

Insa Breyer

Der, die, das „Fremde“

(Einleitung)

„Fremde, ein barbarischer Ausdruck, bei dem wir erröten und den wir den blutrünstigen Horden der Aristokraten überlassen, die sich an ihm berauschen.“
Jean-Baptiste Baron von Gnadenthal,
genannt Anacharsis Cloots, April 1793.

Fremde sind anders – und anderes ist fremd. So einfach beißt sich die Ratte in den Schwanz – und lässt nicht mehr los. Doch scheinen aus dieser simplen tautologischen Feststellung – in der ein Hauch von „das versteht sich doch von selbst“ mitschwingt – Probleme zu erwachsen. Und damit sind nicht nur Reden vom „vollem Boot“ gemeint, sondern desgleichen Vorstellungen von Integration und auch Multikulturalität, in denen zwar das „faszinierende Fremde“ betont wird, dessen Umschlag in ein Problem in der Konstruktion des „Anderen“ jedoch angelegt ist. Wenn unklar bleibt was eigentlich fremd, anders und was eigen ist, scheint es vor allem ein diffuses Gefühl zu sein, was dieses „Fremdsein“ bestimmt. Fremd ist zumeist, was nicht gefällt – das kann alle treffen, die „anders“ sind, arme Menschen, Punker und Künstler.

Bevorzugt ist es aber die Ausländerin von nebenan oder der Ausländer als solcher – sei es als Tourist, „Illegaler“ oder angeworbene Arbeiterin. Auch hier ist die Nutzung des Begriffes wenn nicht beliebig so doch weitreichend, das und der „Fremde“ ist wahlweise unangenehm, gefährlich – gleichsam terroristisch – oder einfach nur exotisch. Häufig erfüllt der Begriff eine Mülleimerfunktion – rein mit allem Dreckigen und weg.

Doch das oberflächlich harmonisch erscheinende Konglomerat aus Fremden und Ausländern ist komplizierter, als es oberflächlich scheint. Erstens sind nicht alle Ausländer gleich fremd – dass Amerikanerinnen nicht die gleichen „Integrationsprobleme“ hervorrufen wie Nigerianer, scheint gleichsam selbstverständlich. Zweitens haben auch Deutsche mit so genanntem migrantischem Hintergrund gute Chancen, weiter als fremd wahrgenommen zu werden – auch wenn zum Beispiel der deutsche Pass eigentlich den Status der Ausländerin abschafft. „Der und die Fremde“ und „der Ausländer“ scheinen nicht identisch zu sein und dennoch harmonisch ineinander überzugehen. In der französischen und englischen Sprache kaum begrifflich zu trennen, ist der „alien“ oder „étranger“ ein Konglomerat aus „Ausländer“ qua anderer Pass oder auch „Ausländer“ aus einem diffusem „Die-sind-anders“-Gefühl heraus – da hilft dann auch nicht die „richtige“ Staatsbürgerschaft.

Wie kann ein Begriff, dessen Inhalte höchst nebulös bleiben, eine die Realität prägende Kraft entfalten?

Wenn man davon ausgeht, dass Ausländerinnen und Ausländer, die als „anders, da fremd“ und „fremd, da anders“ dargestellt werden, gleichsam beliebig für Projektionen aller Art offen gehalten werden, so scheint es sinnvoll, die Antwort auf diese Frage nicht darin zu suchen, wer oder was „Fremde“ sind. Demgegenüber ist davon auszugehen, dass Aussagen über „Fremde“ weniger interessant sind, um diese zu verstehen, sondern mehr über diejenigen etwas aussagen, die den Begriff verwenden, die vermeintlich das „Eigene“ konstituieren.

Drei Ebenen der Verwendungsweise „des Fremden“ scheinen in diesem Zusammenhang bedeutsam, (1) Fremde als Ausländerinnen und Ausländer im juristischen Sinn, diejenigen, die einen anderen Pass besitzen; (2) Staatsbürgerinnen oder Staatsbürger, die aufgrund einer vermeintlichen oder realen kulturellen Differenz weiter als "fremd" wahrgenommen werden; sowie (3) der Umgang mit den beiden genannten Vorstellungen des „Fremden“, wie Integration sowie Multikulturalität.

Somit wird von der "harten" Definition (der juristischen Ebene) zu weicheren Vorstellungen (der Kultur) übergegangen, um drittens Reaktion auf beide Ebenen zu hinterfragen. Dabei wird „fremd“ nicht als analytische Kategorie verstanden, sondern dessen Verwendungen und Wirkungsmächtigkeit in bestimmten Kontexten nachgegangen.

Doch was ermöglichen diese Ebenen zur Annahme beizutragen, dass das „Fremde“ mehr über das „Bild des Eigenen“ aussagt als über „sich selbst“.

Erstens wird bei der juristischen Idee der Verknüpfung von „fremd“ und „ausländisch“ zwar davon ausgegangen, dass die moderne Staatsbürgerschaft und Nationalität unmittelbar mit der des Fremden verknüpft ist. So sind es aber nicht nur Ausländer, die durch diese konstituiert werden, sondern auch den Staatsbürger (die männliche Form zwingt sich hier angesichts des späten Frauenwahlrechts in Deutschland 1918 gleichsam auf) galt es erst herzustellen. Da Ausländerinnen und Ausländern nicht nur reale Rechte vorenthalten sind, sondern sie qua Ausweis oder Pass eindeutig identifizierbar (gemacht) werden, ist ihre Definition historische Entstehung untrennbar verknüpft mit der „Herstellung“ des Eigenen, des mehr oder minder homogenen Staatsvolkes.

Zweitens kann nicht per se davon ausgegangen werden, dass die Übernahme der Staatsbürgerschaft Ausländerinnen und Ausländer von der Benennung als „Fremde“ befreit, sondern diese setzt sich – in Verbindung mit Vorstellungen von anderen „Ethnien“ und Kulturen – häufig fort. Dabei wird die vermeintliche oder reale Andersartigkeit ebenso wie bei der Staatsbürgerschaft nicht als individuelle begriffen, sondern mit einem Kollektiv verknüpft. Diese Identifizierung mit einer „anderen“ Kultur oder Ethnie ist weniger eindeutig, als die Staatsbürgerschaft, im besseren Fall ist die Zugehörigkeit zu einem derartigen „Kollektiv“ als Wahlmöglichkeit gedacht, im schlimmeren Fall als eine Zugehörigkeit, in die man geboren wird. Doch in beiden Fällen bietet genau diese Identifizierung die Möglichkeit, „eigene“ soziale Konflikte als äußerliche, kulturelle zu identifizieren.

Drittens folgt aus der Benennung einer Gruppe als „Fremde“ offensichtlich ein politisches Gebot – jenes der Integration oder auch das des multikulturellen Zusammenlebens. „Fremde“ sind diejenigen, die es entweder zu integrieren gilt oder mit denen eine multikulturelle Gesellschaft zu gestalten sei. „Fremde“ werden hier zwar nicht per se als Problem, sondern desgleichen als Bereicherung definiert – doch in beiden Variationen ist vorausgesetzt, dass „Fremde“ durch Staatsbürgerschaft oder Kultur erst hergestellt werden müssen.

(1. Kapitel) **„Fremd“ qua anderer Pass**

Der Pass ist der edelste Teil von einem Menschen. Er kommt auch nicht auf so einfache Weise zustand wie ein Mensch. Ein Mensch kann überall zustandkommen, auf die leichtsinnigste Art und ohne gescheiterten Grund, aber ein Pass niemals. Dafür wird er auch anerkannt, wenn er gut ist, während ein Mensch noch so gut sein kann und doch nicht anerkannt wird.

Brecht, Flüchtlingsgespräche

Die „Staatsbürgerschaft“ ist gleichsam die volle Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen, das sich international durchgesetzt hat. Die Bedeutung dieser Zugehörigkeit wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass diese nicht nur als die Voraussetzung für politische Einflussnahme gedacht war, sondern sich mit der Vorstellung verknüpfte, dass Bürgerrechte universal und die Grundlage für Menschenrechte seien. Die Staatsbürgerschaft bedeutet die volle „Teilhabe“ und impliziert das Versprechen, vom „Fremden“ zum Mitglied zu werden.

In jüngerer Zeit ist die Bedeutung von Staatsbürgerschaft verstärkt hinterfragt worden. Internationale und transnationale Organisationen, die Ausweitung bestimmter – insbesondere sozialer – Rechte auf Ausländer, aber auch die Einführung des kommunalen Wahlrechts für Ausländer in einigen Staaten seien als Indizien für einen Bedeutungsverlust des Nationalstaates zu werten. Doch die volle Teilhabe an einem staatlichen Gemeinwesen ist auch heute noch an die Staatsbürgerschaft gebunden, und die Kontrolle des Zugangs zu dieser Institution sowie die des Aufenthaltes auf einem Staatsgebiet werden ständig ausgebaut und verfeinert. Dies geschieht nicht nur auf nationaler Ebene – man denke an die europäischen EURODAC-Verordnungen. Doch auch wenn in der Zusammenfassung verschiedener Nationalstaaten im Bereich "Schengen" bestimmte Grenzen abgebaut werden, so sind Vergabemechanismen der Staatsbürgerschaft sowie Kontrollmechanismen im Inneren und der Umgang mit irregulären Migrantinnen und Migranten weiterhin nationalstaatlich geregelt. So ist es vielleicht weniger der Bedeutungsverlust der Staatsbürgerschaft, den es hervorzuheben gelte, sondern dass die Konstituierung des Fremden eben nicht nur an der nationalstaatlichen Grenze verläuft, sondern sowohl die Zugehörigkeit zu Europa wie auch der Reichtum oder die Armut der „fremden“ Länder darüber entscheidet, wie „fremd“ diese erscheinen.

Ungeachtet der Frage unterschiedlicher „Grade“ von „Fremdheit“ gilt weiterhin, dass die Staatsbürgerschaft eine Möglichkeit der Zugehörigkeit impliziert. Doch wie erreicht man die Mitgliedschaft, nach welchen Kriterien wird – z.B. innerhalb Europas – die Staatsbürgerschaft vergeben? Im Zusammenhang hiermit ist eine fast schon klassische Diskussion bedeutsam, und zwar die Unterschiede in der Vergabe der Staatsbürgerschaft über das *ius sanguinis* oder das *ius soli*. Insbesondere Rogers Brubaker hat die Unterscheidung zwischen ethnisch-kultureller (mit einem starken *ius sanguinis*) und politisch-ziviler (mit einem starken *ius soli*) Staatsbürgerschaft für Deutschland und Frankreich analysiert. Dieser Ansatz schließt sogleich die Frage an, ob Nation und Staat identisch sind: Ist die Nation – als kulturelle Einheit – die Grundlage der Staatsbürgerschaft, oder ist es gerade die politische Zugehörigkeit, die erst die kulturelle herstellt oder herzustellen hat. Brubaker stellte eine starke Präferenz für das kulturelle Modell in Deutschland und das politische in Frankreich fest und theoretisiert die Unterschiede auch hinsichtlich von Exklusionsmechanismen. Dass einige Jahre später Elemente des *ius soli*, des Bodenrechts, in Deutschland eingeführt wurden und man auch in Frankreich zumindest die automatische Vergabe der Staatsbürgerschaft diskutierte, hat die Aktualität und Tragweite dieses Konzeptes eingeschränkt. Doch die Unterscheidung zwischen ethnischer und politischer Staatsbürgerschaft ist sicherlich nicht nur aufgrund der neueren Änderungen zu hinterfragen, sondern auch als theoretisches Modell zu differenzieren. Auch wenn die Kontinuitäten dieser zwei Modelle sicherlich weniger eindeutig sind, als von Brubaker beschrieben, und zu betonen ist, dass sich in beiden Ländern aktuell sowohl Elemente des *ius soli* und des *ius sanguinis* finden, ist für eine Frage der Vorstellung von „Fremden“ deren Gewichtung weiterhin bedeutsam. Denn die Vergabemechanismen für die Staatsbürgerschaft sind insofern entscheidend, als sie zugleich die Möglichkeit darstellen, rechtlich aus dem Status des „Fremden“

qua „Ausländer“ herauszukommen. Und sie zeigen einen unterschiedlichen Blick auf „den Ausländer“ – als temporärer Zustand, der potentiell durch die Staatsbürgerschaft beendet wird, oder als dauerhaft, den Personen gleichsam inhärent, da auch die Geburt auf dem Territorium nicht zu gleichen Rechten mit denen führt, deren Eltern und Großeltern und Urgroßeltern bereits dort geboren waren. Auch wenn in Deutschland vor der Einführung von Elementen des *ius soli* die Möglichkeit einer Einbürgerung auf Antrag bestand, bedeutete dies doch, dass zahlreiche Ausländerinnen und Ausländer der zweiten und dritten Generation weiterhin rechtlich in diesem Status verblieben.

Auch tendenziell politische Konzeptionen von Staatsbürgerschaft legen Hürden für den Erwerb der Staatsbürgerschaft – diese können hoch oder niedrig sein, „ausländische Fremde“ auf dem Territorium, mit je nach Status (Aufenthaltstitel) kaum oder recht vielen Rechten, schaffen einen Status, der „Fremde“ gleichsam juristisch identifiziert.

So findet sich in der Idee des Staates als ein territoriales Gebilde, dessen Staatsbürger als Souverän irgendeine Gemeinsamkeit aufweisen, zugleich auch die Idee der Nation als „imaginierte Gemeinschaft“. Die Nation als solche zu betrachten, heißt, dass diese nicht als gleichsam natürliche Gemeinschaft „einfach da ist“, sondern hergestellt werden muss – unabhängig davon, ob sie als politisch oder natürlich vorgestellt wird. Dieser Prozess der Vereinheitlichung, „Nationalisierung“ ist historisch entstanden und war vielfach von Zwängen begleitet. Die Nation stellte sich unter anderem als eine Möglichkeit dar, staatliche Herrschaft zu legitimieren, wenn die traditionelle Ungleichheit wegfiel. „Denn welcher Staat im Zeitalter der Revolutionen, des Liberalismus, Nationalismus, der Demokratisierung und des Aufstiegs der Arbeiterklasse als Bewegung konnte sich absolut sicher fühlen?“ Die Nation schien insofern eine Antwort zu bieten, als sie ein natürliches Gemeinschaftsgefühl beschwor. Doch das, was sie vermeintlich ausmachte, diese „Homogenität“, der „die Fremden“ oder „Ausländer“ gegenüberstehen, musste auch für „Inländer“ hergestellt werden. Die Sprache kann hier als Beispiel gelten. Was heute selbstverständlich als ein „Ausländerproblem“ gesehen wird, die mangelnde „Integration“ aufgrund fehlender Sprachkenntnisse, wurde als Nationalsprache erst mühsam innerhalb staatlicher Grenzen durchgesetzt. Voraussetzung für die nationalstaatliche Entwicklung war ein bestimmter Technikstand, z.B. ein modernes Verlagswesen, über das erst homogenisierende Elemente wie eine Nationalsprache geschaffen und verbreitet werden konnten. Über die Sprache hinaus transportieren die Medien Kernideen des Nationalismus – weniger über Inhalte, sondern weil „ihr alles durchdringender Charakter, die Bedeutung der abstrakten, zentralisierten, standardisierten Kommunikation aus einer Quelle an viele Empfänger“ einher mit der nationalen Idee geht. Die Inhalte des Nationalstaates konnten dabei immer merkwürdig vage bleiben, festzuhalten ist jedoch, dass Bemühungen, der Nation inhärente Eigenschaften und Werte zuzuschreiben, aktuell sind. Und auch wenn aus kritischer, sozialwissenschaftlicher Sicht immer wieder betont wird, dass die vermeintlichen Eigenschaften, über die sich die Nation gleichsam konstituiert, zugeschrieben werden und mit dem Inhalt dieser Zuschreibungen flexibel umgegangen wird, so haben diese dennoch – ebenso wie die Staatsbürgerschaft – eine hohe, die Realität prägende Kraft.

Die Idee zwischen „Staatsbürger“ und „Ausländer“, „Eigenem“ und „Fremdem“ findet sich in der Idee des Nationalstaates, doch exkludierender Mechanismus ging einher mit der genauen Identifizierung der Staatsbürger – die Geschichte dieser Identifizierung wurde wegweisend von Gerard Noiriel analysiert. Standen anfangs noch Photos und biometrische Daten in der Kritik – waren diese doch ursprünglich zur Verbrechensbekämpfung vorgesehen –, so werden heute auch Iriserkennung und Fingerabdrücke gleichsam selbstverständlich in den Pass aufgenommen. Diese Entwicklung hat sich innerhalb des Nationalstaates sukzessiv durchgesetzt und steht in einem

engen Zusammenhang mit der Ausweitung von (insbesondere sozialen) Rechten der Staatsbürger, die eine genaue Identifizierung desselben notwendig erschienen ließen. Denn die zum Beispiel von Abbé Sieyès noch formulierten bürgerlich-liberalen Interessen besagten, dass der Staat sich nicht in die bürgerliche Gesellschaft einmischen sollte, sondern öffentliche Sicherheit garantieren sowie über Krieg und Frieden zu entscheiden habe. Erst mit der Durchsetzung wohlfahrtsstaatlicher Prinzipien wurde dies in den Hintergrund gedrängt. Dennoch ist ein Widerspruch, der letztlich auch zu einem protektionistischen Wohlfahrtsstaat führte, bereits im liberalen Nationalstaat angelegt. So fand zwar die nationalstaatliche Organisierung des Bürgertums im – in diesem Falle französisch-revolutionären – Nationalstaat seinen politischen Ausdruck, gleichzeitig stand aber die liberale Forderung nach offenen Grenzen im Widerstreit mit der nationalstaatlichen Grenzdefinition. Die mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft einhergehende neue Form sozialer Kämpfe setzte die politisch liberal-universale Logik unter Druck. Infolgedessen entwickelten sich meines Erachtens auch die Anerkennung des allgemeinen Männerwahlrechts sowie national-protektionistische und sozialstaatliche Bestrebungen, die gleichzeitig eine neue Form von Macht erkennen ließen –, wobei die hier vereinfacht dargestellte Entwicklung sich tendenziell auf Frankreich bezog und in Deutschland etwas anders verlief. Die Identifizierung der „Fremden“, qua anderen Pass, setzte die Identifizierung der Staatsbürger voraus. So ist die Staatsangehörigkeit der Status, der Personen zum Besitz des Personalausweises ermächtigt, der *carte d'identité*. Diese erfasst neben der Nationalität das Geschlecht, Alter etc. als Teil des Individuums, das zum klassifizierbaren „Merkmalsträger“ wird. Kategorisierung und Identität sind demnach ebenso wenig zu trennen, wie die „Fremdheit“ durch die Konstitution der Staatsbürgerschaft gänzlich zu lösen ist. Denn wenn „Fremdheit“ als selbsterklärend (da „anders“) gilt, so ist das Pendant in der Nation zu suchen, die sich immer als selbsterklärend dargestellt hat, die zwar historisch objektiv recht neu ist, doch deren „subjektives Alter“ im Auge der Nationalisten diese als selbstverständliches Gebilde erscheinen lässt.

Staatsbürgerschaft zu haben bedeutet zugleich, zur Nation zu gehören, die deutsche oder eine sonstige Nationalität zu besitzen. Deren „Nicht-Besitz“, materialisiert durch den fehlenden Personalausweis oder sogar die fehlende Aufenthaltsgenehmigung, kann gleichsam als Konstitution von „Fremden“ gedacht werden. Doch auch wenn „Fremde“ es schaffen, die Hürde der Staatsbürgerschaft zu nehmen, so ist damit der Aspekt der „Fremdheit“ nicht per se ad acta gelegt. Dies zeigt sich besonders deutlich in der deutschen Sprache, die zwischen „fremd“ und „ausländisch“ einen Unterschied kennt. Doch enthalten auch die Begriffe „stranger“, „alien“ oder „étranger“ Konnotationen, in denen sich kulturelle, soziale und politische Faktoren vermischen.

(2. Kapitel) „Fremd“ qua andere Kultur

Du kennst mich doch, ich hab' nichts gegen
Fremde. Einige meiner besten Freunde sind
Fremde. Aber diese Fremden da sind nicht von
hier.
Methusalix in „Das Geschenk Cäsars“

Im April 1997 deklarierte der Spiegel das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft. Neben dem Titelbild, das junge Menschen nicht nur mit dunkler Hautfarbe, sondern wahlweise mit geschwollenen Halsadern, roter Fahne, Kopftuch oder Waffe zeigte, titelte der Spiegel:

„Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft“. Der Titel lässt zwar sympathischerweise offen, wer denn – Ausländer oder Deutscher – gefährlich fremd ist, die Bilder und der Artikel nicht.

Kultur und Religion gewinnen an Bedeutung bei der Erklärung aktueller Phänomene. Seit Huntington den Kampf der Kulturen auch im bürgerlichen Wohnzimmer salonfähig machte und der 11. September vermeintlich denen, die kulturelle Gefährlichkeit propagierten, recht gab, rücken kulturelle vor sozialen Fragen in den Vordergrund. Die Erklärung von Gewalt wird nicht mehr in dem Ausschluss von Ressourcen gesucht, sondern zum Beispiel in der Religion. Wo noch in der ersten Variante der Blick auf die Aufnahmegesellschaft oder die weltweite Ressourcenverteilung gelenkt wird, verschiebt sich in der zweiten Variante das Problem auf eine vermeintlich identifizierbare Personengruppe, die aus sich heraus zu einem Problem wird. Deren Staatsbürgerschaft, sei es nun die türkische, serbische oder deutsche, steht nur noch als Nebenaspekt zur Diskussion.

Die Korrelationen zwischen Fremdheit und vermeintlicher kultureller Differenz scheinen denkbar eng, da sie häufig in den Bereich des „gesunden Menschenverstandes“ fallen – Menschen mit anderer Hautfarbe, anderer Kleidung, anderer Sprache, anderer Religion, anderen Sitten und anderen Gebräuchen, diese Menschen „sind nun mal anders“. In diesen – etwas karikatural dargestellten und doch vielfach verbreiteten – Vorstellungen bleiben „Fremde“ häufig nicht neutral, sondern werden mit Problemen verknüpft, sei es dem der Armut oder dem der vermeintlich hohen Kriminalitätsanfälligkeit.

Im Zusammenhang mit dem Begriff des „Fremden“ soll hier nicht gefragt werden, was eine „Kultur“ ist, wie sich verschiedene Kulturen unterscheiden ließen und wie „Ethnien“ zu untersuchen sein. Demgegenüber soll das Augenmerk darauf gerichtet werden, wie die Identifizierung von bestimmten Problemen mit „Fremden“ die Möglichkeit bietet, „eigene“, sprich nationale oder regionale soziale Konflikte als äußerliche, kulturelle zu identifizieren.

Hier wird vertreten, dass kulturelle Differenz sinnvoll nur im Zusammenhang sozialer und politischer Differenzen diskutiert werden kann. Werden ethnisch-kulturelle Phänomene als eigenständige Erklärung oder Bedingungen sozialen Handelns identifiziert, liegt der Verdacht einer ideologischen Verklärung und Ausblendung ökonomischer und politischer Strukturen nahe. Somit teile ich die Kritik, die vielfach an einer Ethnisierung sozialer und politischer Ausgrenzung geübt wird.

Das Beispiel der in Deutschland heftig geführten Diskussion um „den Schleier“ kann verdeutlichen, wie durch derartige Diskussionen ein Bild „des Fremden“ transportiert wird, innerhalb dessen nicht mehr nach allgemeinen Kriterien für den Umgang mit Religion gesucht wird, sondern ein Problem kulturalisiert wird. Die schleiertragenden Frauen sind ja bekanntermaßen nicht immer Ausländerinnen, sondern auch angesichts der zahlreichen Hindernisse des deutschen Staatsangehörigkeitsgesetzes teilweise Trägerinnen eines deutschen Passes. Sie sind genau jene „Fremde“, die nicht mehr Ausländer im rechtlichen Sinn sind und dennoch gute Chancen haben, auf einem Titelbild über Kreuzberg oder Neukölln die Probleme der Integration zu illustrieren. Völlig unabhängig, welche Position der Leser oder die Leserin zu einem Schleier tragenden Frauen hat, bleibt festzuhalten, dass in Deutschland die Frage des Schleiers in der Schule gerade nicht als Problem des Laizismus, der Trennung von Staat und Religion diskutiert wurde, sondern es fast ausschließlich um „das Fremde“ ging. Nicht *das* religiöse Symbol, sondern *das andere* religiöse Symbol stand im Vordergrund. Es ist die andere Kultur, die andere Religion, die das Problem darstellt, nicht die Rolle der Religion in der Schule, in der Öffentlichkeit. In diesem Zusammenhang ist es unerheblich, ob der Schleier ein Kulturmerkmal oder ein religiöses Merkmal ist – wichtig für den Zusammenhang hier ist, dass

bei der Diskussion die Rolle der Religion in der Schule wenig thematisiert war. Nicht die Frage des Kreuzes um den Hals der Mathematiklehrerin noch das Kreuz über dem Lehrerpult zahlreicher bayerischer Schulen wurde problematisiert. Mit diesem Diskussionsschwerpunkt unterschied sich die Diskussion deutlich von der französischen Diskussion um den Schleier in der Schule. In Frankreich wird Schülerinnen das Tragen des Schleiers untersagt – aber nicht unter dem Argument, in dem die andere Religion und Kultur im Vordergrund steht, sondern mit dem Argument des Laizismus, das auch für den katholischen Glauben und dessen Symbole gilt.

Betrachtet man auch Ethnien – ebenso wie Nationen – als „imaginierte Gemeinschaften“, dann ist die „andere Kultur“ nicht einfach als „anders, weil anders“ im essentialistischem Sinne zu begreifen, sondern als ebenso herzustellen, aufrechtzuerhalten und zu verfestigen. Ein Prozess, an dem nicht nur „die andere Kultur“, die sich in ihrer vermeintlichen Eigenart erhalten will, beteiligt, sondern an diesem Prozess können gleichsam alle mitwirken. Das Beispiel des in Deutschland eher als positives Kulturmerkmal gefeierten Döner Kebab kann dies verdeutlichen: Der Döner Kebab gilt in Deutschland als Markenzeichen türkischer Kultur, als etwas gleichsam typisch Türkisches. Groß ist daher die Enttäuschung, wenn beim Urlaub in Istanbul die in Deutschland typische Variante – mit Yoghurt-Soße und Salat – in der Türkei nicht aufzufinden ist – stellt dieses doch ein typisch deutsches Produkt dar, in Deutschland erfunden und mit hohem Markterfolg verkauft.

Das Beispiel zeigt, dass es unerheblich ist, welche Essensgewohnheiten in der Türkei herrschen, wie diese tradiert werden und in anderen Staaten weitergeführt, gewandelt oder aufgegeben werden – alleine die Sicht auf ein Produkt, das für eine ganze Generation von Einwanderern steht, verfestigt diese zugleich.

Ist der Döner Kebab ein eher harmloses Beispiel, so sind es zumeist soziale Ausgrenzungsmechanismen, die zugleich das Bild von Fremdheit prägen. Das bekannte Berliner Viertel Neukölln, anhand dessen häufig exemplarisch Probleme des „kulturellen Miteinanders“ diskutiert werden, ist zugleich ein Viertel mit hoher Arbeitslosigkeit und vielfachen sozialen Problemen. Auch die häufig diskutierten Ausschreitungen in den französischen Banlieus sind zwar gerade in Deutschland als ethnisches Problem diskutiert worden, soziale Ausgrenzung ist aber ein Faktor, auf den von kritischer sozialwissenschaftlicher Seite verstärkt hingewiesen wurde. Interessant ist der Ansatz von Loïc Wacquant, der sich – in Bezug auf Vorstadt-Unruhen in verschiedenen Ländern der neunziger Jahre – gegen eine einfache Logik „ethnischer Konflikte“ sowie eine „Amerikanisierung von Armut“ stellt. Zugleich betont er, dass diese Konflikte nach zwei Logiken funktionieren, die die Fragen von Ethnizität und Armut zwar enthalten, ohne in diesen aufzugehen – und die sich gegenseitig bedingen. Dies sei einerseits die Logik des Protestes gegen Diskriminierung, auf Frankreich bezogen seien dies die „Araber“ und andere Immigranten, die aus den ehemaligen Kolonien kamen. Andererseits sei es eine Klassenlogik, die verarmte Teile dazu bringt, sich gegen ökonomische Privatisierung und wachsende soziale Ungleichheit aufzulehnen. Dies geschähe laut Wacquant mit den Waffen, die sich als die stärksten erwiesen hätten, der Konfrontation mit den Gesetzeshütern und dem Entgleisen des normalen sozialen Verlaufes sozialer Aktivitäten. Loïc Wacquant nimmt zwar die Frage ethnischer Herkunft auf, wendet aber diese um, indem er die Diskriminierung aufgrund von Herkunft in Verbindung mit sozialer Ungleichheit bringt. Und gerade in dieser Mischung bekommt die Konstruktion dieser Gruppe als „Fremde“ eine hohe Explosionskraft, insofern als „Fremde“ nicht nur als solche konstruiert, sondern auch als solche diskriminiert werden. Zugleich wendet sich der Blick auf „fremde“ Kulturen, da diese nicht mehr aus sich heraus eine „eigene“ Kultur bilden, die in Konflikt mit der des Landes tritt, in dem sie leben. Demgegenüber treten soziale Ungleichheiten, die kulturalisiert werden, in den Blickpunkt der Betrachtung.

Diese Sichtweise steht auch im Widerspruch zu einem anderem, häufigen „Lösungsmodell“ des „Problems der Fremden“, dem der Integration, aber auch bestimmten Vorstellungen von multikultureller Gesellschaft – von Ausgrenzung ganz zu schweigen. Alle Modelle bieten sich als Lösungsmöglichkeit zum „Fremden“ an – und verharren häufig in dichotomen Vorstellungen von „Eigenem“ und „Fremden“, in einer meist unreflektierten Mischung aus der politischen wie auch kulturellen Variante.

(3. Kapitel) Was tun? Zum Umgang mit „Fremden“

Fremd ist der Fremde nur in der Fremde.
Karl Valentin

Den verschiedenen Anpassungen „des Fremden“ an einen Nationalstaat oder an eine „Mehrheitskultur“ wohnt etwas Gewaltförmiges inne – dies gilt für so verschiedene Modelle wie die Integration und multikulturelle Vorstellungen. Bei ersterem – ähnlich der Assimilation – ist die Anpassung an einen vorgegebenen Zustand gleichsam vorausgesetzt, wohingegen bei der Multikulturalität – unabhängig davon, ob politische Rechte gewährt werden oder nicht – zumeist von einem Zustand der Andersartigkeit ausgegangen wird, in der die Personen wenn nicht zu verharren haben so doch gleichsam in sie gedrängt werden.

Integration und multikulturelle Gesellschaft – beide Vorstellungen sind eng verknüpft mit der von „fremden“ Kulturen, mit denen es gälte ein Zusammenleben zu organisieren, sei es durch Integration oder Ko-Existenz.

Vorstellungen von „fremden Kulturen“ finden sich nicht nur in der konservativen oder rassistischen Variante, sondern sind desgleichen anzutreffen bei Vorstellungen von „fremden Freunden“. In der multikulturellen Variante kommt der „Fremdheit“ qua Kultur ein bedeutender Stellenwert zu – anders ausgedrückt, nicht die politische oder soziale, sondern die kulturelle Dimension steht an erster Stelle. So stellt Terkessidis hinsichtlich des Begriffes der „multikulturellen Gesellschaft“ fest, dass, seit dieser als Synonym für die Einwanderungsgesellschaft verwendet wird, es die implizite Annahme gäbe, ein solches Gemeinwesen solle vornehmlich auf dem Feld der Kultur gestaltet werden. In dieser Sichtweise gälten Konflikte als kulturelle Missverständnisse. Darüber hinaus lassen sich Vorstellungen von Multikulturalität nicht eindeutig politischen Strömungen zuordnen. Der Begriff reicht von der konservativen Variante, kulturelle Gruppen als geschlossene Einheit (rechtsextrem gewendet als Ethnopluralismus) zu verstehen, bis hin zu kritischen Konzepten der Hinterfragung eindeutiger kultureller und ethnischer Zuordnungen.

Auch der Begriff der Integration, als Gegenmodell zur multikulturellen Gesellschaft, reicht von der konservativen Variante nationaler Homogenität, die Integration nur vereinzelt und über die Anpassung an eine „Leitkultur“ zulässt, bis hin zu Fragen sozialer Integration, in denen die Kultur gerade in den Hintergrund rückt.

Ob Integration als neutrale Aufgabe oder Belastung verstanden wird, variiert zwar je nach politischer Couleur, unterscheidet sich aber nicht in der Identifizierung des Problems. Selbst in der integrativen Wendung bleibt der Begriff zumeist leer – dennoch ruft dieser sofortige affektive Besetzung hervor und bietet sich für die verschiedensten Verwendungen an. Meist, um die ebenso leeren, aber affektiv-positiv besetzten Gegenbegriffe wie die Heimat oder auch die

(nationale) Identität zu bewahren. Ob und wie man in diese „Identität“ integrieren könne, da ist man sich in Deutschland nicht sicher, dem Land, das bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts gebraucht hat, um den Begriff „Einwanderungsland“ nicht nur auf Übersee, sondern auch auf sich selbst zu beziehen. In diesem Land vergisst man seit 1973 gerne, wie aktiv vorher Arbeiterinnen und Arbeiter aus anderen Staaten angeworben wurden, und imaginiert sich stattdessen bestürmt von Fremden, die von außen Wohlstand und Kultur bedrohen. Und damit sind nicht nur die „Das-Boot-ist-voll“-Logik gemeint, sondern auch weniger rechts anschlussfähige Konzepte, in denen über positive und negative Auswirkungen von Migrationsbewegungen reflektiert und mit einer humanitären Geste die Armut der Herkunftsländer beklagt wird, die durch Entwicklungshilfe zu beseitigen sei – damit niemand mehr ungefragt rüberkommt. Demgegenüber wird vermehrt Aufgeschlossenheit gegenüber hochqualifizierten Migrantinnen und Migranten demonstriert, die als wirtschaftlich notwendig angesehen werden. Migration ist mit dem neuen Zuwanderungsgesetz durchaus auch positiv besetzt, solange die Marktlogik der Verwertbarkeit eingehalten wird.

Die tendenziell positive (Fremde als nützliche oder nur spannende Bereicherung) oder negative (Fremde als undemokratische, andere Werte vertretende Problemgruppe) Verwendung des Begriffes sind sich häufig in ihrer Logik ähnlicher, als sie den Anschein geben, da beide ihr Augenmerk darauf legen, ob und wie „die Fremden“ reinpassen. Und die jeweilige Sichtweise kann schnell kippen, wenn dies real oder vermeintlich nicht mehr der Fall ist.

Das Beispiel der irregulären Migration mag dies verdeutlichen, zeigt es doch, wie ein ökonomisches und politisches Ereignis den Blick auf irreguläre Migrantinnen und Migranten grundlegend verändert hat. Was heute selbstverständlich scheint – irreguläre (gerne auch „illegale“) Migrantinnen und Migranten seien ein ernstzunehmendes Problem, dessen es sich anzunehmen gelte –, war noch bis zu Anfang der siebziger Jahre ein undramatisches Ereignis. Bundesdeutsche Behörden bezeichneten in den fünfziger und sechziger Jahren illegale Einreise als dritten Weg der Zuwanderung, eine Legalisierung war zu der Zeit zum Teil über Arbeitsverträge möglich. Diese Aussage ist vor dem Hintergrund der damaligen Möglichkeiten legaler Zuwanderung (erster und zweiter Weg) zu verstehen. Als erster Weg galt die Rekrutierung im Rahmen der Anwerbeverträge und als zweiter die individuelle Einreise mit Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis. Auch in Frankreich wurde bis in die sechziger Jahre illegale Einreise, bzw. Einreise über ein Touristenvisum und anschließende Arbeitssuche weitgehend toleriert und auch legalisiert. Erst mit der Ölkrise und dem Anwerbestopp veränderte sich die Sicht auf irreguläre Migrantinnen und Migranten radikal und ist eindeutig als schwerwiegendes Problem identifiziert. Dies wird aktuell als derartig tiefgreifend angesehen, dass im Mai 2006 ein „Gemeinsames Analyse- und Strategiezentrum illegale Migration“ (GASiM) eingerichtet wurde.

„Fremde“ – gerade diejenigen die es zu integrieren gilt – sind mit zahlreichen Bildern belegt, die sie zu einer angstmachenden Personengruppe werden lassen. So können zum Beispiel zahlreiche Studien darauf hinweisen, dass Ausländerinnen und Ausländer nicht krimineller als die Einheimischen sind – Ausländerkriminalität gilt als Erklärung für Unsicherheit. Und die in öffentlichen und politischen Debatten fast schon alltägliche Vermischung von Einwanderung und innerer Sicherheit gibt diesen Vorstellungen gleichsam „Recht“.

Zugleich können aber auch die „Fremden“ die als Bereicherung definiert werden – fast schon ein Schlagwort der multikulturellen Gesellschaft – nicht ihrem „Anders-Sein“ entfliehen. Hier wird zwar von der Möglichkeit eines harmonischen Lebens mit „den Fremden“ ausgegangen, deren Andersartigkeit bleibt unangetastet. Andere Religionen und andere Gewohnheiten gelten nicht mehr als per se problematisch, sondern können harmonisch innerhalb einer Gesellschaft miteinander existieren. Wie schnell diese positive Nutzung in Exklusion umschlagen kann, zeigt

sich, wenn die ungeschriebenen Spielregeln nicht mehr funktionieren. Dies kann zum Beispiel bedeuten, dass die positiv besetzten „Fremden“ nicht mehr nur ihre kulturelle Andersheit leben wollen, sondern auch mehr politische – oder gar gleiche – Rechte fordern.

Noch auf einer allgemeinen Ebene sind diese positiven Besetzungen von „Fremdheit“ problematisch. So schwingt im Hintergrund immer mit, dass, wenn die anderen anders sind, „wir“ uns doch gleichen. Kulturelle und nationale Identität wird in eins und gleichsam vorausgesetzt – und begründet immer auch weitere Rechte, die an der Staatsbürgerschaft hängen.

(Schluss) Und „globalalien“...?

Die „Fremdheit“ ist flexibel einsetzbar und als solche geeignet, ein Problem nicht als ein eigenes, sondern äußerliches – von Fremden an einen herangetragen – zu identifizieren. Dabei sind die Inhalte dessen, was „fremd“ und „anders“ ist, ebenso wandelbar und austauschbar wie das, was das eigene – die Nation und Kultur – konstituiert. Welche bizarren Auswüchse dies annehmen kann, hat das Bundesland Hessen mit seinem Entwurf eines Tests für Ausländer bewiesen, die sich einbürgern lassen wollen. Das abgefragte Wissen beinhaltet eine Mischung aus dem „Wunder von Bern“, der „Ode an die Freude“ und den deutschen Mittelgebirgen. Politisches, geographisches und kulturelles Wissen wird vermengt mit vermeintlich bedeutsamen nationalen Momenten wie dem Gewinnen eines Fußballspieles. All dies sagt sicherlich weniger etwas über mangelnde geographische, geschichtliche oder kulturelle Kenntnisse von „Fremden“ aus und mehr über Vorstellungen dessen, was ein nationaler Kanon sein sollte. Und zwar Vorstellungen desselben, denn es wäre nicht nur eine Frage wert, wie unbestritten unter deutschen Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern eigentlich die Rechte von Homosexuellen sind, sondern auch, wie viele wissen, welcher Felsen auf Rügen von Caspar David Friedrich in seinem Gemälde dargestellt wurde.

Zahlreich sind desgleichen die Versuche, andere, weichere Formen der Fremdheit zu zeigen oder den Begriff gleichsam zu wandeln und aufzulösen – in einer Form, die nicht mehr nur das „Fremde“ reflektiert, sondern auch das „Eigene“ kritisch hinterfragt.

In hybriden Vorstellungen von Kultur und Nation geht es eher um eine Auflösung der Grenzen des Begriffes, es können zwar neue Formen kultureller Vielfalt entstehen, die aber dessen ungeachtet nicht gänzlich auf die Vorstellungen des „Fremden“ verzichten. Dennoch ist der Unterschied weitreichend, da „Fremdheit“ wesentlich formbarer und flexibler gedacht wird als in der Vorstellung multikultureller Gesellschaften.

Weitgehender ist der bekannte Ansatz von Julia Kristeva, nach dem das „Fremde“ nicht als das „Andere“, sondern als das Eigene zu betrachten ist – ein Ansatz, den sie mit "Fremde sind wir uns selbst" psychoanalytisch und literarisch inspiriert versucht hat umzusetzen. Uns selber als Fremde erkennen birgt nach Kristeva die Möglichkeit, die Fremdheit aufzuheben, da das, was wir im „Fremden“ sehen, letztlich unbewusste, projizierte Elemente in uns sind.

Auch kann der Begriff durchaus genutzt werden, um durch eine historische und soziale Beschreibung des Kontextes, der „Fremde“ zu solchen macht, weniger über „Fremde“ zu schreiben, sondern über die sogenannten „Aufnahmegesellschaften“ – ein Ansatz der tendenziell in diesem Text verfolgt wurde. Die Aufnahmegesellschaften sagen letztlich durch ihre Konstruktion des „Fremden“ mehr darüber aus, wie sie selber gerne wären und was sie ausmachen sollte, als dass eine Aussage darüber getroffen wird, wer „fremd“ ist und was dies bedeutet. Dies stellt zugleich die Benennung als „fremd“ in Frage. Wenn das Eigene – die Kultur oder auch Nationalität – genauso hergestellt wird wie das Fremde, ist es der Prozess, auf den das

Augenmerk zu legen ist – und weniger das „Produkt“.
Mit diesem Widerspruch spielt auch der „Global-alien“-Begriff, denn potentiell überall fremd zu sein, heißt auch, potentiell überall zu Hause sein (zu können). Das „Fremde“ wird hinfällig und reflektiert einen politischen, sozialen und kulturalisierten Zustand, ohne diesen zu übernehmen. „Global aliens“ sind dabei mehr als eine moderne Variante des Weltenbürgers. Wo dieser noch von einer abstrakten, kaum greifbaren Weltregierung träumte und eine eine sowohl politisch wie soziale Schicht ansprechende Definition übernahm – die des Bürgers –, so spiegeln „gobal aliens“ die Perspektive der Ausgrenzung, ohne in dieser „Andersheit“ aufzugehen und sich darin zurückzuziehen – denn sind wir nicht alle ein bisschen „global alien“?

Anderson, Benedict (1998): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Campus-Verl., Frankfurt/Main.

Balibar, Etienne und Wallerstein, Immanuel Maurice (1998): Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten, 2. Auflage, Argument Classics, Argument-Verlag, Hamburg [u.a.].

Bielefeld, Ulrich (2003): Nation und Gesellschaft: Selbstthematizierungen in Frankreich und Deutschland, 1. Auflage, Hamburger Edition, Hamburg.

Bös, Mathias (1993): Ethnisierung des Rechts? Staatsbürgerschaft in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Band 45), Nr. 4, S. 619–643.

Bourdieu, Pierre und Wacquant, Loïc (2000): Schöne neue Begriffswelt, Le Monde diplomatique vom 12.05.2000, S. 7.

Brubaker, Rogers (1994): Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich, Junius, Hamburg.

Brubaker, Rogers (1999): The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between „Civic“ and „Ethnic“ Nationalism, Kriesi, Hanspeter; Armingeon, Klaus; Siegrist, Hannes u.a., Nation und National Identity: The European Experience in Perspective. S. 55–71, Rüegger Verl., Chur, Zürich.

Cross, Gary S. (1983): Immigrant workers in industrial France. The making of a new laboring class, Temple University Press, Philadelphia.

Gellner, Ernest (1991): Nationalismus und Moderne, Rotbuch-Verlag, Berlin.

Hobsbawm, Eric J. (1998): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, 2. Auflage, Deutscher Taschenbuch-Verlag, München, Band 4677.

Kristeva, Julia (1990): Fremde sind wir uns selbst, 1. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Narr, Wolf-Dieter (1999): Identität als (globale) Gefahr. Zum Unwesen eines leeren Wesensbegriffs und seinen angestrebten Befindlichkeiten, Reese-Schäfer, Walter Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung S. 101–128, Leske und Budrich, Opladen.

Noiriel, Gérard (1994): Die Tyrannei des Nationalen. Sozialgeschichte des Asylrechts in Europa, zu Klampen, Lüneburg.

Pütter, Norbert (1998): „Ausländerkriminalität“: Über die polizeiliche Erzeugung eines Phänomens, Mahdavi, Roxana, S. 73–82, Lit Verl., Hamburg.

Scherr, Albert (2000): Ethnisierung als Ressource und Praxis, Prokla – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Band 120, S. 399–414.

Schönwälder, Karen; Vogel, Dita und Sciortino, Giuseppe (2004): Migration und Illegalität in Deutschland, Band 1, Berlin.

Soysal, Yasemin Nuho_lu (1994): Limits of Citizenship: Migrants and Postnational

Membership in Europe, University of Chicago Press, London.

Terkessidis, Mark (2003): Kulturarbeit in der Einwanderungsgesellschaft, Institut für Kulturpolitik der Kulturpolitischen Gesellschaft, Jahrbuch für Kulturpolitik 2002/03, Band 3, Klartext-Verlag, Bonn.

Wacquant, Loïc (2006): Parias urbains. Ghetto, Banlieues, État, Ed. la Découverte, Paris.