ISSN 1433-4488 H 43527

FLÜCHTLINGSRAT

Zeitschrift für Flüchtlingspolitik in Niedersachsen

Matthias Lange
Zu Ehrenamtlichkeit und Selbstorganisation

Innenministerium
Strafanzeige gegen den Flüchtlingsrat

George Hartwig
Kloster Dinklage: Erstmals Kirchenasyl in Niedersachsen gewaltsam geräumt

Bürgerkriegsflüchtlinge
Auf Heimkehrer wartet neue Vertreibung

AsylbewerberLeistungsG
An Schäbigkeit nicht zu überbieten

Halim-Dener-Prozeß
Beobachtungsbericht: Alle Angeklagte sind vor dem Gesetz gleich - aber manche sind gleicher

Antirassismus-Projekt
Aufruf zur Beteiligung am Projekt des Flüchtlingsrats zum "Europäischen Jahr gegen Rassismus"

Ausgabe 4|97
Heft 46|47
September
Oktober 1997

AVE MARIA für die Menschlichkeit: KIRCHENASYL

Gesellschaftliche Akzeptanz

Zu Ehrenamtlichkeit und Selbstorganisation

Matthias Lange (Göttingen)

Vorbemerkung

Der folgende Text ist die stark erweiterte Fassung eines Impulsreferates für die Arbeitsgruppe Gesellschaftliche Akzeptanz – zur Ehrenamtlichkeit und Selbstorganisation, in der während der Tagung „Migrationssozialarbeit in der Diskussion" über den gesellschaftlichen Zugang zum Thema Migration diskutiert wurde.
Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen wird die Frage nach den gesellschaftspolitischen Möglichkeiten für die Entwicklung einer aktiven Politik der Anerkennung stehen, und in diesem Zusammenhang wird immer wieder über Kultur und über die politischen Folgen eines kulturalisierenden Umgangs mit gesellschaftlicher Akzeptanz und Anerkennung zu reden sein.
Meine These: Das gesamte thematische Feld von Kultur ist „politisch verseucht", und eine der Folgen davon besteht darin, daß sich das politische Handeln im Migrationsbereich dann, wenn es sich auf „kulturalistischem Terrain" bewegt, gar nicht anders kann, als unablässig Formen der Hilflosigkeit, der Fragmentierung, der privatisierenden Entfremdung und der Selbstzerstörung gleichermaßen zu produzieren.

Gesellschaftliche Akzeptanz: Anerkennung bei gleichzeitigem Ausschluß?

Wir reden von gesellschaftlicher Akzeptanz. Und ich höre im Hintergrund das Wörtchen „bestenfalls": Die Anwesenheit von MigrantInnen wird hier bei uns bestenfalls akzeptiert. Zygmunt Bauman geht weiter, sieht hier ein generelles Problem des Fremden: „Der Fremde kann nicht aufhören, ein Fremder zu sein. ... Bestenfalls kann er ein ehemaliger Fremder sein, ein Freund 'auf Bewährung' und permanent vor Gericht, eine Person, die aufmerksam bewacht wird und ständig unter dem Druck steht, jemand anderes zu sein als sie ist..."[1].

[1] Bauman 1995, S. 96.

Das Beispiel des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts

Ich möchte zunächst bei dem speziellen Problem gesellschaftlicher Akzeptanz in Deutschland bleiben. Besonders deutlich wird es im Staatsangehörigkeitsrecht und im alltäglichen Umgang mit jenen Menschen ausländischer Herkunft, die eingebürgert worden sind.– Es ist wohl kaum übertrieben, wenn man die Einbürgerung als den Schlußstein jener *Vorleistungen* bezeichnet, die ein Migrant überhaupt erbringen kann, um auf ihrer Grundlage gesellschaftlich akzeptiert zu werden. Diese Anerkennung allerdings findet in der alltäglichen Wirklichkeit leider nur in Ausnahmefällen statt. Ich kann die Beobachtung von Lutz Hoffmann nur bestätigen: „Selbst Eingebürgerte werden weiterhin als 'Ausländer' angesehen und behandelt, solange jedenfalls an ihnen noch Reste ihrer nichtdeutschen Herkunft wahrzunehmen sind."[2] Der dieses Verhalten steuernde normale Alltagsverstand findet seine Stütze im juristischen Sachverstand, denn in der deutschen staatsrechtlichen Begriffstradition werden Staats*angehörigkeit* und Staats*bürgerschaft* strikt voneinander unterschieden. Und die Staats*angehörigkeit* bestimmt sich bei uns „nicht nach politisch-demokratischen, sondern vorpolitisch-ethnokulturellen Kriterien"[3]. Aus diesem Grunde kann ein Migrant kein „richtiger" Staats*angehöriger* werden, er ist „bestenfalls" Staats*bürger*. Besonders brisant ist die damit angedeutete *Frage der Anerkennung* für die Sinti und Roma und für die Juden in Deutschland, und zwar sowohl aus historischen Gründen wie aus Gründen der bis heute fortgeschriebenen staatsrechtlichen „Konstruktion Deutschlands". Vor diesem Hintergrund sei die besorgte Frage von Avi Primor zitiert: „Betrachten die Deutschen die Juden in Deutschland als echte Deutsche genau wie sie...?"[4]
Wie auch immer die Antwort auf diese Frage nach den *echten Deutschen* aussehen mag, es muß festgehalten werden, daß es aus der deutschen Tradition heraus durchaus denkbar ist, daß in Zukunft jene deutschen Staatsbürger, die keine „Angehörigen" sind, als eine besondere Kategorie von „Staatsbürgern zweiter Wahl" konstruiert werden; genauso denkbar aber ist, daß sich die politischen Vertreter einer Reform des Staatsangehörigkeitsrechts durchsetzen, die heute quer durch die Parteien hindurch im Bundestag wahrscheinlich bereits die Mehrheit hätten[5]. – Welche dieser Möglichkeiten Wirklichkeit wird, das kann nur *politisch* entschieden werden.
Im Zusammenhang der folgenden Diskussion über gesellschaftliche Akzeptanz sei gesagt, daß eine solche Änderung des Rechts die wahrscheinlich zentrale *Vorleistung* wäre, die „die deutsche Gesellschaft" braucht, um überhaupt eine Chance für eine Änderung des *Alltagsverstandes ihrer Mitglieder* zu erhalten.

Ausschluß als Bedürfnis?

Nach 1989 hat die offizielle Politik in Deutschland hier allerdings weitgehend den entgegengesetzten

[2] Hoffmann 1996, S. 247.
[3] Gosewinkel 1995, S. 80. Von daher können Staatsangehörige Menschen sein, die im Alltag als Ausländer bezeichnet werden, die gleichwohl aber einen gesetzlichen Anspruch auf automatische Einbürgerung haben; und die Einbürgerung aller anderen Ausländer, auch wenn sie hier geboren sind, geschieht „ausschließlich aufgrund behördlichen Einzelaktes" (Gosewinkel 1995, S. 82). Dieses Dogma, wonach grundsätzlich kein Rechtsanspruch auf Einbürgerung besteht, wurde erstmals 1990 bzw. 1993 mit dem neuen Ausländergesetz insofern ein wenig gelockert, als jetzt jungen Ausländern und Ausländern nach langer Aufenthaltsdauer ein individueller Einbürgerungsanspruch zugestanden wurde.
[4] Vgl. Primor 1997. Avi Primor ist Botschafter des Staates Israel in Deutschland.
[5] Die „rechtlichen Spielräume" für die Einführung des ius soli und eines Einbürgerungsanspruchs wären entsprechend den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts gegeben (vgl. Gosewinkel 1995, S. 86)..

Weg eingeschlagen und – unter Rückgriff auf das „Identitätsprogramm" des Staatsangehörigkeitsrechts – den „Mythos des einen Volkes" durch vehemente Ab- und Ausgrenzung alles Fremden zu revitalisieren gesucht[6]. Das Ergebnis dieser Politik ist *der Ausschluß* der MigrantInnen. Frank-Olaf Radtke nennt diesen Ausschluß „demokratische Diskriminierung", denn immerhin ist er ja das Ergebnis der „Ausländer"-Politik eines *Rechts*staates. Und er hält fest, daß *Exklusion* aus der Sicht „der Politik" eine politische Strategie darstellt, auf die je *„nach Bedarf"* zurückgegriffen werden kann, daß eine solche Politik in ihrem Ergebnis allerdings in einem Staatswesen enden kann, in welchem *das Volk* „Exklusion *als Bedürfnis*" praktiziert[7].

So wird das *Politikfeld Migration* heute von Leidenschaften und Ängsten dominiert. In ihm werden Bedrohungsszenarien und (häufig durchaus reale) Verlusterfahrungen zu einem rassistischen Amalgam verdichtet, auf dessen Grundlage dann *eine Politik des „mit"* gemacht wird: Nicht Migrationspolitik, sondern eine *Politik mit der Migration*, die häufig als die Produktion von Sündenböcken gekennzeichnet worden ist; eine Politik, die so tut, als ob die Gesellschaft eine ethnisch fundierte Gemeinschaft wäre, in der es bestenfalls *Gäste* gibt.

Um vor diesem Hintergrund die Frage ganz deutlich zu stellen: Sind Anerkennung und gesellschaftliche Akzeptanz in einer Gesellschaft möglich, die alles tut, um den *Ausschluß* von MigrantInnen aus der „Normalgesellschaft", ihre „gesellschaftliche Nicht-Akzeptanz" also, festzuschreiben?; in einer Gesellschaft, für die der Ausschluß der MigrantInnen aus der Normalgesellschaft *herrschende Normalität* ist, und zwar politisch *gewollt*[8], gesetzlich *geregelt*[9] und alltäglich *gemacht*[10]? Wie kann ein *Kampf um Anerkennung* in einer Gesellschaft entwickelt werden, die sich vehement dagegen wehrt, als „multikulturell" geprägt zu gelten, in der sich spätestens seit 1989 „ein Übergang von der liberalen in die autoritäre Gesellschaft" abzeichnet[11], in der aber zugleich niemand übersehen kann, daß noch das Gerede vom „Scheitern der multikulturellen Gesellschaft"[12] diese ihre Prägung bestätigt? – In jedem Falle wird sich die *Politik des Ausschlusses*, die die MigrantInnen auf allen Ebenen und in allen Feldern ihrer „gesellschaftlichen Existenz" in Deutschland trifft, nur in einem gegen den institutionalisierten und den gewöhnlichen Rassismus gerichteten *Kampf um Anerkennung*[13] politisch aufbrechen lassen. Im folgenden geht es mir um die Frage nach den politischen Möglichkeiten für die Entwicklung einer solchen Politik und um die Frage nach den politischen Fallen – und den Umgang mit ihnen – auf diesem Weg.

Politik des Anerkennens: Ehrenamtliches und selbstorganisiertes Engagement im Migrationsbereich

Wenn man davon ausgeht, daß die in der Themenstellung so genannte *gesellschaftliche Akzeptanz* eine politische und soziale Zielsetzung darstellt, und daß mit *Ehrenamtlichkeit* und *Selbstorganisation* gleichermaßen die sozialen „Träger" und der politische „Weg" bezeichnet werden sollen, auf dem und durch deren Handeln diese Zielstellung zu erreichen ist, dann impliziert die Formulierung *Gesellschaftliche Akzeptanz – zur Ehrenamtlichkeit und Selbstorganisation* mindestens zwei *Thesen*, die ich provisorisch wie folgt formulieren möchte:

Eine soziale Bewegung, die dafür eintritt, daß Migration gesellschaftlich akzeptiert wird, findet in der Bundesrepublik im wesentlichen in der Form von Ehrenamtlichkeit und Selbstorganisation statt.

„Ehrenamtlichkeit" ist in dieser sozialen Bewegung der Part der einheimischen Mitbürger, „Selbstorganisation" der Part der MigrantInnen.

Diese Thesen scheinen mir das Problemfeld zu grob abzustecken, und vor allem der zweiten dieser impliziten Thesen werde ich im folgenden widersprechen. Ich habe die mir vorgegebene Themenstellung dennoch nicht modifiziert, weil sie so etwas wie einen *common sense* wiedergibt.

Für mein Verständnis betrifft Anerkennung immer gleichermaßen das *Selbstverständnis der Gesellschaft*, das *Selbstverständnis der Bürger dieser Gesellschaft* und natürlich die *MigrantInnen* selbst. Die zweite der beiden impliziten Thesen unterstellt, daß die Politik der Anerkennung von einer Grenze durchschnitten wird, die *das Selbst* der MigrantInnen (und ihre Organisationen) von *der Ehre* der Eingeborenen (und ihren Ämtern) scheidet. Eine derartige Grenzziehung macht nur dann Sinn, wenn Anerkennung *als die Anerkennung einer „Identität"* verstanden wird[14], denn *Identität* bestimmt sich im Unterschied zu dem, was jenseits ihrer Grenzen liegt. Ein solches Verständnis von Anerkennung als *nach Anerkennung von Identität suchend* bildet heute so etwas wie den *common sense* der aktuellen Diskussion[15]. – Ich werde dieses Verständnis im folgenden als eine *reaktive* und *identitäre* Politik des Anerkennens kritisieren. Denn mir geht es im Unterschied zu einer solchen identitären Politik des Anerkennens um die Frage nach gesellschaftspolitischen Möglichkeiten für die Entwicklung einer Politik des Anerkennens, die diese als eine umgreifende gesellschaftliche Aufgabe begreift, als eine Politik des Bekämpfens von Ungleichheiten, Ausgrenzungen und unterschiedlichen Rechten.

Ein erster Versuch über „Anerkennung"

Mein Verständnis von Anerkennung versuche ich im folgenden mit dem Begriff einer *aktiven* Politik des Anerkennens zu umschreiben. Auf die genauere Bestimmung dessen,

---

[6] Vgl. Bielefeld 1995.

[7] Vgl. Radtke 1995; Hervorhebungen von mir.

[8] Vgl. offiziell-politische Sprüche wie: „wir sind kein Einwanderungsland", „Eindämmen der Asylantenflut", das Gerede von einer „durchrassten" und „multikriminellen" Gesellschaft. Im Sommer 1997 ist es schließlich jener Haß-Parole der Rechtsextremen und der Neofaschisten, dem nur zu bekannten Ausländer Raus-Geschrei gelungen, in das Arsenal der Wahlkampfparolen der größten Bonner Oppositionspartei aufgenommen zu werden – allerdings in einer zugespitzten Version: „Raus, aber schnell".

[9] Ausländergesetz, Asylverfahrensgesetz, Asylbewerberleistungsgesetz und ein ganzer Kanon diskriminierender und ausgrenzender Bestimmungen in praktisch allen sonstigen Gesetzen, Erlassen, Aus- und Durchführungsbestimmungen.

[10] Pöbeleien, Schlägereien, Anschläge.

[11] Duclos 1997, S. 10.

[12] Vgl. die Titelgeschichte des „Spiegel" vom 14.4.1997: „Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft."

[13] Zur Politik der Anerkennung vgl. zunächst: Honneth 1994, Habermas 1996, Taylor 1993 und Düttmann 1997.

[14] Einer Identität, die als kulturell, ethnisch, sprachlich und/oder geschlechtlich bestimmt verstanden werden kann.

[15] Man kann diesen mainstream als „essentialistisch" und „identitär" bezeichnen, seine Begründung ist immer in „kulturalistischen" Begriffen abgefaßt.

was in diesem Zusammenhang mit „aktiv" gemeint ist, komme ich im folgenden immer wieder zurück; so werde ich zum Beispiel eine ähnliche Unterscheidung bei dem im folgenden Abschnitt darzustellenden *Begriff der Toleranz* einführen und zwischen einer reaktiven (oder passiven) Toleranz, die sich immer wieder in die Privatheit abdrängen läßt, und einer *aktiven Toleranz* unterscheiden, die sich „auf dem Weg zu neuen Formen der Solidarität" befindet. Mein Verständnis einer solchen *aktiven Politik des Anerkennens* sei hier vorläufig mit Alexander García Düttmann als eine Politik bezeichnet, die sich auf der Suche befindet nach „Möglichkeiten einer verwandelnden Praxis, durch die der Mensch voraussetzungslos wird."[16] – Die etwas dunkle Zielstellung des *voraussetzungslosen Menschen* wird sich im Zuge der folgenden Überlegungen hoffentlich erhellen lassen, und die im 4. Abschnitt zu zitierende *Gesellschaft, in der wir uns alle als Fremde erkennen* (Julia Kristeva) wird sich als ein wesentlicher Schritt in diese Richtung erweisen. Eine weitere Bestimmung ergibt sich aus dem bereits angedeuteten Unterschied zu einer *reaktiven* Politik der Anerkennung, die sich dadurch auszeichnet, daß sie zuallererst nach Gründen sucht, „die als Voraussetzungen für die Bildung einer (kulturellen, ethnischen, sprachlichen, geschlechtlichen) Identität anerkannt werden können."[17] Bei einer *aktiven* Politik der Anerkennung geht es demgegenüber nicht um Identität, sondern um *Gesellschaftlichkeit* und die *politische Durchsetzung von demokratischen Rechten*: Sie ist eine Form der politischen Arbeit, die als *Bürgerrechtsbewegung* potentiell von allen Menschen getragen werden kann, „welche Deutschland beiwohnen". – Das Zitat stammt von dem Abgeordneten Wilhelm Jordan, der vor 150 Jahren in der Paulskirche proklamiert hatte: „Jeder ist ein Deutscher, der auf dem deutschen Gebiete wohnt... Die Nationalität ist nicht mehr begrenzt durch die Abstammung und die Sprache, sondern ganz einfach bestimmt durch den politischen Organismus, durch den Staat... Alle, welche Deutschland beiwohnen, sind Deutsche, auch wenn sie nicht Deutsche von Geburt und Sprache sind". – Damit sei daran erinnert, daß das *ius soli* auch eine „deutsche Verfassungstradition" hat, eine Tradition, die in der Neuzeit leider immer nur ein Nischendasein zu fristen hatte[18].

„Ehrenamtlichkeit"

Das Selbstverständnis einer Gesellschaft, in der eine Politik der Anerkennung mit dem Ziel gesellschaftlicher Akzeptanz verfolgt wird, wäre neben allem anderen dadurch gekennzeichnet, daß sie eine entsprechende aktive Politik des Zugangs und der Mitgliedschaftsverhältnisse entwickelt. Daß der aktuelle Stand des bundesdeutschen Selbstverständnisses demgegenüber durch eine *Politik des Ausschlusses* gekennzeichnet ist, findet aus der Sicht der offiziellen Politik seine Begründung nur allzu häufig in dem migrationspolitischen „Selbstverständnis der Bürger" – in diesem Zusammenhang ist dann zumeist die Rede von Ängsten vor „Überfremdung" und ähnlichem, über die man nicht hinwegsehen könne und um derentwillen man eine restriktive und auf Ausschluß zielende Politik machen müsse, weil man ansonsten Gefahr laufe, daß die „Ausländerfeindlichkeit" zunimmt. Zugleich aber – und es ist in diesem Zusammenhang gleichgültig, wie angemessen diese Einschätzung im Einzelnen ist[19] – hat die von Tag zu Tag exzessiver werdende offizielle Politik des Ausschlusses in jedem Falle Folgen für die Gestalt dieses „Selbstverständnisses der Bürger".

Es liegt auf der Hand, daß dieses migrationspolitische Selbstverständnis mit dem Stichwort *Ehrenamtlichkeit* nur sehr provisorisch umschrieben werden kann, denn die im Themenfeld Migration ehrenamtlich engagierten Menschen stellen eine ziemlich deutliche Minderheit dar, die sich durch ihre Opposition zur sogenannten Ausländerpolitik definiert – wobei „Opposition" sich mehr oder weniger ausdrücklich äußern und mehr oder weniger politisch motiviert sein kann. Dennoch steht ein als *ehrenamtlich* bezeichnetes Engagement in dem Sinne „auf der sicheren Seite", als es immer bereits „gesellschaftlich anerkannt" ist. Daran ändert sich nichts dadurch, daß im Migrationbereich ehrenamtlich engagierte Menschen häufig unter „politischem Beschuß" von offizieller Seite, von rechtsextremer Seite oder aus den alltäglichen Lebenszusammenhängen heraus stehen, ein „Beschuß", der – wie eine Fülle von Beispielen zeigt – gefährliche und gefährdende Formen annehmen kann. – Dennoch, und in gewissem Sinne gerade *auch* deswegen, wird ein als *ehrenamtlich* bezeichnetes Engagement immer aus der Situation der gesellschaftlichen Anerkennung heraus wirksam: Anerkannt als das Engagement des aktiven Bürgers, der seine staatsbürgerlichen Rechte wahrnimmt, sich seiner politischen Freiheiten bedient und dabei verantwortungsbewußt zu seinen Pflichten steht.

In diesem Zusammenhang ist es erhellend, daß das im Umfeld von *Kirchenasyl* praktizierte Ehrenamt von den beiden christlichen Kirchen jüngst als ein Engagement bezeichnet wurde, das „einen Beitrag zum Erhalt des Rechtsfriedens und der Grundwerte in unserer Gesellschaft" leistet[20]. Damit ist gesagt, daß es *aus der Sicht der Ehrenamtlichkeit* nicht in jedem Fall „ausgemacht" ist, daß die Grenze dieses Engagements dort verläuft, wo das Gesetz es vorsieht. Die Grenze verläuft vielmehr dort, wo der aktive Bürger sie in eigener Verantwortung zieht: im Feld des Übergangs vom ehrenamtlichen Engagement zum zivilen Ungehorsam[21]. – Und ohne zivilen Ungehorsam wird es heutzutage wohl nicht gehen, denn alles *aktive* Engagement im Migrationsbereich[22]

[16] Düttmann 1997, S. 106 (ohne Hervorhebung des letzten Halbsatzes); vgl. auch ebd., S. 102f.

[17] Düttmann 1997, S. 106.

[18] Vgl. F. Wigand (Hrsg.), Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Bd.I, Frankfurt am Main 1848, S. 737; zit nach: Hoffmann 1989, S. 761.

[19] Daß diese hier von mir etwas verharmlosend „Einschätzung" genannte Argumentation selbst wiederum rassistisch genannt werden muß, kann ich hier nur behaupten. Vgl. den Text „Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und die Möglichkeiten der Herausbildung interkultureller Kompetenz" von Martin Weber-Becker und mir (in Vorbereitung).

[20] Vgl. die Nr. 255-257 des Gemeinsamen Wortes der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht; Auszüge in: FAZ vom 5.7.1997. Veröffentlicht unter dem Titel „... und der Fremdling, der an deinen Toren ist" als Nr. 12 der „Gemeinsamen Texte" der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD, dort S. 98-100.

[21] Entsprechend lautet der letzte Satz von „Nr. 257" des Gemeinsamen Wortes: „Diejenigen, die aus einem Gewissenskonflikt heraus weitergehen und sich zu einem begrenzten Verstoß gegen bestehende Rechtsvorschriften entschließen, müssen dafür freilich wie bei allen Aktionen des zivilen Ungehorsams auch selbst die Verantwortung tragen." (S. 100.)

[22] Um es noch einmal zu betonen: Ich rede

ist – wie gesagt – immer auch ein Kampf um Anerkennung von und in einer Gesellschaft, *die dieses ausdrücklich nicht will*.
Vor diesem Hintergrund kann es kaum überraschen, daß mit der an den Bürger herangetragenen Forderung, er möge doch bitte *tolerant* sein, häufig gerade nicht bezweckt wird, einen Beitrag dazu zu leisten, daß diese herrschende Normalität des Ausschlusses aufgebrochen wird. Zumeist soll mit der Forderung nach Toleranz vielmehr zugedeckt werden, daß Konflikte und *die Austragung von Konflikten* normale Formen einer („integrativen") gesellschaftlichen Auseinandersetzung sind. Und genau in dem Maße, wie Menschen heutzutage bedrängt werden, diese „konfliktleugnende" Form von Toleranz zu zeigen, werden sie als *Ausfallbürge von Politik*[23] instrumentalisiert: Der Bürger wird aufgerufen, Toleranz zu pflegen und sich entsprechend zu engagieren um gewissermaßen kompensatorisch und *im passiven Sinne individueller Duldung* für eine Politik tätig zu werden, die sich einer aktiven „Politik der Toleranz" nicht nur versagt, sondern diese ausdrücklich und auf allen Ebenen konterkariert. Demgegenüber sei hier mit Zygmunt Bauman postuliert: „Toleranz als 'bloße Toleranz' ist zum Tode verurteilt; sie kann nur in der Form der Solidarität überleben."[24]
Hier liegt eine der in der Praxis wohl wichtigsten *Fallen* von Ehrenamtlichkeit versteckt: Das in Verbänden, Kirchengemeinden, Initiativgruppen mehr oder weniger organisierte und institutionalisierte Ehrenamt neigt dazu, sich der *passiven Toleranz* zu verschreiben, dort zu helfen, „wo es am nötigsten ist" und dabei zu übersehen, daß das Ehrenamt auf diese Weise als *Ausfallbürge* von Politik mobilisiert wird. Als ein Ausfallbürge dafür, daß die *Politik des Ausschlusses* „individuelle Härten" produziert, die diese Politik natürlich selbst nicht auszugleichen bereit ist. – Das verdeutlicht, daß es im Sinne einer Mobilisierung *reaktiver Toleranz* durchaus sozial und politisch wirksame Formen einer institutionalisierten Politik der Anerkennung gibt. Es sind dies Formen, in denen staatlicherseits *dann* gehandelt werden kann, wenn „die notwendige Härte und Konsequenz", mit der die Politik des Ausschlusses aus der Sicht ihrer Befürworter betrieben werden „muß" Konsequenzen zeigt, die aus gesamtgesellschaftlicher Sicht gleichwohl dysfunktional erscheinen. Diese Formen heißen häufig *Ausländerbeauftragter*, sind auf den verschiedenen Ebenen des staatlichen Aufbaus institutionalisiert und haben unter anderem die Aufgabe, durch die Mobilisierung von *Ausfallbürgen für Politik* dem individuellen und kollektiven Engagement diese bestimmte Richtung zu geben. Aber diese institutionalisierten Formen *reaktiver Toleranz* im Migrationsbereich werden niemals zur Gänze durch die Tatsache bestimmt, daß sie als Teil des administrativen Apparats funktionieren und deshalb eine marktförmig-fragmentierende Förderung von Toleranz organisieren. Zwar hat der – unter anderem von den Ämtern der Ausländerbeauftragten organisierte – *Markt zur Förderung von Toleranz* eine regelrechte „Toleranzindustrie" entstehen lassen, sodaß die Gefahr, daß die so geförderte Toleranz das ehrenamtliche Engagement „fragmentiert, statt zu vereinen", häufig nicht von der Hand zu weisen ist. Aber obwohl diese *reaktive Toleranz* wie geschaffen ist dafür, „zur Entfremdung" zu degenerieren[25], so kann sie doch zugleich immer auch als der mögliche institutionalisierte Anknüpfungspunkt für ein oppositionelles Engagement funktionieren, das sich entweder explizit politisch begründet oder auf Letztbegründungen wie „das Gewissen" zurückgreift. Auch das Beispiel Kirchenasyl zeigt, daß dieses von einer (zunächst in vielen Fällen „nur") reaktiven Toleranz getragene Engagement in jedem einzelnen Fall zur aktiven Solidarität finden kann und daß diese Politisierung in der konkreten Situation auch von den institutionalisierten Formen *reaktiver Toleranz* gefördert und unterstützt werden kann. Allerdings wird dies zumeist lediglich indirekt geschehen, und zwar durch die Förderung der Einsicht, daß ein *Helfendes Tun*, das sich im Sinne einer *individuellen Duldung* im Einzelfall engagiert, im Zweifel von der Toleranzindustrie nur genau so viel Hilfe erhalten kann, wie es selbst sich zu nehmen bereit ist – notfalls im Modus des „zivilen Ungehorsams".
Vor diesem Hintergrund versteht sich das ehrenamtliche Engagement als ein gegen Ausgrenzung und Rassismus gerichtetes *oppositionelles Engagement*, das dafür eintritt, daß die Interessen von Migranten politisch und rechtlich wirksam werden. So ist zum Beispiel vor dem Hintergrund einer zunehmenden Illegalisierung von Flüchtlingen eine „neue Praxis" von Flüchtlingsarbeit im Entstehen, die sich im Sommer 1997 zu einer gemeinsamen Kampagne unter dem Motto „Kein Mensch ist illegal" zusammengefunden hat. – Für mein Verständnis ist das Engagement im Migrationsbereich im Kern eine *Bürgerrechtsbewegung*: Der Einzelne mag moralisch, christlich und/oder politisch motiviert sein, sein Engagement mag sich über die *Herkunft* steuern oder über das *Demokratieinteresse* von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft: In jedem Fall richtet es sich auf *die Integration von Gesellschaft insgesamt* im Sinne einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung, die sich ganz bewußt auf die *Austragung von Konflikten* einläßt. Diese Engagement läßt sich in keinem Fall auf *Sozialarbeit* zurückführen oder als ein „Anhängsel" der sogenannten professionellen Arbeit begreifen.
Das ehrenamtliche Engagement wird damit ebenso wie das selbst- oder sonstwie organisierte Engagement *als das Engagement des aktiven („Mit-")Bürgers* begriffen, der aus Interesse an „mehr Demokratie" den Kampf für *die Anerkennung aller Menschen in Deutschland als Bürger dieses Staates* als einen jener wesentlichen Aspekte begreift, die der demokratischen Gestaltung des Gemeinwesens, dem er „beiwohnt", noch *hinzugefügt* werden sollten.

Versuch einer Überleitung: „Habt ihr Freunde?"

„Habt ihr Freunde?" – ihre Frage deutet es an: Die aus Bulgarien

---

von aktivem Engagement in ausdrücklicher Abgrenzung zu einem reaktivem Engagement, das immer privatisierende, fragmentierende, identitäre und entfremdende Folgen hat – Folgen, die in den unterschiedlichen Kontexten in unterschiedlichen „Mischungsverhältnissen" auftreten.

[23] Vgl. Heitmeyer 1996.

[24] Und weiter: „Es würde einfach nicht ausreichen, zufrieden zu sein, daß die Differenz des anderen meine eigene nicht einschränkt oder schadet... Überleben ... ist nur möglich, wenn jede Differenz die andere Differenz als notwendige Bedingung der Bewahrung ihrer eigenen anerkennt. Solidarität bedeutet ... die Bereitschaft zu kämpfen; und an der Schlacht teilzunehmen um der Differenz des anderen willen, nicht der eigenen. Toleranz ist ich-zentriert und kontemplativ; Solidarität ist sozial orientiert und militant." (Bauman 1995, S. 312.)

[25] Vgl. Bauman 1995, S. 337 und S. 336.

stammenden Französin Julia Kristeva bezeichnet Menschen wie mich, der ich mich im Migrationsbereich engagiere ohne selbst Migrant zu sein, als einen der „Freunde des Fremden". Und sie kommt zu dem Schluß, daß es außer jenen, die sich selbst fremd sind, und einigen „guten Seelen" eigentlich nicht nur keine „Freunde des Fremden" gibt, sie warnt darüber hinaus davor, daß man sich „als Fremder" zu sehr mit dem Engagement *bestimmter „Freunde"* abgibt. – Ihre Überlegungen verdienen es, der Reihe nach und etwas ausführlicher vorgestellt zu werden, denn das, was Julia Kristeva zu den Motivationen jener Menschen zu sagen hat, die sich *als Einheimische im Migrationsbereich* engagieren, kann ebenso eine kritische Selbstreflektion einleiten, wie das, was sie anschließend zu den *fremden Freunden der Fremden* sagt.
Unter den „Freunden des Fremden" unterscheidet sie zunächst einmal jene, „die sich selbst gegenüber ein Gefühl der Fremdheit empfinden" von jenen „guten Seelen, die sich verpflichtet fühlen, Gutes zu tun". Und sie macht mehr als diese Unterscheidung: Sie sagt nämlich, daß *nur diese* beiden Gruppen „Freunde des Fremden" sein *können*. Man muß aus ihrer Sicht also entweder *sich selbst gegenüber ein Gefühl der Fremdheit empfinden* oder man muß sich ohne jeden Hintergedanken (wohl aber aus dem Gefühl heraus, daß man in der heimischen Gesellschaft gut aufgehoben ist) *verpflichtet fühlen, Gutes zu tun*. – Ich interpretiere diese Unterscheidung als den Unterschied zwischen einer politischen und einer moralischen (oder religiösen usw.) Motivation für's eigene Engagement. Denn in der Tat: Wer für eine aktive Politik der Anerkennung eintritt, der meint immer auch, daß dies ein Beitrag zur Überwindung der Entfremdung ist.
Von diesen beiden „Freundes"-Typen unterscheidet Julia Kristeva drei weitere Motivierungen für ein Engagement „für die Fremden": den *Paternalisten*[26], den *Paranoiker*[27] und den *Perversen*[28]. Ihnen gemeinsam sei, daß jeder von ihnen „seinen Wahl-Fremden" habe[29]. – Und ich glaube, daß diese Sorten von Motivationen nicht so selten sind wie man hoffen möchte, und daß deshalb die in der *Bürgerrechtsbewegung* (im oben angesprochenen Sinne) Engagierten gut beraten wären, dies als eine Warnung zu nehmen, eine Warnung auch „vor sich selbst".
Dann kommt sie zum Thema *Selbstorganisation* und fragt: „Also bleibt den Fremden nur, sich untereinander zu vereinigen? Fremde aller Länder vereinigt euch?"
Und sie antwortet: „Das ist so einfach nicht. Denn man muß bei jedem mit dem Phantasma von Herrschaft und Ausschluß rechnen: Es ist nicht so, daß man, weil man Fremder ist, nicht auch seinen Fremden hätte; der erloschene Glaube an die Herkunft flammt im Ankunftsland jäh wieder auf und schafft eine frei erfundene Identität, die um so exklusiver ist, als sie schon einmal verloren war. In Frankreich behandeln die Italiener die Spanier als Fremde, die Spanier halten sich an die Portugiesen, die Portugiesen an die Araber oder die Juden, die Araber an die Schwarzen *et cetera* und *vice versa* ... Und selbst wenn zwischen den einen und den anderen Verbindungen bestehen bleiben (ist man nicht auf derselben Seite im Verhältnis zu den Einheimischen?), sie zerbrechen unweigerlich, wenn die Bande des Fanatismus Gemeinschaften zusammenschweißen, die auf reinen und strengen Phantasmen aufgebaut sind. Hier, auf fremdem Boden, wirft sich die Religion der zurückgelassenen Ahnen zu essentieller Reinheit auf, entsteht der Wahn, sie besser zu bewahren als die 'dort' gebliebenen Verwandten. In diesen Enklaven des anderen im anderen kristallisiert sich die Andersheit zu schierer Ächtung heraus: der Fremde schließt aus, noch bevor er selbst ausgeschlossen wird, und mehr noch, gerade wenn er nicht ausgeschlossen wird. Die Fundamentalisten sind um so fundamentalistischer, je stärker sie jede materielle Bindung verloren haben, sie erfinden ein 'wir', das reines Symbol ist und sich, da ihm ein Boden fehlt, im Ritus verwurzelt und bis zu dessen Essenz dringt, dem Opfer."[30]
Für mein Gefühl ist ein Satz wie *der Fremde schließt aus, noch bevor er selbst ausgeschlossen wird, und mehr noch, gerade wenn er nicht ausgeschlossen wird* einigermaßen verstörend. Denn damit wird schließlich gesagt, daß jegliche Politik der Selbstorganisation eine *Politik des Ausschlusses* ist, die desto fanatischer zu werden droht, je mehr die ihr zugrunde gelegte „Identität" *jede materielle Bindung verloren* hat. – Die damit angedeutete Problematik wird im folgenden zu diskutieren sein.

„Selbstorganisation"

Wenn man mit Christian Sigrist „Ethnizität als Selbstorganisation" versteht[31], dann ist ein als *selbstorganisiert* bezeichnetes Engagement das Engagement des Migranten, dem es gelingt, *Ethnizität* in eine politische Ressource für Gruppenbildung und Organisation zu transformieren. Diese Ressource wird heute zumeist *kulturelle Identität* genannt.
Hier stellt sich natürlich sofort jene Frage, die sich jeder, der aus ethnischen Bindungen *identitätspolitische Konsequenzen* zieht, stellen lassen muß; um mit Claus Leggewie zu reden: Es stellt sich die Frage, „ob die jeweilige Struktur der angestammten Loyalität dabei *grundsätzlich* anders codiert ist, ob also zum Beispiel die 'Ethnizität' eines deutschnational gesonnenen Skinheads sich *wesentlich* unterscheidet von der des verachteten und drangsalierten gleichaltrigen Türken." Und er antwortet: „In beiden Fällen liegt eine 'irrationale', durch Herkunftsfiktion bedingte Präferenzordnung der sozialen Welt vor, die sich auf das Hineingeborensein in eine Gemeinschaft oder Gruppe beruft, aus deren kulturel-

[26] Die Paternalisten: „Wie sie uns verstehen, wie sie mitfühlen, wie sie unsere Talente schätzen, vorausgesetzt, sie können zeigen, daß sie 'mehr' davon haben – mehr Schmerz, mehr Wissen, mehr Macht, einschließlich jener, uns beim Überleben zu helfen" (Kristeva 1990, S. 32f).
[27] Die Paranoiker: „Niemand ist so ausgeschlossen wie sie, und um es zu demonstrieren, wählen sie als Hintergrund ihres Wahns einen grundsätzlich Ausgeschlossenen, den gewöhnlichen Fremden, und erwählen ihn zum Vertrauten der Verfolgungen, unter denen sie noch mehr leiden als er – bis sie in diesem Fremden strictu sensu den Usurpator und eine der Ursachen ihres Unglücks 'entdecken': Wenn die Welt sie nicht versteht, dann genau weil 'die Fremden mittlerweile das ganze Interesse der Öffentlichkeit auf sich ziehen'" (Kristeva 1990, S. 33).
[28] Die Perversen: „Ihre Lust ist verborgen, nicht eingestehbar; sie würden gern, heimlich in ihrem Versteck, einen Fremden beherbergen, der vermutlich sehr zufrieden wäre, auf diese Weise einen Unterschlupf zu finden, und sei es um den Preis einer sexuellen oder moralischen Knechtschaft, die man ihm in lasterhafter, in unschuldiger Absicht anträgt" (Kristeva 1990, S. 33).
[29] Kristeva 1990, S. 32.
[30] Kristeva 1990, S. 33f.
[31] Vgl. Sigrist 1994.

lem Gedächtnis schöpft und Handlungskalküle lenkt."[32]
Anschließend unterscheidet er verschiedene *Reichweiten* der unterschiedlichen Formen der Ethnisierung des öffentlichen Raums und kommt zu dem Schluß, daß „das Selbstverwirklichungsprogramm ethnischer Gruppen" genauso *unproblematisch* sei wie „Apartheidmodelle" – erstere, weil sie sich „unterhalb des Demos" ansiedelten, letztere, weil sie menschen- und bürgerrechtswidrig seien. Problematisch wird es, so Leggewie weiter, wenn ethnische Gruppen „eine Präferenzordnung im öffentlichen Leben anstreben, die partiell die Mehrheitsregel außer Kraft setzt. Die Frage ist dann, wie in einer 'Gesellschaft von Minderheiten' widerstreitende Präferenzansprüche ausgeglichen und gebändigt werden können oder ..., wie demokratische Gesellschaften Ethnizität sichern und zugleich vor ihr sicher sein können."[33]
Auf diese zuletzt angesprochene Frage komme ich unter dem Stichwort „Selbstorganisation als Sozialpolitik" zurück; hier will ich zunächst auf seine These, wonach *unproblematische* Formen der Ethnisierung des öffentlichen Raums möglich sind, eingehen. Denn sie steht offensichtlich zu jener gerade ausführlich referierten Auffassung von Julia Kristeva in einem Verhältnis von These und Antithese: Julia Kristevas These war: Alle Gemeinschaften von Fremden in der Fremde – sie nennt sie *die Enklaven des anderen im anderen* – sind „auf reinen und strengen Phantasmen aufgebaut", in denen sich „die Andersheit zu schierer Ächtung heraus(kristallisiert)". Daß diese *Form des Ausschlusses* typisch sein soll für jegliche *Enklave des anderen im anderen*, ist aus meiner Sicht einigermaßen überzogen; aber auch Leggewies These muß ich teilweise widersprechen, denn aus meiner Sicht ist bereits hier, in dem jegliche Form der Selbstorganisation prägenden Vor-Verständnis von ethnisch-kultureller Identität *als Ressource*, eine der wahrscheinlich wirkungsvollsten *politischen Fallen* versteckt, in die eine Politik der Anerkennung laufen kann.
Auf die damit angedeutete Frage komme ich zurück. Zunächst seien als mögliche *Formen* einer Selbst-Organisation nach ethnischen Kriterien mit Claus Leggewie fünf *identitätspolitische Spielarten* unterschieden[34]: Ethnische Bindungen können *erstens* der „Ausdruck 'verbotener', von zentralen Mächten unterdrückter Zugehörigkeitsgefühle" sein, sie können *zweitens* „als 'Wiedergutmachung' verweigerter Besonderheit anerkannt, gefördert und gepflegt werden". *Drittens* ist Ethnizität „als Organisierungs- und Mobilisierungsressource" entwickelt worden[35]. *Viertens* kann Ethnizität „konsolidierte, sozialstaatlich bewehrte Formen" annehmen[36], und *fünftens* schließlich können ethnische Selbstdefinitionen „zur Legitimation hegemonialer oder gar exterministischer Ansprüche dienen"[37]. Als Beispiel für die erste Form von Identitätspolitik nennt er das Engagement vieler Kurden, die aus einer Situation heraus aktiv werden, die als „Nation ohne Staat" bezeichnet werden kann. Die zweite Form meint in Deutschland natürlich vor allem die Lage der Juden, und, in immer noch sehr eingeschränkter Weise, die der Roma und Sinti. Die in Deutschland heute politisch wirksamen Selbstorganisationen nehmen zumeist die dritte Form an, wobei sie sich zuweilen für die Durchsetzung von *affirmative action*-Programmen engagieren, die ihr prominentestes Beispiel in den USA finden (vierte Form). In der fünften Form von Identitätspolitik wird seit Jahren in den unterschiedlichsten Staaten blutigste Realpolitik gemacht, und das ehemalige Jugoslawien zeigt, daß kein Staat sicher sein kann, von dieser Form der *Identitätspolitik* verschont zu bleiben.
Diese extreme Form einer Politik, in der die kulturelle Identität *als Ressource* benutzt wird, läßt sich aus meiner Sicht nicht dadurch vermeiden, daß man ihr aus dem Weg geht. Diese fünfte Form von Identitätspolitik ist vielmehr – so meine These – sowohl der „logische" als auch der „praktische Kern" einer jeden sich auf *kulturelle Identität* gründenden Politik. Und insofern kann es aus meiner Sicht keine *unproblematische Identitätspolitik* geben, oder, in den Worten von Erol Yildiz: Jede „auf den ethnischen Differenzen basierende Identitätspolitik (gerät) in eine Sackgasse."[38]
Was bedeutet diese These für die Frage nach den Möglichkeiten eines selbstorganisierten politischen Handelns von MigrantInnen? Können sie diese *politische Falle* einer identitär begründeten selbstorganisierten Politik der Anerkennung dadurch vermeiden, daß sie Abstand nehmen von jenem oben zitierten Verständnis von „Ethnizität als Selbstorganisation", indem sie sich zum Beispiel um die Konstruktion pan-ethnischer Identitäten[39] bemühen? Oder, was eine andere, ergänzende Möglichkeit wäre: ist eine (Selbst-)Beschränkung von *Identitätspolitik als Sozialpolitik* möglich? Beides scheinen uns die Erfahrungen in den USA nahezulegen; aus diesem Grunde zunächst ein kurzer Blick auf die dortige Politik einer *affirmative action* und ihre „politisch korrekten" Folgen.

Ein kurzer Blick auf Erfahrungen in den USA

„Seit einiger Zeit", berichtet Agnes Heller aus den USA, „hat eine 'Rassenrhetorik' die Rhetorik der 'sozialen Frage' ersetzt, das heißt, auch für Rassenfragen wurden bestimmte Spielregeln institutionalisiert. Diese institutionellen Sprachregelungen für Rassen- und Geschlechterfragen sind sogar in der Privatsphäre verbindlich. ... Nur die Selbstdarstellung einer Gruppe gilt noch als einzig legitime Form der Darstellung genau dieser Gruppe. Jegliche Darstellung durch andere (z.B. die Darstellung Schwarzer durch Weiße, der Frauen durch Männer, Homosexueller durch Heterosexuelle) gilt per Definition als 'rassistisch' und sexistisch. Der einzig legitime Verkehr zwischen den Rassen (und Geschlechtern) ist der Kampf; die Alternative dazu ist gegenseitige Selbst-Isolierung und deren Normalisierung. Die modernen Rassisten wiederholen die alten rassistischen Argumente: Der andere kann nicht wie wir empfinden, er hat eine andere Erkenntnistheorie, er kann nicht einmal verstehen, was wir denken, wie wir (unter ihm) leiden und so weiter."[40]
Die einzig legitime Form der Dar-

[32] Leggewie 1997, S. 240.
[33] Leggewie 1997, S. 240f.
[34] Vgl. Leggewie 1997, S. 238ff.
[35] Ethnische Vereine, Netzwerke und Verbände, „die über die Tätigkeit einer 'ersten Hilfe' von Verwandten und Landsleuten nach der Ankunft in der Fremde weit hinausreichen und Generationen überdauern kann." Leggewie 1997, 239.
[36] affirmative action-Programme.
[37] „militante Xenophobie, nativistische Reaktionen, Apartheidpolitiken oder 'ethnische Säuberungen'". (Leggewie 1997, S. 239f.)
[38] Yildiz 1997, S. 246.
[39] Leider wird das Wort „panethnisch" selten im Wortsinne verstanden und gebraucht, denn dann müßte es „die Gesamtheit der Ethnien" bezeichnen.
[40] Heller 1994, S. 25

stellung ist die Selbstdarstellung einer Gruppe, so daß jegliche Darstellung durch andere per Definitionem „rassistisch" ist: Agnes Heller beschreibt sehr plastisch einen zentralen Aspekt der *political correctness* genannten Bewegung. Historisch gesehen vor dieser Bewegung, heute aber unlösbar mit *political correctness* verschmolzen, haben sich in den USA breite identitätspolitisch motivierte Bewegungen zur Durchsetzung von Programmen der *affirmative action* entwickelt. Diese Bewegungen sind zumeist in Reaktion bzw. als Verarbeitung der Erfahrung entstanden, daß die Gleichheit von Rechten kein Damm gegen Diskriminierung ist, daß – nicht nur – in den USA die „Verallgemeinerung von Rechten" und die „sozialen Strategien der Herstellung von Ungleichheit" häufig gegeneinander laufen[41].

In Reaktion auf diese *informellen Prozesse des sozialen Ausschlusses* hat sich in den USA ein Geflecht weit ausdifferenzierter Formen eines „ethnischen Korporatismus" entwickelt, der mit dem politischen Ziel der erneuten Errichtung *formeller Schranken* gegen diesen *informellen Ausschluß* angetreten ist.

In diesem Zusammenhang wurden zunehmend auch *panethnische Kategorien* zur Konstruktion handlungsfähiger Kollektive entworfen. Diese Form der *Selbstorganisation* und die so konstruierte *panethnische Ethnizität* wird als ein Instrument in den Auseinandersetzungen um Ressourcen und Macht strategisch eingesetzt; und genau in dem Maße, wie sie sich in gesellschaftlichen Ressourcenkämpfen *als ein Instrument* etablieren kann, wird sie von der offiziellen Politik als *einschätzbarer* und *berechenbarer* Modus der Regelung gesellschaftlicher Fragen instrumentalisiert: „Ehemalige Methoden des *Ausschlusses* ethnischer Gruppen werden damit als Selbstethnisierung zur Erlangung eigener Vorteile (*Einschluß*) eingesetzt"[42]. Der Instrumentalisierung folgt also, das ist die Erfahrung, die Gegen-Instrumentalisierung auf dem Fuße. Die Folge davon war, daß sich jetzt neuartige Formen der *interethnischen Konkurrenz* herausbildeten: Konkurrierende Ansprüche wurden hierarchisiert und das Prinzip von Mehrheit und Minderheit wurde in der Minderheit selbst wiederholt. Es streiten sich die *Black Community*, die *Native Americans* und die *Mexikaner* darüber, welche Gruppe das am stärksten legitimierte Opfer der rassistischen Geschichte der USA ist: Über die „Anciennität des Opferstatus" soll letztlich begründet werden, daß eine ganz bestimmte „Bevorzugung in der Zuteilung von Ressourcen gegenüber anderen ethnischen Gruppen" stattzufinden habe[43]. Sighard Neckel: „Im Verlauf dieser Debatte ist die panethnische Bezeichnung 'African American' schließlich selbst Gegenstand des Streits geworden. Jene Farbigen, die nicht in den USA geboren sind, präferieren die Bezeichnungen 'black' oder 'colored', da sie 'African American' als einen Akt der symbolischen Ausgrenzung betrachten."

Insgesamt gesehen werden heute in den USA die sozial wirksamen Formen von Ethnizität immer häufiger dadurch gebildet, daß eine gemeinsame Ethnizität *politisch entworfen* wird, um möglichst einflußreich und mobilisierungsfähig im Kampf um Anteile und Anrechte zu sein. Im Zuge dieser Entwicklung werden die „kulturellen Inhalte von Ethnizität" genau in dem Maße flüchtiger, „wie die politischen Gegnerschaften heftiger werden."[44]

Die US-amerikanischen Erfahrungen legen es nahe, dieses Aufgreifen von „Ethnizität" im Prozeß der Selbstethnisierung als „Sozialpolitisierung ethnischer Kategorien" zu begreifen, um dann erwarten – bzw. hoffen – zu können, daß auf diese Weise ethnische Konflikte „normalisiert" werden[45]. Sighard Neckel verweist demgegenüber – und pessimistischer – auf einen wesentlichen Unterschied in den Traditionen der „Neuen" und der „Alten" Welt: „Die ethnischen Konflikte in den USA ... verbleiben in der sozialen Konkurrenz einer individualistischen Marktgesellschaft, die seit ihrer Gründung ein multiethnisches Einwanderungsland ist. In Europa und Deutschland hingegen besteht die bösartige Tradition, ethnische Fremdheit als existentielle Feindschaft zu begreifen. Politische Konstruktionen von Ethnizität ... nehmen hier ganz andere Eigenschaften an. Sie beschränken sich nicht darauf, Instrumente der sozialen Konkurrenz zu sein, sondern dienen dem Wunsch, die anderen zu vernichten."[46]

Reaktive Identitätspolitik: Zwischen „Sozialpolitisierung" und „Autoemanzipation"

Bereits dieser kurze Blick in die USA zeigt aus meiner Sicht, daß die *identitätspolitische Falle* durch bewußte Pan-Ethnisierung und Sozialpolitisierung zwar nicht umgangen, offenbar aber entschärft werden kann; allerdings mit enormen politischen Folgekosten: Es entsteht eine neue 'Rassenrhetorik' und neue intraethnische Konkurrenzen auf der einen Seite und zugleich wird eine so konzipierte Politik der Anerkennung zu einem berechenbaren *Bestandteil* der offiziellen Politik. Denn Selbstorganisation kann nur in dem Maße als Sozialpolitik funktionieren, wie die sich selbst organisierenden MigrantInnen voraussetzen können, daß ihre *kulturelle Identität* bereits ein Verhandlungsobjekt ist, daß sie auch von der Mehrheitsgesellschaft als ein legitimerweise verfolgtes Interesse wahrgenommen und respektiert wird. Das aber bedeutet, daß eine Politik der „Selbstethnisierung zur Erlangung eigener Vorteile" (Sander/Heitmeyer) keine Politik der Anerkennung betreibt, sondern eine Politik auf der Grundlage einer bereits vorausgesetzten Anerkennung.

In der Sicht von Alexander García Düttmann[47] trifft dies auf jeden zu, der seine Anerkennung *als* Mitglied einer Minderheit fordert: „Eine sich als Minderheit identifizierende Gruppe kann im Grunde nicht länger um Anerkennung kämpfen"; allerdings kann diese Gruppe es erreichen, daß sie „als Anzuerkennende" die anderen, die sie anerkennen sollen, „in Anzuerkennende verwandelt"[48]. In der Folge würde die Ressourcenvergabe zu einer Dauereinrichtung werden, mit der die Anerkennung stets neu bestätigt wird. Damit aber wird ein Prozeß in Gang gesetzt, der die Selbstorganisation um des Ressourcenerhalts willen zwingt, *sich selbst als Minderheit zu konservieren*. Diese Entwicklungsdynamik hat in den USA „zur Legitimierung des 'reaktiven Ethnochauvinismus' geführt"[49]. – Der dieser Politik zugrunde liegende *Begriff des Anerken-*

[41] Vgl. auch zum folgenden: Neckel 1997, S. 270.
[42] Sander/ Heitmeyer 1997, S. 472f.
[43] Neckel 1997, S. 270; für das folgende Zitat vgl. S. 271.
[44] Neckel 1997, S. 271.
[45] So Sander/ Heitmeyer 1997, S. 478.
[46] Neckel 1997, S. 272f.
[47] Vgl. zum folgenden: Düttmann 1997, S. 107-124.
[48] Düttmann 1997, S. 115.
[49] Yildiz 1997, S. 247.

nens bewirkt, daß „die Differenz domestiziert" wird[50], wie Düttmann sagt, und daß sie, wie ich mit Erol Yildiz hinzufügen möchte, nicht nur *konserviert* wird, sondern Gefahr läuft, zum *Ethnochauvinismus* zu degenerieren.

Selbstorganisation als Sozialpolitik: Kultur als Kapital

Eine so verstandene *Selbstorganisation als Sozialpolitik* kann – wie die US-Erfahrungen zeigen – funktionieren, aber nur um den genannten Preis. Sie kann damit als der Versuch von MigrantInnen interpretiert werden, mittels einer *reaktiven Identitätspolitik* ihre „Kultur zum Kapital machen", um so „auf die sichere Seite" des Anerkannt-Seins zu kommen – und dort zu bleiben: Diese Form der Anerkennung kann nur auf Dauer gestellt werden, indem jene „Identität" genannte „Kultur" auf Dauer gestellt wird, die alimentiert werden will. Oder, in den Worten von Helma Lutz: „Kultur ist zum Verhandlungsobjekt, zum Spielball von Interessen geworden. Der Mehrheit werden Zugeständnisse abgerungen, indem Einwanderer/innen das eigene Anderssein betonen. In einer solchen Situation muß geradezu das Anderssein 'kultiviert' werden. Auch dadurch wird Kultur zu einer Konstruktion, die ständig reproduziert wird, auch – und gerade – von den darauf angewiesenen Sprecher/innen. Die Spielregeln sind gesetzt durch die 'Eingeborenen' – jedenfalls durch die, die die Macht und die Mittel verteilen. Und diese Spielregeln werden weitgehend befürwortet durch die restliche Mehrheit. Diejenigen unter den Einwanderer/innen, die sich nicht von vornherein auf die Verliererrolle beschränken wollen, können sich eigentlich nur retten, indem sie die Spielregeln für sich selbst einsetzen, sprich – ihre Kultur zum Kapital machen. Solange unsere Gesellschaft nicht in der Lage ist, die Einwanderer/innen an dem Aufstellen der Spielregeln zu beteiligen, wird sich daran wohl auch nichts ändern. Erfolgreich sind dann nämlich diejenigen, die dem Schicksal ein Schnippchen schlagen, indem sie sich dieses Schicksals bedienen."[51]
Aber hätten MigrantInnen angesichts der Verbreitetheit institutioneller, politischer und gewöhnlicher Formen des Rassismus überhaupt eine andere realistische Chance, ihre Anliegen angemessen zu artikulieren? Können MigrantInnen Politik machen und für ihre Anerkennung kämpfen, ohne ihre *Kultur zum Kapital* zu machen? – Vielfach scheint es so, als hätten sie nur die Wahl, entweder *Rassismus zu dulden*, oder über die identitätspolitisch getragene Selbst-Organisierung die einseitige Konfliktrichtung *in eine wechselseitige umzuwandeln*. Und ich kann gut verstehen, daß man es satt hat „nicht mitreden zu dürfen" und dauernd mit anhören zu müssen „wie ohne uns über uns gesprochen wird". – Vor dem Hintergrund der damit angedeuteten Probleme einer reaktiven Politik der Anerkennung versuche ich im folgenden zunächst noch einmal einen Schritt zurück zu treten.

... in einem „unmöglichen Selbstverhältnis" gefangen

Die Forderung nach Anerkennung erweist sich für MigrantInnen immer wieder neu als eine Forderung, die aus der Situation der Demütigung, der Vergeblichkeit und des Schweigens heraus erhoben wird: Sie „zählen nicht", und deshalb hört ihnen niemand zu. In den Worten von Julia Kristeva: „Niemand hört euch zu, ihr habt nie das Wort oder es wird, wenn ihr den Mut habt, es an euch zu reißen, schnell durch die verbale Leichtigkeit und Eloquenz der angestammten Gemeinschaft beiseite gewischt. Was ihr sagt, hat keine Vergangenheit und keinen Einfluß auf die Zukunft der Gruppe: warum also sollte man euch zuhören? Euch fehlt der Hintergrund – die 'soziale Basis' –, um eure Worte nutzbar zu machen. Was ihr sagt, mag wünschenswert sein, überraschend, bizarr oder anziehend. Aber derartige Köder haben wenig Gewicht gegenüber dem *Interesse* – und eben das fehlt – der Gesprächspartner. Das Interesse ist eigennützig, es will von euren Worten Gebrauch machen können, indem es auf euren Einfluß zählt, der, wie jeder Einfluß, in den gesellschaftlichen Beziehungen verankert ist. Aber gerade den habt ihr nicht. Eure Reden, auch wenn sie durch ihre Fremdheit faszinieren, werden keine Folgen, keine Wirkungen zeitigen, das Image oder das Ansehen eurer Gesprächspartner nicht heben."[52]
Aus diesem Grunde ist es für eine sich als *selbstorganisiert* verstehende Politik der Anerkennung um so schmerzhafter, daß sie sich – wie jede Politik der Anerkennung – darauf einlassen muß, von vornherein in einem „unmöglichen Selbstverhältnis" gefangen zu sein. Denn jede Politik der Anerkennung ist in einem Selbstbezug gefangen, „der sich immer auf ein anderes bezieht"[53]. Und dieser Andere „hört nicht zu". Es ist aus meiner Sicht zunächst einmal sehr nachvollziehbar, wenn MigrantInnen nach einer – gleichwohl unmöglichen – Möglichkeit suchen, eine Politik der Anerkennung zu entwerfen, die im „eigenen Selbst" gründet. Daß diese Möglichkeit als „normale Politik" nur um den Preis eines gewissen Selbstbetrugs funktioniert, hatte ich oben bereits angedeutet; denn um diese Unmöglichkeit realpolitisch zu kompensieren, muß eine im Selbst gründende Politik der Anerkennung – mehr oder weniger stillschweigend – voraussetzen, daß sie bereits aus einer Situation des Anerkannt-Seins heraus handelt und wirksam wird.
Allerdings ist diese Möglichkeit der Gründung von Anerkennung „im eigenen Selbst" nicht gänzlich „unmöglich", denn es gibt jenen einen Fall der „gelungenen Anerkennung", der sich ausschließlich *als Macht und in der Ausübung von Macht* „auf ein anderes bezieht", ansonsten aber *allein* zurechtkommt, vollständig selbstorganisiert gewissermaßen. Es ist dies die Anerkennung qua Unterwerfung und Vernichtung des Nicht-Selbst, vor der Sighard Neckel oben (in Abschnitt 3.4.1) gewarnt hat.
Es zeigt sich, daß für jeden Versuch, „identitätspolitische" Konsequenzen aus Ethnizität zu ziehen, jenes „unmögliche Selbstverhältnis" von Anerkennung zur *Falle* werden muß. Entweder imaginiert sie sich als „bereits anerkannt" und kann damit bestenfalls noch sozialpolitisch wirksam werden, produziert zugleich aber die oben genannten politischen Folgewirkungen neuer Rassismen, Konkurrenzen und wechselseitiger Instrumentalisierungen; oder sie wird zur Endlosschleife, zur Spirale, aus der letztlich nur *die Macht* herausführt. Indem also MigrantInnen ihre „Kultur zum Kapital machen", unterwerfen sie sich Prozessen der *Selbst-Ethnisierung*, die regelmäßig politisch kaum kontrollierbare Eigendynamiken entwickeln.

[50] Düttmann 1997, S. 120.
[51] Lutz 1995, S. 97.
[52] Kristeva 1990, S. 30.
[53] Düttmann 1997, S. 52.

Aber wäre nicht eine Form der Selbstorganisation, die sich der Gefahren von Prozessen der Selbstethnisierung bewußt bleibt, in jedem Fall der *Duldung des Rassismus* vorzuziehen? Nur: was kann in diesem Zusammenhang „bewußt bleiben" heißen? Ist das der Appell an die MigrantInnen, sie möchten doch bitte ihre „ethnischen Leidenschaften" im Zaume halten? Kurz und gut: Eine solche „bewußte" (und damit „leidenschaftslose") Position ist nur und kann nur in Situationen vernünftig sein, in denen *keine politische Alternative* zur Selbstethnisierung sichtbar ist.

Das Dilemma, die Macht und die Autoemanzipation

Eine politische Alternative zur Selbstethnisierung wird angesichts der voraussehbaren Folgen einer *identitär-reaktiven* Politik der Anerkennung dringend gebraucht. Aber wer, welches politische Subjekt, sollte eine solche Politik entwickeln können – und das in einer Gesellschaft, die nicht „offen" ist, die sich vielmehr jeden Tag ein bißchen mehr „abschließt"? Daraus folgt, daß MigrantInnen, die eine Politik der Anerkennung entwickeln wollen, in einem *Dilemma* gefangen sind. Dieses *Dilemma* erstreckt sich – bildlich gesprochen – über eine ziemliche Spannbreite aktueller gesellschaftlicher und schmerzhafter historischer Erfahrungen. Es fängt damit an, daß MigrantInnen, um noch einmal mit Lutz Hoffmann zu reden, einerseits nicht ungebrochen ihre frühere Identität fortschreiben können, „weil sie nicht mehr in dem Lande leben, in dem diese Identität die fraglos geltende Voraussetzung gesellschaftlicher Zugehörigkeit ist. Andererseits ist ihnen der Zugang zur Identität des Aufnahmelandes praktisch verschlossen, weil das Zusammengehörigkeitsbewußtsein der BRD weniger Anstalten trifft, sie zu integrieren, als sich in Abgrenzung von ihnen seiner Kontinuität zu vergewissern."[54] – Und es erstreckt sich bis hin zu Zygmunt Baumans oben zitiertem Diktum, daß *der Fremde nicht aufhören kann, ein Fremder zu sein*. Denn selbst dann, wenn eine Gesellschaft relativ „offen" ist für assimilatorische Bemühungen sogenannter Fremder, und wenn auf dieser Grundlage eine subjektiv als erfolgreich interpretierte Assimilation stattgefunden hat, selbst dann – dies wird an der jüdischen Erfahrung in Deutschland exemplarisch deutlich – bleibt *der Fremde ein Fremder*. Und dies ganz unabhängig davon, ob das jeweilige Individuum überhaupt jemals fremd war in dieser Gesellschaft, oder ob seine Familie bereits seit Generationen dort lebt: „... solange jedenfalls an ihnen noch Reste ihrer nichtdeutschen Herkunft wahrzunehmen sind ..." (Lutz Hoffmann), was natürlich bei dunkelhäutigen Menschen am augenfälligsten ist.

In Deutschland haben die Juden diese historische Erfahrung durchleiden müssen; Avi Primor bezeichnet diese Erfahrung als „ein Phänomen, das so unerwartet wie unverständlich war": „Je mehr die Juden ihre Charakteristika aufgaben, je mehr sie sich in der allgemeinen Gesellschaft in allen Lebensbereichen integrierten, um so mehr wurden sie nach einiger Zeit von der Gesellschaft, an deren Leben sie endlich teilgenommen hatten, ausgestoßen. Je mehr sie sich bemühten, Teil der Allgemeinheit zu werden, desto schneller nahm der Antisemitismus zu. In Deutschland z.B. nannten sich viele Juden nur noch Deutsche mosaischer Religion oder mosaischer Abstammung. Sie wollten sich davon überzeugen, daß eine 'deutsch-jüdische Symbiose' entstanden war. All dies blieb aber einseitig. Auch ihr großer Patriotismus, u.a. ihre Leidenschaft, im Ersten Weltkrieg Frontsoldaten zu sein, wo sie prozentual mehr Gefallene zu betrauern hatten als der Rest der Bevölkerung, trug nicht dazu bei, den wachsenden Antisemitismus einzudämmen."[55] – Es muß noch hinzugefügt werden, daß zu jener Zeit nicht nur sehr viele Juden lebten, die „ihre Charakteristika" aufgegeben hatten, sondern daß es darüber hinaus viele Menschen gab, denen das ihnen von den Nazis zugeschriebene „Judentum" als persönliches „Merkmal" zuvor gänzlich unbekannt war.

Zusammengefaßt: MigrantInnen können erstens ihre frühere Identität nicht ungebrochen fortschreiben, bleiben zweitens nicht nur ausgeschlossen, sondern das „Zusammengehörigkeitsbewußtsein" vergewissert sich darüber hinaus in Abgrenzung von ihnen seiner Kontinuität, und schließlich besteht drittens selbst nach – aus subjektiver Sicht – gelungener Anerkennung die Gefahr einer Reaktivierung des Ausschlusses fort. *All dies blieb aber einseitig*, wie Avi Primor bitter sagt. Er zieht daraus den Schluß, daß jene Bewegung, die sich „autoemanzipativ" nannte[56] und in der Gründung des Staates Israel „ihr Ziel erreicht" hat, unerläßlich sei sowohl für die „gleichberechtigte Existenz" der Juden „unter den Völkern", als auch für den Fall, daß die Juden, falls sie „wieder in Not geraten" sollten, „ein Asylland ständig zur Verfügung haben wollen."

„Autoemanzipation" mit dem Ziel der eigenen Staatswerdung ist eine der Formen, die ein *selbstorganisiertes Engagement* annehmen kann. Und das Beispiel des Zionismus ist der aus der schmerzhaft-besonderen historischen Konstellation nach der Erfahrung der *Shoah* heraus möglich gewordene Fall einer Anerkennung, die sich ausschließlich als Macht und in der Ausübung von Macht „auf ein anderes bezieht", in diesem Fall auf *ein anderes* (ein gleichermaßen fremdes wie historisches, keineswegs aber menschenleeres) *Territorium*, die ansonsten aber *allein* zurecht kommt – wenn auch nicht vollständig, wie ich angesichts der seit fünfzig Jahren andauernden Vertreibungen, Kriege, Morde und Anschläge in und um den israelischen Staat beschwichtigend sagen möchte.

Noch einmal zurück: Jede Politik der Anerkennung ist in einem Selbstbezug gefangen, *der sich immer auf ein anderes bezieht*. Und dieses Andere hört entweder nicht zu, grenzt sich bewußt ab oder macht eine vollzogene Anerkennung aus Gründen, die aus der Sicht des „ehemaligen Fremden" *so unerwartet wie unverständlich* erscheinen müssen, rückgängig. Das aber bedeutet: Keine realistische Politik der Anerkennung kann sich auf irgend etwas verlassen, schon gar nicht auf einen eventuellen Erfolg. Für Alexander García Düttmann

[54] Hoffmann 1996, S. 248. Diese Situation des Ausschlusses trifft jene MigrantInnen, die „eigentlich" keine sind, sondern die hier geboren und deren Eltern zum Teil bereits hier geboren sind, auf eine im psychischen Sinne besonders hinterhältig-verschlüsselte Weise. Denn sie leben „zwischen den Heimaten", ohne jene „frühere Identität", von der Lutz Hoffmann spricht, je „gehabt" zu haben.

[55] Primor 1997.

[56] Zuerst 1882 in dem Buch „Autoemanzipation" von Yehuda Lew Pinsker aus Odessa, der in seinem Buch die These erläutert, „daß Juden nicht von Nichtjuden ihre Erlösung erwarten sollten, sondern sich statt dessen selbst emanzipieren müßten, jedoch nicht in ihren Aufnahmeländern ... die jahrhundertelang ihre Heimat gewesen waren."

liegt genau hier die politische Kraft einer aktiven Politik des Anerkennens, die „die Differenz" weder reformistisch noch identitär-reaktiv zu domestizieren sucht, sondern *den Konflikt austrägt*: „Politik ist nichts anderes als der Name für das Austragen des Konfliktes in dieser Spannung, zwischen Name und Namenlosigkeit."[57]
Und darum, um einen solchen waghalsigen Erfolg des dauernden Austragens von Konflikten eventuell einmal erreichen zu können, sollen wir uns den Mühen der Entwicklung einer Politik des aktiven Anerkennens unterziehen, von der niemand weiß, wie sie aussehen könnte? – Ja.

Anerkennung: Eine Frage von „Kultur" und „Identität"?

In der Diskussion um eine *Politik der Anerkennung* geht es immer um die Organisation multikultureller Gesellschaften, und *Kultur* wird in diesen Diskussionen zumeist als die jeweilige *kulturelle Identität* der verschiedenen in diesen Gesellschaften lebenden Menschen bzw. Menschengruppen verstanden.
Diese kulturalisierende Sicht auf Anerkennung hat weitreichende Folgen. Zunächst einmal ist bereits der Ausgangspunkt fragwürdig, denn „der Mensch" wird hier auf den Aspekt seiner Lebensäußerungen reduziert, die ihn als einen *Träger von Kultur* erscheinen lassen, von *„einer" Kultur*, die *„seine" Kultur* sei. Diese „seine" Kultur wird dann so gedacht, als beschreibe sie ihren „Träger" in wesentlichen Aspekten seines Selbstbewußtseins, seiner Lebensweise und seiner Lebensplanung. Diese *kulturelle Identität* soll – so Alexander García Düttmanns ironische Zusammenfassung des politischen Ziels jeglicher Politik der Anerkennung *aus kulturalisierender Sicht* – „durch ihre Anerkennung tiefer Wurzel fassen"[58].
Aber kein Mensch ist heutzutage jemals nur der „'Angehörige' einer einzigen Kultur oder 'Subkultur'" – um aus der Fülle der einschlägigen Literatur Erol Yildiz zu zitieren: Individuen „erringen und revidieren 'ihre' Identitäten in verschiedenen, heterogenen Kontexten soziokultureller Praxis."[59]
Und dennoch scheint es so, als könnten wir die Frage nach Anerkennung gar nicht (mehr?) anders lesen als eine Frage, in deren Logik es wesentlich um *die Anerkennung von kultureller Identität* ginge und um die Frage nach *interkulturellen Anerkennungsverhältnissen*. Ulrich Beck faßt die diesem Identitätsbegriff zugrunde liegende These so zusammen: „Das Eigene muß sich gegen das Fremde ab- und eingrenzen, damit es seine Identität gewinnt und bewahrt." Und er nennt diese These sehr treffend den *Gefängnis-Irrtum* der *territorialen Theorie der Identität*[60].
Der kulturalisierende „Gefängnis-Irrtum" von *Identität* ist heute von einer kaum zu überschätzenden gesellschaftspolitischen Relevanz: Denn im „multikulturellen" Alltag hat sich ein Verständnis von *Kultur* etabliert, das ihre *universalistische Perspektive* in der Form einer *Vielzahl von* Differenzen, von unterschiedlichen *„Kulturen"*, abbildet, die häufig als mehr oder weniger hierarchisch angeordnet gedacht werden. Aber auch wenn diese hierarchisierende Sicht auf *die Kulturen* fehlt, so werden sie doch in jedem Fall so gedacht, daß sie ihre „Träger" unentrinnbar festlegen: *Kultur als Identität, als Rasse*.
Und in der Folge ist von sozialen Unterschieden, ist von Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht mehr die Rede; oder, in den Worten von Kenan Malik: „Während Rassentheoretiker meinten, daß soziale Unterschiede das unvermeidliche Resultat natürlicher Unterschiede seien, gegen die man nichts tun könne, behaupten Multikulturalisten nun, daß sie das Resultat kultureller Unterschiede seien, gegen die man nichts tun solle."[61]
Da aber jedem mit sich selbst und mit der Gruppe *kulturell identischen Menschen* klar ist, daß es in dieser Gesellschaft – so wie sie sich ihm darstellt – auch noch andere *Kulturen* gibt, stellt sich ihm die Frage nach Anerkennung als die Frage nach *interkulturellen* Anerkennungsverhältnissen. So weit, so gut. Aber müssen wir nicht weiter gehen und uns mit Thomas Assheuer fragen, was eigentlich mit diesen *interkulturellen* Anerkennungsverhältnissen wird, wenn sie bzw. wenn diese Vielfalt als unvereinbar mit der eigenen Kultur begriffen wird: „Aber was ist, wenn nicht einmal diese Anerkennungsverhältnisse anerkannt werden, weil sie angeblich mit der kulturellen Identität unvereinbar sind?"[62] Und, so will ich weiter fragen, „was ist", wenn diese Frage immer wieder auftaucht, auftauchen muß, weil kulturelle Identität und interkulturelle Anerkennungsverhältnisse im kulturalistischen Denken *immer* als ein Dominanzverhältnis abgebildet werden *können*, weil kulturelle Identität *immer* in den Namen für einen Fundamentalismus transformiert werden kann? – Ich kann nur sagen, daß ich der Überzeugung bin, *daß* das so ist. Denn in jedem Fall ist *Kultur* aus der Sicht einer *Politik der Identität* immer etwas Homogenes; es kann aus dieser Sicht zwar eine Vielfalt geben, aber eben eine „Vielfalt homogener Kulturen"[63]. Und die „Anerkennung" einer solchen Vielfalt kann *jederzeit* im Namen der „Identität" dementiert werden.
Deshalb ist die kulturalistische Umdeutung der Frage nach einer *Politik der Anerkennung* mehr als nur eine Akzentverschiebung. Denn genau in dem Maße, wie die *Politik der Identität* die aktuellen Diskussionen um eine *Politik der Anerkennung* bestimmt, verschiebt sie die Anerkennung auf ein anderes Terrain, und zwar auf das Terrain des „Wir", und diese Verschiebung ist in der politischen Praxis häufig kaum wieder rückgängig zu machen. Dieses „Wir" ist in diesem

[57] Düttmann 1997, S. 120.
[58] Düttmann 1997, S. 141.
[59] Yildiz 1997, S. 243.

[60] Die territoriale Theorie der Identität „unterstellt einen durch (mentale) Zäune befestigten Raum, damit Selbstbewußtsein möglich wird. Doch wenn man diese Vorstellung von dem Kontext, aus dem sie entstanden ist, nämlich dem Nationalstaat, ablöst, verliert sie jede Plausibilität. Den Irrtum, der vielfältig kodifiziert und tränenreiche Geschichte geworden ist, könnte man den Gefängnis-Irrtum der Identität nennen. Man muß die Menschen nicht, auch nicht in den weiten Räumen einer Nation, gegeneinander abschließen, orientieren und organisieren, damit sie ihrer selbst bewußt und sicher werden." (Beck 1996, S. 338.)
[61] Malik 1997. Und er fährt fort: „Aber das ist nichts anderes als eine Umbenennung von Ungleichheit. Soziale Gleichheit ist keine 'westliche Exzentrizität'. Sie bezieht sich auf unsere universale Fähigkeit, als politisch Gleiche zu handeln. In einer Gesellschaft, in der Gleichheit herrscht, kann diese Fähigkeit viele Formen annehmen – und insofern zum Fundament wirklicher Differenz werden. Nur in einer Gesellschaft von Gleichen kann Differenz Bedeutung haben, denn nur hier kann sie frei gewählt werden. In einer ungleichen Gesellschaft ist das Streben nach Differenz dagegen oft nichts anderes als die Festschreibung bereits existierender Ungleichheiten, die durch den Diskurs der 'Differenz' schlicht neu definiert werden."
[62] In einer Rezension von Habermas 1997: Thomas Assheuer, Erleuchtung statt Verheißung, in: Die Zeit 32/97 vom 1.8.1997, S. 41.
[63] Düttmann 1997, S. 142.

Falle das Terrain des „Ethnos", das sich über „ethnische" Kriterien hinaus religiös definieren kann, oder über ein gemeinsames Schicksal, die Tradition einer gemeinsamen Widerstandsgeschichte oder ähnliches. Zur Beschreibung dieses Terrains wurde von Michel Maffesoli der Begriff des *Neotribalismus* vorgeschlagen[64]; damit ist gewissermaßen inhaltlich das beschrieben, was auf dem „neu"rechten Feld des *Ethnopluralismus* „pluralistisch" angeordnet werden soll: Die mittels einer reaktiven Identitätspolitik politisch konstruierten *ethnischen* oder *panethnischen* „neuen Stämme".

Multikulturalismus als Ethnopluralismus

Der Gebrauch von *Kultur* als einen Begriff, in den sich der „Begriff der Rasse" übersetzt hat, hat zu einer Situation geführt, in der „Kultur" als ein *Konzept zur Inklusion* gebraucht werden kann, das auf *strikter wechselseitiger Exklusion* beruht. So begründen die sogenannten „Neuen Rechten" ihre *Ethnopluralismus* genannte politische Strategie damit, daß den „Kulturen" das „Recht auf Verschiedenheit zugrunde" liege, und daß dieses „Recht" zugleich eine „Pflicht" darstelle[65]: Diese „Verpflichtung zur Verschiedenheit" beschreibt einen Gesellschaftszustand, der auf „ethnische Säuberungen" folgt.
Die *ethnopluralistische* Welt-Sicht wird von den meisten ihrer Vertreter so interpretiert, daß sie auf die Forderung nach einer segregierten „multikulturellen Weltgesellschaft" hinausläuft[66]. Einige „Neu"Rechte machen jedoch einen zweiten Schritt und treten für eine Organisation von „multikultureller Gesellschaft" ein, in welcher „die Kulturen" in Ghettos voneinander separiert nebeneinander her leben: mit eigenen politischen, juristischen und sozialen Körperschaften usw. Im folgenden sei dieses *ethnopluralistische* Konzept von multikultureller Gesellschaft kurz skizziert.
In der Sicht des „Neu"Rechten Stefan Ulbrich erscheint die *multikulturelle Gesellschaft* als „die einzige Zukunftsperspektive" gegen die „egalitaristische Monotonie": Die Multikulturalität erlaube es, „die modernen Industriegesellschaften nicht als egalitaristische Monotonie zu erfahren, sondern als buntes Mit- und Nebeneinander. Unsere Antwort auf die Herausforderung der modernen Völkerwanderung einerseits und die kulturelle Verpöbelung durch die Amerikanisierung andererseits, kann nicht die Forderung nach der Festung Europa oder die kulturelle Abschottung gegen die Satellitenmedien sein. Die Antwort liegt vielmehr im Denkgebäude der Multikulturalität verborgen."[67]
Und weiter: „Die Kulturen sind ... gleichwertig. Diese Argumentation wirft natürlich das Problem der Akzeptanz von Gewalt und sogenannten inhumanen Verhaltensweisen auf. Während manche Multikulturalisten als gemeinsamen Nenner und 'letzte ethische Instanz' die universalistische Menschenrechtskonventionen benennen, erklären überzeugte Ethnopluralisten die *uneingeschränkte Souveränität der Kulturen*. ... Das Kennzeichen der Kultur ist die prinzipielle Gleichheit ihrer unterschiedlichsten Varianten."[68]
Entsprechend sieht die „neu"rechte Organisation der so verstandenen multikulturellen Gesellschaft aus: Laut Bauer „sollten die Zuwanderer als ein neuartiger Typus von *nationaler Minderheit* im eigenen Land betrachtet werden", und diesen Minderheiten sei „dasselbe zuzugestehen" wie den anderen, alteingesessenen Minderheiten:

- eigene Sprache, Gebräuche, Schulen;
- Gemeinde als Organisationsprinzip;
- je ein Zentralrat;
- Bildung einer Föderation, die „die ausländischen Inländer in ihrer Gesamtheit vertritt";
- Entsendung von Vertretern in alle Parlamente;
- zusätzliche Kompetenzen für bereits bestehende Selbstorganisationsstrukturen;
- Einrichtung von „Ämtern für multikulturelle Angelegenheiten" auf allen Ebenen;
- offizielle Festschreibung des Status als nationale Minderheit; und schließlich:
- „das Recht auf kulturelle Identität ist verfassungsmäßig zu verankern"[69].

Diese Organisation von Gesellschaft öffnet der *Macht der Differenz* Tür und Tor – und so sieht Ulbrich seine Version von *multikulturelle Gesellschaft* „einem so vielfältigen Druck ausgesetzt, daß sie, anstatt wie befürchtet einheitlich zu werden, nur immer differenzierter werden kann."[70] Und weiter, in typischer Metaphorik: „Diese Situation hat wahrlich eine faustische Dimension. Sie setzt nicht primär auf den friedlichen Charakter des kulturellen Nebeneinanders, sondern sie zählt auf die Macht der Differenz."
Und Ulbrich will, wen wunderts, „schwärmen von den Unterschieden, die flexibel sind, die hinterfragt und faustisch überwunden werden können! Die wahren Unterschiede sind die, die im Kampf behauptet werden können. ... Kulturelle wie menschliche Größe blüht meist in aussichtslos scheinenden Grenzsituationen"[71].
„Die wahren Unterschiede" und die *Wahrheit*, die „im Kampf behauptet" werden kann: Die Konflikte sind nicht nur vorprogrammiert, sie sind gewollt. Sie ordnen die „uneingeschränkte Souveränität", mit der „die Kulturen" sowohl als quasi-staatliche Strukturen über die Gesellschaften als auch über ihre individuellen „Träger" herrschen sollen, auf dem Territorium „pluralistisch" an, bauen sich damit ziemlich unverblümt eine neue Schlachtordnung auf: Für die „Neuen"Rechten ist die multikulturelle Gesellschaft das Terrain, auf dem sie um das Eiserne Kreuz kämpfen.

Die Suche nach Gemeinschaft und die „Privatisierung der Fremdheit"

Eine *„identitäre" Politik der Anerkennung* findet immer auf dem Terrain des „Ethnos" statt, und der Ethnopluralismus ist hier bei uns die wesentliche Form, in welcher sich dieses Terrain präsentiert. Zygmunt Bauman drückt diesem Zusammenhang so aus: Ein „wuchender Tribalismus" sei die gegenwärtige Form, in der die „'Kontingenz umarmt' wird"[72]. Diese Verschiebung und ihr Resultat, die „tribalistischen Feindseligkeiten", gilt es aus meiner Sicht auf einem politischen Weg zu bekämpfen, der uns zur Toleranz „in der Form der Solidarität" befähigt[73].

[64] Michel Maffesoli, Jeux des masques; in: Design Issues, Bd. 4 (1988), Nr. 1 und 2, S. 141 ff; zit nach Bauman 1995, S. 303.
[65] Benoist 1991, S. 208.
[66] vgl. Bauer 1991, S. 145
[67] Ulbrich 1991, S. 304f.
[68] Ulbrich 1991, S. 308, Hervorhebung von mir, ML.
[69] Bauer 1991, S. 148-150.
[70] Ulbrich 1991, S. 304.
[71] Ulbrich 1991, S. 317, S. 318 und S. 326f.
[72] Und die Kontingenz sei heutzutage immer bereits eine privatisierte Kontingenz. Vgl. Bauman 1995a, S. 21; die Redeweise davon, daß die „Kontingenz umarmt" werde, stammt von Agnes Heller.
[73] Bauman 1995a, S. 21.

– Die andere mögliche Präsentationsform dieses Feldes ist der altbekannte *Ethnozentrismus*, der Versuch also, „die besondere Identität auf eine allgemeine Identität zu beziehen und sie mit ihr zu vermitteln"[74]. Es scheint, als tauge dieser Versuch zur Zeit nur noch für die Produktion von Feindbildern: In dem Maße, wie „der Islam" hier „bei uns" in des Status des Bösen schlechthin hineindebattiert wird, wird es offenbar unschicklich, sich selbst als Ethnozentrist (z.B. in der bekannten Euro Version) zu erkennen zu geben.

Schicksalsgemeinschaften: Das „Geschehen des Umbiegens"

Daß der Ethnopluralismus, dieser territorial angeordnete „Gefängnis-Irrtum" von *Identität*, heute den *mainstream* in den Diskursen über Fragen von Anerkennung und Akzeptanz bildet, ist sicherlich zu einem guten Teil darauf zurückzuführen, daß das hervorstechendste Merkmal „unserer Welt" jene „obsessive Suche nach Gemeinschaft ist", von der Zygmunt Bauman sagt[75], daß ihr eine „universale Liebe" zugrunde liege, die *Liebe zur Gemeinschaft*: „Die Gemeinschaft – ethnisch, religiös, politisch oder sonstwie – wird als die unheimliche Mischung aus Differenz und Kumpanei gedacht, als eine Einmaligkeit, für die man nicht mit Einsamkeit bezahlen muß, als eine Kontingenz mit Wurzeln, als Freiheit mit Sicherheit..." – Diese Suche nach *Gemeinschaft* fragt zuallererst nach *Identität*, und zwar nach der *kulturellen*, um von da her dann die eigene Identität gleich in einem Abwasch mit der eigenen Gruppenzugehörigkeit „klären" zu können. Was dabei herauskommt, ist jene *universelle Klarheit*, die jeder Gefängnisinsasse kennt.

Aber ist es nicht so, daß jeder Mensch heute gleichermaßen auf der Suche sowohl nach Bindung als auch nach individueller Freiheit ist? Und muß das nicht heißen, daß jene *obsessive Suche nach Gemeinschaft* zunächst einmal nicht unbedingt eine Suche nach jener „Schicksalsgemeinschaft" ist, die man früher nicht nur nicht *suchen* konnte – weil man sie immer schon *hatte* –, die sich vielmehr zugleich und wesentlich dadurch auszeichnete, daß man sie nicht *überwinden* konnte: Die Familie, der Stand, das Ghetto, die Nation? *Diese Suche nach Gemeinschaft* wird heute sehr häufig umgebogen hin zu der Suche nach einer *Schicksalsgemeinschaft*. Dieses „Geschehen des Umbiegens" bedürfte einer detaillierteren Untersuchung. Ich kann hier nur darauf hinweisen, daß diese Suche nach Gemeinschaft eine regelrechte „lokale Selbstdifferenzierungsindustrie"[76] hervorgebracht hat, und daß die „Industrie" zur Produktion eines „Angebots von Schicksalsgemeinschaften" boomt. Ich behaupte, daß das *Geschehen des Umbiegens* deshalb so erfolgreich ist, weil es *viele* Gemeinschaften gibt, denen sich der auf seiner *obsessiven Suche nach Gemeinschaft* befindliche Mensch anschließen könnte. Die Erfahrung, daß *alles auch anders möglich* wäre, diese Kontingenz-Erfahrung ist, so scheint es, nur sehr schwer auszuhalten. Aber das ist nur die eine Seite. Auf der anderen Seite paßt es den „Gemeinschaftspredigern" nur mit Abscheu in den ideologischen Kram, daß es heutzutage eine unübersehbare Vielfalt von Gemeinschaftsformen gibt, *in* denen jeweils Menschen leben, weil sie sie *gewählt* haben. Diese *Kontingenz des Gemeinschaftlichen* beschert uns jene schier unübersehbare Flut an *Pro und Contra*-Literatur, in der es den *Ideologen der Gemeinschaft* letztlich um den Kampf dagegen geht, daß die einzelnen Menschen selbst darüber entscheiden können, ob sie dazugehören wollen oder nicht – deshalb ihr Versuch der Festlegung der „Träger" von Kultur auf diese „ihre Kultur" –, und es geht ihnen zugleich um den Kampf darum, daß sich die Menschen für dieses eine und ganz besondere Angebot, das sie ihnen jeweils präsentieren, doch bitte entscheiden mögen.

Wenn dieses *Geschehen* empirisch sichtbar gemacht werden könnte, dann stellte sich heraus, daß es jeweils ganz *bestimmten Interessen* folgt. Als in diesem Sinne interessengeleitet kritisiert Kenan Malik die Ideologie des Multikulturalismus – wie oben ausführlicher zitiert –, weil sie die *sozialen Unterschiede* als unvermeidlich präsentiere, als das Resultat kultureller Unterschiede, „gegen die man nichts tun solle." Und er postuliert: „Die Herausforderung besteht heute nicht darin, 'Differenz' zu einem politischen Ziel zu machen, sondern das Konzept der Rassenungleichheit zu überschreiten und Gleichheit klar und eindeutig zu vertreten."[77]

Erzwungene Lokalisierung: Nomadentum und Ehrenamtlichkeit

Spontan stellt sich mir da die Frage, wie es möglich werden konnte, daß heute etwas so elementares wie das politische Eintreten für Gleichheit als eine *Herausforderung* erscheint. Dies kann ich mir nur vor dem Hintergrund jener Entwicklungsprozesse erklären, die zumeist verkürzend *Globalisierung* genannt werden, und die als ihre – in diesem Zusammenhang entscheidende – „andere Seite" die *Lokalisierung* haben[78]: Denn die gleichzeitige Entwicklung von Globalisierung und Lokalisierung „polarisiert Mobilität", sie polarisiert, wie Zygmunt Bauman es nennt, „die Möglichkeit, die Zeit zu nutzen, um die Beschränkungen des Raums zu annullieren. Diese Möglichkeit – oder Unmöglichkeit – trennt die Welt in die globalisierte und die lokalisierte. 'Globalisierung' und 'Lokalisierung' mögen untrennbare Seiten derselben Medaille sein, aber die zwei Teile der Weltbevölkerung leben auf verschiedenen Seiten und sehen nur eine Seite ... Einige bewohnen den Globus, andere sind an ihren Platz gefesselt."[79] Natürlich ist diese Fesselung relativ, aber auch die Migrationsprozesse spielen sich *auf der Seite der Lokalisierung* ab: Von der Globalisierung strukturiert und wesentlich mitverursacht, sind es Prozesse im Raum und auf den Raum zurückgeworfen; Prozesse der Mobilität zwar, aber einer Mobilität, die „die Zeit" nicht nutzen kann, die die Beschränkungen des Raums nur durch die eigene Bewegung im Raum versuchen kann zu annullieren – ein zumeist aussichtsloses Unterfangen.

Die *Herausforderung* besteht aus meiner Sicht in dieser aktuellen Situation darin, daß ein alltägliches Leben *im Raum* auf die Konstruktion lebbarer Zukünfte geradezu angewiesen ist, und daß auf der anderen Seite ein Denken in den Schemata eines als „Kultur" verkleideten *Rassedenkens* das ist, was gewissermaßen auf der Straße liegt: Die obsessive Suche nach Gemeinschaft bei gleichzeitiger Produktivitätssteigerung der lokalen Selbstdifferenzierungsindustrie auf der einen Seite, das alltägliche Leben in einer privatisierten Fremdheit auf der anderen Seite, ein Leben, das –

[74] Düttmann 1997, S. 130.
[75] Bauman 1995, S. 303; für die folgenden beiden Zitate vgl. S. 301.
[76] Bauman 1997, S.323.
[77] Malik 1997.
[78] Vgl. Bauman 1997, v.a. S. 323ff.
[79] Bauman 1997, S. 327f.

wie im folgenden zumindest angedeutet werden soll – dem auf den Raum zurückgeworfenen Einzelnen nur die Wahl zu lassen scheint zwischen der Perspektive des Nomadentums und der Ehrenamtlichkeit. Um mich der damit angedeuteten Sicht auf die Frage, warum *Gleichheit* heute eine Herausforderung darstellt, die sich zuallererst gegen einen kulturalisierenden Rassismus politisch zu behaupten hat, zu nähern, wiederhole ich hier zunächst jene Fragen, die ein Ägypter im Jahre 300 n.Chr. an ein spätrömisches Orakel gerichtet hat: „Werde ich zum Bettler?" – „Werde ich fliehen müssen?" – „Wird meine Flucht je ein Ende haben?" – „Wird man mir meinen Lohn auszahlen?" Denis Duclos, der den Ägypter zitiert, fährt fort, daß es Fragen dieser Art seien, die heute „in den USA und demnächst auch in einem vollends liberalisierten Europa auch die neuen Armen der Gegenwart" bedrücken: „Sie werden sich in 'neue Nomaden' verwandeln, ähnlich wie der (zwischen freien Bürgern und Sklaven angesiedelte) Menschenschlag der *'peregrini'*, der sich in der Endzeit des römischen Reiches endemisch ausbreitete. Nach dem Aufruf von Staatspräsident Chirac, der die Jugendlichen zur Mobilität ermahnt hat, reichen die vielen in Frankreich wild parkenden Wohnwagen als Beleg für die Entstehung eines ganzen Heeres mobiler Zeitarbeitskräfte. Und in der Nuklearindustrie werden die Arbeiter der Putzkolonnen intern bereits als 'Zigeuner' bezeichnet."[80] – Die *neuen Armen der Gegenwart* sind aus der Gesellschaft in einem sehr umfassenden Sinne *ausgeschlossen*, und Hartmut Häußermann stellt zu Recht fest, daß die „neue Botschaft", die sie hören, „eine wahrhaft lähmende und zerstörerische Wirkung" habe, jene Botschaft nämlich, daß man sie „überhaupt nicht mehr brauchen wird, daß sie überflüssig sind."[81]
Daß die *neuen Armen* zu *„neuen Nomaden"* werden, das ist die eine Möglichkeit; die andere besteht darin, daß sie zu den *neuen „Ehrenamtlichen"* weitergebildet werden. Hiermit meine ich nicht jene Formen der Weiterbildung, die sich an ehrenamtlich Tätige richten und das Ziel haben, ein bereits praktiziertes Engagement inhaltlich mit einem Mehr an Wissen zu unterfüttern. Hier geht es vielmehr um eine Weiterbildung mit dem Ziel, für ein Ehrenamt *als Alternative zu einer Arbeitstätigkeit* zu qualifizieren.
Ein Vorgeschmack von dem, was wir in Zukunft in diesem Zusammenhang zu erwarten haben, wurde unter Rückgriff auf Erfahrungen in den neuen Bundesländern jüngst unter dem Titel „Jenseits der Arbeit. Weiterbildung zum Ehrenamt" von Helga Haas-Rietschel geschildert[82]: Zur Situation der Weiterbildung zitiert sie zunächst Jörg Knoll, Professor für Erwachsenenpädagogik an der Universität Leipzig, der davon ausgeht, „daß wir mit herkömmlichen Ansätzen von Weiterbildung an absolute Grenzen stoßen": „Nach meiner Einschätzung vollziehen sich in diesem Zusammenhang in den neuen Bundesländern Entwicklungen, die sozusagen vorauslaufend zu denen sind, die der gesamten Bundesrepublik bevorstehen." Dann referiert sie Erfahrungen der *Arbeitsgemeinschaft Betriebliche Weiterbildungsforschung*, die das Projekt „Lernen im Sozialen Umfeld" entwickelt hat, das seit Mitte 1996 in sieben ostdeutschen Städten erprobt wird. Man müsse Langzeitarbeitslose motivieren, sich für gemeinnützige Arbeit zu interessieren, solange keine Erwerbsarbeit in Sicht sei. Da viele noch nicht begriffen hätten, daß ihnen niemand mehr von oben hilft, gehöre es zur Aufgabe, vorsichtig für ehrenamtliche Arbeit zu werben, ohne Motivation und Qualifikation für Erwerbsarbeit zu schwächen. Das Existenzproblem sei damit nicht gelöst, das Ehrenamt sei kein Ersatz für Erwerbsarbeit, aber man müsse sich die Frage stellen: „Warum für nicht vorhandene Erwerbsarbeit weiterqualifizieren?" Und resümierend: „Die Diskussion über Ehrenamtlichkeit wird erst richtig aktuell, wenn die Jobs weiter ausbleiben .... Mit dieser Debatte müßte eine Neubewertung von Arbeit überhaupt einhergehen."
Das damit angesprochene Thema der *Zukunft der Arbeit* ist ohne Zweifel ein gesellschaftspolitisch äußerst drängendes Problem; hier allerdings wird es *privatisiert*: die unübersehbare gesellschaftliche Ungleichheit, die massive Chancenlosigkeit der Bewohner ganzer Landstriche in Deutschland wird von der Gesellschaft zu einem Problem dieser Menschen erklärt. Sie haben zu begreifen, daß ihnen niemand mehr „von oben" hilft, sie haben sich für Ehrenamtlichkeit zu interessieren ohne dabei ihr Interesse an der Erwerbsarbeit zu verlieren, und sie haben zugleich einzusehen, daß ihre weitere Qualifikation für sowieso nicht vorhandene Erwerbsarbeit nicht drin ist. Dieses Szenario – auch wenn es selbst nur eine der möglichen gesellschaftlichen Zukünfte beschreibt – verdeutlicht, daß sich die Gesellschaft bereits heute zu einer nahezu perfekten „Übersetzungsmaschine" entwickelt hat, durch die jede *„soziale* Streitfrage als *private* Sorge interpretiert" wird[83]: Der „neue Nomade" kauft sich einen Wohnwagen und bewältigt so auf seine private Weise das Problem, nur noch Zeitarbeit zu finden; der „bodenständig" bleibende *potentielle* Nomade findet sich damit ab, daß es in seiner Umgebung keine Arbeit gibt und eignet sich Kompetenzen an, die ihn zur Wahrnehmung eines gesellschaftlich nützlichen Ehrenamtes befähigen.

Die Geburt des „häßlichen Bürgers"

In diesem Prozeß der individuell-privaten Verarbeitung gesellschaftlicher Entwicklungen werden die *neuen Armen* in jenem Sinne „sozial ortlos"[84], der Autoren wie Zygmunt Bauman von einer *„Privatisierung der Fremdheit"* sprechen läßt, eine Entwicklung, in der „sich die Wurzellosigkeit in eine allgemeine Situation verwandelt"[85]. Eine *Wurzellosigkeit* allerdings, die sich in einer Situation von *erzwungener Lokalisierung*, der extrem eingeschränkten Freizügigkeit für die Entwurzelten also, abspielt[86].
Hier sei zunächst festgehalten, daß diese Entwicklung massive Zukunftsängste in der „Normalbevölkerung" virulent werden läßt, und daß sich diese Ängste genau in dem Maße verschärfen, wie „die Existenz

[80] Duclos 1997, S. 10. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den ersten Abschnitt in meinem Aufsatz „Illegalisierte Flüchtlinge. Bürgerrechte für Schutzlose" in Rundbrief 42-43/1997 des Niedersächsischen Flüchtlingsrats.
[81] Häußermann 1997, S. 22
[82] In: SZ vom 17.7.1997, S.1 der Beilage „Aus- und Weiterbildung".
[83] Bauman 1995, S. 318.
[84] Wie man mit Niklas Luhmann sagen kann, in dessen Gesellschaftstheorie „der Mensch" nicht als „Teil" sondern als „Medium der Gesellschaft" konzipiert ist; vgl. Luhmann 1982, S. 16, und zur These vom „Menschen als Medium der Gesellschaft" die Beiträge in: Fuchs/ Göbel 1994, speziell Luhmann 1994.
[85] Bauman 1995, S. 123, und S. 126.
[86] „Erzwungene Lokalisierung sichert die natürliche Selektion der Globalisierungseffekte." (Bauman 1997, S. 330.)

der 'Entbehrlichen'"[87] nicht mehr zu übersehen ist. Martin Kronauer berichtet, daß sich in den USA beobachten lasse, „wie die seit Jahren im Abstieg befindliche und um ihre Zukunft fürchtende Mittelklasse auch politisch den Bruch mit den Armen vollzieht". Mit anderen Worten: Die *Verbindungen zwischen „Arm" und „Reich"* verschwinden. Zygmunt Bauman bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt: „Die Einheit/Abhängigkeit, welche den meisten historischen Formen des Gegensatzes von Arm/Reich zugrunde lag, war immer die notwendige Bedingung für eine – wie auch immer marginale – Solidarität mit den Armen, die wiederum die – sicherlich halbherzigen und unzureichenden – Bemühungen antrieb, das Schicksal der Armen zu erleichtern. Diese Einheit/Abhängigkeit fehlt heute. Kein Wunder also, wenn die Meinungsforscher beider konkurrierender Lager ihre jeweiligen Kandidaten für die US-amerikanische Präsidentschaft wissen lassen, die Wählerinnen und Wähler wollten sowohl die Sozialhilfe für die Armen als auch die Steuern für die Reichen gesenkt haben."[88] – Oder, wie Loïc J.D. Wacquant sehr plastisch sagt, in den USA sei in den letzten beiden Jahrzehnten „aus dem 'Krieg gegen die Armut'... ein Krieg gegen die Armen geworden"[89].

Situationen wie diese werden von Ulrich Beck sehr plastisch als die „Geburtskonstellation des *häßlichen Bürgers*" bezeichnet:

„Bürgertugenden wenden sich dort ins Häßlich-Aggressive, wo bedrohte oder verlorene soziale Sicherheit im Milieu wahrgenommener politischer Freiheit verkraftet werden muß."[90]

Insgesamt gesehen sind Lokalisierung auf der einen und Globalisierung auf der anderen Seite „zwei Seiten desselben Prozesses"[91]. Diese doppelte Entwicklung „Globalisierung" zu nennen, verharmlost – wie gesagt – das wirkliche Geschehen. Denn „die andere Seite" der globalisierten Kapital- und Geldmärkte ist auf ein Leben *im Raum* zurückgeworfen und sieht sich zu einem Leben in jener *privatisierten Fremdheit* gezwungen, der sich der real zugängliche Raum immer rascher verschließt und die angefüllt ist mit „überflüssiger Zeit"[92]: Ein *Leben „in" der Ausgrenzung*, dauerhaft ausgeschlossen.

Ein Leben, das von der offiziellen Politik nicht mehr wahrgenommen wird, wie Walter Siebel feststellt: Denn „Ausgrenzung heißt eben auch, daß die Informationskanäle politischer Meinungsbildung – und erst recht die des Marktes – diese Problemlage gar nicht erfassen."[93]

Neue Formen der Andersheit und der Gleichberechtigung

Julia Kristeva formuliert die Frage nach der Möglichkeit für gesellschaftliche Akzeptanz und eine Politik der Anerkennung als die Frage nach der Möglichkeit für „neue Formen der 'Andersheit'". Dabei steht nicht mehr die „Aufnahme des Fremden in ein System, das ihn auslöscht" im Vordergrund, sondern die Möglichkeiten des „Zusammenleben(s) dieser Fremden, von denen wir erkennen, daß wir alle es sind."[94]

Die Suche nach einer die fragmentierende Kraft „der Kulturen" bändigenden Politik

Ich verstehe Julia Kristevas „neue Formen der Andersheit" so, daß sich in ihnen und zwischen ihnen jene Baumansche „Toleranz" entfaltet, die er *Solidarität* nennt: „Toleranz entfaltet nur dann ihre ganze Kraft, wenn sie mehr bietet als bloße Koexistenz und Akzeptanz von Verschiedenheit, wenn sie emphatisch die *Äquivalenz* wissensproduzierender Diskurse und einen vor monologischen Versuchungen wachsam geschützten *Dialog* einfordert; wenn sie nicht bloß die *Andersheit* der anderen anerkennt, sondern die Legitimität ihrer Interessen und ihr Recht, diese Interessen respektiert und, wenn möglich, befriedigt zu sehen."[95] Anthony Giddens spricht in diesem Sinne von einer „kosmopolitische(n) Bejahung der Unterschiede", die eine „Situation der globalen Interdependenz" strukturieren, aus der wiederum „gemeinsame Werte" und „gemeinsame Interessen" hervorgehen[96].

Auf diese *gemeinsamen Interessen* komme ich gleich zurück, zunächst schließt sich hier jedoch die Frage von Julia Kristeva direkt an: ihre Frage nach Möglichkeiten für die Herausbildung einer gesellschaftlichen Akzeptanz für Formen der Andersheit, die „ohne Ächtung, aber auch ohne Nivellierung" auskommen und die es deshalb erlauben würden, sich „als anders, als different zu behaupten"[97]. – Sie argumentiert einigermaßen „existentialistisch" und unterstellt dabei eine gesellschaftliche Entwicklungsrichtung, die sich auf eine zunehmende Differenzierung und Individualisierung hin ausrichtet, auf eine Gesellschaft, in der „wir uns alle als Fremde erkennen, widerspenstig gegen Bindungen und Gemeinschaften."[98] Und damit bin ich wieder bei den *gemeinsamen Interessen* von Anthony Giddens; denn wenn es stimmt, daß wir alle *Fremde* sind, dann leben wir in einer Welt, „in der es *viele* Andere gibt, in der es jedoch zugleich eigentlich keine Anderen *gibt*." Und er fährt fort: „Eine Welt ohne andere ist eine Welt, in der wir alle – aus prinzipiellen Gründen – gemeinsame Interessen haben, wie wir ja auch den gleichen Risiken gegenüberstehen."[99]

Zum Schluß ihres Buches geht Julia Kristeva noch einmal zusammenfassend auf jenes Problem ein, das sich aus ihrer Sicht als „das grundlegende Problem" herausgestellt hat: „Da ein neues gemeinschaftstiftendes Band fehlt ..., sind wir das erste Mal in der Geschichte dazu gezwungen, mit anderen, von uns gänzlich Verschiedenen zu leben, und dabei auf unsere persönlichen Moralgesetze zu setzen, ohne daß irgendein unsere Besonderheiten umschließendes Ganzes diese transzendieren könnte. Eine paradoxe Gemeinschaft ist im Entstehen, eine Gemeinschaft von Fremden, die einander in dem Maße akzeptieren, wie sie sich selbst als Fremde erkennen."[100] Diese *individualistische*

---

[87] Kronauer 1997, S. 45, dort auch das folgende Zitat.
[88] Bauman 1997, S. 331f.
[89] Wacquant 1997, S. 53.
[90] Vgl. Beck 1997, S. 25.
[91] Bauman 1997, S. 323.
[92] Vgl. Bauman 1997, S. 326f.
[93] Siebel 1997, S. 71. Ich kann hier nur darauf hinweisen, daß es für jegliche Sozialpolitik natürlich einen großen Unterschied macht, ob wir uns in einer Gesellschaft befinden, in der es um Fragen der gerechten Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums zwischen „Oben und Unten" geht, oder ob wir uns auf dem Weg in eine Gesellschaft befinden, die durch eine Spaltung von „Drinnen und Draußen" gekennzeichnet ist; vgl. hierzu Siebel 1997, S. 70ff.
[94] Kristeva 1990, S. 12.
[95] Bauman 1995a, S. 22.
[96] Giddens 1997, S. 338.
[97] Kristeva 1990, S. 11 und S. 50.
[98] Kristeva 1990, S. 11.
[99] Giddens 1997, S. 338.
[100] Kristeva 1990, S. 213; und weiter, ihr letzter Satz: „Die multinationale Gesellschaft wäre somit das Resultat eines extremen Individualismus, der sich aber seiner Schwierigkeiten und Grenzen bewußt ist - der nur Irreduzible kennt, die

Sicht wird durch Zygmunt Baumans Zusammenfassung desselben Sachverhalts aus der *Sicht des Staates* ergänzt: Der heutige Staat „bedient sich des Hilfsmittels, den Dissens zu privatisieren und zu zerstreuen ... Er scheint darauf zu zählen, daß die allgemeine Unzufriedenheit sich zerstreut und vorübergeht; vorübergeht, weil sie sich zerstreut hat. Vielleicht rechnet er sogar damit, daß eine solche Unzufriedenheit, solange sie zerstreut bleibt, für die Reproduktion des Systems Sorge trägt."[101] – Eine *Gemeinschaft von Fremden* und ein Leben in der *privatisierten Fremdheit*, und der heutige Staat zählt darauf und rechnet damit, daß die in ihr sich ansammelnde Unzufriedenheit *zerstreut* bleibt, und daß *die Unzufriedenheit* in dieser zerstreuten Form *selbst* für die Reproduktion des Systems Sorge trägt.
Ich behaupte, daß diese *Zerstreuung und Fragmentierung* heute in ihrem Kern das ist, was als *„die Kulturen"* daherkommt, und daß wir *der die Unzufriedenheit zerstreuenden Kraft „der Kulturen"* eine diese Unzufriedenheit bündelnde Politik entgegensetzen sollten: Eine aktive Politik der Anerkennung, die in jener „paradoxen Gemeinschaft" von wechselseitig ebenso wie für sich selbst Fremden dafür Sorge trägt, daß die Solidarität unter (in diesem Sinne) Gleichen „den Konflikt" um die Durchsetzung unserer gemeinsamen Interessen nicht zur Ruhe kommen läßt.

bereit sind, sich wechselseitig in ihrer Schwäche zu helfen, einer Schwäche, deren anderer Name unsere radikale Fremdheit ist."

[101] Bauman 1995, S. 343. Und weiter, die letzten beiden Sätze: „Einst zur tödlichen Gefahr für alle soziale und politische Ordnung erklärt, ist die Ambivalenz nicht länger 'ein Feind am Tor'. Ganz im Gegenteil: Wie alles andere ist sie zu einer der Stützen in dem Postmoderne genannten Spiel geworden."

Das Feld der Aktivitäten im Migrationsbereich

Ich komme jetzt zunächst zurück zu der oben aufgestellten These: „Innerhalb" einer *aktiven Politik der Anerkennung* gibt es keine Grenze zwischen „Ehrenamtlichkeit" und „Selbstorganisation", eine *aktive* Politik der Anerkennung begreift sich vielmehr als eine Form der politischen Arbeit, die als *Bürgerrechtsbewegung* potentiell von allen Menschen, die einer Gesellschaft „beiwohnen", getragen wird.
Im folgenden will ich vor diesem Hintergrund drei Unterscheidungen einführen, die es vielleicht erlauben, *das Feld selbstorganisierter und ehrenamtlicher Aktivitäten im Migrationsbereich* genauer zu bestimmen: Erstens die Selbstorganisationen, die „klassisch" am Herkunftsland anknüpfen, zweites die zumeist informellen selbstorganisierten Netzwerke zur Selbsthilfe und zur – zumeist erzwungenen – Selbstausbeutung im *informellen Sektor,* drittens die klassischen und die zukünftigen Aufgaben aller „ehrenamtlichen", „selbstorganisierten" und „professionellen" Arbeit im Migrantionsbereich.

1. Zunächst sind die „klassischen" Selbstorganisationen zu nennen, jene Vereine also, die zumeist ausgehend von ihrem jeweiligen Herkunftsland ihre Gruppe zu kulturellen und/oder religiösen und/oder exilpolitischen Zwecken zusammenführen[102]. Ethnizität wird hier als Organisierungs- und Mobilisierungsressource benutzt. Die Tätigkeit dieser ethnischen Vereine, Netzwerke und Verbände geht über eine „erste Hilfe" von Verwandten und Landsleuten nach der Ankunft in der Fremde weit hinaus und kann Generationen überdauern. Claus Leggewie: „Derartige Assoziationen haben in der Regel sowohl integrationistische (oder assimilatorische) wie segregationistische Züge. Sie verbinden identitäre mit interessenpolitischen Bestrebungen, wodurch sie sich von der üblichen 'rationalen Wahl' nutzenmaximierender Gruppen unterscheiden und einen Mobilisierungsüberschuß gewinnen können."[103]
Dieser Organisationsmodus wird – neben den genannten Differenzierungsmöglichkeiten *je nach Mischungsverhältnis* der kulturellen, religiösen und politischen Ausrichtung – häufig durch Unterscheidungen überformt, die entweder *an dem Aufenthaltszweck oder -status in Deutschland* anknüpfen (Arbeitsmigrantln, Studentln, Flüchtling), oder er wird durch Unterscheidungen überformt, die *an Konfliktlinien im Herkunftsland* anknüpfen. Letzteres ist z.B. bei der Türkei sehr offensichtlich eine *„ethnische" Konfliktlinie*, aber hier gibt es auch pointierte Nicht-Anknüpfungen wie z.B. die sogenannten „Volkshäuser der Türkei". Darüber hinaus gibt es Anknüpfungen *an sozialen (o.ä.) Statusunterschieden*, die um so häufiger vorkommen, je ausgeprägter die Undurchlässigkeit der entsprechenden sozialen Grenzen im Herkunftsland sind: Hier geht es um den zumeist stillschweigenden *Ausschluß* bestimmter Teile der entsprechenden MigrantInnen; die Lage in den vom indischen Kastenwesen geprägten *communities* ist in diesem Zusammenhang sicherlich eine Extremform.

2. Als zweites wären jene – zumeist informellen – Formen der Selbstorganisation zu nennen, die ein Über-Leben der „neuen Armen" in seiner unmittelbaren ökonomischen Bedeutung überhaupt erst ermöglichen.
Hierher gehören alle Formen der informellen Organisation von Arbeits- und Absatzmärkten, von Wohnraumbeschaffung usw. in – zumeist „ethnisch" getrennten – MigrantInnen-Netzwerken, die sich innerhalb des bundesdeutschen *informellen Sektors* gebildet haben. Diese Netzwerke gründen auf *„ethnischer" Solidarität,* aber sie haben zumindest ebensoviel mit *Ausbeutung* zu tun, und zwar mit Ausbeutung, die sich der Herkunft als Machtressource bedient. In diesem Sektor der deutschen Gesellschaft halten sich – wegen der zunehmend restriktiver werdenden Möglichkeiten, einen legalen Aufenthaltsstatus zu erwerben – zunehmend MigrantInnen auf, die ansonsten keinen Zugang zur Gesellschaft haben und ihn auch auf Dauer nicht erlangen können – es sei denn, die Gesetze würden geändert. Die damit angedeutete Entwicklung, daß immer mehr MigrantInnen und Flüchtlinge *illegalisiert* werden, hat zu einem verstärkten ehrenamtlichen und freiwilligen Engagement, zu einer „neuen Praxis"

[102] Diese Formen der Selbstorganisation wurden oben mit Claus Leggewie als die dritte von insgesamt fünf identitätspolitischen Spielarten bezeichnet.

[103] Leggewie 1997, 239.

von Flüchtlingsarbeit geführt[104]. Aber die Schicht der „neuen Armen" geht über die MigrantInnen weit hinaus. In der sozialhistorischen Forschung werden die in diesem von prekären Arbeitsverhältnissen und informellem Wirtschaften geprägten Sektor der Gesellschaft sich herausbildenden Netzwerke unter Stichworten wie *Die Kultur der Armut* untersucht[105]. Heute, unter den Bedingungen eines gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, der gleichermaßen von Globalisierung und Lokalisierung geprägt ist, kommt diesen Forschungen eine neue Bedeutung zu, denn: „Die 'Kultur der Armut', die sich unter diesen Umständen entwickelt, ist eine Kultur der Verzweiflung, des Abstiegs und der sozialen Isolation. Trotz aller erstaunlichen solidarischen Hilfen ... darf nicht vergessen werden: Die Brücken zur übrigen Gesellschaft sind weitgehend abgebrochen, und nur höchst selten kann sich ein Individuum aus eigener Kraft noch aus einer solchen Situation befreien."[106]
Die zumeist informellen Formen von Selbstorganisation, die ein Über-Leben der „neuen Armen" in seiner unmittelbaren ökonomischen Bedeutung überhaupt erst ermöglichen, jene früher *Kultur der Armut* genannten Formen von Solidarität also, sind heute entweder verschwunden oder äußerst fragmentiert; die MigrantInnen-Netzwerke[107] bilden hier ebenso eine Ausnahme wie die neu entstehenden (häufig „karitativ" sich motivierenden) Ansätze der Hilfe zur Selbsthilfe: Von den Armenspeisungen über die in vielen Städten „Tafel" genannten kostenlosen Verpflegungsläden bis hin zu bargeldlosen Tauschringen.

3. Drittens seien hiervon jene Formen der Organisation von Aktivitäten unterschieden, die sich darauf richten, einem Flüchtling oder einem Migranten den Weg in die Normalgesellschaft zu erleichtern. Grundlage hierfür ist es sicherlich, daß alle Möglichkeiten für den Erwerb eines legalen Aufenthaltstitels ausgeschöpft werden. Aber diese Aktivitäten gehen weit darüber hinaus.
Dies ist zunächst eine der klassischen Aufgaben aller ehrenamtlichen und professionellen Arbeit im Migrations- und Flüchtlingsbereich. Vor diesem Hintergrund ist es aus meiner Sicht für die Migrationssozialarbeit entscheidend, daß sie dann, wenn sie sich selbst nicht *auch* als eine politische Arbeit in diesem gesellschaftlichen Umfeld begreift und entsprechend agiert (z.B. mit intensiver Öffentlichkeitsarbeit, wie sie zum Beispiel in der Stellenbeschreibung für die dezentrale Flüchtlingssozialarbeit in Niedersachsen festgeschrieben ist), ihrer Aufgabe nicht gerecht werden kann. Ein Kennzeichen dieser Aktivitäten besteht darin, daß sie sich in aller Regel auf „Einzelfälle" beziehen, und zwar auch dann, wenn es sich um Gruppen (z.B. um Gruppen von Flüchtlingen im Kirchenasyl) handelt. Ein weiteres Kennzeichen für dieses Aktionsfeld besteht darin, daß es hier so etwas wie ein Pragmatismusgebot gibt: Denn es geht *immer gleichzeitig* um eine politische Manifestation und zum Beispiel um den Erwerb eines Aufenthaltstitels für einen konkreten Menschen.
Aus diesen Gründen mischen sich in dieser dritten Gruppe von Aktivitäten im Flüchtlings- und Migrationsbereich auf der einen Seite selbstorganisierte und freiwillige Aktivitäten; auf der anderen Seite kann es hier weder thematisch noch politisch um die Aktivität einer *Selbst*organisation gehen. Dies hat seinen Grund weniger darin, daß der Status eines *Flüchtlings* ein Status ist, den der Einzelne *überwinden* möchte, und daß derartige transitorische Status sich nur in Ausnahmefällen als Anknüpfungspunkt für eine (Selbst-)Organisierung eignen. Viel wichtiger scheint mir in diesem Zusammenhang zu sein, daß es in dieser dritten Gruppe von Aktivitäten um umgreifende gesellschaftspolitische Themen geht, die auch und gerade die Mehrheitsgesellschaft in ihrem Kernbereich berühren und angehen.
Zusammenfassend möchte ich festhalten, daß *jede* Form der Organisierung von Interessen im Migrationsbereich ihren Weg in Richtung einer *aktiven* Politik der Anerkennung im beschriebenen Sinne von einer *Solidarität unter Gleichen* finden kann. Einer Solidarität, die in dem Maße möglich wird, wie wir uns alle gleichermaßen „fremd" werden und alle den gleichen Risiken gegenüberstehen. Einer Solidarität, die den Kampf für *die Anerkennung aller Menschen in Deutschland als Bürger dieses Staates* als einen jener wesentlichen Aspekte begreift, der der demokratischen Gestaltung des Gemeinwesens noch *hinzugefügt* werden sollte. – Zugleich aber kann sich *jede* Form der Organisierung von Interessen im Migrationsbereich ebensogut in ihrer politischen Wirksamkeit fragmentieren lassen und damit zur Entfremdung beitragen. Auf die angesprochenen *reaktiven Fallen* der Toleranz und der Anerkennung sei hier lediglich ein letztes Mal hingewiesen; auf das dieser Entfremdung von Politik im Migrationsbereich zugrunde liegende „Problem der Kulturen" gehe ich im abschließenden Abschnitt etwas ausführlicher ein.

Das Bedeutungsfeld von „Kultur" und die Perspektive einer „Kultur der Gleichberechtigung"

Bisher war von „Kultur" zumeist im Zusammenhang mit „Identität" die Rede; aber man kann „Kultur" auch anders verstehen: als Form für Vergleiche, als die gesellschaftliche Form, in der *der Vergleich* gelebt wird. Aus einem solchen Verständnis von „Kultur" heraus wären Ansprüche auf „Authentizität" oder „Identität" nicht mehr begründbar. „Kultur" wäre nicht mehr und nicht weniger als die Form, in der Menschen Unterschieden Rechnung tragen, wäre „eine Form von Aktivität"[108], in der sie ohne Vorrangverhältnisse aus- und mit der Verschiedenartigkeit von „Werten" und Prioritäten zurechtkommen. Diesem Verständnis von Kultur – auf das ich gleich zurückkomme – kommt jenes „Zwischen" sehr nahe, von dem im Diskurs der Multikulturalisten – aber zum Beispiel auch in den verschiedenen Konzepten von interkultureller Bildung – so häufig die Rede ist: *Zwischen den Kulturen*. In meiner Interpretation bezeichnet dieses *Zwischen* selbst eine *Kultur*, und zwar eine *Kultur der Gleichberechtigung*, die für das steht, was eine aktive Politik des Anerkennens anstrebt[109].

---

[104] Vgl. meinen Aufsatz „Illegalisierte Flüchtlinge. Bürgerrechte für Schutzlose" in Rundbrief 42-43/1997 des Niedersächsischen Flüchtlingsrats.

[105] Vgl. kritisch zusammenfassend Kronauer 1997, S. 40f.

[106] Häußermann 1997, S. 23.

[107] Aber auch hier ist es so, daß die Prozesse zunehmender Illegalisierung zu einer Entsolidarisierung führen, daß „Legale" zunehmend die Anwesenheit der „Illegalen" als Bedrohung für den eigenen Status empfinden. Und diese Angst hat einen äußerst realen Hintergrund.

[108] Bauman 1995a, S. 247.

[109] Vgl. dagegen Düttmann: „Aus dem Zwischen vermag man nicht wiederum eine Kultur zu bilden"; für ihn bezeichnet das Zwischen die Offenheit von Kultur

Zur Begründung für diese These werde ich im folgenden das Verständnis von *Kultur* als Selbstbeschreibung von Gesellschaft und als *Lebensform* darstellen. Von einem solchen Verständnis von *Kultur als Lebensform* ausgehend kann – so meine Hoffnung – ein erster Schritt in Richtung auf eine aktive Politik der Anerkennung gebahnt werden, die der *die Unzufriedenheit zerstreuenden Kraft* „der Kulturen" eine Aktivität der „Bündelung" entgegensetzt. – Die andere Möglichkeit, über das „Problem der Kulturen" hinauszukommen, wäre selbstwidersprüchlich; sie besteht darin, daß man sich auf die Suche nach einer *Vernunft* begibt, die gewissermaßen *„über* den Kulturen" steht. Ein solcher Versuch muß aus meiner Sicht schon deshalb scheitern, weil eine solche „überkulturelle Vernünftigkeit"[110] selbst wiederum nichts anderes als *eine Kultur* sein könnte, nur jetzt eben eine Kultur, die von sich denkt, sie stehe über den Dingen – was im übrigen jeder Ethnozentrismus von seiner Kultur denkt.

Jeder Versuch, „Kultur" zu definieren, ist fehlgeschlagen. Hieraus zieht Ralf Konersmann den Schluß, daß *Kultur* „nur mittelbar" dingfest zu machen ist, und zwar „in den Problemen ..., die man ohne sie nicht hätte". *Kultur* ist in seiner Bestimmung *eine Metapher*, ein „Begriff, der sich erläutern, aber nicht strikt definieren läßt."[111] Ähnlich Niklas Luhmann, der ebenfalls feststellt, daß alle theoretisch begründeten Definitionsversuche von *Kultur* gescheitert sind. Und zwar habe sich *erstens* die Spannweite, die der Begriff von Kultur jeweils ausfüllen sollte, regelmäßig als zu groß erwiesen, und *zweitens* war es nicht möglich, *Kultur* von dem zu unterscheiden, was mit diesem Begriff *nicht* gemeint ist, was er ausschließt. Aus dieser Erfahrung zieht Luhmann den Schluß, daß es unmöglich sei, einen *theoretisch begründeten Begriff von Kultur* zu finden, daß Kultur vielmehr eine „universalistische Perspektive" darstelle, deren „Erfindung" selbst „gesellschaftsgeschichtliche Wurzeln" habe[112]: Der Begriff der Kultur habe „seine moderne Prägung erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erhalten", zu einer Zeit also, als die beobachtbaren regionalen und historischen Unterschiede in einem Maße zunahmen, daß *der Vergleich* immer wichtiger wurde[113]. – Und dadurch, daß man „etwas" als *Kultur* begreift, werden *Vergleiche* möglich.

Luhmann spricht von dem plötzlichen Auftreten „eines intensiven und extensiven Vergleichsinteresses". Und dieses Vergleichsinteresse trägt, „ohne auf begriffliche Klärung angewiesen zu sein", ein Verständnis von *Kultur* „als einer in die Gesellschaft eingezogenen Ebene für Beobachtungen und Beschreibungen. Das Vergleichsinteresse unterjocht und relativiert alle Wesenheiten und Naturformen, mit denen die alte Gesellschaft sich selber und ihre Welt bestimmt hatte."[114]

Im Zuge dieser Entwicklung wird der *Begriff der Kultur* als eine Art „Kollektivsingular" (Koselleck) verselbständigt, „vom Bezug auf etwas anderes" gelöst und „zur Bezeichnung einer Dimension der menschlichen Entwicklung, einer Lebensform" verwendet, die „sich selbst validiert"[115].

Die „Erfindung von Kultur" läßt es Mitte des 18. Jahrhunderts möglich werden, über *Gesellschaft* zu reden, ohne sie von einem „Außen" abzuheben und sie dadurch zu definieren, daß man zum Beispiel sagt: *Gesellschaft* bestimme sich im Unterschied zu den sie umgebenden „Barbaren", welche im „Naturzustand" verharrend ihr (gesellschaftslos gedachtes) Leben fristen (usw.). Mit anderen Worten: *Gesellschaft* wird im Modus der Kultur als eine *Lebensform der Inklusion ohne Exklusionen* kommuniziert[116]. Zugleich aber können aus diesem Grunde für die *Semantik der Kultur* alle „Ansprüche auf Authentizität" entweder nicht mehr begründet und kommuniziert werden, oder sie werden „als Marotte bestimmter Personen oder Gruppen, Ethnien oder Sekten behandelt"[117]: „Daher *formuliert* sie ein Problem der 'Identität', das sie für sich nicht lösen kann – und eben deshalb problematisiert."[118]

Halten wir fest: *Kultur* ist ein *Modus der Inklusion*, der ohne Exklusionen auszukommen scheint[119], und *„Identität"* ist ein sozialer Tatbestand, den *Kultur* zwar formulieren, nicht aber lösen kann – und den sie deshalb problematisiert. Es kann kaum überraschen, daß diese Problematisierung von *Identität* durch Kultur in einer *kulturalisierenden Form* daherkommt, und daß sie in einem zweiten Schritt so zu tun versucht, als käme auch *Identität* ohne Exklusionen aus – was nicht der Fall ist; es scheint vielmehr so zu sein, als habe „Identität" unter der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen die Rolle einer „Exklusionsmaschine von Kultur" übernommen.

Ich komme jetzt auf das *Zwischen* zurück, von dem ich oben behauptet hatte, daß es selbst eine *Kultur* ist. Denn jetzt ist es möglich, die Frage zu beantworten, wodurch das in den Debatten um Multi- und Interkultur so unübersehbar wu-

(Düttmann 1997, S. 78, Hervorhebung von mir). – Im Vorgriff auf das im Folgenden mit Luhmann angedeutete Verständnis von Kultur wage ich zu behaupten, daß genau diese Offenheit von Kultur nur dann möglich ist, wenn sie selbst wiederum als eine Kultur konzeptionalisiert wird: Die Kultur der Offenheit „im" Schnittpunkt der Kulturen, „im" Zwischen. Ein anderes mögliches Verständnis dieser Offenheit wäre, sie als eine „überkulturelle" Offenheit zu bestimmen; dann träfe auf sie dieselbe Kritik zu, die ich gleich in Bezug auf die „überkulturelle Vernünftigkeit" von Jürgen Osterhammel andeuten werde.

[110] So Jürgen Osterhammel: Kulturelle Mißverständnisse seien „kein unausweichliches Schicksal, sondern durch ein aktives Bemühen um überkulturelle Vernünftigkeit grundsätzlich ... therapierbar." (Osterhammel 1997, S. 162.)

[111] Konersmann 1996, S. 352 und S. 350.

[112] Luhmann 1995a, S. 54 und Luhmann 1995b, S. 145.

[113] Luhmann 1995a, S. 32f. Stichworte: Kolonialismus, Buchdruck, Ausdifferenzierung des wissenschaftlichen Fächerkanons usw.

[114] Luhmann 1995a, S. 38f.

[115] Luhmann 1995a, S. 40. Und weiter: „Selbst Religionen können jetzt als Kulturerscheinungen verglichen und dabei implizit oder explizit (Lessings Nathan) als gleichberechtigt behandelt werden. Dabei kann gerade auch den Unterschieden der Religionen Rechnung getragen werden, ohne daß der Begriff der Religion in Frage gestellt wird. Aber die alte Höchstrelevanz der Religion wird damit relativiert. Sie wird jedoch nicht durch den Kulturbegriff ... ersetzt. Vielmehr wird Kultur auf einer Metaebene angesetzt, die unbestimmt bleibt in bezug auf Vorrangverhältnisse und die mit der Verschiedenartigkeit von „Werten", wie man jetzt sagt, und mit unterschiedlichen Prioritäten kompatibel bleiben muß. Kultur ist deshalb keine hierarchisch übergeordnete Position. Sie erhält ihre Bedeutung nicht durch Umbesetzung der Spitzenstellung – etwa als Gott-Nachfolge..." (Luhmann 1995a, 36f).

[116] Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß für Luhmann die „Erfindung von Kultur" dazu dient, „die Barbaren in die Gesellschaft einzusaugen"; vgl. Luhmann 1995b, S. 144

[117] Luhmann 1995a, S. 51.

[118] Luhmann 1995a, S. 42; ebd. In Fn 24: ein interessantes Zitat von Derrida: „Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même."

[119] Daß dies zugleich möglich und unmöglich ist, diskutiert Luhmann auf S. 147f von 1995b.

chernde Interesse daran entstanden ist, einen ausdrücklich auf Vergleiche angelegten Begriff wie den der *Kultur* ein weiteres Mal dort zu verankern, wo er bereits „ist": im *Zwischen*. Dieses an *Kultur* herangetragene – gewissermaßen nochmalige – Vergleichsinteresse versucht in einer mehr oder weniger hilflosen Form, so meine These, zwischen dem ethnopluralistischen (Alltags-)Verständnis von *Kultur als „Rasse"* und einem auf Vergleiche ausgerichteten Begriff von *Kultur als Lebensform* zu vermitteln.
So „hilflos" dieser Versuch einer Vermittlung auch immer sein mag, sie wird politisch gebraucht; darum zunächst mein Vorschlag: Nehmen wir dieses *„Zwischen"* des häufig so genannten *Interkulturellen* als jene Kultur der Gleichberechtigung, die für das steht, was eine aktive Politik des Anerkennens anstrebt. – Aber aus welchem Grund sollten Redeweisen wie die von der *Kultur der Gleichberechtigung* eine Begründung abgeben können für den ersten Schritt auf jenem politischen Weg, der die von einer „kulturalistisch" oder „identitärreaktiv" fundierten Politik unablässig produzierten Formen der Hilflosigkeit, der Fragmentierung und der privatisierenden Entfremdung entweder umgeht oder in sich aufnimmt, um sie in *praktische Solidarität* zu verwandeln?
Wir beobachten, daß auf der einen Seite jede „Theorie der Verteilung von Menschen" auf Nationen und Ethnien in Widerspruch gerät zum Konzept der Menschenrechte, der Freiheit und der Gleichheit[120]. Auf der anderen Seite scheint es aber so zu sein, als ließen sich jene Brüche, die sich als Folge des Freisetzens „des Menschen" für die Menschen ergeben, auf der Basis von einer „Identität" genannten *Theorie der Selbst-Verteilung von Menschen* mit „authentischer" Leichtigkeit überwinden. Dem läßt sich nur *politisch* gegensteuern, durch die Entwicklung einer aktiven Politik des Anerkennens mit dem Ziel einer Gesellschaft, in der alle Menschen, die ihr „beiwohnen", die gleichen Rechte haben.
Aus diesem Zusammenhang heraus erschließt sich auch der eigentliche Sinn von „aktiv" im Zusammenhang mit „Anerkennen": Eine aktive Politik bezieht sich – im Unterschied zu einer „reaktiven" – weder auf eine „Authentizität" noch auf eine „Identität", *die es bereits gibt oder die sie vorgängig zu konstruieren sich bemüht*, sie zielt vielmehr auf eine stetig neu zu schaffende und kaum jemals wirklich zu erreichende gesellschaftspolitische Situation der Solidarität. Eine Politik, die den Konflikt in dieser Spannung stetig austrägt, und die sich auf diese Weise selbst so etwas schafft wie „Authentizität": In diesem Sinne ist die Kultur der Gleichberechtigung die einzige *Form für „Authentizität"*, die aus meiner Sicht heute noch möglich ist: Die Authentizität der gelebten Spannung des Vergleichs und der Solidarität. Ihr würden, wenn sie gesellschaftspolitisch möglich werden könnte, in der Tat „tiefreichende sozialrevolutionäre Konsequenzen" zuwachsen[121].
Ein erster Schritt in diese Richtung wäre, daß wir uns nicht länger an jener „Identität" abarbeiten, die im Zeitalter „des intensiven Vergleichsinteresses" kulturalisierend daherkommt[122] und die sich – wie ich oben behauptet habe – als *Theorie der Selbst-Verteilung von Menschen* zur „Exklusionsmaschine von Kultur" gemausert hat. In einer sich auf Ausgrenzung und Ungleichheit gründenden Gesellschaft ist das Streben nach Identität und Differenz nichts anderes als die Festschreibung bereits existierender Ungleichheiten, und deshalb sollten wir uns gemeinsam auf die Suche nach einem politischen Weg begeben, der hin führt zu einer *Kultur der Gleichberechtigung und der Solidarität*, die den Vergleich und die die Differenz gleichermaßen aushalten kann und lebendig werden läßt.

[120] Luhmann 1997, S. 30. Vgl. zum folgenden auch Luhmann 1997, S. 1051.

[121] Vgl. Luhmann 1997, S. 1018, der diese Formulierung zur Charakterisierung der „Errungenschaft" der über Individualisierung und Subjektwerdung laufenden Begründung für „Gleichheit und Freiheit" verwendet.

[122] Ohne allerdings – wie gesagt – mittels „Kultur" jemals „gelöst" werden zu können.

Literatur

Bauer 1991: Marcus Bauer: Vielfalt gestalten. Rechte Perspektiven zum Projekt 'multikulturelle Gesellschaft'; in: Ulbrich 1991, S. 137-157.

Bauman 1995: Zygmunt Bauman, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt am Main(Fischer)1995 (=FT 12688).

Bauman 1995a: Zygmunt Bauman, Ansichten der Postmoderne, Hamburg/ Berlin(Argument)1995 (=AS 239).

Bauman 1997: Zygmunt Bauman, Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft; in: Beck 1997, S. 315-332.

Beck 1996: Ulrich Beck, Wie aus Nachbarn Juden werden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne; in: Miller/Soeffner 1996; S. 318-343.

Beck 1997: Ulrich Beck, Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Werteverfall; in: Ders. (Hrsg.): Kinder der Freiheit, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1997(=Edition Zweite Moderne), S. 9-33.

Benoist 1991: Alain de Benoist, Der Rassismus – Was ist das?; in: Ulbrich 1991, S. 197-210.

Bielefeld 1995: Ulrich Bielefeld, Das Wie der nationalen Konstruktion. Vom „Culte du Moi" zum „Culte de Nous" bei Fichte und Barrès; in: Mittelweg 36 1/1995 (4.Jg.), S. 15-31.

Duclos 1997: Denis Duclos, Erosion des Gemeinwohls – ein Merkmal der neuen Weltordnung. Seltsame Ähnlichkeiten mit dem Ende des Römischen Reiches; in: Le Monde Diplomatique, August 1997, S. 10-11.

Düttmann 1997: Alexander García Düttmann, Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main (Suhrkamp)1997(=es 1978).

Fuchs/ Göbel 1994: Peter Fuchs/ Andreas Göbel (Hrsg.), Der Mensch - das Medium der Gesellschaft?, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1994 (=stw 1177).

Giddens 1997: Anthony Giddens, Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1997 (=Edition Zweite Moderne).

Gosewinkel 1995: Dieter Gosewinkel, Staatsangehörigkeitsrecht; in: Mittelweg 36 1/95 (4.Jg.), S. 78-92.

Habermas 1996: Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1996.

Habermas 1997: Jürgen Habermas, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main (Suhrkamp)1997 (=Bibliothek Suhrkamp, 1233).
Häußermann 1997: Hartmut Häußermann, Armut in den Großstädten – eine neue städtische Unterklasse?; in: Leviathan 1/1997 (25.Jg.), S. 12-27.
Heitmeyer 1996: Wilhelm Heitmeyer, Einleitung: Ethnisch-kulturelle und religiöse Differenzen zwischen gewaltförmigen Politisierungen und inflationären Toleranzforderungen; in: Heitmeyer/ Dollase 1996, S. 11-26.
Heitmeyer 1997: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Band 2, Frankfurt am Main (Suhrkamp)1997, (=es 2034).
Heitmeyer/ Dollase 1996: Wilhelm Heitmeyer/ Rainer Dollase (Hrsg.), Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt, Frankfurt am Main (Suhrkamp)1996 (= es 1979).
Heller 1994: Agnes Heller, Die Zerstörung der Privatsphäre durch die Zivilgesellschaft; in: Ästhetik und Kommunikation, Heft 85/86, Mai 1994.
Hoffmann 1989: Lutz Hoffmann, Nationalstaat oder Republik? Das ungewöhnliche Plädoyer des Dieter Oberndörfer; in: Blätter für deutsche und internationale Politik 6/1989, S. 759-768.
Hoffmann 1996: Lutz Hoffmann, Der Einfluß völkischer Integrationsvorstellungen auf die Identitätsentwürfe von Zuwanderern; in: Heitmeyer/ Dollase 1996, S. 241-260.
Honneth 1994: Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main (Suhrkamp)1994, (=stw 1129).
Konersmann 1996: Ralf Konersmann, Kultur als Metapher; in: Ders. (Hrsg.), Kulturphilosophie, Leipzig(Reclam)1996 (=rb 1554), S. 327-354.
Kristeva 1990: Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1990, (=es 1604).
Kronauer 1997: Martin Kronauer, „Soziale Ausgrenzung" und „Underclass": Über neue Formen der gesellschaftlichen Spaltung; in: Leviathan 1/1997 (25.Jg.), S. 28-49.
Leggewie 1997: Claus Leggewie, Ethnische Spaltungen in demokratischen Gesellschaften; in: Heitmeyer 1997, S. 233-254.
Luhmann 1982: Niklas Luhmann, Liebe als Passion: Zur Kodierung von Intimität, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1982.
Luhmann 1994: Niklas Luhmann, Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen; in: Fuchs/ Göbel 1994, S. 40-56.
Luhmann 1995: Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1995.
Luhmann 1995a: Niklas Luhmann, Kultur als historischer Begriff; in: Ders. 1995, S. 31-54.
Luhmann 1995b: Niklas Luhmann, Jenseits von Barbarei; in: Ders. 1995, S. 138-150.
Luhmann 1997: Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1997.
Lutz 1995: Helma Lutz: Ist Kultur Schicksal? Über die gesellschaftliche Konstruktion von Kultur und Migration. In: Ernst Karpf (Hrsg.): „Getürkte Bilder": Zur Inszenierung von Fremden im Film. Arnoldshainer Filmgespräche Bd. 12. Marburg 1995
Malik 1997: Kenan Malik, Gefährliche Pluralität, in: taz vom 2.7.1997.
Miller/Soeffner 1996: Max Miller /Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main(Suhrkamp)1996.
Neckel 1997: Sighard Neckel, Die ethnische Konkurrenz um das Gleiche. Erfahrungen aus den USA; in: Heitmeyer 1997, S. 255-275.
Osterhammel 1997: Jürgen Osterhammel, Wissen als Macht: Deutungen interkulturellen Nichtverstehjens bei Tzvetan Todorov und Edward Said; in: Eva-Maria Auch/ Stig Förster (Hrsg.), „Barbaren" und „Weiße Teufel". Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Paderborn u.a.(Schöningh)1997, S. 145-169.
Primor 1997: Avi Primor, Die zionistische Bewegung hat ihr Ziel erreicht. Das vor 100 Jahren formulierte Ideal bleibt vor allem für die Juden in der Diaspora noch immer wegweisend; in: FR vom 16.8.1997, S. 5.
Radtke 1993: Frank-Olaf Radtke, Politischer und kultureller Pluralismus. Zur politischen Soziologie der „multikulturellen" Gesellschaft; in: Robertson-Wensauer 1993, S. 79-95.
Radtke 1995: Frank-Olaf Radtke, Demokratische Diskriminierung. Exklusion als Bedürfnis oder nach Bedarf; in: Mittelweg 36 1/1995 (4.Jg.), S. 32-48.
Robertson-Wensauer 1993: Caroline Y. Robertson-Wensauer (Hrsg.), Multikulturalität – Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft, Baden-Baden 1993.
Sander/ Heitmeyer 1997: Uwe Sander/Wilhelm Heitmeyer, Was leisten Integrationsrnodi? Eine vergleichende Analyse unter konflikttheoretischen Gesichtspunkten; in: Heitmeyer 1997, S. 447-482.
Siebel 1997: Walter Siebel, Armut oder Ausgrenzung? Vorsichtiger Versuch einer begrifflichen Eingrenzung der sozialen Ausgrenzung; in: Leviathan 1/1997 (25.Jg.), S. 67-75.
Sigrist 1994: Christian Sigrist, Ethnizität als Selbstorganisation; in: Reinhart Kößler/ Tilman Schiel (Hrsg.), Nationalstaat und Ethnizität, Frankfurt am Main(IKO)1994 (=Umbrüche der Moderne, Bd. 5), S. 45-55.
Taylor 1993: Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hrsg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Jürgen Habermas, Frankfurt am Main(S.Fischer)1993.
Ulbrich 1991a: Stefan Ulbrich (Hrsg.), Multikultopia. Gedanken zur multikulturellen Gesellschaft, Vilsbiburg(Arun)1991.
Ulbrich 1991: Stefan Ulbrich, Verdammt viele Thesen... Warum Multikulturalismus ein Konzept der Neuen Rechten ist; in: Ulbrich 1991, S. 299-344.
Wacquant 1997: Loïc J.D. Wacquant, Vom wohltätigen Staat zum strafenden Staat: Über den politischen Umgang mit dem Elend in Amerika; in: Leviathan 1/1997 (25.Jg.), S. 50-66.
Yildiz 1997: Erol Yildiz, Die halbierte Gesellschaft der Postmoderne. Probleme des Minderheitendiskurses unter Berücksichtigung alternativer Ansätze in den Niederlanden, Opladen(Leske+Budrich)1997.