen im Schwerpunkt den ersten beiden. Aufgrund der Unterschiedlichkeit der Kommunen erschien es mir wenig sinnvoll, jene Interviews breit über diverse Bezirke zu streuen, die sich konkret auf städtischen Alltag beziehen. Vor diesem Hintergrund wiederum erfasst der innerstädtische Ost-West-Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg die größte Spannweite unterschiedlicher Diskurse und ist damit – neben dem im Fokus des bundesweiten öffentlichen Einwanderungsdiskurses stehenden Neukölln – hier der Interessanteste. So beziehen sich in Berlin nur auf Kreuzberg sowohl Redeweisen über eine in »Parallelgesellschaften« scheiternde Integration als auch über (ökonomische) Chancen einer einwanderungsbedingten Vielfalt.

Es liegt in der Natur des Samples meiner Interviewpartner, dass sie mehrheitlich als Politiker oder andere Funktionseliten in Berlin bekannte Persönlichkeiten sind, Zugang zu offiziellen politischen Debatten oder zu Medien haben und diesen auch nutzen, um öffentliche Stellungnahmen zu Fragestellungen abzugeben, die meine Studie behandelt. Gleichwohl habe ich beschlossen, die Interviews zu anonymisieren. Dies folgt weniger als in den meisten Studien dem Schutz der Interviewpartner als es aus der Methodik der Arbeit resultiert. Bei einer Diskursanalyse geht es primär um diskursive Ordnungen jenseits individueller Positionen und mögen sie noch so mächtig sein, da den Diskursen eine relative Eigendynamik unterstellt wird. Zwar mögen aufmerksame Leser in dem einen oder anderen Interviewzitat der folgenden Kapitel eine öffentlich bekannte individuelle Position erkennen oder mit Hilfe von Querverweisen ein Zitat sogar individuell zuordnen können. Trotzdem scheint mir

die Anonymität der Interviewaussagen schon deshalb geboten, um den analytischen Blick auf diskursive Strukturen nicht durch prominente Namen und Positionen oder durch Zugehörigkeiten zu politischen Parteien innerhalb des Links-Rechts-Spektrums zu verstellen.

Dieses Problem lässt sich am Beispiel der Analyse rassistischer Verstrickungen verdeutlichen, die einen wichtigen Teil meiner Empirie darstellen: Der öffentliche deutsche Einwanderungsdiskurs erlaubt es nicht, Rassismus als strukturelles oder institutionelles Phänomen zu diskutieren, in das jeder Sprecher in irgendeiner Form verstrickt ist, sondern deutet ihn als individuelle moralische Verfehlung. Jegliches Konstatieren von Rassismus gilt daher ungeachtet einer solchen Absicht als Angriff auf die persönliche Integrität des jeweiligen Sprechers. Während man dieses Problem hier lösen kann, indem man die Interviews anonymisiert, entsteht dadurch eine andere Schwierigkeit. Aufgrund der ungleichen Verteilung gesellschaftlicher Macht sind die Diskurspositionen unterschiedlicher Akteure selbstverständlich nicht gleich gültig. Denn dominant oder gar hegemonial können nur Diskurse werden, deren Sprecher die erforderliche Macht besitzen, um sie in dafür relevante Bahnen zu lenken. Aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive macht es zudem einen erheblichen Unterschied, ob bestimmte Positionen innerhalb der CDU oder innerhalb der Grünen vertreten werden. Dies bliebe aber unsichtbar, wenn ›Autoren‹ und ihre Funktionen vollständig von ihren Texten losgelöst und anonymisiert würden. Diesem Problem versuche ich zum einen gerecht zu werden, indem ich die ›Diskursgemeinschaften‹ jeder Diskursposition, also die Gruppen von Sprechern, in deren Redeweise die gleiche Position vorherrscht, identifiziere. Diese Diskursgemeinschaften qualifiziere ich entlang der institutionellen Zugehörigkeiten und der Machtpositionen ihrer Mitglieder. Erst dies ermöglicht es, Brüche und Koalitionen zu identifizieren, die quer zu offiziellen Zugehörigkeiten (beispielsweise zu Parteien) oder Identitäten verlaufen, und damit diskursive Verläufe zu interpretieren oder Entwicklungsprognosen zu treffen. Zum anderen lässt sich aus der im Text ersichtlichen Zuordnung der Interviews zu einer der fünf Gruppen die strukturelle Funktion erkennen, aus der heraus eine jeweilige Position vertreten wird. Damit lassen sich diskursive Differenzen zwischen den räumlichen Ebenen der Gesamtstadt und der Kommunen oder zwischen Politik, Behörden und Zivilgesellschaft herausfiltern.

Da sich meine Fragestellung auf den öffentlichen Diskurs bezieht, auf den die Interviewpartner als Repräsentanten von Institutionen einwirken, benutzte ich den Typus des durch einen Leitfaden strukturierten Experteninterviews. Dieses bezieht sich nicht auf die Person in ihrem Lebenszusammenhang sondern auf den Expertenstatus, den sie als eine

solche Repräsentantin erlangt. Die Fragen waren sehr offen konzipiert, da es nicht um Fakten sondern um die Rekonstruktion von Interpretationsrepertoires ging (vgl. Meuser/Nagel 1991): So fragte ich ohne dies weiter zu konkretisieren, was die Interviewpartner unter ›Integration‹ und ›multikultureller Gesellschaft‹ als den beiden Schlüsselbegriffen des deutschen Einwanderungsdiskurses verstehen. Konkret fragte ich alle Interviewpartner gleichermaßen, wie sie den städtischen Wandel und Alltag in Berlin deuten, welche Bedeutungen sie darin internationalen Migrationsprozessen zumessen, welche politischen Leitkonzepte zu Einwanderung/Integration sie favorisieren und wie legitimieren, wie sie institutionelle Strukturen und gesellschaftliche Praktiken oder Verhaltensweisen in diesem thematischen Rahmen interpretieren, wie sie bestimmte politische Konzepte – etwa die ›ethnisch durchmischte Stadt‹ – und Strategien – etwa die Greencard-Initiative oder das Quartiersmanagementverfahren – bewerten und welche Konfliktlinien zwischen sozialen Gruppen, gesellschaftlichen Sphären und politischen Ebenen sie sehen. Die Interviews mit den Praktikern enthielten zudem offene Fragen über Funktionen und Arbeitsweisen ihrer Institutionen sowie nach Erfahrungen aus deren Alltag. Mehrfach bemängelten Interviewpartner den offenen, wenig konkreten Charakter der Fragen. In Einzelfällen weigerten sich Repräsentanten von Behörden, zu Fragen Stellung zu nehmen, die sie als ›politisch‹ einordneten und beharrten darauf, lediglich über Aufgaben und Arbeitsweise ihrer Behörden zu sprechen.

Nach ihrer thematischen Relevanz ausgewählte politische Reden, Debatten, Dokumente und wissenschaftliche Gutachten vervollständigten den Textkorpus der Diskursanalyse. Dies basiert auf der Annahme der Vergleichbarkeit von provozierten Interviews und vorgefundenen Dokumenten, da sich beide innerhalb desselben gesellschaftlichen Diskurses und so derselben Bandbreite des Sagbaren befinden. Gleichwohl kann der je unterschiedliche Kontext diskurspositionelle Variationen erzeugen. So stehen der Funktion und der Öffentlichkeit einer politischen Rede oder dem Kompromisscharakter eines Senatskonzepts eine zwar geschützte und ›freie‹, dafür aber inhaltlich schwerer kontrollierbare Interviewsituation gegenüber. Einige diskursive Abweichungen, die ich zwischen den Aussagen diverser Politiker in öffentlichen Reden und in meinen Interviews gefunden habe, deuten darauf hin, dass die Interviewsituation zu unverblümteren Argumentationsweisen zu führen scheint, die weniger auf ›offene Flanken‹ achten. Sowohl eine solche Kontextabhängigkeit als auch die unterschiedliche Bedeutung der ausgewählten Dokumente innerhalb der städtischen Politik waren daher in die Analyse einzubeziehen.

Die Interpretation der vollständig transkribierten Interviews und der zusätzlichen Schriftdokumente geschah in mehreren Schritten. Einem genauen Lesen, das zentrale Themen, Thesen und Topoi grob herausfilterte, folgten die Analyse der textlichen Mikrostruktur und schließlich die vergleichende Betrachtung. Dabei ermöglichte es zunächst eine Matrix, die jeweilige Verwendung von Schlüsselbegriffen, Metaphern und Kollektivsymbolen zu überblicken, unter denen ich mit Jürgen Link (1982) kollektiv tradierte Stereotypen verstehe, die als Bestandteile des Interdiskurses den ›Kitt‹ einer Gesellschaft darstellen. Im Kontext der Leitfragen der Studie kristallisierten sich drei Diskursfelder heraus – das Sprechen über Berlin, über Integration und über (Multi-)Kultur –, entlang derer ich die Mikrostruktur der Texte in weiteren Matrizen vergleichend untersuchte. Im Fokus der Analyse stand jener ›typisierbare Kernbestand‹ (Keller 2001: 132) an Deutungsmustern, Argumentationsstrukturen und rhetorischen Mitteln, der das für einen Diskurs spezifische ›Interpretationsrepertoire‹ bildet. Daraus ließen sich nicht nur Diskurspositionen sondern auch ›Diskursgemeinschaften‹ herausfiltern, deren Mitglieder unabhängig von offiziellen Zugehörigkeiten über gemeinsame Positionen verfügen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich in der Redeweise einzelner Sprecher in der Regel keine kohärenten oder gar vollständigen Diskurse abbilden sondern sich Fragmente verschiedener Diskurse und Positionen wiederfinden, die nicht selten widersprüchlich sind. Damit geht es bei der Identifikation von Diskursgemeinschaften darum, bei den jeweiligen Sprechern *vorherrschende* Diskurspositionen herauszufiltern und zuzuordnen. Unter Diskurspositionen wiederum verstehe ich relativ kohärente *story lines*, die einzelne Diskursbausteine zu spezifischen Erzählungen innerhalb einzelner Diskurse (Integrationsdiskurs, Multikulturdiskurs etc.) zusammenführen (vgl. ebd.: 133f.). Von besonderem Interesse war für mich die Frage, inwiefern die Texte ›Wir-‹ und ›Nicht-Wir-Gruppen erzeugen und charakterisieren, da sich gerade darin die stadtgesellschaftlichen Muster der In- und Exklusion von Einwanderern oder generell von ›natio-ethno-kulturell Anderen‹ (Paul Mecheril) rekonstruieren lassen.

4.1 Der Berlindiskurs aus der Perspektive der Einwanderung

Bevor in den Interviews die Rede auf die zentralen Begriffe des Einwanderungsdiskurses der letzten beiden Jahrzehnte – Integration und multikulturelle Gesellschaft – kam (vgl. Kap. 4.2 und 4.3), ging es mir um die vorherrschenden Raumbilder zu Berlin. Diese verstehe ich mit

Detlef Ipsen nicht nur als städtische Images sondern als »Zeichenkomplexe, die in ihrer latenten Sinnhaftigkeit stets Bezug zu einem Entwicklungsmodell haben« (Ipsen 1987: 146; vgl. Kap. 3.6). Dabei ging es im Kern um die Frage, auf welche städtischen Entwicklungskonzeptionen sich die befragten Akteure beziehen und mit welchen Werten und Bedeutungen sie den städtischen Raum überziehen. Denn diese, so die These, beeinflussen unmittelbar ihre Deutungsmuster des Immigrationskomplexes. In den Interviews lassen sich beim Sprechen über Berlin drei Diskurse voneinander unterscheiden, die ich als Krisen-, Standort- und Metropolendiskurs bezeichnen möchte.

Berlin ohne Identität: Problemfall niedergegangene Industriestadt

Betrachtet man das Sprechen über Einwanderung und über Stadtentwicklung als zwei sich an spezifischen Stellen verschränkende Diskursstränge (vgl. Jäger 2001) schält sich aus über einem Fünftel der Interviews eine doppelte Krisenperspektive heraus: Deutungen, welche die allgemeine Situation Berlins dem Krisenaspekt unterordnen, thematisieren auch den Immigrationskomplex aus einer Problemperspektive. Im Kern gilt dabei das heutige Berlin als Stadt, die »noch keine neue Identität gefunden« (Interview 26: Seite 1; von nun an 26: 1) und ihre Rolle (6: 1) oder ihre Standortvorteile noch nicht entdeckt habe (21: 1). Die aktuelle Krise wird als unverschuldete Folge eines die Industrie zerstörenden Umbruchs nach der Wende ebenso wie als politisches Verschlafen von Entwicklungen gedeutet. Städtische Leitbilder der 90er Jahre – wie ›Ost-West-Drehscheibe‹ oder ›Dienstleistungsmetropole‹ – oder erhoffte Wachstumsimpulse etwa durch den Regierungsumzug gelten als unrealistisches Wunschenken. Aktuelle Potentiale wie Medienindustrie oder Wissenschaft werden als nicht ausreichend angesehen. Einige dieser Krisenpositionen bewerten Zuwanderung als historisch bedeutsam und prinzipiell positiv für Berlin oder halten Metropolen ohne Migrationsprozesse für »gar nicht mehr denkbar« (26a: 2); andere thematisieren ausschließlich aktuelle Integrationsprobleme der und haben »große Schwierigkeiten damit, das als Potential zu sehen« (6: 2). Alle hingegen bezweifeln zum einen, dass wegen fehlender Jobs außer einem Familiennachzug eine ›hoch qualifizierte Einwanderung‹ stattfinden werde (26b: 3) und argumentieren zum anderen, dass »das mit der Integration gescheitert ist« (19: 12): »Das werden wir nicht mehr aufholen können, das werden wir nicht mehr hinkriegen« (18: 1). Zudem solle man bei fünf Millionen Arbeitslosen »nicht immer, wenn es klemmt, Leute importieren« (26b: 15) sondern das vorhandene Potential ausschöpfen:

Anstatt die »eigene Bevölkerung, egal wer, ob nun zugewandert oder hier seit Jahrhunderten familienansässig« mit Arbeit und Qualifikation zu versorgen, »lassen wir zuwandern, weil es einfach billiger ist« (6: 12). Die als unumkehrbarer Fakt geltende Internationalisierung der städtischen Ökonomie wiederum wird kapitalismuskritisch mit Phänomenen wie kurzfristigen Renditeerwartungen, ausbeutenden Arbeitsverhältnissen oder Dumpinglöhnen verknüpft: »Das ist ein richtiger Sklavenhandel, nicht? Wo die Menschen ausgebeutet werden mit ihrer Not, die sie natürlich haben in ihrem eigenen Land« (21a: 13).

Lediglich eine Position innerhalb dieses teilweise fatalistischen Diskurses macht explizit die Einwanderer für die Probleme verantwortlich: Diese

»resultieren natürlich aus dieser Zuwanderung und der Stadtentwicklung, die bis dahin stattgefunden hat, weil wir haben ja eine klare Konzentration von Problembereichen, die gekennzeichnet sind durch einen sehr hohen Ausländeranteil, durch eine im Durchschnitt geringe Bereitschaft, jetzt sagen wir mal die deutsche Sprache vollständig zu lernen und an den Bildungsangeboten und den Bildungsverpflichtungen im Schulbereich teilzunehmen« (6: 2).

Die räumlichen »Konzentrationen« von ›Ausländern‹ seien in den 60er Jahren durch leerstehende Wohnungen mit »miesen Standards« verursacht worden, die extrem preiswert zu mieten gewesen seien. Sowohl für die damalige wie für die heutige Situation blendet dieses Interview den Beitrag von Politik und Mehrheitsgesellschaft komplett aus. Alle anderen Krisenpositionen basieren hingegen auf einer fundamentalen Kritik an einer fehlenden oder gescheiterten Integrationspolitik. Die düsterste Version sieht Berlin in segmentierte »Teilgesellschaften« zerfallen und befürchtet, dass lediglich ein Anlass oder ein »charismatischer Führer« fehlt, um die in »Kleingewalt« verstrickten Jugendlichen zu »massiven Krawallen« anzustacheln: »Das Problem ist die Desintegration und soziale Ausgrenzung und alles was daraus folgt. Perspektivlosigkeit, Frustration, möglicherweise Gewalt, [...] oder auch individueller Rückzug, was ja auch nichts Gutes ist, in der unterschiedlichsten Form Abkapselung« (26a: 5). »Da ist so eine Aggression bei den Jugendlichen, so eine Ablehnung bei einem Teil der Jugendlichen, was die Mehrheitsgesellschaft darstellt, das kann nicht gut gehen« (26b: 7). Überwiegend wird argumentiert, die Politik habe die ›Gastarbeiter‹ 40 Jahre lang gar nicht integrieren wollen, nichts unternommen, um »Schattengesellschaften« (18: 1) zu verhindern und »zugelassen, dass sich Leute zurückziehen in ihren eigenen Kulturbereich« (19: 12): Sie habe es versäumt, sich um Migranten zu kümmern und diese an die Gesellschaft heranzuführen.

Viele Flüchtlinge aus dem Nahen Osten etwa, die seit 15 Jahren einen zunehmenden Teil der Mieter im sozialen Wohnungsbestand von Kreuzberg stellen, hätten davor jahrelang in Lagern gelebt, seien mit »unseren mitteleuropäischen Lebensumständen und Gewohnheiten überhaupt nicht mehr kompatibel« (ebd.: 6) und würden nach ihrem Asylantrag trotzdem sich selbst überlassen. Ihnen sei es nicht einmal erlaubt, sich zu integrieren, da ihr teilweise länger als ein Jahrzehnt dauernder Duldungsstatus ein selbständiges Leben nicht zulasse. Mehrfach wird auch der diskriminierende Charakter politischer und administrativer Praxen kritisiert, der aus ethnisierenden Zuschreibungen und massiven Vorurteilen in Politik und Behörden (18, 21, 26) oder aus dem Schüren von »Hysterie gegen muslimische Bürger« (19: 8) resultiere.

Die Beispiele für eine gescheiterte Integrationspolitik beziehen sich fast ausschließlich auf »soziale Brennpunkte« (21: 2). Dort demonstrierten etwa die folgenlos gebliebenen Innenstadtkonferenzen (vgl. Kap. 3.5), dass gegen lange absehbare »Fehlentwicklungen« nichts unternommen und das Thema zu Wahlkampfzwecken instrumentalisiert worden sei (21). Zwar dramatisieren alle Krisenpositionen die Situation solcher Stadtviertel, zu den häufig benutzten Begriffen ›Slum‹, ›Ghetto‹ oder ›Parallelgesellschaft‹ existieren aber konträre Deutungsmuster (vgl. Kap. 4.2). Allerdings herrscht eine implizite *broken windows*-Position vor, die Ordnung, Sauberkeit, Sicherheit und soziale Milieus epidemiologisch aneinander koppelt: Demnach »kippt ihnen ein Straßenzug nach dem anderen um«, wenn etwa die Landesbehörden in einen »sozialen Brennpunkt [...] Kriegsflüchtlinge und Übersiedler« reinsetzen (21: 2). Der zentrale Topos ist jener vom Wegzug oder gar der Flucht aller Bewohner aus solchen Kiezen, die sich dies leisten können – und zwar unabhängig von ihrer Herkunft. Obwohl diese Positionen sich immer wieder explizit von einer ethnisierenden Deutung der Probleme abgrenzen und deren sozialen wie politisch produzierten Charakter betonen, weisen mit nur einer Ausnahme (26b) alle Texte kulturalisierende Interpretationsmuster auf. Mal gilt gescheiterte Integration als fehlender Einbezug »in unseren Kulturkreis« (19: 13), mal werden den ›Türken‹, die als einzige Einwanderergruppe immer wieder auftauchen, pauschale Verhaltensmuster zugeschrieben. Demnach delegierten etwa *die türkischen Mütter* Erziehung komplett an die Schule (21b) oder wolle *die dritte Einwanderergeneration* die Sprache nicht mehr lernen (18).

Als Gerippe des Krisendiskurses schält sich ein »traditionell strukturbbezogener Blick« (Bukow/Yıldız 2002) heraus, der Stadtentwicklung und Einwanderung zu einer Verfalls- und Desintegrationserzählung verschränkt. Der Krisendiskurs ist nicht in der Lage, Berlin mit einem Raumbild im Sinne einer Entwicklungskonzeption oder einer »utopi-

schen Energie« (Ipsen 1987: 146) zu verknüpfen. Er sieht lediglich die niedergegangene Industriestadt und produziert so »einen subjektiv entleerten« Raum (ebd.). Auf der einen Seite verfügt Berlin danach weder über eine aktuelle Identität noch über ausreichende Potentiale, um seine sozio-ökonomische Krise zu beheben, auf der anderen Seite resultiere aus einer traditionell falschen Politik im Umgang mit Einwanderern, dass deren Integration gescheitert sei und sich das städtische Zusammenleben immer weiter dramatisiere. Vorherrschend ist ein traditionell sozialdemokratisches Politikverständnis, das die Aufgabe des Staates betont, sich sozialpolitisch um bedürftige Gruppen zu kümmern. Es existiert aber auch eine politisch konservative Variante, die eher auf Druck und Repression setzt. Gegenüber den Benachteiligten nimmt der Krisendiskurs eine paternalistische Position ein. Dies gilt nicht nur für Einwanderer sondern auch für jene (ehemaligen) Arbeitermilieus, die in denselben innerstädtischen Quartieren leben müssen. Bezeichnenderweise herrscht diese Position bei Funktionären der sozialen Wohnungsvergabe und der sozialdemokratisch geprägten Organisationen vor. Die konservative Variante hingegen entstammt der Landespolitik der CDU. Lediglich ein Sprecher (26b) wendet sich – bezeichnenderweise als eingebürgerter Einwanderer – explizit gegen kulturalistische und paternalistische Deutungsmuster aller anderen Versionen.

Berlin als global konkurrierender Standort: Die Wiederkehr des nützlichen Ausländers

Der Standortdiskurs über Berlin, der in etwa 40 Prozent der Interviews vorherrscht, weist eine schillerndere Struktur auf als der Krisendiskurs. Er basiert auf einer ökonomischen Wettbewerbsperspektive, die Einwanderer primär als Potential versteht. Damit selektiert er Zuwanderungsformen und/oder Einwanderergruppen nach solchen, »die wir brauchen« und solchen, die »wir vielleicht nicht so sehr brauchen« (9: 12). Berlin gilt im europäischen Vergleich zwar »noch nicht als *die Metropole*«, hervorgehoben wird jedoch, »dass wir sehr quirlig sind und dass wir immer so eine Art Aufbruchstimmung haben« (25: 1). Entwicklungspotentiale lägen in »Medien, Kultur, Bundesinstitutionen« (3: 1), häufig wird zudem die Wissenschaft genannt, vereinzelt die Felder Biotechnologie, Kongress- und Messestadt sowie die Zentrumsfunktion einer europäischen Großregion (10: 1). Die »vor 15 Jahren als große Vision am Horizont stehende Vorstellung, Berlin könne zu einer Drehzscheibe im Ost-West-Austausch werden« sei hingegen nicht eingetreten (24: 5). Daher müsse man kleinere Brötchen backen als in jener Zeit, wo »es den Bedarf gab zu sagen, wir sind *Boomtown*« (13: 1).

Die von diesem Deutungsmuster dominierten Interviews demonstrieren in Bezug auf Visionen, Prognosen, Leitbilder oder sogar auf die »Frage, inwiefern ist Planung notwendig« (ebd.) eine untergründige Skepsis. Diese wird als »logische Reaktion nach dem Boom-Szenario« erklärt, »alles erst mal neu herunter zu brechen«, die Suche nach Visionen aufzugeben und »zu sagen, wir machen jetzt mal Bestandspflege« (ebd.):

»Leitbild als visionäre Aufgabenstellung gibt es meines Erachtens derzeit nicht für Berlin, sondern wenn dann eher eine Innenorientierung mit dem Hinweis, wir versuchen die Bestände nicht zu retten aber zu qualifizieren, so dass wir immer noch eine lebensfähige Stadt erhalten vor dem Hintergrund einer Problemlage, die erst langsam ins Bewusstsein tritt« (ebd.: 2).

Gerade der ambivalente Blick auf Krise und Chancen der Stadt, der den resignativen Krisendiskurs kontrastiert, erklärt wohl den instrumentellen Blick auf brachliegende oder nicht ausgeschöpfte Potentiale – und als solche gelten hier ›Zuwanderer‹. Die ihnen zugewiesene Bedeutung gliedert sich in eine demographische, eine im engeren Sinne ökonomische und eine für das Wesen der städtischen Gesellschaft fundamentale:

»Der eine Ansatz ist der demographische, dass wir den Schrumpfungsprozess relativieren können, wenn entsprechende Zuwanderung kommt. [...] Das ist mir aber eigentlich zu eng. Ich denke der große Vorteil auch der historischen Zuwanderung bestand darin, dass Berlin einfach zusätzliches Know-how unterschiedlicher Art, professionelles Know-how, kulturelles Know-how in die Stadt geholt hat und dass wir das weiterhin brauchen. Sozusagen die Auffrischung des Fundus, den man hat, das ist meines Erachtens weiterhin eine wichtige Funktion. [...] Und da erwarte ich eigentlich von manchen Bereichen, dass es zu einer qualitativen Belebung des Wettbewerbs kommt, also nicht ›Geiz ist geil‹, also noch billig, billig, billig, sondern dass einfach das Know-how, die Herangehensweise aus anderen Migrantenkulturen uns nützen kann« (10: 1f.).

Auch für einen anderen Sprecher geht es im Kern um einen »Mentalitätswechsel in dieser Stadt [...] weg vom etatistischen Denken, in dem sich »alle Hoffnungen immer an den Staat« richten: »dieser Mentalitätswechsel [...] würde sich vielleicht beschleunigen, wenn wir mehr Ferment anders denkende, anders akkulturierte Menschen in dieser Stadt hätten« (24: 7). Als Bestandteil eines wirtschaftsliberalen Globalisierungsdiskurses weist diese Position Einwanderern die Funktion zu, die städtische Gesellschaft zu erneuern und zu dynamisieren und so die Konkurrenzfähigkeit Berlins zu steigern. Immer wieder wird auf das in

der ›anderen Kultur‹ von Migranten liegende Potential rekurriert, zumal diese – so die pauschale Unterstellung – nicht durch einen Sozialstaat geprägt sei. Dabei gilt Toleranz als Standortfaktor:

»Das Interessante ist, dass Toleranz zu einem Erfolgskriterium wird. Städte müssen offen sein, liberal sein, auch das ist ein Teil der kommunalen Politik, das kann man fördern und dem kann man sich verpflichtet fühlen, also tolerante Ort, in den verschiedenste Lebenswege nebeneinander, Lebensmodelle, Lebenswelten nebeneinander bestehen können, sind ein Element des Erfolgs. [...] Toleranz ermöglicht Innovation, nichts ist schlimmer als Homogenität. Da passiert nichts mehr, das stirbt ab. [...] Alle dynamischen Städte sind Einwandererstädte, das ist in Paris, in London, in New York so« (ebd.: 11).

In der global konkurrierenden Stadt werde

»es künftig nicht nur so sehr darum gehen, dass Regionen um Unternehmen konkurrieren, sondern die werden konkurrieren um junge Leute, um ausgebildete oder ausbildbare junge Menschen, talentierte junge Menschen, das ist die Konkurrenzsituation der Zukunft und da spielen Leute, die aus anderen Ländern hierher kommen, eine Riesenrolle« (ebd.: 7).

Temporäre Zuwanderungsformen und prekäre, schlecht bezahlte Arbeitsverhältnisse gelten dem Standortdiskurs in der sich globalisierenden Ökonomie als ›normal‹. Am Beispiel der Bauindustrie auf die politische Skandalisierung solcher Verhältnisse angesprochen (vgl. Kap. 3.2), wird hier argumentiert, dass nicht zusätzliche Regulierung sondern nur mehr »Toleranz und Dynamik« (24: 14) solche Probleme beseitigen könne.

»Es kommen ja immer neue Bevölkerungsgruppen zu immer neuen Bedingungen, das ist ja nur eine Frage der Zeit, wann noch Asiaten kommen werden, Nordafrikaner, Südafrika, also aus Mittelafrika und dem Süden Afrikas, die noch zu ganz anderen Bedingungen arbeiten als es Polen, Tschechen und Rumänen tun. [...] Man kann nicht über Globalisierung reden und sagen, die anderen sollen es machen und wir aber nicht daran beteiligt sein. Reisefreiheit, Freizügigkeit, Handelsfreiheit, Zollschränke fallen zu lassen, das hat eben alles auch solche Auswirkungen, dass die Menschen dann auch wirklich reisen und kommen und diese wirtschaftlichen Chancen ergreifen. Das ist dann eben auch so« (3: 5f., ähnlich 10).

Ansonsten könne man lediglich Schwarzarbeit bekämpfen, weiter deregulieren, um die Konkurrenzfähigkeit zu steigern (7, 25) oder die Bildungssituation verbessern, um auch gering Qualifizierte besser auf den

Wettbewerb vorzubereiten (15). Dann könne Berlin auch »zu den Gewinnern der Globalisierung gehören« (9: 1). Gerade die als gescheitert oder irrelevant angesehene Greencard zeige, dass scharfe Zugangsregeln nur die Wettbewerbsfähigkeit gegenüber anderen westlichen Nationen reduziere: »Ich hielt diese Greencard-Aktion für typisch deutsch. Auf der einen Seite sagt man, wir wollen sie haben, auf der anderen Seite gibt man den Leuten dann solche Bedingungen, dass sie nicht kommen« (ebd.: 2). Eine andere Sprecherin konstatiert: »Lächerlich [...], warum soll bitteschön ein hochspezialisierter Computerexperte nach Berlin oder nach Deutschland kommen, wenn er, sie ganz genau weiß, dass nach fünf Jahren Schluss ist, er seine Familie nicht hierher holen kann und keine Perspektive hat« (7: 11). Auch im Zuwanderungsgesetz finde sich »dieser ganze deutsche Mist wieder, dass das Beste für Deutschland ist, wenn der Arbeitsmarkt reguliert« (9: 6) und den Leuten möglichst viel auferlegt werde. Das Gesetz mache

»das Leben für Unternehmer nicht leichter. Ein Unternehmer, der nach Deutschland kommen will, muss eine Million Euro investieren und muss zugleich für 14 Menschen eine Arbeit schaffen. Es ist unglaublich. [...] Wie wir es auch machen, wir machen es falsch. Und so kann man nicht um die besten Köpfe der Welt werben [...]. Solange diese Gesetzesbarrieren bestehen, werden die Menschen nicht nach Deutschland kommen, nicht die Menschen, die wir brauchen, werden nach Deutschland kommen und die, die wir vielleicht nicht so sehr brauchen [...], wo wir wieder investieren müssen in Sprachkurse etc. pp. werden da sein« (7: 12).

Ein anderer Sprecher plädiert für eine »partiell egoistische Zuwanderungspolitik« und veranschaulicht diesen Sachverhalt mit einem kursierenden

»Spruch über die Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien: das Drittel, das am mobilsten und qualifiziertesten ist, geht nach Kanada und in die USA weiter, selbst wenn sie erst hier sind. Das Drittel, das noch relativ mobil ist, geht zurück in die Heimat und baut dort die zerstörten Häuser wieder auf und sich selbst eine Existenz. Und das Drittel, das auf Sozialtransfers angewiesen ist, bleibt hier. Eine Zuwanderungspolitik nach dem Schema bringt uns ökonomisch nicht weiter« (10: 2).

Pessimistische Versionen des Standortdiskurses sehen in der Zuwanderung lediglich eine demographische Chance – etwa »um die ganze Infrastruktur am Leben zu erhalten« (3: 1) – und setzen ihr große Risiken im Rahmen von Migranten entgegen, die »mit sozialen Problemlagen beladen nach Berlin kommen« (13: 2). Dies produziere eine gesellschaftliche

Spreizung, für die bisherige »Integrationsmechanismen« bei weitem nicht ausreichten. Die »Zuwanderung von Eliten«, so variiert eine andere Interviewpartnerin diese Position, »ist nie ein Problem, das ist immer nur eine Chance«. Problematisch sei, dass für den Großteil der Flüchtlinge, die

»in unser Sozialsystem hinein flüchten [...], der Sozialhilfebezug im Vergleich mit der wirtschaftlichen Situation, die sie vorher hatten, ein Bett auf Rosen ist. Und da besteht dann wenig Druck von der eigenen Emotion her, beide Hände anzupacken und wie verrückt Deutsch zu lernen und hier zu versuchen, das Beste aus dem neuen Land, aus der neuen Heimat zu machen« (16: 1).

Um diesen Druck zu erhöhen, so ein typisches Diskursfragment, sollten »Alimente des Staates« (ebd.) an die Leistungen solcher Zuwanderer gekoppelt werden.

›Wir brauchen‹ ist die zentrale Aussage des Standortdiskurses. Er imaginiert die städtische Gesellschaft als interessenshomogene Gemeinschaft und suggeriert, deren Gemeinwohl auszudrücken: »Wir brauchen alles, auf Deutsch gesagt. Wir brauchen Qualifizierte, wir brauchen auch mittelmäßig Qualifizierte, wir brauchen auch Menschen, die zeitweise uns hier unterstützen« (15: 2). Oder: »Also wir brauchen sie, gerade solche Städte wie Berlin. Ich bin aber skeptisch ob die Maßnahmen, die wir haben, ausreichen werden, wirklich im internationalen Kampf um die Köpfe die Nase vorn zu haben« (7: 6). Diese martialische Ausdrucksweise suggeriert den Standortwettbewerb als moderne Form des Krieges, für den ›wir‹, die lokale Gemeinschaft, nicht gerüstet seien. Im Gegensatz zur Krisenperspektive gilt hier nicht eine gescheiterte Integrationspolitik als zentrales politisches Versagen sondern eine unzureichende Einwanderungspolitik. Daran ändere sich auch mit dem neuen Zuwanderungsgesetz nichts Entscheidendes. Anders als die Wirtschaft habe die Politik ein zentrales Gesetz der Globalisierung – »Vielfalt heißt Wertschöpfung« (9: 7) – noch nicht begriffen: Über die Frage, um welche Vielfalt es dabei gehen soll, besteht ein breiter Konsens: »Also was haben wir dann: Jugend, quirlige Unternehmen, Fachkräfte, Weltoffenheit. Und da ist es uns eigentlich ganz egal, aus welcher Nation die kommen« (25: 2). Dieses Zitat verdeutlicht, dass es bei der Selektion von Einwanderern keineswegs nur um Qualifikation oder nachweisbare Leistungen geht, sondern jugendliches Alter und eine ›weltoffene‹ Haltung als dazu gleichrangige Werte gelten: Nicht die ethnische Herkunft der Migranten ist von Bedeutung sondern eine individuelle Kultur der Weltoffenheit, deren Maßstab die eigene westliche, an individueller

Leistung orientierte Haltung zur Welt ist. Von der politischen Klasse wird gefordert, in Berlin Bedingungen zu schaffen, um für »gebrauchte« Leute attraktiv zu werden und diese »in die Stadt zu holen« (25: 2). Der in den Interviews vorgefundene Standortdiskurs ist weitgehend identisch mit den ökonomistischen Deutungsmustern der BerlinStudie (vgl. Kap. 3.7) und lehnt sich teilweise explizit an diese an.

Dies bedeutet nun nicht, dass der Standortdiskurs jene »Integrationsprobleme«, die der Krisendiskurs in das Zentrum seiner Deutungen rückt, leugnen oder grundsätzlich anders werten würde. Die zentrale Differenz liegt vielmehr darin, dass er Derartiges als nachrangig interpretiert und gerade die problemorientierte Tradition der deutschen Ausländerpolitik zurückweist: »Das bedauere ich sehr, dass das oft nur an Problemgesichtspunkten diskutiert wird, was wir an Zuwanderung, an Migration auch haben hier in der Stadt: Das ist eine Riesenchance für die Stadt und eine ganz wichtige Chance, die wir ergreifen müssen« (3: 1). Jenseits der Kritik an der Einwanderungspolitik enthält der Standortdiskurs keine spezifischen Deutungsmuster über soziale oder integrationspolitische Probleme. Sein Raumbild entwirft Berlin als aufstrebendes Dienstleistungszentrum im globalen Wettbewerb. Der Rote Faden verläuft entlang eines utilitaristischen Blicks, der Einwanderungsprozesse primär nach ihrem ökonomischen oder biopolitischen Nutzen für eine als konkurrierende unternehmerische Einheit verstandene Stadt bewertet und für eine »egoistische« Einwanderungspolitik plädiert. Dabei kann der Standortdiskurs sowohl über kulturalistische Deutungsmuster verfügen als auch ohne sie auskommen. Seine Träger sind innerhalb des politischen und funktionalen Spektrums auffällig breit gestreut und bestehen im Kern aus sozialdemokratischen, christdemokratischen und grünen Landespolitikern sowie aus Spitzenvfunktionären der Landesbehörden.

Berlin als Modell: Die internationale Metropole

Der Metropolendiskurs, der in etwa einem Viertel der Interviews vorherrscht, unterscheidet sich vom Standortdiskurs, insofern er Einwanderung, Internationalität und ethnische Vielfalt als unhinterfragbare Normalität einer metropolitanen Kultur versteht, ohne sie in erster Linie in ein utilitaristisches Raster einzuordnen. Er basiert auf der Behauptung: »Berlin ist natürlich eine international bedeutende Metropole« (2:1). Berlin gilt – gerade im Vergleich mit anderen deutschen Städten – als »Modellstadt und Vorlebestadt«, die »liberal, weltoffen und aufnahmebereit ist« (5: 1).

»Es ist offenbar im Grundcharakter Berlins, dass es von Zuwanderung lebt. Berlin ist ein Ort nicht mit dem Rücken zur Wand oder festgefügt in ein bestimmtes Charakterbild sondern es ist ein Ort, wo man hingehnt und weggeht. Es ist zwischen allem, zwischen anderen. München steht irgendwo und auch Hamburg steht irgendwo, das sind so Endpunkte, das sind so Kopfbahnhöfe im Vergleich zu Berlin. [...] Wir sind nichts für Fetischisten der Ansässigkeit« (1: 1f.).

Einwanderer suchten sich Berlin »wie keine andere deutsche Stadt« (23: 1) gezielt aus, so die vorherrschende Deutung, obwohl hier nicht die besten Jobs warten sondern »weil sie das einfach wollen, gegen die Vernunft teilweise« (1: 2). Gerade junge Leute, die »international studiert haben und es in Kauf nehmen, in Berlin möglicherweise weniger verdienen zu können« (2: 1) würden angezogen von der hier herrschenden »Spannung, wegen der ständig sich wechselnden Atmosphäre und der Möglichkeit sich was auszudenken« (ebd.). Da dies »nicht mehr Zuwanderer im klassischen Sinne« sondern international lebende Menschen seien, müsse sich Berlin »an eine viel höhere Fluktuation gewöhnen« (2: 2). Gerade die interviewten Stadtentwicklungspolitiker heben immer wieder hervor, wie »interessant und attraktiv« Berlin für »junge Leute aus aller Welt« ist und wie wichtig dies für die Stadt sei (ebd.). Das zentrale Schlagwort ist jenes von der ›Offenheit‹ Berlins, das »sehr viele Extreme zu beherbergen in der Lage ist« und »wo man viele Kulturen zusammen erleben kann« (22:1). Gleichzeitig halte Berlin auch insofern eine Vorreiter-Rolle, als hier positive wie negative Extreme existieren: Es sei »Vorbild für Polarisierung und Verschärfung von Problemen aber andererseits auch für gute Konzepte« (ebd.). Internationalität gilt in jeglicher Hinsicht als ›normal‹, auch jene des städtischen Arbeitsmarktes. Dabei entstünden zwar Schwierigkeiten und Konflikte, die aber technisch lösbar seien: »Die Technik für ein solches Problem soll da bitte ihre Arbeit machen, aber das ist nicht etwas von Gut und Böse einer Stadt« (1: 5). Internationale Konkurrenz, so das vorherrschende Deutungsmuster, verursache häufig Angst, solle aber als Chance für hiesige Unternehmen gesehen werden, »in anderen Ländern erfolgreich zu sein« (2:9). Das vorherrschende Wunschkbild fasst folgende Aussage paradigmatisch zusammen: Berlin solle das Leitbild

»einer modernen, einer pluralen republikanischen Stadt haben, in der Buntheit aufgrund von Hautfarbe, Herkunft, Ethnie, Religionen interessant ist, die Stadt auch voranbringt. Also eine plurale Stadt, eine bunte Stadt, die sich auch darüber freut und nicht darunter leidet. [...] Das ist der Weg einer modernen Demokratie, sich dahin zu entwickeln, weg von der ›Wir dulden, dass die anderen anders sind‹ hin zu Differenz, ich will jetzt nicht dieses altmodische Wort

›feiern‹, aber zu sagen, wir sind eine Stadt, in der man kulturell unterschiedlich ist und die trotzdem einen großen Zusammenhalt entwickelt« (8: 3).

Im Gegensatz zu dem Mythos, Unterschiede seien per se konfliktträchtig solle die »unheimliche Dynamik«, die durch kulturelle Differenz entstehe, ins Positive gewendet werden. Der Metropolendiskurs, so zeigt dies, verschränkt Einwanderung und Stadtentwicklung weder wie der Krisendiskurs aus einer sozialen noch wie der Standortdiskurs aus einer ökonomischen Perspektive: Vielmehr agiert er – indem er metropolitane Urbanität als Kultur der Vielfalt definiert – sowohl aus einem kulturellen als auch – indem er eine plurale Demokratie anstrebt – aus einem politischen Blickwinkel. Damit wendet er sich gegen einen instrumentellen Blick auf Einwanderer:

»Ich finde nicht, man muss jetzt Chancen oder die Vorteile von Migranten oder Minderheiten sehen, um ihnen eine Existenzberechtigung in diesem Land zu geben. [...] Was ist wenn ich keine Kompetenzen habe, bin ich dann nicht Teil dieser Gesellschaft oder darf ich dann schlecht behandelt oder ausgewiesen werden? [...] Diese ganze Kompetenzdebatte geht mir manchmal tierisch auf die Nerven, weil wir da wieder versuchen, das Gute zu sehen in dem was eigentlich schlecht ist. [...] Wir tun dies nur bei den Menschen mit Migrationshintergrund, bei den anderen aber nicht. Das ist für mich eine zutiefst diskriminierende und letztendlich schädigende Haltung. [...] Was ich möchte, ist dass wir akzeptieren, dass unsere Realität keine homokulturelle mehr ist oder keine homogene sondern eine heterogene Realität« (22: 6f.).

»Mich erinnert das an die Gastarbeiterzeit«, so ein anderer Sprecher, »da haben wir sie gebraucht, da waren sie für was gut, also haben wir sie geholt und einigermaßen gut behandelt. Und jetzt haben wir wieder so ein Ding, jetzt sehen wir eine Chance, dass wir sie brauchen könnten und deswegen werten wir sie gerade auf« (21: 8). Kritisiert wird die ökonomische Selektion der Einwanderer »im Sinne von ›der Qualifizierte ja, der Flüchtling nein‹« (4:1). Nicht politische Flüchtlinge seien ein »relevantes Problem das es zu lösen gälte« (2: 3), sondern die Tatsache, dass das Asylrecht die Arbeitsaufnahme einschränke. Auch die Kritik an der Greencard agiert mit dem Argument, dass nicht nur ein schmaler Zugangsspalt sondern eine breite Öffnung erforderlich sei, die »eine Atmosphäre schafft der offenen Gesellschaft, in der Menschen aus anderen Ländern auch willkommen sind unabhängig von ihrer jeweiligen Funktionalität« (5:5). Anders werde man selbst die begehrten »indischen Computer-Spezialisten« nicht halten können.

Diese Aussagen bedeuten keineswegs, dass der Metropolendiskurs altruistisch agiert. Zum einen ist er nicht frei von wettbewerbsorientier-

ten Argumenten sondern lediglich nicht dominiert davon. So ist das Leitbild »hauptstädtische Metropole, die international ist« insofern zu verstehen, als »die Stadt auszurichten [ist] auf eine internationale Attraktivität in der Konkurrenz um junge Leute« (2: 1). Zum anderen enthält er ein Plädoyer für transparente Einwanderungsregelungen, die Grenzen und Hierarchien des Zugangs auch nach »Marktanforderungen« (22: 9) definieren können. Sie sollen lediglich »für alle Menschen gleich« und nicht ausgrenzend sein. Auch weil dies gesellschaftlich nicht durchsetzbar sei, heißt das »bewusst nicht ›offene Grenzen für alle und immerzu‹« (4: 6). Die politische Kritik des Metropolendiskurses richtet sich im Kern gegen

ein Denken von Gestern und Vorgestern: Diese geradezu idiotische Greencard-Diskussion, wen wir dann irgendwo mal zulassen. Das ist eine Denkweise, die ist gerade aus Berliner Sicht, von den Berliner Potentialen her in einer Rückständigkeit, die einem Angst machen kann. [...] Die Attraktivität für Leute, die noch nicht in Berlin sind, ist eine der großen Stärken der Stadt« (1: 3).

Diese Aussagen verdeutlichen, dass dort, wo sich die Diskursstränge ›Einwanderung‹ und ›ökonomischer Wettbewerb‹ überschneiden, der Standort- und der Metropolendiskurs ineinander fließen. Das Raumbild ist hier als ›Berlin – internationale Metropole‹ zu identifizieren. Der zentrale Topos ist nicht die Krise sondern die internationale Attraktivität Berlins gerade für die im globalen Standortwettbewerb besonders begehrten Milieus einer kosmopolitischen Jugend, deren Anwesenheit eine glänzende Zukunft verspricht. Der Rote Faden dieses Deutungsmusters verknüpft diese Attraktivität mit der traditionellen Offenheit, Internationalität und Vielfalt Berlins, die lediglich eine rückständige Politik bedrohe. Im Gegensatz zur ausländerpolitischen Tradition Deutschlands verfügt der Metropolendiskurs über keine kulturalistischen Deutungsmuster. Seine Träger bilden in den Interviews eine zunächst überraschende Diskursgemeinschaft. Diese umfasst Berliner (Spitzen-)Politiker des linksliberalen Spektrums (linker SPD-Flügel, Grüne, PDS) und des liberalen CDU-Flügels ebenso wie die Repräsentanten der Einwanderer. Da sich dieser Diskurs lediglich auf das immigrationsspezifische *urban meaning* Berlins bezieht, impliziert dies zwar für integrationspolitische Positionen keine gemeinsamen Deutungsmuster (vgl. dazu die folgenden Kapitel). Gleichwohl offenbart sich hier die aus den 80er Jahren stammende Berliner ›Tradition‹, dass der diskursive Bruch zwischen konservativen – sprich nationalistischen, völkischen oder kulturalistischen – und progressiven Positionen zum städtischen Immigrati-

tionskomplex nicht zwischen sondern innerhalb der Parteien und politischen Lager verläuft.

Der Metropolendiskurs weist eine auffällige Kontinuität zum Versuch der progressiven Eliten und des sozialdemokratischen Magistrats in den 20er Jahren auf, mit Hilfe der Slogans »Weltstadt Berlin« oder »Das neue Berlin« das Raumbild einer modernen und kosmopolitischen Weltmetropole durchzusetzen. Dabei wurde die Stadt als Symbol des Jugendlichen stilisiert und »mit der Nachkriegsjugend in eins« gesetzt (Stremmel 1992: 155; vgl. Kap. 2.3). Auch damals sollte diese Strategie den Ausweg aus einem Krisendiskurs weisen, der Berlin als Agglomeration ohne eigene Tradition oder Identität deutete und sich mit Beginn der Wirtschaftskrise zu einer konservativen Strömung verdichtete, der alles »Andere« als Gefahr für die Homogenität und die moralische Ordnung des deutschen Volkes galt. Im Kontext der Olympischen Spiele 1936 versuchten auch die Nationalsozialisten, Berlin mit dem Symbol der Jugendlichkeit zu assoziieren, spalteten dies jedoch von gesellschaftlicher Liberalität und Internationalität ab. Erst der von Eberhard Diepgen geführte Senat knüpfte Mitte der 80er Jahre wieder an das Raumbild »internationale Metropole« im Sinne der 20er Jahre an. Wiederum wurden Jugendlichkeit und kosmopolitische Vielfalt miteinander verknüpft und beides an die wirtschaftliche Dynamik des sozio-ökonomisch ausgezehrten West-Berlin gekoppelt. Wie beschrieben (Kap. 2.5) verabschiedete diese Entwicklungskonzeption das Modell der kulturell homogenen und sozial egalitären »Großstadt«. Sie setzte in der Sozialpolitik auf »Hilfe zur Selbsthilfe«, suchte Einwanderer durch eine soziokulturelle Identitätspolitik zu »integrieren« und naturalisierte kulturelle Differenzen. Das heutige Metropolenbild schreibt dieses Entwicklungsmodell, das eben jener liberale CDU-Flügel etablierte, der in den Interviews zu den Trägern des Metropolendiskurses gehört, im Kern fort. Allerdings hat es sich in Bezug auf den (Multi-)Kulturbegriff seither sichtbar modernisiert (vgl. 4.3).

Im Boomwahn der 90er Jahre war diese Konzeption zunächst von den Raumbildern »ökonomische *Global City*« und »nationale Hauptstadt« abgelöst worden, die miteinander um die Vorherrschaft rangen. Die Interviews demonstrieren, dass diese beiden Konzepte in der Versenkung verschwunden sind. Dies dürfte auch aus einem Wandel des nationalen Selbstbildes während der rot-grünen Ära resultieren, der das Konzept der ethno-kulturellen Homogenität der deutschen Nation verabschiedete und die traditionellen »deutschen Werte Sauberkeit, ›Weißheit‹, Stabilität, Ordnung und Reinheit« destabilisierte (Schneider 2001: 80). Ein auf völkische Homogenität und repressive Ordnung gründendes

Raumbild ›nationale Hauptstadt‹, wie es in den 90er Jahren der Mainstream der CDU propagiert und über die jeweiligen Innensenatoren zu implementieren gesucht hatte (vgl. Kap. 3.4, 3.6), war spätestens mit dem Berlin-Umzug der Schröder-Regierung nicht mehr mehrheitsfähig. Das *Global City*-Konzept wiederum scheiterte schlicht daran, dass in der ökonomischen Krise Berlins, die seit dem Zusammenbruch der Großen Koalition die politische Agenda des Senats dominiert, die Boom-Szenarien implodierten. Als gegen Ende der 90er Jahre der internationale Blick auf Berlin dessen (jugend-)kulturelle Dynamik zu fokussieren begann, die Touristenzahlen sprunghaft anstiegen und der politische Mainstream die Kulturindustrie und die subkulturelle Vielfalt – selbst der Einwanderer – als ökonomische Potentiale entdeckte, rückte das Bild der internationalen Metropole wieder in den Vordergrund. Eine wichtige Rolle spielte dafür auch das bundespolitische Ziel, den Sozialstaat zu einem Modell umzubauen, das die individuelle Eigeninitiative aktivieren soll. Denn dessen Leitbild – das unternehmerische Selbst – war diskursiv an die Dynamik der ›Kreativen‹ in der ›Metropole Berlin‹ gekoppelt (vgl. 3.6, 4.3). In gewisser Weise verschmelzen im Raumbild ›internationale Metropole‹ jenes der ›Global City‹ und jenes der ›Kulturmetropole‹. Auch die bis dahin minoritären Vorstellungen von Berlin als sub- oder multikultureller Metropole sind in dieses Konzept importiert.

Es spricht vieles dafür, dass sich das Raumbild ›internationale Metropole‹, das Teile des Senats bereits heute verkünden und das zunehmend das internationale Image Berlins spiegelt, gegenüber dem Konzept des ›global konkurrierenden Dienstleistungszentrums‹ durchsetzen wird. Denn der ökonomistisch verengte und skeptische Zukunftsblick des letzteren kann wohl keine ausreichende gesellschaftliche Strahlkraft oder ›utopische Energie‹ (Detlev Ipsen) erzeugen. In Bezug auf den Immigrationskomplex könnte dies primär den Effekt erzeugen, dass ethnische, kulturelle, nationale oder religiöse Vielfalt sowie internationale Migrationsprozesse gleichsam offiziell als städtische Normalität gelten und sich die gesellschaftliche Spaltung in ›Deutsche‹ und ›Ausländer‹, die den hiesigen Einwanderungsdiskurs nach wie vor dominiert, auflöst.

Mythos Kreuzberg und Endstation Neukölln

Der Blick auf Einwandererquartiere, so zeigen die Interviews, hat sich in den letzten Jahren ausdifferenziert und enthält im Kern nun drei imaginäre Geographien: Zunächst steht dem traditionellen Label vom Problemquartier, in dem sich zu viele ›Ausländer‹ ballen, neuerdings das Label des aufstrebenden Einwandererquartiers gegenüber. Dessen auf

die ›Gastarbeiterzeit‹ zurückreichende kulturelle Vielfalt stelle nicht nur eine Kreativitätsquelle dar sondern eröffne im Rahmen der sich kulturalisierenden städtischen Ökonomie zudem neue Formen wirtschaftlicher Wertschöpfung. Eine dritte Formation könnte man als ›kosmopolitanen Stadtraum‹ bezeichnen. Dabei geht es um als neuartig wahrgenommene Räume im geographischen wie sozialen Zentrum Berlins, die sich durch Internationalität und kulturelle Vielfalt auszeichnen. Sie sind diskursiv nicht mehr an klassische Formen dauerhafter Einwanderung sondern an die als temporär imaginierte Anwesenheit der globalen urbanen Jugend gekoppelt.

Die Interviews demonstrieren eine mehrheitlich gemeinsame Art und Weise, den städtischen Raum selektiv wahrzunehmen: So beziehen sich aus eigenem Antrieb nahezu alle Interviews auf Kreuzberg und Neukölln. Die anderen Einwandererviertel West-Berlins – Wedding, Tiergarten, Moabit – kommen hingegen kaum vor oder werden lediglich als sonstige Beispiele für ›Problemgebiete‹ oder für einen hohen Migrantenanteil aufgezählt. Über Ost-Berlin wiederum sprechen fast alle Interviewpartner selten oder gar nicht. Wenn überhaupt reden sie über Marzahn – dies in nur fünf Interviews – oder über Friedrichshain, das im Jahr 2001 mit Kreuzberg zu einem Großbezirk fusionierte. Marzahn wird ausnahmslos und meist ohne jegliche Konkretion mit Problemen assoziiert, die aus der Einwanderung von Spätaussiedlern aus Russland resultieren, über Friedrichshain sprechen fast nur interviewte Funktionäre des Bezirks. Dabei dominieren zwei Erzählungen: Zum einen weigerten sich Einwanderer, die in West-Berlin wohnen, nach Friedrichshain zu ziehen, weil sie einen in Ost-Berlin grassierenden Rassismus fürchten. Dies gelte sogar, wenn sie nach vergeblicher Suche in Kreuzberg dort günstige Wohnungen bekämen. Zum anderen betonen mehrere Interviewpartner, dass im städtischen Alltag und in staatlichen Institutionen in Friedrichshain »Vorurteile« (20:3) gegen Einwanderer gang und gäbe seien (vgl. Kap. 4.3).

Aus den Interviews schält sich der städtische Raum Berlins in Bezug auf Immigration als immer noch in Ost und West geteilt heraus: Die Debatten über Einwanderung und Integration finden nahezu ausnahmslos anhand traditioneller ›Gastarbeiter‹-Stadtteile West-Berlins statt. Der Osten stellt abgesehen von Spezialdebatten über ›Vietnamesen‹ und ›Russen‹ als einzigen dort wahrgenommenen Einwanderergruppen oder über Rechtsextremismus und Rassismus, die primär dort verortet werden, dafür einen blinden Fleck dar. Mitte und Prenzlauer Berg wiederum – von denen eher selten die Rede ist – sind aus dieser Ost-West-Dichotomie herausgelöst. Sie gelten als neuartig kosmopolitane, von einer zugleich globalen wie urbanen kulturellen Vielfalt geprägte Räu-

me, in denen sich das Raumbild ›internationale Metropole‹ materialisiert. Diese Internationalität ist weder im Sinne einer Arbeitsmigration noch im Sinne einer dauerhaften Einwanderung an das klassische bundesdeutsche Bild von ›Migration‹ gekoppelt: In »Mitte und Prenzlauer Berg mit ihrer ganzen kulturellen Vielfalt«, so die Imagination, leben jene »jungen Zuwanderer«, »die einfach für das bunte Leben in der Stadt da sind« (3: 2).

Jenseits dieser Viertel taucht lediglich das bürgerliche und wohl situierte Zehlendorf immer wieder mit einer bestimmten Funktion auf: Zehlendorf stellt offenbar das ›Andere‹ zum Einwanderer- und Problemquartier dar, gleichsam die bürgerliche Norm der ›integrierten‹ städtischen Gesellschaft. Zehlendorf kommt nur ins Spiel, wenn ein Sprecher gelungene Formen von Integration demonstrieren will: Dann ist etwa die Rede von einer ›türkischen Population [...] aus Zehlendorf mit hohen Bildungsstandard, die investieren, die Arbeitsplätze schaffen, die auch kulturell hier etwas voranbringen‹ (5: 1). Zentraler Topos ist ›der erfolgreiche türkische Selbständige, der aus Kreuzberg dringend wegzieht, nach Zehlendorf zieht‹ (6: 4). In diesem Deutungsmuster findet sich das auch für die deutsche Stadtforschung charakteristische Bild von räumlicher Segregation, das Stadt dichotom zwischen ›ethnischen Kolonien‹ oder ›Ghettos‹ und bürgerlich ›normalen‹ Sozialräumen der Mehrheitsgesellschaft spaltet. Integriert ist ein Migrant erst dann, so legt dies nahe, wenn er die Kolonie für die bürgerliche ›deutsche‹ Stadt verlassen will und gleichzeitig über das ausreichende Kapital verfügt, dieses auch zu tun.

Kenntnisse über städtische Szenen und räumliche Dynamiken klaffen bei den Interviewpartnern stark auseinander. So fragt sich ein dem Krisendiskurs verhafteter konservativer Landespolitiker am Beispiel des Prenzlauer Berg, der trotz baufälliger Gebäude begehrt und »szenig« sei, wie man steuernd eingreifen könne, um auch Kreuzberg ›wieder zu reaktivieren‹ (6: 10). Andere bezeichnen Kreuzberg als ›spießig bürgerliches‹ Quartier, ›das nichts mehr mit Multikulti zu tun hat‹ (3: 9) oder haften ihm eine ›angestaubte Alternativkultur‹ an (13: 12). Dagegen verweisen kenntnisreichere Sprecher darauf, dass Kreuzberg jene Attraktivität, die es nach 1989 an Prenzlauer Berg verloren habe, längst zurückgewinne. Gerade Menschen, die vor zehn Jahren ›Hurra, wir ziehen nach Prenzlauer Berg‹ gerufen hätten, kehrten heute nach Kreuzberg zurück, weil ›hier die Migranten leben‹, dies so ein ›Gefühl von Straßenleben, von Urbanität‹ habe und es was zu sehen gebe (20a). Ein anderer Spitzenpolitiker interpretiert diese Tendenz dahin gehend, ›dass diese innerstädtischen Problemgebiete [...] nicht nur unruhig sind als Konfliktfelder sondern auch unruhig sind als Energiefelder‹ (1:8):

»Wenn mir einer sagen würde, Zauberstab, ich mache den ganzen Charakter von [...] Kreuzberg weg, dann würde ich sagen, jetzt beginnt das Desaster« (1: 9). Paradigmatisch verdeutlicht diese Aussage einen Blick auf innerstädtische Armutsgebiete, der nicht deren soziale Situation problematisiert sondern sie als Rohstoff für Kreativität und die Entwicklungsdynamik Berlins interpretiert. Der einem metropolitanen Diskurs folgende Sprecher betont auffällig, soziale Themen nicht herunter spielen zu wollen und suggeriert gleichzeitig, eine metropolitane Kultur bedürfe sozialer ›Unruhe‹ oder Ungleichheit. Aus den Erfahrungen der 80er Jahre sieht er für Kreuzberg eine Gefahr eher in dem Hang, Probleme »töten« zu wollen. Zumal Kreuzberg demonstriere, so ein anderer Sprecher, dass die intensive staatliche Fürsorge nichts genutzt habe (10: 9).

Einen negativen Blick auf Kreuzberg werfen lediglich Vertreter des Krisendiskurses. Generell scheint aus einer sozialen Perspektive auf Kreuzberg zu folgen, primär dessen Probleme zu fokussieren. Als traditionell armer Arbeiter- und Einwandererbezirk, so differenziert dies eine andere Position, habe das Quartier schon immer einen Schleusencharakter besessen, den sich verschärfende und konzentrierende soziale Probleme heute gefährdeten. Bezogen auf die Zuwanderung laufe aber »alles so, wie es immer laufen muss« (8: 11). Immer wieder wird die zentrale Bedeutung der politischen Geschichte Kreuzbergs betont. »Wir haben Glück gehabt in Kreuzberg«, argumentiert ein eingebürgerter Einwanderer: »Kreuzberg war ein Viertel von Künstlern und Studenten, Leuten, die sich gesellschaftlich engagierten [...]. Und diese Mischung damals, ich rede von Kreuzberger Mischung, nicht von ethnischer Kolonie, das war so, dass wir uns gegenseitig sehr gut unterstützt haben« (15: 15). Auch die Politik und die von ihr verantworteten Partizipationsverfahren der behutsamen Stadterneuerung gelten als mitverantwortlich für das »gelungene Zusammenleben« (6: 13, 2: 9). Allerdings verschwinde das »politisch bewegte Kreuzberg« zusehends und das Viertel entwickle sich »immer mehr zu einem Brennpunktbezirk« (22: 17), bedauert eine Interviewpartnerin, um sich an anderer Stelle die »friedliche Koexistenz, dieses Alltagserleben«, die von Punks bis zu ›Tschador‹ tragenden arabischen Frauen reichende »Normalität« als beispielgebend für die ganze Stadt zu wünschen (ebd.: 5).

Dieser ambivalenten Deutung, die Kreuzberg zwischen einem sozialen ›Brennpunkt‹ und einer modellhaften Einwanderungsgesellschaft oszillieren lässt, steht ein optimistischer standortökonomischer Blick mit folgendem Roten Faden gegenüber: »Kreuzberg ist ein unglaublich junger Bezirk, es ist ein echter *Laissez faire*-Bezirk und in der Selbstwahrnehmung der Leute ist es kein Einwandererbezirk« (9: 13). Der Interviewpartner erzählt von einer dort lebenden ausländischen Journa-

listin, die Kreuzberg als Studentenviertel, Neukölln hingegen als Ausländerviertel charakterisiert habe.

»Gerade am Beispiel Kreuzberg kann man sehen, welche Potentiale ein Einwanderungsbezirk hat, wenn er es denn lernt, mit dieser Vielfalt, dieser Diversität umzugehen. Da hat es Kreuzberg natürlich auch leichter als die anderen Innenstadtbezirke, die sehr lange klassische Arbeiterbezirke waren mit einer vergleichsweise hohen homogenen Grundstimmung. Und Kreuzberg kann jetzt natürlich aus dem Vollen schöpfen aufgrund seiner gesamten revolutionären Vergangenheit. Man kann dies, wenn man an der Oberbaumbrücke ist, auch gut beobachten. Diesseits der Spree, also in Kreuzberg, gibt es diese kleinen DJ-Schuppen, gibt es diese boomende Minikultur und jenseits in den alten Dockanlagen auf Friedrichshainer Seite ist MTV, ist die Popkomm eingezogen, die ganze boomende Jugendkulturindustrie und die sagen alle: für uns ist das interessant, weil es auf der anderen Seite Kreuzberg gibt« (9: 12).

Diese Dynamik habe den dortigen Wrangelkiez, der vor fünf Jahren aufgrund verheerender sozialer Kennziffern ein Quartiersmanagement erhalten habe, ins Positive »gekippt«. Heute erzeuge der Zuzug gutverdienender Angestellter bereits einen »starken Verdrängungswettbewerb« gegen alteingesessene »Migrantenmieterschichten« (ebd.). Aus sozial-politischer Perspektive sorgt sich dieser Sprecher also bereits um negative Effekte einer beginnenden *Gentrification*. Er belebt so ein Deutungsmuster aus den frühen 90er Jahren wieder, als – im Sinne einer »symbolischen Gentrifizierung« (Lang 1998; vgl. Kap. 2.5) – trotz unverändert schlechter Sozialdaten Erzählungen dominiert hatten, wonach Kreuzbergs neue Bewohnerschicht aus jung-dynamischen Aufsteigern bestünden. Auch der aktuelle Sozialstrukturatlas (Senatsverwaltung für Gesundheit 2004) weist für Kreuzberg den schlechtesten Sozialindex aller Stadtteile auf, lediglich auf kleinräumiger Ebene schneiden Gebiete in Tiergarten, Wedding und Neukölln am schlechtesten ab.

Mit Ausnahme einer Neuköllner Bezirkspolitikerin teilen alle Interviewpositionen ein Deutungsmuster, wonach Kreuzberg im Vergleich mit Neukölln immer positiv abschneidet. Neukölln wiederum dient als konkreter Ort, um nahezu alle Probleme und Konflikte im Einwanderungskontext zu thematisieren. Paradigmatisch für diese hegemoniale Erzählung ist folgende Aussage, die die kulturelle Diversität von Kreuzberg mit sich abschottenden Einwanderer-*Communities* in Neukölln kontrastiert und dafür die gegensätzlichen politischen Modelle beider Kommunen verantwortlich macht:

»Im Gegensatz zu anderen Vierteln ist Kreuzberg eher so ein gelungenes Modell für kulturelle Vielfalt. [...] Ich kenne Teile von Neukölln, da ist es auch nicht die türkischstämmige Bevölkerung sondern die arabischstämmige Bevölkerung, die *closed shop* gemacht hat und ganze Viertel auch regulativ mittlerweile in der Hand hat. Und das sind von der Stadtpolitik her ja eher Viertel, die auf Anonymität und Kühle und Verwaltung gesetzt haben, während Kreuzberg ja mit seinem Anspruch auf Offenheit und Mischung glaube ich ein besseres Modell gewesen ist« (5: 8).

Neukölln wird als »Ausländerviertel« (9: 13) und als »das größte Sozialamt Deutschlands« (6: 2) thematisiert, fast nur am Beispiel Neuköllns wird über ein »Scheitern von Multikulti-Gedanken und [...] Integrationspolitik« (16: 39) räsoniert, werden »eine unglaubliche Verelendung und eine Verwahrlosung auch der dritten Generation«, eine »Steigerung von Jugenddelinquenz«, eine »Arbeitslosenquote von 40-50 Prozent« und ein »sozialer Abstieg von großen Gruppen« (9: 4) thematisiert oder eine feindliche Haltung gegenüber Aussiedlern debattiert (11: 8). Aus Neukölln, so eine Gesprächspartnerin gar, schwappen »sehr kriminelle, arabische Großfamilien« (14a: 5) rüber nach Kreuzberg; in Neukölln, so erzählt ein von Kreuzberg dorthin gezogener Sprecher, existiere keine Solidarität: »Da sind 80, 90 Prozent Sozialhilfeempfänger. Von zu Hause aus sind die aggressiv [...] und sie haben sehr wenig Mittel nach außen aufzutreten« (15: 15f.). Quasi spiegelverkehrt zu Kreuzberg spielt immer wieder die Politik eine wichtige Rolle. In Neukölln fehle die politische Unterstützung, die Kreuzberg erlebt habe. Eine als traditionell repressiv gedeutete Neuköllner ›Ausländerpolitik‹ sei mitverantwortlich für die dortigen Probleme. Diverse Sprecher betreiben am Beispiel Neuköllns eine Kritik politischer Diskurse: Mehrheitlich als »fürchterliche Diskussion« (21a: 2) gilt die von Bürgermeister Buschkowsky angestochene Parallelgesellschaftsdebatte, auf die häufig Bezug genommen wird (vgl. Kap. 4.2). Auch hier gilt das »berühmt-berüchtigte« Kreuzberg als positiver Widerpart: Obwohl es immer geheißen habe, »um Gottes Willen, da ist ja die Parallelgesellschaft der Türken« (21a: 2), sei es mittlerweile auch bei Studierenden und europäischen Migranten beliebt.

Eine andere Kritik richtet sich an die Medien: Diese konstruierten Neukölln aus willkürlichen Indizien als »Hauptstadt des Verbrechens«, während die Polizei vor Ort betone, dass sich jenseits einiger ›Intensivstraftäter‹ alles in einem durchschnittlichen Rahmen bewege (13: 12). Eine Interviewpartnerin aus Neukölln führt ihren Bezirk einerseits selbst als Beispiel für gescheiterte Integration an und beklagt sich andererseits über die diskursive Dichotomie zu Kreuzberg: So werde der von türkischen und arabischen Einwanderern dominierte Markt am Maybach-

Ufer (an der Grenze beider Bezirke) immer als positives Beispiel für die kulturelle Vielfalt Kreuzbergs genannt, obwohl er zu Neukölln gehöre. Die jenseits dieses Interviews einzig positive Bezugnahme besagt, dass zwar »Neukölln schon immer Neukölln war« und »niemals diese Attraktivität oder [...] Aura ausstrahlte wie Kreuzberg. Aber was die ethnische Vielfalt anbelangt, sind wir in Neukölln fast Jahre weiter als in Kreuzberg« (13: 13).

Die Interviews verdeutlichen, dass Kreuzberg und Neukölln als widerstreitende symbolische Projektionsflächen für alle Debatten und Imaginationen über den städtischen Immigrationskomplex dienen – und zwar weit über Berlin hinaus. Seiner Tradition folgend erweist sich Kreuzberg immer noch als schillernder Mythos und steht mehr denn je für einen alltäglichen, attraktiven und dynamischen Multikulturalismus, der als Modell für die Normalität einer Einwanderungsgesellschaft dienen könne. Zwar gilt Kreuzberg häufig auch als ›sozialer Brennpunkt‹, seine frühere Funktion als »Symbol für die gescheiterte Integrationspolitik« (9: 13) hat es jedoch abgegeben: Neukölln scheint gegenwärtig den gesellschaftlichen Unort *par excellence* zu verkörpern, den Ort an dem sich alle debattierten Bedrohungen der Gesellschaft – Desintegration, Armut, Ausgrenzung, verrohende Jugend, Religionskonflikt, Gewalt – diskursiv zu einem gewaltigen sozialen und kulturellen Sprengstoff verdichten und räumlich materialisieren. Auf diese imaginäre Geographie Neuköllns beziehen sich ausnahmslos alle Interviews. Die dabei auftretenden Positionen sind jedoch doppelt gespalten: Einerseits steht einer Position, die dieses vorherrschende Bild über Neukölln selbst wiedergibt und so daran mitarbeitet, eine minoritäre Position gegenüber, die es kritisch als diskursive Produktion analysiert. Andererseits zeigt sich ein Bruch zwischen einer kulturalistischen, die Neuköllner Situation im Kern als ethno-kulturelles Gegenüber zwischen ›Deutschen‹ und migrantischen ›Communities‹ interpretierenden Position und einem Standpunkt, der dagegen den sozialen und politisch erzeugten Charakter der existierenden Probleme hervorhebt. In den folgenden Kapiteln werde ich darauf immer wieder zurückkommen. Denn wie sie zu zeigen versuchen, kristallisieren sich entlang dieses Bruchs zwischen ›ver-andernden‹ kulturalistischen und selbstreflexiven nicht-kulturalistischen Positionen, der alle Interviewthemen durchzieht, die Diskurse über Stadtentwicklung und Einwanderung heraus.

4.2 *It's all about Integration*

Seitdem der Senat 1971 das ›bedarfsorientierte Integrationsmodell‹ zur offiziellen Strategie im Umgang mit ›Gastarbeitern‹ erklärte, stand die Berliner ›Ausländerpolitik‹ unter dem Primat der Integration. Die Integrationsmetapher fungiert seither als ein Passepartoutbegriff, unter den sich nahezu jegliche Politik für den Umgang mit Einwanderern fassen lässt. Ein wesentlicher »Vorteil des Begriffs liegt darin, dass er Ausgleich und Gerechtigkeit assoziiert und den Herrschafts- und Kontrollanspruch ausblendet« (Bojadžijev/Ronneberger 2001: 20). Die herrschende Ausländerpolitik verstand Integration als Alternative zu Einwanderung und konzipierte sie daher nicht als rechtlich-politischen Anspruch der Migranten sondern als soziokulturelle staatliche Fürsorge: Integration sollte nicht nur »ausländische Arbeitnehmer und ihre Familien möglichst harmonisch« eingliedern (Der Regierende Bürgermeister 1972: 2; vgl. Kap. 2.5) sondern weiterhin Kontrolle über sie gewährleisten. Sie ging daher stets mit institutioneller Diskriminierung einher. Ihre Zielsetzung, so fasst Axel Schulte (2000: 17ff.) zusammen, »wurde und wird in einem reduzierten, restriktiven, selektiven und segregierenden Sinne verstanden«: Kennzeichnend waren politische Konzepte wie eine den Maßgaben des Arbeitsmarktes folgende »Integration auf Zeit«, eine Migranten zu Opfern stilisierende »Integration als soziale Betreuung« oder eine wirtschaftlich, sozial und kulturell »partielle Integration«, die politische Rechte von Migranten ausblendete. Insofern diskriminierende Sonderrechte im Arbeits-, Familien oder Sozialrecht und partiell eingeschränkte Grundrechte ›Ausländer‹ einschüchtern und disziplinieren sollten, fungierte »Integration als Restriktion«. Meist galt sie ausschließlich als zu erbringende Leistung der Migranten, um sich einzufügen und anzupassen. Mit Hilfe der Integrationsmetapher konnte die Politik ›Ausländer‹ diskursiv nach solchen selektieren, die zur Integration willig oder fähig bzw. unwillig oder unfähig seien. Dabei spielten rassistische Muster eine wesentliche Rolle (ebd.). Andere Einwanderer wiederum, die erst gar nicht unter das Integrationspostulat gelangten – Flüchtlinge, Geduldete, Papierlose – blieben gesellschaftlich komplett ausgegrenzt. Obwohl sich diese Muster in den vergangenen Jahrzehnten dem politischen und gesellschaftlichen Wandel angepasst haben, bestimmen sie das Dispositiv ›Integration‹ weiterhin maßgeblich mit.

Fünfter Exkurs: *The neoliberal turn – vom Wohlfahrtsstaat zum Workfare-Regime*

Seit die ›Gastarbeiter‹ ab Ende der 70er Jahre als sozialpolitisches Problem galten, war Integrationspolitik zumal auf kommunaler Ebene »in weiten Teilen [...] identisch mit Sozialpolitik« (Sackmann 2001: 17). Als das Multikulturkonzept in den kommunalpolitischen Mainstream einsickerte, erweiterte sich dies gerade in Berlin um eine soziokulturelle Programmatik: Als Kompensation für eine nicht gewährte rechtlich-politische Gleichstellung sollte ›Integration‹ nicht mehr nur über die sozialen Dienste der Wohlfahrtsverbände oder die Selbstorganisationen von Migranten sondern auch über soziokulturelle Identitätsangebote hergestellt werden. Der soziale Charakter von Integrationspolitik ging mit dem ›neoliberal turn‹, der den ›Keynesianischen Wohlfahrtsstaat‹ in ein ›Schumpetersches Workfare Regime‹ verwandelte (Jessop 2002), zunehmend verloren. Auch im Feld der Integrationspolitik spiegelt sich somit wieder, dass die Prämisse »Ordnung müsse sozial sein oder sie höre auf zu existieren«, die das ›Soziale‹ ein Jahrhundert lang zu einer »Art Apriori des politischen Denkens« (Rose 2000: 76) machte, einen tief greifenden Wandel erlebt. Mit Michel Foucault kann dieser Prozess als »Tod« (ebd.) oder zumindest als »Ökonomisierung des Sozialen« (Bröckling/Krasmann/Lemke 2000) charakterisiert werden. Er eliminiert im Kern die Differenz zwischen Ökonomie und Sozialem und bewirkt, dass nun das vormals fest umrissene und eingegrenzte »Gebiet des Ökonomischen die Gesamtheit menschlichen Handelns« umfasst (Lemke 1997: 248). Damit regiert eine ökonomische Rationalität nun auch das Terrain der Sozialpolitik (Pieper 2003). Das Schumpetersche *Workfare-Regime*, so Bob Jessop, kann verschiedene Varianten annehmen. Forciert etwa eine neoliberalen Version Versuche, den freien Wettbewerb zu stärken, die Rolle von Recht und Staat zurückzudrängen und öffentliche Infrastrukturen zu privatisieren, setzt eine neokorporatistische Variante eher auf dezentrale Selbstregulation und öffentlich-private Partnerschaften. Neokommunitaristische Modelle suchen hingegen den Wettbewerb zu begrenzen, *Empowerment*-Konzepte anzuwenden und den sozialen Zusammenhalt innerhalb der *Communities* zu stärken. Diese Varianten widersprechen sich nicht zwangsläufig sondern können sich auf verschiedenen räumlichen Skalen ergänzen: Während neoliberalen Versionen eher das nationale und internationale Level dominieren, kommen in Kommunen – nicht zuletzt um soziale Brüche bearbeiten zu können, die aus dem Neoliberalismus resultieren – eher neokorporatistische oder neokommunitaristische Varianten zum Zuge (Jessop 2002: 114ff.).

In Deutschland etablierten sich *Workfare*-Ansätze erstmals zu Beginn der 1980er Jahre. Durch ein Programm des CDU-Senats, das ab 1982 Sozialhilfeempfänger zur ›gemeinnützigen zusätzlichen Arbeit‹ verpflichten sollte, kam Berlin dabei eine Vorreiterrolle zu (vgl. Kap. 2.5): »Noch heute wird vom Senat der obligatorische Charakter gemeinnütziger Arbeitseinsätze, bei der es in der Regel zu keinerlei Qualifizierung kommt, für alle Hilfebezieher betont« (Eick u.a. 2004: 30). Das gegenwärtig in Deutschland vorherrschende *Workfare*-Regime basiert auf dem Modell des aktivierenden Sozialstaats, das die rot-grüne Bundesregierung zum offiziellen politischen Ziel erklärte. Dieses Konzept speist sich aus dem ›enabling state‹ der Reagan- und ersten Bush-Administration, dem Credo der Clinton'schen Sozialreform, ›to move people from welfare to work‹ sowie aus Tony Blair's ›Drittem Weg‹ zwischen Wohlfahrtsstaat und ›schlankem Staat‹ (vgl. Evers 2000; Schönwälder 2002; Trube 2003). Dabei geht es im Kern darum, das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft neu zu justieren. Es berührt daher nicht nur Formen politischer Steuerung sondern grundlegende Fragen sozialer Ordnung (Lessenich 2003: 215). Die »magischen Floskeln« (Adalbert Evers) des neuen Staatsmodells sind ›Aktivierung‹, ›Bürgergesellschaft‹ sowie ›Fördern und Fordern‹. Diese seit Mitte der 90er Jahre grassierende Formel ist heute nicht nur in aller Munde sondern als politische Programmatik von »fundamentaler gesellschaftspolitischer Bedeutung« (Lessenich 2003: 216). ›Fördern‹ meint dabei primär, Hemmnisse für gesellschaftliche Eigentätigkeit abzubauen und ›Fordern‹, dass »Bürger sich ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen klar werden und von staatlicher Politik aufgefordert werden, sich zu engagieren«, so der Berater der rot-grünen Bundesregierung Rolf Heinze (zit. in: Trube 2003: 179). Als eine Art ›Umerziehungsprogramm‹ (Achim Trube) verweist diese Maxime auf einen Prozess, innerhalb dessen das individuelle sozialstaatliche Recht auch Armer auf ein menschenwürdiges und selbstbestimmtes Leben zu einer Logik mutiert, welche die Pflicht der Subjekte betont, zu einem selektiv definierten ›Gemeinwohl‹ beizutragen. Besonders in der linken Hälfte des politischen Spektrums, so beobachtet Claus Offe, herrscht dabei ein eindimensionaler Gemeinwohlbegriff vor, der für Ressentiments und Diskriminierungen instrumentalisierbar ist, die bestehende Rechtsansprüche moralisch in Frage stellen (vgl. Lessenich 2003: 217). Für Stephan Lessenich ist denn auch der »Fluchtpunkt der herrschenden – sozialdemokratischen – Gemeinwohldeutung [...] die regulative Diskriminierung und normative Diskreditierung der Nicht-Erwerbstätigkeit« und damit ein »punitiver Paternalismus«, der in eine autoritäre Gemeinwohlpraxis mündet (ebd.: 217f.).

Ein gleichsam halbiertes Bild einer aktiven Gesellschaft, das sich im ›Job-AQTIV‹-Gesetz (2002) und in der als ›Hartz IV‹ bekannten Zusammenlegung von Sozial- und Arbeitslosenhilfe (2004) materialisierte, blendet Varianten selbstbestimmten Lebens zugunsten der Prämisse aus, ›Arbeitsbereitschaft, Arbeitsfähigkeit und Arbeitsgelegenheit‹ herzustellen (Schulze-Böing 2000: 55). Der neue Ansatz präferiert selbständige Tätigkeiten und schränkt den Zweiten Arbeitsmarkt, der auf eine soziale Integration benachteiligter Gruppen zielte, weiter ein (vgl. Eick u.a. 2004). Da jegliche zumutbare Erwerbsarbeit für besser gehalten wird als keine, werden Empfänger sozialer Transfers ›verpflichtet, unablässig und aktiv nach einem Arbeitsplatz zu suchen und ihre beruflichen Qualifikationen zu verbessern‹ (Rose 2000: 92). Dies koppelt die Frage der Arbeitslosigkeit an das Verhalten der Arbeitslosen und greift regulierend darauf zu. Die Transferbezieher werden als autonome, zum Verkauf ihrer Arbeitskraft fähige Subjekte adressiert. Auf der Basis einer ökonomischen Logik werden sie sowohl über ›Kontrollformen mit freiheitlichem Aussehen‹ (Deleuze 1993: 255) regiert, die Eigenverantwortlichkeit, Flexibilität und Engagement einfordern, als auch über disziplinierende Maßnahmen, die im Entzug von staatlichen Leistungen kulminieren (vgl. Pieper 2003). In diesem Kontext definiert sich auch das Verhältnis zwischen gesellschaftlich integrierten und marginalisierten Individuen: Da der Staat das Subjekt im Althusser'schen Sinne als unternehmerisches Selbst anruft (vgl. Bröckling 2002),

›müssen jene, die integriert sind, ihr Handeln nach Maßgabe einer ›Investition‹ in die eigene Person und ihre Familie kalkulieren und diese Investition unter Berufung auf die Codes der eigenen, je besonderen ›Community‹ maximieren. Demgegenüber sind die Marginalisierten diejenigen, denen man die Zugehörigkeit zu diesen anerkannten und zivilisierten kulturellen Gemeinschaften abspricht. Entweder gelten sie aufgrund ihrer Unfähigkeit, ihr Leben selbstbestimmt in den Griff zu bekommen, als grundsätzlich in kein Kollektiv integrierbar, oder sie werden als zu irgendeiner ›Anti-Gemeinschaft‹ gehörig betrachtet, deren Moralvorstellungen, Lebensstil und Gebaren als Bedrohung oder Vorwurf [...] wahrgenommen werden‹ (Rose 2000: 95).

Prinzipiell könnte das aktivierende Sozialmodell nicht nur den unternehmerischen Einzelnen fokussieren sondern auch soziale Unternehmungen oder die ›Identität ihrer Adressaten als politische Bürger‹ (Evers 2000: 28) fördern, etwa um deren Zivilcourage zu ermuntern. Die gegenwärtige Art und Weise, es politisch zu implementieren, deutet aber darauf hin, dass der soziale Sinn des ›Förderns und Forderns‹ darin liegt, die soziale Kontrolle der Betroffenen zu erhöhen. Gerade die ›moralisie-

rende Konditionalprogrammatik« (Trube 2003: 200) und die »Obsession für mehr lohnabhängige Beschäftigung« (Lessenich 2003: 217) lassen zudem vermuten, dass die Adressaten sozialer Disziplinierung nicht primär die mit Robert Castel (2000) in der »Zone der Entkoppelung« versammelten Entbehrlichen der Arbeitsgesellschaft darstellen. Neben der als normal geltenden »Zone der Integration« scheint es primär um die »Zone der Prekarität« zu gehen, in der sich prekäre Erwerbstätige bündeln. Einen beispielhaften Charakter haben dafür die neuen arbeitspolitischen Konstrukte ›Ich-AG‹, ›Mini-Job‹ oder ›Ein-Euro-Job‹ (Dörre 2005). Da die Politik suggeriert, strukturelle Arbeitslosigkeit bekämpfen zu können, indem sie individuelle Defizite und die Unwilligkeit der Betroffenen beseitigt, betreibt sie ein *›blame the victim-Spiel‹*:

»Unter der Ägide der aktivierenden Sozialstaatlichkeit und eines restriktiven Verständnisses von Fördern und Fordern ist die Gefahr kaum mehr von der Hand zu wiesen, dass die Sozialadministration wieder zu einer Art Armenpolizei degenerieren könnte, [...] die würdige und unwürdige Arme für staatliche Hilfe zu selektieren hat« (Trube 2003: 199f.).

Wie sich in den folgenden Kapiteln zeigen wird, beziehen sich zahlreiche Aussagen der Interviewpartner über ›Integration‹ auf die zentralen Begriffe dieses neuen staatlichen Sozialmodells oder sind nur in dessen Kontext verständlich. Dabei steht im Hintergrund, dass die Arbeitslosenquote der statistischen Ausländer in Berlin um die 40 Prozent beträgt – dies überragt den Durchschnitt um mehr als das Doppelte – und daher gerade Einwanderer in den Fokus der sozialpolitischen Diskurse gelangen. Nicht zuletzt zeigt sich darin auch, dass »die Bevorzugung spezifischer workfare-Ansätze für bestimmte Zielgruppen auch immer mit dem Stand der jeweiligen (klassen)politischen Auseinandersetzungen, Genderbeziehungen, rassistischen Ausgrenzungen vom Arbeitsmarkt und lokalen/geografischen Besonderheiten zusammenhängt« (Eick u.a. 2004: 18).

Vom Ghetto zur Parallelgesellschaft: Diskurse gescheiterter Integration

Wie beschrieben, steht im deutschen Einwanderungsdiskurs der Metapher der ›Integration‹ dichotom jene des ›Ghettos‹ gegenüber, das als Sinnbild einer gescheiterten oder verweigerten Integration fungiert. Da jegliche Debatte über ›Integration‹ von Einwanderern daher auch eine über sozialräumliche Segregation ist, verknüpfen die folgenden Kapitel, die anhand meines Textkorpus nach aktuellen Deutungsmustern des

Integrationsbegriffs fragen, diese beiden Diskursstränge miteinander. Vor ihrer Analyse scheint es mir wichtig, auf die Thesen des Neuköllner Bürgermeister Heinz Buschkowsky über eine vorgeblich ›gescheiterte Integration‹ einzugehen. Denn an ihnen entzündete sich maßgeblich die bundesweite wie Berliner Debatte über Einwanderung und Integration, die dem Mord an Theo van Gogh folgte. Bezeichnenderweise bezogen sich fast alle 20 Interviews, die ich nach der Publikation des maßgeblichen Artikels »Neuköllns Bürgermeister: Multi-Kulti ist gescheitert« (Tagesspiegel, 13.11.04) geführt habe, darauf. Die folgenden Abschnitte resümieren die Analyse von 40, zwischen November 2004 und Januar 2005 publizierten Interviews und Zeitungsberichten, die den Neuköllner Bürgermeister wörtlich zitieren, sowie des Interview, das er im März 2005 der rechtsextremen Zeitschrift ›Junge Freiheit‹ (JF, 11/05) gab.

Aus diesen Medienbeiträgen Buschkowskys schält sich eine Variante des Ghetto-Diskurses heraus, die in wichtigen Elementen von jenem der späten 90er Jahre abweicht. Zunächst konstatiert Buschkowsky immer wieder eine sich stetig dramatisierende soziale Situation Neuköllns, die er durch einen drastischen Wegzug etablierter Milieus ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft, eine sehr hohe Dauerarbeitslosigkeit, Verarmungsrate und Bildungskrise sowie den Rückzug davon betroffener Migranten in ethnische und religiöse Gruppen charakterisiert. Während diese Analyse kaum Widerspruch provozierte, thematisierten politische oder mediale Statements sowie meine Interviewpartner seine Schlagworte ›Parallelgesellschaft‹, ›Scheitern von Multikulti‹, ›fehlende Integrationsbereitschaft der Migranten‹ oder ›Integration hat eindeutig versagt‹. Neben Politikern der Grünen und der PDS, diversen Migrantenorganisationen und (Ex-)Integrationsfunktionären wie Günter Piening und Barbara John distanzierten sich mehrheitlich auch SPD-Politiker von solchen Thesen und kritisierten eine unverantwortliche Angstdebatte und Stimmungsmache, die das Verhalten von Einwanderern pauschalisiere und ein Zerrbild von Neukölln zeichne (vgl. taz, 16.11.04).

Die Inhalte hinter diesen Schlagworten besitzen einen widersprüchlichen und mehrfach deutbaren Charakter. Bezeichnenderweise gibt Buschkowsky an, die meisten Talkshows hätten ihn wieder ausgeladen, »sobald er ihnen im Vorgespräch erklärt habe, was er sagen wollte und was nicht. Man hatte sich offenbar etwas anderes erhofft« (FAZ, 15.12.04). Sein Diskurs zerfällt im Kern in ein soziales und ein ethnisches Sprechen und erhält dort einen schillernden Charakter, wo er bei des miteinander verknüpft. Auf sozialer Ebene ist ein klassischer, paternalistisch sozialreformerischer Slumdiskurs zu identifizieren, der auf einem Bedrohungsszenario von ›gefährlichen Klassen‹ basiert. Bezogen auf Neuköllns Zukunft ist die Rede von ›Slums‹ und ›unregierbaren

Elendsvierteln«, von »tickenden Zeitbomben«, »sozialem Sprengstoff« und dem »Auseinanderfliegen« von Stadtteilen (etwa JF 11/05; Mosler 2005). Dies geht mit dem expliziten Plädoyer einher, nach dem *law and order*-Prinzip der »Null Toleranz« (ebd.) zu regieren, das dem *broken windows*-Ideologem folgt (vgl. Kap. 3.5). So verkündet er in seinen »elf Thesen für eine bessere Integrationspolitik«: »Der Delinquenz und der Verwahrlosung des öffentlichen Raumes muss konsequent die Stirn geboten werden. Mit der Gründung der Ordnungsämter ist ein richtiger und wichtiger Schritt in diese Richtung getan« (zit. in: Tagesspiegel, 04.12.04). Das soziale und ethnische Sprechen wird nun so aneinander gekoppelt, dass die Bedrohung durch »sozialen Sprengstoff« ausschließlich auf »nichtintegrierte« Migranten projiziert und einem eingewanderten Täter- ein deutsches Opferkollektiv gegenübergestellt wird: »Man muss auch nicht verschweigen, dass 80 Prozent der Straftäter in Neukölln Migranten sind und 85 Prozent der Opfer Deutsche« (zit. in: Spiegel, 26.11.04). Als bedrohlich gelten einerseits islamistische Organisationen und andererseits »Jugendliche nichtdeutscher Herkunftssprache« mit unzureichender Schulbildung, die »entweder von der Kriminalität oder von Transferleistungen leben müssen« (zit. in: Mosler 2005: 17). Beide werden wie folgt miteinander verknüpft:

»Wenn es nicht gelingt, die jungen Menschen von den Werten unserer Gesellschaft zu begeistern, [...] dann können wir sie nur noch mit gesellschaftlichen Ablassscheinen versorgen, sprich: Sozialhilfe. Man gibt den Menschen Geld, damit sie leben können und nicht andere Dinge tun, um zu überleben – sprich einbrechen, rauben, Diebstahl. Wir müssen aufpassen, dass uns diese Stadtteile nicht auseinander fliegen! – Nehmen Sie ein analphabetisches Ehepaar. Der Sohn verlässt die Schule, er kann lesen und schreiben. Die Eltern können nicht begreifen, dass er keine Arbeit bekommt. Das kann nur damit zu tun haben, dass wir Muslime sind. Und dann kommen zwei Herren an die Tür, die sagen, du hast keine Arbeit, dir geht es schlecht, weil man auf dich herabblickt. Komm zu uns. Bei uns bist du wer« (zit. in: ebd.: 17f.).

Diverse Variationen dieser Erzählung suggerieren Kriminalität und einen durch anonyme »Herren« repräsentierten Islamismus als quasinnatürliche Folgen fehlender Bildung und Integration von Migranten. Diskriminiert zu werden erscheint hingegen als deren Einbildung. Nicht integrierte Migranten werden als radikal »Andere« zur integrierten Gesellschaft konstruiert, als Mitglieder einer »Parallelgesellschaft in abgekapselter, von außen unzugänglicher Form mit eigenen Verhaltensnormen und Regeln, die nicht denen der Mehrheitsgesellschaft entsprechen« (zit. in: JF 11/05): Hier zeigt sich der dichotome Charakter eines jeweils homogenen »Eigenen« – Mehrheitsgesellschaft – und »Anderen« –

nicht integrierte Einwanderer: Mit Stuart Hall (1994) errichtet dies ein Wahrheitsregime, dessen radikale Vereinfachungen als homogen darstellt, was tatsächlich sehr differenziert ist, so den ihm unterworfenen ›Anderen‹ stereotypisiert und symbolisch als deviant und pathologisch ausgrenzt. Entsprechend der deutschen Tradition wird die Frage der gesellschaftlichen Integration zudem als eine der inneren Sicherheit debattiert. Sozialpolitik gilt daher als präventive Kriminalpolitik.

Auf der räumlichen Ebene koppelt Buschkowsky soziale Entmischung an ethnisches ›Fremdwerden‹:

»Die soziale Entmischung ist der Tod des Quartiers. [...] Wir haben einen riesengroßen Block der Bildungsferne und der sozialen Entwurzelung. Gehen Sie durch die Sonnenallee und schauen Sie sich die Geschäfte an! Ein Türke sagte mir, dass so etwas in Istanbul völlig unmöglich wäre. Er meinte, es müsse doch ein Gesetz geben, das verhindert, dass Straßen in Neukölln so aussehen wie in Kairo oder Damaskus. Ich sage, das gibt es bei uns nicht. Wir sind ein freiheitlicher Staat, der niemandem vorschreibt, in welcher Sprache er seine Reklame schreibt« (zit. in: Mosler 2005: 17).

Obwohl beide Inhalte – soziale Entmischung und nichtdeutsch beschilderte Geschäfte – nichts miteinander zu tun haben, werden sie auf eine Weise miteinander verknüpft, dass der Eindruck entsteht, die Präsenz von Migranten im Straßenbild sei für den sozialen Niedergang des Quartiers verantwortlich und dies liege an einer unangemessenen Liberalität des Staates. Zudem ermöglicht es der Kunstgriff, dies einen ›Türken‹ bezeugen zu lassen, den rassistischen Charakter der Aussage von sich zu weisen sowie Migranten ethnisch in ›gute‹ und ›schlechte‹ zu sortieren. Diskursive Muster, die ›nicht-integrierte‹ Migranten als gefährliche Klassen und Stadtteile, in denen sie leben, als ›überfremdet‹ suggerieren, sind klassische Merkmale rechtsextremer Redeweisen. Mehrfach verweist Buschkowsky selbst darauf, dass er für seine Thesen »vor Jahren noch politisch gekreuzigt worden« wäre (zit. in: JF, 11/05). Der Vorwurf von Günter Piening, Buschkowskys Aussagen schürten Hass, erscheint daher durchaus gerechtfertigt (vgl. Spiegel, 26.11.04). Dessen Diskurs weist aber auch eine Kehrseite auf: So spricht er von »meinen türkischen Einwanderern«, stilisiert neben ›Deutschen‹ auch ›türkische und arabische Mittelschichten‹ als Opfer und als härteste Kritiker der Parallelgesellschaft ›Nichtintegrierter‹, verwehrt sich gegen Thesen, wonach ein hoher Einwandereranteil in einem Quartier per se problematisch sei und distanziert sich von Forderungen der Union nach einer nationalen Leitkultur: »Ich möchte nicht, dass Türken, Bosnier oder Italiener plötzlich erklären, sie seien Preußen. [...] Wir müssen aber als Mehrheitsgesell-

schaft einfordern, dass Ausländer unser Grundgesetz und die Menschenrechte achten« (zit. in: Leipziger Volkszeitung, 21.11.04). Politisch fordert Buschkowsky zum einen, repressiv gegen Devianz und ›Integrationsverweigerung‹ vorzugehen und Migranten zu einer Bildung und Erziehung im Sinne der Mehrheitsgesellschaft zu verpflichten. Zum anderen beharrt er darauf, finanzielle Ressourcen in benachteiligte Stadtgebiete umzuverteilen, um dort Kindertagesstätten und Schulen aufzuwerten sowie das Quartiersmanagement forcieren zu können. Das stereotypisierende Skandalisieren und Dramatisieren erhält so einen instrumentellen Charakter für das klassische sozialdemokratische Ziel, vorhandene Mittel zugunsten sozial benachteiligter Milieus umzuverteilen.

Im Vergleich zu herkömmlichen Debatten fällt auf, dass der nie gebrauchte Begriff ›Ghetto‹ durch jenen der ›Parallelgesellschaft‹ ersetzt wird. Indem Buschkowsky nicht die Anzahl und ›Kultur‹ von ›Ausländern‹ sondern soziale Verwerfungen als Ursache der Probleme deutet, grenzt er sich vom konservativen Ghetto-Diskurs der späten 90er Jahre ab, der ethnisch ›Andere‹ entweder kulturell zu assimilieren oder auszustoßen suchte. Im Kern handelt es sich um einen sozialen und nicht um einen kulturalistischen Diskurs. Formulierungen wie »die Parallelgesellschaften müssen ausgetrocknet, die Menschen wieder in die Gemeinschaft aller hereingeholt werden« (zit. in: JF 11/05) machen deutlich, dass es darum geht, aus der städtischen Gemeinschaft Herausgefallene zu re-integrieren. Diese erscheint als organischer Körper – darauf verweist ›austrocknen‹ – aus einer die Regeln diktierenden Mehrheitsgesellschaft, dem auch ›türkische oder arabische Mittelschichten‹ angehören: Integration bedeutet demnach, alles sozial ›Andere‹ einerseits durch Sozialpolitik und andererseits durch Erziehung, Bildung, Druck oder Repression aufzulösen und ›hereinzuholen‹, dem Körper gleichsam einzuverleiben. Diese sozialdemokratische Variante des normalistischen Integrationsdiskurses weist gegenüber den 90er Jahren die neuen Elemente auf, bestimmte Gruppen einer fehlenden Integrationsbereitschaft zu bezichtigen sowie Politik und Gesellschaft dafür zu kritisieren, dies jahrzehntelang ignoriert oder ›gutmenschlich‹ hingenommen zu haben. Damit dockt sie an die neue sozialstaatliche Semantik an. Genau diese Verschiebung drückt der Begriff der Parallelgesellschaft auf: Während im ›Ghetto‹ die Existenz gesellschaftlicher Zwangsverhältnisse ausscheint, verweist ›Parallelgesellschaft‹ auf eine vermeintliche Freiwilligkeit der Einwanderer, sich von ›Deutschen‹ oder von der ›Mehrheitsgesellschaft‹ abzuschotten: »Ich glaube«, so sieht es eine Interviewpartnerin, »das Wort Ghetto ist unter anderem deshalb abgelöst worden, weil viele begriffen haben, dass Ghetto etwas erzwungenes ist und von daher gänzlich unpassend ist« (14b: 5).

In welcher Form tritt nun ›Parallelgesellschaft‹ in aktuellen Debatten und bei meinen Interviewpartnern auf? Es zeigt sich, dass der Kern dieses Begriffs mangelnde ›Integration‹ und sozialräumliche Segregation aneinander koppelt: In diesem räumlichen Charakter stimmen die Metaphern ›Parallelgesellschaft‹ und ›Ghetto‹ strukturell überein. Teilweise werden beide synonym gebraucht. So argumentiert der CDU-Fraktionsvorsitzende Zimmer in der Aktuellen Stunde ›Gemeinsam leben in Berlin – Integration fördern und fordern‹: »Es sind Parallelgesellschaften entstanden, und die Gefahr der islamischen Ghettobildung steigt insbesondere in den Großstädten wie Berlin. [...] Diese Abschottung zerstört jeden Integrationsansatz und deshalb müssen wir ihr entschieden entgegenwirken« (Abgeordnetenhaus, Pl. 15/60, 25.11.04: 5017). Der weitere Verlauf der Debatte zeigt, dass alle Redner jenseits der Union entweder den Begriff selbst oder eine die Einwanderer stigmatisierende Gebrauchsform ablehnen, sich aber so auf ihn beziehen, dass er zum Schlüsselbegriff des Sprechens über Probleme der ›Integration‹ avanciert. Dies verdeutlicht eine Redepassage der Sozialsenatorin Knake-Werner (PDS), die Buschkowsky für seine Behauptung kritisiert, in Neukölln gebe es »sogenannte Parallelgesellschaften von Zugewanderten«:

»Diese Feststellung wird auch durch ständiges Wiederholen nicht richtiger. [...] Der Begriff Parallelgesellschaften, insbesondere reduziert auf Migrantinnen und Migranten, verschleiert mehr, als er aufdeckt. In einem Kommentar in der ›taz‹ wird – aus meiner Sicht zu Recht – festgestellt, dass Parallelgesellschaften das Produkt einer sozialen und kulturellen Ausgrenzung sind, die ihren Ausgangspunkt in sozialen und ökonomischen Krisensituationen der ganzen Gesellschaft haben« (ebd.: 5024).

Diese widersprüchliche Aussage verneint die Existenz von Parallelgesellschaften und beschreibt gleichzeitig ihre Ursachen. Ihr Kern entspricht zudem unbemerkt Buschkowskys Thesen. Die Rede des Grünen-Fraktionschefs Volker Ratzmann zeigt ein weiteres Muster. Er fordert zunächst, »islamische Religionsgemeinschaften« anzuerkennen und Imame als Vorbilder und Partner zu gewinnen und argumentiert darauf hin wie folgt:

»Wir müssen Perspektiven anbieten, und dann muss uns auch vor Parallelgesellschaften nicht bange sein. Wenn sie durchlässig sind, funktionieren sie [...]. Deshalb funktioniert auch die US-amerikanische Einwanderungsgesellschaft. Dort kennen wir die Ghettos, aber wer will, kann es aus ihnen heraus schaffen, beispielsweise aus Chinatown« (ebd.: 5022).

›Parallelgesellschaft‹ und ›Ghetto‹ sind hier scheinbare Synonyme: Während ›Ghetto‹ für ethnische Segregation steht, ist ›Parallelgesellschaft‹ ein religiöses, an den Islam gekoppeltes Konstrukt.

Auch in den Interviews strukturiert das Sprechen über ›Parallelgesellschaften‹ die Redeweisen von ›Integrationsproblemen‹ und bezieht sich dabei stets auf die Situation der Einwandererviertel. Wie in den späten 90er Jahren ist hier ein normalistischer Diskurstypus, der in eine stigmatisierende und eine sozialreformerische Variante zerfällt, von einem alltagsweltlichen zu unterscheiden (vgl. Kap. 3.5). Ersterer bewertet Räume und ihre Bewohner, die unter dem Verdacht der Parallelgesellschaft stehen, je nach Variante aus einer ›deutschen‹, ›westlichen‹ oder ›mehrheitsgesellschaftlichen‹ Werte- und Normenperspektive, stellt Abweichungen davon fest und macht politische Vorschläge, um sie in die vorgestellte gesellschaftliche Normalität zu re-integrieren. Die stigmatisierende Variante – die in den Interviews lediglich zwei CDU-Politiker vertreten – nimmt ein Scheitern von ›Integration‹ an, das altbekannt sei:

»Wenn es von der SPD jemand gesagt hat, ist es oft belächelt worden, wenn es CDU-Leute deutlich ausgesprochen haben, sind sie in die rechte ausländerfeindliche Ecke gestellt worden. [...] Und Buschkowsky hat viele Interviews gegeben, auch schon vor zwei Jahren, die viel schärfer, viel deutlicher, viel akzentuierter waren. Nur sind die überhaupt nicht beachtet worden. [...] Erst durch diesen engen Zusammenhang mit den Niederlanden und dem auf einmal aufglimmenden Interesse der Journalisten« (16: 3).

Wie in Buschkowskys Thesen werden hier die Effekte des diskursiven Ereignisses um den Mord an Theo van Gogh auf das Sprechen über ›Integration‹ deutlich. Zwar hätte die ›Meinung der Menschen schon lange auf unserer Seite‹ gestanden (ebd.). Aber erst jetzt seien Thesen sagbar, die die ›veröffentlichte Meinung‹ vorher als rechtsextrem oder ausländerfeindlich eingestuft habe. Für das vorgebliche Scheitern der Integration macht die stigmatisierende Diskursvariante neben einer realitätsblinden ›Mafia von Gutmenschen‹ (Heinz Buschkowsky) sowohl das Verhalten bestimmter Einwanderergruppen als auch jenes von ›deutschen Verlierern‹ verantwortlich: Migranten könnten häufig nicht nachempfinden, was Deutschsein bedeute, weil sie etwa in Neukölln in Ggenden lebten, wo ›bestimmte Schichten von Deutschen, die auch Verlierer sind und die alkoholisiert ihre Frauen verprügeln, [...] nicht achten können: Und da sagen sie, das sind doch gar keine pünktlichen, ordentlichen, fleißigen, das stimmt doch überhaupt nicht, was man uns von Deutschland erzählt hat‹ (16: 2). Von einem ›stinkenden Deutschen, der

säuft [...], schottet man sich komplett ab und dann ist aus dem Thema Parallelgesellschaft, was ja an sich nichts Übles ist, auf einmal ein ethnisches Milieu geworden mit *No-Go-Areas*, und dann ist das Übel da« (ebd.: 3).

Hier zeigt sich ein diskursiver Wandel: Selbst dieser normalistischen Variante gilt ein »gemeinschaftliches und gesellschaftliches Leben von Zuwanderern« (6: 3) gleicher Herkunft und kultureller Wurzeln als legitim, das der Ghetto-Diskurs der 90er Jahre noch skandalisiert hatte. Gleichzeitig enthält ›Parallelgesellschaft‹ immer den Vorwurf an damit gemeinte Einwanderer, sich abzuschotten und nicht ausreichend bereit zu sein, sich der Mehrheitsgesellschaft zu öffnen, die deutsche Sprache zu lernen oder sich mit Deutschland zu identifizieren. Im Vorwurf des sich Abschottens wiederum treffen sich die stigmatisierende und die sozialreformerische Diskursvariante. Die zentralen Topoi unterstellen zum einen, dass sich »*Communities*, also arabische, türkische und sonst was, so organisiert haben, dass sie in ihren eigenen Welten einfach in der gewohnten Form weiterleben können, ohne sich integrieren zu müssen« (13: 5). Zum anderen bildeten sich »abgezirkelte Gruppierungen, in denen ich mit staatlichen Konfliktlösungsmodellen nicht mehr eindringen kann und die sich wirklich segregieren und zumachen und abkapseln [...] und sagen, wir machen alles selbst, nach selbstgeschaffenem Recht« (5: 2).

Dieses pauschale Sprechen bleibt entweder abstrakt, bezieht sich also nicht konkret auf städtischen Alltag, oder es ist wie bei Buschkowsky Bestandteil eines Krisendiskurses, der mit Stereotypen und biologistischen Kollektivsymbolen des *broken windows*-Ideologems agiert (vgl. Kap. 3.5). Während die sozialreformerische Diskursvariante der 90er Jahre ausschließlich soziale Umstände für Probleme in Einwanderervierteln verantwortlich gemacht hatte, hat sich der Fokus seither auf das Handeln bestimmter, sich vorgeblich von der Mehrheitsgesellschaft abschottender Migrantengruppen verschoben. Zudem taucht diese Deutung nun auch bei Politikern der Grünen oder PDS auf, wo traditionell alltagsweltliche Positionen vorgeherrscht hatten. Indem diese Redeweise über Parallelgesellschaften Integrationsprobleme als Kultur- und Werte-fragten verhandelt und an sozialräumliche Segregation sowie das Verhalten der Einwanderer koppelt, enthält sie alle klassischen Merkmale jenes Ghetto-Diskurses, der in Deutschland traditionell das Sprechen über Integrationsmängel bei Einwanderern strukturiert. Als dessen aktuelle Variante weist sie aber auch neue Elemente auf: Die Metapher der Parallelgesellschaft basiert im Kern auf einem Kulturkonflikt-Szenario zwischen dem Westen und dem Islam. Sie oszilliert nicht wie jene des ›Ghettos‹ zwischen einem sozialen und einem ethno-kulturellen Kons-

trukt sondern bezieht sich auf einen zum Westen fundamental gegensätzlich konstruierten Islam. Selbst wenn scheinbar neutral von Ethnien die Rede ist, geht es unübersehbar nur um Muslime. Paradigmatisch verdeutlicht das folgende Interviewpassage eines linken Landespolitikers:

»Wir wenden uns auch dagegen, dass sozusagen eine – das böse Wort der Parallelgesellschaften, ich nehme es mal – dass sich eigene Parallelgesellschaften bilden, indem wir versuchen, die Grenze nicht zwischen Muslimen und Deutschen zu ziehen sondern zwischen Islamisten – um mal diese Schublade aufzumachen – und denjenigen, die dieser Religionsgemeinschaft angehören, aber damit liberaler umgehen als Andere« (4: 3).

Diese Redeweise vermittelt zwar ein Unbehagen mit dem politisch rechts konnotierten Begriff Parallelgesellschaft, verdeutlicht aber paradigmatisch, wie das Sprechen darüber an den Islam gekoppelt ist. Selbst diese zwischen Islam und Islamismus differenzierende Position spaltet ›Muslime‹ von ›Deutschen‹ ab und bürgert sie gleichsam symbolisch aus. Noch eindeutiger erscheint das Kulturkonflikt-Szenario bei einem anderen Sprecher, der am Beispiel Kreuzberg erzählt, er freue sich über jegliche Investition, die dort

»Pflöcke setzt für eine wirtschaftliche Entwicklung und damit ein Netz an Erwerbstätigkeiten, [...] die dazu beitragen die Akzeptanz der Art und Weise, wie die Gesellschaft konstituiert ist, zu erhöhen. Also die Frage des großen Gegenspiels zwischen der Coca Cola als Lebensstil oder aber des Islamismus, des Gedankens an gesellschaftlicher Gerechtigkeit, die dahinter steht. Wenn ich sage, ich kann mir ein Leben organisieren durch meiner Hände Arbeit und am gesellschaftlichen Reichtum partizipieren, *the american way of life*, der sagt du musst arbeiten, bekommst dafür eine Bezahlung und kannst davon leben und es genießen oder ich sage, das Leben so wie es hier organisiert ist, ist sowieso falsch und es gibt eine göttliche Gerechtigkeit und ich bin ein Bote dieser göttlichen Gerechtigkeit und werde mich deshalb, weiß ich nicht, in der U 1 sprengen oder was weiß ich. Daher denke ich, jede Investition könnte dazu beitragen, dass solche Radikalisierung auch der kulturellen Gegensätze vermieden würde« (13: 13f.).

Mit dieser düsteren Redeweise hält sich in den Interviews eine alltagsweltliche Position auf Einwanderungsviertel die Waage, die in den Begriffen Parallelgesellschaft oder Ghetto enthaltene Pauschalwertungen fundamental kritisiert. Zurückgewiesen wird zunächst deren territorialer Charakter: »Ein Ablehnen des deutschen Gesellschaftssystems [...], dass man sagt, wir wollen unsere eigene Kultur, wir schließen alles andere aus und bekämpfen es«, habe nicht zwangsläufig etwas damit zu tun,

dass an einem Ort mehr Einwanderer wohnen (11: 11): »Ich kann auch in Zehlendorf wohnen und im Kopf die Parallelgesellschaft haben, aber ich wohne in der Demokratie wo ich will und ich heirate auch wen ich will und ich höre auch den Fernsehsender über Satellit, den ich will« (26b: 18). Die aktuelle Diskussion sei typisch verquer, insofern sie versuche, »die Köpfe zu ändern« anstatt über »Bildung, Arbeitsplätze, Teilhabe und Gleichberechtigung« nachzudenken (ebd.). Generell gilt hier die Parallelgesellschaftsdebatte als stimmungsmachender »Unsinn« (8: 11) oder als »absurde Diskussion, weil sie so einseitig ist«. Niemand thematisiere die abgeschlossenen Häuser in Dahlem, wo keinerlei nachbarschaftliche Kommunikation stattfinde (9: 4). Die alltagsweltliche Position basiert auf der These, dass potentiell gefährliche Parallelgesellschaften, in denen »sich jemand bewusst den deutschen öffentlichen Institutionen entzieht und sein Leben regelt als wäre er in einer Kleinstadt in der Türkei« (14b: 5) in Berlin nicht existieren und andere Ausprägungen davon als Normalfall städtischer Gesellschaft zu verstehen ist: »Es gibt viele parallele Universen in so einer Stadt und [...] deswegen wohnen wir eigentlich in einer Großstadt« (20a: 6). Damit lenkt diese Position den Blick auf »yieldimensionale Ausdifferenzierungsprozesse: sozialer Art, kultureller Art« (9: 4). Dagegen zeige das Sprechen über Parallelgesellschaften, wie für Deutschland üblich, dass immer wenn sich auch »Migranten in den Kohorten wiederfinden, es plötzlich eine Debatte ist, die mit Migration oder unterschiedlicher Kultur zu tun hat« (ebd.).

Die alltagsweltliche Position nimmt auch die stigmatisierenden Effekte normalistischer Diskurstypen in den Blick:

»Das was sich im Moment im Großen abspielt, die Frage, ist Multikulti gestorben, hat überhaupt Integration stattgefunden, haben wir nicht Parallelgesellschaft und und und, die angefangen in Neukölln vom Bezirksbürgermeister aber auch bundesweit diskutiert wird, spiegelt sich rund um die zentrale Aufnahmestelle für Aussiedler in Marienfelde. Das wird im Umfeld so wahrgenommen, [...] da kommen immer mehr Russen, nicht Deutsche, die haben ja keine Arbeit, die Kinder lungern nur rum, wenn jemand klaut, das werden wohl die aus dem Lager gewesen sein. Das wird in dieser Gesamtatmosphäre, so habe ich den Eindruck, immer stärker so wahrgenommen« (11: 8).

Zudem wird ein diskursiver Effekt hervorgehoben, der die Wahrnehmung des eigenen Wohnortes negativ verzerrt und bei den Bewohnern »so eine Unsicherheit, so eine Fremdheit, so eine Angst« (20a: 5) schürt:

»Ich habe selber sehr viele Jahre in Nord-Neukölln gelebt und bin erst durch die öffentliche Debatte darauf gestoßen, dass Neukölln ein Ghetto ist. Bis

dahin war für mich die Vielfältigkeit von Neukölln sehr interessant und ich fand das sehr sehr bereichernd. [...] Ich musste nur erfahren, dass das was ich als interessant und bereichernd gefunden habe, in der Öffentlichkeit sehr negativ debattiert worden ist. Und mein Blick fiel zum ersten Mal in meinem Leben auf die Frage, ist das hier wirklich so schlimm?« (7: 12).

An solche Prozesse wird auch der Wegzug sozial stabiler Milieus gekoppelt:

»Ich glaube nicht, dass das Abrutschen eines Quartiers alleine von den Sozialdaten abhängig ist und ich glaube ein gutes Beispiel dafür ist die aktuelle Neuköllner Debatte. Wenn Sie aus welchen Motiven auch immer Quartiere schlecht reden und das Gespenst der hohen Kriminalität und Verslumung [...beschwören], braucht man sich natürlich nicht zu wundern, dass da freiwillig niemand hin will und alle, die es schaffen, freiwillig abhauen« (14: 12).

Dies betreffe Menschen unabhängig von ihrer Herkunft, »Türke, Deutscher, Japaner, völlig egal« (26b: 18). Als weitere Ursache dafür gilt – hier fließen normalistische und alltagsweltliche Positionen ineinander – die Desorganisation staatlicher Institutionen: »Sobald die Kinder ins schulfähige Alter kommen, das höre ich sehr oft, dass Leute sagen, als Ausländer habe ich nichts gegen Ausländer, aber ich will weg, nicht weil da Ausländer sind sondern weil die Schulen desorganisiert sind« (ebd.).

Im Gegensatz zum normalistischen Diskurstypus wird hier konkret das alltägliche Zusammenleben thematisiert. Dies verweist gängige Vorwürfe, alltagsweltliche Positionen tabuisierten Konflikte in der ›multietnischen‹ Stadt – so delegitimiert Heinz Buschkowsky seine Kritiker als wirklichkeitsverweigernde »Mafia der Gutmenschen« oder »sozial-romantische Multikulti-Träumer« (etwa JF 11/05) – in das Reich der Ideologie. In alltagsweltlichen Interviewpositionen ist etwa von antidemokratischen Praxen islamistischer Organisationen oder von antisemitischen Tendenzen unter »arabischen, türkischen, kurdischen Jugendlichen« (14a: 1) die Rede. Solche Phänomene analysierte für Friedrichshain-Kreuzberg im Auftrag der Bürgermeisterin eine Studie über »demokratiegefährdende Potentiale« (Zentrum demokratische Kultur 2003, 2003a), die jegliche Erscheinungsform von Rassismus einschließlich der Praxen staatlicher Institutionen (etwa Schulen) in den Blick nahm. Die Ergebnisse hätten einen »ziemlichen Aufruhr« in den Einwanderer-*Communities* hervorgerufen, die einen einseitigen Fokus auf islamische Organisationen und das Ausklammern christlicher Kirchen kritisierten: Nach der anfänglichen Verweigerungshaltung des kommunalen Migrationsbeirats »haben wir dann sehr kleinteilig auch mit den Organisatio-

nen diskutiert, die in der Studie kritisch betrachtet worden sind, haben inzwischen zumindest eine langsame Erkenntnis, dass man über den Antisemitismus unter den Jugendlichen reden muss und auch einige Projekte, die das Thema angehen«. Die Studie habe einen Schub dafür gegeben, Konflikte einer »multikulturellen, multiethnischen Gesellschaft« nicht zu tabuisieren (14a: 1).

Auch andere Phänomene, die normalistische Positionen zur Parallelgesellschaft hochstilisieren, werden auf eine konkrete Ebene heruntergebrochen: So existiere zwischen Neukölln und Kreuzberg eine organisierte Kriminalität von »13, 14 sehr kriminellen arabischen Großfamilien« (ebd.: 5), die auch ihre Familienangelegenheit selber regelten: Dieses Thema müsse man eben polizeilich angehen. Durchgängig thematisieren alltagsweltliche Diskurspositionen auch ein

»Rollback, das heißt Re-Islamisierungsströmungen, Re-Nationalisierungsströmungen auch in den Minderheiten, Jugendliche, die Zuflucht suchen in ideologischen Nischen und dann nicht in die Linke gehen, wie es vielleicht vor 20 Jahren gewesen wäre, sondern jetzt in die gut organisierten Strukturen der Islamisten oder der Nationalisten gehen« (22: 3).

Weil diese über mehr Geld verfügten und daher attraktive Angebote machen könnten, zögen sie auch Menschen an, die nicht so religiös seien. Die »Zunahme von Menschen, die sich stärker auf ihre religiöse Bindung zurückziehen«, zeige sich »an Frauen mit Kopftuch und Männer mit Bärten, aber auch an der Ladenstruktur«, also an Geschäften »religiös gebundener Inhaber« (ebd.: 16). Das Bedauern dieser Tendenz resultiert hier nicht aus einer pauschalen Annahme, sie bedrohe oder unterminiere die städtische Gesellschaft, sondern aus einer emanzipativen politischen Haltung, die säkulare und progressive Lebensstile präferiert.

»Ich sehe nicht die Gefahr, dass Parallelgesellschaften entstehen. Ich sehe nur die Gefahr, dass immer mehr Gruppen ins gesellschaftliche Aus geraten, einfach dieses Aufgegebenwerden von der Gesellschaft, und sich dann eher in gesellschaftlichen Nischen etablieren. Ich kenne Familien, in denen seit drei Generationen nichts anderes bekannt ist, als von sozialen Unterstützungssystemen zu leben, das ist aber kein Phänomen von Migranten, das gibt es in deutschen Familien ebenfalls« (ebd.: 18).

Als gefährlich gelten hier lediglich kleine Gruppen, »die möglicherweise vorrangig aus einem Religionszusammenhang kommen, der eine freiheitliche demokratische Grundordnung nicht akzeptieren kann und will« (2: 3). Allerdings seien diese »nicht ohne Relevanz, da sie zum Beispiel

Frauen und Mädchen in den Familien an der Teilhabe von Chancen [hindern], die das Leben in Berlin bietet« (ebd.). Eine »schleichende Islamisierung im öffentlichen Bild« (14a: 14) hingegen heiße nicht, »dass die integrationsunfähiger geworden sind, sondern dass muslimische Frauen jetzt einfach auch selbstbewusster geworden sind« (ebd.).

Auch die Behauptung normalistischer Diskurspositionen, Migranten seien nicht ausreichend bereit, die deutsche Sprache zu lernen, wird in einen alltäglichen gesellschaftlichen Kontext gestellt: Viele Leute sagen, so erzählt eine Sprecherin, »ich würde es tun, wenn ich wieder einen Arbeitsplatz kriegen könnte, ich mache es sofort, wenn ich eine Aussicht habe, aber da ich keine habe und da meine Kinder auch keine haben, warum sollte ich mich der Mühe unterziehen, eine Sprache zu lernen, die ich nie anwende, die mir auch nichts bringt« (20: 3). Eine andere Interviewpartnerin beobachtet wie Jugendliche zunehmend resignieren und sich sagen »wieso soll ich mich überhaupt in der Schule bemühen, [...] wieso eigentlich gute Noten kriegen, ich kriege doch sowieso keinen Job« (22: 8). Auch die Frage ethnischer Konflikte, die der normalistische Blick als allgemeine Bedrohung deutet, wird konkretisiert: Es existiere eine »Hierarchie des Tretens nach unten. Also Deutscher auf Türken auf Araber auf Russen und so« (20a: 14). Dies mache sich in Jugendgangs bemerkbar, die aber kein neues Phänomen seien: »Eine Jugendgang gab es immer, die gab es vor 40 Jahren in Neukölln auch schon, die haben sich gegenseitig die Köpfe eingeschlagen und dann war es wieder friedlich, das darf man nicht überbewerten« (2: 6). Eine andere Sprecherin (23: 8) berichtet aus ihrer Berufspraxis, wie soziale Konflikte sowohl von Beteiligten als auch in der medialen und politischen Rezeption ethnisiert werden. Nach ihrer Erfahrung sei es mit der Organisation von Kommunikationsprozessen möglich, auch drastische Alltagskonflikte – etwa wenn sich ›deutsche‹ mit ›arabischen‹ Mietern streiten, weil letztere als viel zu laut oder als nur herumlungernd gelten – zu regulieren.

Generell nimmt die alltagsweltliche Diskursposition bei der Definition von Problemen die Perspektive von Bewohnern ein:

»Ich erkläre diese Gebiete nicht als verlorene Zonen oder für etwas Schlimmes. Dafür habe ich zu lange dort gelebt und kenne einfach die Menschen dort zu gut. Es gibt genauso viele Menschen in diesen Ecken, die diese Umstände dort als sehr defizitär oder problematisch empfinden, und sehr viele Mütter, die irgendwie mit anpacken wollen, aber nicht wissen wo und wann und mit wem« (7: 13).

Diese Passage verdeutlicht, dass nicht zwischen ›wir‹ und ›sie‹, also den ›Normalen‹ und den ›Nicht-Integrierten‹ unterschieden und das Verhalten letzterer problematisiert wird. Es geht vielmehr um den strukturellen Charakter bestehender Probleme. Die Interviews zeigen, dass normalistische und alltagsweltliche Diskurspositionen sehr ähnliche Problemlagen identifizieren und deren Kern in sozialen Exklusionsprozessen von Einwanderern sehen, die sich in Folge einer massenhaften Dauerarbeitslosigkeit dramatisch beschleunigen. Selbst den Fokus gegenwärtiger Integrationsdebatten auf Muslime bzw. ›türkische‹ und ›arabische‹ Einwanderer teilen beide Diskurstypen. Fundamental unterscheiden sie sich aber im Ort, von dem aus sie diese Probleme betrachten und daraus resultierend in der Art und Weise, wie sie diese einordnen und interpretieren: Der normalistische, sich in Metaphern wie Ghetto oder Parallelgesellschaft kristallisierende Blick verfügt über ein vorgefertigtes Bild von Normalität, weist davon abweichenden Strukturen oder Subjekten Eigenschaften zu, die dem ›Eigenen‹ dichotom gegenüber stehen, konstruiert sie so zu ›Anderen‹ und sucht sie zu ›normalisieren‹, das heißt dem ›Eigenen‹ anzupassen. Die alltagsweltliche Position hingegen thematisiert »das Alltägliche und Pragmatische im Gegensatz zum Normativen und Festgesetzten« (Yıldız 2006: 39) und unterlässt es, pauschale Differenzen und Gegensätze zwischen Subjekten, Gruppen und Orten zu konstruieren. Dies versetzt sie in die Lage, so zeigen die Interviews, Probleme und Konflikte einer ›multiethnischen‹ Stadt ohne stigmatisierende Zuschreibungen zu identifizieren und gesellschaftlich zu verhandeln. Nur ein solches Sprechen ermöglicht es daher, die den deutschen Einwanderungsdiskurs prägende diskursive Verengung der Integrationsmetapher und die daraus resultierende Dichotomie zwischen ›Integration‹ und ›Ghetto‹, die Einwanderer stets als Andere stigmatisiert, aufzulösen. Die Interviews vermitteln den Eindruck, dass diese Redeweise, die in den 90er Jahren sehr minoritär war, im heutigen Berlin in den gesellschaftlichen Mainstream eingesickert ist und die traditionelle Dominanz normalistischer Diskurspositionen zunehmend herausfordert.

Gleichzeitig scheinen sich seither die jeweiligen Diskursgemeinschaften verschoben zu haben. Während in den 90er Jahren die Bruchlinie zwischen beiden Positionen dem politischen Rechts-Links-Schema folgte – die normalistische herrschte in der Union und dem sozialdemokratischen Mainstream vor, die alltagsweltliche bei linken Sozialdemokraten, den Grünen und der PDS – verläuft sie heute innerhalb dieser Lager: Beim Sprechen über ›Integration‹ und ›Stadt‹ existieren heute in all diesen Parteien sowohl normalistische als auch alltagsweltliche Positionen. Auch auf allen politischen oder administrativen Ebenen lassen sich beide finden. Dagegen herrscht bei allen Sprechern mit Migrations-

hintergrund ein alltagsweltlicher Blick vor. Die normalistische Redeweise ist also eine ausschließlich mehrheitsgesellschaftliche. Dass alltagsweltliche Positionen heute auch in der Union auftreten, hängt wohl damit zusammen, dass auch dort nun Politiker mit Migrationshintergrund agieren. Dass auch Linke normalistisch argumentieren, resultiert wohl primär aus dem Fokus des aktuellen Integrationsdiskurses: Die antagonistischen Konstrukte eines als demokratisch und säkular imaginierten Westens und eines als undemokratisch und rückständig geltenden Islam scheinen pauschale Distanzierungsbestrebungen zu muslimischen Einwanderern zu mobilisieren.

Integration als Identifikation mit der städtischen Gemeinschaft

Im Folgenden geht es um die Frage, welche Integrationsbegriffe in den geschilderten gesellschaftlichen Redeweisen über Integrationsprobleme stecken. Es zeigt sich, dass der Integrationsdiskurs in den Interviews zwei grundlegend differierende Formationen ausbildet: Die eine koppelt Integration diskursiv an eine als gemeinschaftliche Einheit imaginierte Stadt, die andere an eine grundlegend plural imaginierte Stadt. Während letztere Formation in zwei Varianten zerfällt, die ich als liberal-pluralistische und als kritisch-pluralistische Integrationsposition bezeichnen möchte, enthält die erste Formation vier Varianten, die auf unterschiedlichen Konzepten städtischer Gemeinschaft basieren: der ökonomischen, der sozialen, der Werte- und der nationalen Gemeinschaft. Die Frage nach dem Gelingen von Integration ist hierbei eine nach dem Grad des Funktionierens in und des Bekenntnisses zu der jeweiligen Gemeinschaft. Integration kann ebenso den Weg des Migranten in die Gemeinschaft hinein wie deren Gelingen als Ganzes bezeichnen und sich damit an alle Mitglieder richten.

Die wirtschaftsgemeinschaftliche Integrationsposition

Aus der Perspektive der primär ökonomisch definierten »Stadtgemeinschaft« (1: 4), bedeutet gelungene Integration zum einen, dass Einwanderer auf dem städtischen Arbeitsmarkt vollständig wettbewerbsfähig sind, und zum anderen, dass sie in der Lage sind, einen substanzuellen Beitrag zu einer ökonomischen Dynamik Berlins zu leisten – denn darin liegt die Motivation begründet, neue Einwanderer zulassen oder gar anwerben zu wollen. Berlin, so betont diese Position, lebe von ›Neuen‹, ›Anderen‹, von der Unruhe und den Konflikten, die diese mitbringen, denn nur so sei Innovation und Dynamik möglich (24). Aus dieser Pers-

pektive wird ein grundsätzliches Unbehagen mit dem Integrationsbegriff formuliert: »Das Wort Integration macht mich immer ein bisschen nervös, weil so der Eindruck ist, da kommt einer, der ist schwierig, dem müssen wir jetzt gleich mal die Haare kurz schneiden und zeigen, wo eine Krawatte hängt oder ihn auf eine andere Art in die Berlinischen Dinge einfügen« (1: 4). Integration könnte nicht heißen, »Leute stille machen nach deutschen Verhältnissen, sondern dieses Andere, dieses Fremde nutzen und sich auch zuzumuten« (ebd.). Von Einwanderern, die ja keine »Okkupanten« sondern »ein Teil von Berlin« sein wollten, wird nicht primär erwartet sich zu integrieren, denn »das heißt ja wieder ordnet euch ein«, sondern »dass sie so toll sind wie sie ankommen« (1: 7), also dynamisch, kreativ, energiegeladen. Zuwanderungspolitik soll vorrangig auf die Frage zielen, »wie wir uns bereichern, also bereichern im positiven Sinne« (ebd.); ein Verweis auf die USA erklärt ›bereichern‹ nicht nur »mit Kapital sondern eben auch mit Menschen rund um die Welt« (ebd.: 2).

Integrationspolitik gilt hier als Bestandteil der politischen Hauptaufgabe, sich »energisch den Zukunftsentwurf« vorzunehmen und einen Masterplan zu entwerfen, der letztlich die Frage beantwortet: »wie verdienen wir [gerechnet von 1989 an] unser Geld in 30 Jahren« (ebd.: 5). In Bezug auf hier lebende Einwanderer gilt Integration wiederum als Ensemble aus »Sprachfähigkeit«, Qualifizierung und »vergleichbares Bildungsniveau, in das auch die Bereitschaft besteht, sich zu integrieren« sowie »Akzeptanz eines Mindestniveaus an hiesigen Standards« (25a: 5). Integration ist so als individuell zu erbringende Leistung der Einwanderer definiert. Dabei auftretende Defizite zählen neben politischen Barrieren als einzige verantwortliche Kriterien etwa für ihre höhere Arbeitslosenrate: »Man kommt aus der Ecke nur raus, wenn man qualifiziert ist und wenn man Sprachen kennt, sozusagen die Vorteile nutzt, die die ja auch mitbringen« (25b: 8). Diese Diskursposition unterstellt, dass ausschließlich individuelle Leistungen die Zugangschancen zum Markt strukturieren und sonstige Schließungen nicht existieren: In der ›Unternehmerschaft‹ gebe es kein Kriterium ›du bist deutsch oder du bist nicht-deutsch. Sondern es gibt Kriterien, du bist qualifiziert, du bist pünktlich, du bist nicht pünktlich, du kostest mich so und so viel etc.‹ (ebd.: 9). Politische Integrationsbarrieren werden in ausländergesetzlichen Regelungen gesehen, die dynamische ›Minority Businesses‹ – als Beispiel gilt hier ein anschwellender Import-Export-Handel innerhalb der vietnamesischen *Community* – blockieren oder sinnlose Kosten produzieren. Da Politik beispielsweise illegal anwesende Einwanderer nicht legalisiere, verhindere sie deren belebende Nachfrage auf dem Wohnungsmarkt (24). Solche ökonomischen Argumente erzeugen die

zentrale Forderung an Integrationspolitik, »sehr liberal heranzugehen und möglichst viel Bewegung zu ermöglichen« (25a: 3).

Dieser Integrationsbegriff folgt also einem ökonomischen Nutzenkalkül für die Wirtschaftsgemeinschaft Berlin, die als interessenshomogenes Kollektiv gilt. Er ruft die Einwanderer als unternehmerische Subjekte an und erwartet von ihnen, die städtische Gesellschaft permanent zu dynamisieren, um ihr die »BAT-Mentalität« (24: 5), also ein vermeintlich sozialstaatliches »Sicherheitsdenken« auszutreiben. Wie der vorherrschende Diskurs global agierender Unternehmen suggeriert diese Redeweise eine solche »totale Mobilmachung« (Bröckling 2000) als zwingend erforderlich, um im gnadenlosen Konkurrenzkampf des flexibilisierten Kapitalismus bestehen zu können. Die Einwanderer nehmen darin die Funktion einer Avantgarde ein. Weil ein Verständnis von Integration als Ein- und Unterordnung, das in aktuellen Debatten wieder zu beobachten ist, die dafür nötige Freiheit gefährdet, steht diese Position dem Integrationsimperativ grundsätzlich skeptisch gegenüber.

Die sozialgemeinschaftliche Integrationsposition

Eine zweite Integrationsposition resultiert aus dem dazu konträren Verständnis von Berlin als sozialer Einheit, das auch dem städtischen Kritendiskurs zugrunde liegt. Wie beschrieben, gilt Berlin diesem als ursprünglich »zusammenhängendes Gebilde« (26a: 2), das in soziale und kulturelle ›Teilgesellschaften‹ und ›Segmente‹ zerfalle. Der normative Begriff von Stadt als sozialer Einheit geht mit einem »Grundverständnis soziale Integration« einher (26a: 7), das nicht nur Einwanderer sondern alle städtischen Bewohner umfasst. Die Substanz einer solchen sozialen Integration bleibt relativ nebulös. Im Zentrum steht ein »vernünftiges Miteinander« und ein »Zusammenwirken der ›Deutschen und Nichtdeutschen‹ (21a: 7): »Integration würde für mich bedeuten, dass die aufnehmende Gesellschaft und die Menschen, die hier aus anderen Ländern oder Kulturreihen leben, sich verstehen« (23: 8). Dies bedeutet nicht, dass man nicht streiten könne, aber man müsse »ehrlich und genau voneinander wissen« (ebd.) und in der Lage sein, miteinander zu kommunizieren. Diese Position basiert auf der Annahme, dass ›Nichtdeutsche‹ »genau die gleichen Sorgen [haben] wie jeder Deutsche, also vom Arbeitsplatz angefangen über Wohnsituation und Probleme, die wir alle haben« (21a: 6). Integration entstehe, wenn man etwa als Politiker zu den Leuten hingehöre oder wenn man »miteinander ins Gespräch kommt, versucht die Freizeit miteinander zu gestalten, wenn also in Wohnquartieren ein vernünftiges Miteinander gelingt« (ebd.: 7). Ein solches »Zusammenwirken« funktioniere hervorragend an Arbeitsplätzen, in Sport-

vereinen oder in Kindertagesstätten (ebd.). Viele Probleme im Alltagsleben basierten auf Missverndnissen oder sozialen Nöten, die zu Kulturkonflikten ethnisiert würden. Als Scheitern von Integration wird im Kern der Rückzug der Migranten »in ihren eigenen Kulturbereich« (19: 12) oder »ihre ethnische Gruppe« (ebd.: 6) verstanden, in die hinein sie ebenso ausgegrenzt würden wie sie sich selbst ausgrenzten (18: 3). Jenseits der sozioökonomischen Krisensituation, also primär der extremen Arbeitslosigkeit, sei dafür eine Politik verantwortlich, die sich um Migranten und generell um Menschen in ›sozialen Problemgebieten‹ nicht ausreichend kümmere und sie nicht »an unsere Wertevorstellungen heranfhrt« (19: 6). Dies bringt ein Zeitgeist mit sich, »der nicht so viel dafür übrig hat, gemeinsam Probleme zu lösen, sondern mehr predigt, jeder ist seines Glückes Schmied« (26a: 7). Es fehle in Politik, Wirtschaft und der »ominösen Zivilgesellschaft« (ebd.) der Wille, so die pauschal bleibende Kritik am 40-jährigen Fehlen einer Integrationspolitik, die Probleme wahrzunehmen und anzugehen. Konkreter werden Diskriminierungen der Einwanderer durch politische Debatten – wie Forderungen nach Zuzugstopps in ›Parallelgesellschaften‹ – oder durch herrschende Vorurteile etwa in Sozial- oder Wohnungsmtern problematisiert (vgl. Kap. 4.3).

Im Vordergrund der sozialgemeinschaftlichen Position, deren Diskursgemeinschaft Kommunalpolitiker und Funktionäre des konservativen Flügels der Sozialdemokratie sowie Beamte aus Behörden mit sozialen Aufgaben umfasst, steht die Sorge um den befürchteten Niedergang der Stadt als sozialer Gemeinschaft und um die sich verschlechternde Lage benachteiligter Gruppen. In mehrfacher Hinsicht folgt dies der Tradition des deutschen Einwanderungsdiskurses. Die Position verharrt in den Kollektiven der ›Deutschen‹ und ›Nichtdeutschen‹ und konstruiert letztere als hilfsbedürftige Opfer der gesellschaftlichen Verhältnisse in Berlin. Migranten gelten zwar als Mitglieder der städtischen Gemeinschaft, die über ein Recht auf Partizipation verfügen, werden jedoch zu einer Gruppe objektiviert, deren Verhalten erklrungsbedrfigt ist. Durchgängig finden sich kulturalistische Zuschreibungen, die den eigenen Anspruch konterkarieren, die Problemursachen in der Politik und in sozialen Umständen zu sehen. Die soziale Frsorgelogik, die Migranten nur als türkische und arabische ›Problemgruppen‹ zur Kenntnis nimmt, agiert mit einem Paternalismus, der dem Lokalstaat und den Einheimischen die Aufgaben zuweist, sich um Migranten zu kümmern und sie an die hiesigen Werte heranzuführen. Dies basiert auf dem sozialpädagogischen Prinzip, wonach das Klientel dort abzuholen sei wo es stehe. Der Integrationsbegriff ist auf das Soziokulturelle reduziert und blendet rechtlich-politische Fragen nahezu vollständig aus. Eine integ-

rierte Stadt wird letztlich als durch persönliche Beziehungen zusammengehaltene Einheit nachbarschaftlicher Gemeinschaften verstanden. Diese Vorstellung kann städtische Realität nur als desintegriert wahrnehmen, da sie grundsätzlich im Widerspruch zu deren funktionaler Differenzierung, dem primär individuell organisierten Alltag und den in Szenen und Milieus fragmentierten Kommunikationsnetzen steht.

Die wertegemeinschaftliche Integrationsposition

Den Roten Faden der dritten Integrationsposition innerhalb der Gemeinschaftsformation bildet die Erzählung, wonach Berliner Einwanderer auf eine ihrer Kultur entgegenstehende Wertegemeinschaft stoßen, deren grundsätzliche Normen sie akzeptieren und übernehmen sollen, ohne die eigene kulturelle Identität aufzugeben zu müssen. Die wertegemeinschaftliche Position suggeriert Einheimische und jene Einwanderergruppen, die sie unter ein Integrationspostulat stellt, als sich gegenüber stehende Kollektive, deren jeweils fundamentale Werte und Normen sich widersprechen. Bezogen auf die Einwanderer geht es hierbei ausschließlich um eine vorgestellte ›Kultur‹ des Islam. Das folgende Zitat zeigt beispielhaft, wie Integration an kulturelle Identität sowie Religion gekoppelt und dabei Mehrheitsgesellschaft und Muslime einander gegenübergestellt werden:

»Das allerwichtigste, was immer ganz vorne steht, ist die Sprachkompetenz. Also damit beginnt Integration. Und dann darauf aufbauend würde ich sagen, muss natürlich auch eine kulturelle Identität der Migranten bewahrt bleiben, aber es muss auch klar sein, dass es hier ein Gesellschaftsbild der Mehrheitsbevölkerung gibt, an dem man sich auch orientieren sollte. Da sind wir dann beim Thema Religion, ja? Selbstverständlich, dass jeder seine Religion pflegt und lebt, seine Religion und sein religiöses Weltbild, aber das was daraus folgt, muss integrierbar sein in unser soziales Stadtleben. Und da spreche ich dann konkret an, wie in den Schulen teilweise mit den Mädchen umgegangen wird. Jenseits eines Islamunterrichts muss es möglich sein, dass die Kinder am Unterricht teilnehmen können, am Biologieunterricht, am Schwimmunterricht und und und« (3: 3).

Integration zu fördern bedeute, so ein weiterer linker Landespolitiker, dass »Menschen die hier herkommen die Möglichkeit erhalten, sich in die Mehrheitsgesellschaft einzubringen, dass man dafür die Voraussetzungen schafft, ohne ihnen ihre eigene Kultur, ihre eigenen Werte abzusprechen zu wollen« (4: 4). Auch er koppelt die Frage, was er unter Integration verstehe, umgehend an Religion, hier allerdings zunächst von Seiten der ›Deutschen‹: »Ich finde es auch sinnvoll, dass man sich

zu Moscheen in der Stadt nicht verhält als wären sie Fremdkörper« (ebd.). Er sei richtig, dass die islamische Föderation »die Deutschen einlädt da hinzugehen, aber eben auch umgekehrt zu sagen, Integration, was sind die Werte, die Normen, die Sprache, die die Mehrheitsgesellschaft hier vertritt« (ebd.). Jenseits der Forderung, Deutsch zu lernen, verknüpft er die Frage, was er von Einwanderern erwarte, mit dem Islam:

»Ich finde, dass man sich an das halten muss, was das Grundgesetz des Landes, in das man kommt, vorschreibt, ich sage mal, da ist der Abwägungsprozess zwischen dem was man religiös glaubt und dem was in diesem Land gilt. Diesen Abwägungsprozess muss man dann für sich selbst treffen, wenn man sich in so eine Gesellschaft einbringt. Da ist die Frage der gleichen Rechte für Mann und Frau völlig selbstverständlich und es hat für mich nichts mit Toleranz zu tun, hinzunehmen dass beispielsweise ein zugewanderter Mann seine Frau schlägt oder unterdrückt. Da finde ich müssen wir einschreiten« (4: 4).

Diese Aussage suggeriert die Religionszugehörigkeit – dass es um den Islam geht, wird im weiteren Verlauf deutlich – als prinzipiell unvereinbar mit dem Grundgesetz, assoziiert sie pauschal mit der Gewalt gegen Frauen und haftet beides den ›Zuwanderern‹ an, um die rechtsstaatliche Selbstverständlichkeit zu betonen, individuelle Gewaltpraktiken zu unterbinden. Letztlich wird suggeriert, der bisher praktizierte Toleranzbegriff habe es zugelassen, von Migranten ausgetüpfte Gewalt zu tolerieren.

An die Einwanderer richtet sich nicht nur das Postulat, Deutsch zu lernen und das Grundgesetz zu befolgen sondern die weitergehende Erwartung, »erstens zu sagen, natürlich müsst ihr euch auf ein bestimmtes Wertesystem einlassen und zweitens, Ihr müsst euch darauf einlassen, mit uns, mit mir, mit anderen, mit Leuten von Euch gemeinsam zu gestalten. Demokratie ist eine Gestaltungsfrage und keine statische Frage« (5: 7). Im Kern bedeutet dieses Integrationspostulat, sich »mit der Mehrheitsgesellschaft zu identifizieren« (13: 6). Dies betrifft neben der Akzeptanz der »kulturellen Eigenheiten [...] bis hin zur Religion, eine Akzeptanz des politischen Systems«, des Rechtssystems sowie des Wirtschaftssystems (ebd.). Integrationspolitik habe es bisher versäumt, so ein weiterer Diskursbaustein, »die Möglichkeiten und das Verständnis auf ein gemeinsames Wertesystem hinzukriegen« (5: 6).

Die wertegemeinschaftliche Position enthält die Auffassung, dass im Rahmen einer »sich als liberal begreifenden Gesellschaft, die allerdings die Problemlagen missachtet hat« Integration bisher als »ein gewisses Wegsehen, *Laissez faire* gelaufen« ist (13: 4):

»Die Integrationspolitik der letzten Jahrzehnte war sehr stark davon geprägt, dass man gesagt hat, wir lassen den verschiedenen Gruppen der Stadt ihren Raum und schützen sie auch bisschen davor, dass zu stark der Wunsch entsteht, dass man sich mit der Mehrheitsbevölkerung in einen Austausch begibt und ich glaube, dass das ein Fehler war« (4: 2).

Daher sei »ein bisschen mehr Zuspitzung und Druck sinnvoller als das tolerante Wegsehen« (ebd.: 12). Mehrfach rekurrieren solche Aussagen auf die Ereignisse nach dem Mord an Theo van Gogh und vergleichen Berlin mit den Niederlanden. Gleichzeitig gilt: »Integration ist keine Einbahnstraße« (5: 3) sondern ein zweiseitiger Prozess, für dessen Gelingen auch die Aufnahmegerellschaft verantwortlich ist: »Das heißt, ich muss eine Offenheit schaffen, die Bereitschaft schaffen, auch gemeinsam Neues zu entwickeln« (ebd.).

»Ich muss als Berliner Politiker das organisieren, dass man Sprache erlernen kann. Das ist meine Aufgabe, aber ich erwarte dann auch, wenn ich das organisiert habe, dass die Leute kommen und sich selbst darum bemühen und dann auch lernen. Das ist ein Geben und Nehmen. Ich muss organisieren, dass der Islamunterricht stattfinden kann in der Schule, aber ich erwarte dann auch, dass er so stattfindet, dass er unseren Schulalltag nicht stört oder konterkariert« (3: 3).

Häufig wird die Notwendigkeit betont, die Institutionen für Migranten zu öffnen, damit »den Menschen klar wird, das ist nicht eine deutsche Behörde sondern eine Berliner Behörde, in der alle Gruppen vertreten sind« (4: 4).

Den wertegemeinschaftlichen Integrationsbegriff charakterisieren somit folgende Merkmale: Er bezieht sich auf eine als Block aus gemeinsamen Normen und Werten verstandene städtische Gesellschaft. Diese seien durch eine Mehrheitsgesellschaft getragen, von der sich jene Migranten grundsätzlich unterscheiden, die im Fokus des Integrationsdiskurses stehen. Beide gelten als gegensätzliche Kollektive mit je quasi-natürlichen Eigenschaften: Während Mehrheitsgesellschaft für Säkularisierung, Liberalität, Demokratie und Grundrechte steht, werden Migranten an Islam, Kultur, Tradition und Illiberalität gekoppelt. Integration bedeutet in dieser Konstellation einerseits, dass sich Migranten mit den als überlegen geltenden mehrheitsgesellschaftlichen Werten identifizieren, indem sie diese in ihre kulturelle Identität importieren. Andererseits müsse die Mehrheitsgesellschaft die notwendigen Bedingungen schaffen, um solche Einwanderer als neue Mitglieder aufnehmen zu können.

Diesem Integrationsbegriff liegt leicht erkennbar ein kulturelles Konfliktzenario zwischen ›dem Westen‹ und ›dem Islam‹ zugrunde.

Beide Blöcke charakterisieren exakt jene kulturalistischen Muster, die Stuart Hall als ›der Westen und der Rest‹ beschreibt (vgl. Erster Exkurs, Kap. 4.3). Unter dem Integrationspostulat stehen nicht alle Einwanderer gleichermaßen sondern primär Muslime, die als potentielle Gefahr für eine offene, Einwanderung und Vielfalt begrüßende Gesellschaft gelten. Soweit es die Migranten betrifft, bezieht sich dieses partielle Integrationsverständnis im Kern auf kulturelle Fragen. Während das Soziale immerhin noch vorkommt, werden politisch-rechtliche Aspekte entsprechend der deutschen Tradition tendenziell ausgeblendet. In Richtung der eigenen, also der Mehrheitsgesellschaft wiederum spricht dieser Integrationsbegriff kulturelle Aspekte nicht an: Da ›kulturelle Identität‹ an ethnische oder religiöse Tradition gekoppelt ist, gilt die davon freie Mehrheitsgesellschaft auf dieser Ebene als kulturlos. Soweit es das ›Eigene‹ betrifft, bezieht sich Integration vielmehr auf die Fähigkeit der Institutionen, Einwanderer die grundlegenden Werte zu vermitteln und ausreichend offen zu sein, um sie in die Mehrheitsgesellschaft aufzunehmen zu können, wenn sie sich mit diesen Werten identifizieren. In Bezug auf solche Fragen an die Institutionen ist die wertegemeinschaftliche Position denn auch selbstreflexiv.

Ein weiteres Deutungsmuster sieht die Fehler der Integrationspolitik vergangener Jahrzehnte in einer übermäßigen Liberalität und blendet deren Herrschafts- und Kontrollcharakter vollständig aus. Dies ist umso bemerkenswerter, als die Diskursgemeinschaft dieser Position nur hochrangige, dem parteipolitischen Spektrum von SPD, Grünen und PDS angehörende Politiker und Beamten auf gesamtstädtischer Ebene umfasst. Hier hat sich die diskursive Formation der Integrationsdebatte deutlich verschoben: Wie Parlamentsdebatten, politische Dokumente und mediale Stellungnahmen der letzten Jahre zeigen, begann sich eine solche Integrationsposition erst nach den New Yorker Anschlägen vom 11. September 2001 herauszubilden. Es bedurfte mit der Debatte um den Mord an Theo van Gogh aber eines weiteren diskursiven Ereignisses, um im politischen Mitte-Links-Lager diese – dort aber nicht hegemoniale – Position zu etablieren, die grundlegende Deutungsmuster aus dem traditionell christdemokratischen Repertoire übernimmt. Dazu gehört das Szenario des Kulturkonflikts, ein primär kulturelles Verständnis von Integration, die Konstruktion des ›Eigene‹ als Wertegemeinschaft oder das Pochen auf Anpassungspflichten der Einwanderer an mehrheitsgesellschaftliche Normen.

Die nationalgemeinschaftliche Integrationsposition

Auch die vierte Integrationsposition innerhalb der Gemeinschaftsformation rekurriert auf eine Basis gemeinsamer Werte. Diese beziehen sich hier aber auf eine national verstandene Gemeinschaft:

»Der Begriff Integration ist eine Herausforderung, gesamtgesellschaftlich gesehen. Wenn wir mit der Bildung und der Wirtschaft eine zufriedenstellende Politik betreiben, in der wir viele Menschen unterschiedlicher Kulturen auffangen können, kommt der nächste Schritt: Wie schaffen wir es, eine Schicksalsgemeinschaft zu werden, in dem das Gefühl, das Wir-Gefühl in den Vordergrund gestellt wird« (7: 3).

Auch hier heißt Integration, dass sich die Einwanderer mit der Aufnahmegerellschaft identifizieren. Dabei geht es jedoch um nationale Kultur:

»Der Begriff Leitkultur ist falsch, aber das was damit gemeint war, ist ganz wichtig, dass man weiß was unsere Kultur, unsere Identität ausmacht und Deutschland heißt nicht nur die Zeit von 1933 bis 1945, auch, das ist natürlich nicht zu vergessen, aber da gibt es eine ganz ganz große Geschichte, ganz große Kulturschätze, ganz große Dinge, auf die man als Deutscher, oder für die man als Deutscher eine Verantwortung hat, um sie zu bewahren« (16: 2).

Diese Interviewpartnerin beantwortet die Frage nach ihrem Integrationsverständnis folgendermaßen: Das Gegensatzpaar Integration und Assimilation zeige, dass kein ›Zuwanderer‹ seine kulturelle Identität aufgeben, aber »sich zu diesem Land bekennen« solle (ebd.: 5). Sie veranschaulicht an einem »Meer von türkischen Fahnen« auf einer Demonstration gegen islamistische Gewalt, die die ›Türkisch-Islamische Union‹ nach dem Mord an Theo van Gogh organisiert hatte, dass ›wir‹ selbst »bei halbwegs Integrierten oder überhaupt Integrierten noch sehr viel tun müssen. Da müssten auch deutsche Fahnen dabei gewesen sein. Also ich bekenne mich zu diesem Land, ich will in diesem Land leben, dieses Land soll meine Heimat sein« (ebd.). Direkt anschließend erzählt sie von »ganz normalen« französischen Freunden, die anlässlich der Geburt ihres dritten Kindes erzählt hätten, wenn wir

»unsere Familie betrachten, dann hätten wir auch nur zwei Kinder, aber es ist unsere staatsbürgerliche Pflicht, als Franzosen für Kinder zu sorgen [...]. Das war für die völlig selbstverständlich, dass die auch eine staatsbürgerliche Pflicht am Weiterbestehen der Gesellschaft haben. [...] Ich möchte ja nicht, dass man das in Deutschland zwingend so sieht, aber dass man den Gedanken

zulässt, dass so etwas durchaus eine berechtigte und gute Motivation ist, Dienst am Vaterland« (ebd.: 6).

Einer deutschen Tradition, ein »Land voller Individuen« zu sein, setzt sie in orientalistischer Manier die arabischen Staaten und die Türkei entgegen, wo man »eher die Gesamtheit sieht, das Volk als anonyme Masse, und hier ist es das Recht des Individuums, was wir bewahren wollen und was ganz toll ist« (ebd.). Gleichwohl sollten sich Personen mit Führungspositionen, Journalisten oder Schauspieler zur deutschen Kultur bekennen und das beispielsweise »in Talkshows sinnstiftend formulieren, dass einfach die deutsche Bevölkerung erst einmal weiß, was sie ausmacht« (ebd.).

Trotz der in den Ideologemen ›Dienst am Vaterland‹ oder ›Gebären als staatsbürgerliche Pflicht‹ aufscheinenden völkischen Spuren basiert dieses Konzept einer nationalen Gemeinschaft nicht auf der Homogenität ethnischer Herkunft sondern plädiert für das Modell des ethno-kulturellen Schmelzegels unter der Herrschaft einer präexistenten nationalen Leitkultur und bezieht sich dabei positiv auf die USA (vgl. Kap. 4.3):

»In Amerika gibt es den *spirit of freedom*, da sind die chinesischen, mexikanischen und sonstigen Einwanderer weiterhin Chinesen, Mexikaner und Deutsche und wohnen auch in einer Art Parallelgesellschaft in ihren Vierteln, aber sie sind Amerikaner [...] und sind darauf stolz und halten das auch hoch, weil es die Amerikaner auch hochhalten« (ebd.: 2).

Auffällig ist die Klage, dass die Deutschen sich ihrer Kultur und nationalen Identität nicht bewusst seien und sie daher den Einwanderern nicht vermitteln könnten. Bezogen auf das ›Eigene‹ gilt dieses Versäumnis als zentrale Ursache für eine als gescheitert angesehene Integration. Zu wanderer wiederum seien nicht ausreichend fähig und bereit, »sich zu öffnen«. Denn:

»Integration ist für uns, dass derjenige der integriert werden soll, bereit ist sich einbinden zu lassen, zumindest in Teilen, in das gesellschaftliche, wirtschaftliche, geistig-kulturelle und rechtliche Gefüge der Aufnahmegergesellschaft. Also dass er sich sozusagen öffnet. [...] Das heißt, ich bin auch bereit, dieses Gastland zum Beispiel mitzustalten« (6: 4).

Auch hier zeigt sich das hierarchische Verhältnis zwischen Einheimischen und Einwanderern. Nicht nur gilt das sich Einfügen und Öffnen als ausschließlich von den ›Anderen‹ erwartete Leistung. Der Begriff ›Gastland‹ verweist zudem darauf, dass der Appell des sich Einfügens

am prekären und widerrufbaren Gaststatus nichts Grundsätzliches ändert.

Dieser nationale Integrationsbegriff – der in den Interviews ausschließlich bei CDU-Politikern vorkommt – basiert auf kultureller Assimilation, obwohl er sich davon distanziert. Dies ist ihm möglich, weil er individuelle kulturelle ›Wurzeln‹ oder private Praktiken und nationale Identität voneinander trennt: Während man privat auch als »konservativer Muslim nicht zu seinem Glück gezwungen wird« sondern nach »seiner Fasson selig werden kann«, müssen sich Einwanderer im öffentlichen Leben dem »geistig-kulturellen Gefüge« der »abendländischen Kultur« unterordnen (ebd.), die als homogener wesenhafter Block konstruiert wird. Ein möglicher kultureller Wandel im Rahmen von Einwanderung beschränkt sich auf ›Kulinarisches‹:

»Das ist die Grundlage dafür, dass in möglicherweise 50 oder 100 Jahren die Schüler davon ausgehen, dass Kebab ein urdeutsches Wort ist, so wie jeder davon ausgeht, dass die Boulette eine urdeutsche Erfindung ist und nur bei mühsamem Hinschauen die Wurzeln der Hugenotten im Stadtbild und in den Begrifflichkeiten wiederfindet. So sollte es dann letztlich auch sein« (ebd.: 5).

Bezogen auf die gesamte Gesellschaft gilt Integration als Existenz einer nationalen Identität, auf die sich sämtliche Mitglieder patriotisch beziehen. Dieser »Appell des Patriotismus« (Etienne Balibar) richtet sich auch an Einwanderer, die sich nicht nur sozial, ökonomisch oder rechtlich einfügen sondern sich mit der nationalen Identität ihrer ›neuen Heimat‹ identifizieren sollen.

Indem diese nationalgemeinschaftliche Integrationsposition zwar auf einer nationalkulturellen, nicht jedoch auf einer völkischen Homogenität basiert, akzeptiert sie die Einwanderungsrealität. Gleichwohl verweist der Begriff der Schicksalsgemeinschaft auf ein Verständnis von Nation als quasi naturhaft vorgegebene, ›uns^c aneinander kettende Gemeinschaft, in der sich, so kommentiert Christian Semler (taz, 02.12.04),

»unser Wesen aus[drückt]. Wodurch hat sich in der Vergangenheit die deutsche Schicksalsgemeinschaft konstituiert? Sie tat es vor allem im Medium der Sprache und des Blutes. Von der Schicksalsgemeinschaft der Deutschen raunte schon die Romantik. Schon damals ging es um ein Unternehmen, das von der Vorstellung einer Identität der Deutschen mit sich selbst quer durch die Zeiten zehrte.«

Ein solches Verständnis von Nation betont vor allem patriotische Pflichten gegenüber Staat und ›Vaterland‹ und verträgt sich kaum mit einer demokratischen Verständigung über den Charakter von Staatsbürger-

schaft und nationaler Identität. Nicht zufällig konstruiert diese Position eine unhinterfragbare Hierarchie, die Einwanderern keine gleichberechtigte politische und kulturelle Partizipation zugesteht. Vielmehr gilt der Staat als gestrenge, auf Zwang und Repression setzende Erziehungsanstalt:

»Man muss sehr deutlich, sehr unnachgiebig, sehr streng mit Forderungen umgehen. [...] Wenn Sie einem Kind immer nur ja sagen, immer nur Süßigkeiten geben, geben, geben, ist das eine ganz schlechte Voraussetzung für den Lebensstart von diesem Kind. Und genauso ist es bei der Integration. Wenn sie immer nur geben, geben, geben, Sie geben die Alimentation, Sie geben die Wohnung, Sie geben die materielle Sicherheit [...] aber Sie fordern nicht. Und wir haben in den letzten Jahren nicht gefordert, nicht Leistung gefordert [...]. Man muss fordern, man muss leisten, man muss Einsatz, man muss Sprachkenntnisse, man muss Bereitschaft zu Bildung, man muss Fleiß einfordern« (16: 5).

Der nationale Integrationsbegriff ist in diesen Punkten repressiv und paternalistisch. So solle die Fähigkeit, Deutsch sprechen zu können, an das Auszahlen von Sozialhilfe gekoppelt werden: Indem sich Sachbearbeiter des Sozialamtes die »Arbeiten und die Fortschritte zeigen lassen« sollen, »versuchen Sie zwar als Staat, erwachsene Menschen zu erziehen, das ist grundsätzlich nicht mein Verständnis von der Aufgabe des Staates, aber hier ist es notwendig, dass er eingreift« (ebd.). Als erziehungsbedürftig gelten nicht staatliche Untertanen per se sondern lediglich Migranten, die so zu einer defizitären Gruppe rassifiziert werden.

Die sozial-, werte- und nationalgemeinschaftlichen Integrationsbegriffe können in der Tradition der deutschen politischen Kultur gelesen werden, in der – im Gegensatz zur französischen oder britischen Version – die »Verpflichtung nur der Spielregel gegenüber [...] als ungenügend [erscheint], als ›bloß äußerlich‹: Vor und neben der Regelbejahung wird eine Identifikation mit dem Allgemeinwohl verlangt [...]. Erst wenn das Allgemeine internalisiert ist, kann und darf man frei sein« (Schiffauer 1993: 195). Diese Konstruktion geht auf den Vereinigungsnationalismus zurück, der die deutsche Nation schuf: »Der staatliche Rahmen musste erst geschaffen werden. Dies bedeutete, dass das Zugehörigkeitskriterium, wer zur Nation gehörte, kulturell – ›innerlich‹ – gefasst werden musste« (ebd.: 197). Da das Bürgertum die kulturellen Experten stellt, ist eine pädagogisch vermittelte bürgerliche Bildung das traditionelle Mittel, um das »Allgemeine im Individuum« zu verankern, so Schiffau-

er. In meinen Interviews rekurriert nur der nationalgemeinschaftliche Integrationsbegriff auf eine exklusive »deutsche Kultur«, der sozial- und der wertegemeinschaftliche beziehen sich auf ein eher französisches Verständnis von *civilisation*, in der die »humanistische Idee der Existenz allgemein-menschlicher moralischer Werte noch enthalten« ist (Schneider 2001: 71) und die Nation eher den »Rahmen für die Emanzipation des Individuums« darstellt (Schiffauer 1993: 188). Alle drei Integrationsbegriffe evozieren jedoch ein Misstrauen, das prinzipiell in Frage stellt, ob sich als Fremde geltende Einwanderergruppen – dies sind gegenwärtig primär Muslime – wirklich dem Gemeinwesen verpflichtet fühlen oder sich nur scheinbar damit identifizieren und unterstellen sie daher einem gesonderten Bildungs- und Erziehungspostulat.

Alle vier Integrationspositionen, die auf einem Verständnis von Stadt als Gemeinschaft gründen, konstruieren Einwanderer als Gruppen, die der Mehrheitsgesellschaft als »Andere« gegenüberstehen und haften ihnen bestimmte Funktionen und/oder Eigenschaften an. Mit Ausnahme des wirtschaftsgemeinschaftlichen Integrationsbegriffs erfolgt dies durch pauschale kulturalistische Zuschreibungen. Um als integriert zu gelten und damit als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft anerkannt zu werden, müssen sich Einwanderer mit einem Gemeinwohl oder einem Gemeinwesen identifizieren, das die einheimische Mehrheit definiert. Sie müssen also deutlich mehr leisten als formale Regeln zu befolgen. Ob und welche Rechte Einwanderern im Gegenzug zustehen, bleibt nebulös oder ausgeblendet. Erforderliche Beiträge der Aufnahmegergesellschaft oder des Staates zu einem Gelingen von Integration werden unterschiedlich gewichtet. Grundsätzlich gilt aber das Prinzip, den Einwanderern eine mehrheitsgesellschaftlich definierte Bildung zu verschaffen.

Integration als soziales Recht in der pluralen Stadt

Der auf dem Verständnis einer »pluralen republikanischen Stadt« (8: 5) basierende Integrationsbegriff kehrt zunächst die Perspektive um: Er bestimmt »Integration« nicht aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaft sondern aus jener der Migranten. Integration gilt primär als soziales Recht und nicht als Pflicht der Einwanderer, bestimmte Leistungen, Verhaltensweisen oder Bekenntnisse zu erbringen. Einwanderern werden hier weder pauschale Eigenschaften angehaftet, noch werden sie als erkläungs- oder behandlungsbedürftige Gruppen konstruiert. Vielmehr gelten sie als gesellschaftliche Mitglieder unter Anderen. Kulturalisierende Deutungsmuster und Mechanismen des *othering* kommen hier nicht vor. Gleichwohl sind zwei Positionen voneinander zu unterscheiden: Die liberal-pluralistische Integrationsposition verbleibt innerhalb

des Dispositivs ›Integration‹, stimmt also im Kern mit der Existenz von Diskursen, Gesetzen, Verordnungen, pädagogischen Programmen, Konzepten und anderen materiellen Praktiken überein, die das politische Ziel ›Integration‹ zu realisieren suchen. Basierend auf einer Kritik des mit diesem Ziel traditionell verknüpften Herrschafts- und Kontrollanspruchs stellt die kritisch-pluralistische Integrationsposition dieses dagegen grundsätzlich in Frage.

Die liberal-pluralistische Integrationsposition

Bezogen auf Integration heißen die zentralen Begriffe dieser Diskursposition ›Chance‹ und ›Gleichheit‹. Davon existieren zwei Varianten: In der einen lauten die Definitionen, »Integration heißt Chancengleichheit« (8: 4), »ich definiere Integration sehr stark durch Partizipation und Chancengleichheit« (9: 5) oder ausführlicher: »Integration [...] ist zunächst eine Frage der grundsätzlichen Möglichkeit, gleichberechtigt teilzunehmen an den Chancen, die das Land Berlin, die Stadt an Bildung, Ausbildung, Berufstätigkeit, Teilhabe an Kultur oder an allen Lebensbereichen bietet« (2: 4). Einer zweiten Variante geht es eher um ein »hohes Maß an Gleichstellung« (17: 5) oder darum, »frei von Problemen, die mit Migration zu tun haben, hier leben zu können, gleichberechtigt und chancengleich« (26b: 6). Beschränkt sich in der ersten Variante die Substanz von ›Gleichheit‹ auf jene der Chancen, geht es in der zweiten darum, Migranten vollständig mit der Mehrheitsgesellschaft gleich zu stellen.

Diese Differenz existierte bereits in den 80er Jahren, als die christdemokratische Ausländerbeauftragte eine »echte Wettbewerbschance« für Migranten herstellen wollte, während die Berliner SPD Integration als rechtliche, soziale und politische Gleichstellung verstand (vgl. Kap. 2.5). Bezogen auf die heutige Situation stehen sich hier die wohlfahrtsstaatliche Konzeption einer Gleichheit im Ergebnis und das Modell des ›aktivierenden Staates‹ gegenüber, das zwar gleiche Chancen garantieren soll, eine Ungleichheit im Ergebnis jedoch auf ungleiche individuelle Leistungen oder verpasste Chancen zurückführt. Die Interviews zeigen, dass eine Definition von Integration als umfassende, auch soziale Gleichstellung der Einwanderer nach Links gerückt ist und nur in der PDS vertreten wird. Politiker der linken Mitte – SPD, Grüne – verfechten hingegen das früher liberal-konservative Konzept der Chancengleichheit im Wettbewerb. Beim Sprechen über Integrationspolitik geht es daher nahezu ausschließlich um die »zwei Gebiete Bildung und Arbeitsplatzbeteiligung« (8: 4), in Einzelfällen ergänzt um den Aspekt der sozialräumlichen Integration (vgl. die folgenden Kapitel).

Wie in der wertegemeinschaftlichen Position gilt Integration als »zweiseitiger Prozess«, in dessen Verlauf sich »aufnehmende Gesellschaft und Zuwanderer verändern, man geht aufeinander zu, es entsteht etwas Neues« (9: 5). Hier liegt aber eine Vorstellung von städtischer Gesellschaft zugrunde, die auf der Normalität nationaler, ethnischer, religiöser und kultureller Vielfalt basiert und das politische Leitbild einer »pluralen republikanischen Stadt« (8: 3) anstrebt. Durchgängig findet sich eine Kritik ethnisierender Diskurse:

»Wir unterliegen hier in der Bundesrepublik immer ganz, ganz stark der Gefahr, jede Diskussion sofort auf dieses Kriterium Herkunft und Fremdheit – in Anführungszeichen – zu reduzieren, obwohl es damit nichts zu tun hat. Viele der Leute in Neukölln und Kreuzberg waren bis in die 90er Jahre integriert, mehr oder weniger halt. Die Integrationsagentur, die es gab, war der Betrieb. Und seitdem der nicht mehr da ist, sind sie natürlich desintegriert. Aber ist das das Problem der Leute?« (9: 5).

Solange die ›Betroffenen‹ nicht arbeitslos gewesen seien, hätten mangelnde Sprachkenntnisse niemanden interessiert: »Das beste Beispiel ist das Kopftuch. Am Fließband hat es keinen gestört« (26b: 6). Eine andre Sprecherin fordert,

»stärker kulturelle Differenz [zu] akzeptieren. Das scheint mir wichtig zu sein. Man kann nicht eine Einwanderungsstadt werden und sagen ›aber ein Kopftuch darf ihr nicht tragen‹ oder ›Ihr darf dies und jenes nicht‹. [...] Ich glaube, dass sich die Menschen unter Integration wirklich eine Anpassung an die üblichen deutschen, was immer das heißt, Lebensverhältnisse vorstellen und ich denke, dass für die meisten Menschen der gute Ausländer, der integrierte Ausländer derjenige ist, der nicht so aussieht und den man nicht dafür halten kann. Und das ist natürlich ein trauriges Ergebnis« (8: 5).

An Einwanderer richtet sich lediglich »die ganz normale Erwartung, die ich an einen Berliner, eine Berlinerin habe« (9: 9). »Ich erwarte vor allem von ihnen, dass sie die Chancen nutzen, die ihnen die Bundesrepublik und Berlin bieten, dass sie eine maximale Selbständigkeit erreichen« (2: 8). Ferner sollen sie »Grundtatbestände unseres Grundgesetzes« akzeptieren und »aktive Bürger sein, die ihr Gemeinwesen mitgestalten wie jeder andere auch (9: 9). Während viele Einwanderer dieses »teilweise erfüllen oder übererfüllen, viel aktiver sind als mancher Nachbar«, ginge es auch bei eher zurückhaltenden Personen nicht um die Frage, »was muss einer leisten, sondern wie kann ich diese Gruppen aktivieren, wie kann ich sie schnell kompetent machen, um sich in diesen gesellschaftlichen Prozess einzubringen« (ebd.). Dagegen habe die

›vorsätzliche Infantilisierung der Leute manchmal zu ganz negativen Effekten der Passivität‹ geführt (17b: 5). Faktisch diskriminierende ›Integrationsangebote‹ der traditionellen Politik hätten ›Kuschelecken geschaffen, die jetzt als heilige Kühe geschlachtet werden müssen‹: Anstatt ›immer von oben, Reden von oben, Angebot über Angebot, Programme über Programme, immer beklagen, immer noch mehr Geld und Geld und Geld und das und jenes‹, müsste ›eine Gesellschaft offen sein. Partizipation zulassen‹ (ebd.: 8).

Aus Sicht des lokalen Staates heißt Integration damit ein gelingendes Anrufen der Einwanderer als Subjekte, die zu einem selbständigen Leben befähigt sind und aus eigener Initiative an der städtischen Gesellschaft partizipieren. Hier drückt sich ein Emanzipationsappell, der Einwanderer aus dem traditionellen Paternalismus zu befreien sucht, ebenso aus wie der Aktivierungsimperativ des neuen Sozialmodells. Zwar baut auch diese Position vorrangig auf Bildung. Hier geht es allerdings weniger darum, in den Einwanderern das Allgemeine einer ›deutschen Kultur‹ oder eines westlichen ›Wertesystems‹ zu verankern sondern darum, sie für den gesellschaftlichen Wettbewerb um Arbeitsplätze und sozialen Aufstieg fit zu machen: ›Wir können nicht Kulturen so lassen wie sie sind, wenn sie noch in agrarischen Strukturen verhaftet sind, sondern sie müssen hier die selben Chancen bekommen, um die rechtliche Gleichstellung überhaupt nutzen zu können‹ (8: 5).

Die liberal-pluralistische Integrationsposition, deren Diskursgemeinschaft herausgehobene ›Integrationsfunktionäre‹ und einzelne links-liberale sowie liberal-konservative Politiker umfasst, dockt wie angedeutet an Konzepte an, die der politische Mainstream bereits im West-Berlin der frühen 80er Jahre debattierte. Dies gilt etwa für die Orientierung an die Selbsthilfe und Selbstorganisation von Migranten, die das Sozialmodell des damaligen CDU-Senats propagierte (vgl. Kap. 2.5). Weniger die inhaltliche Substanz dieser Position, Integration als Gleichstellung oder Chancengleichheit der Einwanderer zu definieren, enthält also Neues, sondern eher das Setting der ›pluralen republikanischen Stadt‹, in das sie eingebettet ist. Ihr Potential liegt darin, den ausländerpolitischen Paternalismus ebenso zu überwinden wie die herkömmlichen *othering*-Mechanismen und so den dichotomen Gegensatz zwischen ›Einheimischen‹ und ›Fremden‹ in eine grundsätzliche Akzeptanz von Vielfalt aufzulösen. Als problematisch erscheint hingegen der ausschließliche integrationspolitische Fokus auf Bildung und Erwerbsarbeit, der sogenannte ›Migrantenmeilen‹ (8: 7), also eine Politik, die sich um spezifische Belange von Einwanderern kümmert, als bevormundend und passivitätsfördernd ablehnt. Der Aktivierungsimperativ bildet hier den einzigen Maßstab. Dies wirft die Frage auf, wie der Staat mit Individuen

umgehen will, deren Chancengleichheit nur eine scheinbare ist oder die ihre ›Chancen‹ nicht nutzen können und von sozialer Exklusion bedroht sind (vgl. dazu Kap. 4.2). Das zentrale Problem des aktivierenden Sozialmodells, von sozialen Problemlagen Betroffene tendenziell in ›würdige‹ und ›unwürdige‹ Arme zu spalten und letztere einer repressiven Fürsorge zu unterstellen, bleibt hier ausgeblendet. Dies ist umso problematischer, als auch die liberal-pluralistische Position die »diskursive Verengung der Integrationsmetapher« (Bojadžijev/Ronneberger 2001: 21) nicht überwinden kann, insofern sie die Existenz eines institutionellen Rassismus, den traditionellen Herrschafts- und Kontrollanspruch des Integrationsparadigmas und die daraus resultierende soziale und politische Ungleichheit weiterhin ausblendet.

Die kritisch-pluralistische Integrationsposition

An diesen Punkten setzt eine letzte Integrationsposition an, die sich aus den Interviews herausschälen lässt. Die Antworten auf die Frage nach dem Integrationsbegriff eröffnete hier stets eine fundamentale Kritik an dessen historischer und gesellschaftlicher Basis:

»Erst mal vorab: Je nach Tagesform bezeichne ich die ganze Integrationsdebatte entweder als verlogen, also wenn ich richtig wütend bin, aber zumindest als unreflektiert. Denn wie wird allgemein Integration definiert, wie wird es von der Politik und vielen Bürgern und Bürgerinnen der Mehrheitgesellschaft kommuniziert? Die Sprache sprechen, den Sozialkassen nicht auf der Tasche liegen, also sozusagen für sich selber sorgen können, ein westliches Äußeres, also kein Kopftuch tragen und einigermaßen westlich auch im Aussehen, dazu gehört es, nicht offensichtlich Minderheitstraditionen auszuleben. Also letztendlich kommt unter dem Strich Assimilation heraus. Das ist letztendlich die Anforderung der Mehrheitgesellschaft an die Minderheiten. Bloß dass wir die Begriffe gewechselt haben. Was wir wollen, haben wir nicht gewechselt, nur haben wir irgendwann festgestellt, Assimilation ist kein guter Begriff, weil der negativ gesehen wird. Also haben wir die Inhalte der Assimilation einfach nur umbenannt« (22: 5).

Eine andere Sprecherin argumentiert wie folgt:

»Wenn Sie die Debatten über Anwerbung angucken, bin ich mir relativ sicher, dass viele weiterhin ihre homogene, weiße, deutsche Mehrheitgesellschaft haben wollen. [...] Der andere Punkt ist sicher, auch das zeigen die aktuellen Debatten, wenn überhaupt wollen wir natürlich Bestimmte und die Anderen eher nicht. Also diejenigen, die zum Beispiel ihre Religiosität in Form von anderer Kleidung nach außen darstellen, die wollen wir hier nicht haben. [...]

Und drittens hat diese Gesellschaft es versäumt, sich unabhängig von Einwanderung und Zuwanderung darüber Gedanken zu machen, dass es immer Heterogenität gegeben hat. Afrodeutsche als Beispiel, die sind doch auch nicht gleichwertig, werden auch als fremd und anders wahrgenommen und ausgeschlossen. Man kann sich natürlich stundenlang über die Philosophie des Integrationsgedankens Gedanken machen und streiten, aber das ist doch überhaupt nicht die Grundfrage. Die Grundfrage ist, inwieweit diese Gesellschaft bereit und in der Lage ist, etwas vermeintlich Anderes als gleichberechtigt zu betrachten und anzuerkennen« (14b: 8).

Immer wieder kommen die Träger dieser kritischen Integrationsposition auf diesen Punkt zurück, den sie als notwendiges Fundament erachten, um überhaupt in die herrschenden Integrationsdebatten einzusteigen: »Ich will nicht toleriert werden, ich will nicht irgendwie akzeptiert werden, ich will dass meine Verschiedenheit Normalität in diesem Land wird« (22: 5). Ein solches persönliches Sprechen tritt ausschließlich bei Interviewpartnern mit dieser Diskursposition auf. Alle thematisieren sie persönliche Erfahrungen, die sie entweder als Einwanderer oder als Zugehörige zur Mehrheitsgesellschaft gemacht haben:

»Solange ich zum Beispiel jemand einstelle mit anderer Herkunft oder Nationalität, nicht bei einem Amerikaner oder Engländer natürlich, aber wenn er türkischer Herkunft ist, und ich ihn vor Jahren selber nur als für mich Dolmetschend gesehen habe und nicht trotz guter Ausbildung als gleichrangig, dann ist das ein Lernprozess, den ich als Person durchmachen musste und den eine Gesellschaft eben auch durchmachen muss« (20a: 7).

Implizit verweisen diese Deutungsmuster durchgängig auf die Existenz eines kulturalistischen Rassismus. Demnach werden Einwanderer – so lange sie dem Westen angehören – nicht per se diskriminiert, sondern es werden minoritäre Gruppen rassifiziert, die dann entweder akzeptiert, toleriert, diskriminiert oder ausgegrenzt werden (vgl. Kap. 4.3).

Einwanderer als »selbstverständlich gleichberechtigten Teil eines Gemeinwesens« (20a: 6) anzuerkennen, gilt hier nicht als Effekt gelungener Integration sondern als notwendige Grundlage für die Legitimität eines die Einwanderer fokussierenden Integrationsparadigmas. Dies gilt als bislang nicht erreicht. Beispielsweise verweist eine Interviewpartnerin auf die Debatte über ein Thesenpapier der Bürgermeisterin Cornelia Reinauer (PDS) zur ›Entwicklung eines interkulturellen Gesamtkonzeptes für den Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg‹. Dieses kritisiert eine Defizitperspektive auf ethnische Minderheiten und ein vorherrschendes Integrationsverständnis, wonach sich diese einseitig in die Mehrheitsgesellschaft einfügen sollen. Unter dem Begriff ›Managing Diversity‹

skizziert es ein politisches Konzept, das Institutionen interkulturell öffnen, Potentiale ethnischer Minderheiten fördern und Benachteiligungen abbauen soll. Das Papier weicht eher durch seine harsche Kritik als durch seine politischen Vorschläge vom herrschenden Integrationsparadigma ab. So hält es die gängige Gegenüberstellung einer vermeintlich modernen deutschen Kultur und einer bloß folkloristischen Migrantenkultur für »latent rassistisch«. Vor allem hebt sich dieses Strategiepapier insofern vom migrationspolitischen Mainstream ab, als es sich ausdrücklich vom Integrationsbegriff distanziert. Denn anhand dessen werde »Integration« immer wieder für gescheitert erklärt und darauf mit immer neuen Integrationskonzepten reagiert, ohne jemals zu benennen, was ein integrierter Migrant sei und ohne überhaupt zu fragen, was ein integrierter Deutscher sei (Bezirksamt 2004). »Die Politiker des Bezirks waren nicht in der Lage, dieses als Diskussionsgrundlage anzunehmen. Als Grundlage für eine weitere Diskussion! Da können Sie ja sehen, wie weit Politik und Verwaltung sind. Also nicht mal diese Fragestellungen, die für uns normale Fragestellungen sind« (20a: 8).

Integrationspolitik bedeutet in der kritisch-pluralistischen Position zuerst, die »eigenen Reihen zu öffnen; wahrscheinlich müssten sie selber alle zwangsweise ein Bildungsprogramm Interkulturalität oder so etwas absolvieren. So wie sie sich *gndern* müssen und das nur ungern tun, müssten sie sich alle interkulturalisieren« (ebd.: 7). Das auch hier zentrale Bild des »Öffnens« bezieht sich also auf die gesellschaftlichen Institutionen. Anders als in den gemeinschaftlichen Positionen richten sich Erwartungen an ein individuelles Verhalten nicht gesondert an Einwanderer sondern an alle »Bürger«. Dazu gehört es, sich im Alltag in der Verkehrssprache, sprich auf Deutsch, verständigen zu können und das Grundgesetz »als kleinsten gemeinsamen Nenner, [...] der regelt wie wir miteinander leben sollen« zu befolgen (22: 5). »Darüber hinaus kann ich mir noch Dinge wünschen, jede Menge. Also was ich nicht erwarten darf, aber was ich mir wünschen würde, ist dass Menschen von sich aus ein Bemühen zeigen, miteinander in Kontakt zu treten oder Ausgrenzung entgegen zu treten« (ebd.: 13, ähnlich 15: 13). Als legitim gilt also lediglich die Erwartung an alle städtischen Einwohner, sie mögen kodifizierte Regeln befolgen. Was darüber hinausgeht, wie ein gemeinwesenorientiertes Engagement oder eine persönliche soziale Offenheit, gehört zur Freiheit des privaten Lebensstils.

Diverse Interviewpassagen machen deutlich, dass auch die kritisch-pluralistische Integrationsposition solche Fragen direkt an den Islam koppelt. Offenbar besitzt das Diskursmuster, Fragen des »interkulturellen Zusammenlebens« auf eine Dichotomie zwischen dem Westen und dem Islam zu reduzieren und dabei dem Szenario des Kulturkonflikts zu

folgen, gegenwärtig eine hegemoniale Position und kann das im Einwanderungsdiskurs Sagbare so weit einschränken, dass es selbst Gegenpositionen strukturiert: »Ich wünsche mir, dass Menschen die demokratischen Strukturen hier bejahen und nicht versuchen sie zu ändern und damit grenze ich Gruppen aus, die das Staatssystem ändern wollen, also islamistische Gruppen zum Beispiel« (ebd.). Noch konkreter offenbart dies der folgende Dialog zweier Interviewpartnerinnen:

»Natürlich müssen unsere demokratischen Grundrechte für alle gelten. Gleichberechtigung von Mann und Frau als Stichwort, und das unabhängig davon aus welcher Kultur jemand kommt oder mit welcher Tradition er hier ankommt« (14b: 13). »Richtig. Das muss ein gemeinsamer Konsens sein und wie man die Probleme, die damit auftreten, miteinander kommuniziert, da sind dann alle gefragt. Wir hatten es neulich mit ein paar Vertretern der islamischen Gemeinde, warum sie ihre Kinder, ihre Mädchen nicht zum Sportunterricht schicken. Da gibt es ganz kleinteilig Probleme, die man übrigens mit der einzelnen Schule lösen kann, indem man einem bestimmten Schamgefühl entgegen kommt und dann halt die Mädchen nicht nackt unter die Dusche gehen sondern ihre Unterhosen anhaben. Das kann man vielleicht mal zulassen. Ich kenne das, wenn man aus so einer Tradition kommt, weil ich früher in einer Klosterschule war« (14a: 13f.).

Dies wird durch die Information ergänzt, es habe Vorfälle gegeben, wo Jungs wie Mädchen von Lehrern gezwungen worden seien, ihr Badezeug unter der Dusche auszuziehen. Diese Aussage zeigt auch, dass Konflikte im »interkulturellen Zusammenleben« (ebd.: 14), die diese kritische Integrationsposition viel offener und konkreter benennt als andere, im Alltag bearbeitet werden können, ohne in kulturalistische Zuschreibungen zu verfallen, bloße Anpassungsleistungen zu erwarten oder erzieherischen Zwang auszuüben. Die Schlüsselbegriffe heißen hier ›Vielfalt managen‹, ›interkulturelle Kompetenz‹, ›Akzeptanz‹, ›Verständnis‹ oder ›Kommunikation auf Augenhöhe‹. Vom Islam ist nicht als pauschale, dem ›Eigenen‹ entgegenstehende Kultur die Rede, sondern in Form konkreter Praxen, die Konflikte hervorrufen können, wenn sie institutionellen Regeln oder anderen Alltagspraxen widersprechen. Solche Konflikte wiederum müssen und können, so das Plädoyer, nur in der konkreten Situation, in der sie auftreten, pragmatisch bearbeitet werden. In ähnlicher Form thematisiert dieses Interview auch ein anders geartetes ›Integrationsproblem‹: Seit die Bezirksbehörden mehrere Schulen zusammenlegen wollten, wehre sich ein »sehr starkes grünes Mittelstandsklientel« (ebd.: 15) heftig dagegen, dass Einwandererkinder in ›ihre‹ Schulen verlegt würden. Dies zeige, wie sich auch mehrheitsgesellschaftliche Gruppen sozial schlössen und Konflikte produzierten,

wenn öffentliche Ressourcen so weit schrumpften, dass ein bisheriges Existieren in »Nebenwelten« (ebd.) nicht mehr möglich sei.

In der kritisch-pluralistischen Integrationsposition tauchen die Schlüsselbegriffe des aktivierenden Sozialmodells – Fördern und Fordern, Aktivierung, Chance oder Teilhabe – nicht auf. Vielmehr besteht eine fundamentale Skepsis gegenüber staatlichen Imperativen, die spezifische Leistungen einfordern und nur Personen als gesellschaftlich integriert suggerieren, die ihren Lebensunterhalt selbst bestreiten können. Schlüsselbegriffe sind hier eher ›Institutionen öffnen‹, ›Spielräume schaffen‹, ›Potentiale fördern‹ oder ›Anderes Wissen wertschätzen‹. Der Integrationsbegriff gilt mit Bezug auf seine Geschichte und auf aktuelle Debatten als mehrheitsgesellschaftlich dominiert sowie diskursiv verengt und wird abgelehnt oder kritisch hinterfragt. Ein sich vom hegemonialen Integrationsdispositiv lösender Begriff habe sich im politischen Raum aber bisher nicht etabliert: Es sei »ausgesprochen schwierig ›Integration‹ zu ersetzen, weil wir das Neue noch nicht haben« (14a: 7). Zwar findet sich in der kritisch-pluralistischen Position eine erkennbare Kritik an rassistischen Strukturen, diese bleibt jedoch implizit. Offenbar schließt das offiziell Sagbare eine explizite Kritik des Rassismus immer noch aus (dazu Kap. 4.3). In der aus sechs Interviewpartnern bestehenden Diskursgemeinschaft der kritisch-pluralistischen Integrationsposition überwiegen Personen mit Migrationshintergrund. Neben einer Repräsentantin ethnischer Minderheiten finden sich in Kreuzberg arbeitende Praktiker und die politische Spalte des Bezirks Friedrichshain-Kreuzberg. Dies verweist darauf, dass die in den Interviews vorherrschende Deutung, Kreuzberg stehe in Berlin traditionell für die progressivste Einwanderungspolitik, auch auf die gegenwärtige Situation zutrifft.

Bildung und nichts als Bildung im aktivierenden Staat

Während die bisherigen Abschnitte des Kapitels 4.2 die unterschiedlichen Begriffe von Integration rekonstruieren sollten, die innerhalb der diskursiven Formation ›Einwanderungsstadt Berlin‹ gegenwärtig existieren, geht es in den drei folgenden Abschnitten vor allem um die integrationspolitischen Konzepte, die daraus resultieren.

Zunächst zeigt ein Abgleich der Befunde über den Integrationsbegriff aus den Interviews mit der politischen Landschaft in Berlin, dass innerhalb der Union konträre Deutungen von ›Integration‹ auftreten. So dominiert in offiziellen Verlautbarungen der CDU eine repressive Variante der wertegemeinschaftlichen Position, die der Fraktionsvorsitzende Zimmer wie folgt zusammenfasst: »Wir waren und sind für einen

fairen Umgang mit Zuwanderern. Sie erhalten die Möglichkeit, sich in Deutschland ihr Leben aufzubauen. Im Gegenzug müssen sie unsere Werteordnung übernehmen [...]« (Abgeordnetenhaus, Pl. 15/60, 25.11.04: 5018). Diese definiert er als »christlich-abendländische Kultur, die von Christentum, Judentum, antiker Philosophie, Humanismus und Aufklärung geprägt wurde« (ebd.: 5017). Diese Deutung findet sich fast wortgleich im Beschluss ›Zuwanderung und Integration‹ der Berliner CDU-Fraktion (20.11.04) und ist daher als parteioffiziell anzusehen. Wie die Interviews offenbaren auch öffentliche Aussagen anderer christdemokratischer Politiker, dass innerhalb der CDU drei weitere Deutungen von ›Integration‹ existieren, die sich zu widersprechen scheinen: Die nationale Gemeinschaftsvariante unterscheidet sich lediglich durch ihr Pochen auf den Dominanzanspruch einer deutschen Kultur von der offiziellen Version. Ebenfalls finden sich jedoch die wirtschaftsgemeinschaftliche und die liberal-pluralistische Integrationsvariante, die beide fundamental von dieser abweichen. Ein ›Tagesspiegel‹-Artikel (27.12.04) der ehemaligen Ausländerbeauftragten Barbara John anlässlich der Van Gogh-Debatte deutet die Brücke zwischen diesen divergierenden Sprechweisen an: Darin bestätigt sie die vorherrschende These, dass in Neukölln »Gruppen von Einwanderern ihre soziale und ökonomische Isolation nicht überwunden, sondern sich darin eingerichtet haben«. Indem sie dieser ›Isolation‹ aber keine kulturelle Dimension verleiht, hält sie Distanz zum kulturalistischen Tenor des öffentlichen Diskurses, der dies mit dem Begriff ›Parallelgesellschaft‹ als kulturelle Abschottung von Migranten deutet. Weiter kritisiert John das Ziel von Heinz Buschkowsky, mehr Gelder für Neukölln zu erhalten, als traditionelle Politik, die nur »staatliches Geld auf Probleme werfe« und es Einwanderern ermöglicht habe, »auch ohne Aufstieg durch Bildung und Arbeit finanziell abgesichert zu leben, nämlich mit Hilfe öffentlicher Mittel« (ebd.): »Migranten über jahrelangen Bezug durch Transfermittel integrieren zu wollen, das konnte nur scheitern. Dieses Konzept ist in Frage zu stellen, nicht jedoch das Konzept einer kulturell und religiös pluralen Gesellschaft, die gemeinsamen Werten verpflichtet ist«. Sie plädiert für eine politische Alternative, die »knauserig mit der Sozialhilfe« ist und den »fürsorglichen Sozialstaat« durch Verpflichtungen zu Qualifikation und Arbeit ersetzt. Die nebulös bleibenden ›gemeinsamen Werte‹, erscheinen im Rahmen der eingeforderten pluralen Gesellschaft als eine Art kleinster gemeinsamer Nenner. Offensichtlich verpflichtet dieses liberal-pluralistische Integrationskonzept Einwanderer nicht, sich anzupassen sondern verlangt von ihnen, sich ihren Lebensunterhalt aus eigener Kraft und Initiative zu erwirtschaften. »Erst fordern, dann för-

dern«, kommentiert der Tagesspiegel (28.12.04) diese Version des aktivierenden Sozialmodells zu Recht.

Die Brücke zwischen den konträren Integrationsbegriffen innerhalb der Union bildet also eine repressive Sozialpolitik, die wohlfahrtsstaatliche Strukturen negiert und den Aktivierungsimperativ des neuen Sozialmodells radikaliert. Mit Blick auf die Mehrheitsgesellschaft bedeutet Integration hierbei, Pluralität als Normalität zu akzeptieren, sich von sozialstaatlichen ›Fesseln‹ zu befreien und soziale Ungleichheit zuzulassen. An die Einwanderer ergeht im Gegenzug das Postulat, als selbstverantwortliche unternehmerische Subjekte zu agieren und sich mit sozialen Problemen nicht an den Staat zu wenden. Dieses Modell dockt direkt an die Senatspolitik der frühen 80er Jahre an, als sich der nationalkonservative und der liberale CDU-Flügel ebenso im Konsens darüber trafen, eine wohlfahrtsstaatliche Sozialpolitik so weit als möglich durch informelle Selbsthilfe zu ersetzen, den Bezug staatlicher Transfers an Zwangsmäßigkeiten zu koppeln und dies zuerst an Einwanderern und Flüchtlingen auszutesten (vgl. Kap. 2.5).

Dies geht in den Interviews auch aus den geforderten integrationspolitischen Konzepten hervor: Nahezu ausschließlich thematisieren konservative Politiker hierbei bildungs- und wirtschaftspolitische Maßnahmen. So argumentiert eine Interviewpartnerin:

»Mir geht das langsam auf die Nerven, mit diesen 1001 Projekten der Integrationsförderung mit der Überschrift zum Beispiel, dass die arabischen Jugendlichen mit irgendeinem Spieler von Hertha BSC zwei Stunden lang Fußball spielen. Aber wenn sie trotzdem ohne Schulabschluss sind wie 80 Prozent der jungen Männer hier, wenn sie trotzdem null Perspektive haben, weil die soziale und wirtschaftliche Lage in Deutschland so ist, dass es keine einfachen Arbeiten mehr gibt, [...] dann fördert man nicht Integration, dann fördert man nichts. Sondern einzig, wirklich einzig und alleine über den Weg Bildung geht eine positive Integration: Bildung, Bildung, Bildung, Bildung. Deutsche Sprache lernen, wenn man hier in Deutschland bleibt, Schulabschluss machen, Ausbildungsplätze suchen, fleißig sein, bilden, bilden, bilden. [...] Eine aktive Bildungsstätte, eine aktive Volkshochschule, eine aktive Schule, die die notwendigen Bildungsangebote, in aller Breite, in aller Qualität bietet, [...] und einen fordernden Staat, der dazu zwingt, dass man sie in Anspruch nimmt. [...] Also einmal fordern und einmal fordern und dass die Angebote angenommen werden zwingend einfordern« (16: 3ff.).

Integrationspolitik wird hier als staatliche Aufgabe verstanden, Bildungsbereitschaft einzufordern. Als konkrete Instrumente führen mehrere Interviewpartner einzig Zwangsmäßigkeiten an: Der Staat müsse Möglichkeiten haben, bei nicht ausreichender Sprachkompetenz den

»Zuwanderungsstatus« zu verschlechtern (6: 7) oder »dass die Kinder gezwungenermaßen in eine Kita gehen, sonst gibt es keine Sozialhilfe. [...] Und Sie müssen in der Kita diese jungen Menschen dazu zwingen, von Anfang an Deutsch zu lernen. [...] Aus meiner Sicht muss man auch die Eltern zwingen« (16: 5).

Solche repressiven Varianten der national- oder der wertegemeinschaftlichen Integrationsposition fordern ausschließlich staatliche Maßnahmen, um Sprachkompetenz zu fördern – Sprachtests, Mütterkurse oder ähnliches – und blenden die strukturelle Qualität von Schulbildung aus. Davon unterscheidet sich die christdemokratische Variante der liberal-pluralistischen Integrationsposition insofern, als sie jahrzehntelange Fehler staatlicher Politik erkennt: »Eine Bildungspolitik, die seit 20 Jahren überholt ist, [...] muss sich von Grund auf gravierend ändern« (7: 3):

»Keine Ganztagschulen, keine Qualitätsstandards, das hat natürlich den Migrantenkindern sehr geschadet. Jetzt kommt das alles aufgrund von PISA, aber nicht wegen der Migranten sondern wegen der eigenen Bevölkerung. Das sind so die typischen Verhaltensweisen, wenn es ihnen selber an den Kragen geht, sind sie zu Änderungen bereit und dann profitieren auch die Migranten davon« (8: 8).

Implizit verweist diese Sprecherin auf diskriminierende Effekte bestehender Bildungsstrukturen und auf eine übliche Reformlogik, das ›Eigene‹ gegenüber dem ›Anderen‹ zu bevorzugen. Diese selbstreflexive Argumentation steht der nationalen Position konträr gegenüber. Im repressiven Charakter einer die Einwanderer aktivierenden Politik, die soziale Transfers an individuelle Leistungen koppeln soll sowie ausschließlich auf Bildung und eine neoliberalen Arbeitsmarktpolitik setzt, stimmen beide jedoch überein: Die Politik solle sich dafür einsetzen, Hemmnisse wie Arbeits- und Kündigungsschutz zu beseitigen: »Das macht natürlich Berlin mit der rot-roten Regierung nicht, weil sie denkt, sie muss die Leute, die arm und unterbeschäftigt sind, immer noch weiter schützen und sie damit natürlich weiter abkoppeln vom Arbeitsmarkt« (8: 7). »Da wir ein Sozialstaat sind, gab es, wenn die Leute nicht arbeiten können oder sagen, ich verdiene da zu wenig, keinen Druck, sich zu integrieren und wir hätten den Druck über den Status aufrechterhalten sollen« (ebd.: 9). Positiv werden die ›Hartz IV-Gesetze‹ referiert. »Ich würde sagen, wirklich wie die Amerikaner, also nicht großzügig mit der Sozialhilfe, sondern großzügig mit den Tätigkeitslizenzen, also Arbeitserlaubnis, Gewerbeerlaubnis und alles Andere entwickelt sich von selbst« (ebd.: 10). Sozialstaatliche Strukturen werden hier zu-

gunsten einer ausschließlich über Erwerbsarbeit definierten Integration abgelehnt. Dabei ist nie von Personen die Rede, die nicht in der Lage sein könnten, dieses Aktivierungspostulat zu erfüllen. Als wesentlich gilt es vielmehr, »einen extremen Bürokratieabbau zu leisten, wir müssen entregulieren, das heißt wir müssen den Menschen mehr Eigenverantwortung geben und weniger Bürokratie« (7: 4). Es sei zu prüfen, »wo sich der Staat überhaupt noch einmischen« (ebd.) soll. Die vermeintlich unter mangelnden Freiräumen und Eigenverantwortlichkeiten leidende Wettbewerbsfähigkeit Berlins wird dabei an Arbeitsmarktchancen für Einwanderer gekoppelt. Entsprechend der Typisierung von *Workfare*-Regimes durch Bob Jessop (vgl. Fünfter Exkurs), plädieren die Interviewpartner auf Seiten der Union für deren neoliberalen Variante, die – bezogen auf die Integration von Einwanderern – auf eine verschärzte Wettbewerbspolitik sowie eine fortschreitende sozial- und wirtschaftspolitische Entstaatlichung setzt. Dabei greift sie zugleich auf »Kontrollformen freiheitlichen Aussehens« (Gilles Deleuze) wie auf disziplinierende Zwangsmittel zurück.

Ein auf Bildung und Arbeitsmarkt verengtes Verständnis von Integrationspolitik, die darin zu einer Investition in das unternehmerische Subjekt ›Einwanderer‹ zusammenschrumpft, herrscht in der wirtschafts- und wertegemeinschaftlichen sowie in der liberal-pluralistischen Integrationsposition aber unabhängig von einer parteipolitischen Zugehörigkeit vor. Immer wieder geht es bei der Frage nach integrationspolitischen Maßnahmen

»als erstes um die Bildungspolitik, davon ausgehend [...] die Sprachkompetenz [und] darüber hinaus glaube ich müssen wir wirtschaftspolitisch verstärkt auf die Migranten zugehen. Wir haben alleine als praktisches Beispiel jetzt so ein Kleinstkreditprogramm für traditionellen Handel und Handwerk. [...] Ich glaube, das sind zwei konkrete Punkte, wo wir etwas machen müssen und was gemacht haben, in der Bildungspolitik und in der Wirtschaftspolitik« (3: 5).

Auffallend häufig wird betont, »das Allerwichtigste was immer ganz vorne steht ist, die Sprachkompetenz zu fördern« (3: 3). Wirtschaftspolitische Aspekte zielen ausschließlich darauf, die unternehmerische Selbständigkeit von Einwanderern zu fördern, etwa durch »Existenzgründerseminare zusammen mit dem ›Türkischen Bund‹« (10: 11). Der Schulbildung wiederum wird eine geradezu magische Fähigkeit angehaftet, Probleme lösen oder Bedrohungen entschärfen zu können: »Integrationsförderung in der Schule. Das ist auch wirklich der Hauptpunkt. Und ich glaube, wenn wir das Problem nicht gelöst kriegen, wird uns der Laden irgendwann um die Ohren fliegen. Sprachförderung, Integrations-

förderung, von der Kita bis in die Schule hinein« (5: 5f.). Derartige Aussagen verbleiben stets auf einer abstrakten Ebene und konkretisieren weder Maßnahmen noch anzustrebende Qualitäten von Bildung.

Während wertegemeinschaftliche Positionen stärker auf die Rolle der Bildung verweisen, »Leute aus ihren Kulturreihen, aus ihren angestammten Familien heraus« zu bekommen (ebd.: 6), geht es der wirtschaftsgemeinschaftlichen und der liberal-pluralistischen Position primär darum, Wettbewerbsfähigkeit auf dem Arbeitsmarkt herzustellen. Dies enthält die Ziele, ausländische Berufsabschlüsse von Einwanderern häufiger anzuerkennen und »mehr Arbeitserlaubnisse zu schaffen für mehr Zuwanderer« (10: 7). Die Instrumente des aktivierenden Sozialmodells gelten als Chance gerade für Einwanderer. Niemand habe »den Arbeitsmarkt flexibler nur für die Migranten gemacht, sondern man macht ihn flexibler, wenn die eigene Bevölkerung darunter leidet, und jetzt genau passiert es« (8: 8). Teilweise stehen ›fördernde‹ und teilweise ›fördernde‹ Aspekte des Aktivierungspostulats im Vordergrund: »Durch Hartz IV haben wir jetzt ein ganz anderes Element von Fordern, was auch bei der Arbeits- und Wirtschaftspolitik durchschlägt. Wer jetzt sagt, ich ducke mich weg und ich werde mich schon irgendwie organisieren und kriege trotzdem Geld, der hat sich geschnitten. Das muss man so offen sagen, es läuft in Zukunft anders« (3: 3f.). Dieser Spitzenpolitiker der Regierungskoalition rückt im Hinblick auf die Maxime ›Fördern und Fordern‹ das Verhalten der Betroffenen ins Zentrum und droht eine als deviant interpretierte Passivität – ›wegducken‹ – oder eine informelle Aktivität – ›irgendwie organisieren‹ – repressiv zu regulieren. Ein anderer Sprecher betont, Hartz IV vergrößere den »Kreis der Anspruchsberichtigten« und ermögliche es, Sozialhilfeempfänger

»in Qualifizierungsmaßnahmen und in soziale Betreuungsleistungen mit aufzunehmen, die notwendig sind um das Ziel Bildung und Integration zu erreichen. Zum Beispiel ein klassischer Fall ist der ausländische Akademiker, der bisher durch alle Raster gefallen ist aufgrund seines Status, [...] der wird Anspruchsberechtigter im Sinne des ALG 2 und den kann ich dann auch mit einer Förderung im Rahmen der Mehraufwandsentschädigung dazu heranziehen, dass der eine Nachmittagsbetreuung anbietet für, ich weiß nicht, für Kinder mit einem ethnischen Hintergrund« (13: 14).

Dieses Beispiel demonstriert, wie ›Gemeinwohl‹, individuelles ›Fördern und Fordern‹ und ›Integration‹ im aktivierenden Sozialmodell aneinander koppelbar sind. Im Blickfeld steht hier nicht die Chance auf eine selbstbestimmte Integration des Arbeitslosen in den Arbeitsmarkt sondern die Verfügbarkeit des Einwanderers für gemeinwohlorientierte

›Integrationsarbeiten‹. Dabei scheint sowohl seine Pflicht auf, für das Gemeinwesen zu arbeiten – »ich kann ihn [...] heranziehen« – als auch die kostensparende Praxis, soziale Integrationsaufgaben im Rahmen beschäftigungsfördernder Maßnahmen abzuwickeln. Deren Einsatzfelder haben sich daher in Berlin »auf alle denkbaren Hilfstätigkeiten in der öffentlichen Verwaltung, in Krankenhäusern, Kindergärten und in gemeinnützigen Organisationen ausgeweitet« (Eick u.a. 2004: 30).

Gleichzeitig verweist das Beispiel eines Sozialhilfe empfangenden *Akademikers*, dessen Arbeitsmarktintegration offenbar nicht am Bildungsmangel scheitert, auf ein in solchen Positionen ausgeblendetes Problem. Bildung, so suggerieren sie, beseitige gleichsam naturgemäß Integrationsdefizite der Einwanderer, sei es ein Verharren in einer ›rückständigen Kultur‹ oder eine fehlende individuelle Wettbewerbsfähigkeit. Hier offenbart sich eine für das aktivierende Sozialmodell charakteristische Perspektive, Arbeitslosigkeit und Armut an individuelle Defizite zu koppeln und strukturelle Ursachen auszublenden. Bezogen auf Einwanderer gilt dies primär für Rassismus und Diskriminierung. Empirische Studien, die eine auf kultur-rassistischen Strukturen basierende »Mechanik der Diskriminierung« innerhalb der zentralen Bildungsinstitution Schule nachweisen, werden gar nicht zur Kenntnis genommen (Gomolla/Radtke 2002; vgl. Schiffauer 2001, 2002). Dies gilt auch für Befunde, wonach Migrantenzugendliche »und hier wiederum vor allem türkische, die einen Ausbildungsplatz suchen, [...] auch bei entsprechenden schulischen Qualifikationen häufig nicht eingestellt [werden]. Die Gefahr einer bildungsinadäquaten Beschäftigung ist gerade für besser ausgebildete Migranten deutlich höher als bei Deutschen« (Bremer/Gestring 2004: 273). Solche »diskriminierenden Praktiken von Arbeitgebern« (ebd.) verdeutlichen, dass eine politische Strategie, die ausschließlich auf eine verbesserte Qualifikation von Einwanderern setzt, das in der liberal-pluralistischen Integrationsposition formulierte Postulat, »Chancengleichheit herzustellen« (2: 6), nicht realisieren kann.

Hier setzt die Kritik der kritisch-pluralistischen Integrationsposition an. Auch hier dominiert das Feld der Bildung die integrationspolitischen Prioritäten. Dabei werden aber diskriminierende Mechanismen oder Strukturen des Arbeitsmarktes reflektiert: Gerade junge Einwanderer machten die Erfahrung, »dass sie trotzdem häufig den Kürzeren ziehen bei gleicher Qualifikation. Das heißt hier ist das ganze Feld der Diskriminierung angesprochen [...] und dieses muss bearbeitet werden. Deswegen ist auch das Antidiskriminierungsgesetz so wichtig« (9: 8). »Nehmen wir mal an, alle Migranten hätten Abitur und was sollen sie dann machen?« (26b: 9), fragt ein anderer Sprecher:

»Die Jugendlichen im Jugendprojekt des ›Türkischen Bundes‹ sagen, ›Du sagst ich soll dies und jenes machen, mein Freund hat es gemacht, der hat trotzdem weder eine Arbeit noch einen Ausbildungsplatz, also was soll ich mir in der Schule Mühe geben?‹ Ich kann den verstehen, weil wenn er guckt, dass ganz viele seiner Gleichaltrigen, die schulisch viel besser waren auch rumstehen, dann mache ich mir die Mühe in der Schule nicht. [...] Bildung ist immer gut, es gibt ja Sprichwörter, auch im Türkischen, ›Bildung ist ein goldenes Armband‹, ja, aber das nimmt mir keiner ab« (ebd.).

Zudem sei es »eine der deutschen Krankheiten, alles auf Sprache zu reduzieren. ›Die sollen gut Deutsch lernen, dann werden sie was‹, was absoluter Unsinn ist. Natürlich sollen sie Deutsch lernen, aber das ist nicht der Punkt« (ebd.: 10). Der Begriff der ›deutschen Krankheiten‹ verweist darauf, dass das extreme Überbewerten der Sprachkenntnis in heutigen Integrationsdebatten letztlich aus dem Konstrukt der deutschen Nation als Sprach- und Kulturgemeinschaft resultiert. Viel wichtiger sei es hingegen, Neu-Einwanderern bei ihrer Ankunft eine »gesellschaftliche Orientierung« (22: 8) zu vermitteln, sie also über Strukturen wie das Bildungs- und das Gesundheitssystem und über ihre individuellen Rechte und Pflichten zu informieren. In den ›Integrationskursen‹ des ›Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge‹ werde hingegen von den spärlichen »30 Stunden Sozialkunde stundenlang über das Grundgesetz diskutiert. Wen interessiert das in diesem Kontext?« (ebd.). Eine andere Sprecherin konstatiert: »Schule wird sich öffnen müssen« (14a: 10), um sich in die Lage zu versetzen, nicht diskrimierend mit Vielfalt umzugehen. Dies gelte für ›Lehrer und Erzieher mit Migrationshintergrund‹, ›interkulturelle Kompetenzen‹ und zumindest in benachteiligten Quartieren auch für »andere Professionen oder Mittler zu den Familien« (ebd.; vgl. 4.3). Fundamental kritisiert die kritisch-pluralistische Diskursposition die existierende Form des aktivierenden Sozialmodells:

»Auf dem Arbeitsmarkt werden Qualifizierungsmöglichkeiten eher abgeschafft als etabliert, also Hartz IV wird sehr große Nachteile gerade für Minderheitengruppen mit sich bringen. Es müsste umgekehrt sein, man müsste gerade die wenig Qualifizierten durch gezielte Förderung, durch Umschulung wieder versuchen, in Arbeit zu bringen. Ich sehe im Moment ein Konzept, das diese Gruppen aufgibt, schlicht aufgibt. Anders kann man es nicht sagen. Die Menschen sind sich dessen wohl bewusst [...]. Eine Resignation macht sich ganz stark breit« (22: 10).

Immer wieder wird betont, dass gerade Jugendliche zunehmend resignieren. Der ausschließliche Fokus des real existierenden Aktivierungsmodells auf den ersten Arbeitsmarkt und die daraus resultierende Selekt-

tion in zu fördernde vermittelbare und zu vernachlässigende unvermittelbare Gruppen bewirke eine resignative Passivität bei jenen, die nach behördlichen oder eigenen Einschätzungen den ›Entbehrlichen‹ angehören. Auch mit Blick auf die gesellschaftliche Ansprache von Einwanderern kritisiert diese Diskursposition ein eklatantes Missverhältnis zwischen ›Fördern‹ und ›Fordern‹, das die Art und Weise zeige, wie das Zuwanderungsgesetz Migranten adressiere: »Es ist wie bei Hartz IV. ›Wir müssen die Leute fördern und fordern und es wird nur gefordert von den Hartz IV-Leuten, mir ist, zugespitzt jetzt, kein Fall bekannt, wo jemand zusätzlich gefördert wird. Ich müsste heute über Motivation nachdenken und nicht über Strafen‹ (26a: 9f.). Nötig sei ein ›ehrlicher zweiter Arbeitsmarkt‹ und eine Politik, die nicht suggeriert, es gebe genug Beschäftigungsmöglichkeiten für Alle sondern auch jenen Personen anbietet, ›ihre Kompetenzen einzubringen‹, die auf dem Arbeitsmarkt ›nichts mehr kriegen‹ (14a: 11).

Es wird deutlich, dass die kritisch-pluralistische Integrationsposition primär die Situation sozialer Gruppen in den Blick nimmt, die einem aktivierenden Sozialmodell folgende Diskurspositionen ausblenden. Dessen Effekte auf Einwanderer bewerten daher beide gegensätzlich: In den gemeinschaftlichen und liberal-pluralistischen Integrationspositionen herrscht die These vor, das neue Sozialmodell nütze gerade Einwanderern, da es die Zugänge zu Bildung, Ausbildung und Arbeitsmarkt öffne und flexibilisiere. Die kritisch-pluralistische Position geht hingegen davon aus, dass das restriktive Aktivierungspostulat benachteiligte Einwanderergruppen endgültig aussortiert und deren Resignation bewirkt. Die sozialwissenschaftliche Empirie scheint eher letzteres zu bestätigen. Zum einen verdecken die vorherrschenden Redeweisen über erforderliche »Sozialinvestitionen« (Anthony Giddens), dass das Prinzip der Haushaltskonsolidierung eher einen »Rückgang sozialstaatlicher Aufwendungen für Weiterbildung, Qualifizierung und sozialintegrativer Angebote für Erwerbslose« bewirkt (Eick u.a. 2004: 14). Dazu trägt in Berlin die Strategie der rot-roten Koalition bei, »mit massiven Einschnitten in die lokale Infrastruktur und Leistungsstreichungen das Haushaltssdefizit zurückzufahren« (ebd.). So reduzierte zum Beispiel das 2003 fortgeschriebene ›arbeitsmarktpolitische Rahmenprogramm‹ des Wirtschaftssenats bestehende Förderansätze (ebd.: 43). Zum anderen ist in Berlin gerade bei den eklatant von Arbeitslosigkeit betroffenen Einwanderermilieus eine Zunahme sozial exkludierter Personen beobachten, die langfristig von Erwerbsarbeit abgeschnitten sind, unter Stigmatisierungserfahrungen leiden und keine Chancen mehr sehen, ihre Lebenssituation zu verbessern (vgl. Kapphan 2002). Festzuhalten ist in jedem Fall, dass ein Verständnis von ›Fördern und Fordern‹, das nur individu-

elle Defizite fokussiert und strukturelle Schließungen – bezogen auf Einwanderer also primär institutionelle Diskriminierungsmechanismen – ausblendet, zu deren Reproduktion beiträgt und in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation einer fortschreitenden sozialen Exklusion Vorschub leistet.

Das ›Integrationskonzept für Berlin‹ von 2005 weicht in diesem Kontext deutlich von Diskurspositionen ab, die in den Interviews und in öffentlichen Debatten bei Spitzenpolitikern der rot-roten Koalition zu finden sind. Im linksliberalen Lager – also Koalition und grüne Opposition – finden sich sowohl wertegemeinschaftliche als auch liberal-pluralistische Integrationspositionen. Mit dem Van Gogh-Mord beginnen aber auch dort ein westlich-islamisches Konfliktzenario und die ›ver-andernden‹ kulturalistischen Diskursbausteine des wertegemeinschaftlichen Integrationsbegriffs zu dominieren. Dagegen basiert das ›Integrationskonzept für Berlin‹ eindeutig auf einer pluralistischen Position und kommt ohne *othering*-Mechanismen aus. Hier

›bedeutet Integration, dass Einzelpersonen oder ganze Gruppen gleichberechtigte Möglichkeiten der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und der Artikulation ihrer Interessen erhalten und vor individueller und kollektiver Ausgrenzung geschützt werden. Integration ist im Kern Herstellung von Chancengleichheit‹ (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 6f.).

Neben dem zentralen Fokus auf Chancen markiert der angestrebte Schutz vor Ausgrenzung eine soziale Dimension, deren Kern sich wie in den Interviews auf »sozialräumliche Integration« (ebd.: 7) beschränkt. Integrationspolitik ist als dauerhafter, alle Bevölkerungsgruppen einbeziehender Prozess konzipiert und soll die soziale, ökonomische, rechtliche, kulturelle und gesellschaftliche Dimension von Integration umfassen. Demnach geht es zugleich um Chancengleichheit und sozialräumliche Integration, um die Möglichkeit, politisch zu partizipieren und sich einbürger zu lassen sowie um Sprachkenntnis und Zugehörigkeitsgefühl. Im Gegensatz zur rot-roten Koalitionsvereinbarung von 2002, deren arbeitsmarktpolitisches Ziel explizit dem ›Job AQTIV‹-Gesetz des Bundes folgt und das Konzept des ›Förderns und Forderns‹ auch für die Sozialpolitik proklamiert, tauchen diese Kernbegriffe des aktivierenden Sozialmodells im Integrationskonzept nicht auf. Vielmehr zeigt schon das erste der ›12 Essentials der Berliner Integrationspolitik‹ dass sich der Aspekt des Forderns nur an die Aufnahmegeresellschaft richtet und von ihr verlangt, ›Institutionen und Verfahren interkulturell zu öffnen‹ (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 9).

Auch im Integrationskonzept ist mehrfach vom Ziel die Rede, Einwanderer ›aktivieren‹ zu wollen. Während aber das vorherrschende Sozialmodell die individuelle Pflicht formuliert, auf dem Arbeitsmarkt initiativ zu werden, geht es beim Aktivierungsbegriff im Integrationskonzept ausschließlich um »*Empowerment*« (ebd.: 12). Gerade in der Arbeitsmarktpolitik, in der das restriktive Verständnis des Aktivierens gegenwärtig greift, taucht diese Maxime im Integrationskonzept nicht auf. Sie kommt lediglich an Stellen zum Einsatz, die eine gesellschaftliche Partizipation von Einwanderern zu stärken suchen. Dieses Aktivierungspostulat ruft Einwanderer nicht als unternehmerische Subjekte an sondern adressiert sie als gleichberechtigte Bürger und enthält das selbstreflexive Versprechen, gesellschaftliche Strukturen für sie zu öffnen. Dagegen richten sich die Handlungsfelder ›Ausbildung, Arbeit und Erwerb‹ sowie ›Bildung‹, die auch hier im Vordergrund stehen, nur um Fragen des Förderns. Das Konzept enthält eine explizite Kritik an der »starken Orientierung« der Hartz IV-Reform »auf die Vermittlung in den ersten Arbeitsmarkt« und greift nur auf Vorgaben zu, die vormaligen Sozialhilfeempfängern eine »zielgruppenspezifische Beschäftigungsförderung« ermöglichen (ebd.: 19). Darüber hinaus erkennt es »die Notwendigkeit an, Menschen mit Migrationshintergrund verstärkt zu fördern, um ihre Nachteile auf dem Arbeitsmarkt auszugleichen« (ebd.: 27) und setzt sich vom ökonomistischen Aspekt der Reformen ab, primär auf die Verwertbarkeit von Arbeitslosen zu achten. Das Handlungsfeld Bildung wiederum thematisiert zwar ebenfalls eine zentrale Rolle mangelnder Sprachkenntnisse für geringere Bildungserfolge von Einwanderern, verweist aber auf einen ›Ursachenkomplex‹, der jenseits individueller Defizite die »strukturelle Benachteiligung bis zu Diskriminierung in der Aufnahmegerellschaft« (ebd.: 31) umfasst. Als »Voraussetzung für gelungene Integration« formuliert das Konzept ein »interkulturelles Schulprofil«, das dem Motto »Vielfalt fördern – Zusammenhalt stärken« folgt (ebd.: 31). Auch dies offenbart, dass die integrationspolitischen Maßnahmenbündel nicht primär individuelle Defizite oder gar Verhaltensweisen der Einwanderer problematisieren sondern gesellschaftliche Strukturen fokussieren. Diese beschränken sich nicht auf ›Arbeit‹ und ›Bildung‹ sondern umfassen Themen wie eine ›neue Willkommenskultur‹, ›stadträumlicher Zusammenhalt‹, ›interkulturelle Öffnung‹, ›Gleichstellung der Geschlechter‹ und ›Schutz vor Diskriminierung‹ (vgl. unten).

Das Integrationskonzept weicht also in fundamentalen Punkten vom Mainstream jener Interviews und politischen Debattenbeiträge (vgl. Abgeordnetenhaus, Pl. 15/60, 25.11.04) ab, in denen eine liberal-pluralistische Integrationsposition vorherrscht. Es differiert so von

Kernpositionen rot-roter Funktionseliten, die das Dokument letztlich mitverantworten. Dies gilt gerade für ein Deutungsmuster, ›Defizite‹ von Migranten für Integrationsprobleme verantwortlich zu machen und eine individuelle ›Integrationsbereitschaft‹ – ein im Senatskonzept nicht vorkommender Begriff – einzufordern. Die Abweichung vom neuen Sozialmodell ist auch insofern bemerkenswert, als eine von der SPD geführte Bundesregierung dieses implementierte und die Berliner Parteispitze, so zeigen die Interviews, das Modell nach wie vor vertritt.

Mein empirisches Material ermöglicht es nicht, diesen Widerspruch zu erklären. Dafür wäre der Entstehungsprozess des Integrationskonzepts zu analysieren, eine Aufgabe, die im Rahmen dieser Studie nicht leistbar war. Es deutet jedoch einiges auf folgende Zusammenhänge: Zum einen gingen dem Integrationskonzept erbitterte politische Debatten um ›Hartz IV‹ voraus, von dessen Inhalten sich vor allem die PDS distanzierte, die in Berlin die integrationspolitisch federführende Sozialsenatorin stellt. Zum anderen lassen einige Passagen des Integrationskonzepts vermuten, dass der ›Beirat für Migration und Integration‹, den der Senat im Jahr 2003 als Beratungsgremium eingesetzt hatte, dessen Inhalte und Begriffe wesentlich beeinflusste (vgl. Kap. 3.7). Unter dem Titel ›Integration und Migration in Berlin‹ hatte der Beirat politische Empfehlungen lanciert (Landesbeirat 2005), deren Autorengruppe überwiegend Repräsentanten von Einwandererorganisationen umfasste und deren Substanz stark dem Integrationskonzept ähnelt. So enthält das Papier die Kritik, dass die Arbeitsmarktreformen des Bundes Fördermaßnahmen abschaffen und Fortbildung auf gut qualifizierte Arbeitslose konzentrieren und auf diese Weise die Chancen von Migranten gefährden, die überwiegend nicht zu dieser Gruppe gehören (ebd.: 15).

Der Integrationsbeauftragte des Senats wiederum kommentierte den oben analysierten Beitrag seiner Vorgängerin Barbara John im ›Tagespiegel‹ wie folgt: »Unsere Politik basiert auf dem Prinzip ›Fördern und Fordern‹, sagte Piening. Das neue Einwanderungsgesetz führe verpflichtende Deutschkurse ein. Die neuen Hartz-IV-Gesetze, die ebenfalls ab 2005 gelten und Langzeitarbeitslose in Beschäftigung bringen sollten, würden auch Migranten aus der Abhängigkeit von der Sozialhilfe bringen« (Tagesspiegel, 28.12.2004). Damit bezieht er sich gerade auf den fordern den Aspekt der Reformen positiv. Er kritisiert John nicht, weil sie sozialstaatliche Strukturen attackiert und Einwanderer weitgehend schutzlos dem Arbeitsmarkt aussetzen will sondern moniert, dass »die Forderungen von Frau John [...] zehn Jahre zu spät« kommen (zit. in: ebd.). Als völlig offen erscheint in dieser Situation zum einen die Frage, ob in der Berliner Integrationspolitik eher ein Aktivierungs postulat die Oberhand gewinnt, das Einwanderer primär als politische Bürger adres-

siert, also ein emanzipatives Modell, oder eines, das sie als unternehmerische Subjekte anruft, also ein restriktives, ökonomistisch verengtes Modell. Zum anderen erscheint es ebenso offen, ob sich ein Integrationsmodell durchsetzt, das selbstreflexiv auf einen Wandel gesellschaftlicher Strukturen zielt oder eines, das Verhaltensweisen und ›Defizite‹ von Einwanderern in den Blick nimmt.

Die unvermeidliche Frage: Wie hältst Du es mit der Segregation?

Wie schon mehrfach beschrieben, sind städtische Integrationsdebatten in Deutschland traditionell an Fragen sozialräumlicher Segregation gekoppelt. Den unhinterfragbaren Ausgangspunkt eines stadtpolitischen Umgangs mit Einwanderern stellte sehr lange das Leitbild einer ›ethnisch durchmischten Stadt‹ dar. Die vorigen Kapitel zeigen zudem, wie der Diskurs über ein Scheitern von Integration noch heute an Konstrukte wie ›Ghettos‹ oder ›Parallelgesellschaften‹ gekoppelt ist. Dies provoziert die Frage, wie es die Interviewpartner mit der räumlichen Segregation von Einwanderern halten: Herrschen Ideologeme einer ethnisch-räumlichen Mischung, die ›Ballungen‹ oder ›Konzentrationen‹ von Einwanderern politisch zu verhindern suchen, immer noch vor? Schlägt sich die sozialwissenschaftliche Debatte über ethnische Kolonien im politischen Diskurs nieder? Oder hat sich mit dem Scheitern früherer Vermischungstechnologien wie der Zuzugssperre oder mit der grundlegenden Akzeptanz der Berliner Einwanderungsrealität das Thema gar erledigt? Erledigt, das zeigen die Interviews, hat es sich keineswegs. Vielmehr existieren im Großen und Ganzen zwei sich gegenüberstehende Blöcke des Segregationsdiskurses: Während das Ziel der ›ethnisch durchmischten Stadt‹ in dem einen Diskursblock weiterhin gilt, wird es in dem anderen zurückgewiesen. Beide Blöcke sind jedoch nicht homogen. Vielmehr existieren innerhalb beider je eine normalistische und eine alltagsweltliche Diskursposition.

Diskurspositionen einer ethnisch-räumlichen Durchmischung

In der normalistischen Variante dieser Diskursposition folgt das Postulat, ›dass das Leitbild der ›ethnisch durchmischten Stadt‹ nach wie vor seine Gültigkeit für deutsche Stadtplanung hat‹ (6: 8) direkt dem deutschen Antagonismus zwischen ›Ghetto‹ und ›Integration‹:

»Wenn ich mich als Zuwanderer [...] öffne für die Aufnahmegesellschaft, dann muss die ja um mich herum sein. Wenn ich in einer geschlossenen türki-

schen *Community* lebe, selbst wenn ich den Willen habe, kann ich mich schlecht öffnen. Weil ich bin sozusagen eins zu eins versetzt aus der Türkei, lebe halt nur an einem anderen Ort« (ebd.).

Diese klassische konservative Perspektive strebt eine sozialräumliche Mischung an, um eine geforderte Assimilation, also ein einseitiges sich Einfügen von Einwanderern in die Gesellschaft zu gewährleisten. Ein Spitzenpolitiker der rot-roten Koalition offenbart eine weitere Variante dieser Position, wobei es hier eher um eine umfassende Integration der städtischen Gesellschaft geht: Ethnische Mischung sei

»wirklich ein anstrebenswertes Ziel. Ich finde es zwar aus touristischen Gründen ganz nett, in so einer *Chinatown* zu sein, aber ich finde dass man das Ziel nicht aufgeben sollte, Integration zu ermöglichen. Das geht nicht mit Zwangsmitteln, aber man sollte sich den Versuchen, irgendwie eigene Viertel zu gründen schon entgegenstellen. [...] Es ist klar, dass Leute zu den Leuten ziehen wollen, mit denen sie sich kulturell enger verbunden fühlen, aber ich finde da hat die Stadt eine Verantwortung« (4: 9).

Wenn in ein Hochhaus in Marzahn »ein Dorf aus Kasachstan wieder einzieht«, sei dies »nicht sinnvoll« (ebd.). Da diese ebenso klassische deutsche Version Ethnien als statische Gemeinschaften konstruiert, kann sie dem Leitbild der ethnischen Mischung nur ein negatives Apartheid-Szenario gegenüberstellen, in dem »verschiedene Ethnien nebeneinander in getrennten Stadtteilen leben« (ebd.). In einer dritten Variante wiederum erscheint die Stadt als organischer Körper, für den »es einfach nicht mehr gesund ist«, wenn der »Ausländeranteil in Nord-Neukölln bei 70 Prozent liegt und in Marzahn-Hellersdorf bei drei Prozent« (16: 8). Die These, »das schafft auch die gutwilligste einheimische Bevölkerung egal welcher Nationalität nicht, eine solche Masse, die die große Mehrheit darstellt, zu integrieren« (ebd.), suggeriert ›Ausländer‹ als ›Fremdkörper‹, die sich der Wirtskörper ohne zu kollabieren nicht mehr einverleiben kann. Der rechtsextreme Charakter dieser rassistischen Überfremdungsthese fällt der Interviewpartnerin selbst auf: »Wenn man das vor drei Jahren gesagt hätte, wäre man als Republikaner beschimpft worden, weil es zugegebenermaßen eine Forderung der Republikaner war« (ebd.).

Die unhinterfragte Selbstverständlichkeit des Mischungsparadigmas in solchen Positionen offenbaren eher nebensächliche Bemerkungen: So kann für eine Interviewpartnerin die Erfordernis, Pflegeeinrichtungen auch für alt gewordene Migranten zu öffnen, nicht heißen, »dass wir wieder ein Ghetto schaffen im Alter«: »Das lehnen wir ab. Sondern das

ist nur wieder mit Integration möglich« (21b: 10). Hier stehen selbst pflegebedürftige Senioren unter dem Integrationspostulat einer ethnischen Mischung. Mit wenigen Ausnahmen problematisiert dieser Diskurs nur die Segregation von ›Türken‹ und ›Arabern‹ (vgl. Kap 4.3). Dabei wird das thematisierte Ziel einer ›sozialen Durchmischung‹ meist ethnisiert: So erzählt der Vertreter einer Wohnungsgesellschaft vom Versuch, in manchen Häusern den Anteil »von 70, 80 Prozent arabischer Herkunft wieder ein bisschen runterzufahren und die Durchmischung anders zu machen« und begründet dies damit, »dass wir sonst hier Slumverhältnisse haben, derer wir nicht mehr Herr werden« (19: 4). Es sei aber »fast unmöglich« ein sozial stabiles Klientel als Mieter für solche Häuser zu gewinnen. Aus dem Ziel, den Anteil arabischer Bewohner ›herunterzufahren‹ folgt daher entweder Wohnungen leer stehen zu lassen – was manchmal geschehe – oder sie mit »sozial problematischen Familien« (ebd.) deutscher Herkunft zu belegen, die nirgendwo anders unterkommen. Dies zwingt letztlich unterschiedliche Milieus gegen deren Willen räumlich zusammen, nur um einem abstrakten Ideal zu folgen, das – so derselbe Sprecher – noch nie funktioniert habe. Allen Interviewpartnern, die für das Leitbild der ethnischen Mischung plädieren, ist bewusst, dass sie weder über politische noch über administrative Instrumente verfügen, um es umsetzen zu können. So betont derselbe Sprecher:

»Ich denke, es ist eine Wunschvorstellung, dass man eine Quote macht und dann wird alles besser. [...] Wenn Sie 40 Prozent bestimmte Mieter drin haben wollen, haben Sie wahrscheinlich 40 Prozent Leerstand, weil sie diese Mieter nicht reinkriegen. Das halte ich nicht für sinnvoll, das hat man ja in Berlin versucht. Man hat Zuzugssperren für Kreuzberg gemacht, das hat doch auch nicht funktioniert« (19: 9f.).

Selbst konservative Interviewpartner halten Zuzugssperren zwar für »berechtigte Überlegungen«, lehnen sie aber ab: Sie würden »letztendlich das Problem nicht lösen« (16: 8) und »durch endlose Tricks und Umgehung der Meldegesetze« (6: 9) ausgehebelt. Zudem könne der Staat Wohnungseigentümer nicht zwingen, ihre Mieter nach Staatsbürgerschaft auszuwählen. In dieser ordnungspolitischen Logik spielen Rechte, Bedürfnisse oder die soziale Situation von Einwanderern keinerlei Rolle. Als sinnvoll gelten Quoten bei Wohnungsgesellschaften, Anreize und »eine gewisse Form des Zwangs gegenüber dem Einzelnen« durch »Vereinbarungen, Verträge, Bonus-Malus-System« (6: 9). Vertreter des politischen Mitte-Links-Lagers betonen hingegen, ein demokratischer Rechtsstaat könne Migranten nicht an der freien Wohnungswahl

hindern. Daher sei der »Zuzugsstopp ein völlig untaugliches Mittel« (21a: 8). In der Frage nach Mitteln, um das Leitbild umzusetzen, herrscht bei ihnen Ratlosigkeit:

»Tja, da wird es dann schwierig. Wir geben uns ja schon Mühe, Angebote beispielsweise für bestimmte Gruppen nur an einem Ort zu schaffen. Ich finde, dass auch Wohnungsbaugesellschaften eine Verantwortung haben, [...] aber das ist schwierig. Man kann da Zwangsmittel nicht verwenden, aber ich finde das Ziel, also dieses Ziel finde ich richtig und daran sollte man festhalten. Aber ich gebe durchaus zu, dass es bei den Mitteln Probleme gibt« (4: 9).

Dieser offene Widerspruch macht deutlich, wie sehr politische Normen, die aus dem Antagonismus zwischen ›Integration‹ und ›Ghetto‹ stammen, solche normalistischen Durchmischungspositionen bis heute determinieren. Da Integration nur vorstellbar erscheint, wenn sich ethnische ›Konzentrationen‹ im städtischen Raum harmonisch auflösen, muss am Ziel der ›ethnisch durchmischten Stadt‹ festgehalten werden, obwohl keine Mittel existieren, um dieses umzusetzen. Dieser Widerspruch provoziert eine latente oder manifeste Vorwurfshaltung an im ›Ghetto‹ lebende Einwanderer, sich nicht integrieren zu wollen. Dabei verweigern sich gerade politische Positionen oder soziale Milieus, bei denen dieser Vorwurf fehlender Integrationsbereitschaft an ein völkisches Nationalitätskonzept, rassistische Dispositionen oder spezifische wirtschaftliche Interessen gekoppelt ist, selbst einer geforderten ›ethnischen Mischung‹. So kritisiert ein interviewter ›Praktiker‹, für die ›Konzentration‹ von Migranten seien gerade Politiker und Wohnungsunternehmen verantwortlich, die »am lautesten« für Mischung plädieren: »Darüber zu reden und gleichzeitig, ja ich will nicht einmal sagen, das zu dulden, das stimmt ja nicht, sondern man hat es forciert, das ist schizophren« (18: 6). Seine Berufserfahrung zeige zum einen, dass viele Wohnungsgesellschaften einige ihrer Bestände »ausländerfrei« halten wollen, um diese »lukrativ zu machen« (ebd.: 9) und daher ›Ausländer‹ auf andere Häuser konzentrieren müssen. Zum anderen schotteten zahlreiche Unternehmen ihre Bestände vollständig gegenüber Migranten ab. Er konkretisiert dies am Beispiel des ›Afrikanischen Viertels‹, das zur Zeit des deutschen ›Kolonialrausches‹ im Wedding erbaut wurde: »Wenn Sie sich da bewerben um eine Wohnung, das ist eine Genossenschaft, [...] versuchen Sie mal da rein zu kommen, das schaffen Sie nicht wenn Sie einen ausländischen Namen haben, das haben wir alles versucht«. Zwar spreche dies kein Wohnungsunternehmen offiziell aus, aber unter der Hand höre man von Verwaltern, »bei mir in der Genossenschaft sind keine Ausländer« (ebd.: 10).

Es sind solche Erfahrungen, allerdings aus einer persönlichen Perspektive, die einige Interviewpartner mit ›ausländischem Namen‹ dafür plädieren lassen, am politischen Ziel der ›ethnisch durchmischten Stadt‹ festzuhalten. Gleichwohl unterscheidet sich diese alltagsweltliche Position fundamental von der nationalistischen, da sie nicht über ein normatives Bild von Integration verfügt sondern aus der Perspektive der Einwanderer argumentiert: »Ich gehöre zu einer Kategorie superintegriert, also rein definitorisch, und ich habe Probleme eine Wohnung woanders zu kriegen als in den sozialen Brennpunkten, weil mein Name entscheidend ist« (22: 14). Nach Aufenthaltsfragen sei diese »Ausgrenzung« auf dem Wohnungsmarkt die häufigste Beschwerde türkischstämmiger Minderheiten: »Und dass dies nicht gelogen oder übertrieben ist, erlebe ich am eigenen Leib« (ebd.). In Deutschland sei es Vermietern gesetzlich erlaubt, jemanden aufgrund seiner Herkunft abzulehnen. Dagegen müsse es Minderheiten ermöglicht werden, sich in allen Bezirken niederzulassen:

»Im Moment gibt es Entscheidungsmöglichkeiten nicht. Migranten leben nicht nur in Kreuzberg, weil sie es unbedingt wollen, sondern sie leben dort, weil sie vielleicht nichts Anderes gefunden haben, nichts Anderes bezahlen können oder weil sie sich so ausgegrenzt fühlen in anderen Bezirken, dass sie dann doch lieber in einem Haus wohnen, wo nur Türken sind, weil da fühlen sie sich zumindest sicher. Es gibt viele Gründe aber es ist nicht der freie Wille« (ebd.).

Von Beginn der »Gastarbeiterzeit« an, so ein anderer Interviewpartner aus eigener Erfahrung, war es »nicht so, dass man sich gegenseitig lieb hatte und in einer Ecke sitzen wollte sondern eine Not«, denn wenn man woanders »eine Wohnung haben wollte, hat man sie nicht gekriegt weil man Ausländer war« (15: 5). Verstanden als Recht und Möglichkeit für Einwanderer, selbst bestimmen zu können wo sie wohnen wollen, gilt das politische Ziel einer ›ethnisch durchmischten Stadt‹ hier als sinnvoll. Dafür seien endlich die rechtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen zu schaffen. Dabei wird scharf zwischen sozialer und ethnischer Segregation unterschieden: Viele Migranten beschwerten sich selbst »dass sehr wenige Deutsche hier leben«, weil sie in ›sozialen Brennpunkten‹ leben müssen und die Unversehrtheit oder die Chancen der eigenen Kinder auf Bildung und Aufstieg bedroht sehen. Nicht zuletzt, um ihre Kinder vor Schulen zu bewahren, in denen kein Deutsch gesprochen wird, seien die meisten daran interessiert, »ein Leben in Deutschland so zu führen, dass es eine Mischung gibt« (23: 12).

Das biologistische Bild einer ›gesunden‹ Mischung gilt hier als un-sinnig. Eine »Vorstellung von Mischung können nur die Betroffenen definieren« (ebd.). Dafür sollten Wohnungsgesellschaften mit Bewoh-nern aushandeln, wie sich die Mieterschaft eines Hauses zusammenset-zen soll. Die Kategorie des Ethnischen ist hier nur insofern relevant, als sie in einer rassistischen Gesellschaft den Zugang zum existentiellen Gut der Wohnung strukturiert. Das Ziel einer ›ethnisch durchmischten Stadt‹ zu vertreten, bedeutet daher letztlich, eine von Rassismus freie Stadt einzufordern, in der auch Minderheiten ihren Wohnort frei wählen kön-nen. Dabei geht es nicht darum, eine ›ethnische Normalverteilung‹ der städtischen Bevölkerung faktisch herzustellen sondern darum, dies aus Sicht der Minderheiten prinzipiell zu ermöglichen: »Man muss diese Bedingungen schaffen [...] und alles andere ist dann eine Folge davon« (15: 15).

Diskurspositionen einer pragmatischen ethnisch-räumlichen Segregation

Gegen das Mischungspostulat wendet sich primär ein liberaler alltags-weltlicher Diskurstypus, dessen Ausgangspunkt sich fundamental vom normalistischen Positionen unterscheidet:

»Bis zu einem gewissen Grad ist es ganz selbstverständlich und sinnvoll, dass Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft miteinander in Nachbarschaf-ten leben. Das passiert schon und ist möglich. Diese ethnische Mischung fin-det ja auch dort statt, wo es viele Ausländerinnen und Ausländer oder sehr viele Zuwanderer gibt, die inzwischen Deutsche geworden sind. Auch da, wo nominell der Teil Derjenigen mit ausländischer Herkunft groß ist, gibt es ja eine Mischung nach ethnischer Herkunft. Da leben dann Menschen aus dem asiatischen Raum, Menschen aus dem afrikanischen Raum, Menschen aus Osteuropa. [...] Die Auseinandersetzung, die Spannung, aber auch die gute Nachbarschaft entsteht zwischen vielen voneinander hinsichtlich ihrer Her-kunft und so weiter sehr unterschiedlichen Gruppen. Es ist nicht zu fokus-sieren auf den Gegensatz Deutsche und Ausländer« (2:7).

Diese Redeweise basiert auf der Realität einer Einwanderungsgesell-schaft und verweist auf den ideologischen Charakter des Antagonismus zwischen ›Deutschen‹ und ›Ausländern‹. Sie konstruiert ›Ethnien‹ nicht als statische, in ›Kolonien‹ verortete Kollektive sondern versteht städti-sche Normalität als dynamische Vielfalt von Unterschieden, Segrega-tionsformen und Nachbarschaften. Daher sei es ›ganz selbstverständ-lich‹ oder ›überhaupt nicht zu bewerten‹ (ebd.: 6), dass Menschen einer bestimmten Zugehörigkeit zusammen wohnen wollen. Eine solche

»Konzentration ist das Normale. Wir dürfen das Normale nicht an- schwärzen und schlecht reden sondern wir müssen die negativen Aus- wirkungen des Normalen bekämpfen, über mehr Infrastruktur und Bildung« (8: 9). Dieser Diskurs löst sich zudem vom räumlichen Charakter des Integrationsparadigmas: »Die ethnische Mischung ist eine räumliche Vorstellung. Allein dadurch, dass ich sage man möge räumlich gemischt wohnen, passiert gar nichts an Nähe oder Nachbarschaft« (2: 7). Auch ›ethnische Kolonien‹ hätten keinen räumlichen sondern einen kommunikativen Charakter (17b: 12).

Der Haltung, »dass sich da Vieles selbst viel besser organisiert als wir das steuern könnten«, folgt ein stadtentwicklungspolitischer Ansatz, der beobachtet »wie sich etwas organisiert« und die dafür nötigen Infrastrukturen bereitstellt: »Wenn ich sehe, es gibt in einem Kiez eine starke Gruppe islamischer Bevölkerung, muss ich eben auch zulassen, dass da eine Moschee gebaut wird [...] oder möglicherweise ein anderes kulturelles Zentrum ermöglichen als in Zehlendorf« (3: 7). Da das Vorgefundene als das Normale gilt, werden Ansätze, die auf vorgefertigten Normalitätsbildern basieren als theoretisch oder naiv abgelehnt (ebd.): Ausgewogene ethnische Mischung »würde ja bedeuten, irgendeiner weiß, was ausgewogen ist, da wünsche ich viel Vergnügen, das zu klären« (1: 7). Dies gilt nicht nur für das Konzept der Durchmischung sondern auch für jenes der ›ethnischen Kolonie‹: »Unter Stadtplanern ist das ein bisschen ein Glaubenskrieg geworden. Da werden idealtypisch zwei Bilder an die Wand gemalt, die noch nie funktioniert haben und auch nie funktionieren« (9: 10). Nicht nur die Einsicht, »dass man keinerlei Einfluss darauf hat« (14a: 9), das Leitbild einer Durchmischung umzusetzen, führt zu dessen Abkehr sondern auch die These, dies sei »nicht politisch durchsetzbar. Stellen Sie sich einmal vor, wir würden vorschlagen, ein Teil der in Kreuzberg Lebenden soll bitte nach Zehlendorf ziehen. Was wäre denn dann los?« (ebd.). In den USA habe nicht einmal das ›bussing‹ afroamerikanischer Schüler aus den Ghettos in die weißen Stadtviertel geklappt. Der Verweis auf Zehlendorf suggeriert, dass die dort dominierenden elitären Milieus ihre politische Macht einsetzen würden, um ihren Wohnort gegenüber Kreuzberger Einwanderergruppen abzuschotten. Eine andere Interviewpartnerin argumentiert, dass es bei solchen Schließungen weniger um ethnische als um soziale Zugehörigkeit geht:

»Migranten einer ganz anderen Bildungs- und Herkunftsschicht wohnen ja auch in Zehlendorf oder Wilmersdorf, die wohnen ja nicht in Kreuzberg, die sind ja gemischt, die mischen sich über die ganzen edlen deutschen Stadtteile ohne dass es ein Problem gibt. [...] Das ist immer dieser Außenblick, da gu-

cken die Leute von außen und sagen, es kann ja wohl nicht sein, dass 30 Prozent Menschen da wohnen, die aus der Türkei kommen. Wenn sie sagen würden dass diese 30 Prozent aus derselben sozialen Schicht kommen, wäre der Satz schon anders. Dann würden sie auch nicht mehr so reden, weil diese Menschen wollen sie ja bei sich nicht haben« (20a: 10).

Ein solcher Blick, der die Klassenfrage für selektive Schließungen des Wohnungsmarkts verantwortlich macht, rassistische Ursachen von Segregation hingegen eher übersieht, herrscht hier vor: »Letztlich entscheidet Einkommen und Familiensituation« und nicht ›Herkunftsidentitäten‹ (17a: 12), das Trennende »verläuft stärker zwischen unten und oben« (2: 8). Aus dieser Perspektive wird die Redeweise über ›ethnische Mischung‹ als Ethnisierung sozialer Fragen kritisiert. Das »Problem der Segregation« sei in Berlin »ein Problem der sozialen Entmischung [...]« und da ist es egal, ob es ein Migrant ist oder nicht« (9: 9).

Hier offenbart sich die Differenz zwischen der alltagsweltlichen Variante jener Diskursposition, die für das Ziel ethnischer Mischung plädiert und der alltagsweltlichen Variante der pragmatisch auf Segregation setzenden Position: Während erstere rassistische Mechanismen ethnischer Segregation offenlegt, suggeriert letztere Segregation entweder als soziales Phänomen oder als unproblematischen Normalfall, wonach Identitätsgruppen eben Nachbarschaften bilden. Entsprechend gilt ihre Sorge eher dem sozialen Zusammenhalt der Stadt als der Tatsache, dass der Wohnungsmarkt ethnische Minderheiten diskriminiert. Eine eher ökonomische Variante der Segregationsposition koppelt diese Frage gar an die Standortqualität Berlins:

»Das sind diese ganzen deduktiven Dinge, das ist diese Ordnungsdenkerei, die entspricht nicht dem Organismus einer Stadt und vor allem nicht den Anforderungen Berlins. Wenn wir so bleiben wie wir jetzt sind, sind wir nicht überlebensfähig. Wir müssen uns zusätzliche Impulse versuchen zu verschaffen, die wir aber nicht von Anfang an domestizieren dürfen, sondern von deren Kraft wir leben wollen. Diese Art Denke müssen wir jetzt haben und nicht permanent prüfen, ob wir [...] unsere Ausgewogenheitsarithmetik verletzen« (1: 7).

Ethnische Segregation gilt hier als »Erweiterung und Bereicherung unserer Welt« (24: 11) und als Basis dynamischer ›Minority Businesses‹ ethnischer Communities. Diese Variante folgt einem ökonomisch determinierten Integrationsbegriff und blendet die Frage politischer Interventionen in Segregationsprozesse generell aus.

Der alltagsweltlichen Variante der pragmatischen Segregationsposition steht eine normalistische gegenüber: Diese basiert auf der Einsicht, dass Politik und Stadtplanung über keine Instrumente verfügen, um das

»Leitbild einer heterogen gemischten Stadt« (13: 5) zu realisieren und plädiert deshalb dafür, sich von ihm abzuwenden. Gleichwohl herrscht das normative »Idealbild, eine gemischte Population zu haben, in der ethnische Herkunft keine Rolle mehr spielt« (5: 7) immer noch vor. Bereits der Begriff »Population« verweist darauf, dass diese Redeweise Stadt als organische Einheit imaginiert und auf einem für normalistische Diskurstypen charakteristischen »Außenblick« basiert, der auf vorgefertigte Normen rekuriert. Die folgende Aussage demonstriert dies beispielhaft:

»Es macht keinen Sinn, weiterhin an diesem Leitbild einer heterogenen Stadt festzuhalten, sondern wir müssen überlegen, wie es möglich ist, diese *Communities*, wenn sie sich als eigenständige Bereiche erweisen, so einzubringen in den übrigen Stadtkörper, dass sie halbwegs die Standards der westlichen Zivilisation einhalten und sie nicht als störende Momente auftreten« (13: 5).

Diese Redeweise rassifiziert Einwanderer als rückständiges, dem Westen gegenüberstehendes Kollektiv, koppelt Ethnien statisch an räumliche Segmente und sucht organische Funktionsstörungen im Stadtkörper zu verhindern. Folgende Variante zielt hingegen eher langfristig auf Assimilation: »Ich kann Kulturen in ihrer Unterschiedlichkeit erdulden und zulassen, wenn ich weiß, sie vermischen sich irgendwann« (5: 7). Auch andere Aussagen verdeutlichen hier, dass ein biologistisches Bild von der Stadt als Körper prinzipiell das Paradigma einer »gesunden Mischung« enthält. Während ein Interviewpartner es im Allgemeinen für falsch hält, »Zuzugsströme zu steuern« (3: 7), treffe dies auf die »natürlich ganz besonders problematischen« Flüchtlinge nicht zu. Denn sei eine »gesund gemischte Bevölkerungsstruktur« erst mal verschwunden, »kippen ganze Kieze weg« (ebd.). Auch der Ghetto-Begriff taucht hier auf: »Wir haben nicht das ausländische Ghetto wie in klassischen Einwanderungsländern, wir haben ein soziales Ghetto«, in denen alle, »die ein Stück weit Verlierer in der Gesellschaft sind, in diesen Kiezen zurückgeblieben sind« (7: 7).

Unabhängig von der Frage, ob sie für oder gegen das Leitbild ethnischer Mischung plädiieren, weisen beide normalistischen Positionen zum Thema Segregation also dieselben Fundamente auf: Ein Bild der Stadt als organische Einheit oder Gemeinschaft, in die sich alle Gruppen einfügen müssen, sowie das formale Ideal einer räumlichen »Normalverteilung« unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen. Sie differieren lediglich in der Schlussfolgerung aus ihrem Wissen, dass dieses Ideal in der gesellschaftlichen Realität nicht umsetzbar ist. Diese Differenz erweist sich allerdings als politisch bedeutsam: Die normalistische Position

ethnischer Mischung erzeugt einen dauerhaften Frust darüber, das formulierte Ziel nicht erreichen zu können, der sich in der Regel als moralische Schuldzuweisung an Migranten entlädt. Die normalistische Variante der pragmatischen Segregationsposition leistet hingegen einer grundsätzlichen Akzeptanz der städtischen Einwanderungsrealität Vorschub. Gleichwohl folgt ihrem Gemeinschaftsfokus ein paternalistisches Ordnungskonzept, das Einwanderer tendenziell zu Kollektiven mit ›guten‹ oder ›schlechten‹ Eigenschaften rassifiziert. Dies offenbart beispielhaft die Redeweise von Neuköllns Bürgermeister Buschkowsky, die hier einzuordnen ist.

Betrachtet man sich die politische Landschaft Berlins zur Frage der Segregation ergibt sich folgendes Bild: Ähnlich wie bezogen auf den Integrationsbegriff sind die politischen Lager intern gespalten: So finden sich in der rot-roten Koalition normalistische Durchmischungs- und alltagsweltliche Segregationspositionen ebenso wie in der Grünen und christdemokratischen Opposition. Die offizielle Sprachregelung der Union plädiert allerdings in normalistischer Form für ethnische Mischung. So werden landeseigene Wohnungsunternehmen aufgefordert, »bei der Auswahl neuer Mieter auf eine ausgewogene Mieterstruktur zwischen Deutschen und Familien mit Migrationshintergrund in den Wohnhäusern zu achten« (CDU-Fraktion Berlin, 20.11.04). Die im Integrationskonzept zum Ausdruck kommende Politik des Senats trennt hingegen soziale und ethnische Segregation, erwähnt auch diskriminierende Mechanismen des Wohnungsmarkts und weist Unterstellungen, wonach sich Migranten bewusst abschotteten, zurück (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 49): Dem Senat gehe es nicht darum, »überdurchschnittliche Bevölkerungsanteile von Migrant/innen aufzuheben, wohl aber darum, eine Verschärfung von Segregation zu verhindern, die sich bis zu Konflikten zwischen Bevölkerungsgruppen zuspitzen könnte« (ebd.: 50). Dieser Satz demonstriert gleichwohl, wie der Antagonismus zwischen ›Ghetto‹ und ›Integration‹ noch in die aktuelle rot-rote Politik hineinragt. Zwar verabschiedet sie das Ziel der ethnisch normalverteilten Stadt. Sie verknüpft jedoch die Intensität räumlicher Segregation direkt mit einem sozialen Konfliktpotential und sucht mit diesem Argument eine noch stärkere als die bereits bestehende Segregation zu verhindern. Da in diesem Ziel das Bild von verträglichen räumlichen Mischungen implizit fortbesteht, folgt es einem normalistischen Diskurstypus. Die Differenz zur klassischen Desegregationspolitik ist quantitativer Art und liegt in einer nun höheren Toleranzschwelle. Qualitativ wird die Frage ethnischer Segregation jedoch nicht von der Frage gesellschaftlicher Integration abgekoppelt.

Die Diskursgemeinschaften beider normalistischen Redeweisen umfassen ausnahmslos Vertreter eines sozial-, werte- oder nationalgemeinschaftlichen Integrationsbegriffs, während sich Sprecher mit einem pluralistischen Integrationsbegriff in alltagsweltliche Segregationspositionen einreihen. Ein alltagsweltliches Plädoyer für ethnische Mischung herrscht allerdings ausnahmslos bei Interviewpartnern mit Migrationshintergrund vor. Dies verweist auf ein generelles Spezifikum des deutschen Einwanderungsdiskurses: Da er Rassismus tabuisiert, kann er Ungleichheiten nicht als Resultate rassistischer Diskriminierung interpretieren sondern nur sozial oder kulturell erklären. Einer reflexiven Diskursposition, die kulturalistische Deutungen von Segregation – etwa die These dass sich Einwanderer kulturell abschotten – zurückweist, steht daher lediglich die Möglichkeit offen, Segregation als Ergebnis sozialer Ungleichheit (Einkommenshöhe, sozialer Status etc.) zu interpretieren. Damit kann sie auch das Ziel einer >ethnisch durchmischten Stadt< – unabhängig davon, ob es normalistisch oder alltagsweltlich und antirassistisch argumentiert – nur als Ethnisierung sozialer Fragen deuten. Diese Einengung des gesellschaftlich Sagbaren, darauf weisen die Interviews hin, hat bis heute den Effekt, dass fast nur Minderheiten, die selbst rassistische Erfahrungen machen, den politischen Umgang mit räumlicher Segregation auf der Grundlage ihres rassistischen Ursprungs thematisieren und die Pro- und Contra-Dichotomie dieser Debatte auflösen können. Über Segregation, so ist zu resümieren, kann nicht sinnvoll gesprochen werden, ohne die Effekte des Rassismus zu thematisieren. Und ein Verständnis, das pauschal definierte >Populationen< mit dem städtischen Raum >verklebt< und – etwa über Quotenregeln – sozialtechnisch platzieren möchte, ist prinzipiell problematisch. Vielmehr muss es um die Frage gehen, wie der Staat strukturell die individuelle Wahlfreiheit des Wohnortes für alle Stadtbewohner ermöglichen kann.

Regieren durch *Community*: Das Quartiersmanagement als Allheilmittel

Wie beschrieben, hat sich mit dem Wandel des Wohlfahrtsstaates zu einem *Workfare*-Regime der sozialpolitische Charakter von Integrationspolitik zu einem aktivierenden Ansatz verschoben, der sich auf bildungs- und wirtschaftspolitische Maßnahmen konzentriert. Auch die Interviews zeigen, dass der soziale Aspekt weitgehend aus integrationspolitischen Diskursen verschwunden ist. Darauf deutet bereits ein simpler Zahlenvergleich hin: Während die Interviewpartner fast 300 Mal den Begriff >Bildung< gebrauchen, kommen >Sozialpolitik<, >Sozialsystem<, >soziale Integration<, >soziale Aufgabe(n)< und >soziale Rechte< zusam-

men 14 Mal vor. Wenn überhaupt taucht das Soziale im Sinne einer ›sozialräumlichen Integration‹ auf und bezieht sich stets auf das ›Quartiersmanagement‹ (vgl. Kap. 3.5). Dieses erscheint als eine Art Allheilmittel, um soziale Verwerfungen im städtischen Raum zu bearbeiten, der sich – darüber besteht ein Konsens – zunehmend sozial polarisiert. Ein weiterer Konsens wertet das Quartiersmanagement als sinnvolles oder zumindest einzig verfügbares Instrument, um soziale Probleme benachteiligter Einwanderermilieus bearbeiten zu können: Es gilt als »sehr gutes Konzept« (22: 15), »wichtig und erforderlich« (23: 13), »erfolgreich auf jeden Fall« (3: 8), zumindest aber als »positiv, weil wir nichts anderes haben« (16: 9) oder als »gute Idee«, die allerdings nicht ausreiche und unterschiedlichen Erfolg habe (4: 11). Dagegen existieren zur Frage der Bedeutung und Funktion des Quartiersmanagements diskursive Differenzen, die aus dem Unterschied zwischen einem normalistischen und einem alltagsweltlichen Blick auf städtische Quartiere resultieren. Zentrale Kritikpunkte sind aber kaum umstritten. Neben formalen Einzelheiten – gerade Bezirkspolitiker forderten, die damalige Verfahrenshoheit des Senats zu dezentralisieren – beziehen sich diese auf zwei programmatische ›Probleme‹: So komme das Geld nur den räumlich eng begrenzten Programmgebieten zugute und »drei Häuser weiter weg, wo nicht dieses Quartier ist, da kommt kein Pfennig mehr. Zwei Schulen nebeneinander, die eine zufälligerweise im Quartiersmanagementgebiet, die andere mit genau den gleichen Problemen eine halbe Straße weiter weg ist nicht drin« (16:10). Sei es bei manchen Schulen fast unzumutbar, Kinder dorthin zu schicken, denke man in anderen »über eine Außenplanung nach und legt Skater-Anlagen und *Halfpipes* und sonstige Dinge an, die keiner in Anspruch nimmt« (ebd.). Die zweite Grundkritik bezieht sich auf eine fehlende ›Nachhaltigkeit‹ der projektförmigen Finanzierungsform: Jedes Quartiersmanagementprojekt muss »jedes Mal darum bangen, kriegen wir Gelder oder nicht. [...] Und wenn der Hahn zugeschraubt werden sollte, muss man sagen, das war es. Und genau das darf nicht passieren, dass gut laufende Projekte [...] nicht institutionalisiert werden können. [...] Der Erfolg ist nur durch eine Kontinuität gewährleistet« (7: 8). Gerade wenn ein Partizipationsprojekt Bedürfnisse der Bewohner aufgreife, erwarteten diese eine kontinuierliche Arbeit und würden frustriert, wenn die Kommunen nicht in der Lage seien, auslaufende Projektmittel aus ihrem Haushalt zu kompensieren (17: 14).

Solche strukturellen ›Probleme‹ resultieren jedoch aus den konzeptionellen Fundamenten der sozialräumlichen Programme, die innerhalb des aktivierenden Sozialmodells zu verorten sind: Im neuen Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Individuum kommt ein ›Tod des Sozialen‹ zum Ausdruck, so Nikolas Rose, der sich nicht nur in der

»scheinbar ›amoralischen‹ Sprache des Marktes [...] Privatisierung, Wettbewerb, Kostenrechnung und so weiter« offenbart. Das ›Soziale‹ rückt auch »zugunsten der ›Gemeinschaft‹ in den Hintergrund, die sich als neues Territorium präsentiert, auf dem das individuelle wie das kollektive Leben regieren« (Rose 2000: 79). Im aktivierenden Sozialregime zerfällt das über universelle Rechte und formale Mitgliedschaft definierte Bild des Staatsbürgers »in zwei Spaltprodukte: das hoch individualisierte Individuum als Unternehmer seiner selbst auf der einen Seite, die engsinnig gefasste *Community* auf der anderen« (Kreissl 2004). Ursprünglich entstammt ein politisches Verständnis von *Community* einem linken Aktivismus, der gegen (wohlfahrts-)staatliche Entmündigung auf lokale Autonomie setzte. Im »fortgeschrittenen Liberalismus« (Nikolas Rose) bildet diese territoriale Form von Gemeinschaft hingegen das Komplementär zum eigenverantwortlichen Subjekt. Rose erkennt ein »Regieren durch *Community*«, das Individuen drängt, Selbstverantwortung zu übernehmen und dafür persönliche Loyalitätsbeziehungen von Nachbarschaft, Verwandtschaft, Religionsgruppe oder Bürgerinitiative zu instrumentalisieren. Er identifiziert drei wesentliche Kennzeichen: Zunächst fragmentiert sich die nationalstaatliche Imagination eines einheitlichen, durch das Soziale überwölbten Raum in eine Vielzahl gemeinschaftlicher Räume. Ferner bewirkt die »Geburt der *Community*« einen Wandel in der Moral. Dieser stellt den Einzelnen in einen neuen ethischen Rahmen, innerhalb dessen er »als autonomer Akteur auftritt, der jeweils einzigartige, lokale und spezifische Bindungen an seine Familie und seine besondere Überzeugungs- und Wertegemeinschaft hat« (Rose 2000: 84). Und schließlich verschiebt sich die Frage der Identifikation von der »als Nation bestimmten Gesellschaft« auf »Netze der Loyalität, mit denen man sich existenziell, traditionell, emotional und spontan [...] identifiziert« (ebd.). Um durch *Community* zu regieren, so Rose, »bedarf es einer Reihe von Strategien, die geeignet sind, die verschiedenen Dimensionen solidarischer Einbindung von Individuen in Gemeinschaften sowohl zu ›erfinden‹ als auch zu instrumentalisieren, um sie regeln, verändern oder mobilisieren zu können« (ebd.: 85). Beispielhaft dafür sind neue Programme wie ›Soziale Stadt‹ und das darauf gründende Quartiersmanagement, die in Stadtviertel intervenieren, in denen sich ›Verwüstungen‹ durch entfesselte Marktkräfte, eine gleichgültige Politik oder Benachteiligungen ihrer Bewohner in konzentrierter Form offenbaren. Um dort eine Haltung der Selbstverantwortlichkeit, eine lokale Identifikation und ein Engagement für das Stadtviertel zu fördern, suchen diese Programme möglichst viele Bewohner in – ethnischen, religiösen oder sozialen – *Communities* zu organisieren, deren Repräsentanten in staatliche Verfahren einzubinden und Reformvorha-

ben in kontrollierter Form an sie zu delegieren. Beispielhaft beschreibt dies der folgende Absatz im Integrationskonzept des Senats:

»Die stadträumliche Integration gewinnt angesichts des abnehmenden Integrationspotentials des Arbeitsmarktes an Bedeutung. Um der sozialen Benachteiligung in Stadtteilen entgegenzuwirken bzw. diese sozial zu stabilisieren, führt der Senat [...] das Quartiersmanagement durch und unterstützt [...] Nachbarschaftseinrichtungen und Selbsthilfekontaktstellen. Durch die Unterstützung von bürgerschaftlichem Engagement, Selbsthilfe, Nachbarschaftsbeziehungen und politischer Partizipation soll im stadträumlichen Bereich Vielfalt gefördert und sozialer Zusammenhalt gesichert werden« (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 49).

Problematisierte Aspekte des Quartiersmanagements wie dessen enge räumliche Grenzen oder die projektartige Finanzierung sind also Teil des Prinzips, *Communities* zu konstituieren und sie die Stadtviertel nach einer geförderten Anlaufphase selbstverantwortlich ›regieren‹ zu lassen. Diese konzeptive Ideologie dominiert auch die relevanten Interviewpassagen und bündelt sich dort in den Schlüsselbegriffen ›Nachbarschaft‹ und ›Community‹, die als Amalgam aus Territorium und Gemeinschaft äquivalent gebraucht werden. Bezogen auf die Frage der ›Integration‹ von Einwanderern stützt sich dies auf das gemeinschaftliche Konstrukt der ›ethnischen Kolonie‹, dessen ›funktionale‹ Version in aktuellen Segregationsdebatten zunehmend das Konzept der ›ethnischen Mischnung‹ ersetzt (vgl. Dritter Exkurs). Gerade Diskurspositionen, die einen pragmatischen Segregationsansatz vertreten, beinhalten ein normatives Bild von Nachbarschaft: Dies gilt sowohl für deren ökonomische Variante, die *Communities* als Basis für ein ›Minority Business‹ (24: 11) zu fördern sucht, als auch für die alltagsweltliche Variante, die eher das Zusammenleben im ›Kiez‹ fokussiert: Danach soll Quartiersmanagement in Gebieten, »in denen sich in besonderer Weise soziale Probleme zeigen und zwar sowohl für Deutsche als auch für Ausländerinnen und Ausländer oder für Migrantinnen die inzwischen Deutsche sind, die Möglichkeit schaffen, dass man miteinander nachbarschaftlich leben kann« (2: 5). Es gilt als erfolgreich, wenn es sich »als Teil einer zivilgesellschaftlich ausgerichteten Gemeinwesenarbeit begreift«, die »neben der Organisierung von Nachbarschaften, Kommunikationsprozessen [...] auch stark das Thema Ökonomie in den Mittelpunkt stellt« (9: 11). Folgende Interviewpassage einer rot-roten Spitenpolitikerin veranschaulicht, welcher Projektypus als beispielhaft gilt:

»Im Nachbarschaftszentrum in Neukölln wird jeden Mittwoch für 200 Leute gekocht. Einen Mittwoch kocht der örtliche Polizeiabschnitt, den nächsten

Mittwoch kocht die arabische Müttergruppe, am dritten Mittwoch kocht, was weiß ich, die evangelische Kirchengemeinde und am vierten kochen die ›Punkis‹, die da ein Wohnprojekt neben dran haben. So, das funktioniert, das heißt man lebt füreinander, man tut was füreinander, ist ansprechbar und kennt sich. Und wenn das funktioniert, dass man sich bei aller Unterschiedlichkeit miteinander leben lässt und sich aufeinander bezieht, also nicht nur nebeneinander herlebt, dann ist die Frage der Herkunft nicht mehr von der Relevanz, dass sie dazu führen würde, dass Menschen sich gegeneinander wenden« (2: 5).

Dieses normative Verständnis nachbarschaftlicher Gemeinschaft offenbart eine kommunitaristische Perspektive, die das Quartiersmanagement zunehmend zu charakterisieren scheint: Vielfalt bedeutet hier nicht nur, differente Lebensweisen oder Herkünfte von ›Nachbarn‹ als gleich Befreitete zu respektieren sondern ›miteinander‹ und ›füreinander‹, das heißt gemeinschaftlich zusammenzuleben. Dies basiert auf dem kommunitaristischen Postulat, wonach Vielfalt die Macht einer jeweiligen *Community* beinhaltet, individuelle Freiheit ohne Einmischung von außen zu begrenzen, wenn sie sich nicht in ein gemeinschaftliches ›Füreinander‹ fügt (Bauman 1999: 334). Hier zeigt sich, wie sehr das kommunale Nachbarschaftskonzept auf der Kategorie Moral basiert. Es zielt im Kern auf das Verhalten der anvisierten Klientel – also der ›Armen‹ – und enthält zumindest latent die Anlage, zwischen ›würdigen‹ und ›unwürdigen‹ Gruppen zu selektieren. Eine interviewte Praktikerin kritisiert diese

›augenblickliche Diskussion, die mich so ärgert, wo gefordert wird, dass die Nachbarschaft des arbeitslosen türkischen Zuwanderers mit der arbeitslosen deutschen Putzfrau, dass das die Nachbarschaft sein soll, die wir herstellen sollen. Immer wieder diese Mischung nicht? Das ist dann die Nachbarschaft. Wieso soll das Nachbarschaft sein? Was habe ich mit meinem Nachbarn zu tun, der nachts säuft, warum sollte ich mit dem Kontakt halten? [...] Nachbarschaften entstehen mit Leuten, mit denen ich was zu tun habe, was Gemeinsames habe. Und wenn ich das nicht habe, muss ich es auch nicht tun. Aber es wird auch da wieder die Mischung gesehen. Nachbarschaft ist erst, wenn am besten der türkische Mann mit der deutschen Frau redet oder wie? Oder die verschleierte türkische Frau mit dem deutschen Mann, wenn die sich gegenseitig Zucker ausleihen, das wäre dann Nachbarschaft, dann hätten wir es erreicht. Nein, das ist wieder diese Sichtweise auf die Mischung und das ›nur so kann es funktionieren‹, ich weiß gar nicht, wo diese Menschen diese Idealvorstellung im Leben nehmen, die sie selber nicht leben« (20a: 12).

Quartiersmanagement erscheint hier als ›Regieren durch *Community*‹, das aus einer paternalistischen Perspektive von oben und von außen

›Nachbarschaft‹ gezielt zu konstituieren sucht, ein solches gemeinschaftliches ›Füreinander‹ aber lediglich von Armen einfordert. Durch diese kommunitaristische Wende schleicht sich das traditionelle Konzept der ethnischen Mischung wieder in den alltagsweltlichen Segregationsansatz ein. Denn in der Art und Weise, wie dominierende Diskurse das ›Quartiersmanagement‹ und die ›Integration‹ von Einwanderern aneinander koppeln, gilt ›Nachbarschaft‹ erst als glückt, wenn sich ›ethnische‹ Gruppen zu einer Kiezgemeinschaft vermischen.

Normalistische Diskurspositionen weisen kulturalistische und ›verändernde‹ Varianten dieses Deutungsmusters auf. So charakterisiert ein Interviewpartner Quartiersmanagementgebiete als städtische Räume, »in denen Bevölkerungsgruppen leben, die *ad hoc* in ihrer kulturellen Prägung nicht in der Lage sind, sich so in einen Stadtentwicklungsprozess mit einzubringen und das gemeinschaftliche Leben in dieser Form zu organisieren, wie das meinetwegen der Hochschulabsolvent der deutschen Hochschule ist« (13: 8f.). Das Quartiersmanagement versucht dort, »eine solche urbane Struktur, innerhalb derer die Standards der westlichen Zivilisation halbwegs eingehalten werden, immer noch zu gewährleisten« (ebd.: 1). Es gelte,

»ein Zusammenleben zu organisieren, das sich weder nachteilig auf die umliegenden Bereiche auswirkt noch mehr oder weniger zu Zuständen und Verhältnissen in diesen Quartieren führt, die ein soziales Miteinander gefährden. [...] Warum das wichtig ist, dass sie nicht in irgendeiner Art und Weise empfänglich werden für radikalierte religiöse Auseinandersetzungen oder so, also diese Implikationen stehen natürlich auch mit im Hintergrund, also dass wir in der Lage sind über *Empowerment*, Sprachintegration zu ermöglichen, dass die Leute in der Lage sind, das politische System, also die Verantwortung für ihren Stadtteil selbst in die Hände zu nehmen« (ebd.: 8).

Dieser normalistische Außenblick rassifiziert Bewohner solcher Stadtteile auf der Basis eines westlich-islamischen Konfliktzenarios zu kulturell ›Anderen‹, ethnisiert soziale Phänomene und begründet das Quartiersmanagement mit einem kulturellen »Sprengstoff« (ebd.: 4) oder mit Störungen, die von solchen Vierteln ausgehen könnten. Daher sei es alternativlos, »es sei denn, wir machen zur Sicherheit einfach einen großen Zaun drum herum, einen Maschendrahtzaun und sagen, wir überlassen Euch Euren Problemlagen alleine. Der Zaun hält nicht lang« (ebd.: 10). Um diese Gefahren einzudämmen, plädiert diese Position nicht für repressive Maßnahmen sondern für ein *Empowerment*, das die Fähigkeit dieser Bewohner aktiviert, sich selbst zu regieren. Da sie auf einem Szenario der Parallelgesellschaft basiert, sieht diese ethno-kultu-

realistische Diskursposition allerdings die Gefahr, dass eine solche Selbstregulation ins Negative kippt:

»Wenn es mir gelingt, aus den einzelnen Kulturen Leute für dieses Miteinander zu gewinnen ohne eine Ausgrenzung, dann glaube ich habe ich gute Ansätze. Aber es gibt Viertel, wo mittlerweile die arabischstämmige Bevölkerung anfängt, die türkischstämmige zu verdrängen, weil sie sozusagen den Verwaltungsapparat im Quartiersmanagement innehat, dann habe ich nichts gewonnen« (5: 8).

Normalistische Positionen plädieren daher eher nicht dafür, dass Bewohner ›ihren Stadtteil selbst in die Hände nehmen‹ sondern zielen lediglich darauf, ›sehr viele Zuwanderer mit einzubeziehen in Entscheidungsprozesse, um so die Bereitschaft zu fördern, sich zu öffnen‹ (6: 10). Der einseitig auf Einwanderer zielende Begriff des ›sich Öffnens‹ verweist darauf, dass es hier primär darum geht, deren Assimilation zu fördern, ohne das hierarchische Verhältnis zwischen dem ›Eigenen‹ – die Einbeziehenden – und dem ›Anderen‹ – die Einbezogenen – auflösen zu müssen.

Ausschließlich Vertreter von Minderheiten verweisen darauf, dass »Menschen mit Migrationshintergrund [...] vor allem aber aus einer bestimmten sozialen Schicht« (22: 15) die Partizipationsangebote des Quartiersmanagements schlecht annähmen: »Wenn Sie sich das angucken, sehen Sie weitgehend Mehrheitsgesellschaftsangehörige, die mit ihren Mehrheitsgesellschaftsmethoden versuchen, klassische Bildungsarbeit zu machen und mit Flyern und Plakaten operieren« (ebd.). Es fehle an interkultureller Kompetenz und an einem Verständnis für die Alltagsprobleme der zur aktivierenden Klientel: »Wieso sollte jemand, der im Beusselkiez wohnt, den Wunsch haben, jetzt ins Quartier zu gehen und da irgendwie mitzumachen?« (ebd.). Projekte müssten an alltäglichen Problemen ansetzen, um zu funktionieren:

»Ein Beispiel: Die Hotline für Frauen, die Gewalterfahrungen in der Partnerschaft gemacht haben, die hatten einmal in der Woche eine türkischsprachige Beraterin dort, die hat sich mal beklagt, da ruft immer keiner an. Was sie zur Schlussfolgerung brachte, offensichtlich gibt es das Problem nicht so. Dann habe ich gesagt, wir testen das mal, bin in eine Sendung im türkischen Regionalfernsehen gegangen und habe gesagt, der ›Türkische Bund‹ bietet jetzt eine Gewalt-Hotline an und habe die Nummer bekannt gegeben. Ich konnte mich monatelang nicht mehr retten vor Anrufen, weil es ist eine Frage des Vertrauens« (ebd.:16).

Jenseits von Zielen oder Projekten, die nachbarschaftliche und zivilgesellschaftliche Aktivitäten initiieren sollen, thematisieren die Interviews Interventionen oder Investitionen in lokale Systeme nur im Kontext von Bildung. Dabei geht es fast ausschließlich um ›Schule‹. Immer wieder taucht das als Allheilmittel erscheinende Konzept einer Ganztagsschule auf, die sich zum ›Kiez‹ hin partnerschaftlich öffnet, um den Bewohnern das Gefühl zu geben, »dass die Ausbildung ihrer Kinder ein gemeinsames Anliegen wird« (13: 9). Dieser Interviewpartner verweist darauf, dass das Quartiersmanagement zum Jahr 2005 neu ausgerichtet worden sei. Hätten bis dahin bauliche Investitionen in den öffentlichen Raum vorgeherrscht (vgl. Kap. 3.5), gehe es nun »nicht mehr darum, die Lebenssituation zu verbessern sondern die Lebenslagen stärker zu betonen« (13: 9). Das entsprechende Strategiepapier des Senats bekundet, dass sich Quartiersverfahren nunmehr auf »Integration, Bildung und Arbeit« konzentrieren (Senatsverwaltung für Stadtentwicklung 2005: 1). Sozialpolitik – etwa die Ziele, Armut zu bekämpfen oder soziale Infrastrukturen auszubauen – spielt darin selbst mit Blick auf verarmende Bewohnergruppen keine relevante Rolle. Dem neuen Sozialmodell folgend taucht auch der Punkt ›Arbeit‹ nur als ›Wirtschaft (Gewerbe, Einzelhandel)‹, also als erster Arbeitsmarkt auf. Der Begriff ›Integration‹ wiederum verbleibt vollkommen unklar. Allerdings verweist der inhaltliche Grundsatz des Konzepts, Bewohner aktivieren und befähigen zu wollen, »ihr lokales Gemeinwesen mitzugestalten (›Empowerment‹)« und dabei »Migranten und ihre im Gebiet tätigen Organisationen« (ebd.: 2) einzubeziehen, darauf, dass er sich auf Einwanderer bezieht und sie der Mehrheitsgesellschaft als Sondergruppe gegenüberstellt. Auch das Berliner Integrationskonzept offenbart ein verengtes Verständnis des aktivierenden Sozialmodells im Rahmen des Quartiersmanagements: Dieses ziele darauf, »individuelle Lebenschancen (Stichwort: Bildung und Ausbildung)« zu verbessern, eine hier auf das »Stichwort: Erwerbsarbeit und Sprachbefähigung« reduzierte Integration zu fördern, Bewohner zu aktivieren und – hier scheint ein normalistisches Mischungsparadigma auf – »sozial stabilisierende« Gruppen an die Quartiere zu binden (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 50). Die Prinzipien des Quartiersmanagements, »Ressourcenorientierung und Empowerment, Partizipation, bürgerschaftliches Engagement, Nachbarschaftsbeziehungen und Selbsthilfe«, so das Konzept, seien »zugleich zentrale integrationspolitische Postulate« und zielen »quasi von selbst auf die Migrantengruppen« (ebd.). Ihr Erfolg hänge davon ab, Migrantenorganisationen einzubeziehen und Einrichtungen im Gebiet interkulturell zu öffnen.

Während diese Position Migranten als Einwohner wie andere auch versteht und sie ausgrenzende Strukturen beseitigen möchte, ethnisieren

normalistische Diskurstypen soziale Phänomene und koppeln die Aufgaben des Quartiersmanagements an ein normatives Bild von Integration. Jenseits konservativer und einiger Mitte-Links-Politiker dominiert diese Redeweise in den Interviews gerade bei Vertretern zuständiger Behörden. Dagegen thematisieren alltagsweltliche Positionen Aufgaben des Quartiersmanagements eher aus Bewohnersicht und verweisen darauf, dass Einwanderer und Deutschstämmlinge selbst bezogen auf mangelnde Sprachkenntnisse bei Kindern mit ähnlichen Problemen kämpfen. Die Notwendigkeit sozialpolitischer Maßnahmen aufgrund des »hohen Verarmungsgrades« (14a: 11) thematisieren ausschließlich Bezirkspolitiker aus dem linken Lager. Beispiele sind hier ein Sozialdienst im Rahmen der Nachbarschafts- und Gemeinwesenarbeit (17: 10) oder das Ziel, für Menschen, »die über einen langen Zeitraum von sozialen Transferleistungen leben [...] einen ehrlichen zweiten Arbeitsmarkt« zu schaffen (14a: 11).

Folgt man der *Workfare*-Typologie von Bob Jessop (2002: 112ff.), enthalten die vorherrschenden Diskurspositionen zum Quartiersmanagement, ob alltagsweltlich oder normalistisch, sowohl Elemente aus dem neokommunitaristischen Modell – Selbstverantwortlichkeit, *Empowerment*, Nachbarschaft – als auch aus dem neokorporatistischen Modell – privat-öffentliche Partnerschaften, »regulierte Selbstregulation«, der Einbezug von »*stakeholders*«. Deutlich wird, dass diese Kombination dem neoliberalen Politikmodell nicht widerspricht sondern dieses auf lokaler Ebene ergänzt. Denn weder finden sich programmatische Hinweise, den Dritten Sektor oder die soziale Ökonomie zu stärken, etwa um ausgegrenzten Gruppen Arbeitsmöglichkeiten jenseits des freien Wettbewerbs zu schaffen, noch werden Absichten thematisiert, die fortschreitende Armut sozialpolitisch zu bekämpfen. Auch Investitionen in lokale Institutionen – Soziale Infrastruktur, Bildung, Gesundheit etc. – spielen eine äußerst periphere Rolle und beziehen sich fast ausschließlich auf Schule.

Daher nähren die in den Interviews vorherrschenden Positionen mit Krummacher u.a. (2003) den Verdacht, das Quartiersmanagement ziele eher darauf, ausgegrenzte Bevölkerungsgruppen ruhig zu stellen als sie dabei zu unterstützen, ihr Leben zu bewältigen. Mit Volker Eick wiederum ist zu fragen, ob es nicht »ein (letztes) Angebot an die BewohnerInnen »abgehänger« Stadtquartiere ist, sich selber aus dem Sumpf (selbst-verschuldeter) Armut und Abhängigkeit zu ziehen« (2005: 10). Gleichwohl geben die Interviews keine Hinweise darauf, dass ausbleibende Erfolge des Quartiersmanagements ordnungspolitische Befriedungsformen der Ausgegrenzten mobilisieren könnten, wie Krummacher u.a. vermuten. Während Eick (2005) feststellt, dass neun der damals 17 Berliner Quartiersverfahren Sicherheits- und Ordnungsstreifen aufbauten,

die nicht zuletzt deviante Milieus kontrollieren sollten und zu einer neuartigen kommunalitären ›Kultur der Kontrolle‹ beitragen hätten, tauchen solche repressiven Aspekte des ›Regieren durch *Community*‹ in den Interviews an keiner Stelle auf.

Die Empirie meiner Studie gibt es weder her noch war mit ihr beabsichtigt, die Realität der jeweiligen Quartiersmanagementverfahren zu bewerten, sondern ermöglicht nur die Analyse ihrer diskursiven Konstruktion. Diese stützt die These von Nikolas Rose über ein ›Regieren durch *Community*‹, dessen kommunalitäre Elemente – Gemeinschaft, Moral, lokale Teilhabe – den Umbau des Sozialstaats zu einem aktivierenden *Workfare*-Regime lokalpolitisch flankieren. Dabei scheint das Quartiersmanagement im positiven Fall nicht zuletzt für benachteiligte Einwanderermilieus die Qualität und Zugänglichkeit einzelner Institutionen wie der Schule verbessern und Projekte hervorbringen zu können, die ihren Alltag in marginalisierten Stadtteilen erleichtern, verbessern oder demokratischer machen. Im negativen Fall können sie diesen hingegen homogenisieren, kontrollieren oder disziplinieren. Es deutet aber nichts darauf hin, dass das Programm materielle Armut verringern könnte. Vielmehr scheint es gerade jenen Gruppen erhebliche Zumutungen hinsichtlich ihrer Selbstregulation aufzuerlegen, die die größten Energien dafür einsetzen müssen, ihren Alltag zu bewältigen. Dies lässt auf eine dem aktivierenden Sozialmodell inhärente Tendenz des Quartiersmanagements schließen, zu Ungunsten der am stärksten marginalisierten Gruppen sozial selektiv zu wirken. Ob diese manifest wird, hängt sicherlich von konkreten Umsetzungsformen ab, die wegen ihres dezentralen Charakters stark differieren können (vgl. Kap. 3.5). In jedem Fall, so fasst es ein Interviewpartner treffend zusammen, macht das ›Programm ›Soziale Stadt‹ schon irgendwie Sinn, wenn man Situationen entschärft oder bestimmten Quartieren ein bisschen Wundsalbe verpasst, damit da bestimmte Dinge nicht zum Ausbruch kommen‹ (25: 4).

4.3 Differenz versus Diversität: Das Feld der Kultur

Neben der Frage nach dem Stand von ›Integration‹ war die These des Scheiterns von ›Multikulti‹, die Heinz Buschkowsky nach dem Van Gogh-Mord medienwirksam platzierte, der zweite Kristallisierungspunkt dieses diskursiven Ereignisses. Nachdem der Multikulturbegriff Ende der 80er Jahre in den deutschen Einwanderungsdiskurs eingezogen war, hatte er diesen stark polarisiert. Ähnlich wie ›Integration‹ fungierte ›Multikultur‹ als Passepartout-Begriff, in den sich alle möglichen Inhalte

und politischen Positionen packen ließen. Seine Befürworter und Gegner ließen sich kaum nach herkömmlichen politischen Lagern einordnen. Wie beschrieben (vgl. Zweiter Exkurs) dominierte in Deutschland jedoch eine paternalistische Variante des Multikulturalismus, wonach die Mehrheitsgesellschaft den Rahmen setzt, innerhalb dessen sich von ihr abweichende ›Ethnien‹ etablieren und repräsentieren können. Dabei herrschten ein statischer Kulturbegriff und ein essentialisches Verständnis von Ethnien vor. Im englischen Sprachraum debattierte Varianten, die sich stärker um die Frage politischer Rechte von Minderheiten drehten, spielten hingegen kaum eine Rolle. Die heftig debattierte These des Scheiterns von Multikulti provoziert daher die Frage, worum es dabei eigentlich geht. Welche Begriffe von ›Multikultur‹ liegen dieser Debatte zu Grunde, in welchem Verhältnis stehen sie zu deutschen Traditionslinien oder aktuellen integrationspolitischen Konzepten und welche Vorstellungen über eine städtische Einwanderungsgesellschaft gehen mit ihr einher? In den Interviews stehen sich in Bezug auf diese Fragen zwei Diskurstypen gegenüber, die sich grundlegend voneinander unterscheiden: Während der erste Typus kulturelle Differenz als potentiellen Sprengstoff für eine gesellschaftliche Integration deutet und auf eine spezifische Variante kultureller Assimilation zielt, liegt dem zweiten die These von der städtischen Normalität einer dynamischen kulturellen Vielfalt zugrunde, die zu akzeptieren und positiv zu werten sei.

Die nächsten beiden Abschnitte rekonstruieren diese konträren diskursiven Positionen über die Frage von Kultur im Kontext von Einwanderung, der darauf folgende erörtert dann die politischen Implikationen dieser Konstellation am Beispiel des zunehmend mächtigen Postulats der Interkulturalität. Der vierte Abschnitt diskutiert für den Berliner Einwanderungsdiskurs abschließend die Frage des Rassismus, der heute in einer kulturalistischen Form auftritt.

Vom *Melting Pot* zur *Salad Bowl*: Kultur als Sprengstoff des Rests im Westen

Paradigmatisch bringen die bereits diskutierten Einlassungen des Neuköllner Bürgermeisters Buschkowsky (vgl. Kap. 4.2) das Setting eines assimilativen Multikulturdiskurses auf den Punkt und veranschaulichen, dass dessen Wurzeln in der deutschen Diskurstradition liegen. Buschkowsky setzt zwei Varianten einer ›multikulturellen Gesellschaft‹ einander gegenüber: »Für mich ist es eine multikulturelle Gesellschaft, wenn viele Kulturen in einem Land friedlich miteinander leben. Andere sagen, dass in einem Land viele Menschen ihre Lebensentwürfe, ihre Kulturen in eine Gemeinschaft einbringen, und daraus entsteht eine neue

multikulturelle Identität des Menschen« (zit. in: Mosler 2005: 16). Da letzteres leugne, dass Menschen sich nur in ihrer eigenen, vertrauten Kultur geborgen fühlen, könne es eine solche multikulturelle Gesellschaft »gar nicht geben« (zit. in: JF, 11/05). Aus dieser Idee resultiere vielmehr, »dass in unseren Städten Gebiete der sozialen und ethnischen Segregation entstanden sind. Über das Konzept der multikulturellen Gesellschaft wurde bei uns nie mit den Betroffenen diskutiert oder demokratisch abgestimmt – also haben die Leute mit dem Möbelwagen abgestimmt« (ebd.). Möglich sei hingegen eine »multiethnische Gesellschaft, die friedlich in einer gemeinsamen demokratischen Rechts- und Werteordnung lebt. Dafür setze ich mich ein« (ebd.). Im Kern entsprechen diese konträren Versionen von ›multikultureller Gesellschaft‹ zwei »ideologischen Varianten der Assimilation« aus der US-amerikanischen Immigrationsdebatte, die der gesellschaftlichen Realität »rassischer und ethnischer Diskriminierungen und Segregationen« historisch nie entsprochen haben und seit Jahrzehnten überholt sind (Han 2005: 324): dem Konzept des ›melting pot‹, wonach Kulturen und Herkunft der Einwanderer zu einer neuen nationalen Identität verschmelzen sollen, sowie jenem des ›cultural pluralism‹, wonach »die ethnischen Gruppen unter Wahrung ihrer Kultur in die amerikanische Gesellschaft so integriert werden sollen, dass sie friedlich und gleichberechtigt zusammenleben können« (ebd.). Da ›Kultur‹ bei Buschkowsky den determinierenden Charakter einer zweiten Natur besitzt, muss ihm das Schmelzriegel-Konzept als ideologisch und nicht realisierbar erscheinen. Da er ferner die so verstandene Kultur statisch an Ethnien koppelt, eröffnet sich in der prinzipiell akzeptierten Einwanderungsrealität lediglich eine Alternative: Entweder das Apartheidmodell eines unverbundenen Nebeneinanders ethnischer Gruppen oder der kulturelle Pluralismus einer ›Vielfalt in der Einheit‹, in der sich dieses Nebeneinander in eine vorgegebene Werteordnung fügt (vgl. Treibel 2003: 52). Eine solche Konstellation beschreibt die Metapher der ›salad bowl‹, wonach im Salat die Zutaten zwar noch einzeln identifizierbar sind, aber miteinander harmonieren sollen. Damit ist sich Buschkowsky in fundamentalen Punkten mit jenen Protagonisten der multikulturellen Gesellschaft einig, gegen die er so heftig ankämpft. Das Multikulturmkonzept basiert gerade auf der These: »Der Melting Pot: ein gescheitertes Modell« (Cohn-Bendit/Schmid 1993: 316). Der Meinung »Vielfalt statt Einfalt«, so argumentieren dessen frühe Protagonisten Cohn-Bendit und Schmid zudem, »sind wir nicht [...]. Demokratie braucht ein gemeinsames Verständnis verbindlicher Werte, über die Einigkeit hergestellt werden muß« (ebd.: 319).

Die Frage, ob die Interviewtexte den Multikulturbegriff positiv oder negativ rezipieren, ist bezeichnenderweise für die Frage, ob sie in der

assimilativen oder in der diversitären Diskursposition verortet sind, irrelevant. So finden sich im assimilativen Diskurstypus, in den Buschkowskys Texte einzuordnen sind, alle Facetten zwischen »Multikulti ist für mich etwas ganz Schreckliches [...]« (16: 7) und »Multikulturalität [war] immer etwas sehr positiv Besetztes, Angenehmes« (4: 5). Dies gründet nicht zuletzt auf folgender Annahme: »Der Schwachpunkt an dem Begriff ist eben, dass jeder etwas Anderes darunter versteht« (3: 4). Zudem sei er zu einem »Kampfbegriff« verkommen, dessen Einsatz häufig einer politischen Taktik folgt: »Ich muss aufpassen wo ich ihn verweise. Wenn es da diese Ängste gibt, nenne ich das anders und erkläre, was ich damit meine, dann regen sich die Leute nicht so sehr über den Begriff auf« (4: 5). Eine fundamentale Basis für den kulturellen Assimilationsdiskurs bildet hingegen die Kritik an einem »gleichberechtigten Nebeneinander von Kulturen. Da kommt nicht Identitätsbildendes dabei heraus. Da kommt nicht eine Verbindung, sondern ein Nebeneinander heraus. Und dieses Nebeneinander ist gescheitert« (16: 7). Konstitutiv für die Imagination des ›Nebeneinander‹ ist ein statischer und an Ethnien gekoppelter Kulturbegriff. Multikulturalität wird dabei nur auf Einwanderer bezogen. Es herrscht ein normatives Bild vor, wonach Kulturen, die als statische Kreise imaginiert werden, Schnittmengen bilden sollen, wo »nicht das Isolieren, das Nebeneinander existiert sondern [...] es sich überschneidende Kreise gibt (10: 4). »Wir haben die kulturellen Unterschiedlichkeiten, [...] die aus den Herkunftsländern herrühren, nie in einer Schnittmenge überlappen lassen [...]. Das fehlt hier in Berlin. Wir haben die Schnittmenge noch nicht mal« (5: 2). Oder:

»Wenn unter multikultureller Gesellschaft gemeint ist, wir überlassen alles sich selbst und akzeptieren, dass es ein halbes Dutzend parallel nebeneinander und relativ stark voneinander abgeschotteter Gesellschaftsstrukturen gibt [...], die wenig Berührungspunkte miteinander haben und bestenfalls die Gemeinsamkeit finden, wenn sie alle vor dem Strafrichter stehen oder wenn es um Vertragsabschlüsse nach dem BGB geht, dann ist das in der Tat eine völlige Fehlentwicklung aus meiner Sicht« (6:5).

Eine wichtige Ursache für das gescholtene ›Nebeneinander‹ sieht diese Position in einem Übermaß an Liberalität gegenüber Einwanderern: Hinter Multikulti habe sich ein *Laissez faire* verborgen, »jeder kann machen was er will [...] und das war ein Fehler« (3: 4). Damit einher geht die Auffassung, »Multikulti, also viele unterschiedliche Kulturen nebeneinander in ihrer Buntheit, das ist momentan gar nicht mehr die Frage« (13: 7). Vielmehr gehe es darum, so ein weiterer Diskursbau-

stein, »Forderungen, Anforderung, Integrationsanforderung an die unterschiedlichen Kulturen« zu stellen (ebd.):

»Man möchte sie nicht in ihrer Eigenheit sich herausstellen sehen, sondern vielen Dank, das haben wir zur Kenntnis genommen, jetzt aber auch mal anders herum, wir haben Sorgen, dass die Art und Weise wie unsere Kultur oder wie unsere Gesellschaft funktioniert durch eine nicht-funktionierende Integration in Frage gestellt wird. Von daher bitte eher interkulturell, Ihr müsst auch begreifen, in eurer Kultur wichtige gesellschaftspolitisch stabilisierende Momente zu verinnerlichen und vielleicht in eurer spezifischen Kultur, in eurer Art und Weise zu verinnerlichen« (13: 7).

Diese Aussage ist in mehrerlei Hinsicht paradigmatisch: Sie geht von einer Existenz wesenhafter Ethnokulturen aus, die der überlegenen Mehrheitsgesellschaft gegenüber stehen und folgt so dem deutschen Multikulturkonzept. Dieses deutet sie aber als buntes Allerlei und erklärt es zu einer abgeschlossenen historischen Phase. Aus einer Perspektive, die ein ›Wir‹ von einem ›Nicht-Wir‹ trennt, definiert demnach die Mehrheitsgesellschaft paternalistisch die Regeln: Tolerierten ›wir‹ bisher ›eure‹ Kulturböcke, bestimmen ›wir‹ nunmehr jene ›unserer‹ Werte, die sich ›eure‹ Kulturen einzuverleiben haben. Zwar heißt dieses hierarchische Modell nicht mehr multi- sondern ›interkulturell‹. Am Konstrukt sich antagonistisch gegenüberstehender Kulturen ändert es jedoch nichts. Verschoben hat sich die Deutung von ›Kultur‹: Während der frühe Multikulturalismus ›Kulturen‹ der Einwanderer positiv als etwas Buntes und den Alltag bereicherndes konnotierte, gelten diese nun eher als gesellschaftlicher Sprengstoff: »Die Nachzügler aus Ostanatolien, die immer noch kommen, die völlig fremd sind mit der urbanen und auch mit der westlichen Zivilisation [...], was bringen die mit an Sprengstoff in ihrer Kultur« (13: 4). Nur zweimal scheint in den Interviews – im Kontext des ›Karnevals der Kulturen‹ – die frühere Imagination auf: »Wenn wir alle miteinander, auch die unterschiedlichen Ethnien interkulturell miteinander, also wie zum Beispiel bei unserem Karneval der Kulturen, da haben wir es, da sind sie alle, haben ein Ziel, haben einen Auftrag, haben ein Motto, ein Thema, und dann ist es egal woher man kommt« (21b: 12). Ansonsten fokussiert diese diskursive Konstellation ausschließlich muslimische ›Kulturen‹ und gründet auf einem Konflikt-szenario zwischen dem Westen und dem Islam. Es gilt nun als zentrale »Gefahr der unterschiedlichen Zuwanderung«, so ein rot-roter Spitzenpolitiker,

»dass es kulturell nicht zusammen passt. [...] Wir haben so viel unterschiedliche Kulturen, die zur Mehrheitsbevölkerung hier in der Stadt nicht passen und die untereinander nur sehr schwer zu verbinden sind, das ist mit Sicherheit ein Riesenproblem, und da muss man einfach jenseits einer Angstdebatte oder irgendwelcher Horrorszenarien, die da aufgebaut werden, sagen, dass wir natürlich ein Problem haben mit dem Islam« (3: 2).

Nicht nur in Form des Islamismus sondern pauschal erscheint die ›Kultur‹ muslimischer Einwanderer hier als Problem und diese letztlich als Prototypen des bedrohlichen Anderen.

Dieser Blick dominiert die ›natio-ethno-kulturellen‹ Kollektive von ›Anderen‹, die der assimilative Multikulturdiskurs konstruiert: Sein Fokus richtet sich auf ›die Türken‹ und – mit deutlichem Abstand dahinter – auf ›die Araber‹. Eher am Rande ist von ›Russen‹ und ›Vietnamesen‹ die Rede. Andere Einwanderergruppen gelangen offenbar nicht ins Operationsfeld des aktuellen Diskurses über Integration und Multikultur und stellen keine Objekte für Gemeinschaftskonstrukte dar. Die Kategorie der Türken spaltet sich in zwei Untergruppen: Eher ausnahmsweise geht es um ›Leute aus Zehlendorf, mit hohen Bildungsstandards, die investieren, die Arbeitsplätze schaffen‹ oder ›im türkischen Unternehmerverband ›TÜSIAD‹‹ (5: 1) organisiert sind, also um Milieus, die den Absprung aus der ›Kolonie‹ oder dem ›Ghetto‹ in die ›normale‹ (deutsche oder Mittelklasse-)Stadt geschafft haben. Im Hinblick auf sie ist von Kultur grundsätzlich nicht die Rede. Sie erscheinen als der westlichen Wertegemeinschaft Assimilierte, die etwa auf bürgerlichen Kulturevents anzutreffen seien. Geht es dagegen um eine ›Kultur der Türken‹, erscheint diese als rückständiges und ländliches, der westlichen Zivilisation entgegenstehendes Set von Werten und Normen, das sich bruchlos in die deutsche Diskurstradition fügt (vgl. Zweiter Exkurs). Zugleich besteht in solchen Redeweisen die von Stuart Hall (1994) beschriebene Jahrhundertjahre alte Diskursformation vom Westen und dem Rest unverändert fort (vgl. Erster Exkurs). Probleme von Parallelgesellschaft und Integration seien, so fasst ein Interviewpartner beispielhaft zusammen,

»ganz, ganz überwiegend ein Problem der türkischen *Community*. Einfach aufgrund der gigantischen hohen Zahl im Vergleich zu allen anderen Zuwanderungsgruppen und der stärksten Entfernung zur Aufnahmegerüllschaft, sowohl was Religion angeht wie auch gesellschaftliche Situation im Herkunftsland. [...] Deswegen muss man deutlich unterscheiden zwischen der allgemeinen Zuwanderung ganz vieler Gruppen oder Staatsangehörigkeiten und der Zuwanderung aus der Türkei« (6: 12).

Im Gegensatz dazu »käme niemand auf die Idee, zuwandernde Engländer oder so zu thematisieren, oder Italiener, völlig unproblematisch.« (ebd.). Hier hallt eine kultur-rassistische Diskursfigur früherer Jahrzehnte nach, die ›Türken‹ pauschal als dazu unfähig stigmatisiert hatte, sich zu integrieren (vgl. Kap. 2.5). Dies verdeutlichen auch Redeweisen von Nachzüglern mit einer »tief osmanischen Kultur, so ganz hinten in Anatolien irgendwo« (16: 7), denen man vermitteln müsse, dass »so eine Form wie Blutrache inakzeptabel ist, dass wir da ein Stück weiter sind, dass wir die alttestamentarischen Form Zahn um Zahn, Auge um Auge auch überwunden haben« (13: 4). Die rassistische Konstruktion von »Halbbarbaren, die man erst mal zivilisieren muss«, so kritisiert ein Interviewpartner (26b: 10), spielt für das Bild von nichtwestlichen Einwanderern nach wie vor eine wichtige Rolle. Ein weiterer Diskursbaustein konstatiert bei ›Türken‹ eine »mangelnde Bildungsbereitschaft«, die kulturell bedingt sei (10: 5):

»Es ist ja häufig bei Migranten eine ganz starke Aufstiegsorientierung, also die machen viel mehr Bildung und und und. Typisch für die Asiaten, also die Migranten, die aus dem pazifischen Raum nach Amerika, in die USA wandern. Und auch die Mexikaner, die über die Grenze wandern, sind häufig sehr aufstiegsorientiert: ›meinen Kindern soll es besser gehen‹. Und die türkischen Zuwanderer, die ja hier die größte Gruppe sind, bei denen fehlt diese Orientierung. Sonst wären die Schulabschlüsse nicht so fatal« (ebd.).

Beispielhaft demonstriert diese Passage einen Rassifizierungsprozess, der in Bezug auf das Bildungsverhalten ein homogenes ethno-nationales Kollektiv der ›Türken‹ konstruiert, pauschal mit anderen ›Ethnien‹ abgleicht und historische, soziale oder politische Ursachen für mangelnde Bildung ausblendet. Dies gilt vor allem für empirisch nachgewiesene rassistische Strukturen im deutschen Bildungswesen, die kulturell ›Andere‹ institutionell diskriminieren (vgl. Gomolla/Radtke 2002; Schiffauer 2003; Terkessidis 2004).

Ein weiterer Diskursbaustein, der ›die Türken‹ als homogene Kulturgruppe konstituiert, bezieht sich auf das Geschlechterverhältnis (vgl. Zweiter Exkurs). Pauschal und eindimensional gelten dem assimilativen Multikulturdiskurs Frauen als Opfer. Sie erscheinen ausnahmslos in der Figur »der aus Anatolien geholten Frau, türkischen Frau, die kein Wort Deutsch spricht, die in den Wohnungen gehalten wird und die Tür zu, weil da Gewalt eine große Rolle spielt, die sich hier überhaupt nicht bewegen können, die überhaupt nicht ihre eigenen Rechte in Anspruch nehmen können« (16: 11). Wie bereits geschildert (Kap. 4.1), wird gerade das Geschlechterthema in pauschaler Form an den Islam gekettet und

verbindet männliche Unterdrückungs- und Gewaltpraxen gegen Frauen kausal mit der Religionszugehörigkeit. Dies fällt in den Interviews besonders bei Landespolitikern verschiedener Parteien auf. Hier zeigt sich ein von Margret Jäger analysierter Mechanismus, wonach das pauschale Ethnisieren sexistischer Verhaltensweisen rassistische Gehalte des Einwanderungsdiskurses stärkt. Indem »allenthalben die moslemische/türkische Familie oder die islamische Kultur als der Ort ausgemacht wird, an dem Frauen unterdrückt werden« (M. Jäger 1996: 271), werden Türken und Muslime auf der einen Seite und Deutsche oder Westler auf der anderen Seite homogenisiert und einander entgegengestellt. Denn die ›eigene‹ Kultur gilt bezogen auf Geschlechterfragen ebenso pauschal als emanzipativ. Mit Stuart Hall offenbart sich hier, »was den Diskurs des ›Westens und des Rests‹ so zerstörerisch macht – er trifft grobe und vereinfachte Unterscheidungen und konstruiert eine absolut vereinfachte Konzeption von ›Differenz‹« (Hall 1994: 143) und zieht so Grenzen zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den ›Anderen‹.

Insofern der Islam der assimilativen Diskursposition als prinzipiell unvereinbar mit der westlichen Zivilisation gilt, richtet sich neben türkischen Einwanderern ihr zweiter Fokus auf ›die Araber‹ und konstruiert auch sie als homogenes Kollektiv: »Da sagt man immer«, so kritisiert eine Interviewpartnerin diesen ›ver-andernden‹ Blick, »die ›arabischen Menschen‹ oder die ›Menschen aus der arabischen Welt‹, aber die sehen sich nicht so, sie sehen sich als Libanesen, als Iraker, als Palästinenser, als Sudanesen. Sie unterscheiden sich unter sich selbst auch wenn sie eine gemeinsame Sprache sprechen« (23: 5). Der Blick auf die ›Araber‹ weist auch in sozialen oder rechtlichen Fragen keinerlei Differenz mehr auf: Wenn in Interviews von ›Arabern‹ die Rede ist, geht es ausschließlich um schwerwiegende Probleme der Integration und um eine mit dem Eigenen nicht vereinbare ›Kultur‹. Dies geschieht teilweise im direkten Vergleich mit den ›Türken‹: Da sei es »nicht die türkischstämmige Bevölkerung sondern die arabischstämmige Bevölkerung, die *closed shop* gemacht hat und ganze Viertel auch regulativ mittlerweile in der Hand haben« (5: 8) oder fange im Quartiersmanagementverfahren die arabischstämmige Bevölkerung an, »die türkischstämmige zurückzudrängen« (ebd.). Der Begriff der ›Bevölkerung‹ verdeutlicht, dass diese Redeweise nicht nach Gruppen oder Individuen differenziert sondern ethno-nationalen Konstrukten pauschal ein negatives Verhalten anhaftet: Immer wieder geht es dabei um Devianz, Abkapselung, vernachlässigte Elternpflichten, Jugendgewalt und Islamismus. Die Verdrängungsmetafor, die ›Arabern‹ implizit unterstellt, sich auf Kosten anderer ›Ethnien‹ auszubreiten, tritt mehrfach auf: Bei den ›Opfern‹ geht es weniger um ›Deutsche‹ als um ›Türken‹. Ihnen wird offenbar eine Art Vorrecht

der länger Anwesenden und der fleißigen ›Gastarbeiter‹ zugestanden, während ›Araber‹ ausschließlich als Empfänger sozialer Transfers erscheinen. Dabei treten durchaus kritische Positionen gegenüber einer Politik auf, die palästinensischen oder libanesischen Flüchtlingen teilweise über ein Jahrzehnt lang weder Arbeitserlaubnis noch Bleibeperspektive ermöglichte. Für »Verhaltensweisen, die mit unseren mittel-europäischen Lebensumständen und Gewohnheiten überhaupt nicht mehr kompatibel sind« (19: 6), aber aus dieser katastrophalen sozialen Situation resultieren, bringt gerade der soziale Krisendiskurs Verständnis auf. Gleichwohl leisten ein ausnahmslos auf Probleme reduzierter paternalistischer Blick, ein pauschales Koppeln negativer Verhaltensweisen an ein fiktives Kollektiv der ›Araber‹ sowie die damit einhergehende Redeweise von Parallelgesellschaften und einer gescheiterten Integration dem – vermutlich oft ungewollten – Effekt Vorschub, diese als ›unwürdige‹ Arme diskursiv aus der städtischen Gemeinschaft auszuschließen.

Auch die in den Interviews eher am Rande auftretende Kategorie der ›Russen‹, die aus ex-sowjetischen Staaten eingewanderte Spätaussiedler zusammenfasst, ist nahezu ausnahmslos negativ konnotiert. Ist in pauschaler Form von ihnen die Rede, finden sich jene Diskursbausteine wieder, die schon Tsypylma Darieva in ihrer Studie ›Russkij Berlin‹ (2004; vgl. Kap. 3.6) identifizierte: entweder die Redeweise vom un-selbständigen *›homo sowjeticus‹* – der eine passive »Anspruchshaltung« (17b: 10) gegenüber dem Sozialstaat einnehme – oder vom Kriminellen, sei es in Form von ›Mafia‹ oder gewalttätigen Jugendgangs: »In Marzahn hatten wir einen erheblichen Zulauf gehabt aus Russland, und die haben sie auch immer konzentriert. Das hat dann dazu geführt, dass Abends immer die BMWs vor der Tür standen, weil wenn die Landsleute da sind, weiß man auch, wo man das Geld holt und die Mafia ist dann sofort da, das klappt dann hervorragend« (18: 9). Ein anderer Interview-partner vertritt die These,

»die deutschen osteuropäischen Rückkehrer sind die schwierigsten Mieter. Und sind auch sonst sozial, auch Kriminalverhalten und so, ganz schwierig. Die akzeptieren eben bestimmte Regeln nicht, da hilft es nichts, dass sie als Deutsche angesehen werden. Also rein formal, das ist ja eine formale Betrach-tung der Ausländer, ist sozusagen eine bestimmte Gruppe von Deutschen eigentlich die Schlimmste« (10: 5).

Obwohl sie Deutsche sind, gelten ›osteuropäische Rückkehrer‹ hier nicht als Einwanderer sondern als ›Ausländer‹. Mögen sie zwar, so sug-geriert diese Passage, nach Pass und ›Blut‹ Deutsche sein, ihrer Kultur

nach sind es nicht. Hier scheint der Wandel des deutschen Staatsbürgerbegriffs auf: Deutsch sein heißt demnach nicht mehr wie historisch eingebütt, einer biologischen Abstammungsgemeinschaft anzugehören sondern (nur noch), eine spezifische Kultur zu teilen. Vormals als Deutsche geltende ›Aussiedler‹ können demnach ob ihrer kulturellen Abweichungen heute als ›Ausländer‹ angesehen werden. Insofern in den Interviews osteuropäische Einwanderer auftauchen, geht es also nur um jene ›Russen in Marzahn‹, die Uwe Rada (2002) als ›Türken des Ostens‹ bezeichnete. Ihre diskursive Konstruktion folgt dem traditionellen Bild von Russland als das Abendland bedrohende ›Wildnis‹ (vgl. Kap. 3.6). Gleichwohl bildet diese Redeweise trotz der seit 1990 hohen Einwandererzahlen aus ex-sowjetischen Staaten lediglich eine Randerscheinung der aktuellen Integrationsdebatten, die sich auf den Antagonismus zwischen dem Westen und dem – islamischen – Rest konzentrieren.

Dies zeigen auch Redeweisen über die Kategorie der ›Vietnamesen‹, die eine geradezu paradigmatische Konstruktion von Parallelgesellschaft darstellt: Ausnahmslos herrscht hier die Imagination einer ethnischen *Community* als »geschlossene Welt« (24: 1) vor, zu der »Zugang zu kriegen so gut wie unmöglich« sei (20: 13). Dieser Blick, der das koloniale Phantasma von der Undurchdringlichkeit des Fernen Ostens spiegelt, ist im Gegensatz zu den 90er Jahren jedoch keineswegs negativ konnotiert. Vielmehr suggeriert die Redeweise über das ethnische Kollektiv der Vietnamesen heute eher Bilder von fleißigen, unternehmerischen, unter schwierigsten Einwanderungsbedingungen »überlebensfähigen« (17b: 10) ›Asiaten‹, die ohne Sozialstaat auskommen, dynamische ›Minority Businesses‹ generieren und die Avantgarde-Rolle für einen gesellschaftlichen Mentalitätswandel hin zum unternehmerischen Subjekt am ehesten zu erfüllen scheinen. Die ethnische ›Parallelgesellschaft‹, so zeigt sich hier, gilt im Rahmen des herrschenden Integrationsdiskurses also keineswegs per se als Problem sondern ist auch als ökonomisches und gesellschaftliches Potential interpretierbar, wenn sie nicht innerhalb des Bedrohungsszenarios des westlich-islamischen Kulturkonflikts zu verorten ist.

Nicht einheitlich beantwortet die assimilative Diskursposition die Frage, worin das zwischen den Kulturen Verbindende, also ihre ›Schnittmenge‹ bestehen soll, die sie einfordert. Hier zerfällt diese quer zum Links-Rechts-Lager verlaufende Redeweise, dessen fundamentale Elemente bei Vertretern aller Parteien auftauchen, in unterschiedliche politische Positionen. Die Differenzen entsprechen jenen zwischen der werte- und der nationalgemeinschaftlichen Integrationsposition, drehen sich also letztlich um die Frage, ob es um eine spezifisch deutsche (Leit-)Kultur

oder um eine westliche Werteordnung gehen soll (vgl. Kap. 4.1). Die folgende Aussage veranschaulicht den nur bei Unionspolitikern auftretenden nationalen Blick:

»Inhaltlich ist es so, dass ich es ganz toll finde, diese vielen Kulturen nebeneinander. [...] Wenn man diese Kulturen nebeneinander belässt und etwas Sinnstiftendes, was alle gemeinsam verbindet, wofür alle gemeinsam stehen und leben und sich einsetzen, nämlich für ihre Heimat Deutschland, nicht für das Land, die Erde sondern für das was Deutschland ausmacht, was die Kultur, die Tradition dieses Landes und die Werte ausmacht, wenn man das hinbekommen würde, dass das das Verbindende für Alle ist und dass jeder seine Wurzeln natürlich behalten kann, dann hätte man einen wunderschönen bunten Blumenstrauß [...]. Aber Sie müssen es irgendwo zusammenbinden, Sie dürfen es nicht wild wuchernd nebeneinander lassen, es muss etwas Verbindendes sein. Und das Verbindende kann nur das kulturelle Bewusstsein sein, das selbst den Einheimischen, also den Deutschst  m  igen fehlt« (16: 12).

Dieses Bild eines Straußes, in dem jede Blume eine ›Kultur‹ repräsentiert, konstruiert Kultur als organische Einheit und schlie t eine Transformation durch Begegnung oder Vermischung aus. Solche ›Kulturen‹ arrangieren sich zudem nicht selbst sondern werden durch eine  bergeordnete Einheit – das durch die Mehrheitsgesellschaft repr  sentierte ›deutsche Wesen‹ – geordnet, begrenzt und zusammengebunden.

Dabei besteht ein struktureller, nie reflektierter Widerspruch zwischen dem Recht der Einwanderer, eine ›eigene Kultur‹ zu behalten und ihrer Pflicht, mehrheitsgesellschaftliche Werte zu  bernehmen. Darauf verweist etwa das integrationspolitische Papier der CDU-Fraktion vom November 2004, das ein Interviewpartner so kommentiert: »Den Supersatz, den finde ich wirklich einen Nobelpreis wert, die Ein- nein Einwanderer gibt es ja nicht, die Zuwanderer m  ssen sich an die Gesellschaft anpassen, sie haben aber ein Recht auf Bewahrung ihrer kulturellen Identit  t. Ja was denn nun?« (26b: 16). Auch die folgende Interviewpassage einer Unionspolitikerin veranschaulicht diesen Widerspruch:

»Auch jemand mit einer tief osmanischen Kultur, so ganz hinten in Anatolien irgendwo, der hat ein ganz anderes Lebensverst  ndnis, der hat ganz andere kulturelle Wurzeln, aber derjenige muss auch begreifen, was die Kultur in Deutschland ausmacht und muss sich zu ihr bekennen. Er kann seine Kultur behalten, das ist ja gar keine Frage, er braucht sie nicht aufzugeben, und nicht unsere anzunehmen, aber er muss unsere hochhalten, daf  r lebt er hier« (16: 7).

Erklärbar ist dieser Widerspruch aus der Spaltung zwischen privater und öffentlicher Kultur. Private ›Kultur‹ besteht als identitäre, unveränderliche ›Wurzel‹ der Subjekte aus religiösen oder sozialen Praxen, die gleichsam hinter abgeschlossenen Wohnungstüren stattfinden. Hier wird deutlich, inwiefern der postulierte Typus des kulturellen Pluralismus eine Variante kultureller Assimilation ist: Vielfalt ist in ihrer wesentlichen Substanz auf private Lebensstile beschränkt. Wo sie ihre Grenzen findet und welche differenten Elemente für das Ganze als verträglich gelten, definiert die Mehrheitsgesellschaft: »Multiethnisch, jeder darf alles, das klappt nicht, es darf nicht jeder alles. Also klare Grenzen ziehen. Und dann muss man auch Vielfalt akzeptieren, [...] also *Melting Pot* ist *out*, *Salad Bowl* ist *in*, also in diese Richtung, nur es muss eben tatsächlich noch einen Salat geben, der aus Zutaten besteht, die zueinander passen« (10: 4). ›Multikulti‹ bedeutet hier eine

»Öffnung in Richtung Aufnahmegergesellschaft und vielleicht auch die Übernahme der einen oder anderen Sache, [...] und auf der anderen Seite auch durch Vorleben den Transfer von Lebensweisen oder von anderen Dingen in die Aufnahmegergesellschaft hinein, so dass es dort eine Vermischung von Traditionen, von Lebensarten und der gleichen gib. Ein Beispiel etwa, aus der Türkei importiert, ein einfaches Beispiel, das Hupkonzert bei Hochzeiten. Das ist heute bei jeder zweiten deutschen Hochzeit ein übliches Verfahren, das ist sozusagen in die Aufnahmegergesellschaft übergegangen« (6: 5).

Bleibt die Substanz des ›Eigenen‹ unangetastet, so vermittelt dies, ist der Import des ein oder anderen kulturellen *Accessoires* durchaus möglich.

Die Diskursgemeinschaft dieser assimilativen Multikulturposition enthält ausschließlich Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft und überlagert sich mit den auf Gemeinschaft basierenden Integrationspositionen mit Ausnahme deren ökonomischer Variante (vgl. Kap. 4.2). Auch hier scheinen die parteipolitischen Frontstellungen aus den 80er Jahren, deren Pole die offiziellen Linien der Grünen und der Union gebildet hatten, in der nun gemeinsamen Absicht zu zerbröseln, statisch gedeutete ›Einwandererkulturen‹ auf eigene westliche Werte zu verpflichten. Die Frage »Multikulti lebt oder Multikulti ist tot« gilt daher als »völlig falsch. Ich spreche am liebsten von Integrationspolitik« (3: 4), konstatiert ein Spitzopolitiker der rot-roten Koalition und macht deutlich, dass die aktuelle Multikulturdebatte im Grunde eine Variante der Integrationsdebatte ist, die ja gerade die ›Kultur‹ der ›Anderen‹ fokussiert. Seitdem sie die dauerhafte Anwesenheit von Einwanderern grundlegend akzeptieren, sind gerade jene Christ- und Sozialdemokraten zu Hütern des deutschen Multikulturalismusmodells avanciert, die sich am heftigsten davon ab-

grenzen: Vor allem *ihr* Diskurs enthält alle Merkmale, die mit Slavoj Žižek (1998) dessen Charakter als ›Rassismus auf Distanz‹ begründen (vgl. Zweiter Exkurs): die diskursive Spaltung der Stadtbewohner in quasi-natürliche Ethnokulturen und eine dominante Mehrheitsgesellschaft, den paternalistischen Blick auf ›andere‹ Kulturen und eine kulturalistische Deutung der Einwanderungsrealität. Verschwunden ist nur die nun als naiv oder romantisch geltende Offenheit gegenüber als ›anders‹ geltenden Kulturen, die den frühen Multikulturalismus auch geprägt hatte.

Diversity rules: Von der Multikultur zu Diversität und Hybridität

Der assimilativen Diskursposition steht eine diversitäre frontal gegenüber, die einen konträren Ausgangspunkt aufweist: »Die Statik, die in diesem Thema multikulturelle Gesellschaft liegt, regt mich furchtbar auf. Das hat mit Kultur gar nichts zu tun. Kultur ist nicht statisch, und vor allem wenn mehrere da sind, dann bleiben die nicht als Multi nebeneinander, sondern dann entwickelt sich daraus etwas Neues« (1: 4). Diese Aussage verdeutlicht, dass das Fundament dieser Redeweise aus einem dynamischen Kulturbegriff besteht, der den statischen Charakter des deutschen Multikulturkonzepts als ideologisch zurückweist: »Kulturen leben nicht in einer keimfreien biologischen Zone. Kulturen beeinflussen sich gegenseitig« (7: 10). Daher gehe es um die Frage, wie ›Transkulturalität‹ zu erreichen sei, in der ›völlig neue Kulturmuster erwachsen, die klassisch nationale Kulturen ersetzen. Davon sind wir Lichtjahre entfernt‹ (ebd.). Ein weiterer Diskursbaustein löst sich vom Fokus der deutschen Multikulturdebatte auf Einwanderer, dehnt den Begriff auf die gesamte Gesellschaft aus und konstatiert eine »unter den Bedingungen der Postmoderne [...] strukturell erzeugte Multikulturalität« (Yıldız 1997: 23f.), die aus vielen Realitäten, Normalitäten und Identitäten besteht. Darin geht es um »Menschen aus sehr unterschiedlichen Kulturen, sehr unterschiedlichen Ethnien und mit sehr unterschiedlichen Lebensvorstellungen und Lebensformen« (14a: 5). Der jeweilige Einsatz der Präpositionen ›aus‹ und ›mit‹ veranschaulicht einen weiteren Baustein der diversitären Diskursposition, wonach Menschen nicht durch Herkunftskulturen determiniert sind sondern Lebensformen individuell wählen können. Die ›Kulturdebatte‹ wird hier ent-ethnisiert: So vergleicht eine Sprecherin den öffentlichen Diskurs über die ›Bildungskatastrophe‹ bei ländlichen türkischen Einwanderern mit dem ›Bildungsthema‹ der 60er Jahre über das ›katholische Mädchen vom Land, das in Berlin landet und erst urbanisiert werden musste. [...] Wenn man

sich das wieder ins Gedächtnis ruft und mit der heutigen Diskussion vergleicht, hat das ganz viele Parallelen«, selbst wenn man die im Einwanderungskontext andere familiäre Situation beachte (20a: 9).

Die diversitäre Diskursposition konstruiert keine pauschalen ethno-kulturellen Kollektive sondern reflektiert solche Mechanismen kritisch. Gleichwohl stehen auch hier ›Türken‹ oder ›Araber‹ im Fokus. Dies demonstriert erneut die hegemoniale Position des westlich-islamischen Konfliktzenarios im gegenwärtigen Einwanderungsdiskurs, dessen Setting selbst kritisch reflektierende Deutungsmuster dominiert. Dieses Sprechen erfolgt hier jedoch aus der Perspektive der Einwanderer, wobei ›Kultur‹ zu einem Set alltäglicher Praxen gerät: Es geht etwa um türkische Einwanderer, die sich im Rahmen ihres kulturellen Hintergrundes fragen, »wie fördere ich mein Kind in der eigenen Sprache, in der eigenen Religion, das sind dann so eigene Wertebestrebungen in dieser Gesellschaft, wobei ich sage, es gibt keine statische Identität als solche, es gibt immer Identitätsentwicklungsprozesse« (7: 2). Diese Passage vermittelt, dass im diversitären Diskurstypus nicht nur der Begriff von Kultur sondern auch jener von Identität dynamisch ist. Minderheiten werden hier keine pauschalen Kultureigenschaften angehaftet. Dies zeigt die Redeweise über den Zusammenhang von religiösen Praxen und dem Geschlechterverhältnis: So konstatiert eine Interviewpartnerin Probleme,

»die möglicherweise vorrangig aus einem Religionszusammenhang kommen, der eine freiheitlich demokratische Grundordnung nicht akzeptieren kann und will. Das sind sicher kleine Gruppen, aber sie sind nicht ohne Relevanz und sie hindern zum Beispiel Frauen und Mädchen in den Familien an der Teilhabe, an den Chancen, die das Leben [...] in Berlin bietet« (2: 4).

Hier geht es nicht um eine Religion oder gar eine ethno-nationale Kultur als solche, sondern es ist ohne nach Religion, Herkunft oder Milieu zu differenzieren die Rede von spezifischen Praktiken und Ideologien, die – im Sinne von Louis Althusser – die Alltagswelten der Subjekte repräsentieren.

Auch die diversitäre Diskursposition enthält, ohne dies an irgendeiner Stelle zu relativieren, das Postulat, dass die »Gleichberechtigung von Mann und Frau [...] unabhängig davon, aus welcher Kultur jemand kommt und mit welcher Tradition er hier ankommt« (14b:13) zu gelten und der Staat gegen jegliche Verletzung dieses Grundrechts zu intervenieren habe. Dies begleitet eine Position, die zum einen von religiösen Minderheiten erwartet, ihre Praktiken »transparent zu machen« (23: 10) sowie öffentlich zu debattieren und es zum anderen als selbstverständlich ansieht, dass »die ein paar ordentliche Gotteshäuser haben« (14a: 4).

Auch ›eigene‹ Diskursstrukturen seien zu reflektieren: »Was schwierig für uns alle war, also diese Kopftuchdebatte, wir beide mussten auch unsere eigenen Einstellungen zur Kopftuchdebatte ziemlich hinterfragen, also da hat es einen Veränderungsprozess gegeben« (14a: 14). Ein weiterer Diskursbaustein enthält das Postulat, ›kulturelle‹ Probleme nicht nur auf einer alltäglichen Ebene zu deuten sondern auch zu bearbeiten. So erzählt dieselbe Interviewpartnerin von einer

»Schulleiterin, die irrsinnig viel gemacht hat um die Schule zu öffnen, aber seit zwei, drei Jahren tatsächlich heftige Probleme mit arabischen Jugendlichen hat, die natürlich die Lehrerinnen nicht mehr akzeptieren. Die haben jetzt seit einem dreiviertel Jahr über eine ABM-Maßnahme einen arabisch sprechenden Menschen, der tatsächlich Mittler ist in Konflikten. Und sie sagt, seit er in der Schule ist, kriegen sie auch wieder Zugang in die Familien« (14a: 2).

Diese Interviewpartnerin macht nicht eine fiktive ethno-nationale Kultur pauschal für solche Verhaltensmuster verantwortlich sondern schließt aus deren Existenz, dass »wir völlig neue Systeme installieren müssen« (ebd.), um solche Konflikte, »die in einer multikulturellen, multiethnischen Gesellschaft einfach auch entstehen« (ebd.: 1), bearbeiten zu können. So problematisierte eine Studie über »demokratiegefährdende Potentiale« (Zentrum demokratische Kultur 2003, 2003a; vgl. Kap. 4.2) im Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg nicht nur rassistische Mechanismen in lokalen Institutionen sondern auch einen »insbesondere unter arabischen, türkischen, kurdischen Jugendlichen« (14a: 1) auftretenden Antisemitismus. Diesem versuche man in ersten Projekten entgegenzutreten (vgl. Kap. 4.2). Denn Konflikte, so ein weiterer Diskursbaustein, dürfen nicht tabuisiert sondern müssten konkret benannt und bearbeitet werden.

Gegenüber dem Begriff der ›multikulturellen Stadt‹ herrscht hier eine skeptische oder gar ablehnende Haltung vor: Geschätzt wird dessen historische Leistung, den Blick auf eingewanderte ›Kulturen‹ gegen die vorherrschende Meinung positiv besetzt zu haben (2: 8): »Als dieser Begriff aufkam, zu sagen wir akzeptieren einfach, dass in Berlin Menschen verschiedener Art und Herkunft und Nationalität wohnen. Dieser Multikulti-Begriff ist ja damals auch politisch motiviert in die Welt gesetzt worden« (20a: 17). Leider sei er inhaltlich nicht weiter entwickelt worden und habe »dann in der Tanzgruppe geendet« (ebd.). Daher, so diese interviewte Praktikerin, »haben wir uns entschlossen, ihn nicht mehr zu verwenden« (ebd.). Kritisiert wird ferner: »Einwanderungsstadt ist immer auch eine sehr konfliktintensive Stadt und der Begriff Multikulti ist ein bisschen sehr beschönigend« (9: 3), er vermittele, »dass man sich unbedingt ganz wunderbar verstehen muss« (14a: 4). Ähnlich wie

bei der kritisch-pluralistischen Integrationsposition besteht eine Unsicherheit darüber, ob und wie dieser eingeführte Begriff ersetzt werden soll:

»Der Begriff ist abgenutzt, weil er viele Debatten überstehen musste, [...] er ist jetzt abgedroschen und negativ. Aber was wir an neuen Begriffen haben, ist inhaltlich auch nichts Anderes: Also jetzt sagen wir *diversity* oder Vielfalt oder Leben in Vielfalt oder *managing diversity* oder transkulturell, das habe ich auch schon gehört, das ist im Kommen. Wir suchen nach neuen, nicht so belasteten Worten, genau wie bei Integration [...]. Aber was meinen wir damit? Wir meinen letztendlich immer dasselbe, finden nur politisch korrektere Worte dafür« (22: 6).

Diese Aussage verweist darauf, dass der Multikulturbegriff nicht zwangsläufig das enthistorisierende und naturalisierende Kulturkonzept des deutschen Modells vorgibt, sondern auch die dynamische Dimension von Begriffen wie *›Diversity‹* oder *›Transkulturalität‹* beinhalten kann. Eine weitergehende Kritik betrifft allerdings seine Reduktion von Vielfalt auf Fragen der Kultur:

»Die Ausdifferenzierungsprozesse, die urbane Regionen wie Berlin durchmachen, bewegen sich ja nicht nur in der Schiene Herkunft oder Kultur, sondern sie bewegen sich auch in der Dimension Einkommen, der Dimension Lebensstile, *Gender-Fragen*, Umgang mit Sexualität [...] und da ist der Begriff Multikultur mir zu eng, zu eindimensional. Ich würde da eher von einer Stadt der Vielfalt sprechen« (9: 4).

›Vielfalt‹ oder ›Diversität‹ unterscheiden sich also insofern von ›Multikultur‹, als sie jenseits kultureller auch politische und soziale Dimensionen enthalten. An dieser Stelle erhält die Multikulturalismusfrage eine im traditionellen Diskurs ausgeblendete politische Dimension, die sich auf das Verhältnis zwischen der staatlichen Garantie unterschiedsloser Gleichbehandlung und der Anerkennung von Differenz bezieht. Die Interviews demonstrieren, dass eine den anglo-amerikanischen Diskurs dominierende Kluft zwischen Universalisten und Kommunitaristen oder Kulturalisten (vgl. Zweiter Exkurs) in Berlin nicht annähernd existiert. Vielmehr herrscht ein liberal-universalistisches Modell kultureller Diversität vor, das im Kern von einer Neutralität der öffentlichen Sphäre ausgeht. Dies demonstriert etwa der Umgang mit der Kopftuchdebatte:

»Für uns war die Frage um das Neutralitätsgesetz eine ganz wichtige. Weil dadurch, dass das Bundesverfassungsgericht mit seiner Entscheidung zum sogenannten Kopftuchverbot den Ländern eine Verantwortung übertragen hat

und sehr schnell der Reflex war, wir verbieten das Kopftuch, [...] zu sagen, es bringt nichts, sich auf ein Kleidungsstück zu konzentrieren, das führt zur Stigmatisierung einer Religion, einer Bevölkerungsgruppe. Sondern wir haben gesagt, wir müssen uns wenn dann mit allen Religionen im gleichen Maße auseinandersetzen und haben auch eine Entscheidung getroffen, die sich nicht auf das Kopftuch bezieht sondern auf sichtbare Zeichen religiöser Merkmale« (4: 3).

Zu gewährleisten, »dass kulturelle Differenz nicht zu Benachteiligungen führt«, gilt als staatliche Aufgabe (8: 5). Dies bezieht sich auf notwendige Kulturtechniken, die der Staat allen Stadtbewohnern zu vermitteln habe, und auf einen Abbau benachteiligender Diskriminierungen. Darüber hinaus fordern gerade Interviewpartner mit Migrationshintergrund eine staatliche Symbolpolitik, die sensibel gegenüber kulturellen Differenzen zwischen Mehrheit und Minderheiten ist: So sei der Gruß, den Bundespräsident Köhler zum ›Bayram‹, also dem Abschlussfest des ›Ramadan‹ aussprach, »in der Größenordnung fast so wichtig wie ein Gesetz einzuführen. [...] Ich übertreibe nicht, wenn ich das sage, weil solche Signale werden wahrgenommen, sind sehr wichtig für das Gefühl für die Minderheiten, wertgeschätzt zu sein und wir brauchen mehr davon« (22: 11). Mehrfach wird betont, es gehe »oft gar nicht um die großen Dinge« sondern um einen »wertschätzenden Ansatz«, der Menschen mit Migrationshintergrund vermittele, »einen Platz in unserer Gesellschaft« zu haben (14b: 3). Dazu gehöre es, »mit unseren Vorurteilen ein bisschen bewusster umzugehen« (14a: 3), auch Menschen zu respektieren, die ihre Religionszugehörigkeit durch andere Kleidung nach außen darstellen, oder eine deutsch-arabische Zweisprachigkeit als mit einer deutsch-französischen gleichwertig zu betrachten. Als Fortschritt gilt, dass Kreuzberger Krankenhäuser im Unterschied zu den 80er Jahren heute »fragen ›essen Sie Schweinefleisch?‹, ›brauchen Sie Seelsorge in Ihrer Religion?‹« oder auf türkische Bücher in ihrer Bibliothek verwiesen (15: 13). An keiner Stelle geht es in solchen Fragen über eine kulturelle Sensibilität öffentlicher Institutionen um Sonderrechte für Minderheiten, die von einer universalistischen liberalen Gesellschaftsordnung abweichen würden. Vielmehr kann das politische Konzept der diversitären Diskursposition mit den Begriffen »plurale Demokratie« oder »plurale republikanische Stadt« (8: 5) gefasst werden. Es basiert auf einer grundsätzlichen Akzeptanz von Vielfalt, sofern sich diese auf dem Boden des Grundgesetzes bewegt und folgt in der öffentlichen Sphäre dem Postulat einer kultursensiblen Neutralität. Dabei erzeugt die Existenz einer Vielfalt von Religionen, Sprachen und kulturellen Traditionen die Forderung, staatliche Symbol- und Infrastrukturpolitiken so darauf abzu-

stimmen, dass sich eingewanderte Minderheiten als vollwertige gesellschaftliche Mitglieder respektiert fühlen können.

Die diskursive Gemeinschaft des diversitären Diskurstypus, der in über einem Drittel der Interviews vorherrscht, entspricht weitestgehend jener der pluralistischen Integrationspositionen, umfasst also im Kern alle Interviewpartner mit Migrationshintergrund, alle mit ›Integration‹ beauftragten Funktionäre, die interviewten Repräsentanten von Friedrichshain-Kreuzberg sowie einige links-liberale und liberal-konservative Politiker auf Bezirks- und Landesebene. Im Gegensatz zu entsprechenden Debatten im englischsprachigen Raum ist eine Minderheitenposition, die den Multikulturalismus ›auch als eine Widerstandsform von Minderheiten gegenüber der Dominanzkultur‹ (Neubert/Roth/Yıldız 2002: 16) interpretieren würde, in den Interviews nicht zu identifizieren.

Zumindest die Tradition des deutschen Multikulturalismus, der Mehrheitsgesellschaft statische ›Einwandererkulturen‹ entgegen zu setzen, scheint aber seine Dominanz eingebüßt zu haben. Nicht zuletzt das Integrationskonzept des Senats verabschiedet eine Reduktion von ›Vielfalt‹ auf die Dimensionen ›Ethnie‹ und ›Kultur‹. Vielmehr sei ›Pluralisierung ein unumkehrbarer Prozess moderner Gesellschaften‹: Eine als ›gesellschaftlicher Reichtum‹ gedeutete Vielfalt ›reduziert sich nicht auf ethnische Vielfalt, sondern nimmt die gesamte Vielschichtigkeit moderner Stadtgesellschaften zum Ausgangspunkt‹ (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 6). Zudem verfolgt die rot-rote Koalition einen Diversitätsansatz, der eine Neutralität der öffentlichen Sphäre anstrebt und Maßnahmen gegen kulturspezifische Diskriminierungsformen ergreift. Darauf deutet das ›Maßnahmenpaket zur weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates, zur besseren Integration und gegen die Diskriminierung von Migrantinnen und Migranten‹, das der Senat im Jahr 2004 in Folge der Kopftuchdebatte verabschiedete (Presseinformation der Fraktionen SPD und PDS, 31.03.04). Es enthält ein ›Neutralitätsgesetz‹, wonach im öffentlichen Dienst mit Publikumsverkehr ›keine sichtbaren religiösen oder weltanschaulichen Symbole‹ getragen werden dürfen, die ›eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft demonstrieren‹ (Gesetz- und Verordnungsblatt für Berlin 2005). Ferner wurde beim Integrationsbeauftragten ›als Ansprechpartner für alle, die sich aus ethnischen, religiösen und weltanschaulichen Gründen diskriminiert fühlen‹, eine ›Antidiskriminierungsstelle‹ eingerichtet (Der Beaufragte 2005): ›Es geht um die Stärkung einer Kultur der Akzeptanz gegenüber Andersgläubigen und Angehörigen unterschiedlicher Ethnien‹, verkündete der entsprechende Senatsbeschluss vom 25.02.05 (ebd.; vgl. Abgeordnetenhaus Dr. 15/3254). Die Union wollte hingegen im öffentlichen Dienst nur das Kopftuch unter-

sagen, begründete diese ausschließlich auf den Islam zielende Maßnahme gleichwohl mit der staatlichen Neutralitätspflicht sowie dem privaten Charakter von Religion und demonstrierte so, dass ihre offizielle Politik weiterhin einem kulturellen Assimilationsansatz verhaftet bleibt (vgl. Abgeordnetenhaus, Dr. 15/2122).

Im offiziellen Sprachgebrauch löste zugleich der Begriff Interkulturalität jenen der Multikulturalität ab. Dies zeigt die Überschrift »Interkulturalität und Internationalität« des Kapitels für kulturelle Fragen im Integrationskonzept (ebd., Dr. 15/4208: 71). Dessen erster Absatz kopelt das Thema an die ökonomische Attraktivität von Berlin. Der diversitäre Multikulturdiskurs zerfällt, das deutet sich hier an und zeigen die Interviews, in eine politisch emanzipative und eine ökonomische Variante. Wo sich die Strände Kultur und Ökonomie durchdringen, überlagert sich letztere mit der Standortvariante des Berlindiskurses (vgl. Kap. 4.1): »Der positive Umgang mit Vielfalt«, so heißt es im Integrationskonzept, »förderst die interkulturelle Kompetenz, die Lebendigkeit und Handlungsfähigkeit der Stadt und führt zu Vorteilen im internationalen Wettbewerb um Attraktivität« (ebd.: 71). Im Kontext der Globalisierung gehöre Berlin zu jenen Metropolen, »an denen sich neue Einflüsse mit Traditionen zu neuen kulturellen Ausdrucksformen verdichten« (ebd.). Das Postulat ›Vielfalt ist Stärke‹ sei ein »Grundsatz einer modernen Unternehmenskultur« (ebd.: 5), der auch für Berlin gelte. »Migranten/innen tragen zu dieser Stärke bei« (ebd.): Ihre Traditionen und Kulturen vermischen sich demnach mit »kulturellen und traditionellen Aspekten der Aufnahmegerellschaft [...] lassen neue hybride Kulturen entstehen, die gerade zu Erkennungszeichen moderner Stadtgesellschaften geworden sind« (ebd.).

In dieser Redeweise offenbart sich ein Phänomen, das der Politologe Kien Nghi Ha (2005) als ›Hype um Hybridität‹ bezeichnet: Kulturelle Durchdringungsprozesse werden gegenwärtig normativ stark aufwertet. Dabei handelt es nicht nur um eine emanzipative Befreiung aus der binären modernen Logik des Entweder-Oder. Vielmehr scheint das Konzept der Hybridität zur »kulturellen Dominante im postmodernen Spätkapitalismus« (ebd.: 55) zu avancieren (vgl. Harvey 1989; Lanz 1996; Terkesidis 2000). Bereits der frühe Protagonist des Multikulturalismus Claus Leggewie (1993: 13) hatte den von Robert Ezra Park als »marginal man« stilisierten Einwanderer aufgrund seiner »Un-eigenschaften« zum »Signum der gesamten postmodernen Gesellschaft« erklärt. Insofern sich die globale Ökonomie zunehmend kulturalisiert und flexibilisiert, gilt die Differenz des ›Anderen‹ immer weniger als Hort der Marginalität sondern wird als Produktivitätsressource und als »Lifestyle- und Konsummodell auf dem Markt der (Un-)Möglichkeiten hergestellt und angebo-

ten« (Ha 2005: 59). Der Multikulturalismus, der absolute Differenzen noch bewahren wollte, werde durch ein Gesellschaftsmodell abgelöst, das Hybridität und Transkulturalität in den Mittelpunkt stelle:

»Anstatt das differente Andere wie früher als abzulehnende Konkurrenz oder fremdartige Bedrohung anzusehen, ermöglicht Differenz nun das neue Ideal der endlosen Pluralisierung und Grenzüberschreitung kultureller Sphären. Ethnische und kulturelle Durchmischungen sollen unerwartete und begehrswerte Resultate produzieren und Möglichkeiten zur Erweiterung des dominanten Selbst durch die Aneignung des marginalen Anderen schaffen« (ebd.: 59f.).

Dafür ist es allerdings erforderlich, von den begehrten Konstruktionen des Anderen die bedrohlichen abzuspalten sowie die unberechenbaren Momente kultureller Transformationen zu domestizieren und verwertbar zu machen.

Betrachtet man sich in den Interviews die Diskursmuster zu Berlin (Kap. 4.1) und zu Fragen des Multikulturalismus im Licht der Analysen über Images und Kulturen im ›Neuen Berlin‹ (Kap. 3.6) ergibt sich folgendes Bild: Bezogen auf die Situation Berlins überlagert sich die assimilative Multikulturposition mit dem Krisendiskurs und ragt in den Standortdiskurs hinein. Sie spaltet kulturelle Praxen und Repräsentationen in mit der städtischen Gemeinschaft Verträgliche und nicht Verträgliche. Dies folgt der Selektivität zwischen erwünschten und verdächtigten ›Kulturen‹, die sich im öffentlichen Diskurs über den ›Karneval der Kulturen‹ oder die aus Ex-Sowjetstaaten stammenden Einwanderer beobachten lässt (vgl. ebd.). Kultur primär als sozialen Sprengstoff deutend, fokussiert die assimilative Diskursposition die gleichsam ›Verdächtigten‹, verknüpft sie mit dem Islam und konstruiert zu diesem eine absolute Differenz. Insofern sie überhaupt positiv auf Kultur rekurriert, geht es um die Konsumierbarkeit von Ethnokulturen aus einer mehrheitsgesellschaftlichen Perspektive. Als einzige Beispiele tauchen dafür der ›Karneval der Kulturen‹, harmlose Bräuche wie Hupkonzerte auf Hochzeiten oder kulinarische Eigenarten auf. Hybride Praxen – wie die in Kapitel 3.6 geschilderten Jugendkulturen – werden nicht zur Kenntnis genommen. Ein blinder Fleck existiert auch in Hinsicht auf nicht-muslimische Einwanderer jeglicher Herkunft, jegliches Aufenthaltsstatus' oder Lebensstils in Berlin: Jenseits der primär mit mafioser Kriminalität und jugendlicher Devianz verknüpften ›Russen‹ sowie der eher wertfrei gedeuteten Parallelgesellschaft der ›Vietnamesen‹ bleiben andere ›Ethnokulturen‹ ausgebendet.

In fundamentalen Punkten verhält sich die diversitäre Multikulturposition dazu gegensätzlich. Sie verschmilzt mit der Metropolenvariante des Berlindiskurses und ragt in die Standortvariante hinein soweit sich kulturelle mit ökonomischen Fragen überlagern (vgl. Kap. 4.1). ›Kultur‹ gilt hier als Setting dynamischer, sich durchdringender und hybrider Praxen oder Diskursfelder, ist positiv konnotiert und gilt als zentrale ›Zukunftsressource‹ Berlins, so auch die ›Richtlinien der Regierungspolitik‹ (Der Regierende Bürgermeister, o. J.). Einwanderern wird wie in der BerlinStudie das kulturelle Potential zugewiesen, dynamische Entwicklungen anstoßen oder als Avantgarde für einen gesellschaftlichen Wandel fungieren zu können. Lediglich sekundär werden kulturspezifische Probleme thematisiert, dann aber ebenso fast ausnahmslos im Rahmen muslimischer Einwanderer. Da ›Kultur‹ im Unterschied zum assimilativen Diskurstypus aber nicht als zweite Natur des Menschen gilt, muss die diversitäre Position nicht muslimische Personen ›als Ganze‹ in den Blick nehmen und mit Exklusionspostulaten überziehen. Sie ist in der Lage, nach spezifischen Praxen zu differenzieren und lediglich solche diskursiv aus der städtischen Gesellschaft auszusortieren, die sie als grundgesetzwidrig einordnet. An diversen Beispielen der Kulturindustrie und (jugend)kultureller Praxen, die überwiegend in Kreuzberg situiert sind, wird hier das wertschöpfende Potential kultureller Vielfalt thematisiert. Damit fällt der Blick nicht wie im traditionellen deutschen Multikulturalismus auf eine Konsumförmigkeit ethnischer Kulturen – der ›Karneval der Kulturen‹ kommt hier etwa überhaupt nicht vor – sondern auf die Frage einer ökonomischen und gesellschaftlichen Produktivität hybrider Kulturpraxen. Obwohl vergleichende Wertungen hier nirgendwo explizit auftauchen, erscheint daher nicht jegliche Art von Diversität als gleichwertig. Vielmehr zerfällt die diversitäre Multikulturposition an diesem Punkt in eine ökonomische Standortvariante und eine emanzipative Version. Wo sich die Diskursstrände Kultur und Ökonomie überschneiden, werden kulturelle Praxen nach ihrem Nutzen für die Berliner Ökonomie qualifiziert: Positiv bewertete Attribute wie ›welt offen‹, ›kosmopolitisch‹, ›dynamisch‹ oder ›innovativ‹ sind demnach nicht nur bei Einwanderern erwünscht sondern gelten auch als Teil des Eigenen. Hier scheint die klassische Konstruktion des Westens und des davon abweichenden Rests immer noch auf. Während der assimilative Diskurstypus diese Attribute aber mit ethnischer, religiöser oder nationaler Herkunft bzw. Zugehörigkeit verklebt, bleibt die diversitäre Position immer auf einer individuellen Ebene: Für die Frage, ob Subjekte ›kosmopolitisch‹ orientiert sind und so für Berlin vermeintlich eine positive Funktion übernehmen können, spielen Herkunft, Religion oder Nationalität keine wesentliche Rolle.

Eine Zusammenschau beider Diskurspositionen zum Multikulturalismus zeigt eine tendenzielle Zweiteilung zwischen kultureller »Grenzbefestigung und ›Hybridität« (Terkessidis 2000: 202). Auf der einen Seite verengt sich der politische Fokus auf den »Kulturfundamentalismus« (ebd.: 206) der muslimischen Einwanderer und grenzt sie als radical Andere zunehmend aus der Gemeinschaft des Eigenen aus. Dies kontrastiert auf der anderen Seite eine positive Bezugnahme auf kulturelle Vielfalt und Hybridität. Dabei dürfen die ›Anderen‹ nicht nur als »weitere konsumistische Differenz auftauchen« (ebd.), wie Mark Terkessidis vermutet, sondern gelten als Ressource für die Berliner Zukunft oder gar als ökonomische und soziale Avantgarde für einen neoliberalen Wandel der städtischen Gesellschaft. Diese Deutung kann sowohl einen – im Sinne des ›Hypes um Hybridität‹ – politisch und ökonomisch instrumentellen als auch einen emanzipativen Charakter aufweisen: Während ein Standortdiskurs nur Einwanderer als vollwertige gesellschaftliche Mitglieder anerkennt, die spezifische Funktionen oder Leistungen erfüllen, gilt dies einer emanzipativen Diskursposition als deren Recht an sich. Gleichzeitig scheint jener Sozio-Multikulturalismus, der die Politik der Ausländerbeauftragten in den 80er Jahren geprägt hatte, ausgedient zu haben (vgl. Kap. 2.5). Zwar enthält das Integrationskonzept des Senats noch einen kleinen Absatz »Soziokulturelle Aktivitäten von Migrant/innen«, wonach »interkulturelle Kulturarbeit« »dem Eigenen« Raum verschaffen und so Migrant/innen die Möglichkeit bieten [soll], sich in der Stadt zu ›verorten‹« (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 73). In den Interviews taucht dieses Hauptmerkmal des deutschen Multikulturalismus hingegen nicht mehr auf. Dort dominieren eine Abwendung von »Migrantenzuwendungsmeilen« (8: 11), also von soziokulturellen Ansätzen, die ein Eigenes von Einwanderern im Blick haben, und die Befürchtung, »durch interkulturelle Angebote [...] die Integration von ethnischen und weltanschaulichen Minoritäten« zu fördern, so das Integrationskonzept an anderer Stelle (ebd.: 51).

Sozialtechnik oder ›Öffnung eigener Reihen‹: Das Postulat der Interkulturalität

Angesichts der Tatsache, dass das Integrationskonzept des Senats »interkulturelle Öffnung als das vorrangige integrationspolitische Leitbild« definiert (ebd.: 14), thematisieren die Interviews dieses Postulat auffallend nachrangig. Das Konzept verweist darauf, dass schon eine Senatsvorlage im Jahr 2000 und die Regierungserklärung von 2002 Maßnahmen zur interkulturellen Ausrichtung der Verwaltung als notwendig bezeichnet hätten. Dieses Ziel sei mittlerweile in der ›Gemein-

samen Geschäftsordnung für die Berliner Verwaltung verankert. Trotzdem thematisierten weniger als die Hälfte der Interviewpartner den »Prozess der interkulturellen Öffnung« (17a: 9) überhaupt, noch weniger konkretisieren dies auf der Ebene integrationspolitischer Instrumente. Landespolitiker blendeten diese Frage mit nur einer Ausnahme vollständig aus. Im auffälligen Gegensatz dazu sprachen alle Interviewpartner aus Landesbehörden und Wohlfahrtsverbänden teilweise detailliert über Maßnahmen, die eigenen Institutionen interkulturell zu öffnen. Darunter waren zwei Behörden, die an einem entsprechenden Modellverfahren des Integrationsbeauftragten teilnahmen. Auch linke Bezirkspolitiker und Repräsentanten von Einwanderern sprachen aus eigenem Antrieb über das Thema. Dabei bestehen jedoch zwei gegensätzliche Diskurpositionen, wobei die erste über einen ethno-kulturalistischen, die zweite über einen kritisch-politischen Begriff von Interkulturalität verfügt.

Die interviewten Beamten verstehen Interkulturalität auf der Basis eines an Ethnie gekoppelten essentialistischen Kulturbegriffs ausnahmslos als zusätzliche Kompetenz der staatlichen Institutionen, um besser mit Einwanderern ›fremder‹ Herkunft umgehen sowie bestehende Zugangsbarrieren beseitigen zu können. Im Vordergrund steht das Bestreben, mehr »Verständnis für eine fremde Kultur zu haben« (11: 12): Die »deutsche Gesellschaft« soll »dadurch Hilfestellung leisten, dass wir uns ein Stück anpassen, indem wir Kenntnisse haben über den Anderen, über seine Herkunft, seine Kultur, seine Besonderheiten« (ebd.). Nicht mangelnde Sprachkenntnisse oder Bildung, so eine Behördenleiterin, seien die Hauptprobleme im Umgang mit ›Ausländern‹, sondern ein

›kultureller Hintergrund. Denn es ist eben, es gibt ja bestimmte asiatische Staatsangehörige, die dann sehr freundlich sind und eher nicht artikulieren, wenn sie etwas nicht verstanden haben und das dann im Nachhinein Schwierigkeiten gibt [...]. Und da muss man eben mehr wissen über die kulturellen Hintergründe, warum sich jemand in einer bestimmten Weise verhält« (12: 6).

Ein interkulturelles Modellprojekt qualifiziere daher Mitarbeiter in den Bereichen »Kundensensibilisierung, mehr Wissen über andere Kulturen, wie läuft Kommunikation in anderen Kulturen ab« (ebd.: 5). Die Frage ›interkultureller Kompetenz‹ wird auf der institutionellen wie individuellen Ebene durchgängig mit einer fremden ethnischen Herkunft verknüpft. So geht es primär um die Anzahl ›nichtdeutscher Mitarbeiter‹. Da diese wegen eines jahrelangen Einstellungsstopps im öffentlichen Dienst viel zu niedrig liege, werden breitere »Einstellungskorridore für Migranten« (21b: 11) gefordert: »Wir hätten viel weniger Probleme,

wenn wir mehr nichtdeutsche Mitarbeiter im öffentlichen Dienst hätten. Das fängt bei der Polizei an, die viel anders in sozialen Brennpunkten reagieren könnte als ein deutscher Polizeibeamter« (21a: 11).

Diese Interviewpassagen deuten darauf hin, dass sich das politisch formulierte Ziel, staatliche Institutionen interkulturell zu öffnen, bei den Spitzen der städtischen Behörden verankert hat. Sie verweisen aber auch auf ein problematisches, in der Tradition des deutschen Kulturbegriffs stehendes Verständnis von »Interkulturalität«. Solche Deutungen definieren interkulturelle Situationen ausschließlich über ethno-kulturelle Zugehörigkeit, basieren auf Konstruktionen eines deutschen »Wir« und eines »natio-ethno-kulturell Anderen« und reproduzieren die traditionelle Dichotomie zwischen Deutschen und Ausländern. Während das einheitliche Eigene in diesem hierarchischen Verhältnis als das Normale gilt, bedarf der Umgang mit dem fremden Anderen einer speziellen Kompetenz. Das in sich widersprüchliche Konstrukt des »nichtdeutschen Polizeibeamten« demonstriert, wie selbst eingebürgerte Einwanderer »verändert« werden: Ihnen wird automatisch eine interkulturelle Kompetenz unterstellt und die Funktion zugewiesen, »unsere« institutionellen Probleme mit den als »ihre Leute« (26a) suggerierten Migranten zu bearbeiten. Darüber hinaus blendet der Fokus auf ethno-kulturelle Differenz die soziale, politische oder geschlechtliche Ebene gesellschaftlicher Ungleichheit aus. Dies ist besonders »problematisch, wenn »Kultur« auf bloße Inhaltlichkeit reduziert und der Unterschied zwischen Minderheiten und Mehrheit im Zuge dieser Fixierung lediglich darin erscheint, dass kulturell Andere andere kulturelle Praktiken pflegen als kulturell Nicht-Andere« (Mecheril 2004: 22). Interkulturelle Ansätze, die nur diese horizontale Dimension von Ungleichheit fokussieren, verschleieren daher bestehende Machtunterschiede zwischen Mehrheit und Minderheiten. Betrachte man die Kategorie Kultur hingegen als soziale Praxis, von der sowohl Klienten als auch professionell Handelnde Gebrauch machen, so Paul Mecheril, gehe es nicht primär um kulturelle Unterschiede sondern um die Frage: »unter welchen Bedingungen benutzt wer mit welchen Wirkungen Kultur?« (ebd.: 26). Interkulturelle Praxis bedürfe nicht primär eines technischen Wissens, das sich an fremden Gebräuchen oder Sprachen orientiert, sondern müsse sich an »Alltagswelten der Klientel« annähern, also »biographische Selbstbeschreibungen, Bildungsgeschichten, Habitusensembles und zivilrechtliche Status‘ in den Mittelpunkt« stellen. Nur auf diese Weise würden Subjekte nicht auf eine von außen definierte kulturelle Gemeinschaft festgelegt und verändert. Das »Verstehen des Anderen« sei hingegen letztlich ein koloniales Phantasma (ebd.: 30).

Da eine Kultur der Dominanz das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheiten in Deutschland prägt (vgl. Rommelspacher 1995), muss ›interkulturelle Kompetenz‹ bedeuten, ›stereotype Bilder vom ›Fremden‹ und die Macht- und Dominanzstrukturen in der Gesellschaft zu reflektieren, um im Ergebnis die tatsächlichen Unterschiede in den Lebenslagen zu erkennen‹ (Landesbeirat 2005: 29). Mit diesen Worten definieren die politischen Empfehlungen des ›Berliner Landesbeirat für Integrations- und Migrationsfragen‹ Interkulturalität. Sie verhalten sich zu den Deutungen der interviewten Landesbeamten vollkommen konsistent, obwohl dem Beirat Vertreter derselben Behörden angehören. Die Realität städtischer Institutionen, darauf verweist dieser Widerspruch, scheint den langlebigen deutschen Traditionen im Umgang mit Einwanderern weit näher zu stehen als dem Reflexionsniveau dieses politischen Dokuments, das neben dem Integrationsbeauftragten bezeichnenderweise Repräsentanten von Minderheiten verfassten. Ähnliches lässt sich aus einer Studie über ein Berliner Pilotprojekt folgern, das die interkulturelle Kompetenz von Mitarbeitern der Sozial-, Wohnungs- und Gesundheitsbehörden erweitern sollte. Deren Autorin María d. M. Castro Varela kritisiert den üblichen Fokus der Interkulturalitätsdebatten auf individuelle Einstellungen und Kompetenzen ›professionell Handelnder‹, der die Beschaffenheit ihrer Institutionen tendenziell ausblende. Denn das Pilotprojekt habe in den fraglichen Behörden einen institutionellen Rassismus offenbart, der das Handeln ihrer Mitarbeiter präge. Treffend zeigte dies folgende Aussage einer Teilnehmerin: ›Von wegen professioneller Beratungskompetenz, das interessiert bei uns keinen! Hauptsache wir vermitteln nicht so viele Hilfen und lassen uns was anderes einfallen‹ (Castro Varela 2002: 40). Ähnlich beschreiben Gomolla/Radtke (2002), dass interkulturelle Programme institutionellen Diskriminierungsmechanismen an Schulen kaum etwas anhaben könnten: ›Autoren der interkulturellen Programmatik mögen sich noch so sehr bemühen, ihre Unterscheidung von (nationalen) ›Kulturen‹ und ›Identitäten‹ gegen essentialistische (Miß-)Verständnisse zu immunisieren, sie können die selektive und intentionswidrige Rezeption nicht kontrollieren‹ (ebd.: 275). Denn die Institutionen pickten genau jene Elemente aus solchen Programmen heraus, die ›kulturalisierende Deutungen ihrer eigenen Operationen unterstützen‹. Dabei gerät ›nationale Kultur‹ zu einem ›Kollektivmerkmal, von dem angenommen wird, dass es das Verhalten steuert‹ (ebd.: 277). Solche institutionellen Muster widersetzten sich individuellen Einstellungen von Lehrern und erzeugten eine ›Mechanik der Diskriminierung‹. So würden Entscheidungen, die für die Schulkarriere von Migrantenkindern negative Effekte auslösen, durch ›Probleme‹ im Rahmen ihrer vermeintlichen kulturellen Abweichung begründet. Reflexives

Handeln, so postuliert Paul Mecheril daher, »bedarf reflexiver Orte. Diese Ermöglichung von Orten, die in Bezug auf Interkulturalität reflexiv und selbstreflexiv sind, scheint mir insofern eine weit wichtigere Aufgabe zu sein, als die Intensivierung ›interkultureller Kompetenz‹« (2002: 33).

In den Interviews basiert die zweite, über einen kritisch-politischen Begriff von Interkulturalität verfügende Diskursposition auf einer Kluft, die der Halbsatz »zwar reden immer alle von interkultureller Öffnung, weil das so schön klingt, aber in der Praxis ...« (26b: 11) zum Ausdruck bringt: »Wir versuchen seit zwei Jahren hier einen Antrag durchzukriegen, interkulturelle Öffnung der Verwaltung, und noch immer haben wir nichts zustande gebracht«, so ein Bezirkspolitiker (15: 17). Ständig führten Behörden Vorwände wie organisatorische Probleme oder Arbeitsüberlastung an, um sich damit nicht beschäftigen zu müssen. Eine solche Haltung der Behörden, sich dem Postulat der interkulturellen Öffnung subtil oder offen zu verweigern, benennen diverse Interviewpartner als zentrales Problem. Dies reiche bis zum Mobbing gegenüber minoritären Mitarbeitern: »Diese Leute sagen, nee, ich habe keine Lust mehr hier zu arbeiten. Ich erlebe nur Mobbing, mehr nicht, kein Respekt, kein Akzeptieren, kein Nichts« (15: 17f.). Eine andere Interviewpartnerin fordert, in den Behörden das »Bewusstsein dafür zu schärfen, dass wenn eine Kollegin kommt, die einen zweisprachigen Hintergrund hat, diese eben nicht nur die Dolmetscherin ist« (20a: 7). Zwar implizit, aber deutlich erkennbar geht es hier um rassistische Strukturen und Haltungen, die interkulturelle Öffnungsprozesse blockieren.

»Interkulturalität« bedeutet hier zudem, in allen städtischen Strukturen Diversität »sichtbar werden zu lassen« (8: 7, 5: 5). Dafür müssten »Migranten überall mitmischen und etwas zu sagen haben« (8: 7). Etwa um Aufstiegsmöglichkeiten tatsächlich verfügbar zu machen, seien »Antidiskriminierungsprogramme« erforderlich. »Um diese Stigmatisierung, man gehört immer zu einer Seite, zu durchbrechen«, seien gerade Behörden, die wie Gerichte oder die Polizei »staatliche Gewalt vollziehen«, für Menschen anderer »kultureller Herkünfte und Hintergründe« oder Hautfarbe durchlässig zu machen (5: 5). In das Visier der Kritik gerät hier zudem eine »Abwehrpolitik, die das Verhalten in diesen Behörden [diktiert] und nicht die Politik, wir wollen, dass ihr hier bleibt und wir wollen, dass ihr kommt und dass ihr hier Chancen kriegt« (ebd.). Gerade die Ausländerbehörde sei von einer »Problemverwaltungsinstitution« zu einem »dienstleistungsorientierten helfenden Verwaltungsarm« (ebd.) umzubauen.

Diese kritisch-politische Diskursposition zu Interkulturalität basiert also auf einem Diversitätsbegriff, der städtische Gesellschaft als prinzipiell vielfältig deutet und dies positiv wertet. Als weiteren Diskursbaustein enthält sie die Kritik, dass die öffentlichen Strukturen der Stadt diese Vielfalt weder formal repräsentieren noch ihr inhaltlich gerecht werden. So sei

»das große Problem der deutschen Schule, dass sie Gruppen homogenisiert anstatt Kompetenz zu erkennen im Einzelnen, das heißt mit Vielfalt umzugehen. Wir können das ganze Angebot durchdeklinieren. Unsere Gesellschaft funktioniert zurzeit leider in vielen Bereichen so, dass sie anstatt Chancengerechtigkeit zu fördern eher die Differenzen vergrößert« (9: 7).

Auch diese Aussage verweist implizit auf Diskriminierungsformen im Rahmen eines institutionellen Rassismus. Die Forderung nach einer ›interkulturellen Öffnung‹ reduziert sich hier nicht auf eine zusätzliche administrative Technik sondern enthält eine politische Dimension, die gesellschaftliche Macht- und Dominanzverhältnisse thematisiert. Zwar existieren noch Spuren eines Interkulturalitätsbegriffs, dessen mehrheitsgesellschaftlicher Blick in den Behörden mehr »Verständnis über die Kulturen« zu erzeugen sucht (14a: 3). Es herrschen jedoch Deutungen vor, die Interkulturalität als gleichberechtigte Repräsentation eingewandter Minderheiten verstehen und die Wir-Ihr-Dichotomie auflösen. Deren kritischste Variante sucht den »negativ besetzten Integrationsbegriff« (14a: 3) durch ein interkulturelles Leitbild zu ersetzen. Mit diesem Ziel beabsichtigte die Bürgermeisterin von Friedrichshain-Kreuzberg wie beschrieben (vgl. Kap. 4.1), ein interkulturelles Konzept für ihre Kommune zu entwickeln (Bezirksamt 2004), das politischen Streit hervorrief. Entgegen der üblichen Politik solle dieses weder »die Integration von Minderheitsgesellschaften in eine Mehrheitsgesellschaft zum Maßstab« machen noch sei es ein »Betreuungskonzept, bei dem die einen hilfsbedürftig und die anderen helfend sind« (ebd.: 1f.). Vielmehr überprüfe ein Ansatz des »Managing Diversity« alle Handlungsfelder danach, ob sie der gesellschaftlichen Vielfalt gerecht werden und stelle die »Basis für ein gleichberechtigtes Zusammenleben im Bezirk« her (ebd.: 2). Die Forderung, »grundsätzlich alle Ebenen und alle Bereiche des Verwaltungshandelns« interkulturell zu öffnen (Landesbeirat 2005: 27), eint nicht nur die Positionspapiere des Integrationsbeirats und des Bezirksamts Friedrichshain-Kreuzberg sondern auch die Deutungen jenes Drittels der Interviewpartner, das sich aus dem linken kommunalpolitischen Lager und den organisierten Einwanderern zusammensetzt.

Auch im Integrationskonzept des Senats finden sich wesentliche Elemente dieses kritisch-politischen Interkulturalitätsbegriffs. Hier adressiert ein dynamisches Verständnis von Diversität gleichermaßen »Einheimische, Einwanderer/innen und deren Nachkommen und Neuzuanderer/innen und Flüchtlinge« (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 8). Insofern es beispielsweise im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse pauschal zwischen »Herkunftskulturen« und einer »hiesigen Gesellschaft« unterscheidet (ebd.: 14), enthält das Konzept zwar noch Spuren einer ethno-kulturellen Wir-Sie-Differenz. Gleichwohl dominieren nichtkulturalistische Deutungsmuster und gilt Interkulturalität nicht »als eine zusätzliche Kompetenz« sondern als »Strukturelement institutioneller Veränderung« (ebd.: 36). Das Konzept plädiert für demokratische Verfahren »auf gleicher Augenhöhe« und einer gesellschaftlichen »Kultur der Akzeptanz« (ebd.: 65). Sein Interkulturalitätsansatz enthält die politische Dimension, die abwehr- und kontrollorientierte Ausländerbehörde auf eine »Servicebehörde für Zuwandernde« zu verpflichten. Sie soll zugleich »humanitäre Verpflichtungen« erfüllen sowie »durch die Ermöglichung von Zuwanderung die demographischen und wirtschaftlichen Interessen des Landes« unterstützen (ebd.: 42). Hier zeigt sich das ökonomische und biopolitische Primat der einwanderungspolitischen Prämissen des Konzepts. Gesellschaftliche Macht- und Dominanzverhältnisse thematisiert es hingegen nicht explizit. Indem es »interkulturelle Öffnung« als »chancengleichen Zugang von Migrant/innen zu allen Leistungen der Verwaltung« (ebd.: 12) sowie als »offene, akzeptierende, demokratische Haltung der Aufnahmegerügschaft gegenüber Migrant/innen« (ebd.: 7) versteht, nimmt es eher individuelle Einstellungen als diskriminierende Strukturen in den Blick. Auch der vereinzelt auftretende Rassismusbegriff bezieht sich ausschließlich auf individuelles Denken und Handeln. Zudem spaltet das Konzept die Frage der Repräsentation der Einwanderer von jener der interkulturellen Öffnung der »Aufnahmegerügschaft« ab. Zwar sucht es die Partizipation von Migranten zu fördern. Dies bezieht sich jedoch nicht primär auf das Innere der öffentlichen Institutionen sondern auf die Partnerschaft des Senats mit deren Selbstorganisationen. Letztlich positioniert eine solche Perspektive Einwanderer immer noch als Äußeres und nicht als Teil von Staat und Gesellschaft. Viel wichtiger sei es, so eine Interviewpartnerin daher, Einwanderer »überall mitmischen« zu lassen, sie offensiv in öffentliche Gremien einzubeziehen und dieses Recht gesetzlich zu verankern: »da gibt es eine ganze Menge, im Kunstbereich, Elternbeiräte auf Landesebene, Seniorenbeiräte, viele Richterwahlausschüsse« (8: 4).

Trotz solcher problematischen Aspekte bricht dieses offizielle Interkulturalitätsverständnis des Berliner Senats mit dem historischen Fun-

dament der deutschen ›Ausländerpolitik‹, Migranten zugleich als essentiell ›Andere‹ zu konstruieren und sie einseitig aufzufordern, sich in mehrheitsgesellschaftlich dominierte Strukturen zu integrieren. Das Integrationskonzept benennt das Postulat, solche Strukturen interkulturell zu öffnen als Kern seiner Politik. In den Interviews formuliert ein solches Ziel dagegen nur eine Minderheit der Politiker, die zudem eher der nachrangigen Bezirksebene angehört. Dagegen fokussieren die interviewten Landespolitiker fast ausschließlich die integrationspolitischen Dimensionen Bildung, Arbeit/Wirtschaft und sozialräumliche Integration. Wenn überhaupt taucht die Absicht, mehrheitsgesellschaftlich dominierte Strukturen interkulturell zu reformieren, nur am Rande auf. Die interviewten Vertreter der Behörden wiederum weisen zwar ›Interkulturalität‹ eine wichtige Bedeutung zu, besitzen davon aber einen ethno-kulturalistischen Begriff, der grundlegende Traditionslinien der deutschen Ausländerpolitik forschreibt. In der Frage interkultureller Öffnung, so wendet sich eine kritisch-politische Diskursposition gegen dieses zudem technokratische Konzept von Interkulturalität, gehe es nicht um Zahlen – etwa der Mitarbeiter mit Migrationshintergrund in Behörden – oder um individuelle Kompetenzen sondern darum, »wie politisch gewichtig das ist« (23: 12). Mit Blick auf die Interviews wird es daher wohl tatsächlich »noch dauern« (15: 18), so bemerkte ein weiterer Sprecher lakonisch, bis die erklärte politische Absicht eintritt, dass die städtischen Strukturen die gesellschaftliche Diversität widerspiegeln.

Der blinde Fleck Rassismus

Die deutsche Diskurstradition, Fragen von Rassismus und Diskriminierung auszublenden oder unter ideologischen Begriffen wie Fremden- oder Ausländerfeindlichkeit abzuhandeln, evoziert abschließend die Frage, wie es sich in der gegenwärtigen Diskursformation der ›Einwanderungsstadt Berlin‹ damit verhält. Während bereits die bisherigen Analysen herausarbeiten sollten, auf welche Weise die Interviewtexte in rassistische Diskursstrukturen verstrickt sind, geht es nun zusätzlich um deren Deutungsmuster zum Komplex Rassismus. Folgende Zahlen geben dafür erste Hinweise: Den Begriff Rassismus verwenden lediglich zwei Interviewpartner insgesamt dreimal. Dabei grenzt sich der eine Sprecher mit den Worten »es als Rassismus zu bezeichnen [...] bringt nichts« (4: 3) davon ab. Die herkömmlichen Begriffe für Einwanderer diskriminierende Phänomene erscheinen im Fall von Fremdenfeindlichkeit keinmal und von Ausländerfeindlichkeit achtmal. Sechs dieser Nennungen verneinen aber eine solche: Beispielsweise nimmt die Aussage »bei Vielen, die Multikulti für gescheitert erklären, die Multikulti so

definieren wie ich es tue, liegt dabei nichts Ausländerfeindliches auf dem Tisch« (16: 7) einen entsprechenden Vorwurf vorweg, um ihn präventiv zu kontern und verwendet so einen klassischen Kunstgriff des rassistischen Sprechens unter dem Tabu des Rassismus. Dagegen verweist der Satz, »wenn man das laut gesagt hätte noch 1999, 2000, ist man wirklich als ausländerfeindlich in die absolut rechte Ecke gestellt worden« (16: 9) zustimmend auf einen Wandel des gesellschaftlichen Klimas, der Diskurspositionen öffentlich sagbar machte, die vor wenigen Jahren als rechtsextrem aus dem demokratischen Spektrum ausgesperrt worden wären. Auch alle anderen Gebrauchsformen von ›Ausländerfeindlichkeit‹ in den Interviews bezeichnen nicht ein solches Phänomen sondern verweisen auf ein gesellschaftliches Deutungsmuster: »Sie (die Wohnungsunternehmen, S.L.) können nicht sagen, ›wir vergeben die Wohnung nicht an Sie, weil Sie Ausländer sind‹, weil das mit ausländerfeindlichen Aussagen dann verbunden wird, das wollen die Politiker nicht« (23: 12). Indem dieser Satz nicht die diskriminierende Absicht, jemandem aufgrund seiner Nationalität eine Wohnung zu verweigern, sondern eine zu erwartende öffentliche Kritik darauf problematisiert, veranschaulicht er eine weitere Form, sich gegenüber dem Vorwurf der ›Ausländerfeindlichkeit‹ zu immunisieren. Eine weitere Variante dieses Diskursmusters offenbart eine normalistische Redeweise über ›soziale Brennpunkte‹: »Um nicht diskriminierend zu werden, haben wir die eigenen Türken geholt, die dann sagen, das soziale Umfeld gefällt uns hier nicht mehr« (21: 4). Auch hier führt die Angst vor einem Diskriminierungsvorwurf nicht dazu, das eigene Handeln zu reflektieren sondern bewirkt die Taktik, dasselbe einen ›Türken‹ sagen zu lassen, dessen Einwandererstatus – so die rassistische Logik – ihn gegenüber einem Rassismusvorwurf immunisiere.

Während Begriffe wie Vorurteil oder Ausgrenzung in den Interviews eher unspezifisch auftauchen, beziehen sich Stigmatisierung (elfmal) und (Anti-)Diskriminierung (15 Mal) immer auf Fragen des gesellschaftlichen Umgangs mit Einwanderern. Ob und wie solche Begriffe verwandt werden, verteilt sich auf die Kategorien der Sprecher äußerst ungleich. Lediglich neun Interviewpartner thematisieren überhaupt die Existenz diskriminierender Phänomene, nur sechs von ihnen – fast nur staatliche Integrationsfunktionäre und Repräsentanten der Einwanderer – stellen dies in einen integrationspolitischen Kontext. Von den sieben interviewten Landespolitikern kommt nur einer auf dieses Thema zu sprechen. Ähnlich sieht die Relation bezogen auf Behördenvertreter aus. Während eine Mehrheit der Interviewtexte diskriminierende Mechanismen ausblendet, werden sie in einigen anderen explizit verneint. Dies bezieht sich meist auf die Arbeitsmarktchancen der Einwanderer: Kein

Unternehmer stelle Personen entsprechend eines Kriteriums ein, »Du bist deutsch, Du bist nichtdeutsch. Sondern es gibt Kriterien, Du bist qualifiziert, Du bist pünktlich« (25: 9): »Niemand, wirklich nicht, nimmt hier jemanden nicht, weil er nichtdeutscher Herkunft ist. Im Gegenteil, wenn man einen Qualifizierten arabischer, einen Qualifizierten türkischer Herkunft bekäme, wäre man froh und würde ihn gerade deswegen nehmen«, behauptet eine andere Interviewpartnerin. Im öffentlichen Dienst seien solche Bewerber »doch den Deutschen gegenüber bevorzugt« (16: 11).

Dieses pauschale Leugnen diskriminierender Mechanismen widerspricht empirischen Studien, wonach der Arbeitsmarkt gerade qualifizierte ethnische Minderheiten benachteiligt (vgl. Bremer/Gestring 2004; Terkessidis 2004). Darauf verweisen auch andere Interviewpartner:

»Die Jugendlichen mit Migrationshintergrund machen häufig die Erfahrung, dass sie trotzdem den Kürzeren ziehen bei gleicher Qualifikation. Das heißt hier ist das ganze breite Feld der Diskriminierung angesprochen, der Ressentiments auch gegenüber Zuwanderern, die immer noch da sind. Und auch dieses muss bearbeitet werden. Deswegen ist auch das Antidiskriminierungsgesetz so überfällig« (9: 8).

Ein anderer Sprecher bemerkt, viele »deutsche Arbeitnehmer« gingen »nicht zu einem Schwarzafrikaner arbeiten: ›den als Arbeitgeber zu akzeptieren, das mache ich nicht.‹ Das muss aber normal werden« (5: 6). Ein weiterer verweist auf rassistische Exklusionsmuster, die sich innerhalb von Behörden gegen nicht-deutschstämmige Mitarbeiter richten (15: 18). Ein ehemaliger Behördenleiter kritisiert zudem, »wie da mit Menschen nichtdeutscher Herkunft umgegangen wird. Das war erschreckend gewesen. Die gehen schon teilweise schlimm mit deutschen Sozialhilfeempfängern um, aber mit Nichtdeutschen noch schlimmer« (21a: 7).

Selbst aus den wenigen Interviews, die die Diskriminierungsfrage explizit thematisieren, lassen sich oft deutsche Diskurstraditionen herausfiltern. So geht es in einem Fall zunächst um Bildung als einzigen

»Fahrstuhl in unserer eher meritokratisch ausgerichteten Gesellschaft. [...] Man muss sehen, ob die kulturelle Differenz da vielleicht doch noch diskriminierende Züge entwickelt, also bei Muslimen scheint das der Fall zu sein, das wäre natürlich tragisch, wenn wir da zusätzlich eine Barriere aufrichten und im Moment sieht es danach aus. [...] In den Vereinigten Staaten kann über Bildung mehr ausgeglichen werden an sozialen Benachteiligungen. Aber dann kommen doch wieder bei einigen Nationalitäten und natürlich bei der schwarzen Bevölkerung Vorurteilsstrukturen, also da wird die kulturelle Differenz

doch zu einer weiteren Barriere. Und ob das hier in Deutschland der Fall ist? Ich würde nicht sagen, dass es bisher der Fall war, aber gegenüber Muslimen scheint es sich aufzubauen« (8: 8).

Diese Passage vermeidet selbst am Beispiel der USA konsequent den Begriff des Rassismus und koppelt diskriminierende Strukturen sogar in Bezug auf eine dort einheimische »schwarze Bevölkerung« an eine vermeintliche »kulturelle Differenz«. Für Deutschland formuliert sie zwar die Gefahr, dass sich diskriminierende Strukturen für Muslime entwickeln könnten, verneint aber deren bisherige Existenz, obwohl etwa für das Bildungssystem gegenteilige wissenschaftliche Erkenntnisse vorliegen. Weitere Passagen kritisieren eine dominante politische Haltung, die Bildungsreformen »nicht wegen der Migranten sondern wegen der eigenen Bevölkerung« (ebd.: 8) in Gang setze oder mit Migranten »nicht das partnerschaftliche Miteinander« suche sondern »patriarchalisch von oben nach unten gucke« (ebd.: 9). Auch das vorherrschende Verständnis von Integration wird kritisch als »Anpassung an die üblichen deutschen, was immer das heißt, Lebensverhältnisse« gedeutet, wonach der »gute Ausländer, der integrierte Ausländer derjenige ist, der nicht so aussieht und den man nicht dafür halten kann« (ebd.: 5). Obwohl dieses Deutungsmuster mehrfach auf den Antagonismus eines identitätsgemeinschaftlichen »Wir« und eines »natio-ethno-kulturellen Nicht-Wir« verweist, der mit Stuart Hall (2000) den Diskurs des Rassismus grundlegend charakterisiert, verbleibt es auf der Ebene einzelner Phänomene, schlussfolgert nicht die Existenz rassistischer Strukturen und verharret so in der Tradition des deutschen Einwanderungsdiskurses.

Die kritische Reflektion des »Eigenen« wird auch insofern verkürzt, als »kulturelle Differenzen« als wesenhafte Phänomene und nicht als diskursive Konstrukte erscheinen, die innerhalb bestehender Dominanzverhältnisse definiert und repräsentiert werden. Mit Homi Bhaba charakterisiert dagegen der ursprünglich koloniale Prozess, wonach sich erst während des nachbarschaftlichen Zusammenlebens der Kolonisatoren und der Kolonisierten »das Eine« und »das Andere« auseinanderfalten« auch Einwanderungsgesellschaften (Terkessidis 2004: 173). Eine solche Differenz ist also »kein Ergebnis von unterschiedlichen, primordialen Zugehörigkeiten sondern wird durch eine aktive Diskriminierung erst erzeugt« (ebd.).

Im Gegensatz etwa zum britischen Einwanderungsdiskurs beschränkt das deutsche Rassismustabu bis heute die öffentliche Sagbarkeit solcher Thesen. Dies offenbarte auch ein mit »Mythos Kreuzberg« betitelter Kongress (26./27.05.2005), mit dem die Heinrich Böll-Stiftung die »Bilanz eines multikulturellen Experiments« (Presstext) ziehen

wollte. Obwohl der britische Direktor des EU-Programms ›Quartiers en Crise‹ Haroon Saad, der dort die erste Rede hielt, »institutionellen Rassismus« als ein Hauptproblem europäischer Städte bezeichnete, griff keine weitere Rede oder Diskussion diesen Begriff wieder auf. In meinen Interviews zeigt sich dieses anhaltende Tabu auch insofern, als Erscheinungsformen des Rassismus fast ohne Ausnahme in einer impliziten Form und nur von Interviewpartnern thematisiert werden, die selbst einer ethnischen Minderheit angehören und alltagsweltliche sowie integrationskritische Diskurspositionen vertreten. Dabei geht es primär um den »Rassismus im Alltag« (Jäger S. 1996). Dessen »Banalität« (Terkessidis 2004) veranschaulicht folgende Geschichte beispielhaft:

»Ich habe jetzt vor zwei, drei Tagen etwas erlebt, da dachte ich, Mensch also ich kann nicht mehr. Gehe ich zur Polizei, dann ist irgendwas passiert mit einem Jungen und da stehe ich neben ihm und frage. ›Was ist denn los?‹ Da fragt der Polizist, ›wer sind Sie denn, was wollen Sie denn?‹ Na gut, habe ich mich vorgestellt, dann ging es schon. Der Junge ist vor und hat den Pass gegeben, deutscher Staatsangehöriger. ›Nein, Du bist Ausländer, für mich bleibst Du auch Ausländer. ›Na hören Sie, was meinen Sie damit‹, sage ich. ›Was wollen Sie denn hier wieder, wollen Sie Ärger mit mir?‹ Also so geht es nicht, wir gehören auch durch den Pass nicht richtig dazu« (15: 14).

Innerhalb des »Inventars der rassistischen Situationen«, das Mark Terkessidis (2004) identifiziert, verweist diese Geschichte auf den Prozess der ›Entfremdung‹, der Personen als anders und nicht dazugehörig markiert. Eine weitere rassistische Situation liegt in der ›Verweisung‹, also dem (impliziten) Hinweis an Einwanderer, woanders hinzugehören. Diese offenbart sich in der bereits geschilderten Erfahrung einer Interviewpartnerin (vgl. Kap. 4.2), allein aufgrund ihres fremden Namens in das ›Ausländerviertel‹ verwiesen zu werden und deshalb außerhalb von Stadtteilen wie Kreuzberg oder Neukölln keine Wohnung zu finden (22: 14).

Die grassierenden Debatten über einen vermeintlich fehlenden Integrationswillen primär muslimischer Einwanderermilieus, so konstatieren mehrere Interviewpartner, mobilisierten einen zuvor eher latenten Alltagsrassismus. Auch Spätaussiedlern würden seit diesem atmosphärischen Wandel verstärkt »gruppenbezogene Stereotype, Vorurteile, Kliches angedichtet« (17b:4). Nicht zuletzt innerhalb staatlicher Institutionen breiteten sich diskriminierende Redeweisen aus: Die augenblickliche Diskussion »wird sehr stark aufgenommen auch von Menschen die mit Menschen arbeiten, von denen zu erwarten ist, dass sie sozusagen auf Andere einwirken sollen. Und genau die sind von Vorurteilen durchsetzt« (20a: 4). Diese äußerten sich

»in Nebensätzen, wie immer in Nebensätzen. [...] ›Ich bin ja nicht dagegen, ich habe ja nichts gegen, aber die müssen jetzt mal Deutsch lernen. Wenn ich jetzt in Belgien wäre, würde ich auch sofort Belgisch lernen‹. Dann weise ich darauf hin, ›Sie haben ja ein Hochschulstudium hinter sich oder eine gute Ausbildung und Sie haben schon mal gelernt, Sprache zu lernen‹. [...] Also woher kommt wer und welche Chancen hat er gehabt. Aber solche Nebensätze, wie ich sie aus den 70er Jahren oder der ersten Zuwanderung Ende der 60er Jahre schon kenne. Ich habe ja nichts dagegen, aber« (ebd.).

Gerade in Ost-Berlin, »heißen auch schwarzhäutige Menschen noch Neger«. So spreche dort »nicht nur der dumpfe in den Kneipen Sitzende. Das ist der gebildete Mensch auf der Straße und auch in Behörden. Das ist in allen Institutionen auch so. Diese Nebensatzgeschichte ist auch in Kreuzberg deutlich, dort wird sie sicherlich vorsichtiger gehandhabt, weil sich das nicht gehört« (ebd.). Diverse Interviewpartner verweisen darauf, dass gerade bei türkischen Einwanderern eine tiefe Abneigung gegen Ost-Berlin vorherrsche:

»Da ist die Mauer noch vorhanden, sind Ängste vorhanden [...]. Und ich werde jedenfalls auch nicht vergessen, es war eine seltsame Ruhe gewesen nach dem Fall der Mauer, direkt nach dem 9. November, die Stadt in ihrer Euphorie, da haben Sie wenig Nichtdeutsche auf den Straßen gesehen. Die hatten richtig Angst gehabt in einem wiedervereinigten Land, ›was kommt nun auf uns zu‹« (21a: 4).

Diese ›Mauer in den Köpfen‹ ist zum einen in den Kontext des manifesten Nachwende-Nationalismus und des im Metropolenrausch verschwundenen politischen Interesses für Fragen des multikulturellen Zusammenlebens oder der sozialen Inklusion von Migranten zu stellen. Wegen eines »falschen Patriotismus« (26b: 12) oder dem hohen gewirtschaftlichen Organisationsgrad von ›Türken‹, so mutmaßt ein Interviewpartner, hätten zudem diverse Unternehmen »die ganzen türkischen Kollegen inzwischen durch Ostdeutsche ersetzt« (26a: 11). Zum anderen offenbaren sich hier erhebliche Ängste und eine faktische Bedrohung der Einwanderer durch einen Alltagsrassismus, der in Ost-Berlin offener grassiert und häufiger gewalttätige Formen annimmt. Zahlreiche Einwanderer weigerten sich daher selbst in Notfällen, sich dort eine Wohnung vermitteln zu lassen:

»Wenn man den Versuch unternimmt, den türkischstämmigen Kreuzberger, der deutsch spricht, verheiratet und zwei Kinder und keine Arbeit, der hier [in Kreuzberg, S.L.] definitiv kaum eine Chance hat, eine Wohnung zu kriegen,

wenn ich den versuche nach Friedrichshain zu kriegen, dann, ja gut, ok, das habe ich noch nie geschafft« (18: 4),

erzählt im Interview ein Vertreter eines Wohnungsamtes. Nicht nur ein rassistisch strukturierter Wohnungsmarkt verweist Einwanderer auf bestimmte Stadtteile und schränkt ihre freie Wahl des Wohnortes ein, so offenbart sich hier, sondern auch die Tatsache, dass fast die halbe Stadt gerade für ›sichtbare‹, lange ansässige und im Visier stigmatisierender Debatten stehende Einwanderergruppen als *No-Go-Area* gilt.

Nicht zuletzt, so eine Interviewpartnerin, sei für solche Effekte die mediale Repräsentation der beiden Bezirkshälften Kreuzberg und Friedrichshain verantwortlich: Anlässlich ihrer Fusion habe beispielsweise die ›Berliner Abendschau‹ immer wieder Bewohner gefragt, »würden Sie denn auch nach Friedrichshain respektive Kreuzberg gehen, gibt es denn dort eine höhere Ausländerfeindlichkeit oder haben Sie Angst vor den Türken? [...] Wenn das häufig genug transportiert wird, ist das auch die Wahrheit‹ und erzeuge eine alltägliche Angst und Fremdheit (20a: 5). Damit deutet sie den zentralen Einfluss der Medien auf den Interdiskurs an, der es diesen ermöglicht, im Alltag verbindliche Wahrheiten zu produzieren (Jäger 1993; vgl. Kap. 3.5). In diesem Kontext zeigt sich auch, dass die ›Mauer in den Köpfen‹ nicht nur bei Einwanderern existiert. So erzählt ein interviewter Beamter einer damals in Friedrichshain situierten Behörde: Als die »fusionsbedingten Standortdiskussionen kamen, wo ist denn der zukünftige Arbeitsplatz und es hieß dann Moritzplatz [in Kreuzberg, S.L.], sagte einer meiner Kollegen, ›Moritzplatz, da drücke ich immer die Zentralverriegelung runter, wenn ich da durchfahre. Also selbst wir sind von Vorurteilen nicht gefeit« (18: 8).

Explizite alltagsrassistische ›Nebensätze‹ treten in den Interviews nicht auf. Allerdings herrschen in normalistischen und auf Gemeinschaftskonstrukten basierenden Diskurspositionen paternalistische Deutungsmuster vor, die die Mehrheitsgesellschaft in einer erstaunlich bruchlosen Kontinuität zu kolonialen Phantasmen und zur ›Gastarbeiterzeit‹ als Erzieher rückständiger ›Zuwanderer‹ imaginieren (vgl. Kap. 2.5). Dies äußert sich mehrfach im Bild vom Einwanderer als erziehungsbedürftiges Kind. So sei es wichtig, eine

›Hilfestellung zu Beginn der Integrationsleistung anzubieten, sage ich mal. Wie bei kleinen Kindern kann man die ersten Jahre auch nicht einfach vergehen lassen sondern da sind sie aufnahmefähig, da sind sie auch aufnahmewillig, vielleicht sogar aufnahmewilliger als nach drei Monaten, wenn sich schon ein gewisser Alltag eingeschlichen hat« (11: 7f.).

Diesem helfenden Paternalismus, der Migranten zum Objekt und »Produkt für das deutsche Helfersyndrom« (7: 8) macht, so kritisiert eine andere Interviewpartnerin, steht das repressive Modell vom Staat als strengen Patriarchen gegenüber: »Wenn Sie einem Kind immer nur ja sagen, immer nur Süßigkeiten geben, geben, geben, ist das eine ganz schlechte Voraussetzung für den Lebensstart von diesem Kind. Und genauso ist es bei der Integration« (16: 4). Mehrheitlich thematisieren eingewanderte Interviewpartner solche sie infantilisierenden Diskursmuster aus eigener Erfahrung: »Man muss wirklich mal die Leute in Ruhe lassen, sagen, die sind auch schon wie ich, die machen das. Wenn sie Hunger haben, dann gehen sie essen, wenn sie krank sind, dann ... Und wenn man das nicht akzeptiert dann kann man noch so viel von Multikulturalität reden« (15: 14).

Auch klassische Kollektivsymbole, die ein gesellschaftliches Innen und Außen markieren – etwa Flut, Krankheit, Virus versus Boot, Körper, Gesundheit – kommen in normalistischen und gemeinschaftsorientierten Diskurspositionen vor (vgl. Link 1982, 1993). Dabei handelt es sich um die Metaphern von Krankheit/Gesundheit sowie vom sozialen Sprengstoff (vgl. Kap. 4.2). Das Kollektivsymbol einer bedrohlichen ›Flut‹, das in den 90er Jahren sowohl die Asyldebatte dominierte als auch osteuropäische Einwanderer fokussierte, ist aus dem Berliner Einwanderungsdiskurs hingegen verschwunden. Gerade die Metaphern der ›Krankheit‹ oder des ›Sprengstoff‹ verweisen darauf, dass sich das gegenwärtige Bedrohungsszenario eines westlich-islamischen Kulturkonflikts auf das Innere der städtischen Gesellschaft richtet. Dabei offenbart sich in der Imagination, ein islamischer ›Kulturkreis‹ sei mit dem Westen inkompatibel und muslimische Einwanderer seien unfähig sich zu integrieren, der Kern eines »differenzialistischen Rassismus« (vgl. Link 2000; Kap. 2.5).

Thematizieren in den Interviews Diskurspositionen, die auf solchen Konstrukten basieren, Erscheinungsformen von Rassismus und Diskriminierung überhaupt, geht es bezeichnenderweise immer um das Handeln von ›Anderen‹: Dazu gehören neben rechtsextremen Gruppen, die diskursiv aus der Gemeinschaft des ›Eigenen‹ ausgeschlossen sind, meist muslimische Einwanderermilieus, die kulturell vermeintlich von westlichen Werten abweichen. Im ersten Fall ist ein »erstarkender Nationalismus« (5: 2) oder »Fehlentwicklungen in der deutschen Gesellschaft« (4: 6) ausnahmslos an »NPD-Demonstrationen« (5: 2) oder »Neonazi-Aufmärsche« (4: 7) gekoppelt, gegen die Staat und Zivilgesellschaft zu mobilisieren seien. Ausgeblendet bleiben rassistische Diskursmuster in der gesellschaftlichen und politischen Mitte, auf die eine andere Interviewpartnerin verweist:

»Ich bin selber ein bisschen deprimiert durch diese Diskussion. Ich hätte nicht erwartet, dass so ein Effekt wie bei der Büchse von Pandora ausbricht. Alles das, was vor zwei Jahren nicht salonfähig gewesen wäre, kippt jetzt raus und wird ausgesprochen in der Öffentlichkeit und nicht in den Hinterstübchen wie es früher gewesen ist« (17b: 7).

Sie verweist dabei auf die Studienreihe ›Deutsche Zustände‹, die unter Leitung von Wilhelm Heitmeyer »Erscheinungsweisen, Ursachen und Entwicklungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit wie Rassismus, Antisemitismus« (Heitmeyer 2005, Klappentext) untersucht. Deren damals dritte Ausgabe konstatierte, »fremdenfeindliche Einstellungen« hätten sich inzwischen normalisiert und ihr Anstieg sei »insbesondere auf Personen zurückzuführen, die sich selbst der politischen Mitte zuordnen« (ebd.: 20).

Im zweiten Fall geht es bezogen auf Mechanismen der Diskriminierung ausnahmslos um das Geschlechterverhältnis bei muslimischen Einwanderergruppen. Solche Diskurspositionen suggerieren pauschal, dass ein vermeintlich muslimischer ›Kulturkreis‹ Frauen unterdrückt (vgl. Kap. 4.3). In Mark Terkessidis' Inventar der rassistischen Situationen entspricht diese Praxis, die ein weiteres Mal auf die Kontinuität der Diskursformation vom ›Westen und dem Rest‹ hinweist, einer »Entantwortung« (2004: 186ff.). Dabei wird das ›ver-anderte‹ Individuum in das Geflecht der Redeweisen über das Kollektiv der Anderen, dem es als zugehörig ›erkannt‹ wird, hineingestoßen und gerät so zum bloßen Objekt der Kommunikation: Einer solchen Person »wird letztlich gesagt, wie sie selbst ist, und damit geht ihr sowohl die individuelle Verantwortung verloren wie auch die Möglichkeit zur Antwort« (ebd.: 187). Bezogen auf muslimische Einwanderer differieren die Zuschreibungen auf eine Weise nach Geschlecht, die Margret Jäger (1996: 10) als »Ethnisierung des Sexismus« bezeichnet. Dieser Prozess konstruiert »frauenfeindliches und sexistisches Verhalten als ein ethnisches Merkmal« (ebd.). Die muslimische Frau erscheint darin pauschal als »arme unterdrückte Kreatur« (Terkessidis 2004: 190) und repräsentiert das völlig Andere (vgl. Gümen 1996). Indem die ›Ethnisierung des Sexismus‹ rassistische Strukturen der Gesellschaft ausblendet und einen Diskriminierungstatbestand nur innerhalb muslimischer Einwanderermilieus erkennt, betreibt sie ein ›blame the victim‹-Spiel, das diesen unterstellt, sich westlichen Werten nicht anzupassen und sie so selbst dafür verantwortlich macht, diskriminiert zu werden. Darin liegt mit Terkessidis eine weitere rassistische Situation, die er als ›Entgleichung‹ bezeichnet: Diese unterstellt den ›Anderen‹ ein Defizit und charakterisiert die ihnen angehafteten Eigenschaften als negativ oder mangelhaft (2004: 195ff.). Auch der

geschilderte Mechanismus, Einwanderer zu infantilisieren, stellt einen solchen Prozess dar.

Auf eine weitere Form der ›Entgleichung‹ verweist der einzige, explizit über Rassismus sprechende Interviewpartner: Das gegenwärtig dominante Diskurstmuster, Migranten permanent darauf hinzuweisen,

»man muss sich an die Gesetze halten, würde in den USA sicher unter das Anti-Diskriminierungsgesetz fallen: das ist Rassismus, eigentlich, man muss doch Keinem auf dem Planeten sagen, ›Du musst Dich an die Gesetze halten‹, was soll das? Aber so läuft das, das ist dieser Gedanke, einmal nur Deutsch lernen und zweitens wir haben hier irgendwelche Halbbarbaren vor uns, die muss man erst mal zivilisieren. Die Leute verbalisieren das nicht so, die denken das auch nicht direkt so, aber das ist der Hintergrund« (26b: 10).

Gerade das Beherrschen der Sprache, das aktuelle Integrationsdebatten so stark betonen, bildet ein zentrales Element im Prozess der ›Entgleichung‹: Es suggeriert, dass nur wer das Deutsche wirklich beherrscht als gleichwertiger Bürger angesehen werden kann. Eine weitere Sprecherin betont, die Einwanderer hätten gerade vom defizitären Blick genug, der sie zu einem »Gastarbeiterklischee« (7: 9) stereotypisiert:

»Ich erlebe immer mehr Menschen in dieser Gesellschaft, die Ärzte sind, Rechtsanwälte sind, Jungunternehmer sind, die sagen ›wir können das alles nicht mehr hören. Es gibt auch uns und warum übersieht man uns immer‹. Und diese Menschen ziehen sich immer weiter zurück, weil sie es nicht mehr ertragen können, immer auf das Gastarbeiterklischee reduziert zu werden« (ebd.).

Die hinter solchen Stereotypen liegende Haltung offenbare auch die »niederschmetternde«, von »Doppelmoral« geprägte Debatte über Stadtteile wie Kreuzberg:

»Immer wenn Touristen nach Berlin kommen, dann sind wir ganz stolz und wollen denen Klein-Istanbul vorführen [...] und sagen, schaut mal wie toll [...]. Das ist die eine Schiene, die eine Seite der Medaille. Die Kehrseite der Medaille sieht dann folgendermaßen aus, dass wir über Kreuzberg als etwas reden, wo der Misserfolg sehr groß geschrieben wird. Misserfolg in allen Bereichen, in allen Zonen: Menschen, die integrationsunwillig sind, Menschen, die sich zurückgezogen haben, Menschen, die in ihrer Welt leben und sich nicht mehr öffnen. So. Wie will man bitteschön mit diesen beiden Ansätzen umgehen« (ebd.: 12).

Diese Passage zeigt nicht nur, wie der rassistische Prozess der Entgleichung von den ›ver-anderten‹ Kollektiven auf die städtischen Orte über-

geht, in die deren Mitglieder verwiesen werden. In ihr scheint ein weiteres Charakteristikum des Rassismus auf, das darin liegt, spezifische Merkmale des exotisierten Anderen zu begehrn (vgl. Hall 2000; vgl. Erster Exkurs). Verstanden als ›Klein-Istanbul‹ symbolisiert Kreuzberg nicht nur den rückständigen Gegensatz zu westlichen Tugenden sondern zugleich ein wie auch immer verzerrtes Abbild jener exotischen Verheißungen, die der orientalistische Diskurs dem Orient anhaftet. Der scheinbare Widerspruch im ›doppelmoralischen‹ Bild von Kreuzberg, den die Interviewpartnerin moniert, markiert daher nur die beiden sich bedingenden Seiten des rassistischen Blicks.

Bezogen auf die politische Landschaft Berlins zeigt sich nun folgendes Bild: Nationalgemeinschaftliche Diskurspositionen – und damit konservative CDU-Politiker – leugnen diskriminierende Strukturen in der Aufnahmegerellschaft generell. Vereinzelt trifft dies auch für andere gemeinschaftliche Integrationspositionen zu. Wenn wertegemeinschaftliche Diskurspositionen diskriminierende Mechanismen thematisieren, geht es um das Verhalten ›Anderer‹, also in der Regel um Rechtsextreme oder Muslime. Teilweise gelten auch ›sozial schwache‹ Einheimische in benachteiligten Stadtteilen als rassistisch. Diskriminierende Verhaltenmuster verweisen hier also auf das ›Andere‹ des liberalen westlichen ›Eigenen‹, das als prinzipiell nichtrassistisch und nichtdiskriminierend gilt. Gerade wirtschaftsgemeinschaftliche oder liberal-pluralistische Integrationspositionen blenden dagegen diesen gesamten Themenkomplex überwiegend aus. Offenbar gehen sie mit dem politischen Liberalismus von der Existenz einer meritokratischen Marktgemeinschaft aus, die per se allen Mitgliedern gleiche Chancen einräumt. Diskriminierende Praxen sind aus diesem Blickwinkel politisch irrelevante Erscheinungen individueller Unvernunft, diskriminierende Strukturen im Rahmen einer dominanten Mehrheitsgesellschaft gelten als nicht existent.

Ungeachtet der Frage, ob sie eine liberal- oder eine kritisch-pluralistische Integrationsposition vertreten, fordern hingegen alle integrationspolitischen Funktionäre und alle eingewanderten Interviewpartner eine aktive Antidiskriminierungspolitik und verweisen zumindest implizit auf rassistische Strukturen und Verhaltensweisen. Diese Position prägt auch das Integrationskonzept des Senats, das den ›Schutz vor Diskriminierung und Gewalt‹ als eigenes Handlungsfeld benennt und auf eine aktive, über formale Gleichberechtigung hinausreichende ›Antidiskriminierungspolitik‹ zielt. Es konstatiert nicht nur Benachteiligungen im Alltag – ›bei der Arbeitsplatzsuche, im Wohnumfeld, bei der Wohnungssuche‹ (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 65) – sondern wendet sich auch gegen ›institutionelle und strukturelle Diskriminierungen‹ (ebd.). Indem es

davon ausgeht, dass »rechtsextremistische, rassistische und fremdenfeindliche Deutungsmuster und Wertvorstellungen, die inzwischen in der Mitte der Gesellschaft angekommen sind, [...] einen wichtigen Hintergrund für rassistische Handlungen oder gar für Gewalttaten bilden« (ebd.: 67), entfernt es sich einen erheblichen Schritt vom Rassismustabu des deutschen Einwanderungsdiskurses. Kann dieser »rassistische Einstellungen« (ebd.) gar nicht oder nur bei ›Anderen‹ entdecken, gilt dem Integrationskonzept die gesellschaftliche Mitte nicht als grundsätzlich immun gegen Rassismus. Es deutet Diskriminierungen als Barrieren für ›Integration‹, deren eventuelles Scheitern die Mehrheitsgesellschaft so mitverantwortet. Das Dokument verweist also immerhin allgemein auf diskriminierende Strukturen in gesellschaftlichen Apparaten. Allerdings bleibt dieser Hinweis abstrakt und vereinzelt: In konkreter Form nimmt es ausnahmslos ein individuelles diskriminierendes Handeln in den Blick. Auf der einen Seite geht es dabei um Vorbehalte, Vorurteile oder Einstellungen und um eine dagegen zu etablierende ›Kultur der Akzeptanz‹, auf der anderen Seite werden Diskriminierung, Rechtsextremismus und Gewalt meist direkt aneinander gekoppelt. Beides verstellt jedoch den Blick auf die strukturelle Substanz jener Institutionen, in denen der Kern des Rassismus jenseits individueller Einstellungen oder gar gewalttätiger Handlungen nistet: Es ist »der Staat als Institution«, so Etienne Balibar (1993: 67) zu Recht, der »im Zentrum der rassistischen Praxen und im Zentrum des unbewussten rassistischen Imaginären der Individuen« steht. Eine sich damit auseinandersetzende Antidiskriminierungspolitik müsste nicht primär individuelles Handeln sondern jene Institutionen in den Blick nehmen, in denen sich ein ›Eigenes‹ und ein ›Anderes‹ auseinander falten und sich Fragen rechtlicher Zugehörigkeit (Staatsangehörigkeit), kultureller Hegemonie (Bildung, Familie) oder sozialer Chancen (Arbeitsmarkt) entscheiden. In dieser Hinsicht ist im Integrationskonzept von Rassismus und Diskriminierung aber kaum die Rede.

Von Integrationsdebatten, die auf ein westlich-islamisches Konflikt-szenario gründen, hebt sich das Dokument wiederum ab, insofern es die Existenz von Mechanismen hervorhebt, die Muslime diskriminieren und dafür politischen Handlungsbedarf formuliert. Da Expertengespräche »Diskriminierungen von muslimischen Frauen mit Kopftuch« belegten, wolle sich der Senat »für ein positives Bild über sie in der öffentlichen Wahrnehmung einsetzen« (Abgeordnetenhaus, Dr. 15/4208: 56). Zwar wandelt diese Aussage auf dem schmalen Grat zwischen einer notwendigen Antidiskriminierungspolitik und einer drohenden Kontinuität des paternalistischen Opferblicks auf muslimische Frauen. Dieses klassische Diskursmuster wird jedoch durch eine Passage im Handlungsfeld ›Integ-

ration und Gleichstellung der Geschlechter durchbrochen, die die Tatbestände »Ungleichbehandlung, Zwangsverheiratung und Gewalt« mit der These kontrastiert, es wachse »eine selbstbewusste junge Generation besonders an jungen Frauen heran, die die unterschiedlichen kulturellen Orientierungen nicht als Konfliktpotential ansieht sondern als Erweiterung ihres Horizonts und ihrer Kompetenzen« (ebd.: 54).

Das Integrationskonzept des Senats weicht also in seiner Fähigkeit, Einwanderer diskriminierende Macht- und Dominanzstrukturen zu reflektieren und zum Gegenstand eines integrationspolitischen Handelns zu machen, deutlich von den dominierenden Mustern des öffentlichen Integrationsdiskurses sowie der Interviewtexte jener Akteure ab, die das Dokument mit verantworten. Bezogen auf die ›Rassismusfrage‹ sind die Befunde der Interviews mit (Spitzen-)Politikern und Funktionären des Landes gerade im Vergleich mit diesem Dokument fast erschütternd dürfstig. Als besonders gering erscheint deren Fähigkeit oder Bereitschaft, beim Sprechen über Einwanderung und Integration gesellschaftliche Macht- und Dominanzstrukturen zu thematisieren oder gar zu hinterfragen, deren Effekte Einwanderer diskriminieren und immer wieder als ›Andere‹ zur städtischen Gesellschaft konstruieren. Dies erscheint als umso problematischer, als der ›offizielle‹ politische Integrationsdiskurs seinen Blick immer deutlicher auf vermeintlich defizitäre Verhaltens- oder ›Kulturmuster‹ bestimmter Einwanderermilieus richtet und von ihnen fordert, sich stärker an Lebensformen anzupassen, die als der Aufnahmegerüst eigene gelten. Nicht einmal jene Interviewpartner, so offenbarte die Analyse zudem, die rassistische Situationen konkret beschreiben, fassen diese mit dem Begriff des Rassismus oder analysieren sie als institutionelle Phänomene. Das Tabu des Rassismus im deutschen Einwanderungsdiskurs, so lässt sich daraus schließen, hat seine Wirkmächtigkeit offenbar nicht verloren und schränkt das dazu Sagbare immer noch erheblich ein.

