

Erschienen in: Zeitschrift für Volkskunde, 1 / 2007, S. 65-85.

Wolfgang Kaschuba

Ethnische Parallelgesellschaften?

Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration

In jüngster Zeit hat sich in vielen europäischen Gesellschaften die öffentliche Diskussion über Migration dramatisch verändert. Neue Bilder der Fremdheit tauchen darin auf und neue Gefühle der Angst spiegeln sich darin wider – insbesondere in den westeuropäischen Ländern von England bis nach Deutschland, von Frankreich bis in die Niederlande. Dabei scheinen sich die Ängste vor allem in zwei Bildern zu konzentrieren: In einem ersten werden Migranten verstärkt (wieder) als „ethnisch Andere“ identifiziert; sie werden damit zugleich als „Kulturen“ wahrgenommen, als geschlossene Gemeinschaften, die sich zur Mehrheitsgesellschaft bewusst ablehnend verhalten und deren männliche Jugendliche überdurchschnittlich häufig in gewalthafte Konflikte verwickelt sind. Im zweiten Bild rücken zunehmend islamistisch orientierte Gruppen in die öffentliche Aufmerksamkeit. Denn sie bilden offenbar den Nährboden für jenen religiös begründeten Radikalismus, der im Namen des Dschihad von Madrid über Amsterdam bis London bereits blutige Spuren hinterlassen hat.

Immer eindringlicher werden Migranten in Medien und Politik als „Fremde“ dargestellt, die unsere Gesellschaften offenbar kulturell wie materiell bedrohen. Immer lauter wird über migrantische „Parallelgesellschaften“ geklagt, die sich abseits der europäischen Zivilgesellschaften in eigenen sozialen Räumen organisieren. Immer häufiger wird eine stärkere Überwachung des öffentlichen Raums gefordert, um dieses Fremde und Gefährliche zumindest polizeilich und juristisch wieder unter Kontrolle zu bekommen – notfalls sogar mit Hilfe physiognomisch-ethnischer wie biometrischer Fahndungsmethoden. Nicht zufällig hat die Schweiz kürzlich per Volksabstimmung ein deutlich verschärftes Ausländerrecht beschlossen. Die englische Regierung lässt eine Landkarte islamischer Einrichtungen erstellen, um muslimische Organisationen besser beobachten zu können. Und in Deutschland denkt man darüber nach, Studierende aus islamischen Ländern und ihre akademischen Gastgeber künftig schärfer zu kontrollieren.

Dieses neue Szenario der Migration wirkt in der Tat bedrohlich. Und es ist in vielen seiner Facetten dramatisch, weil darin soziale Brüche und kulturelle Konflikte in unseren Lebenswelten sichtbar werden. Dramatisch wirkt es aber auch deshalb, weil sich in dieser Perspektive Fakten und Fiktionen in absichtsvoller Weise zu einem Bedrohungsszenario vermischen. Über eine aggressive Bilder- und Symbolpolitik wird dabei Stereotypen und Differenzdenken Vorschub geleistet und letztlich ist damit ein entscheidendes Selbstverständnis europäischer Gesellschaft aufs Spiel gesetzt: die Idee vielfältiger Lebensweisen und offener Lebenswelten.

Wer in diesen Tagen solche oder ähnliche Positionen formuliert, erntet reichlich Kommentare, die sich im Urteil zumeist rasch einig sind: Bestenfalls wird auf „akademisch, naiv“ erkannt, schlimmstenfalls und süffisanter auf „multikulturelles Gutmenschentum“. Auch in der Wissenschaft scheinen sozialer Zynismus und politischer Alarmismus als Gesten gegenwärtig geländegängiger: Man fährt offenbar

geistig zunehmend lieber Van, als dass man noch mühsam schwierige Felder begeht. In dieser Hinsicht jedenfalls bin ich jedoch gerne altmodisch und bleibe dem Prinzip wissenschaftlicher wie gesellschaftlicher Bodenhaftung verpflichtet. Ich will daher versuchen, dieser aufgeregten Debatte um Migration etwas nachdenklichere Perspektiven abzugewinnen – nachdenklicher nicht zuletzt im Blick auf die Rolle, welche wir, die Wissenschaften, in diesen Debatten um „Kultur“ und um „Fremdheit“ spielten und noch spielen. Dies will ich in drei Schritten tun: zunächst mit einem kurzen Rekurs in die europäische und insbesondere die deutsche Einwanderungsgeschichte, dann mit einigen Überlegungen zur heutigen Wahrnehmung und Selbstdarstellung von Migranten, schließlich mit einigen Gedanken zur aktuellen Strategie des islamischen Fundamentalismus. Dabei soll mir der Begriff der „Parallelgesellschaft“ als der zentrale Bezugspunkt dienen, an dem sich der Streit um die jeweilige Wahrnehmung „des Eigenen“ wie „des Fremden“ gegenwärtig diskurspolitisch am besten festmachen lässt.¹

Einwanderungsgesellschaft Deutschland

Deutlich wird die Schiefelage der aktuellen Diskussion um Migration und Fremdheit schon an ihrem Ausgangspunkt. Dort nämlich, wo pauschal von den „Migranten“ die Rede ist, von den Einwanderern, die in immer neuen Wellen nach Europa kommen und zugleich immer weniger zu unseren Gesellschaften gehören wollen. Wer sich die damit bezeichneten Gruppen freilich genauer betrachtet, muss feststellen, dass es sich bei diesen „Migranten“ in aller Regel um Menschen handelt, die seit Jahren oder gar Jahrzehnten hier leben. Zwar sind es vielfach Kinder oder Enkel von Migranten, aber meist mit französischer oder deutscher Staatsbürgerschaft, geboren oder doch aufgewachsen in Europa. Eine nennenswerte neue Zuwanderung ist dank der restriktiven Einwanderungspolitik aller europäischen Länder in den letzten Jahren ohnehin kaum mehr erfolgt.

Der als „Fremdendiskurs“ geführte Migrationsdiskurs richtet sich also gegen Menschen, die politisch wie sozial Angehörige unserer Gesellschaft sind und die nirgendwo anders „hingehören“ als hierher. Als „Migranten“ können wir sie höchstens noch im Horizont einer europäischen Migrationsgeschichte betrachten. Allerdings betraf diese Geschichte im 20. Jahrhundert keineswegs nur schwarzhäutige und dunkelhäutige Einwanderer, sondern ebenso viele blonde und hellhäutige, deren Großeltern vom Dorf in die Stadt, aus Irland nach London oder aus Polen nach Berlin zugewandert waren. Sie dennoch weiterhin als „Migranten“ zu bezeichnen, trägt somit keineswegs einfach einer sozialen Tatsache Rechnung. Im Gegenteil: Vielmehr konstruiert das Wort diese scheinbare Tatsache, diesen Status erst. Denn mit der sozial willkürlichen und ethnisch gezielten Kategorisierung „Migrant“ wird bewusst eine scharfe Linie gezogen, die einen Teil der Bevölkerung in unserer Gesellschaft ausgrenzt – mit der eindeutigen Botschaft: Du bist und bleibst fremd!

So verrät dieser „Fremdendiskurs“ zunächst vor allem drei Dinge: dass die meisten europäischen Gesellschaften erstens eine weithin ungeklärte Einwanderungsgeschichte

¹Grundlage dieses Textes ist ein Vortrag, den ich am 23.11.2006 am Meertens-Institut in Amsterdam gehalten habe. Ich danke Herman Roodenburg und seinem Kolloquium ganz herzlich für Einladung und Diskussion. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

haben; dass sie zum zweiten ebenso wenig Einwanderungsgesellschaften sein wollten wie das heutige EU-Europa kein Einwanderungskontinent sein will und dass diese Auffassung zum dritten mit zunehmend kulturalistischen, zum Teil rassistischen Argumenten vertreten wird. Vor allem dort, wo es bei den Migranten zugleich um Angehörige einer in Europa angeblich „fremden“ Religion geht: um Muslime. Damit ist dieser Fremdiskurs ganz entschieden ein innerer Differenzdiskurs. Denn er will eine vermeintliche soziale Mitte europäischer Gesellschaften gegen ihre Ränder verteidigen. Und er versucht, bereits bestehende gesellschaftliche Verhältnisse zu revidieren, indem er Teile von ihnen nachträglich als kulturell „fremd“ erklärt.²

Insofern geht es in dieser Migrationsdebatte um deutlich mehr als „nur“ um Migration: Es geht um unterschiedliche Konzepte kultureller Identität, die unter den Bedingungen der Globalisierung neu konzipiert und thematisiert werden. Diese Konzepte dienen beidem: einer identitätspolitischen Neuausrichtung wie einer strategischen Instrumentalisierung in gesellschaftlichen Verteilungs- und Machtkämpfen. Dabei werden deutlich rassistische Unterströmungen auch in bürgerlichen Milieus, in der Mitte unserer Gesellschaften sichtbar und die dadurch aufbrechenden Konflikte ziehen sich als tiefe Gräben längst mitten durch unsere Gesellschaften.

Dieses Grundmuster ist bekanntlich keineswegs neu. In Europa hat diese Form „kultureller“ Identitätspolitik vielmehr eine lange Tradition, in der sich vor allem seit dem 18. Jahrhundert und unter den Vorzeichen nationaler Verstaatlichung und Vergemeinschaftung kollektive Bilder und Stereotype herausbildeten, um sich und andere zu „identifizieren“ – meist über das simple Prinzip von „Wir“ und „Die“. Dabei spielten die Fremd- wie die Selbstzuschreibung von nationalen Mentalitäten oder ethnischen Charakteren eine wesentliche Rolle. Schon in den ersten „Völkertafeln“ aus der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden die Deutschen als „treu“ und die Franzosen als „treulos“ beschrieben – in den deutschen Völkertafeln natürlich, die französischen sahen dies genau umgekehrt.³ Solche Identitätsbilder verkörpern eine Differenzpolitik mit langer Tradition: jene alte europäische Kulturtechnik der Konstruktion „des Eigenen“ und „des Anderen“ oder besser: der Konstruktion „des Eigenen“ durch die Konstruktion „des Fremden“. Das Deutsche entstand so als das Nicht-Französische, das Norwegische als das Nicht-Schwedische. Es sind solche historischen Differenz-Narrative, auf denen unsere heutigen Wir-Bilder noch wesentlich beruhen. Als Mittel „symbolischer Politik“ sind diese Bilder daher hochaktuell in Europa und werden gerade im Umfeld der Migration bewusst eingesetzt, um dramatische Wahrnehmungseffekte zu erzielen.

Deutschland ist ein gutes Beispiel dafür, denn hier wird in diesem Zusammenhang immer lauter und besorgter von ethnischen „Parallelgesellschaften“ geredet. Davon, dass diese sich in bestimmten Einwanderermilieus formen, dass sie dort einen sozial abgeschlossenen und vielfach auch rechtsfreien eigenen Raum bilden und dass sie nicht bereit sind, deutsche Kultur und Leitwerte zu akzeptieren.

² Zu dieser Migrationsgeschichte aus türkischer Perspektive siehe *Nermin Abadan-Unat*: Migration ohne Ende. Vom Gastarbeiter zum Eurotürken. Berlin 2005.

³ Vgl. dazu etwa *Michael Jeismann / Henning Ritter (Hg.)*: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig 1993.

Zunächst ist bemerkenswert, dass der Begriff „Parallelgesellschaft“ ursprünglich von der Wissenschaft in die Welt gesetzt wurde. Es ist eine Wortprägung des Bielefelder Soziologen Wilhelm Heitmeyer, der Anfang der 1990er Jahre damit die soziale Abschließung von türkischen und arabischen Migranten in deutschen Städten zu charakterisieren versuchte.⁴ Zunächst blieb dies ohne großes Echo. Seit vier, fünf Jahren jedoch sprechen plötzlich immer mehr Politiker und Medien vom Phänomen der „Parallelgesellschaft“. Für sie scheint dies nunmehr ein feststehender Befund, ja ein Kampfbegriff. Denn sie wollen mit ihm nicht nur soziale Zustände charakterisieren, sondern zugleich eine vermeintlich misslungene „multikulturelle“ Gesellschaftspolitik bekämpfen und eine ebenso verfehlte, weil zu liberale „Migrationspolitik“ in Deutschland und Europa.

Nun soll Wissenschaft ihre Erkenntnisse in systematischen Begriffen fassen. Und sie muss die Validität jedes Begriffs oder Denkmodells zunächst an sich selbst überprüfen: im eigenen Labor, im eigenen Forschungsfeld, an der eigenen Erfahrung. Das ist ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Prinzip, dem ich auch im Falle der „Parallelgesellschaft“ gerne folge. Wenn ich diesen Begriff auf meine eigene Erfahrung und Lebenswelt anwende, dann geschieht allerdings etwas doppelt Verwirrendes: Zum einen sehe ich in Deutschland plötzliche überall etwas, das sich als „Parallelgesellschaft“ beschreiben lässt und stelle fest, dass sie offenbar weit verbreitet und gar nichts Neues sind. Und zum anderen entdecke ich, dass ich selbst offenbar in solch einer „Parallelgesellschaft“ aufgewachsen bin, lange bevor der erste Türke nach Deutschland kam.

Denn dann bin auch ich letztlich ein Migrant. Aufgewachsen in den 1950er Jahren als Kind „heimatvertriebener“ Eltern, die zum Kriegsende als „Volksdeutsche“ aus dem tschechischen Sudetenland hatten flüchten müssen und in der Nähe von Stuttgart gelandet waren, also mitten im schwäbischen Württemberg. Heute wirbt das Bundesland Baden-Württemberg stolz und leicht selbstironisch mit dem Slogan: „Wir können alles – außer Hochdeutsch!“ Das stimmt heute vielleicht, damals konnten die Schwaben jedenfalls wirklich nur Schwäbisch: Wir waren für sie alle gleich und alle fremd: „Fremde“ eben. Zum Glück für mich gab es dort jedoch eine eigene, wärmende „Flüchtlingskultur“. In meinem Heimatort war das ein ethnisch fast homogenes Flüchtlingshaus in einem eigenen Flüchtlingsortsteil mit Flüchtlingsgeschäften und Flüchtlingsvereinen. – Denn: „Flüchtling!“, das sagten die Einheimischen ständig zu uns. Zudem waren wir katholisch, die Schwaben evangelisch, wir spielten Fußball, sie Handball. Und sie bildeten in der Schule natürlich die A-Klasse, während wir in die 1B eingeschult wurden und dort den Klassen-Kampf der Kinder lernten: Einheimische gegen Fremde.

All dies hatte Folgen – auch für mich. Bis ins hohe Alter weigerte sich meine Mutter standhaft Schwäbisch zu lernen oder gar einen schwäbischen Kartoffelsalat zu bereiten. Sie sprach vielmehr weiterhin Hochdeutsch und pflegte ihre tschechisch-österreichische Küchentradition. Ich hingegen erlernte allmählich beide Varianten: sprachlich wie

⁴ S. kompakt argumentiert: *Wilhelm Heitmeyer*: Für türkische Jugendliche in Deutschland spielt der Islam eine wichtige Rolle. In: *Die Zeit*, 35/1996.

kulinarisch. Im Übrigen jedoch vollzog sich meine allmähliche Annäherung an die schwäbische Mehrheitskultur eher körpersprachlich: über den Fußball nämlich. Dort lernte ich zwar weder perfekt Schwäbisch noch erfuhr ich wirkliche ethnische Integration. Doch verhalf mir schließlich die interkulturelle Grammatik des Fußballspiels zu körperlicher und sozialer Mehrsprachigkeit: Ich schoss Tore – und das war letztlich eine auch für Schwaben akzeptable Identität.

Damit waren meine Erfahrungen mit „Parallelgesellschaft“ freilich noch längst nicht ausgestanden. Die der Flüchtlinge endlich hinter mir, rutschte ich mit dem Beginn des Studiums unglücklicherweise gleich in die nächste: in jene „Parallelwelt“ der 68er-Generation, die zumindest vorübergehend mit der Restgesellschaft bekanntlich weniger als nichts zu tun haben wollte. Daraus dann doch mühsam gerettet und als ordentlicher Professor endlich in der deutschen Bürgergesellschaft angekommen, verschont mich das Parallel-Schicksal aber auch heute noch nicht. Denn ich arbeite und lehre nicht nur in „Ostberlin“, das sich manchmal sehr „parallel“ gebärden kann, sondern lebe auch noch in Berlin-Kreuzberg mit seinen vielen türkisch- und arabischstämmigen Migranten. – Doch zu dieser jetzigen „Parallelgesellschaft“ komme ich noch.

Zunächst ging es mir hier um die Geschichte – auch als „meine“ Geschichte. Ich habe diesen Zugang bewusst etwas selbstironisch gehalten, obwohl die biografischen Sachverhalte durchaus Ernsthaftes zum Thema Migration in Europa beisteuern. Denn natürlich war zu Kriegsende der Weg von Millionen von Flüchtlingen und Vertriebenen aus Russland, Polen oder Tschechien nach Deutschland ein Weg in die Migration. Es war eine „Einwanderung“ meiner Elterngeneration in ein weithin fremdes Land. Obwohl irgendwie „Deutsch“, waren sich Sprache, Mentalität, Lebensstil – kurz: Kultur von Zuwanderern und Einheimischen doch sehr „fremd“. Dass man diese Einwanderung dann in Politikerreden als ein „Zurück in die alte Heimat“ pries, hatte lediglich propagandistische Bedeutung. Immerhin lag die Auswanderung aus dieser Heimat meistens bereits 200 oder 300 Jahre zurück. Tatsächlich jedoch präsentierte sich dieses Deutschland den Ankommenden als ein nur unwilliges, nur durch die Kriegsniederlage dazu gezwungenes Einwanderungsland. Es zeigte nur geringe Bereitschaft, mit diesen angeblich doch „deutschen“ Migranten fürsorglich umzugehen. Mit offenen Armen wurde niemand aufgenommen, weil die Flüchtlinge zudem die Niederlage verkörperten und weil man sich lange Zeit mit dem Verlust des „deutschen Ostens“ nicht abfinden wollte.

Insofern spiegeln meine Kindheitserinnerungen ans Schwäbische eine nachhaltige deutsche Tradition wider: die Tradition der Abwehr, der systematischen Ausblendung und der Tabuierung von Einwanderung. Ich wie meine Familie wie all unseren Flüchtlingsnachbarn unterwarfen uns damals einem fast totalen Anpassungs- und Schweigegebot. Alles Reden über Krieg, über Fremdheit, über Herkunft, über Heimweh war tabu. Gerade wir Kinder internalisierten dieses Gebot geradezu, denn wir wollten „normal“ sein, sein wie alle, und wir verweigerten unseren Eltern daher fast jedes Erzählen, jede familiäre Erinnerungsarbeit. Gemildert wurde dieser Kulturkonflikt meiner Kindheit erst, als noch „Fremdere“ als wir nach Süddeutschland kamen: die ersten italienischen und türkischen „Gastarbeiter“ in der Mitte der 1960er Jahre, die den Schwaben dann offenbar doch noch exotischer erschienen als wir.

Dabei waren kulturelle Begegnungen und Konfrontationen dieser Art bereits um 1945 alles andere als neu, auch in Deutschland und auch ohne die intensive koloniale Vorerfahrung wie in England, Frankreich oder den Niederlanden. Allein im Rückblick bis in die Zeit um 1900 lässt sich ein bunter Bogen von Bildern vorführen, in dem immer wieder vielfältige Einwanderer und Andere auftauchen –häufig von deutschen Mehrheiten ausgegrenzt und als „Fremde“ diskriminiert: Juden in regional stets neu aufflackernden Antisemitismen, Sozialisten im „Klassenkampf“ des Kaiserreichs oder polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet der Jahrhundertwende. Nicht alle von ihnen waren natürlich Migranten, aber es waren stets Gruppen in einer als dramatisch empfundenen Konfrontation von „deutscher“ und von „fremder“ Kultur. In einer Konstellation also, die sich in der deutschen Geschichte recht häufig einstellte, aus der jedoch offensichtlich nie gelernt wurde – bis der Nationalsozialismus dann die systematische Auslöschung aller kulturell „Anderen“ zu seinem Programm machte.

Spätestens nach 1945 aber wurde Deutschland endgültig „Einwanderungsland“. Wenn man die Wellen der Flüchtlinge unmittelbar nach 1945 einbezieht, dann sind von 1945 bis heute, also in den 60 Jahren seit Kriegsende, rund 40 Millionen Menschen nach Deutschland zugewandert: Heimatvertriebene, Remigranten, Displaced Persons, Kriegsheimkehrer, Gastarbeiter, DDR-Flüchtlinge, Asylsuchende, Arbeitsmigranten, Spätaussiedler aus Russland, jüdische „Kontingentflüchtlinge“. Sie alle betreten ein Land, das in dieser Zeit weltweit zum „Einwanderungsziel Nummer eins“ wird, das genau dies jedoch nicht sein will und das daher bewusst keine aktive Einwanderungspolitik betreibt. Deshalb wird diese riesige Wanderungsbewegung bis heute nicht als „Migration“ bezeichnet, sondern sprachlich wie politisch als „Heimkehr“, als „Rückwanderung“, als „Zuwanderung“ umschrieben. Deshalb erscheint migrantische Identität auch nicht als wirklich legitim, als wirklich der deutschen Gesellschaft zugehörig, sondern als „fremd“. Und deshalb blieb und bleibt die Migrationserfahrung als eine gewaltige Wissens- und Kulturressource systematisch ausgeblendet: jene heute so wichtige Erfahrung, wie wir uns „zwischen“ unseren offeneren Gesellschaften und Kulturen orientieren und bewegen können, wie Menschen und Ideen noch mobiler werden, ohne ihre Bindungsfähigkeit zu verlieren. Migrationserfahrung verkörpert heute nämlich vor allem auch dies: eine Art „kulturelle Globalisierung von unten“.

Statt diese Erfahrungsressource also wenigstens heute zu nutzen, wird weiterhin auf das Prinzip kultureller und ethnischer Vergemeinschaftung gesetzt: Vergemeinschaftung des Eigenen wie des Anderen. Deutsche Identität scheint etwas Besonderes, denn deutsch „wird“ man nicht, deutsch „ist“ man: durch Abstammung, Sprache, Geist. Das wussten die Stammtische schon immer und das sagen manche Politiker noch heute.⁵ Wenn vor diesem Denkhorizont von der Integration von Migranten gesprochen wird, ist in Wahrheit meist Assimilation gemeint: die kategorische Aufforderung, endlich wirklich „deutsch“ zu sein. Dieses ideologische Grundkonzept der „ethnischen“ Zugehörigkeit und Zuordnung zieht sich durch alle deutschen Staatsangehörigkeitsdebatten bis in die Gegenwart. In diese ethnisch und kulturell angeblich homogene „Abstammungsgemeinschaft“ der Deutschen finden Migranten eben kaum Zutritt, selbst

⁵ S. dazu *Jens Schneider*: *Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*. Frankfurt / New York 2001.

wenn sie dies wollten. Die meisten von ihnen wollen jedoch verständlicherweise wohl „Bürger in Deutschland“ werden, aber nicht gleich germanische „Stammesangehörige“ – selbst nicht nach diesem „wunderbaren Sommer“ der Fußballweltmeisterschaft.

Unsere deutschen Debatten um „Migration“ und „Integration“ verraten also immer wieder dies: eine historisch zwar erklärbare, doch übersteigerte, fast neurotisch zu nennende Sehnsucht nach kultureller Einheitlichkeit und nach spiritueller Gemeinschaft. Und umgekehrt eine heftige Ablehnung von oder sogar tiefe Furcht vor Verschiedenheit. Denn 200 Jahre lang, von deutscher Kleinstaaterei um 1800 über das Kaiserreich und den Nationalsozialismus bis zur Vereinigung 1989, hat unsere heimliche Leitkultur uns stets den Kurs „Volksgemeinschaft / Abstammungsgemeinschaft“ vorgegeben. Diese „völkische“ Vorstellung von Deutsch-Sein wirkt als tiefe kulturelle Imprägnierung bis heute nach und sie enthält nach wie vor deutlich rassistische Denkfiguren: Noch die Mehrheit der älteren Erwachsenen glaubt heute, dass „Rasse“ ein objektives genetisches Kriterium und „Abstammung“ ein entscheidender kultureller Wert sei. Doch auch das übrige Europa scheint keineswegs frei von dieser Krankheit des Homogenitäts- bzw. Differenz-Bazillus. Dies zeigen nicht nur Hooligans in England und Neonazis in Polen oder Russland, sondern ganz ähnlich geführte Diskurse über ethnische Fremdheit in vermeintlich gutbürgerlichen Milieus von Dänemark bis nach Sizilien.

Inszenierungen und Dramatisierungen: Begriffspolitik

Die politischen Wortführer der Debatte um Parallelgesellschaften sehen dies alles natürlich ganz anders. Für sie verkörpert Migration im Wesentlichen eine neue europäische Erfahrung, die mit der alten regionalen Wanderung in oder der kolonialen Zuwanderung nach Europa wenig zu tun hat. Da diese neue Erfahrung zugleich hochproblematisch erscheint, bedarf es also der aktuellen Debatte um migrantische „Parallelgesellschaften“ – mein zweiter Abschnitt.

Beginnen wir mit dem Begriff selbst: Parallelen sind geometrische Figuren und die Geometrie wiederum handelt von den Eigenschaften des uns umgebenden Raumes, von seiner Gestaltung und seinen Konfigurationen. In diesem Raum bilden parallele Linien zwei Geraden, die sich „im affinen Bereich nicht schneiden“, belehrt uns das Lexikon. Damit freilich verwirrt es uns. Denn wenn sich Parallelen im Gesichtsfeld gar nicht berühren, dann gibt es entweder gar kein Problem „Parallelgesellschaft“. Berührungsfreies Nebeneinander bleibt relativ ungefährlich, da man sich im sozialen Raum eben nie „wirklich“ begegnet, sagen uns die Sozialwissenschaften. Oder das Bild ist falsch, weil wir mit den „Parallelgesellschaften“ ja in unserem Alltag doch angeblich ständig konfrontiert sind.

So kann man zunächst einmal konstatieren, dass der Begriff sprachlich und semantisch einigermaßen schief liegt, dass er also wohl eher diskurspolitisch gemünzt ist. Denn einerseits soll diese Rede von der Parallelgesellschaft ein tiefes Unbehagen darüber ausdrücken, dass die Lebenswelten von Menschen mit Migrationshintergrund vielfach am Rande oder außerhalb unserer Gesellschaften zu liegen scheinen. Die Beispiele von der türkischen, der indonesischen oder der arabischen „Welt“, in der man sich in Paris,

Berlin, Amsterdam oder London tagelang, wenn nicht lebenslang bewegen könne, ohne ein Wort französisch, deutsch, niederländisch oder englisch zu sprechen, dienen dafür als probater Beleg. Diese Beispiele werden gerne mit dem Hinweis verbunden, dass unsere auf Konsens hin orientierten europäischen Gesellschaften solche Formen sozialer Segregation wie kultureller Abgrenzung auf Dauer nur schwer ertragen. Andererseits jedoch ist ebenso klar, dass sich der Begriff Parallelgesellschaft damit eine hohe analytische Beweislast aufbürdet, ähnlich wie einst Samuel Huntingtons Bild vom „Clash of Civilizations“, wie die heute gängige Rede von den „cultural wars“ oder wie die bei uns immer wieder aufflackernde Debatte um die „deutsche Leitkultur“. Es geht dabei um nichts weniger als um prinzipielle Befunde zur Rolle von Kultur und Identität in unseren spätmodernen Gesellschaften.⁶

Auf dieser konzeptuellen Ebene freilich entsteht der Eindruck, dass alle diese Begriffe nicht wirklich analysieren, sondern lediglich inszenieren und dramatisieren. Dass sie nur „catchwords“ sind für eine mediale Aufmerksamkeitsindustrie, in die auch Wissenschaft längst eingebunden ist. Und dass sie zumeist auf keinen argumentierenden Texten mehr basieren, sondern nur mehr für affirmative Bilder stehen, für ikonisch wirkende Repräsentationen von Differenz, von eigen und fremd. Denn „Zivilisationen“ und „Kulturen“ beziehen sich zunächst nur auf sich tradierende Wertewelten, sie verkörpern sich nicht einfach selbst in Massenbewegungen oder gar Armeen. Auch „Leitkulturen“ waren und sind rein ideologische Projekte – mit eher zweifelhaftem Erfolg im bisherigen Verlauf der Geschichte. Und „Parallelgesellschaften“ verdienen nur dann ihren bedrohlichen Namen, wenn dieser Begriff der Substanz des sozialen Phänomens entspricht, wenn sich in Migrantenmilieus also tatsächlich alternative und damit parallele Systeme der Ökonomie und Politik, der Selbstverwaltung und des Institutionenaufbaus herausbilden oder wenigstens ernsthafte Ansätze dazu.

Genau dies verkörpern die migrantischen Lebensformen zum weit überwiegenden Teil jedoch nicht. Sie formieren sich ganz offensichtlich nicht gesellschaftlich-institutionell, sondern sind primär kultureller Natur. In ihnen drücken sich zwar alternative Wohn- oder Esskulturen, Familienformen oder Religionspraxen aus, doch lassen sich solche anderen Lebensformen keineswegs als Indikatoren für eine „Parallelgesellschaft“ in Anspruch nehmen. Dazu ist ihr gesellschaftliches Gewicht zu gering, dazu ist ihre Vielfalt und Heterogenität in den Migrantenmilieus selbst meist viel zu groß und dazu sind die kulturellen Verbindungen und Übergänge in die Mehrheitsgesellschaft viel zu dicht und zu vielfältig. Wer nämlich genauer in die verschiedenen sozialen, gender- und generationsbezogenen Räume unserer Gesellschaft blickt oder wer sich – besser noch und ausgesprochen ethnologisch! – mit migrantischen wie nicht-migrantischen Akteuren durch diese verschiedenen Räume bewegt, dem werden einfache Grenzziehungen entlang ethnischer oder religiöser Zugehörigkeiten außerordentlich schwer fallen. Denn die Mehrheitsgesellschaft – wie auch die so genannten „Minderheiten“ selbst – wohnt, isst, kleidet sich, paart sich und spricht bekanntlich auf sehr unterschiedliche Weise.

Auf dieser Ebene der Lebensstile aber gibt es selbstverständlich Unterschiede, die auf

⁶ S. dazu *Samuel P. Huntington: The Clash of Civilizations*. New York 1993; *Hermann Bausinger: Typisch deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?* München 2000.

übergreifende migrantische Erfahrungen und Hintergründe verweisen. Solche Unterschiede in der Lebensführung, zumal wenn sie sich im großstädtischen Kiez konzentrieren, sind für den Einzelnen durchaus Anlass zu Befürchtung oder gar zur „Befremdung“. In ihnen drücken sich stets komplexe soziale und kulturelle Wandlungsprozesse aus, in deren Verlauf Gewohntes und Vertrautes auf schmerzhaft Weise verloren gehen kann. Doch sind solche Erfahrungen sozialer und kultureller Kontingenz keineswegs neu: Klagen über den kulturellen Wandel als einen Verlust „vertrauter Welt“ stehen in den vergangenen beiden Jahrhunderten bekanntlich beständig auf der Tagesordnung europäischer Gesellschaften. Sie treten dabei keineswegs nur im Kontext von Migrationsbewegungen auf, sondern repräsentieren eine durchaus generelle Kommentarform der unterschiedlichsten Entwicklungen von industriellen Kapitalismus und kultureller Moderne.

So bleibt für die Differenzsuche letztlich die Ebene der „großen“ Wertehorizonte: der kulturellen und zivilisatorischen Grundsätze, in die insbesondere christliche wie nicht-christliche Traditionen eingeschrieben sind. Hier, so wird argumentiert, handle es sich tatsächlich um unvereinbare Auffassungen, wenn muslimische Migranten nach eigenen Regeln des Koran lebten, wenn Kindern, wenn Frauen, wenn Andersgläubigen dadurch die Möglichkeit eines würdigen und selbstbestimmten Lebens bestritten würde. Dafür werden immer wieder diese Belege genannt: Zwangsehen, männliche Gewalt in der Familie, Kopftuchzwang, migrantische Jugendgewalt auf den Straßen und vor allem: die so genannten Ehrenmorde. Diese Symptome werden dann als Beweis dafür genommen, dass dahinter abgeschlossenen ethnische Milieus stehen, dass manche von ihnen „fundamentalistisch“ als religiöse Gemeinschaft daherkommen und dass deren Mitglieder gleichsam außerhalb von Recht und Gesellschaft leben wollen.

Solche Praxen, Vorfälle und Einstellungen gibt es in der Tat, mehr noch als wir oft erfahren. Darin drücken sich dramatische Defizite aus an sozialer Empathie, an kulturellem Wissen wie an zivilgesellschaftlichem Ethos. Deshalb sind solche Haltungen und Handlungen in keinem einzigen Fall tolerierbar, gleichgültig ob sich die Täter auf ethnische Tradition oder auf religiöse Motive berufen. Unrecht, Gewalt und Brutalität sind nicht kulturell zu legitimieren und auch nicht kulturell zu relativieren. Dagegen muss radikale gesellschaftliche Ächtung gesetzt werden und polizeiliche Strafverfolgung, vor allem aber ein klares Konzept von Einwanderungs- und Gesellschaftspolitik.

Doch selbst in solchen Wertekonflikten und Gewaltformen beweist sich keineswegs Parallelgesellschaft. Vielmehr drücken sich darin extreme kulturelle Ungleichzeitigkeiten aus, wie sie im Kontext von sozialem Wandel und globaler Mobilität zwangsläufig auftreten. Dies vielleicht häufiger, aber eben keineswegs ausschließlich im Umfeld von Migration und Islam. Da stimmen die medialen Thematisierungs- und Wahrnehmungsrelationen oft einfach nicht. Darüber mag gerade uns in Deutschland ein Blick auf manche allzu „deutschen“ Jugend- und Politikmilieus belehren: Wesentlich mehr Neonazi-Morde als Ehren-Morde haben in deutschen Medien und Politikerreden wesentlich weniger panische Reaktionen ausgelöst. Nach wie vor bleibt vielmehr der junge „muslimische“ Migrant mit dem Messer eine in der Aufmerksamkeitsindustrie sehr viel präsentere Schreckensfigur als der deutsche Neonazi mit dem Totschläger.

Unübersehbar ist daher, dass in städtischen Alltagsleben gegenwärtig ein Denken in Gegensätzen und ein Reden in Stereotypen zunimmt: bei den als „Migranten“ Apostrophierten ebenso wie in der Mehrheitsgesellschaft. Wechselseitige Beschimpfungen als „Scheißtürke“ und „Scheißdeutscher“ auf Berliner Schulhöfen und auf deutschen Straßen sind dabei nur der hörbare Ausdruck einer sich verändernden Atmosphäre, die von vielen kleinen Gesten und alltäglichen Tönen eines schärferen Differenzdenkens geprägt wird. Doch nehmen die sozialen Ursachen solcher ethnischen Distanzierungen ihren Ausgangspunkt keineswegs außerhalb unseres gesellschaftlichen Systems, sondern setzen vielmehr unmittelbar in ihm selbst an: an der Erfahrung von Arbeitslosigkeit und sozialer Ungleichheit, an fehlenden Bildungs- und Aufstiegsoptionen für die Jugendlichen, an kulturellen und symbolischen Verletzungen im öffentlichen Raum, an Familien- oder Schulkonflikten – insgesamt also an Situationen, in denen sich die Betroffenen oft zunächst und manchmal durchaus bequem an Gesellschaft und Staat wenden und von ihnen Hilfe fordern, um deren Verweigerung dann als Rechtfertigung eines eigenen kulturellen „Fundamentalismus“ zu betrachten. Erst aus diesem Gefühl der sozialen Benachteiligung und kulturellen Verletzung heraus kommt es meist zu trotziger Verweigerung oder zu Apathie, auch zur Flucht in Opferrollen. Sprachdefizite wie engere religiöse oder ethnische Bindungen fördern diesen Rückzug in die migrantische „Nische“ natürlich noch zusätzlich. Teilweise geschieht dies gerade bei Jugendlichen gegenwärtig in der Pose einer trotzig „Selbst-Orientalisierung“, die das ihnen anhaftende Stereotyp der Medien und der Mehrheitsgesellschaft schließlich aufnimmt, um es damit in eine eigene Identitätsressource umzuwandeln: in Gesten und Räume einer demonstrativ „fremden“ und gerade dadurch ihnen nun vermeintlich „eigenen“ Kultur.

Diese Erfahrungen und Strategien stammen freilich aus dem Verhaltensrepertoire unseren spätmodernen Gesellschaften selbst. Es sind gleichsam die Best-Practice-Modelle von Gesellschaften, die den Gedanken der sozialen Sicherheit, der kulturellen Anerkennung, der Legitimität differenter Lebensstile und ihrer gesellschaftlichen Repräsentation zu ihrer Grundüberzeugung erklärt haben. Wem diese Grundrechte verweigert werden, der kann sie einklagen. Genau dies geschieht hier – freilich nicht auf dem dafür vorgedachten juristischen und politischen Weg, sondern in Gestalt einer symbolischen sozialen Praxis: der Praxis des kulturellen „Andersseins“ als einer bewussten Demonstration von Distanz.⁷

Insofern haben wir es gerade im Bereich der Migration also nicht mit parallelen *gesellschaftlichen* Strukturen zu tun, die etwa in Gestalt einer „Community“ aufgebaut werden. Vielmehr sind es *kulturelle* Praxen und Vorstellungen, die sich hier als eine Geste des „Andersseins“ inszenieren. Ihr Verweis auf eigene Werte und Glaubensformen, auf eigene Abstammung und Tradition fordert die europäischen Grundrechte kultureller Identität und sozialer Anerkennung für sich ein. Damit präsentiert sich eine Gruppe selbst als ein benachteiligtes oder als ein verletztes „Anderes“ – jedoch, und darauf kommt es hier an: eben als ein „europäisches Anderes“! In Istanbul oder Beirut wäre dieselbe Selbstdarstellung weder kulturell sinnvoll noch politisch

⁷ S. dazu auch *IFADE (Hrsg.): Insider – Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. Bielefeld 2005.*

möglich. Hier jedoch, in den europäischen Gesellschaften, repräsentiert sie einen völlig legitimen Gestus: den der öffentlichen Darstellung und Verhandlung von „Identität“ in der pluralen Gesellschaft.⁸

Ungewohnt für uns ist, dass sich diese Identitätsbezüge zunehmend in den Bereich des Religiösen verlagern – insbesondere im Falle muslimischer Migranten. Dort, im Glauben an Allah, scheint diese Suche nach einer „anderen“ und dadurch wiederum „eigenen“ Identität am erfolgreichsten. Noch erfolgreicher, als bisherige Bezugnahmen auf nationale Herkunft und ethnische Zugehörigkeit. Denn Religiosität verkörpert in der Postmoderne wieder eine besonders schützenswerte Form kultureller Identität. Dort, im muslimischen Glauben, kann diese Identität besonders intensiv erfahren und ausgestaltet werden, weil sich die kleinen Gemeinschaften der Gläubigen unmittelbar und selbst verwalten. Dort gibt es somit keine zentrale Autorität, die Glaubensgrundsätze verbindlich definiert, aber eben auch kein zentrales Regulativ, das in der Lage wäre, gesellschaftliche und kulturelle Wandlungsprozesse kompetent zu kommentieren und religiöses Denken damit letztlich zu säkularisieren. Dort ist es stattdessen der unmittelbare Zugriff der Gläubigen auf eigene Deutungen oder auf die des Predigers, die buchstäblich Welt-Anschauung vermitteln. Dort lässt sich mit der Verbindung von Religion und Internet notfalls weltweit eine enorm mobilisierende wie emotionalisierende Wirkung erzielen, wie der Fall der dänischen Mohammed-Karikaturen ja anschaulich gezeigt hat.

Kulturell betrachtet, sind in diesen religiös vermittelten Wertehorizonten also tatsächlich deutliche Unterschiede, Unvereinbarkeiten verankert. Aus diesem Differenzbefund ziehen konservative Kritiker gerne den Schluss, spätestens mit dieser Wende ins Religiöse sei das Ende der Idee von der „multikulturellen Gesellschaft“ besiegelt.

Dieses Urteil jedoch geht weit und gleich doppelt am Kern des eigentlichen Problems vorbei. Denn zum einen war ein „multikulturelles“ Gesellschaftskonzept nie Grundlage offizieller Politik oder mehrheitlicher Einstellungen in Europa. „Multikulti“ bot sich seit den 1970er Jahren lediglich als eine diskursive, oft auch naiv gebrauchte Metapher an für Visionen einer postkolonialen und postnationalen Welt der kulturellen Vielfalt. Manchmal nur als provozierender Gegenentwurf zur grauen Realität unserer einfältigen Nationalkulturen. Zum anderen jedoch und wichtiger noch: Vielfalt und Differenz kultureller Identitäten werden in der Zukunft viel mehr noch als bisher das Kennzeichen unserer global kommunizierenden und mobilen Gesellschaften sein. Es wird also in gewisser Weise zu noch wesentlich mehr „Multikulti“ kommen als bisher – allerdings wohl in einem anderen Sinn. Die Vorstellung von kultureller Vielfalt in unseren Gesellschaften wird sich noch stärker als bisher auf die Lebensweise des spätmodernen Individuums beziehen. Auf die Möglichkeiten des Einzelnen, sich gerade aus den kollektiven Identitäten der nationalen Gesellschaft und aus den Bindungen von ethnisch-religiöser Gemeinschaft stärker lösen zu können, freier noch zu sein in der Entfaltung seiner Lebensentwürfe wie in der Entwicklung seiner sozialen Bindungen. Es meint also eine Art von „individueller“ Multikulturalität, nicht mehr die Vorstellung von homogenen Gruppen, die sich kollektiv als ethnische oder religiöse „Kulturen“ gebärden.

⁸ S. dazu *Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hrsg.): Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt a. M. 2005; *Klaus Kufeld (Hrsg.): Europa – Mythos und Heimat. Identität aus Kultur und Geschichte(n)*. Freiburg i. Br. / München 2006.

Auf diese künftig noch wachsende Entwicklung und Bedeutung des Kulturellen hat die Politik in den letzten Jahren viel zu wenig hingewiesen. Offensichtlich weil es bequemer war, die Kultur umgekehrt als wesentliche Ursache von sozialen Differenzen wie von sozialen Defiziten zu benennen. Damit konnte man sie zugleich zum Sündenbock einer versäumten oder verfehlten Integrationspolitik machen. Mit dem Argument der kulturellen Fremdheit ließ sich leicht der Vorwurf kultureller Rückständigkeit, sozialer Unbeweglichkeit oder fehlender Integrationsbereitschaft verbinden. So werden die Gründe für fehlende Arbeit, Wohnung oder Ausbildung bis heute oft genug den Betroffenen selbst zur Last gelegt – eben den kulturell „fremden“ und deshalb zu unbeweglichen Migranten.

Aber auch die Wissenschaft hat hier viel versäumt und manchen Fehler begangen. Gerade die Sozial- und Kulturwissenschaften begannen sich zwar seit den 1970er Jahren intensiver für die Bedingungen von Migration zu interessieren und über sozialpolitische Folgerungen nachzudenken. Allerdings standen ihre gewählten Forschungsstrategien nicht selten im Widerspruch zu den bekundeten eigenen Absichten. Statt zunächst die durchaus vorhandenen Erfolge und Integrationsschritte der Migranten zu registrieren, wurden vor allem Defizite und Differenzen ins Zentrum der Beobachtung gerückt. Natürlich geschah dies mit dem ursprünglichen Gedanken der politischen Kritik und der sozialpolitischen Abhilfe. Stattdessen jedoch hatte es meist die soziale Stigmatisierung der Betroffenen der Folge. Migration wurde dadurch zum Synonym für einen defizitären gesellschaftlichen Status.

Fast zwanghaft folgte Migrationsforschung damit einem kulturellen Differenzparadigma statt einem sozialen Integrationsparadigma. So fragte die Soziologie nach sozialer Segregation und migrantischer Gettobildung. Pädagogik und Linguistik untersuchten die fehlende Sprachkompetenz von Jugendlichen. Die Psychologie konstatierte tiefe Störungen individueller wie kollektiver Identität durch den Kulturschock der Migration. Einerseits wurde dadurch auf manche prekäre gesellschaftliche Situation überhaupt erst aufmerksam gemacht. Andererseits und zugleich jedoch wurde damit ein öffentlicher Wahrnehmungsreflex nachdrücklich verstärkt, der nach „Normalität“ und „Abweichung“ fragte und der soziales Verhalten von Einwanderern nur noch als „Kultur“ erklärte. Damit ließ sich diese Kultur dann umgekehrt umso leichter in Kategorien von „fremd“ und „eigen“ einteilen. Migration wurde durch diese Art der Forschung gleichsam unter den Generalverdacht der Differenz gestellt: als ein sozial wie kulturell überwiegend nicht-zugehöriger und nicht-integrierter Raum. Die Wissenschaft verstand darunter „noch nicht“, viele Politiker jedoch „nie“.⁹

Diese konzeptuelle Ausrichtung wirkt bis heute als Kodierung nach. Abweichung und Devianz, ethnische Zugehörigkeit und mentale Disposition, also: Vor-Annahmen kultureller Differenz bilden immer noch zentrale Kategorien sozialwissenschaftlicher Migrationsforschung. Diese kulturalistischen Differenzbefunde wiederum prägen gesellschaftliche Wahrnehmungen wie mediale Darstellung nachhaltig und sie leisten

⁹ S. dazu auch *Levent Soysal: Diversität der Erfahrung, Erfahrung von Diversität. Jugendkultur türkischer Migranten in Berlin.* In: *Martin Sökefeld (Hrsg.): Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei.* Bielefeld 2004, S. 139-162.

teilweise durchaus rassistisch zu nennenden Positionen Vorschub.¹⁰

Längst vor der Debatte um „Parallelgesellschaften“ gibt es im Feld der Migration eine wissenschaftliche Verantwortung für gesellschaftliche Versäumnisse und Missverständnisse. Dieser Verantwortung werden wir heute nur gerecht, wenn wir „Kultur“ endgültig nicht mehr als eine statische und tradierte Wertesubstanz begreifen, sondern als permanenten gesellschaftlichen Austauschprozess, in dem wechselseitige Bilder und Vorstellungen verhandelt werden – auch im Konflikt. In diesem Verhandlungsfeld müssen islamische Überzeugungen und Praxen als legitime Positionen akzeptiert werden, soweit sie sich im rechtlichen und politischen Konsens der Zivilgesellschaft bewegen. Dass sie dies zum weit überwiegenden Teil längst tun und dass sie sich dabei in der Tat oft auch selbst bewegen, verändern, „modernisieren“ – das wird angesichts der Fremdheits-Hysterie freilich kaum registriert. Aus gutem Grund sollten gerade Kulturwissenschaftlerinnen und Kulturwissenschaftler weiterhin versuchen, diesen Zustand zu ändern.

Europäischer Islamismus?

Schließlich – und damit zum dritten und letzten Stichwort – ist die Rede von der migrantischen Parallelgesellschaft auch im politischen wie strategischen Sinne alles andere als treffend. Gerade die dafür am häufigsten zitierten Beispiele, die fundamentalistischen und islamistischen Gruppen, zielen keineswegs auf den Aufbau einer parallelen „zweiten“ Gesellschaft in Europa. Sie wollen die „wahrhaft Gläubigen“ keineswegs im Abseits versammeln, sondern ihre Absichten richten sich vielmehr gerade auf eine geistige Übernahme der „ersten“ Gesellschaft. Sie folgen also einem gesellschaftlichen Hegemonialkonzept und eben keinem Parallelkonzept.

Dieses Konzept religiöser Identitätspolitik ist in solcher Zuspitzung vergleichsweise neu und markiert den Beginn einer tatsächlich dramatischen Entwicklung, die noch einige Gedanken lohnt. Denn die Situation erscheint außerordentlich ambivalent: Einerseits ist es für uns völlig selbstverständlich, dass migrantische Kulturen schon seit langem ein wichtiges soziales wie symbolisches Kapital unserer Gesellschaften bilden. Dies gilt insbesondere für europäische Metropolen, die traditionell zentrale Bühnen für neue soziale Bewegungen sind. Denn in den großen Städten steht Migration nicht nur für den Transfer von Arbeitskraft und Wissen, sondern auch für kulturelle Vielfalt und für exotische Lebensstile. Damit repräsentiert sie ein Stück „Fremdheit“. Etwas „Fremdes“ allerdings, das wir uns hier, in der eigenen Stadt, längst angeeignet haben und dessen Musik- oder Esskulturen wir in einer Art von „innerem Tourismus“ genießen. Gerade diese ethnische Einfärbung der Lebensstile und deren scheinbare Leichtigkeit machen unsere großen Städte auch für uns selbst so attraktiv. Andererseits und zugleich jedoch greifen in denselben großen Städten diese ganz anderen, düsteren Assoziationen der Migration Raum. Bilder von Gruppen junger Männer, äußerlich angepasst, aber innerlich religiös motiviert und fanatisiert, wie sie in New York für 9/11 verantwortlich waren oder wie sie in London oder Kiel monströse Terrorpläne schmiedeten. Bilder also nicht von

¹⁰ Vgl. dazu etwa *Heidrun Kaupen-Haas / Christian Saller (Hrsg.): Wissenschaftlicher Rassismus. Analysen einer Kontinuität in den Human- und Naturwissenschaft.* Frankfurt a. M. / New York 1999.

einer fernen Al Qaida, sondern von einem nahen, einem „homegrown terrorism“ mit migrantischem Hintergrund.

Historisch betrachtet, sind diese beiden Sichtweisen der Migration – die helle wie die düstere – in der Tat noch relativ jung. Sie beziehen sich auf europäische Erfahrungen und Diskussionen von kaum zehn Jahren. Vorher, bis Anfang der 1990er Jahre, bildete Migration zwar historisch lange schon einen zentralen Faktor des Wachstums und des Lebens der großen Städte, doch war sie selten nur ein zentrales Thema der großen Politik. Eher unwillig und nur sporadisch hatte man bis dahin über soziale und kulturelle Folgen der Migration gesprochen, über ethnische Communities oder Moscheebauten, über Schul- oder Sprachenpolitik. Die konkreten Probleme überließ man gern einer schlecht ausgestatteten und kaum koordinierten Integrationspolitik vor Ort.

Nun jedoch gehören ethnische Szenen und Ökonomien zu den Aushängeschildern der Metropolen im Kampf um Kapital- und Touristenströme. „Tolerance“ erscheint sogar als messbares Kriterium für urbane Offenheit und Zukunftsfähigkeit.¹¹ Zugleich jedoch wird diese ethnische Vielfalt immer mehr als ein zentraler Risikofaktor betrachtet: Dieselbe migrantische Kultur, die unseren Metropolen kulturelle Farbe und soziale Substanz verleiht, erscheint umgekehrt auch als kultureller Nährboden und soziales Aufmarschfeld eines migrantischen Terrorismus.

Diese neuen Gesichter der Migration verkörpern also keine „vertraute Fremdheit“ mehr. Sie werden im Gegenteil als buchstäblich ent-fremdet wahrgenommen und sie lösen existenzielle Bedrohungsgefühle aus. Ein Gefühl, das sie ihrerseits kulturell wiederum „gleich“ macht, gleich „fremd“, das sie damit als eine geschlossene Gruppe wahrnimmt und das sie als „Fremde“ dann zum potentiellen Tätermilieu erklärt: Fremde als Feinde, bedrohlich für unsere Kultur, vielleicht sogar für unser Leben.

Und so liest sich ihr Steckbrief: Phänotyp „orientalisch“ (was immer dies heißen mag), überwiegend „arabischer“ Herkunft (also beliebige Länder von Palästina über die Türkei bis Pakistan), durchweg muslimischen Glaubens (jedenfalls: nicht-christlich) und überwiegend von einer gleichsam „archaischen“ Killermentalität (so wird die Psyche von Selbstmordattentätern immer noch gerne beschrieben, obwohl wir längst um die Mittelschichtsbioografien und die Bildungswege vieler Täter wissen). „Fremd“ meint damit ein spezifisches kulturelles Profil: bestimmte Migranten mit bestimmten ethnischen und religiösen Zugehörigkeiten. Und „Fremd“ markiert damit ungekehrt eine neue Haltung der Mehrheitsgesellschaft, die auch in Europa seit jenem 11. September in New York um sich gegriffen hat und die oft rassistische Züge trägt.

Diese neuen Be-Fremdungen sind in der Tat „kulturelle“ Projektionen und sie sind in hohem Maße „konstruiert“ – auf beiden Seiten! Auf der Seite der Einwanderungsgesellschaften wird die Bedrohung durch Migration in ihrem Kern als ein sektenhafter Fundamentalismus wahrgenommen. Als ein „Dschihadismus“, der der westlichen Moderne seine Todfeindschaft erklärt, der diese geistige Feindschaft in militanten Terror umsetzt, und der seine Rechtfertigung dafür aus islamischen und ethnischen Traditionen beziehen will, eben aus kulturellen Quellen. Wer aus denselben

¹¹ S. dazu *Richard Florida: Cities and Creative Class*. New York 2005.

kulturellen Quellen schöpft – und das tun große religiöse Gruppen –, der scheint damit im Umkehrschluss und in den Augen der Mehrheitsgesellschaft damit automatisch Täter-verdächtig. Deshalb stellen die Sicherheitsbehörden wie die Medien auch gleich ganze ethnisch-religiöse „Milieus“ unter Generalverdacht.

Auf der Seite muslimischer Gruppen wiederum erlebt man diese Situation als eine Kette konkreter alltäglicher Diskriminierungen. Anderes Aussehen, andere Sprache, andere Religion, also die eigenen Identitätsmerkmale, werden nun öffentlich wie ein Täterprofil verhandelt. So schafft in der Tat oft erst die unmittelbare Erfahrung dieses Kollektivverdachts dann auch Kollektivbewusstsein und Identifikation. Dies gilt keineswegs nur für den medialen Diskurs, der von vielen Muslimen als diskriminierend wahrgenommen wird. Vielmehr betrifft es auch die unmittelbare Alltagserfahrung: die misstrauischen Blicke auf Straßen und in U-Bahnen ebenso wie die scharfen Passkontrollen oder die entwürdigenden Leibesvisitationen, die ein vermeintlich „orientalisches“ oder „muslimisches“ Aussehen bei der Verkehrskontrolle wie beim Boarding am Flughafen fast automatisch nach sich zieht.

Natürlich sind die Gründe und Anlässe für solche verletzenden Erfahrungen zunächst nicht kulturell. Sie sind vielmehr wirtschaftlicher und gesellschaftspolitischer, teilweise eben auch ideologischer und terroristischer beziehungsweise sicherheitspolitischer Natur. Doch sind sie stets „kulturell“ kontextiert und kodiert. Das heißt: Sie unterliegen einem so strikten „kulturalistischen“ Interpretationsschema, dass andere, etwa soziale oder politische Deutungen kaum mehr möglich sind. Terrorismus scheint „kulturell“ verursacht und unmittelbare Folge von kultureller „Fremdheit“, also von Migration und anderer Religion.

Hinter dieser Deutung steht eine in dieser Dominanz neue Vorstellung von kultureller Authentizität und – vice versa – von kultureller Differenz. Von Bildern, die einen zivilisatorischen Gegensatz behaupten, in dem auch wir uns nun kulturell repräsentiert sehen: die gesellschaftliche Minderheiten wie die Mehrheiten. Immerhin glauben angeblich 56% der Deutschen, dass wir uns gegenwärtig in einer Phase der „clashes of civilizations“ und der „cultural wars“ befinden.¹²

Umgekehrt denken viele Migranten mit islamischem Hintergrund, dass allein eine offensive und demonstrative Verteidigung ihrer Religion ihnen noch eigene Identität sichern und ihnen Selbstachtung ermöglichen kann. Erst diese Ausweglosigkeit und Erbitterung machen den Islam dann zur sozialen Bewegung. Beiden Seiten also legt der politische und mediale Diskurs offenbar unausweichlich nahe, sich so zu begreifen: als zwei Seiten, als feste Fronten in einem kulturellen Konflikt, in dessen Verlauf sich diese Fronten gegenseitig hochschaukeln.

Dazu finden sich rasch passende Bilder. In meinem eigenen Berliner Stadtteil etwa, in Kreuzberg, werden es im nächsten Jahr nicht mehr die christlichen Kirchen sein, die das Stadtbild architektonisch prägen. Vielmehr sind es dann vier neue und große Moscheen, die gegenwärtig gebaut werden und deren Repräsentationsarchitektur bewusst neue ästhetische und symbolische Akzente setzen soll. Manche Anwohner sehen gerade in

¹² *Der Tagesspiegel* (vom 23.08.06).

diesen neuen Moscheen die dramatischen Feldzeichen jener viel beschworenen „Parallelgesellschaft“, die nun offenbar sogar im Begriff steht, die Mehrheitsgesellschaft zu dominieren – jedenfalls ästhetisch. Andere – wie ich – deuten dies eher umgekehrt. Denn islamische Gemeinden verlassen mit solch Bauten eben auch den Schatten der Hinterhöfe und die Einflüsterungen der Hassprediger. Sie treten mit ihrer prachtvollen Moschee vielmehr selbstbewusst und stolz in eine städtische Öffentlichkeit, die ihrerseits die religiösen Werte und die sozialen Praxen islamischer Gemeinden letztlich offener und transparenter machen kann. – Mehr Offenheit, weniger Fanatismus: So jedenfalls lautet das kulturelle Gesetz der Metropolen, dessen säkulare Wirkung einst auch die christlichen Kirchen zu spüren bekommen haben.

Zu diesem Gesetz gehört ebenso, dass in unseren Städten unterschiedliche Lebensweisen versammelt waren und sind: unterschiedliche Wohn- und Esskulturen, Ehe- und Familienformen, Kleidungs- und Geschmackstile, dass Mehrsprachigkeit und religiöse Vielfalt herrschen, dass diese kulturelle Heterogenität durchaus dauerhaft bleibt und dass sie sich vor allem durch alle Lebenswelten zieht: durch die verschiedenen migrantischen wie die verschiedenen einheimischen Milieus. Solche Milieus sind daher sehr viel weniger abgeschlossen und „fremd“, als sie selbst oft glauben machen möchten. Denn Öffnung, Mischung, Hybridität wirken als Prinzipien modernen Lebens längst auf den Umgang mit kulturellen Traditionen und Werten ein. Und umgekehrt: Nicht jeder hippe Rapper, der in Paris oder Berlin von „Geddo“ und „Gangsta“ singt, lebt wirklich dort oder ist auch wirklich einer. Sogar die trotzige Selbst-Orientalisierung islamischer Jugendlicher hat längst ihre trendige Entsprechung gefunden in der Inszenierung von „Orientalischem“ in urbanen Stilen und an urbanen Orten: Wasserpfeife und Mokka, Kaftan und Kissenlandschaft sind längst zu Alltagsutensilien von „Einheimischen“, von „Migranten“ wie von „Touristen“ geworden, deren Identitäten und Rollen sich verwischen.

Im Blick auf solche vielfach unspezifischen Phänomene also von „Parallelgesellschaft“ zu reden und ethnisch auszugrenzen, wirkt in der Tat diskriminierend, stigmatisierend und desintegrierend. Denn es fordert die Betroffenen zur trotzigen Gegenposition, zur Über-Identifikation geradezu heraus. Es stärkt damit ein islamistisches Lager, das ohne diese „Mobilisierung durch Diskriminierung“ sehr viel schwächer wäre. Denn es existiert natürlich, etwa im Umkreis von Moscheegemeinden und Koranschulen in London oder Berlin, wo Gruppen sich sektenhaft in Gemeinschaften zu organisieren versuchen und ihren Mitgliedern alternative Lebensentwürfe jenseits der Gesellschaft anbieten. Dabei machen sie sich einen religiösen Fanatismus zu Nutze, der sich über die Idee des Dschihadismus mobilisieren lässt. Männliche Jugendliche, oft aus der zweiten und dritten Migrantengeneration, denen berufliche Ausbildung oder soziale Anerkennung versagt bleiben, sind für diese Figur des muslimischen Gotteskriegers und des heroischen Rächers aller christlichen Schandtaten seit den Kreuzzügen durchaus empfänglich. Aber ebenso junge und gut ausgebildete Akademiker, die plötzlich anfällig werden für religiös begründete Selbst-Mystifizierungen, für jenes „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“. Solche Parolen und Posen versprechen ihnen offenbar eine dramatische identitäre Wendung in der eigenen Biografie oder gar charismatische Erfüllung.

Die Hinwendung zur religiösen Gemeinschaft wird damit oft zum einzig wirklich erreichbaren Entwurf einer eigenen, imaginären wie sozialen Identität. Einer Identität als respektiertes Mitglied einer verschworenen Gemeinschaft, die sich auf feste Werte und Traditionen beruft und die sich gerade dadurch auch von der „sittenlosen“ europäischen Mehrheitsgesellschaft scharf abgrenzen kann. Im Extrem kann diese Identität dann in terroristischer Gewalt ihrer Erfüllung finden. Letztlich gehen diesen Weg allerdings nur sehr wenige – bislang noch. Es sind gerade auch zahlreiche islamische Kritiker, die den Predigern dieses Dschihad längst vorwerfen, sie nähmen den Koran „zur Geisel“ für ihre eigenen politischen Zwecke.

Dennoch ist und bleibt diese ideologische Geiselnahme extrem gefährlich. Die verzweifelte Suche nach erreichbaren Identitätsvorstellungen beschäftigt viele Kinder und Jugendliche mit migrantischem Hintergrund. Ihnen fehlen im Alltag die sozialen Bühnen und die sozialen Rollen, die ihnen dabei helfen könnten, positive Selbstbilder wie Zugehörigkeiten zu entwickeln. Vor allem eben solche Bilder, die nicht auf ein ethnisches und religiöses „Anderssein“ angewiesen sind. Dafür bieten ihnen Schulen, Jugendklubs, Sportvereine, Discos und vor allem auch die Straßen unserer Städte viel zu wenige Rollen und Räume an. Von dieser Suche und dieser Not sprechen tausende Graffiti in Berlin-Neukölln oder in Kreuzberg – wahlweise in der religiösen Variante: „Musleme sind Die Besten. Es lebe Allah“ – oder in der weltlicheren: „Muslime lieben am besten“. Dabei können diese Jugendlichen solch eine türkische, arabische oder islamische Identität für sich fast unabhängig von der eigenen Biografie reklamieren, weil es dabei primär um symbolische Zuordnungen geht. Um Zuordnungen, die vor allem jenes „Anderssein“ begründen und die dadurch wiederum den Kampf um soziale Anerkennung legitimieren sollen. Wer in diese differenzpolitische Spirale gerät, dem bleiben wesentliche andere Zugänge zu und Optionen in unseren Gesellschaften oft endgültig verschlossen.

Dies scheint das eigentlich Dramatische! Wenn diese Entwicklung noch mehr Raum greift, wenn in unseren Gesellschaften tatsächlich eine Politik der Abschließung und eine Kultur des Misstrauens dominieren sollten, dann ginge ein entscheidendes Element europäischer Gesellschaft verloren: die Vielgestaltigkeit und die Non-Konformität unserer Kultur – schlicht: Möglichkeiten von Freiheit!

Diese Gefahr liegt durchaus nahe. Einerseits nehmen die Rufe nach noch schärferen Einwanderungsgesetzen und nach noch mehr polizeilicher Überwachung der öffentlichen Räume in den europäischen Städten zu. Straßen, Verkehrsmittel, Gebäude sollen noch intensiver durch Video beobachtet werden, um über Rasterfahndung Gewalt und Terror weiter einzudämmen. Gesucht wird dabei nach dem Schema des „Verdächtigen“ und dieses „Verdächtige“ entspricht nur allzu häufig dem Phänotyp des „Fremden“. In London ist heute die Wahrscheinlichkeit bereits recht hoch, an einem einzigen Tag in der Stadt rund 300 Mal durch Video erfasst zu werden – ein Glück, wer dabei mit blasser Haut und blonden Haaren ins Bild kommt.¹³

¹³ Vgl. hierzu *John Fiske*: Die Überwachung der Stadt: Weiß-sein, der schwarze Mann und demokratischer Totalitarismus. In: *Rainer Winter / Lothar Mikos (Hrsg.): Die Fabrikation des Populären: der John Fiske-Reader*. Bielefeld 2001, S. 313-338.

Andererseits kritisiert etwa die türkischstämmige Soziologin Necla Kelek in Deutschland zu Recht eine falsche „politische Korrektheit“ vieler Europäer und vor allem Deutscher im Zusammenhang mit dem Islamismus. Im Blick auf diese fundamentalistische Variante des Islam sei es eine absolut „irrig und sentimentale Annahme, dass alle Kulturen in ihrem tiefsten Grunde auf denselben Werten fußen“. Hier müssten wir lernen, sehr viel genauer und kritischer hinzuschauen. Deshalb warnt sie: „Wenn die Vorstellungen und Praktiken einer vormodernen, anti-demokratischen Welt weiter unkontrolliert und nicht hinterfragt als ‚schützenswerte Kultur‘ gelten [...], dann ist [...] auch unsere Zivilgesellschaft in Gefahr.“¹⁴

Dies ist in der Tat die andere Gefahr, die wir gerade auch in der Wissenschaft begreifen und der wir entschiedener begegnen müssen. Beim islamistischen Projekt geht es um die Instrumentalisierung von Kultur und Religion in ideologischer und politischer Absicht. In der Absicht letztlich, die besonderen Freiheiten europäischer Gesellschaften dazu auszunutzen, um radikale, teilweise sogar terroristische Gruppen zu bilden, die just diese Freiheit dann bekämpfen wollen. Mit maliziösem Lächeln gibt mancher Hassprediger denn auch vor laufender Fernsehkamera zu, dass dieses Projekt so radikal nur in Europa betrieben werden könne: in den Vorstädten von London, Paris oder Hamburg. In islamischen Ländern sei eine so offen aggressive islamistische Politik undenkbar.

Mein Schluss: In der Tat muss beides energisch bekämpft werden – die neue kulturelle, teilweise rassistische Diskriminierung der Migranten wie die neue fundamentalistische Politisierung von Herkunft und Religion. Damit sich einerseits nicht plattes Differenzdenken und populistischer Anti-Islamismus in der Mehrheitsgesellschaft weiter ausbreiten. Damit andererseits aber auch nicht die Islamisten für den ganzen Islam stehen dürfen: Die weit überwiegende Mehrheit der europäischen Muslime wollen ein Leben in der Zivilgesellschaft, nicht nach der Scharia.

Die wachsende Pluralität in unseren Gesellschaften und die darin eingeschriebenen kulturellen Freiheiten sind jedoch allen Fundamentalisten ein Dorn im Auge: den islamistischen wie den christlich-abendländischen. So steht einem nationalistischen Kulturfundamentalismus in Europa eben kampfeslustig ein islamistischer Religionsfundamentalismus gegenüber, der den in den Ring geworfenen Fehdehandschuh der Parallelgesellschaft nur allzu bereitwillig aufnimmt. Denn er weiß, erst in solchen inszenierten Konfrontationen können hohe symbolische Wirkungen erzielt werden. Erst dann kann selbst das harmlose Kopftuch zum Instrument einer Politik gemacht werden, die innerhalb unsrer Alltagswelten ständig „Minderheiten“ produziert: durch den distanzierenden Blick der nicht-islamischen Umwelten ebenso wie durch den kontrollierenden Blick der Väter und der Mullahs. Erst dann können zornige junge Männer empört zur „Intifada“ in unseren Städten aufrufen und sich als „Gotteskrieger“ gebärden.

Die Rede von Parallelgesellschaft und Fremdheit ist daran mitschuldig. Denn sie erweist sich als eine sprachliche Legitimierung des Vorurteils und sie ist eine Einladung zum

¹⁴ Necla Kelek: Die andere Kultur ist keine Entschuldigung. In: *Der Tagesspiegel*, 27.02.2005.

strategischen Differenzdiskurs an die Fundamentalisten auf beiden Seiten: „Wir“ gegen „Die“ und die jeweils Anderen bleiben die „Fremden“! In jenem „Kampf der Bilder“, in dem wir uns gegenwärtig befinden und der so gerne zum „Krieg der Kulturen“ hochstilisiert wird, erscheint mir dies jedenfalls als ein entschieden falscher Schachzug. Kulturen wie Bilder kämpfen bekanntlich nicht wirklich. Sie können – wie falsche Begriffe – lediglich dazu missbraucht werden. Dies sollte gerade Kulturwissenschaft energisch verhindern helfen!