

2 Theorie: Was ist Akzeptanz?

Dieses Kapitel umfasst die theoretischen Grundlagen dieser Untersuchung und erfüllt verschiedene Funktionen. Zum einen soll es einen Überblick über bestehende Forschungsergebnisse ermöglichen, so dass diese Arbeit innerhalb ihres Forschungskontextes verortet werden kann. Zum anderen dient es dazu, eine spezifische Umgangsform theoretisch genauer zu definieren. Schließlich werden aus den folgenden theoretischen Vorüberlegungen Kriterien für die Analyse der empirischen Daten dieser Untersuchung abgeleitet.

Das vorliegende Kapitel zielt daher vornehmlich darauf ab, das Problemfeld zu definieren. Dies soll in drei Schritten erfolgen. Abschnitt 2.1 geht der Frage nach, wie Integrationskonflikte definiert werden können. Dazu werden neben Erkenntnissen aus der sozialen Konfliktforschung vor allem Erklärungsmodelle der Integrationsforschung vorgestellt und auf ihre Aussagen über Integrationskonflikte hin überprüft. Nachdem Integrationskonflikte, ihre Ursachen und gesellschaftlichen Folgen auf diese Weise definiert wurden, können erste Kriterien für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten definiert werden. Hieran knüpft sich die Frage, wie Individuen mit Integrationskonflikten umgehen können. Abschnitt 2.2 geht dieser Frage nach. Hierauf werden in den Abschnitten 2.3.1 bis 2.3.4 bestehende Erklärungsmodelle zu individuellen Umgangsformen erläutert und mithilfe der zuvor erhobenen Kriterien auf ihre Konstruktivität hin überprüft. Diese Ergebnisse werden hierauf vergleichend in Beziehung zur hier als konstruktive Umgangsform 'Akzeptanz von Ambivalenz' gestellt. Auf diese Weise kann diese Form von Akzeptanz in Abschnitt 2.3.5 mit anderen in der Integrationsforschung beschriebenen Umgangsformen verglichen werden. Dies ermöglicht es, Akzeptanz von Ambivalenz im letzten Unterkapitel 2.4 vor dem Stand der Forschung zu verorten.

2.1 Integrationskonflikte

In diesem Abschnitt sollen Integrationskonflikte definiert werden. Dabei wird, aufbauend auf der in Abschnitt 1.3 erwähnten Arbeitsdefinition sozialer Konflikte, davon ausgegangen, dass Konflikte „soziale Tatbestände“ darstellen,

„an denen mindestens zwei Parteien (Einzelpersonen, Gruppen, Staaten etc.) beteiligt sind. Sie beruhen auf Unterschieden in der sozialen Lage und/oder Unterschieden in der Interessenkonstellation der Konfliktparteien“ (Imbusch, 2008, 301). Als soziale Konflikte lassen sich Integrationskonflikte grundsätzlich auf Differenzen in der sozialen Lage oder in den persönlichen oder kollektiven Interessen der Beteiligten zurückführen.

Wie bereits eingangs dargelegt wurde, bilden MigrantInnen keine homogene soziale Gruppe, sondern befinden sich, je nach ihrem aufenthaltsrechtlichen Status, ihren persönlichen Ressourcen sowie den Teilhabechancen, die ihnen in ihrer sozialen Umgebung ermöglicht werden, in sehr unterschiedlichen sozialen Lagen und verfolgen dementsprechend auch unterschiedliche Interessen (s. S. 35). MigrantInnen können jedoch als eine besondere Risikogruppe für soziale Exklusion gelten, da ihre Teilhabe häufig durch aufenthaltsrechtliche Beschränkungen, Ressentiments und/oder die Nichtanerkennung oder Nichtverwendbarkeit persönlicher Ressourcen wie Bildungsabschlüssen oder Sprachkenntnissen behindert wird (s. S. 18). Unterschiede in der sozialen Lage von MigrantInnen und Autochtonen werden also in vielen Fällen durch spezifische, institutionelle Exklusionspraktiken bewirkt. Wir können davon ausgehen, dass diese Unterschiede auch Differenzen in der Interessenkonstellation bewirken. Betrachtet man Integrationskonflikte, so kann daher angenommen werden, dass diese durch eine bewusste Ungleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen bedingt werden, welche wiederum unterschiedliche Interessenlagen bewirken.

Wie Frank-Olaf Radtke darlegt, finden im Fall von Konflikten, in denen eine Beteiligung von MigrantInnen konstatiert wird, jedoch spezifische Umdeutungsprozesse statt. Dabei verorte man, so Radtke, deren Ursachen nicht in einer sozialen Ungleichstellung oder Interessensunterschieden, sondern vielmehr in kulturellen Unterschieden. Diese wiederum würden als kulturell begründete Unverträglichkeit der autochtonen Bevölkerung mit MigrantInnen wahrgenommen, welche bestimmten religiösen oder herkunftsspezifischen Gruppen zugeordnet werden. Radtke fragt daher zu Recht:

„Warum werden die Neuankömmlinge, die mit den Ansässigen den Wunsch nach Wohlstand, Anerkennung und sozialer Sicherheit teilen und mit denen sie angeblich oder tatsächlich um Wohnungen, Arbeitsplätze, Karrierechancen und Sozialleistungen konkurrieren, zu 'Fremden' gemacht, die doch offenbar keineswegs unkundig oder unfähig sind, die Spielregeln der sozialen Marktwirtschaft zu beherrschen?“ (Radtke, 1996, 336).

Integrationskonflikte werden also in einen Zusammenhang mit Konstrukten kultureller Andersartigkeit gestellt. Die anderen Konfliktparteien gelten durch

diese Deutungen nicht allein als KontrahentInnen, sondern als KontrahentInnen, welche darüber hinaus auch als andersartig wahrgenommen werden. Der Gegner wird auf diese Weise zum Fremden.

Integrationskonflikte können also als eine spezielle Dimension sozialer Konflikte verstanden werden, welche in einen Zusammenhang mit Teilhabeprozessen von MigrantInnen gestellt werden. Es kann davon ausgegangen werden, dass in ihnen spezifische Formen institutionalisierter und informeller Ungleichstellungen von MigrantInnen im Vergleich zu Autochtonen zum Tragen kommen. Die besondere Dimension, welche Integrationskonflikte von anderen sozialen Konflikten unterscheidet, besteht jedoch darin, dass eine oder mehrere der beteiligten Konfliktparteien als 'Fremde' wahrgenommen werden.

Grundsätzlich kann bei sozialen Konflikten davon ausgegangen werden, dass „Konflikte (...) an sich zunächst weder gut noch schlecht (sind), lediglich die Austragungsformen von Konflikten können positiv oder negativ sein“ (Imbusch, 2008, 301). Georg Simmel erblickt in ihnen Formen der Vergesellschaftung, welche zwar auf entzweierenden Ursachen von „Haß und Neid, Not und Begier“ beruhten, aber durchaus positive Folgen hätten (Simmel, 1908a, 307). Zum einen böten sie Individuen ein Ventil, um gegen soziale Ungleichheiten und als ungerecht empfundene Praktiken der Herrschaftsausübung zu opponieren. Zum anderen ermöglichten sie es den Konfliktparteien, einander kennenzulernen und darüber auch Respekt zu entwickeln. Ralf Dahrendorf erklärt geregelte Konflikte zum notwendigen Bestandteil gesellschaftlichen Zusammenlebens: „Geregelter Konflikt ist Freiheit, denn er bedeutet, dass niemand seine Position zum Dogma erheben kann“ (Dahrendorf, 1992, 39). Da soziale Konflikte sich mithin ebenso positiv wie negativ auf gesellschaftliche Gefüge und Einzelpersonen auswirken können, ist davon auszugehen, dass Integrationskonflikte ebenfalls sowohl positive als auch negative Folgen haben. Abhängig ist dies laut Imbusch, Simmel und Dahrendorf davon, wie mit ihnen umgegangen wird. Dementsprechend wird also den Umgangsformen ein entscheidender Wert beigemessen.

Im Folgenden werden Erklärungsmodelle für Integrationsprozesse von MigrantInnen und die sie begleitenden Konflikte vorgestellt. Zur Systematisierung wird dabei auf die obige Feststellung zurückgegriffen, wonach Integrationskonflikte sowohl positive als auch negative Folgen für das gesellschaftliche Zusammenleben haben könnten. Es werden zunächst Erklärungsmodelle vorgestellt, welche die Konflikthaftigkeit sozialer Integration von MigrantInnen problematisieren, um dann auf Argumentationen einzugehen, in denen Integrationskonflikten vor allem ein gesellschaftlicher Mehrwert zugeschrieben wird. Dabei wird danach gefragt, wie Integrationskonflikte und

ihre positiven oder negativen Folgen für das gesellschaftliche Zusammenleben von den AutorInnen definiert werden. Aufgrund dessen können Kriterien für einen gesellschaftlich konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten abgeleitet werden.

2.1.1 Gesellschaftliche Probleme durch Integrationskonflikte

Ansätze zu dem wohl frühesten sozialwissenschaftlichen Erklärungsmodell für die soziale Integration von MigrantInnen beschrieben Robert E. Park, Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie in ihrer Studie „The City“ von 1925. Mit ihrer Untersuchung verfolgten die drei Soziologen das vornehmliche Ziel, die Veränderungen und Probleme innerstädtischer Nachschaften und Communities wissenschaftlich zu dokumentieren und zu analysieren, um „eine Bewegung zu initiieren, die dem momentanen Romantizismus, seine Augen ständig auf den Horizont gerichtet, zuwiderläuft, eine (Bewegung), welche Begrenzungen erkennt und in ihnen arbeitet“ (Park, Burgess, McKenzie, 1925, 122). Dabei richteten jedoch vor allem Park und Burgess ein besonderes Augenmerk auf Einwanderergruppen, da sie diese als Modelle für andere Bevölkerungsgruppen ansahen, in denen sich soziale Probleme komprimiert untersuchen ließen. Sie gingen davon aus, dass Eingewanderte, wie andere Gesellschaftsmitglieder auch, nach einer Verbesserung ihres sozialen Status strebten und daher Angleichungsleistungen vollbrächten, gleichzeitig aber bestimmte kulturelle Praktiken beibehielten und sich voneinander abgrenzten (Park, Burgess, McKenzie, 1925, 54-58).

Für Individuen sei Migration ein oft schmerzhafter Prozess, da MigrantInnen häufig Schwierigkeiten hätten, sich in ihrer neuen sozialen Umgebung einzurichten und daher Gefahr liefen, zu verarmen oder kriminell zu werden. Die angestammte Bevölkerung erschwere wiederum einerseits den Zugang von MigrantInnen zu gesellschaftlicher Teilhabe, werde aber andererseits ebenfalls durch Wahrnehmungen von Bedrohungen gestört. Migration verstand Park als unvermeidlichen Fortschritt, der jedoch nichtsdestotrotz gesellschaftliche Irritationen

und Probleme verursache: „Er ist eine schreckliche Sache insofern, als dass die Routine aufbricht, auf der eine soziale Ordnung ruht und so die kulturellen und ökonomischen Werte zerstört, das heißt, die Gewohnheiten des Haushaltens, des Könnens, des Fleißes, ebenso wie persönliche Hoffnungen, Ambitionen und Lebensplanungen, welche der Inhalt dieser sozialen Ordnung sind“ (Park, Burgess, McKenzie, 1925, 108). Eine nach innen inklusive, aber nach außen exklusive Organisation und innere Kontrolle ethnischer Communities, wie sie

etwa unter japanischen MigrantInnen beobachtet werden könne, fange einige dieser Schockerlebnisse auf (Park, Burgess, McKenzie, 1925, 121). Am Ende dieser Prozesse von Angleichung und Abgrenzung könne eine ethnisch und kulturell nivellierte Gesellschaft als sogenannter „Schmelztiegel“ (melting pot) stehen, wie sie beispielsweise in einigen Staaten der Karibik Realität sei (Park, Burgess, McKenzie, 1925, 123-125).

Grundsätzlich waren Integrationskonflikte für die drei Autoren daher eine „Störung der sozialen Ordnung,“ welche jedoch unvermeidlich sei. Zudem seien diese Störungen quasi zu begrüßen, da sie eine „neue und aufsehenerregende Veränderung in der ansonsten langweiligen Routine unseres täglichen Lebens einführen“ (Park, Burgess, McKenzie, 1925, 108). Ähnliche Konflikte ließen sich zwischen allen Bevölkerungsgruppen beobachten. Bei MigrantInnen komme jedoch erschwerend hinzu, dass Migration zwar einen unvermeidlichen, für Individuen aber schmerzhaften Prozess darstelle, der zu emotionaler Verunsicherung führe.

Hartmut Esser hingegen geht von einem etwas anderen Integrationsbegriff aus, da er Integration vor allem als ein Hinarbeiten auf ein systemintegrativ harmonisierendes Gleichgewicht (Esser, 2004). Dieses teleologische Verständnis zeigt sich bei Park, Burgess und McKenzie lediglich in Form eines beinahe mythischen Schmelztiegels, der karibischen Gesellschaften unterstellt wird. Ihre eigene Gesellschaft beschreiben sie als konflikthaft. Esser dagegen beschreibt eine nichtfunktionale Harmonie als notwendiges Ideal, um funktional bedingte Disharmonien auszugleichen. In modernen Gesellschaften sei eine funktionale Segmentierung in soziale, ökonomische, religiöse, regionale und andere Teilbereiche zu beobachten. Diese sei in Gesellschaften moderner Industrieländer unvermeidlich, da diese auf eine segmentierte Arbeitsteilung angewiesen seien. Gleichzeitig beeinträchtige die funktionale Segmentierung jedoch den gesellschaftlichen Zusammenhalt und befördere soziale Konflikte wie Rivalitäten, Exklusion und Marginalisierungen. In einer ohnehin schon segmentierten Gesellschaft könnten sich diese Konflikte fatal auswirken und zu einem Auseinanderbrechen der Gesellschaft führen.

Konflikten, welche durch Migrationsprozesse bewirkt werden, schrieb Esser einen besonders problematischen Einfluss auf das gesellschaftliche Zusammenleben zu, da sie eine verschärfte Form sozialer Konflikte darstellten. Ihnen schreibt er ein erhebliches gesellschaftliches Störungspotential zu, da sich aus Exklusionspraktiken von Autochtonen gegenüber MigrantInnen einerseits und eine Tendenz von MigrantInnen, sich auf persönliche Bindungen innerhalb ihrer Migrantengruppe zurückzuziehen, andererseits eine kulturelle Segmentierung ergebe. Unter kultureller Segmentierung versteht Esser gewachsene, nicht funktional gebundene Solidaritäten, „Wir-Gefühle“ und

persönliche Identitätsbezüge (Esser, 2004, 55). Trete diese kulturelle Segmentierung der ohnehin bereits unvermeidlichen funktionalen Segmentierung hinzu, so verschärfe sich die Gefahr eines gesellschaftlichen Auseinanderbrechens.

Iguchi Yasushi stellt Forderungen nach einer institutionalisierten sozialen Gleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen und leitet diese aus wachsenden Bedürfnissen von MigrantInnen im Verlauf ihrer gesellschaftlichen Integration ab. Diese verlaufe in vier Phasen der fortschreitenden Orientierung von MigrantInnen auf das Zielland. Am Anfang stehe der kurzfristige Arbeitsaufenthalt, in welchem es ihnen hauptsächlich darum gehe, Geld zu sparen oder an ihre in den Herkunftsländern verbliebenen Familien zu schicken. Diese Phase würde abgelöst von einem Stadium, in dem sich MigrantInnen doch mit einem längerfristigen Aufenthalt arrangierten, da sie noch keine genügenden Ressourcen gebildet hätten, um ihre Ziele im Herkunftsland erreichen zu können. In dieser Zeit bauten sie Netzwerke mit anderen MigrantInnen gleicher regionaler Herkunft oder Bezugssysteme auf. Ihre Zielvorstellungen seien jedoch weiterhin auf das Herkunftsland gerichtet. Die dritte Phase wiederum sei gekennzeichnet von einer mehr oder weniger auf Dauerhaftigkeit ausgerichteten Niederlassung im Zielland und dem Familiennachzug der Eingewanderten. Die vierte Phase bezeichnet Iguchi schließlich als die Phase der „Integration“ (tôgô (統合)). MigrantInnen ließen sich nun dauerhaft im Herkunftsland nieder, bemühten sich um einen gesicherten Aufenthaltsstatus oder um eine Einbürgerung und brächten Kinder zur Welt (Iguchi, 2001, 119-121).

Im Laufe dieses Prozesses stiegen die Teilhabebedürfnisse der MigrantInnen an ihre gesellschaftliche Umgebung. Berührten diese in den ersten beiden Phasen hauptsächlich menschenrechtliche Bereiche, beispielsweise im Arbeitsschutz und der gesundheitlichen Versorgung, so wachse mit der zunehmenden Orientierung auf das Einwanderungsland und der abnehmenden Bedeutung des Herkunftslandes für ihre Lebensführung die Bedeutung der gesellschaftlichen Partizipation im Zielland. Gelänge diese nicht, so führe dies, wie man nicht nur in Europa, sondern auch in Japan beobachten könne, zu erhöhter Kriminalität, einer Erosion von Bildungseinrichtungen sowie einer Verslummung der segregierten Wohngebiete (Iguchi, 2001, 122-123; 133-134). Um dies zu verhindern, müsse eine größtmögliche Offenheit juristischer, politischer und gesellschaftlicher Praktiken gewährleistet werden. Der Autor fordert daher ein gesetzliches Verbot der Diskriminierung von MigrantInnen sowie eine Reform des Aufenthalts-, Naturalisierungs- und Sozialversicherungssystems, um die „sich rechtmäßig in Japan aufhaltenden Ausländer zu befähigen, ihre Zukunft solide planen und selbstbestimmt agieren und leben zu können“ (Iguchi, 2001, 128).

Iguchi begreift Integration demnach als Teilhabeprozess, welcher, je länger MigrantInnen im Land verblieben, wachsende Bedürfnisse an die sie umgebende Gesellschaft mit sich bringe. Integrationskonflikte entstünden vor allem dann, wenn diese Bedürfnisse auf Dauer nicht befriedigt würden. Dies führe zu einer gesellschaftlichen Marginalisierung, die eine wachsende Kriminalität und Verwahrlosung unter MigrantInnen nach sich ziehe. Eine möglichst weitgehende formale Gleichstellung könne diesen Konflikten präventiv Vorschub leisten. Auch Iguchi problematisiert mithin Exklusionspraktiken als Integrationshindernisse, welche soziale Konflikte verschärften. Er empfiehlt eine Durchsetzung von institutionalisierten Gleichstellungsregeln. Davon abgesehen beschäftigt er sich nicht mit dem Problem, wie Individuen dahin gebracht werden können, auf Exklusionspraktiken zu verzichten. Seine Forderungen nach einer weniger von Ungleichheiten geprägten Gesellschaft tragen daher den Charakter einer Idealvorstellung, welche die Schwierigkeiten, die sich Individuen darin stellen, die institutionell initiierten gesellschaftlichen Veränderungen auszuhalten, außer Acht lässt.

Seyla Benhabib nimmt vor allem politische Teilhaberechte in den Blick und argumentiert, dass vor dem Hintergrund weltumspannender Interdependenzen „eine kosmopolitische Gerechtigkeitstheorie nicht nur auf Schemata einer gerechten Verteilung im globalen Rahmen beschränkt sein kann, sondern auch eine Vision gerechter Teilhabe inkorporieren muss“ (Benhabib, 2004, 3). Eine solche gerechte Teilhabe gestehe Individuen, unabhängig von ihrem aufenthaltsrechtlichen Status oder ihrer Staatsangehörigkeit grundsätzlich fundamentale Teilhaberechte auf Einreise, auf die Irreversibilität von Einbürgerungen und auf „das Recht eines jeden menschlichen Wesens, Rechte zu haben“ zu (Benhabib, 2004, 3; 56-60). Gewährten demokratisch verfasste Staaten diese Rechte nicht, so liefen sie ständig Gefahr, ihre eigenen moralischen Grundlagen auszuhöhlen, welche den Menschen, die in einer Gesellschaft bestimmten Gesetzen unterworfen sind, die Möglichkeit garantiere, diese mitzubestimmen.

Demokratische Souveränität begründe sich neben diesem Recht auf Mitbestimmung klassischerweise auf ein Staatsvolk und ein bestimmtes Territorium. Aufgrund verschiebender oder sich verschiebender Nationengrenzen, globaler Wanderungsbewegungen und Interdependenzen gerieten diese Grundsätze jedoch in einen immer größeren Widerspruch zueinander. Die Bevölkerung und das Staatsvolk seien nicht identisch, ebenso wenig wie sich StaatsbürgerInnen ausschließlich innerhalb des Staatsgebietes aufhielten (Benhabib, 2004, 213-217). Die Gesetze eines Nationalstaates bestimmten demnach über einen immer größeren Teil der Bevölkerung, der von einer Mitbestimmung über ihre Gestaltung ausgeschlossen

ist. Umgekehrt bestimmten StaatsbürgerInnen Gesetze mit, obwohl sie sich nicht in ihrem Geltungsbereich aufhielten.

Integrationskonflikte ziehen nach Benhabib damit Legitimationsprobleme in der Vergabe von Teilhaberechten an demokratisch verfassten Gesellschaften nach sich. Benhabib fordert daher, demokratische Selbstbestimmung zu modifizieren, dass sie nicht länger an Vorstellungen eines homogenen Staatsvolkes und eines fest umrissenen Staatsgebietes gebunden ist. Transnational fließende, „flexible“ Modelle von Staatsbürgerschaft, „poröse“ Grenzregime oder grenzüberschreitende Verantwortlichkeiten könnten Alternativen zu bestehenden Formen bieten. Ebenso sollten gesellschaftliche Aufnahmeverfahren in dem Sinne, dass allen das Recht zugesprochen werden müsse, Rechte zu haben Fremden gegenüber inklusiver gestaltet werden.

Tatsächlich seien jedoch gerade demokratische Entscheidungsfindungsprozesse daran gebunden, dass die Gruppe der StaatsbürgerInnen klar umrissen werden könne. Da diese, anders als etwa die Untertanen eines absolut regierenden Monarchen, im Staatsgefüge repräsentiert sein sollten und müssten, bilde die Teilhabe von NichtstaatsbürgerInnen ein unauflösliches Dilemma: „Ich sehe keinen Weg, diesen Gordischen Knoten zu zerschneiden, welcher Territorialität, Repräsentation und democratic voice miteinander verbindet“ (Benhabib, 2004, 219). Die beste Option für demokratisch verfasste Gesellschaften, mit diesem Problem umzugehen, stelle sich daher darin, „die Herausforderung konfligierender moralischer Vorstellungen und politischer Zugehörigkeiten anzunehmen“ (Benhabib, 2004, 221).

Obwohl Benhabib ihre Überlegungen vor allem auf staatliche, zwischenstaatliche und transnationale Zusammenhänge bezieht, während in dieser Arbeit individuelle Deutungen und Verhaltensweisen untersucht werden, lassen sich einige Ansatzpunkte ableiten. Zum einen wird deutlich, dass in demokratisch verfassten Gesellschaften im 21. Jahrhundert Integrationskonflikte unvermeidlich sind, da transnationale Migrationsbewegungen und Teilhabeprozesse von MigrantInnen stattfinden und Grundprinzipien demokratischer Selbstbestimmung in einen Widerspruch zueinander stellen. Zum anderen lassen sich diese Widersprüche jedoch auch nicht beheben oder umgehen, weswegen Integrationskonflikte auch gleichzeitig als unlösbar gelten können. Gesellschaften und ihre einzelnen Mitglieder sind daher dauerhaft mit diesen Konflikten konfrontiert. Benhabibs Forderung, diese Konflikte und den offensichtlichen Verlust eines Wertekonsens sowie der Eindeutigkeit staatsbürgerlicher Zugehörigkeiten zuzulassen, kann als Kennzeichen eines konstruktiven Umgangs mit Integrationskonflikten gelten. Indem davon ausgehend empirisch überprüft wird, ob und wie Individuen ein solcher Umgang

gelingen kann, können ihre Gedanken weitergeführt und gegebenenfalls modifiziert werden.

Die bislang vorgestellten Autoren verstanden Integrationskonflikte als Rivalitäten und Teilhabeprobleme, welche durch eine Ungleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen sowie durch Exklusions- und Abschottungspraktiken bewirkt würden. Diese Konflikte nahmen sie als Bedrohung für das gesamtgesellschaftliche Gefüge wahr. Miyajima Takashi begreift Integration hingegen als Prozess der Sesshaftwerdung, der fortschreitenden Ausrichtung auf das Land des Wohnsitzes und der damit erforderlichen wachsenden gesellschaftlichen Teilhabe. Konflikte beschreibt er vor allem in einer Inkompatibilität ihrer Teilhabebedürfnisse und den Teilhabemöglichkeiten, welche ihnen die japanische Gesellschaft zur Verfügung stelle. Damit sieht er Integrationskonflikte damit als vermeidbares Übel an, wenn den Teilhabebedürfnissen der MigrantInnen besser entsprochen werden könne.

Aufgrund von Umfragen unter chinesischen und brasilianischen MigrantInnen kommt er zu dem Schluss, dass diese mit dem Erwerb eigener Familienautos oder dem Umzug aus Firmenwohnungen in öffentlichen Wohnraum vielfältige Kennzeichen der Sesshaftwerdung trügen. Ferner zitiert er MigrantInnen, welche aussagen, ihren gegenwärtigen Lebensstandart dem in ihrem Herkunftsland vorzuziehen, bemerkt jedoch, dass die Befragten Perspektiven der dauerhaften Niederlassung (*teijū* (定住)) kaum konkret formulierten (Miyajima, 2003, 21-24). Dies führt er darauf zurück, dass viele von ihnen trotz jahrelangen Aufenthalts weiterhin in unqualifizierten Arbeitsverhältnissen ohne große Aufstiegsperspektiven verblieben. Im Gegensatz zu Frankreich und Deutschland würden die japanischen Behörden ein Sesshaftwerden von MigrantInnen immer noch nicht als den Regelfall, sondern als eine Ausnahme ansehen³. Entsprechend seien Funktionsbereiche, wie die Sozialversicherung, das Erziehungssystem oder der Wohnungsmarkt kaum auf die besonderen Bedürfnisse von NichtjapanerInnen ausgerichtet und könnten von diesen nur unter Schwierigkeiten effizient genutzt werden.

Die konkreten Bedürfnisse unterschieden sich außerdem, so Miyajima, je nach der Beschäftigung, dem Ziel der Einwanderung oder den Motiven für eine Sesshaftigkeit, den persönlichen Ressourcen und der Ethnizität der MigrantInnen. Dazu stellt Miyajima auf der Grundlage seiner Feldforschungen in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre eine Typologie auf, in der er MigrantInnen sechs Gruppen zuordnet. Diese umfassen alleinstehende

³ Anmerkung: Zu ähnlichen Ergebnissen führte der im Rahmen dieser Untersuchung durchgeführte Vergleich der aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen sowie der integrationspolitischen Maßnahmen durch die Regierungen in Japan und Deutschland im Rahmen dieser Untersuchung, der in den Abschnitten 3.1.1 bis 3.1.3 beschrieben wird.

ArbeitsmigrantInnen aus asiatischen Ländern und Regionen, Migrantenfamilien aus Südamerika, EhepartnerInnen von JapanerInnen aus Südostasien oder aus westlichen Ländern, MigrantInnen mit Arbeitsverträgen aus westlichen oder ostasiatischen Ländern, welche bei längerem Aufenthalt zu „Sojourners“ würden. Ferner unterscheidet er ausländische SchülerInnen und Studierende, zumeist aus Ostasien und „Sesshafte“, welche über eine permanente Aufenthaltserlaubnis verfügten und meist „Alteingesessene“ (*zainichi* (在日)) oder Flüchtlinge aus Indochina seien. Für jede dieser Gruppen skizziert er unterschiedliche Problemlagen und Integrationsbedürfnisse. Beispielsweise hätten MigrantInnen mit befristeten Arbeitsverträgen häufig wenig Kontakt zu ihrer Nachbarschaft, Diejenigen westlicher Herkunft sprächen meist kein Japanisch, und ihre Probleme umfassten vor allem Unzufriedenheiten mit dem Rentensystem. Dagegen hätten HeiratsmigrantInnen, zu welchen vor allem Frauen aus Südostasien zu zählen seien, wenig Probleme mit der Statussicherung, wohl aber mit „kulturellen Reibungen“, „sozialer Isolation“ oder mangelhaften Angeboten, die japanische Sprache zu erlernen.

Miyajima differenziert mithin zwischen unterschiedlichen Konfliktsituationen, die er je nach den sprachlichen Ressourcen, dem Ziel des Aufenthalts und den Teilhabebedürfnissen auf soziale Isolation, kulturelle Kommunikationsprobleme oder institutionelle Hürden zurückführt. Er hält diese Probleme jedoch für lösbar, wenn für unterschiedliche Bedarfslagen Förderungsangebote erstellt würden (Miyajima, 2003, 25-29). Um den vielgestaltigen Integrationsbedürfnissen der MigrantInnen zu entsprechen, schlägt er vor, auf der Basis international geltender Menschenrechte nach Lösungen zu suchen. Diesen Weg beschritten bislang jedoch vor allem einige Präfekturregierungen sowie verschiedene Kommunen. Darüber hinaus stelle sich jedoch auch das Problem der sozialen Abgrenzung und der Abschottung der japanischen Gesellschaft gegenüber Nichtjapanerinnen. Hier sieht Miyajima jedoch positive Zeichen auf der Mikroebene, die er an der Anwesenheit verschiedener NGOs und anderer zivilgesellschaftlicher Organisationen zur Unterstützung von MigrantInnen in Menschenrechtsfragen, sowie an dem die Form des reinen Sprachunterrichts sprengenden Engagements freiwilliger JapanischlehrerInnen abliest (Miyajima, 2003, 31-34).

Higuchi Naoto, Kajita Takamichi und Tan'o Kiyoto verstehen Integration vor allem als die Durchsetzung und Wahrnehmung von Rechten. Diese seien als Menschenrechte unveräußerlich und betreffen beispielsweise auch die Möglichkeit, den eigenen Lebensstandart zu sichern, womit vielfache Teilhaberechte berührt sind. Einschränkungen dieser Rechte führen die Autoren vor allem auf politische und wirtschaftliche Ursachen zurück. Aus diesem Grund sei es zur Durchsetzung der Rechte geboten, Migrantengruppen selbst zu stärken.

Denn nur migrantische „Communities hätten die Ressourcen, um Rechte in die Realität zu überführen“ (Kajita, Tan’o, Higuchi, 2005, 299). Um diese zu stärken, müsse ihnen die Möglichkeit gegeben werden, sich zu organisieren.

Dagegen wenden sich Kajita, Tan’o und Higuchi scharf gegen Erklärungsansätze von Integration, die auf Vorstellungen von Internationalisierung (*kokusaika* (国際化)) oder multikulturellem Zusammenleben (*tabunka kyôsei* (多文化共生)) basierten. Diese beiden Konzepte sind sowohl in der Forschungsliteratur als auch in öffentlichen Debatten um die Integration von MigrantInnen in Japan sehr verbreitet. Sie betrachteten jedoch, so die drei Autoren, MigrantInnen entweder als verlängerte Touristen oder seien lediglich „Modelle für regionale Gesellschaften, die unpassende reale Fakten ausblenden und auf Luft basieren“ (Kajita, Tan’o, Higuchi, 2005, 295). Als weiteren Kritikpunkt setzen die drei Autoren ferner an, dass Probleme, die in Wahrheit etwa auf politische oder wirtschaftliche Ursachen zurückzuführen seien, häufig mit kulturellen oder ethnischen Unterschieden erklärt würden. Sie argumentieren damit ähnlich wie Frank-Olaf Radtke⁴.

Tan’o, Kajita und Higuchi thematisieren Integrationskonflikte demnach vor allem als menschenrechtliche Probleme, welche durch die Ungleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen in Japan entstünden. Diese könnten jedoch gelöst werden, indem die Formierung und Durchsetzungsfähigkeit von Migrantenorganisationen gestärkt würde. Die drei Autoren sprechen damit den Teilhaberechten von MigrantInnen sehr viel Gewicht zu und gehen davon aus, dass ein pluriformes Zusammenleben gelingen kann, wenn eine möglichst umfassende formale und strukturelle Gleichstellung erfüllt ist.

2.1.2 Sozialer Mehrwert von Integrationskonflikten

Während die Autoren im vorangegangenen Abschnitt 2.1.1 vor allem Probleme als Folgen von Integrationskonflikten betonten, werden in diesem Abschnitt Erklärungsmodelle vorgestellt, welche diesen einen zumindest potentiellen gesellschaftlichen Mehrwert zuschreiben. Für die hier untersuchte Fragestellung sind die folgenden Argumentationen und Erklärungsmodelle von besonderem Interesse. Diese Untersuchung zielt darauf ab, zu ergründen, wie Individuen ein konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten gelingen kann. Dementsprechend können Forschungsergebnisse, welche auf einen potentiellen gesellschaftlichen Mehrwert als Folge von Integrationskonflikten verweisen, Aufschlüsse auf die Frage bieten, zu welchen Ergebnissen ein konstruktiver

⁴ Vergleiche S. 2730.

Umgang führen sollte. Ferner können, wie bereits im vorangegangenen Abschnitt 2.1.1 auch die hier vorgestellten Erklärungsmodelle dazu herangezogen werden, welche Kriterien Umgangsformen erfüllen müssen, damit ein gesellschaftlicher Mehrwert erzielt werden kann. Daher ist im Folgenden vor allem die Frage leitend, worin ein potentieller gesellschaftlicher Mehrwert von Integrationskonflikten verortet wird und von welchen Faktoren die Wertschöpfung abhängig gemacht wird.

John W. Berry legt dar, dass Eingewanderte sich nicht vollständig kulturell assimilieren, sondern bestimmte Assimilationsleistungen erbringen, während sie in anderen gesellschaftlichen Bereichen kulturelle Praktiken, die sie mit ihrer Herkunftskultur verbinden, beibehalten, auch wenn sich diese stark von den in ihrer jetzigen sozialen Umgebung üblichen Praktiken unterscheiden (Berry, 1997). In pluralen Gesellschaften lebten daher Individuen zusammen, welche sich mit unterschiedlichen kulturell und/oder ethnisch definierten Gruppen identifizierten. Er nennt eine solche, ethnisch-kulturell plurale Gesellschaft als Ideal sozialen Zusammenlebens, obwohl sich das Zusammenleben sehr voraussetzungsvoll gestalten sollte. Konflikte führt er auf Vorurteile, Rassismus und exkludierenden sozialen Praktiken von Seiten gesellschaftlich dominanter Gruppen zurück. Ebenso könnten ihre Ursachen jedoch auch in Verhaltensweisen der Abschottung nicht-dominanter Gruppen sowie in interkulturellen Irritationen liegen. Ein Zusammenleben in pluralen Gesellschaften erfordere daher einen Grundkonsens darüber, dass Diversität einen gesellschaftlichen Mehrwert darstelle. Vorurteile müssten auf ein niedriges Maß gedrückt werden, und es dürfe keine spezifischen Hassbeziehungen verschiedener Gruppen untereinander geben. Schließlich sei jedoch eine Identifikation aller sozialen Gruppen mit der Gesamtgesellschaft notwendig (Berry, 1997, 11). Berrys Vorstellungen eines ethnisch-kulturell pluralen gesellschaftlichen Zusammenlebens erscheinen demnach überaus voraussetzungsvoll, wie er auch selber erklärt: „Die Organisation des Pluralismus ist sowohl davon abhängig, dass er als alltäglicher Bestandteil des Lebens akzeptiert wird als auch von der gegenseitigen Bereitschaft sich zu verändern“ (Berry, 1997, 29). Diese Veränderungen bezeichnet er als „*acculturation*“ einer Gesellschaft. Diese grenzt er von individuellen psychologischen Akkulturations- und Adaptionsprozessen ab. Gesellschaftliche Akkulturationsprozesse seien für die Gesellschaftsmitglieder oft von emotionalem Stress begleitet. Dies gelte insbesondere für MigrantInnen, da diese tendenziell die Hauptlast der – individuellen Akkulturationsleistungen trügen.

Für Berry sind Integrationskonflikte mithin ein unumgänglicher Bestandteil des von ihm positiv bewerteten pluralen Zusammenlebens. Er spricht Integrationskonflikten damit einen gesellschaftlichen Mehrwert zu, da die von

ihm favorisierte plurale Gesellschaft ohne sie nicht denkbar sei. Allerdings sei ein Umgang mit ihnen für Individuen in einer Gesellschaft überaus voraussetzungsvoll, da sie, vor allem für nicht-dominante Gruppen wie MigrantInnen, von hohem emotionalem Stress begleitet sind. Der gesellschaftliche Mehrwert könne sich daher nur dann entfalten, wenn sich alle Bevölkerungsgruppen zum einen mit grundsätzlichen gesamtgesellschaftlichen Werten identifizierten. Zum anderen müssten Vorurteile und Hassbeziehungen aktiv bekämpft werden.

Petrus Han hebt die Bedeutung der Realisierung von Rechten hervor: „Im Alltagsleben kommt es vielmehr darauf an, dass allen ethnischen Gruppen gleiche Chancen und Rechte in allen gesellschaftlichen Bereichen zugestanden werden. (...) Kulturelle Vielfalt kann nur unter dieser Voraussetzung zur Quelle gesellschaftlichen Reichtums werden“ (Han, 2000, 271). Kultur begreift er dabei als einen „dynamischen, plurivalenten und lebendigen Prozess,“ welcher sich auf „kognitive, künstlerisch-expressive, lebenspraktisch-instrumentelle, sozialintegrative, psychosomatische Ebenen“ erstrecke und sich durch verschiedene Wechselbeziehungen zu anderen Kulturen in stetiger Veränderung befinde (Han, 2000, 333). Blieben diese Wechselbeziehungen aus, so verlöre der Prozess seine Dynamik, und die Gesellschaft trüge Schaden. Han beurteilt Integrationskonflikte demnach als positiven Impuls, der Gesellschaften vor einer kulturellen Erstarrung bewahrt. Auf dieser Grundlage fordert er von Individuen eine Akzeptanz für Heterogenität und Pluralismus. Diese Akzeptanz könne jedoch nur erreicht werden, wenn allen Mitgliedern einer Gesellschaft die vollen legalen, politischen und sozialen Bürgerrechte gewährt und garantiert würden. Zur Durchsetzung der geforderten Gleichberechtigung setzt er auf die Mobilisierung ethnisch begründeter Solidaritäten, um gegen Diskriminierungen und Ausschlussmechanismen dominanter gesellschaftlicher Gruppen vorzugehen (Han, 2000, 318-319). Han problematisiert jedoch eine Gefahr der Polarisierung der Gesellschaft entlang ethnischer Trennlinien (Han, 2000, 340-341).

Damit argumentiert Han sehr ähnlich wie Kajita, Tan’o und Higuchi, welche ebenfalls eine Stärkung von Migrantengruppen fordern, um eine formale Gleichstellung durchzusetzen (s. S. 51). Während die drei Autoren jedoch vor allem Menschenrechtsverletzungen als Folge von Integrationskonflikten problematisieren, schreibt Han ihnen einen gesellschaftlichen Mehrwert zu, da sie eine Gesellschaft vor einer kulturellen Erstarrung bewahrten. Als Voraussetzung dafür fordert er vor allem eine Erweiterung formaler Gleichstellung von MigrantInnen und Autochthonen.

Erol Yildiz verbindet in Anlehnung an Jürgen Habermas die Gewährung von Teilhaberechten für MigrantInnen argumentativ mit einer Stärkung

demokratischer Partizipation in der Gesellschaft insgesamt. Ähnlich wie die vorangegangenen Autoren argumentiert auch Yildiz, dass eine maximale formale Gleichstellung von MigrantInnen und Autochthonen ein funktionierendes Miteinander erst ermögliche. Da Gegensätze überbrückt werden müssten, werde ein durch Kommunikation getragenes konsensorientiertes Handeln gestärkt: „Solidarität wird zu einer Notwendigkeit“ (Yildiz, 2000, 270). Je angeregter diese Kommunikation geführt werde, umso konsensorientierter und integrativer verlaufe sie gerade in Krisenzeiten. Dadurch schaffe sie ebenso soziale Verbindlichkeiten wie sie auch darauf angewiesen sei, immer neu an der Herstellung einer möglichst maximalen Gleichheit zu arbeiten. Formale Gleichstellung und ein Höchstmaß an selbst bestimmter Lebensführung sind somit für Yildiz erst die Ausgangsvoraussetzungen für eine gesamtgesellschaftliche Systemintegration. Als treibende Kraft zur Belebung der systemintegrativen Kommunikationsprozesse sieht Yildiz, ähnlich wie Habermas, die Zivilgesellschaft (Habermas, 1992b, 461).

Mithin seien also kulturelle Differenzen und die mit ihnen einhergehenden Konflikte nicht etwa störend für den sozialen Frieden, sondern würden im Gegenteil diesen fördern, da sie zu einem Mehr an Kommunikation führten. Damit sich jedoch kulturelle Differenzen mit der nötigen integrativen Kraft entfalten könnten, bedürfe es formaler Gleichheit. Ähnlich wie bereits Han schrieb folglich auch Yildiz Integrationskonflikten einen positiven Einfluss auf die Gesellschaft zu.

Ähnlich wie die vorangegangenen Autoren argumentiert auch Komai Hiroshi, eine möglichst weitgehende Gleichstellung von MigrantInnen mit Alteingesessenen habe positive Folgen für eine Gesellschaft. Komai bezieht sich dabei explizit auf Japan und schreibt diesem Land das Potential zu, eine eigene Gesellschaftsform zu entwickeln, die er als „Multikulturelle Gesellschaft japanischer Prägung“ (*nihongata tabunka kyôsei shakai* (日本型多文化共生社会)) bezeichnet. Der Etablierung multikultureller Gesellschaftskonzepte in Japan laufe jedoch die Haltung der Regierung entgegen, welche sich nicht von dem Konstrukt einer „ethnisch homogenen Nation“ (*tan'itsu minzoku kokka* (単一民族国家)) habe lösen können. Sie bilde somit einen Akteur des einer Multikulturalität zuwiderlaufenden Nationalismus. Da die offizielle Politik MigrantInnen mithin vor allem als Arbeitskräfte im Niedriglohnbereich betrachte, falle die Umgestaltung der Gesellschaft vor allem zivilgesellschaftlichen Organisationen zu: „Aus diesem Grund liegt, im Unterschied zu Kanada, Australien und Amerika, das große Kennzeichen Japans darin, dass den zivilen, nicht profitorientierten Organisationen, allen voran den NPOs sowie den Kommunen, eine entscheidende Rolle zukommt. Die Etablierung eines Multikulturalismus japanischer Prägung (*nihongata tabunka*

shugi (日本型多文化主義)) muss aus dieser Tatsache heraus ihren Ursprung nehmen“ (Komai, 2006, 135). Dieser multikulturellen Gesellschaft stellt er als Kontrapunkt einen „Homogenitätsnationalismus“ (*tan'itsu minzokushugi* (単一民族主義)) gegenüber (Komai, 2006, 128).

Seiner multikulturellen Gesellschaft schreibt Komai verschiedene positive Folgen für Japan zu. Während der weit verbreitete Homogenitätsnationalismus auf das Konstrukt zurückgeworfen sei, nur von einem Volk erhalten zu werden, könne eine multikulturelle Gesellschaft von vielen verschiedenen Einflüssen profitieren. Ferner sehe ein multikulturelles Gesellschaftskonzept, so Komai unter Bezug auf Charles Taylor, explizit das Recht auf kulturelle Selbstverwirklichung vor, dessen Nichteinräumen zu Frustrationen bei ethnischen Minderheiten führe und sozialen Spannungen Vorschub leiste. Ein offeneres Konzept wirke so gesellschaftlichen Brüchen und Spaltungen entgegen. Letztlich sieht Komai im Multikulturalismus ferner eine Möglichkeit, der weltweiten Dominanz US-amerikanischer Kultur eine größere Pluralität entgegenzusetzen (Komai, 2006, 130-131). Komai verortet in einer multikulturellen Öffnung Japans vor allem Chancen für das Land, weswegen er eine größere Gleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen befürwortet. Ähnlich wie Iguchi erblickt er darin außerdem eine Möglichkeit, Integrationskonflikte präventiv zu verhindern oder aktuell zu lösen.

Die hier vorgestellten AutorInnen verstanden Integrationsprozesse von MigrantInnen demnach als konflikthafte Teilhabeprozesse, welche sich positiv auf die Gesellschaften auswirkten, in denen sie stattfinden. Die Gesellschaften könnten dabei von neuen Impulsen profitieren, welche eine kulturelle Erstarrung verhinderten. Ferner würden dadurch übergreifende Kommunikationsprozesse angestoßen werden, die, ethnisch-kulturelle Grenzziehungen überschreitend, einen solidarischen Zusammenhalt in Bevölkerung förderten. Dazu forderten die Autoren eine möglichst weitgehende formale Gleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen. Ein konstruktiver Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten besteht aus ihrer Sicht darin, dass gleichgestellte Teilhaberechte von MigrantInnen und Autochtonen zugelassen werden und eine moralische Verantwortung für ihre Gewährung übernommen wird.

2.1.3 Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Die vorgestellten AutorInnen führen Integrationskonflikte grundsätzlich auf soziale Ungleichheiten sowie Unterschiede in den Interessen von MigrantInnen und Autochtonen zurück. Während ein Teil von ihnen dabei vor allem

Ungleichstellungen durch aufenthaltsrechtliche und staatsbürgerrechtliche Vorgaben problematisiert, nehmen andere AutorInnen eher emotional begründete Abgrenzungspraktiken von MigrantInnen und Autochtonen in den Blick.

Die gesellschaftlichen Folgen von Integrationskonflikten werden vielfach negativ gedeutet, wie in Abschnitt 2.1.1 deutlich wurde. Die hier vorgestellten AutorInnen schrieben Integrationskonflikten als Folge einer Bedrohlichkeit für das gesamtgesellschaftliche Gefüge, rechtliche und politische Legitimationskrisen, soziale Erosionserscheinungen und/oder psychologisch-emotionale Stresserfahrungen für Individuen zu. In Abschnitt 2.1.2 wurden hingegen Autoren vorgestellt, welche vor allem positive gesellschaftliche Folgen betonten. Integrationskonflikte wurden hier als unvermeidlicher Bestandteil einer erstrebenswerten, ethnisch-kulturell pluralen Gesellschaft, als Stimulanz, welches eine kulturelle Erstarrung verhindere und/oder als gesellschaftlich konstitutives, da Aushandlungsprozesse förderndes Moment interpretiert. Grundsätzlich wurde jedoch deutlich, dass die gesellschaftlichen Folgen von Integrationskonflikten sehr unterschiedliche Richtungen nehmen können.

Der Grad, wie sich Integrationskonflikte negativ oder positiv auf Gesellschaften auswirken, wird dabei dadurch bestimmt, welche Rahmenbedingungen für die Austragung dieser Konflikte erhältlich sind. Konstruktive Rahmenbedingungen, welche positive Folgen wahrscheinlicher machen oder zumindest negative Auswirkungen verhindern oder abschwächen, wurden von den AutorInnen unterschiedlich beschrieben. Park, Burgess und McKenzie, ebenso wie Berry favorisierten ein Zusammenspiel einer Erhältlichkeit sozialer Aufstiegschancen für Individuen und emotionaler Unterstützung durch ethnisch-kulturell definierte Gemeinschaften (Park, Burgess, McKenzie, 1925; Berry, 1997). Demgegenüber beschrieb Esser Verbindlichkeiten, welche auf derartigen ethnisch-kulturell definierten Wir-Gefühlen beruhten, als Bedrohung für arbeitsteilig organisierte moderne Gesellschaften. Integrationskonflikte könnten lediglich durch die Überwindung nicht-funktional gebundener Solidaritäten nicht zu einer Bedrohung für das gesellschaftliche Gefüge werden (Esser, 2004). Sowohl Berry als auch Esser schrieben übergreifenden Verbindlichkeiten eine konstruktive Funktion für die Regelung von Integrationskonflikten zu. Während diese jedoch bei Esser vornehmlich aus funktional, durch gesellschaftliche Arbeitsteilungen begründeten Beziehungen bestehen sollten, beschrieb Berry einen identifikatorischen Wertekonsens als notwendige Rahmenbedingung.

Benhabib, Yildiz, Han, Iguchi, D'Amato sowie Kajita, Tan'ō und Higuchi sahen eine möglichst umfassende formale Gleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen als erstrebenswert an (Benhabib, 2004; Yildiz, 2000; Han, 2000; Iguchi, 2001; D'Amato, 2001; Kajita, Tan'ō, Higuchi, 2005). Miyajima hingegen

favorisierte eine gesellschaftliche Umgebung, in der eine möglichst große Bandbreite an Maßnahmen zur Integrationsförderung erhältlich sein sollten, damit auf die vielfältigen und unterschiedlichen Bedürfnisse von MigrantInnen angemessen reagiert werden könne (Miyajima, 2003). Benhabib, Iguchi und Miyajima betonen dabei die Relevanz einer Reform rechtlicher Grundlagen. Während Benhabib und Iguchi dabei eine Reform hin zu einem flexibleren Konzept von Staatsbürgerschaft und aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen fordern, befürwortet Miyajima auf der Basis menschenrechtlicher Bestimmungen eine differenzierende Ausweitung des Angebot an Maßnahmen zur Integrationsförderung (Benhabib, 2004; Iguchi, 2001; Miyajima, 2003).

Han sowie Kajita, Tan'o und Higuchi betonen eine effektive Wirksamkeit kollektiver migrantischer Selbstorganisation zur Durchsetzung einer sozialen Gleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen (Han, 2000; Kajita, Tan'o, Higuchi, 2005). Komai und Yildiz wiederum sprechen der Zivilgesellschaft konstruktive Impulse für die Aushandlung einer Erweiterung der Teilhaberechte von MigrantInnen zu, wobei Yildiz betont, dies könne nur auf Grundlage einer bereits erfolgten formalen Gleichstellung geschehen (Komai, 2006; Yildiz, 2000).

Gemeinsam war jedoch allen betrachteten AutorInnen, dass Offenheit und positive Zustimmung von Individuen zu einem ethnisch-kulturell pluralen Zusammenleben durchweg als notwendige Vorbedingung beurteilt wurden, damit ein konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten gelingen könne. Diese erscheinen, besonders in demokratisch verfassten Staaten, auch als unabdingbare Voraussetzungen für rechtliche Reformen oder das Einräumen sozialer Aufstiegschancen, „denn Einwanderungsgesetzgebung und Einwanderungspolitik kann man nur mit der einheimischen Mehrheit und nicht gegen sie machen“ (Bade und Münz, 2000, 10). Damit negative Folgen von Integrationskonflikten abgeschwächt oder vermieden und ihr gesellschaftlicher Mehrwert in einer Gesellschaft genutzt werden kann, ist demnach ein grundsätzlich zustimmender Konsens zu einer ethnisch-kulturell pluralen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Problemen und Überforderungen notwendig (Berry, 1997).

Als konstruktiver Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten können daher Verhaltensweisen und Deutungen gelten, welche Menschen zum einen in die Lage versetzt, eine ethnisch-kulturell plurale Gesellschaft zu akzeptieren. Das bedeutet, dass Individuen Vorurteile und Diskriminierungen zu delegitimieren und bekämpfen versuchen. Andersartigkeit sollte also zugelassen werden können (Berry, 1997; Esser, 2004; Iguchi, 2001; Miyajima, 2003). Ferner sollten sie MigrantInnen und Autochtonen gleichgestellte Teilhaberechte einräumen wollen. Dies umfasst sowohl die Möglichkeit der Selbstorganisation

wie auch die der Partizipation in allen gesellschaftlichen Teilbereichen (Kajita, Tan'o, Higuchi, 2005; Han, 2000; Benhabib, 2004; Iguchi, 2001; Berry, 1997; Park, Burgess, McKenzie, 1925).

Zum anderen sollte ein konstruktiver Umgang Individuen in die Lage versetzen, die Herausforderungen von Integrationskonflikten, welche in Verständnisproblemen ebenso bestehen wie in Bedrohungsgefühlen, aushalten zu können. Verhaltensweisen und Deutungen von Integrationskonflikten sollten demnach emotionalen Stress vermindern, beispielsweise indem sich Individuen Rückzugsräume in funktional oder emotional-identifikatorisch definierten Sozialbeziehungen einräumen (Esser, 2004; Miyajima, 2003; Berry, 1997; Park, Burgess, McKenzie, 1925). Dies wiederum würde ein gewisses Maß an sozialen Grenzziehungen erlauben. Es erscheint daher nicht notwendig, dass Individuen eine Nivellierung ethnisch, kulturell oder sozial definierter Abgrenzungen, etwa in Form des von Park, Burgess und McKenzie avisierten *melting pots* anstreben. Unterschiedliche Interessen könnten bestehen bleiben. Entscheidend ist vielmehr, dass die Existenz von Andersartigkeit zugelassen und anderen Gesellschaftsmitgliedern gleichgestellte Teilhaberechte eingeräumt werden können.

Die bislang vorgestellten Untersuchungen betonten für den Umgang mit Integrationskonflikten vor allem institutionelle Handlungsspielräume. Die Perspektive von Individuen, welche im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht, wurde hingegen kaum berücksichtigt. Im folgenden Abschnitt 2.2 wird daher erkundet, welche Handlungsspielräume sich Individuen stellen.

2.2 Integrationskonflikte und Individuen

In Abschnitt 2.1 wurde festgestellt, dass Integrationskonflikte eine besondere Dimension sozialer Konflikte darstellen, welche in einer oder mehreren beteiligten Konfliktparteien nicht allein den Kontrahenten sieht, sondern den fremden Kontrahenten (s. S. 42). Wenn Individuen mit Integrationskonflikten umgehen, so besteht für das Problem darin, dass sie sich Personen gegenüber sehen, die sie als Fremde wahrnehmen. Daher stellt sich die Frage, was diese Fremden ausmacht und wie die Eigenschaften, die ihre Fremdheit charakterisieren, die sozialen Umgangsformen mit ihnen beeinflussen. Im Folgenden werden daher verschiedene Erklärungsmodelle zu diesen Fragestellungen vorgestellt. Aufbauend auf diesen allgemeineren Erklärungen werden in den darauffolgenden Abschnitten dieses Kapitels verschiedene Umgangsformen unterschieden und genauer dargelegt.

Georg Simmel erklärte 1908, ein Fremder sei jemand, „der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“ (Simmel, 1908b, 9). Ein Fremder ist nach Simmel daher keine reale Person, sondern vielmehr eine soziale Rolle. Diese wird auf reale Personen projiziert, welche daraufhin als Fremde gelten. Die gesellschaftliche Interaktion mit den so wahrgenommenen Personen werde durch diese Projektion bestimmend beeinflusst. Fremde gelten bei Simmel einerseits als Wandernde, die gleichzeitig mitten in einer Gesellschaft leben, wodurch Fremde als widersprüchlich wahrgenommen würden (Simmel, 1908b, 9-10). Einerseits seien sie Teil einer Gesellschaft, andererseits enthalte ihre Teilhabe und ihre Berechtigung dazu etwas anzweifelbares, da ihr Bleiben nicht als permanent angesehen wird. Die Präsenz von Fremden werde nicht notwendigerweise negativ bewertet. Fremde trügen Dinge und Fähigkeiten an Orte, welche diese nicht aus sich selbst hervorbringen könnten und seien durchaus begehrte PartnerInnen für soziale Beziehungen.

Soziale Beziehungen zu Personen, die als Fremde wahrgenommen werden, unterschieden sich, so Simmel, jedoch in zwei Aspekten grundsätzlich von Beziehungen zu Anderen. Zum einen würde Fremden eine Objektivität unterstellt, zum anderen seine Individualität verneint. Der erste Aspekt impliziert, dass Fremde zwar als Mitglieder des Sozialwesens wahrgenommen werden, jedoch angenommen wird, dass diese weniger stark an die herrschenden sozialen Muster gebunden seien. Da sie sozialen Strukturen deshalb objektiver gegenüber stünden, könne zu Fremden ein besonderes Vertrauensverhältnis aufgebaut werden. Im Glauben an die objektive Urteilskraft des Fremden falle es Individuen häufig leichter, bei Fremden Rat zu suchen als bei Autochtonen, die in gleicher Weise in gesellschaftliche Strukturen eingebunden seien wie sie selbst. Andererseits hafte Sozialbeziehungen zu Personen, welche als Fremde gelten, jedoch stets etwas Abstraktes an. Dies begründet Simmel damit, dass die empfundenen Gemeinsamkeiten sich etwa berufliche, nationale oder menschliche Identifikationsgrundlagen stützten und zumeist auf einen größeren Personenkreis zuträfen. Der zweite Aspekt hingegen verneint die Individualität des/der Fremden. Das Gegenüber wird dabei nicht mehr als Person mit eigenen Charakterzügen und Interessen, sondern lediglich als Teil einer fremden Gruppe wahrgenommen. Wertvorstellungen, Vorlieben oder Abneigungen gelten daher nicht als Kennzeichen der Person, sondern als die der Gruppe, welcher man sie zuordnet. Umgekehrt kann das Gegenüber hinter der Vorstellung verschwinden, welche man von der Gruppe hat⁵. Da einE FremdeR in dieser Zuschreibung

⁵ Vergleiche dazu auch: Castro Varela, 2007.

jedoch gar nicht mehr als Person wahrgenommen werden kann, sind auch zwischenmenschliche Verbindungen mit ihm oder ihr als Individuum unmöglich. „Die Beziehung zu ihm ist Nicht-Beziehung, er ist nicht das, als was er hier in Frage steht: ein Glied der Gruppe selbst“ (Simmel, 1908b, 15).

Die Rolle des Fremden zeichnet Simmel mithin ambivalent. Während diese Rolle einerseits eine größere soziale Freiheit genießen lassen kann, macht die Verneinung der Individualität Fremde andererseits verletzlich. Werden Individuen lediglich als Vertreter einer Gruppe angesehen, so erhöht sich für sie die Gefahr, Opfer von Gewalt oder Ressentiments zu werden. Tore Bjørgo legt dar, dass bei rassistisch motivierten Gewalttaten „diese Opfer nicht als Individuen (...), sondern als Vertreter dieser Minderheitsgruppen“ angegriffen werden (Bjørgo, 2002, 981). Eine Verneinung von Individualität macht Individuen also verwundbar für Exklusionspraktiken. Da ihre eigene Persönlichkeit ebenso wie ihr individuelles Verhalten dabei irrelevant sind, entzieht sich der Schutz vor derartiger Gewalt, von direkter Selbstverteidigung abgesehen, ihrer Kontrolle.

Zygmunt Bauman definiert den/die FremdeN wie Simmel als Rollenbild, welches die lokalen Bindungen und Loyalitäten fragwürdig erscheinen lässt und so wahrgenommenen Personen auf die ihnen zugeordnete Kategorie reduziert. „Es wird ihm kaum gelingen, diese Bürde abzuwerfen, solange die Kategorie selbst am Leben bleibt (Bauman, 1991b, 72). Bauman systematisiert jedoch die Frage, welche Reaktionen Gesellschaften auf die Anwesenheit von Fremden zeigen. Während Simmel besondere Vertrauensverhältnisse als Teil des Rollenbildes zeichnete, erscheinen Fremde bei Bauman vor allem als die unheimlichen, störenden und unterlegenen Fremden. Sie durchbrechen das Freund-Feind-Schema, welches als grundlegendes Ordnungsschema menschlicher Gesellschaften diene. „Da dieser Gegensatz (zwischen Freund und Feind⁶) die Grundlage sozialen Lebens und aller Differenzen, die es ausmachen und zusammenhalten, bildet, gefährdet der Fremde das soziale Leben selbst. Und all dies, weil der Fremde weder Freund noch Feind ist; und weil er beides sein könnte. Und weil wir nicht wissen und nicht wissen können, was zutrifft“ (Bauman, 1991a, 25). Zwar lebten sie mitten in der Gesellschaft, eine Stellung, welche eigentlich Freunden vorbehalten ist. Ihrem Engagement jedoch könne nicht getraut werden, da sie jederzeit gehen könnten und in diesem Punkt eher Feinden ähnelten. Aus diesem Grund seien Fremde in traditionelle gesellschaftliche Ordnungsschemata kaum einzuordnen, sondern durchbrechen und erschütterten diese (Bauman, 1991a, 31). Aus Baumans Sicht liegt das

⁶ Eigene Anmerkung.

Problem von Individuen im Umgang mit Fremden also in der Ambivalenz, welche ihnen unterstellt wird. Worin besteht aber diese Ambivalenz?

Georg Simmel charakterisiert, wie bereits erwähnt wurde, Fremde als Personen, deren „Position wesentlich dadurch bestimmt ist, dass er nicht von vornherein in ihn (einen geographisch oder ähnlich bestimmten Kontext) gehört, dass er Qualitäten, die aus ihm nicht stammen und stammen können, in ihn hineinträgt“ (Simmel, 1908b, 9) Fremde gelten also nicht als Einheimische, Autochthone, sondern stets als „potentiell Wandernde,“ deren geographische oder soziale Bindungen nie als gesichert empfunden würden. Bauman greift diesen Aspekt unter Bezug auf Jacques Derrida wieder auf und bezeichnet Fremde als „permanent Unentschiedene.“ Bauman definiert Ambivalenz als grundsätzliches Merkmal von Fremden-Bildern. Lebten Fremde in einer Gesellschaft, so teile man zwar seinen Alltag mit ihnen, nehme sie jedoch gleichzeitig als Teil der Ferne, eines anderen Alltags dar. Konkret bedeutet dies, dass Fremde als Personen angesehen werden, mit denen man zwar seinen Alltag teilt, die aber anderen, nicht der Gesellschaft zugerechneten Gruppen zugerechnet werden, sich selbst diesen zurechnen oder zumindest zurechnen könnten. Die Ambivalenz von Fremden liegt also in ihrer Nichtfestlegbarkeit auf bestimmte Gruppenzugehörigkeiten oder Rollenbilder. Durch mehrfache und in sich oft widersprüchliche Identitätsbezüge oder deren Zuschreibung gelte daher, so Bauman, der Fremde als ambivalentes Wesen.

Dies erklärt jedoch noch nicht, weswegen laut Bauman Wahrnehmungen von Ambivalenz sich problematisch auf die Gewährung sozialer Teilhabe auswirken. Ambivalenz durchbreche jedoch die grundsätzliche Ordnung menschlicher Gesellschaften, die auf einer äußerst zerbrechlichen Unterscheidung zwischen Freunden und Feinden beruhe. „Es gibt keine Feinde, wo es keine Freunde gibt, und es gäbe keine Freunde ohne die drohende Hölle der Feinde draußen. Diese Symmetrie ist jedoch eine Illusion“ (Bauman, 1991a, 24). Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ist also hier ein konstituierendes Merkmal menschlicher Gesellschaften, aber gleichzeitig illusionär und dadurch äußerst angreifbar. Indem ambivalente Identitätsbezüge aber keine Einordnung in die Gruppe der Freunde oder die der Feinde erlaubten, legten sie, so Bauman, den illusionären Charakter dieses Ordnungsschemas offen. „Sie decken brutal die Fragilität höchst sicherer Trennungen auf. Sie bringen das Äußere ins Innere und vergiften die Bequemlichkeit der Ordnung mit dem Misstrauen des Chaos. Genau das tun Fremde“ (Bauman, 1991a, 26). Daher stelle die Teilhabe von Fremden in menschlichen Gesellschaften ein Problem dar. Auf die „Vergiftung“ sozialer Ordnung durch Ambivalenz werde meist mit Versuchen reagiert, diese zu beseitigen. Eine Möglichkeit dazu bestehe

in der Vermeidung von Begegnungen mit Ambivalenz durch räumliche Trennung oder soziale Exklusion.

Wahrnehmungen von Ambivalenz manifestieren sich also in der Zuschreibung multipler Identitätsbezüge, Loyalitäten und anderer Sozialbeziehungen. Diese lassen die so wahrgenommenen Personen weder als vollständig der eigenen Gruppe der Freunde noch als jener der äußeren Feinde zugehörig erscheinen. Ambivalenz wirkt dadurch als gesellschaftliche Irritation, zu deren Vermeidung auch soziale Exklusion legitim erscheint.

Bauman unterscheidet nun zwischen verschiedenen Formen des Umgangs mit diesem Dilemma. Eine Form bestehe in der „Vergegnung“ (Bauman, 1991b, 63). Dabei konstruierten Gesellschaften sich selbst als homogen, so dass moralische Verpflichtungen nur gegenüber von Personen wahrgenommen werden, welche diese Homogenitätsmerkmale trügen. Fremde, welche diese Merkmale nicht tragen, werde daher keine moralische Signifikanz zugesprochen, man fühle sich ihnen gegenüber also nicht verpflichtet. Mithin würden Fremde trotz ihrer räumlichen Nähe nicht als Mitglieder der Gesellschaft, denen gegenüber man sich verantwortlich fühle müsse, wahrgenommen. Fremde wären damit auf ein Leben reduziert, das zwar innerhalb desselben Raumes stattfindet, jedoch außerhalb moralischer Normengebundenheit liegt – oder drastischer ausgedrückt: ob Fremde zu Schaden kommen, ob ihre Existenz menschenwürdig ist oder nicht, könnte der Gesellschaft und ihren Institutionen gleichgültig sein, da sie sich ihnen gegenüber nicht verantwortlich fühlt.

Eine zweite Form des Umgangs mit Fremden liegt für Bauman in Assimilationsangeboten. Wie in Abschnitt 2.3.2 detaillierter ausgeführt wird, lehnt er diese jedoch mit der Begründung ab, diese ermöglichten keine gleichgestellten sozialen Teilhaberechte von Fremden und Autochtonen. Da sie stattdessen gesellschaftliche Standarts definierten, zementierten sie im Gegenteil soziale Machtgefälle und bestätigten die unterstellte Unterlegenheit der Fremden (Bauman, 1991b, 69-73). „Vergegnung“ wie Assimilationsangebote können daher mit Bauman nicht als konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten gelten. Lernten sie dagegen Ambivalenz zu akzeptieren, so käme ihnen dies selbst zugute:

„Disharmonie ist genau die Harmonie, die die Moderne braucht“
(Bauman, 1991a, 47).

Da sich die Illusion einer Harmonie ohne Ambivalenzen in modernen Gesellschaften ohnehin nicht aufrechterhalten ließe, müsste deren Störfunktion als konstruktiv anerkannt werden. Nur so könne eine gesellschaftliche Ordnung gewahrt bleiben. „Der Kampf der modernen Mächte für eine künstliche Ordnung

ist auf Kultur angewiesen, die die Grenzen und die Begrenzung der Macht der Kunstprodukte erkundet“ (Bauman, 1991a, 47). Akzeptanz von Ambivalenz kann also mit Bauman der Konstitution einer sozialen Ordnung in modernen Gesellschaften dienen. Vielfalt und Wandelbarkeit, welche Gemeinde, Munsch und Weber-Unger Rotino als Merkmal von Kultur formulierten, würde dabei nicht mehr als Irritation wirken, da moderne Gesellschaften gelernt hätten, damit umzugehen, unvollständig und zukunftslos zu sein (Gemeinde et al., 2007). Akzeptanz von Ambivalenz stärke also die Souveränität von Gesellschaften, mit eigenen Widersprüchen zu leben.

Erol Yildiz argumentiert ähnlich, indem er ausführt, dass Unterschiede zwischen ansonsten formal gleichgestellten Individuen konsensorientierte Aushandlungsprozesse in einer Gesellschaft stärkten und damit zu einem größeren Zusammenhalt führten. „Je mehr Differenzen bestehen, umso dringlicher wird die Herstellung formaler Gleichheit und desto eher wächst der Zwang zum verständigungs- und konsensorientierten Handeln bei der Bearbeitung von Risiken und Krisen“ (Yildiz, 2000, 270). Auch das Bundesjugendkuratorium konstatiert in einer Stellungnahme, Definitionen, die Individuen auf nur einen kulturell, religiös oder anderweitig definierten Hintergrund festlegten, verstellten den Blick auf tatsächliche soziale Problemstellungen. Daher müssten in der deutschen Gesellschaft multiple kulturelle, ethnische oder soziale Identitätsbezüge als Normalität anerkannt werden. Integration stelle sich daher vor allem als Problem der Akzeptanz dieser Pluralität. „Integration besteht darin, dass diese Zu- und Einordnungen (in kulturell, religiös oder ethnisch definierte Gruppen) in den Hintergrund treten und jede Person auf der Grundlage der Gleichberechtigung und ethnischer oder kultureller Selbstdefinition anerkannt ist. Die Person soll selbst entscheiden können, welche Aspekte ihrer Geschichte und ihres Hintergrunds wichtig sind“ (Bundesjugendkuratorium, 2008, 6). Ambivalenz zu akzeptieren bedeutet im Sinne von Bundesjugendkuratorium, Yildiz und Bauman daher nicht nur eine Toleranz gegenüber der Anwesenheit von MigrantInnen in der eigenen sozialen Umwelt. Es bedeutet auch, die Vergabe sozialer Teilhaberechte von Wahrnehmungen ambivalenter Identitätsbezüge oder sozialer Beziehungen zu entkoppeln. An die Stelle nicht-ambivalenter Zuordnungen könnte, wie etwa Yildiz ausführte, das Aushandeln von Normkonflikten treten, welches gerade durch seine Konflikthaftigkeit soziale Nähe erzeuge.

Soziale Teilhaberechte müssten dazu allerdings gleichberechtigt anerkannt werden. Dies erscheint jedoch nur dann möglich, wenn Fremden-Bilder ebenso wie Selbstbilder immer wieder in Frage gestellt werden. Dabei gilt es vor allem, das Aufbrechen herkömmlicher gesellschaftlicher Grenzziehungen zulassen zu können. Wie Bauman ausführt, beruhen diese vor allem auf der illusorischen

Dichotomie zwischen Innen und Außen, Freunden und Feinden, welche nichts Unentschiedenes erlaubt. Dies bedeutet in der Regel, dass Zugehörigkeit an Kraft verliert, wenn sie nicht klar auf eine Gruppe festgelegt werden kann. Es wird also beispielsweise unterstellt, dass man nicht in mehreren Staaten einE gleichermaßen guteR StaatsbürgerIn, oder in mehreren Religionen nicht gleichermaßen gläubig oder unterschiedlichen sozialen Gruppen gegenüber nicht gleichermaßen loyal sein kann. Folgt man diesem Schema, so entwerten mehrfache Identitätsbezüge und Loyalitäten, seien sie nun tatsächlich vorhanden oder unterstellt, soziale Beziehungen überhaupt. Es stellt sich auch die Frage, ob die eigene Zugehörigkeit noch als sicher gelten kann, wenn man sich einmal darauf eingelassen hat. Daher hängt das Gelingen einer Akzeptanz auch davon ab, in wie weit man in der Lage und bereit ist, Ambivalenzen im Selbstbild wahrzunehmen und zuzulassen.

Ambivalenz zu akzeptieren erfordert daher ein grundsätzliches Hinterfragen von als sicher geltenden Determinanten sozialer Realitätswahrnehmung und damit die Inkaufnahme von Unsicherheit. Es verlangt das Vertrauen darauf, dass soziale Beziehungen auch dann gleichermaßen möglich und fruchtbar sind, wenn sie verschiedene soziale Räume, habituelle Praktiken und Zugehörigkeiten überschneiden und damit keine eindeutige Zuordnung mehr gelingen kann. Dieses Vertrauen muss meist im Widerspruch zu gesellschaftlichen Normen entstehen, die vor der Aufnahme solcher Beziehungen warnen. Ambivalenz zu akzeptieren kann daher nur gelingen, wenn man zulassen kann, dass der dichotomische Gegensatz zwischen Innen und Außen, Freund und Feind in Frage gestellt wird. Da Baumans Ausführungen passende Ansatzpunkte für die Untersuchung konstruktiver Umgangsformen von Individuen mit Integrationskonflikten, bieten, wurde für das hier entwickelte Konzept der Begriff der „Akzeptanz von Ambivalenz“ gewählt.

Bryan S. Turner stellt Konstruktionen des Fremden in einen Zusammenhang mit weltumspannenden Interdependenzen. Während Globalisierungsprozesse einerseits eine erhöhte Mobilität mit sich brächten, würden gleichzeitig Maßnahmen ergriffen, um die Mobilität bestimmter Individuen, welche als potentiell kriminell, terroristisch oder als potentielle Empfängerinnen von Sozialleistungen wahrgenommen würden, systematisch einzuschränken. Der wachsenden Schnelligkeit stehe mithin eine immer selektivere Inklusivität gegenüber Migrantinnen entgegen, welche die Lebenschancen von Migrantinnen ohne geregelten Rechtsstatus oder Flüchtlinge auf ein von Kriminalisierung, Chancen- und Rechtlosigkeit geprägtes Leben reduziere:

„Der Fremde in der globalen Wirtschaft ist jemand, der nicht für die formelle Wirtschaft in der Gesellschaft herangezogen wird, sondern für ein Leben in

Gefängnissen, Abschiebelagern, zwischenstaatlichen Zonen, Abflughallen und einer Bandbreite anderer, dazwischenliegender Arenen“ (Turner, 2007, 300).

Entsprechend bedingten Globalisierungsprozesse laut Turner immer selektivere Inklusionspraktiken, welche verschiedene Kennzeichen mit Zuschreibungen verbanden, aufgrund derer sie wiederum erwünschte oder unerwünschte Gruppen konstruierten. In seiner Beschreibung von Praktiken der Nichtverantwortlichkeit und der systematischen Invisibilisierung und Abschließung auch Ähnlichkeiten mit Bauman. Dieser sah typische Formen der Exklusion im Absprechen moralischer Signifikanz und der physischen Abschottung.

Auch in Adachi Nobuhikos Ausführungen finden sich ähnliche Beobachtungen wie bei Bauman. Der Autor konzentriert sich in seiner Untersuchung auf Umgangsformen europäischer Gesellschaften mit Fremden (Adachi, 2006). Anhand verschiedener Beispiele wie historische Unterstellungen einer kannibalischen Lebensweise von karibischen UreinwohnerInnen und die Legitimation ihrer Versklavung aufgrund dieser Unterstellung belegen Adachis Ausführungen die Wirkungsmächtigkeit von Konstrukten für Exklusionspraktiken. Gleichzeitig konstatiert er jedoch auch die Wandelbarkeit dieser Konstrukte, welche, unabhängig von ihrer empirischen Belegbarkeit, aufgebaut, aber auch ins Gegenteil verkehrt werden könnten. So könne aus dem Kannibalen auch der Mitmensch werden, dem christliche Nächstenliebe zuteil werden muss. Aufgrund dessen sei es, so Adachi, grundsätzlich möglich, Fremde sowohl mit einzubeziehen als auch sie auszuschließen.

Dies bedeute jedoch nicht, dass der Standpunkt von Fremden in einer Gesellschaft notwendigerweise erleichtert würde. Am Beispiel des deutschen Zuwanderungsgesetzes führt Adachi etwa aus, dass Inklusion von Fremden an problematische Voraussetzungen gebunden sein könne. So kommt er zu dem Schluss, auch die neuesten Reformen der Gesetzgebung hätten letztlich nichts daran geändert, dass MigrantInnen in Deutschland sich lediglich entscheiden könnten, Deutsche zu sein oder dies nicht zu sein. Für alternative Identiäts- und Statusentwürfe hingegen werde kaum Raum gelassen.

„Die in Deutschland lebenden Ausländer müssen die schwierige Balance zwischen <Deutscher sein> und <nicht Deutscher sein>, zwischen mehr Rechten und größerem Stolz halten und wohl weiterhin umhertasten“ (Adachi, 2006, 164)⁷.

⁷ Zu ähnlichen Ergebnissen komme ich aufgrund des Vergleichs aufenthaltsrechtlicher Bestimmungen und integrationspolitischer Maßnahmen in Japan und Deutschland, der in den Abschnitten 3.1.1 und 3.1.2 beschrieben wird.

Damit formuliert Adachi ein Paradebeispiel für Baumans Zerstörung des Freund-Feind Schemas als Ordnungsprinzip menschlicher Gesellschaften durch Fremde. Da MigrantInnen in ihrer Ambivalenz das Konzept der deutschen Staatsbürgerschaft, und damit der Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft unterhöhlen würden, setzen Praktiken zur Regelung gesellschaftlicher Teilhabe eine Entscheidung für eine der beiden Nationalitäten und letztlich auch sozialen Identitäten voraus.

Nachdem nun der Fremde als Konstrukt charakterisiert wurde, sollte dieses im Folgenden näher differenziert werden. Die folgenden AutorInnen weisen darauf hin, dass dieses Konstrukt unterschiedliche Dimensionen aufweist. Frank-Olaf Radtke unterscheidet dabei zwischen Fremden und Allzu-Fremden (Radtke, 1996). Fremde würden zwar als unwiderruflich andersartig wahrgenommen, man hoffe jedoch, Konflikte mit ihnen durch Anerkennung mildern oder überwinden zu können. Auf diese Weise nehme man sie als Teil eines heterogenen Miteinanders wahr. „Allzu-Fremde“ hingegen würden als Personen angesehen, mit denen ein soziales Zusammenleben unmöglich sei. Unter Betonung scharfer kultureller Gegensätze, wie etwa Unterschieden zwischen Islam und Christentum, werde in bestimmten öffentlichen Debatten in Deutschland beispielsweise eine Unverträglichkeit von MuslimInnen mit den Normen der deutschen Gesellschaft konstatiert (Radtke, 1996, 337-340). MuslimInnen würden in solchen Debatten daher zu Allzu-Fremden, deren gesellschaftliche Teilhabe unmöglich und ihre Exklusion legitim erscheine. Doch auch die Wahrnehmung als Fremde beurteilt Radtke als problematischen Umgang, da sie Andersartigkeit zwar positiv bewerte, aber den unwiderruflichen Unterschied weiterhin als gesellschaftliches Ordnungsprinzip festschreibe.

„Was aber heißt das anderes als nach der Fiktion der nationalen Homogenität nun die Konstruktion <ethnischer Heterogenität> und nicht zum Beispiel die soziale Lage, ökonomische Interessen oder politische Überzeugungen als gesellschaftskonstituierendes Prinzip zu postulieren? Die den Nationalismus stützende Idee der ‚Unhintergebarkeit‘ ethnischer Bindungen lebt im Multikulturalismus in multiplizierter Form fort“ (Radtke, 1996, 340-341).

Multikulturalistische Vorstellungen von Fremden sprächen MigrantInnen daher keine Teilhaberechte als Individuen zu, sondern als Fremde. Ihre Teilhaberechte seien daher immer von einer positiven Bewertung der Gruppe abhängig, der sie zugerechnet werden, anstatt sich auf die Realität alltäglichen sozialen Zusammenlebens zu stützen. Radtke kritisiert folglich eine Behandlung von MigrantInnen als „Allzu-Fremde“ ebenso wie ihre Behandlung als Fremde. zwischen zwei Umgangsformen mit Integrationskonflikten. Er favorisiert dementsgegen einen Umgang, welcher Integrationskonflikte lediglich als

Ausprägungen gesellschaftlicher Machtgefälle begreift. Dies vernachlässigt jedoch, dass diese Zuschreibungen bestehen und Integrationskonflikten eine spezielle Dimension verleihen. Nur zu fordern, dass diese wie andere soziale Konflikte auch behandelt werden sollen, greift daher zu kurz.

Herfried Münkler und Bernd Ladwig untersuchen Dimensionen von Fremdheit, indem sie aus Verwendungen von Begriffen aus diesem Wortfeld Aussagen über Regeln der Zuschreibung ableiten. Ein Fremder sei danach jemand, zu dem eine tatsächliche oder nur wahrgenommene Beziehung besteht. Die Einschätzung dieser Beziehung sei dabei jedoch grundsätzlich vom Standpunkt und Vorhaben der Sprechenden abhängig und nicht auf andere Personen übertragbar: „Was mir fremd ist, muß dir noch lange nicht fremd sein, und daß ich hier ein Fremder bin, heißt noch lange nicht, daß ich es anderswo auch wäre“ (Münkler und Ladwig, 1997, 14). Die Wahrnehmung einer Person als Fremder, welche den untersuchten Kommunikationsprozessen unterliegt, kann damit als individuell geprägter Akt verstanden werden. Münkler und Ladwig differenzieren im Weiteren zwischen unterschiedlichen Implikationen von Verwendungen der Worte 'Fremdheit,' 'Fremder' oder 'fremd.' Zum ersten würden diese Worte benutzt, um eine Nichtzugehörigkeit von Anderen hervorzuheben. Da auf diese Weise eine soziale Distanz zwischen den Sprechenden und den Anderen betont würde, definierten sie diese Dimension als soziale Fremdheit (Münkler und Ladwig, 1997, 15-24). Aus Carl Schmitts Feststellung, Konflikte mit Fremden könnten im Extremfall weder durch gesellschaftlich etablierte Regeln noch durch die Vermittlung unparteiischer Akteure gelöst werden, leiten sie die Schlussfolgerung ab, die Interaktion mit Fremden unterliege keinen objektiven normativen Beschränkungen. Werde also die gesellschaftliche Nichtzugehörigkeit einer Person oder Gruppe durch die Zuschreibung von Fremdheit betont, werde diese dadurch „außerhalb des Bezugsrahmens wechselseitiger Anteilnahme und Anerkennung“ gestellt (Münkler und Ladwig, 1997, 17). Man müsse wenige oder keine moralischen Verpflichtungen empfinden und keine Verantwortung für sein Schicksal übernehmen, es sei denn, dies geschehe aus eigenem moralischen Antrieb.

Soziale Fremdheit steht mithin für Abgrenzungen der eigenen von anderen gesellschaftlichen Gruppen. Diese Abgrenzungen seien jedoch weder eindeutig noch statisch. Stattdessen gebe es unterschiedliche Grade von Abstufungen von Nähe und Ferne, welche mit normativen Bewertungen verknüpft seien, so dass Begriffe wie Barbar oder Untermensch spezifisch aufgeladene Synonyme des/der Fremden bildeten. Darüber hinaus könnten sich Abgrenzungen verschieben, so dass,

„was gestern noch ein beliebiger bloß tatsächlicher Unterschied war, (...) wird heute zur tödlichen Trennungslinie zwischen 'uns' und den 'Fremden', von deren Fremdheit noch vor kurzem überhaupt nicht die Rede war und die sich selbst vielleicht auch nicht als solche fühlten" (Hahn, 1994, 140, zitiert nach: Münkler und Ladwig, 1997, 18).

Die Wahrnehmung von Personen als Fremde kann demnach als dynamischer, extremen Veränderungen unterworfenen Prozess verstanden werden, welche für die Personen, welche als Fremde wahrgenommen werden, kaum vorhersehbare, fatale Auswirkungen haben kann, wie die Weltgeschichte zeige. Münkler und Ladwig resümieren daher begriffsgeschichtlich: „Namentlich die Semantik der Menschheit bietet historisch beispiellose Möglichkeiten der absoluten Ausschließung, und das heißt zugleich: der Unterbietung moralischer Mindeststandarts" (Münkler und Ladwig, 1997, 18).

Für die vorliegende Untersuchung liefern die Beobachtungen der beiden Autoren einen weiteren Anhaltspunkt für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten. Sie betonen die Relevanz einer Übernahme moralischer Verantwortung für die Teilhaberechte von Fremden. Bauman legte ebenfalls dar, dass das Absprechen moralischer Signifikanz eine Möglichkeit des Umgangs mit Fremden bildet. Münklers und Ladwigs Schlussfolgerung einer Unterbietung moralischer Mindeststandarts im historischen Verlauf der Begriffsgeschichte macht das Gefahrenpotential dieses Absprechens deutlich. Hahns Feststellung illustriert wiederum, welche rapiden Veränderungen Zuschreibungen von Fremdenbildern durchlaufen und demnach auch, wie schnell moralische Mindeststandarts im Ernstfall unterboten werden können. Es kann also davon ausgegangen werden, dass Umgangsformen mit Integrationskonflikten, welche eine moralische Verantwortung gegenüber Personen ablehnt, die als Fremde wahrgenommen werden, eine große Gefahr für diese Personen bergen. Da diese Gefahr in einem konstruktiven Umgang mit Integrationskonflikten vermieden werden muss, sollte ein solcher Umgang die Übernahme moralischer Verantwortlichkeit implizieren. Diese wiederum kann nach Münkler und Ladwig lediglich aus einem „kontingenten Willensakt heraus" geschehen (Münkler und Ladwig, 1997, 17).

In Abschnitt 2.1 habe ich drei Kriterien für einen konstruktiven Umgang festgestellt (s. S. 57f.). Erstens sollten Individuen Andersartigkeit zulassen können. Vorurteile und diskriminierende Verhaltensweisen sollten sie, soweit es ihnen möglich ist, delegitimieren. Zweitens sollten sie MigrantInnen Teilhaberechte zuerkennen, welche ihren eigenen gleichgestellt sind. Drittens können soziale Abgrenzungen zu den Fremden bestehen bleiben. Es ist demnach nicht notwendig und wohl auch kaum möglich, Konstrukte von Fremdheit und von Fremden aufzulösen. Diese drei Kriterien können nun ergänzt werden.

Erstens sollte ein moralisch verantwortungsvoller und selbstkritischer Umgang mit den eigenen Konstrukten stattfinden. Die Zielsetzung eines konstruktiven Umgangs mit Integrationskonflikten sollte nicht darin bestehen, diese zu lösen. Sie sollen jedoch so geregelt werden, dass Integrationsprozesse und Teilhaberechte zugelassen werden. Dazu gehört auch, dass Individuen eine eigene moralische Verantwortung dafür empfinden, dass Andersartigkeit akzeptiert und gleichgestellte soziale Teilhaberechte im gemeinsamen Sozialraum gewährt werden. Dies erscheint für einen konstruktiven Umgang notwendig, um einen Umgang als Vergegnung, wie Bauman ihn beschreibt oder eine „Unterbietung moralischer Mindeststandarts,“ vor der Münkler und Ladwig warnen, zu verhindern (Bauman, 1991b; Münkler und Ladwig, 1997).

Gleichzeitig sollte zweitens jedoch berücksichtigt werden, dass Integrationskonflikte Individuen überfordern können. Michael Walzer weist darauf hin, dass Akzeptanzen individuell verschieden schwierig zu verwirklichen sind:

„In jeder pluralistischen Gesellschaft wird es immer Menschen geben, die, auch wenn sie noch so tief verbunden mit ihren pluralistischen Überzeugungen sind, für die es sehr schwer ist, mit einem bestimmten Unterschied - vielleicht eine Form religiöser Verehrung, familiärer Bindungen, Ernährungsgewohnheiten, sexueller Praktiken oder Art, sich zu kleiden - zu leben“ (Walzer, 1997, 11).

Diese These lässt für die vorliegende Untersuchung verschiedene Hypothesen zu. Gemäß dieser Annahme ist ein konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten eine unter Umständen schwierige Herausforderung für Individuen, auch wenn diese eigentlich eine ethnisch-kulturell plurale Gesellschaft positiv beurteilen. Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass die Vorgabe an Individuen, Andersartigkeit nicht nur zuzulassen, sondern auch noch positiv zu bewerten, zu unüberwindbaren persönlichen Überforderungen führt. Diese Überforderungen könnten in Walzers Argumentation wiederum dazu führen, dass eine pluralistische Gesellschaft und ein konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten abgelehnt wird. Wie Simmels und Imbuschs Argumentationen deutlich entnommen werden kann, ist es für einen konstruktiven Umgang nicht notwendig, das Andersartige affirmativ gut zu heißen, um mit sozialen Konflikten zurechtzukommen. Daher kann als fünftes Kriterium festgehalten werden, dass wahrgenommene Andersartigkeiten zugelassen, aber nicht positiv bewertet werden müssen. Entsprechend können also fünf Kriterien formuliert werden, welche in dieser Untersuchung einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten definieren:

1. Individuen sollten eine Andersartigkeit von MigrantInnen zulassen können.
2. Individuen sollten eine (noch zu erreichende oder bestehende) Gleichstellung in den Teilhaberechten von MigrantInnen und Autochtonen zulassen können.
3. Individuen sollten eine eigene moralische Verantwortlichkeit dafür empfinden, dass die Punkte 1) und 2) in der geteilten sozialen Umgebung gewährleistet werden.
4. Individuen dürfen soziale Abgrenzungen vornehmen.
5. Individuen müssen Andersartigkeit nicht notwendigerweise positiv bewerten.

2.3 Formen des Umgangs von Individuen mit Integrationskonflikten

In den vorangegangenen Abschnitten wurden fünf Kriterien für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten formuliert. Die folgenden Unterkapitel dienen daher dazu, die Möglichkeiten eines Umgangs von Individuen mit Integrationskonflikten aufbauend auf dem Stand der Forschung auszuloten und die vorliegende Untersuchung so in ihrem Forschungskontext zu verorten.

2.3.1 Exklusion

Der Begriff ‚soziale Exklusion‘ soll hier im Sinne des Ergebnisses oder der Wirkung sozialer Ausschließungspraktiken verwendet werden. Dabei wird in Anlehnung auf Baumanns Ausführungen zum Umgang mit Fremden grundsätzlich davon ausgegangen, dass Exklusion für Individuen eine Möglichkeit bildet, durch eine rigorose Kontaktvermeidung mit Integrationskonflikten umzugehen. Als Arbeitsdefinition gilt dabei die Bestimmung von Robert Miles, wonach darunter die Benachteiligung einer bestimmten Gruppe von Menschen „bei der Verteilung von Ressourcen und Dienstleistungen“ verstanden wird (Miles, 1989, 358). Soziale Exklusion verweist dabei lediglich auf bestimmte Handlungen oder Prozesse, trifft jedoch keine Aussagen über deren Ursachen. Die angesprochenen Handlungen und Prozesse können dabei sowohl vorsätzlich oder auch ungewollt herbeigeführt werden. In ihrer Wirkung führen beide zu einer Beschränkung gesellschaftlicher Teilhabe für die ausgeschlossene Gruppe in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen.

Anja Steinbach untersucht anhand eines Konzeptes von sozialer Distanz, unter welchen Bedingungen sich Autochtone und MigrantInnen in Deutschland wie stark voneinander abgrenzen und welche Auswirkungen dieses Abgrenzungsverhalten auf soziale Teilhabeprozesse von MigrantInnen hat (Steinbach, 2004, 176). Sie versteht dabei unter sozialer Distanz eine "Interaktionsbereitschaft, also die Bereitschaft, soziale Beziehungen zu Mitgliedern anderer Gruppen (Out-Groups) aufzunehmen" (Steinbach, 2004, 29). Diese basiere auf einem „subjektive(n) Gefühl von Individuen, welches das Ausmaß der gewünschten Nähe zu anderen Gesellschaftsmitgliedern bestimmt,“ dabei jedoch „vorrangig auf Gruppenzugehörigkeiten basiert“ (Steinbach, 2004, 17; 13). Nach diesem Konzept nehmen demnach Individuen soziale Verbindungen, die sie zu verschiedenen Mitgliedern ihrer Gesellschaft unterhalten als unterschiedlich wünschenswert wahr. Während einige Mitglieder als potentielle EhepartnerInnen oder persönliche FreundInnen zugelassen werden oder sogar wünschenswert erscheinen, duldet dieselbe Person andere Mitglieder allenfalls als ArbeitskollegInnen, um wieder anderen lediglich ein temporäres Besuchsrecht einzuräumen oder ihnen selbst die Einreise zu verweigern (Steinbach, 2004, 31-36).

Steinbachs Konzept nimmt mithin Individuen in das Zentrum ihres Blicks und untersucht, wie diese anhand von Zuordnungen in soziale Kollektive mit migrationsbedingten sozialen Veränderungen zurechtkommen. Diese seien konflikthaft, da „im Zuge von internationalen Migrationsbewegungen und der Einreise ethnisch fremder Gruppen (...) die dominante und legitimatorische Ordnung der Gesellschaft in Frage gestellt“ wird und Abgrenzungsprozesse eine Reaktionsform von Individuen auf diese Veränderungen darstellen (Steinbach, 2004, 177). Steinbach geht dabei davon aus, dass diese keine dichotome Einteilung zwischen der eigenen Gruppe und ‚den Anderen‘ treffen, sondern vielmehr innerhalb der Anderen graduelle Unterscheidungen treffen, die „von einem ‚ähnlich wie wir‘ bis zu einem ‚völlig anders als wir‘“ reichen (Steinbach, 2004, 24). Dabei spiele einerseits eine empfundene kulturelle Ähnlichkeit, beziehungsweise Andersartigkeit eine Rolle (Steinbach, 2004, 177). Andererseits besäßen Wahrnehmungen über die Verfügbarkeit von Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft Einfluss, da sich entlang ethnischer Grenzziehungen Rivalitäten um Arbeitsplätze, Wohnraum oder Ausbildungschancen entwickelten, die zu einer Verschärfung von sozialer Distanz führten. Steinbach geht dabei davon aus, dass diese Umgangsformen vor allem davon abhängig sind, wie ein Individuum die soziale Gruppe wahrnimmt, welcher es sein Gegenüber zuordnet. Dies erklärt weitreichende Abgrenzungsprozesse, die Steinbach anhand bundesweiter Umfragedaten untersucht. Sie gibt damit Aufschlüsse über sozial-klimatische Bedingungen zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen innerhalb der

deutschen Gesellschaft. Es kann vermutet werden, dass zumindest die Personen, welche in Deutschland für diese Arbeit befragt wurden, zwischen verschiedenen Gruppen von Migranten und/oder Autochthonen unterschieden und danach über das Maß sozialer Nähe entschieden. Sicher ist dies jedoch nicht. Im Gegenteil dürften sich die subjektiven Wahrnehmungen, welche diesen Entscheidungen unterliegen, auch durch persönliche Erfahrungen und deren Deutungen verändern.

Daher stellt sich die Frage, ob und wie sich die Deutungen einzelner Individuen durch alltägliche Konfrontationen mit Integrationskonflikten, wie sie im Rahmen von Aktivitäten zur Integrationsförderung stattfinden, verändern. Es ist zu erwarten, dass die Zuordnung des Gegenübers in Kollektive einen wirkungsmächtigen Orientierungsrahmen für Individuen bereitstellt. Dieser Rahmen dürfte sich jedoch verändern, je intensiver persönliche Erfahrungen mit individuellen VertreterInnen von ‚Out-Groups‘ gemacht und gedeutet werden. Beispielsweise könnten positiv gedeutete Erfahrungen mit Personen, die einer bestimmten Gruppe zugeordnet werden, eine ohnehin empfundene relative Nähe bestätigen. Sie könnten aber auch dazu führen, dass einer Fremdgruppe, die eigentlich als ‚völlig anders als wir‘ wahrgenommen wurde, eine größere Nähe zugestanden wird. Möglich wäre auch, dass innerhalb der Fremdgruppe differenziert wird, so dass sich die empfundene Distanz zu einem Teil ihrer Mitglieder aufgrund spezifischer Kennzeichen verringert. Schließlich erscheint es auch denkbar, dass das Gegenüber als Individuum aus der Gruppe, der es ursprünglich zugeordnet wurde, herausgelöst und entweder als kollektivlose Einzelperson wahrgenommen oder einer anderen Gruppe, möglicherweise sogar der Wir-Gruppe zugeordnet wird.

Steinbachs Untersuchung bietet für diese Untersuchung einen Ansatz, Umgangsformen von Individuen mit Integrationskonflikten zu analysieren, da sie ebenfalls Interaktionsformen im Bereich der sozialen Teilhabe von MigrantInnen in Deutschland in den Blick nimmt. Die vorliegende Studie führt die Untersuchung jedoch auf einer anderen Ebene fort. Mithilfe der individuellen Fallgeschichten, welche die empirische Grundlage dieser Arbeit bilden, ermöglichen einen kleinteiligen Blick auf das Zusammenspiel biographischer Erfahrungen, deren Deutungen und der Konstruktion von Fremdenim Umgang mit Integrationskonflikten.

Exklusionspraktiken werden nach dem bereits eingangs zitierten Robert Miles anhand sozialer Konstrukte und Zuschreibungen vorgenommen. In seinen Rassismusstudien verwendet er den Begriff der „Rassenkonstruktion“ (racialisation), „wenn soziale Beziehungen dadurch strukturiert werden, dass biologische Merkmale die Bedeutung bekommen, unterschiedliche soziale Gruppen zu konstruieren“ (Miles, 1989, 356). Entsprechend werden also

Personengruppen innerhalb der Gesellschaft anhand biologischer Merkmale definiert, die dadurch eine soziale Bedeutung erlangen. Deren reale Grundierung ist dabei irrelevant: „Aber im Alltag sind die Tatsachen der biologischen Unterschiede sekundär im Vergleich zu den Bedeutungen die diesen und sogar eingebildeten biologischen Unterschieden zugeschrieben werden“ (Miles, 1989, 354). Zuschreibungen sind mithin Bedeutungseinheiten, welche einer konstruierten Gruppe anhand von vorhandenen oder imaginierten Merkmalen zudedacht werden. Miles unterscheidet zwischen Rassismus als relativ geschlossenem theoretischem Erklärungsmodell und Rassismus als einer eher inkohärenten Sammlung von Vorstellungen, Bildern und Vorurteilen. In letzterem sieht er eine Bewältigungsstrategie für Individuen, welche sich ökonomischen oder politischen Benachteiligungen ausgesetzt fühlten (Miles, 1989). Die Ausgeschlossenen unter den Autochtonen könnten demnach zu rassistischen Einstellungen und Praktiken tendieren, um durch den Ausschluss von MigrantInnen mit ihrer eigenen Exklusion zurechtzukommen.

Diese Sichtweise ist jedoch umstritten. Alana Lentin wendet sich beispielsweise scharf gegen die Verortung von Ursachen rassistischem Verhalten in individueller Deprivation. Stattdessen durchzögen rassistische Vorstellungen alle Bereiche gesellschaftlichen Handelns inklusive anti-rassistischer Ansätze (Lentin, 2004). Ihre Kritik richtet sich daher nicht allein gegen explizit rassistische Konstrukte und Praktiken, sondern gegen gesamtgesellschaftliche Machtstrukturen, denen auch antirassistische Meinungen und Aktivitäten selten entkämen, da auch sie an verschiedenen Punkten auf nicht hinterfragten Wertvorstellungen aufbauten. Indem dadurch weiß/autochton geprägte Sichtweisen und Konstrukte zum Standard erhoben würden, stellten auch AntirassistInnen andere Vorstellungen stets als abweichend und damit unterlegen dar.

„Wie Rassenlosigkeit (*racelessness*) scheitern auch die universalistischen Menschenrechte daran, die Standards zu hinterfragen, welche von denselben Personen gesetzt wurden, die in ihnen irrelevant erscheinen, nämlich die Weißen oder Westler. Sie setzen die Standards, weil ihre Hegemonie gesichert ist, sie ist gesichert, weil die Standards nach ihrem eigenen Bilde gesetzt wurden“ (Lentin, 2004, 440).

Die Praxis der Standardsetzung bestätige so die hegemonialen Ansprüche jenes Teils der Weltbevölkerung, den sie als weiß und westlich beschreibt. Rudolf Leiprecht kommt zu ähnlichen Schlüssen wie Lentin. Zwar führt er wie Miles exkludierende Praktiken auf „inhaltliche Schlussfolgerungen und Zusammenhangsannahmen über ‚Rasse‘, Nation und Ethnie/Volk“ zurück (Leiprecht, 2001, 416). Er kritisiert gleichzeitig, dass ein Unterscheiden

zwischen RassistInnen als Problemfall und AntirassistInnen als unproblematisch zu kurz greife und den Blick auf unhinterfragte, aber ebenso rassistisch-exkludierende soziale Machtstrukturen verstelle. Aufgrund seiner empirischen Untersuchungen zu rassistischen Einstellungen und Praktiken unter Jugendlichen in den Niederlanden und in Deutschland kommt Leiprecht, anders als Miles, zu dem Schluss, dass „zwischen der Attraktivität rassistischer und nationalistischer Orientierungen und ökonomischer Misere bzw. ungünstigen Zukunftserwartungen kein zwangsläufiger Zusammenhang besteht (Leiprecht, 2001, 421). Stattdessen verortet er Einflüsse in dominanten politischen und medialen Diskursen, in denen eine Exklusion von MigrantInnen oder spezifisch definierter Migrantengruppen legitimiert wird.

Für die vorliegende Untersuchung sind Leiprechts Ergebnisse von besonderem Interesse, da er sich in einer vergleichenden Perspektive gezielt mit Wahrnehmungen von Integrationskonflikten beschäftigt. Dabei beschreibt er, dass die von ihm befragten Jugendlichen gegen MigrantInnen gerichtete Exklusionspraktiken beispielsweise mit Konkurrenzkämpfen um Arbeitsplätze oder Wohnungen erklärten oder rechtfertigten⁸, in denen Autochtone zu unterliegen drohten. Als weitere Erklärung oder Legitimation für ausschließende Handlungen gegenüber MigrantInnen nannten die Befragten Verständnisprobleme in der Konfrontation mit kulturellen Praktiken, welche sie als andersartig wahrnahmen (Leiprecht, 2001, 423). Die Jugendlichen schilderten demnach typische Integrationskonflikte, wie sie im vorangegangenen Abschnitt 2.1 vorgestellt wurden. Leiprechts Befunde bestätigen die bereits eingangs auf Seite 20 formulierte Annahme, dass Wahrnehmungen von Integrationskonflikten zur Rechtfertigung von Exklusionspraktiken gegenüber MigrantInnen herangezogen werden.

Exklusionspraktiken und Integrationskonflikte stehen mithin in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Zum einen bieten Exklusionspraktiken für Individuen eine Möglichkeit, mit Integrationskonflikten umzugehen. Diese Umgangsform ist durch eine rigorose Kontaktvermeidung gekennzeichnet. Zum anderen können Integrationskonflikte als Grund benutzt werden, um Exklusionspraktiken gegenüber MigrantInnen zu legitimieren.

Bislang wurden Forschungsarbeiten vorgestellt, welche sich vornehmlich mit informellen Exklusionspraktiken beschäftigten. Für die vorliegende Untersuchung sind jedoch gerade auch institutionalisierte Exklusionsmechanismen, etwa in der Form aufenthaltsrechtlicher Bestimmungen von Interesse. Liegt ihnen ebenfalls ein Mechanismus zugrunde, der sich aus

⁸ Leiprecht beobachtet eine „Nähe zwischen Rechtfertigung und Erklärung“, welche darauf schließen lasse, dass die Befragten eine Gratwanderung zwischen beiden Verhaltensweisen vollzogen (Leiprecht, 2001, 424).

sozialen Konstrukten speist und sich durch Legitimationsprozesse verstärkt und erhält, so würden Institutionen in ihrem Exklusionsverhalten ähnlich reagieren wie Individuen. Dies ist hier besonders relevant, da dies eine hohe Anschlussfähigkeit institutionalisierte Exklusionspraktiken für Individuen nahelegen könnte. Dies würde bedeuten, dass die rechtlichen und institutionellen beispielsweise zwingend bestimmte Praktiken implizieren oder unterbinden müsste, damit ein konstruktiver Umgang überhaupt möglich wäre⁹. Im Folgenden werden daher Untersuchungen vorgestellt, die institutionalisierte Exklusionspraktiken analysieren.

Bryan S. Turner stellt Exklusionspraktiken in nationalstaatlich organisierten Gesellschaften in einen Zusammenhang mit Globalisierungsprozessen. Diese beschleunigten einerseits den Fluss von Gütern und Dienstleistungen beschleunigten, hätten jedoch gleichzeitig die Einschränkung individueller Bewegungsfreiheit zur Folge. Er bezeichnet diese Beobachtung mit dem Begriff der Enklavengesellschaft (*enclave society*). Darunter versteht er eine Gesellschaft, in der „Regierungen und andere Institutionen versuchen, Räume zu reglementieren und, wenn nötig, Bewegungen von Menschen, Gütern und Dienstleistungen zu verhindern (*immobilize*)“ (Turner, 2007, 290). Dies geschehe durch räumliche Einschließung in Form von Lagern oder residentiale Segregation, mit Hilfe bürokratischer Hürden, der exklusiven Verteilung von Rechten und Registrierungen. Da auf diese Weise die Mobilität von Individuen effektiv eingeschränkt werde, seien diese außerhalb der ihnen zugestandenen gesellschaftlichen Enklave von sozialer Teilhabe ausgeschlossen. Diese verschiedenen Mittel der Exklusion zielten, so Turner, darauf ab, Gefahren für die eigenen Staatsangehörigen einzudämmen, welche die Gestalt von Epidemien, Terroranschlägen oder Kriminalität annehmen könne und Fremden zugeschrieben werde. In den letzten Jahren hätte sich zwar auf der einen Seite der Fluss von Gütern und Dienstleistungen weltweit beschleunigt, jedoch entstehe auf der anderen Seite ein paralleles „Immobilitätsregime“ (*immobility regime*), welches MigrantInnen, Flüchtlinge und andere Fremde überwache und kontrolliere (Turner, 2007, 289). Turner beschreibt also institutionalisierte Exklusionspraktiken, welche auf Zuschreibungen von Gefährlichkeit anhand kollektivbezogener Konstrukte beruhten. Institutionalisierte und informelle Exklusion scheinen mithin auf ähnlichen Mechanismen zu beruhen.

Rohen Shamir kommt zu ähnlichen Schlüssen, stellt diesen Mechanismus jedoch genauer dar. Er formuliert die These, dass obwohl mit Globalisierungsprozessen häufig Offenheit assoziiert werde, gerade die „Ab- und Einschließung“ (*closure und containment*) bestimmter Individuen oder Gruppen

⁹ Um dieses Problem zu untersuchen, wählte ich einen explizit und symmetrisch vergleichenden Forschungsrahmen (s. Abschnitt 1.1.1).

von Menschen, welche als Bedrohung wahrgenommen würden, charakteristisch für diese Prozesse sei.

„Wir sind Zeugen der Entstehung einer globalen Mobilitätsordnung (*global mobility regime*), welche auf Einschließung und Zugangsbehinderungen abzielt, nicht nur aufgrund „alter“ nationaler oder lokaler Momente, sondern aufgrund eines Verdachtsparadigmas (*paradigm of suspicion*)“ (Shamir, 2005, 199).

Das „Verdachtsparadigma“ verbindet laut Shamir Kategorien wie Staatsangehörigkeit, religiöse Zugehörigkeit oder Ethnizität mit Zuschreibungen wie Armut, welche wiederum mit Gefahren wie Kriminalität oder Terrorismus verknüpft würden. So gälten Angehörige bestimmter, als „verdächtig“ angesehener Staaten, Religionsgemeinschaften oder Ethnien als arm. Aus dieser Zuschreibung würde wiederum die Gefahr abgeleitet, dass sie aus der Not heraus zu Kriminellen oder Terroristen würden. Ihnen würde daher von Regierungen eine Gefährlichkeit für die eigene Gesellschaft unterstellt. Als Konsequenz dessen seien als gefährlich geltende MigrantInnen räumlich von der eigenen Bevölkerung zu trennen. Dazu dienten zum einen „konventionelle“ Mittel in Form von Barrieren an Nationengrenzen oder „*gated communities*.“ Zum anderen ermöglichten neueste technische Entwicklungen jedoch die systematische „biosoziale Erfassung“ (*bio-social profiling*) großer Personengruppen. In diesem Prozess würden zum einen ähnlich der Risikoeinschätzung eines Versicherungsunternehmens die Gefährlichkeit bestimmter Gruppen anhand von ethnischen oder sozioökonomischen Daten abgeschätzt. Zum anderen würden personenspezifische Daten wie Iris-Scans oder Gesichtsmerkmale registriert und aufgrund dessen eine Gefährlichkeitseinstufung des Individuums vorgenommen.

Die Mobilität der auf diese Weise als Bedrohung eingestuften Personen würde hierauf systematisch eingeschränkt etwa durch die Nichterteilung von Visa oder den Ausschluss aus bestimmten sozialen Räumen. Derartige Mechanismen fänden sowohl grenzüberschreitend als auch innerhalb von desselben Landes statt. Auf diese Weise sei eine umfassende Mobilitätsordnung errichtet worden, deren Aufgabe in dem Risikomanagement von terroristischen, kriminellen und sonstigen Gefahren mithilfe des Herausfilterns von als besonders gefährlich angesehenen Personen bestehe.

Shamir und Turner beschreiben also Konstrukte als Grundlage institutionalisierter Exklusionspraktiken gegenüber MigrantInnen. Die Mechanismen sozialer Exklusion, die auf informellen, von Individuen durchgeführten Praktiken beruhen, scheint sich demnach kaum von denen zu unterscheiden, die institutionalisierten Exklusionspraktiken unterliegen. In beiden Fällen werden soziale Gruppen konstruiert, denen, unabhängig von

empirischer Nachweisbarkeit, Eigenschaften zugeschrieben werden. Eine negative Konnotation dieser Eigenschaften wird zur Rechtfertigung der exkludierenden Handlungen herangezogen.

Für die vorliegende Untersuchung lässt sich daraus zum einen wiederum bestätigen, dass Integrationskonflikte institutionell angelegt sind, da sie eine formale Ungleichstellung von MigrantInnen und Autochtonen vorsehen. Zum anderen kann aber aufgrund der Ähnlichkeit zwischen institutionellen und individuellen Exklusionsmechanismen vermutet werden, dass institutionelle Exklusionspraktiken gegenüber MigrantInnen auf individuelle Gesellschaftsmitglieder abstrahlen. Im Hinblick auf die empirische Untersuchung dieser Arbeit wird daher die Hypothese formuliert, dass beispielsweise Exklusionspraktiken der japanischen oder der deutschen Regierung im Erlass aufenthaltsrechtlicher Bestimmungen, das Exklusions-, und damit auch das Akzeptanzverhalten der Befragten beeinflussen.

Aus der Vorstellung verschiedener Erklärungsmodelle und Argumentationen zu sozialer Exklusion von MigrantInnen lassen sich somit verschiedene Schlussfolgerungen für diese Arbeit ziehen.

- Erstens stellt Exklusion von MigrantInnen eine Möglichkeit für Individuen dar, mit Integrationskonflikten umzugehen. Da sie dazu aber eine Benachteiligung von MigrantInnen vorsieht, kann sie nicht als konstruktiver Umgang im Sinne einer Akzeptanz von Ambivalenz gelten (s. S. 70). Im Gegenteil dürfte Exklusion Integrationskonflikte in problematischer Weise verschärfen, da sie soziale Ungleichheiten zwischen Autochtonen und MigrantInnen steigert, welche die Ursache derartiger Konflikte darstellen.
- Zweitens stehen Exklusion und Integrationskonflikte in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander, da Individuen soziale Exklusionspraktiken gegenüber MigrantInnen durch ihre Wahrnehmungen von Integrationskonflikten rechtfertigen. In der empirischen Untersuchung dieser Arbeit können demnach von den Befragten paradoxe Erklärungen erwartet werden, wonach eine Vermeidung von Integrationskonflikten exkludierende Handlungen gegenüber MigrantInnen legitimierten, obwohl diese Integrationskonflikte verschärfen.
- Drittens kann vermutet werden, dass institutionalisierte Exklusionspraktiken den Befragten als Vorbild dienen könnten, da ihnen ein sehr ähnlicher Mechanismus von Konstruktion und Zuschreibung unterliegt.

2.3.2 *Assimilation: Wünsche, Gebote, Forderungen*

Die Vorstellung, Integrationskonflikte durch fortschreitende Assimilationsprozesse verringern und schließlich lösen zu können, reicht bis in die Anfänge der Integrationsforschung zurück. Wie bereits in Abschnitt 0 erwähnt wurde, sahen Park, Burgess und McKenzie bereits in den 1920er Jahren in einer ethnisch-kulturell nivellierten Gesellschaft in Form eines „Schmelztiegels“ (melting pot) ein potentiell mögliches Ideal, das in einigen karibischen Ländern real erfahrbar sei (Park, Burgess, McKenzie, 1925). Danach schien es folglich möglich, Integrationskonflikte, in denen die andere Konfliktpartei aufgrund ethnisch oder sozialpraktisch definierter Merkmale als Fremde definiert wurden, vollständig zu lösen.

Derartige melting-pot-Vorstellungen erwiesen sich jedoch schnell als empirisch unhaltbar. Bereits Milton M. Gordon kam in seiner 1964 erschienenen Studie über Integrationsprozesse von MigrantInnen und Minderheiten zu dem Schluss, dass soziale Aufstiegs- und berufliche Karrierechancen, die einem Individuum zur Verfügung stünden, in der US-amerikanischen Gesellschaft eng an die ethnische und religiöse Zugehörigkeit des Individuums gebunden seien (Gordon, 1985). Es bestünden mithin ethnisch-religiös definierte soziale Klassen (eth-classes) mit einer internen Hierarchie. So existiere beispielsweise eine afro-amerikanische Oberschicht, welche jedoch keinen Kontakt zu weißen Oberschichten pflege. Ein sozialer Aufstieg sei daher stets nur innerhalb der eigenen ethnisch und/oder religiös definierten Gruppe möglich. Daher fänden auch Assimilationsprozesse lediglich in Form einer Einordnung in dieses System statt (Gordon, 1958, 50-51; 252-254). Zwar geht Gordon, unter Bezug auf Park, Burgess und McKenzie von einer zyklisch ablaufenden Assimilation aus, er beschreibt diese jedoch nicht als automatischen und unumkehrbaren Vorgang (Seifert, 2000, 49-50; Han, 2000, 291; Han, 2006, 268).

Dementsprechend identifiziert Gordon, wie bereits Park, Burgess und McKenzie Assimilationsprozesse als lösungsführende Umgangsform mit Integrationskonflikten. Allerdings legt er im Unterschied zu den drei Chicagoer Soziologen dar, dass Assimilation keine Umgangsform darstellt, welche notwendigerweise konfliktlösend wirkt, sondern soziale Ungleichstellungen nur bedingt beheben kann.

Für Hartmut Esser stellt sich Integration vor allem als Problem kultureller Assimilation von MigrantInnen an die autochthone Gesellschaft. Assimilationsleistungen könnten zwar prinzipiell auch von den Autochthonen ausgehen, aber in der Regel sei zu beobachten, dass MigrantInnen die größeren Assimilationsleistungen erbringen müssten. Dabei unterscheidet Esser zwischen der strukturellen, der kulturellen, der sozialen und der emotionalen Dimension,

denen er einen unterschiedlichen Stellenwert zumisst: „Es gibt (mindestens) zur strukturellen Assimilation der Migranten, speziell im Bildungssystem und auf den primären Arbeitsmärkten, keine sinnvolle Alternative. Und in soweit die anderen Dimensionen der Integration, speziell die kulturelle und soziale Integration, damit – direkt und indirekt – in Beziehung stehen, gilt dies auch dafür“ (Esser, 2004, 45). Somit prägt Esser einen auf eine funktionale Angleichung ausgerichteten Integrationsbegriff, welcher in erster Linie der Vermeidung sozialer Konflikte zur Unterstützung der innergesellschaftlichen Arbeitsteilung dienen soll. Eine ethnische Pluralität, unter der er das bewertungsfreie Nebeneinander kulturell definierter Gewohnheiten versteht, etwa bei der Auswahl und Zubereitung von Lebensmitteln hält er dabei zwar für wünschenswert. Eine weitergehende Pluralität lehnt er jedoch als „Rückfall in vormoderne gesellschaftliche Strukturen ständischer Versäulung“ ab (Esser, 2004, 53). Esser begreift Integration demnach als sozialen Teilhabeprozess, dem verschiedene Assimilationsleistungen vorausgehen müssten. Auf diese Weise könnten Konflikte, die er als soziales Auseinanderdriften sowie als Marginalisierung und Diskriminierung von MigrantInnen thematisiert, vermieden werden, wenn sich die autochthone Bevölkerung diskriminierender Bewertungen enthalte. Assimilation macht Esser damit zur Bedingung für Integration.

Auch Richard Alba und Victor Nee konstatieren, dass Assimilation eine „zentrale und bislang bedeutsame Option“ für die soziale Integration von MigrantInnen darstellt, deren Vernachlässigung eine Steuerung von Migration und Förderung von Integration „in einer Sackgasse münden“ lasse (Alba und Nee, 2004, 39). Unter Assimilation verstehen Alba und Nee einen „Prozess der Abnahme und, vielleicht auch an irgendeinem entfernten Endpunkt, der Auflösung ethnischer Differenz und daran gebundener sozialer und kultureller Unterschiede“ (Alba und Nee, 2004, 27). Indem die beiden Autoren Assimilation als Prozess der Abnahme wahrgenommener Verschiedenartigkeit bezeichnen, betonen sie, im Gegensatz zu Gordon und Esser, die Gegenseitigkeit der Angleichung. Assimilation beruhe auf ethnisch definierte Grenzen überschreitenden Empfinden innerhalb einer Gesellschaft, dass ethnische Differenz als immer weniger relevant angesehen werde und sich schließlich lediglich in Teilbereichen des gesellschaftlichen Lebens eines Individuums, etwa in der Familie ausdrücke. Ziel der Assimilation sei dabei der „Hauptstrom der Gesellschaft, d.h. in jenen Teil der amerikanischen Gesellschaft, in dem rassische oder ethnische Abstammung allenfalls geringe Auswirkungen auf die Lebenschancen eines Individuums hat“ (Alba und Nee, 2004, 22). Als positive Beispiele zitieren die beiden Autoren Biographien von indischen MigrantInnen mit hohen Bildungsabschlüssen und gutem Verdienst, welche sich in Vororten

niederließen, die ehemals nur von einer weißen Mittelschicht bewohnt wurden. Derartige Assimilationsprozesse würden soziale Grenzen überwinden und stellten daher eine Lösung für Integrationskonflikte bereit.

Alba und Nee entwerfen dafür drei Szenarien. Grenzüberschreitungen seien individuelle Handlungen, wie etwa interethnische Heiraten, die jedoch die Grenze selbst unberührt ließen. Grenzverwischungen hingegen kämen zustande, wenn Grenzüberschreitungen in großem Maße stattfänden, so dass Einzelpersonen schließlich keiner bestimmten ethnischen Gruppe mehr zuzuordnen seien. Sie zögen gesellschaftliche Veränderungen nach sich, da mit ihnen ethnisch begründete Unterscheidungen ihre Distinktionskraft verlören. Außerdem nennen Alba und Nee Grenzverschiebungen, in welchen die Grenze fortbestehe, aber nun die ehemals Ausgeschlossenen einschliesse. Um derartige Prozesse in Gang zu setzen, verweisen die Autoren auf das integrative Potential ethnisch diversifizierter Wohnumgebungen, welche durch eine hohe Frequenz sozialer Kontakte über ethnische Unterschiede hinweg soziale Grenzen aufheben könnten. Als Beispiele zitieren sie die historische Sozialentwicklung von irischen, italienischen oder osteuropäischen Einwanderergruppen, die nun unter die weiße Mehrbevölkerung gezählt würden. Alba und Nee definieren Integrationskonflikte demnach als individuelle Teilhabeprobleme, welche aus einer durch kollektive Zuschreibungen bedingten Ungleichstellung entstünden. Diese seien durch individuelle Assimilationsprozesse lösbar, wofür die beiden Autoren das Ideal eines schmelztiegelähnlichen „Hauptstroms“ der amerikanischen Gesellschaft entwerfen, in welchem eine Überwindung ethnisch-kulturell konnotierter sozialer Grenzen gelinge. Allerdings stünden diesem Ideal in der Realität jedoch formale und individuelle Hürden, etwa in der Form aufenthaltsrechtlicher Bestimmungen oder geringer persönlicher Ressourcen, entgegen, weswegen Integrationskonflikte nicht in jedem Fall durch Assimilation gelöst werden könnten.

Während die bisher vorgestellten Autoren Assimilationsleistungen als geeignete Form des Umgangs mit Integrationskonflikten verstanden, beurteilen die nun folgenden Wissenschaftler diese kritischer. John W. Berry schreibt Angleichungsleistungen konstruktive Effekte im Umgang mit Integrationskonflikten zu, da sie die Teilhabechancen von Einzelpersonen erweitern könnten. Gleichzeitig berücksichtigt er jedoch, dass sie die psychologische Stabilität von AssimilantInnen beeinträchtigen könnten. Angehörige nicht-dominanter Gruppen durchliefen dazu Prozesse „kulturellen Lernens“ (cultural learning) und des „Ablegens“ bestimmter kultureller Praktiken und Wertvorstellungen (cultural shedding). Diese Prozesse stellten Individuen jedoch unter Umständen vor schwierige Herausforderungen. Etwa könnten sich Rassismus- und Exklusionserfahrungen, ebenso wie formale

Aufenthaltsbeschränkungen in „akkulturativem Stress“ oder in einer persönlichen Überforderung auswirken, welche die psychische Gesundheit beeinträchtigen. Berry kommt zu dem Ergebnis, dass nicht-dominante Gruppen wie MigrantInnen oder ethnische, beziehungsweise kulturelle Minderheiten, freiwillig oder aufgrund äußerer Zwänge empirisch das größere Gewicht der Anpassungsleistungen trügen. Dabei stelle sich ihnen das Problem, wieviel an kultureller Identität bewahrt und wieviel an sozialer Interaktion mit anderen Gruppen angestrebt werden solle.

Anstelle von reinen Angleichungsprozessen versteht Berry daher „Integration“ als idealen Kompromiss im Umgang mit diesem Problem. Dieser spezifische Prozess ermögliche es Individuen einerseits, soziale Praktiken und Konstrukte ihrer Herkunftskultur zu bewahren, wodurch ihr psychologisches Gleichgewicht stabilisiert würde. Gleichzeitig würde jedoch eine ausschließliche Beschränkung auf die ethnisch-kulturell definierte Herkunftsgruppe vermieden. Dadurch könnten Individuen in Interaktion mit anderen Gruppen in ihrer sozialen Umwelt treten und dadurch sowohl ihre gesellschaftlichen Teilhaberechte ausüben als auch eine Identifikation mit gesamtgesellschaftlichen Werten anstreben. Integration könne jedoch nur freiwillig erfolgen, weswegen in der Gesellschaft bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein müssten.

„Integration kann von nicht-dominanten Gruppen nur dann ‚frei‘ gewählt und erfolgreich angestrebt werden, wenn die dominante Gesellschaft offen und inklusiv in ihrer auf eine kulturelle Diversität hin ausgelegte Orientierung ist“ (Berry, 1997, 10).

Trotz dieser Befunde verlangt Berry von Angehörigen dominanter Gruppen vergleichsweise wenig. So nennt er als Aufgaben lediglich die Anpassung nationaler Institutionen im Bereich der Bildung, der Gesundheit oder der Erwerbsarbeit an die Bedürfnisse aller Gesellschaftsmitglieder unabhängig von ihrer Dominanz.

Dagegen wendet sich Bauman strikt gegen Assimilationsangebote als Lösung von Integrationskonflikten. Diese beseitigten an der Oberfläche Stigmata der Unterlegenheit, indem sie Fremden anböten, durch die Anpassung in kulturell oder ethnisch definierten Sozialpraktiken ihre Rolle als Fremde zu verlieren. Das Angebot wirke daher oft überaus attraktiv. Tatsächlich ermögliche Assimilation jedoch keine Erlösung von der Bürde „der Unterlegenheit, der Unerwünschtheit und der Deplatziertheit“ (Bauman, 1991b, 71). Mittels des Assimilationsangebots, so Bauman, werde festgelegt, welche sozialen Praktiken als moralischer, kultureller oder ethnischer Standart gelte und welche Gruppen in der Gesellschaft diesem Standart nachzueifern hätten. Damit definiere die Idee der Assimilation nicht nur fremd und nicht-fremd, sondern bewerte und

stigmatisiere die als fremd definierten Praktiken auch als reformbedürftig, nichtzugehörig oder überholt. Assimilation impliziere von ihrer Idee her daher auch die Bestätigung herrschender sozialer Hierarchien und Machtstrukturen und die Abwertung des Fremden.

Assimilationsangebote ermöglichen es zwar dem Individuum, der Stigmatisierung zu entgehen, indem es seine Zugehörigkeit zu der stigmatisierten Gruppe aufgibt, es bestätige jedoch die Stigmatisierung an sich. Die AssimilantInnen zwingt es dazu, sich für die eigene Vergangenheit oder Herkunft schuldig zu fühlen, ohne dadurch der Bürde der Zuschreibung als FremdeR entgehen zu können.

„Das Beste, das er (der Assimilant) sein kann, ist ein ehemaliger Fremder ‚ein Freund auf Bestätigung‘ und immer auf Abruf, eine Person, die wachsam beobachtet wird und ständig unter Druck steht, jemand anderes zu sein als er ist, dem gesagt wird, er solle sich seiner Schuld schämen und dessen, das er nicht der ist, der er sein sollte“ (Bauman, 1991b, 72).

Assimilation setze also Personen, die als Fremde gelten, unter einen hohen psychologischen Druck, der sich nicht auszahle. Im Gegenteil zementierten Assimilationsangebote die Einschränkung von Teilhaberechten, indem ein Teil der Gesellschaft seine sozialen Praktiken zum Standart erhebe. Auf diese Weise spreche er gleichzeitig anderen sozialen Gruppen das Recht ab, eigene Definitionsansprüche geltend zu machen. Assimilationsangebote oder -forderungen bestätigten dadurch die Unterlegenheit des Fremden. Anstatt eine Gleichstellung der sozialen Teilhaberechte zu ermöglichen, werde auf der Grundlage dieser Angebote der Herrschaftsanspruch der zum Standart erhobenen Normen bestätigt und abweichende Normen abgelehnt. Gleichgestellte Rechte würden jedoch keinesfalls anerkannt.

Während Assimilationsangebote also auf individueller Ebene als Mittel der psychologischer Unterdrückung fungierten, versteht Bauman diese im gesamtgesellschaftlichen Rahmen Bauman sieht als Instrumente zur „Ausmerzung des Nichterfassbaren“ (Bauman, 1991a, 41). Darunter versteht er eine kulturelle Konformität, welche nationalstaatliche Systeme postulierten¹⁰. Um die Staatsangehörigkeit, Bedingung für die Zugehörigkeit zu nationalstaatlichen Gesellschaften zu erlangen, werde neben politischer Loyalität auch kulturelle Assimilation verlangt. Gleichzeitig werde ihr Mangel auch als Legitimationsgrund für die Exklusion von Individuen oder Gruppen benutzt, mit

¹⁰ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Bryan S. Turner, der in Assimilationsangeboten ein Mittel von Nationalstaaten erblickt, „die kulturelle Komplexität durch die Assimilation der MigrantInnen zu reduzieren“ (Turner, 2007, 295).

der Begründung aufgrund abweichender kultureller Praktiken seien diese nicht vertrauenswürdig genug. Tests zum Erwerb der Staatsbürgerschaft repräsentierten das Messen des Grades an kultureller Assimilation und illustrierten, wie der Erwerb von Zugehörigkeit von kultureller Konformität abhängig gemacht würde. Daraus resultiere, „dass Staatsangehörigkeit und kulturelle Konformität zu verschmelzen schienen: letzteres wurde als Bedingung, aber auch als Mittel angesehen, um ersteres zu erreichen“ (Bauman, 1991a, 41).

Entsprechend wendet sich Bauman scharf gegen Assimilationsangebote, welche nur den Schein von Toleranz erweckten. Das Stellen und Aufrechterhalten dieses Angebots legten die Angebotstellerinnen als eigene Toleranz aus. Toleranz gelte dabei jedoch stets nur gegenüber Individuen, während Kollektiven gegenüber Intoleranz geübt und ihnen Legitimität von Werten und Gewalten abgesprochen wurde. Dies wiederum entziehe den Teilhaberechten von Individuen, welche diesen Kollektiven zugerechnet würden, ihre Legitimität: „Die Toleranz war in Wirklichkeit ein Hauptinstrument für die erfolgreiche Anwendung der Intoleranz“ (Bauman, 1991a, 40). Assimilation könne aus Sicht derer, welche entsprechende Angebote stellten, niemals vollständig erreicht werden, da Zugehörigkeit, die eigentlich natürlich gewachsen und ererbt sein sollte, von den Assimilierten nur durch Akkulturation erworben wurde. Dies äußere sich in Verdächtigungen doppelter Loyalitäten oder böser Absichten. Für die Assimilierten hingegen bedeute die Anpassung doppelte Entfremdung, da weder der gesellschaftliche Standart erreicht noch eine Verbesserung der Stellung von Abweichungen ermöglicht werden könne.

Assimilation führt daher aus Baumans Sicht zu persönlichen Verlusten. Verweigere man sich ihr jedoch, so führe dies ebenfalls zu Verlusten, da diese Weigerung als Legitimation der Zuschreibung von Fremdenbildern und damit mit ihnen einhergehenden Teilhabebeschränkungen ausgelegt würde. Personen, welche als Fremde wahrgenommen würden, könnten daher durch Assimilationsangebote nur verlieren:

„If you do something, you lose. If you do nothing, they win“ (Bauman, 1991b, 73).

Assimilationsangebote und -forderungen werden demnach sehr unterschiedlich bewertet. Einigkeit herrscht jedoch darüber, dass sie als eine Form des Umgangs mit Integrationskonflikten verstanden werden. Diese Umgangsform besteht darin, dass Andersartigkeit durch das Angleichungsverhalten der Fremden aus der eigenen Wahrnehmung verschwindet. Im Gegenzug werden ihnen gleichgestellte Teilhaberechte zugesprochen. Assimilationsangebote werden in der Integrationsforschung vielfach als konstruktive Umgangsform mit Integrationskonflikten. Da eine Gleichstellung von MigrantInnen/Minderheiten

und Autochtonen/der Mehrheitsbevölkerung auf dieser Grundlage in Aussicht gestellt wird, gleichzeitig aber als problematisch beurteilte Differenzen verringert werden sollten, formulieren verschiedene AutorInnen mehr oder weniger explizite Assimilationsforderungen (Esser, 2004; Alba und Nee, 2004).

Auf Grundlage der bereits auf Seite 70 definierten Kriterien können Assimilationsangebote oder -forderungen jedoch nicht als konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten gelten. Zum einen sehen sie ein Zulassen von Andersartigkeit nur in einen eng begrenzten Rahmen vor. Esser beispielsweise fordert lediglich, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft müssten sich Individuen einer diskriminierenden Bewertung von Andersartigkeit enthalten. Grundsätzlich erblickte er in Andersartigkeit gesellschaftliche Bedrohungen, wenn diese mit nicht-funktionalen Verbindlichkeiten einher gingen (Esser, 2004). Alba und Nee wiederum beschränken ein Zulassen von Andersartigkeit vor allem auf den privaten Bereich (Alba und Nee, 2004). Andersartigkeit ist aus der Sicht dieser drei Autoren nur dann legitim, wenn sie keine kollektiven Identitäten generiert, welche nicht-funktionale Sozialbeziehungen gebären könnten. Dies steht jedoch, wie die eingangs auf Seite 22 zitierten Argumentationen von Benhabib und Preuß zeigen, im Widerspruch zur Selbstlegitimation in demokratisch verfassten Gesellschaften (Benhabib, 2004; Preuß, 2010). Ein Zulassenkönnen von Andersartigkeit im Sinne dieser Arbeit geht deshalb über ein Sichenthaltan von Diskriminierungen hinaus. Es wird als Verhalten verstanden, in dem Individuen Andersartigkeit ungeachtet von Wahrnehmungen kollektiver Verflechtungen und Sozialbeziehungen existieren lassen (s. S. 70). Dazu ist jedoch weder eine positive Affirmation noch ein Auflösen von sozialen Grenzziehungen, wie es von Alba und Nee avisiert wurde, notwendig.

Akzeptanz von Ambivalenz als konstruktiver Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten benötigt keinen *melting pot*, sondern ein Zulassen gleichgestellter gesellschaftlicher Teilhabe, auch wenn diese von Personen ausgeübt wird, die man als andersartig wahrnimmt und deren Beziehungen untereinander sich nicht auf funktionale Zusammenhänge reduzieren lassen. Ferner können Assimilationsforderungen nicht als konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten gelten, da sie eine Gleichstellung von Teilhaberechten an Bedingungen knüpfen. Zwar erscheint eine Gleichstellung am Ende von Assimilationsprozessen möglich, zunächst müssen jedoch entsprechende Angleichungsleistungen erbracht werden. In dieser Arbeit werden Teilhaberechte jedoch als das individuelle Recht verstanden, Entscheidungen für oder gegen eine Ausübung gesellschaftlicher Teilhabe selbst zu treffen (s. S. 36). Individuen sollen demnach selbst entscheiden können, ob und wie sie sich beispielsweise an politischen oder juristischen Entscheidungsprozessen beteiligen, familiäre Beziehungen pflegen, wirtschaftliche Ressourcen erwerben und einsetzen oder

sich in religiöse Gemeinschaften einbringen, sie sollen jedoch grundsätzlich die Möglichkeiten haben, dies zu tun (Nassehi, 1997). So definierte Teilhaberechte werden durch Assimilationsforderungen oder -angebote gerade nicht zugelassen, da sie die Entscheidung über die Ausübung in vielen Bereichen sozialer Teilhabe bereits vorwegnimmt. Assimilationsforderungen und -angebote greifen daher zu kurz, um als konstruktiver Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten im Sinne der auf Seite 70 formulierten Kriterien zu gelten.

2.3.3 „Toleration“

Michael Walzers Ausführungen zur „Tolerierung“ (*toleration*) von Fremden verfolgen einen ähnlichen Ansatz wie diese Arbeit, indem eine normativ definierte idealtypische Verhaltensweise anhand empirischer Befunde überprüft wird. Unter „toleration“ versteht er Einstellungen und Geisteshaltungen, welche eine „friedliche Koexistenz von Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlicher Geschichte, Kulturen und Identitäten (...) möglich machen (Walzer, 1997, 2). Walzer unterscheidet dabei zwischen fünf Verhaltensweisen. Die erste sei lediglich ein resigniertes Stillhalten, um nach lang dauernden, aufreibenden Konflikten den sozialen Frieden zu wahren. Eine zweite Form bestehe in einer „passiven, entspannten, gutmütigen Gleichgültigkeit gegenüber Differenz: 'Man braucht alles mögliche, um eine Welt zu bauen'" (Walzer, 1997, 10). Eine dritte Art der Tolerierung setzt Walzer mit einem „moralischen Stoizismus“ gleich, welcher den Fremden Teilhaberechte zugestehe, auch wenn diese sie hierauf in einer Art und Weise nutzen, welche einem selbst als nicht wünschenswert erscheine. Eine mögliche vierte Form beschreibt er als Offenheit, Neugierde oder Respekt gegenüber den Fremden, um schließlich eine fünfte Form zu nennen, welche Diversität nicht nur zulasse, sondern aktiv und enthusiastisch begrüße.

Walzer unterscheidet demnach zwischen verschiedenen Formen von „toleration“ anhand der positiven Sympathie gegenüber Fremden, welche mehr oder weniger stark mitschwingen kann. Er kommt zu dem Schluss, dass der Erfolg einer pluralistischen, von einem durch Tolerierung getragenen friedlichen Zusammenleben unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen getragenen Gesellschaft von dieser positiven Sympathie abhängt (Walzer, 1997, 92). Wie bereits auf Seite 69 ausgeführt wurde, geht Walzer dabei davon aus, dass Individuen bestimmte kulturelle Praktiken, die sie als andersartig wahrnehmen, schwerlich akzeptieren können. Diese Schwierigkeiten können sich ihnen auch dann stellen, wenn sie eine kulturell pluralistische Gesellschaft positiv bewerten. Walzers Definition von „toleration“ beschreibt demnach eine Umgangsform mit Integrationskonflikten, die er als konstruktiv beurteilt, da sie eine friedliche,

pluralistische Koexistenz unterschiedlicher ethnisch oder kulturell definierter Gruppen in einer Gesellschaft ermögliche (Walzer, 1997, 1-3).

Sein Konzept erfüllt verschiedene der Kriterien, welche in dieser Untersuchung einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten definieren (s. S. 70). Toleration in ihrer Form als „moralischer Stoizismus“ umfasst ein Zulassen von Andersartigkeit, welche nicht positiv bewertet werden muss. Diese Form impliziert ferner, dass Personen, die als Fremde gelten, Teilhaberechte gewährt werden. Ferner können soziale Abgrenzungen bestehen bleiben. Allerdings spezifiziert sein Konzept nicht, wie mit der Frage moralischer Verantwortlichkeit umgegangen wird. Walzer bleibt hier bei einer eher vagen Vorstellung eines Zusammenlebens ohne gewalttätig ausgetragene Konflikte. Die Frage, welche in den vorangegangenen Abschnitten immer wieder aufgeworfen wurde, stellt sich jedoch weiterführend. In den verschiedenen Erklärungsmodellen in der Integrationsforschung blieb nämlich offen, wie Individuen mit den Herausforderungen einer ethnisch-kulturell pluralistischen Gesellschaft so umgehen können, dass nicht nur die Anwesenheit als andersartig wahrgenommener Personen ertragen, wohlwollend ignoriert oder begrüßt wird, sondern für das Zulassen von Andersartigkeit, ebenso wie für die Gewährung gleichgestellter Teilhaberechte eine moralische Verantwortung übernommen wird. Diese sollte, anders als Walzers toleration in ihren verschiedenen Formen, über das eigene Verhalten hinaus anstreben, dass als Fremde wahrgenommene Personen in der sozialen Umgebung, die man mit ihnen teilt, gleichzeitig andersartig sein und gleichgestellt an der Gesellschaft teilhaben können. Walzers Konzept von „toleration“ erfüllt demnach nicht alle Kriterien, welche in dieser Untersuchung für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten erhoben wurden.

Walzers Beobachtungen liefern dennoch wertvolle Ansatzpunkte für die vorliegende Untersuchung. Da hier Personen befragt wurden, die freiwillig im Bereich der Integrationsförderung von MigrantInnen tätig sind, kann erwartet werden, dass sie einer Anwesenheit von Fremden - seien diese nun MigrantInnen oder Autochtone - und damit auch einem gesellschaftlichen Pluralismus eher aufgeschlossen gegenüberstehen dürften. Nach Walzer wären die Befragten in dieser Untersuchung also Individuen, von denen die Förderung eines Pluralismus in ihrer Gesellschaft erwartet werden könne. Es kann jedoch ebenso davon ausgegangen werden, dass auch sie vor Herausforderungen stehen, mit denen sie nur schwer umgehen können. Indem untersucht wird, worin diese Probleme bestehen und welche Strategien die Befragten im Umgang mit ihnen anwandten, können Erkenntnisse über die Wirkungskraft persönlicher Sympathien, in denen Walzer einen so großen Einfluss vermutet, vertieft und differenziert werden.

2.3.4 Anerkennung

Anerkennung wird in der Integrationsforschung ebenfalls als Form des Umgangs mit Integrationskonflikten thematisiert (Radtke, 1996; Yildiz, 2000; Berry, 1997). Nancy Fraser führt den Begriff der Anerkennung auf Georg Wilhelm Friedrich Hegels Ausführungen in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) zurück, in der er „Anerkennung als eine ideale reziproke Beziehung zwischen Subjekten“ versteht, „in der jeder den anderen als seinesgleichen und zugleich als von sich getrennt sieht“ (Fraser, 2003, 19). Dementsprechend kann Anerkennung grundsätzlich als Beziehung verstanden werden, welche eine Erwartung der Reziprozität voraussetzt. Anerkennung kann demnach nur dann geübt werden, wenn erwartet werden kann, dass die Anerkannten ihrerseits ein gewünschtes Anerkennungsverhalten an den Tag legen.

Es finden sich verschiedene Erklärungsmodelle, welche Hegels Verständnis der Anerkennung auf moderne Gesellschaften übertragen. Charles Taylor misst Anerkennung in seinen Ausführungen zu multikulturalistisch verfassten Gesellschaften eine notwendige Bedeutung zu: „Gleichheitliche Anerkennung ist nicht lediglich ein Verhaltensmodus, der einer demokratischen Gesellschaft angemessen ist. Ihre Verweigerung kann denen, die ihrer nicht teilhaftig werden, tatsächlich Schaden zufügen“ (Taylor, 1992, 26). Anerkennung sei demnach in demokratisch verfassten Gesellschaften moralisch geboten und müsse geübt werden, um Andere nicht zu schädigen. Unter Anerkennung versteht Taylor das „Rückspiegeln“ eines Bildes auf ein Gegenüber. Anerkennung verbietet dabei, dass dieses Bild von diesem Gegenüber in einer Art und Weise wahrgenommen wird, in der es sich eingeschränkt, herabgewürdigt oder verächtlich behandelt“ sieht (Taylor, 1992, 13-14). Stattdessen sollte sich in der Anerkennung eine Wertschätzung des Gegenübers ausdrücken. Individuen hätten ferner ein Anrecht auf diese Wertschätzung, da das Verlangen nach ihr ein „menschliches Grundbedürfnis“ darstelle (Taylor, 1992, 15). Anerkennung werde dabei in zwei Sphären diskursiv verhandelt, einerseits in zwischenmenschlichen, privaten Beziehungen, andererseits in der Öffentlichkeit in Form einer „Politik der Anerkennung.“ Taylor wendet sich in seinen Ausführungen vor allem der öffentlichen Sphäre und den dort stattfindenden Diskursen zu. Für die hier untersuchte Fragestellung nach einem konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten bieten seine Ausführungen im Weiteren kaum Ansatzpunkte.

Amy Gutmann führt dagegen Taylors Erklärungsmodell weiter, indem sie sein Verständnis von Anerkennung als Verhalten interpretiert, welches eine „Achtung“ erkennen lasse. Diese Achtung bezieht sie sowohl auf die individuelle, wie auch auf eine kollektive Ebene. Danach umfasse Anerkennung

zum einen Achtung „vor der unverwechselbaren Identität des Individuums, unabhängig von Geschlecht, Rasse oder ethnischer Zugehörigkeit. Zum anderen impliziere sie auch Achtung „vor jenen Handlungsformen, Praktiken, Spielarten von Weltanschauung, die bei den Angehörigen benachteiligter Gruppen hohes Ansehen genießen beziehungsweise mit ihnen verbunden sind“ (Gutmann, 1992, 125). Anerkennung beinhaltet demnach sowohl einen wertschätzenden Respekt individueller als auch kollektiver Andersartigkeit.

Jürgen Habermas bestätigt Gutmanns Interpretation und leitet daraus Forderungen nach kollektiven Rechten ab. Er problematisiert dabei, dass demokratisch verfasste Gesellschaften bislang lediglich eine Anerkennung der Rechte von Individuen, nicht aber von Gruppen garantieren: „Verlangt nicht die Anerkennung kultureller Lebensformen und Traditionen, die (...) marginalisiert werden, Status- und Überlebensgarantien, jedenfalls eine Art von kollektiven Rechten, die unser überkommenes, auf subjektive Rechte zugeschnittenes (...) Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates sprengen“ (Habermas, 1992a, 149)? Anerkennung benötigt demnach nicht nur ein Gewähren individueller, sondern auch eine Bestätigung kollektiver sozialer Teilhaberechte. Dies setzt jedoch voraus, dass Andersartigkeit nicht nur individuell zugelassen, sondern auch kollektiv affirmiert wird. Für Anerkennung nach Taylor, Gutmann und Habermas scheint demnach ein gewisses Maß an positiv affirmierender Wertschätzung der als andersartig wahrgenommenen Handlungsformen notwendig zu sein.

Während die drei vorangegangenen AutorInnen Anerkennung vor allem als systemische Handlungsweise, etwa im Rahmen politischer Maßnahmen, betrachteten, versteht Axel Honneth Anerkennung als reziproke, moralisch begründete Handlung von Individuen (Honneth, 1992). Dabei differenziert Honneth zwischen drei Formen der Anerkennung. Unter „*Liebe*“ fasst er positive zwischenmenschliche Beziehungen, welche den Individuen Selbstvertrauen verleihen: „Weil Bedürfnisse und Affekte zudem in gewisser Weise überhaupt nur dadurch ‚Bestätigung‘ erhalten können, daß sie direkt befriedigt oder erwidert werden, muss die Anerkennung hier selber den Charakter affektiver Zustimmung besitzen“ (Honneth, 1992, 153). Damit ein Individuum Selbstvertrauen erlangen und sich bewahren kann, benötigt es demnach Beziehungen zu anderen Menschen, in denen es durch wechselseitige, interdependente Handlungen eine positive Zustimmung zu den eigenen Bedürfnissen erfährt.

„*Rechte*“ definiert Honneth als zweite Form der Anerkennung, in welcher das Gegenüber als Person anerkannt wird, welche über die gleichen Rechte verfügt, wie man selbst. „die Rechtssubjekte erkennen sich dadurch, daß sie dem gleichen Gesetz gehorchen, wechselseitig als Personen an, die in individueller

Autonomie über moralische Normen vernünftig zu entscheiden vermögen” (Honneth, 1992, 177). Die Anerkennungsform der Rechte zielt mithin auf eine Gleichstellung auf der Grundlage geteilten Normengehorsams ab. Als Voraussetzung dafür sei „ein Mindestmaß an kultureller Bildung und ökonomischer Sicherheit” notwendig (Honneth, 1992, 190). Damit Individuen ihre Rechte wahrnehmen und Anerkennung als gleichgestellte Wesen erfahren könnten, sei daher eine kulturelle und wirtschaftliche Existenzsicherung Voraussetzung. Auch diese Form der Anerkennung basiert mithin auf positiven Erwartungen an eine Reziprozität der Beziehungen und auf einer Affirmation des Verhaltens Anderer. Anerkennung der Rechte wird unter der Voraussetzung geübt, dass die Anerkannnten zum einen die geteilten Normen beachten und zum anderen ein Verhalten zeigen, dass man selbst als moralisch ”vernünftig” wahrnimmt. Auch in dieser Form der Anerkennung ist demnach eine positive Affirmation des Verhaltens Anderer notwendig.

Als dritte Form der Anerkennung wird schließlich die „*wechselseitige Wertschätzung*” genannt (Honneth, 1992, 196). Sunghoon Moon interpretiert diese Form als positive gesellschaftliche Interaktion. In dieser erkannten sich die Betroffenen als „wertvolle Mitglieder der Gemeinschaft, der sie angehören, an (...). Sie ist unmöglich ohne die Voraussetzung, dass der eine für sein gesellschaftliches Leben insofern den anderen braucht, als er die Zielsetzung der Gesellschaft allein nicht verfolgen kann” (Moon, 2005, 189). Auch diese Form der Anerkennung, welche vor allem auf solidarischen Verhaltensweisen beruht, benötigt also als Voraussetzung eine positive Erwartung an das Verhalten Anderer. Ausgehend von Hegels Ausführungen liegen dem Begriff der Anerkennung also Vorstellungen einer reziproken intersubjektiven Beziehung zugrunde. Anerkennung kann sich dabei sowohl auf individuelle wie auch auf kollektive Eigenschaften beziehen, welche einem Individuum zugeschrieben werden. Voraussetzung für diese Form des Umgangs ist jedoch eine positive Erwartungshaltung an das Individuum, beziehungsweise seine Gruppe.

Als konstruktiver Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten im Sinne der auf Seite 70 beschriebenen Kriterien kann das Konzept der Anerkennung jedoch nicht gelten. In Abschnitt 2.1 wurde dargelegt, dass sich Integrationskonflikte von anderen sozialen Konflikten dadurch unterscheiden, dass eine oder mehrere der anderen beteiligten Konfliktparteien als Fremde wahrgenommen werden (s. S. 42). Als konstruktive Form des Umgangs von Individuen mit Integrationskonflikten scheint Anerkennung aufgrund verschiedener Faktoren geeignet. Erstens stellt sie eine Verhaltensweise dar, welche auch von Individuen ausgeübt werden kann. Zweitens erfordert Anerkennung sowohl ein Zulassen von Andersartigkeit als auch von gleichgestellten sozialen Teilhaberechten. Drittens sieht sie als explizit moralisch

konnotierte Verhaltensweise eine Übernahme moralischer Verantwortung vor. Dennoch können Individuen, die Anerkennung üben, soziale Abgrenzungen vornehmen, da sie, wie zu Beginn dieses Abschnitts erwähnt wurde, explizit eine Wahrnehmung des Anderen als „seinesgleichen und zugleich als von sich selbst getrennt“ vorsieht (Fraser, 2003, 19). Entsprechend gilt Anerkennung in verschiedenen Publikationen als konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten (Taylor, 1992; Habermas, 1992a; Nullmeier, 2003; Miyajima, 2003; Kajita, Tan'o, Higuchi, 2005).

Allerdings impliziert das Konzept der Anerkennung, dass Andersartigkeit nicht nur zugelassen, sondern positiv bestätigt werden muss. Dies ist notwendig, da nach den hier vorgestellten Konzepten von Anerkennung das Individuum nur dann vor emotionalen Verletzungen geschützt werden kann, wenn es durch Anerkennung eine positive Bestätigung erfährt. Die Notwendigkeit einer positiven Affirmation von Andersartigkeit erscheint jedoch problematisch. Nancy Fraser, Tsuneyoshi Ryôko und Frank-Olaf Radtke kritisieren etwa, in der Konzentration auf Anerkennung würde kulturelle Differenz überbetont und Fragen der Umverteilung von Ressourcen und ökonomische Ungleichstellungen vernachlässigt (Fraser, 2003; Radtke, 1996; Tsuneyoshi, 2001). Tsuneyoshi führt diese Kritik weiter, indem sie problematisiert, Anerkennung laufe Gefahr, kulturelle Homogenitäten in Form einer „vereinfachten Gleichung ‚(homogene) Japaner gegenüber (homogenen) Ausländern‘“ zu konstruieren (Tsuneyoshi, 2001, 61). Radtke argumentiert ähnlich: „Wo an den Hinzugekommenen das ‚Fremde‘ hervorgehoben wird, liegt es auch nahe, das ‚Eigene‘ in der politischen Auseinandersetzung mit neuem Nachdruck geltend zu machen. Das Eigene ist bei ethnischer Differenzierung nicht mehr der Beruf, die politische Überzeugung oder die Familie, sondern das ‚Deutsche‘“ (Radtke, 1996, 343). Da Anerkennung darauf basiert, die Eigenheiten des Gegenübers im Unterschied zu sich selbst positiv zu bestätigen, betont sie Differenzen und stellt die Andersartigkeit des Gegenübers heraus. Indem diese Differenzen herausgestellt werden, läuft Anerkennung Gefahr, Unterschiede und Grenzlinien zu konstruieren, welche eine empirisch nicht belegbare Homogenität der voneinander abgegrenzten Gruppen unterstellen.

Anerkennung kann demnach soziale Abgrenzungen zu unüberwindbaren Grenzlinien werden lassen. Dies wiederum macht ihr Gelingen abhängig von subjektiven Bewertungen. Werden andersartige kulturelle oder soziale Praktiken meines Gegenübers ab und kann nicht erwartet werden, Anerkennung von ihm zu erlangen, so dürfte es kaum einen Grund geben, Anerkennungsbeziehungen zu ihm zu unterhalten. Negative Bewertungen von oder Indifferenz gegenüber Andersartigkeit dürften daher in Exklusion oder moralische Gleichgültigkeit münden.

Ferner erscheint jedoch auch die positive Affirmation an sich problematisch. Diese birgt einerseits die Gefahr der Überforderung, da, wie Walzer feststellte, davon ausgegangen werden muss, dass Individuen sich mit bestimmten Andersartigkeiten schwer tun, auch wenn sie Pluralität befürworten (Walzer, 1997, 11). Andererseits birgt Anerkennung auch die Gefahr, dass die Wahrnehmung als Fremde überhöht und MigrantInnen auf eine Rolle als exotische Andere reduziert werden. Dies wiederum erscheint äußerst problematisch, da die Reduktion von Personen, die als Fremde wahrgenommen werden, auf ihre unterstellte Gruppenzugehörigkeit verstärkt wird. Dies wiederum erhöht, wie bereits auf Seite 60 argumentiert wurde, ihre Verwundbarkeit gegenüber Exklusionspraktiken. Besonders problematisch erscheint dies angesichts der Fluidität in der Bewertung von Andersartigkeiten, auf welche bereits auf Seite 68 hingewiesen wurde¹¹.

Dass Andersartigkeit nicht notwendigerweise positiv bewertet werden muss, erscheint daher als wichtiges Kriterium für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten. Es verhindert individuelle Überforderungen, welche zu erwarten und kaum zu beheben wären. Ferner verringert es die Gefahr einer Reduktion von ‚Fremden‘ auf ihre Gruppenzugehörigkeit und schützt sie dadurch vor den Auswirkungen der Wandelbarkeit in den Bewertungen von Andersartigkeiten.

2.3.5 Akzeptanz von Ambivalenz

Akzeptanz von Ambivalenz wurde für die vorliegende Untersuchung als theoretisches Konzept für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten entwickelt. Sie bezeichnet, aufbauend auf Zygmunt Baumans Ausführungen in seinem Werk *Modernity and Ambivalence* (1991), das Spannungsverhältnis zwischen der Wahrnehmung kulturell, ethnisch, sozialpraktisch oder anders begründeter Ferne von Fremden und ihrer sozialen Nähe, die durch ihre faktische Anwesenheit in einer Gesellschaft besteht.

„Der Fremde ist tatsächlich jemand, der sich weigert auf ‚die Ferne‘ beschränkt zu bleiben oder aus unserem Land wegzugehen (...). Der Fremde kommt in unsere Lebenswelt und lässt sich dort nieder, und so wird es relevant, ob er Freund oder Feind ist. (...) und deshalb würde er das Versagen des Gegensatzes (zwischen Freunden und Feinden) offenlegen. Er ist eine stetige Bedrohung für die Ordnung der Welt“ (Bauman, 1991b, 59).

¹¹ „...was gestern noch ein beliebiger bloß tatsächlicher Unterschied war, (...) heute zur tödlichen Trennungslinie zwischen ‚uns‘ und den ‚Fremden‘“ werden kann (Hahn, 1994, 140).

Ambivalenz ist aus Baumanns Sicht der entscheidende Bestandteil der Konstruktion von Fremden. Ihnen wird unterstellt, dass sie eigentlich an ferne Orte gebunden sind, und sich doch in unmittelbarer Nähe zu einem selbst aufhalten und sich weigern, diesen Widerspruch aufzulösen. Ambivalenz besteht demnach in widerstreitenden Deutungen, die keine Hoffnung auf eine Auflösung des Widerspruchs zulassen. Ambivalenz manifestiert sich daher beispielsweise in tatsächlichen oder unterstellten mehrseitigen Loyalitäten, hybriden Identitäten oder geographischer beziehungsweise sozialer Ungebundenheit (s. S. 61f.). Auch Seyla Benhabibs Entwurf flexibler Staatsangehörigkeiten als flexible citizenship kann als Ausdruck Baumannscher Ambivalenz gedeutet werden (Benhabib, 2004). Ambivalenz ist also ein Konstrukt, das Menschen und ihren Beziehungen eine Inkontingenz, Beliebigkeit und/oder Unsicherheit unterstellt. Da, so Bauman, menschliche Beziehungen aber möglichst als verlässlich, eindeutig und dauerhaft gelten sollten und gesellschaftliche Ordnungsschemata auf diesen Sicherheitsvorstellungen beruhten, würden sie durch Ambivalenz entwertet.

Es bleibe aber nicht nur bei einer Entwertung zwischenmenschlicher Beziehungen, Ambivalenz bedrohe vielmehr auch gesellschaftliche Ordnungsschemata, indem sie ihren illusionären Charakter offenlege. Ein Vertrauen in diese Schemata würde dadurch beschädigt oder unmöglich gemacht, weswegen ein Umgang mit Ambivalenz Gesellschaften wie Individuen vor überaus schwierige Herausforderungen stelle.

Der Begriff der Akzeptanz wurde deshalb gewählt, da er, anders als Begriffe wie Anerkennung oder Toleranz, in wissenschaftlichen Kontexten bislang kaum auf zwischenmenschliche Beziehungen bezogen wurde. Stattdessen wurde Akzeptanz bislang vornehmlich in Bezug auf Institutionen, technologische Neuerungen und Legitimität von Herrschaft benutzt, ohne ihn jedoch eindeutig zu definieren (Ullrich, 2008, 19-21). Er erscheint daher weniger missverständlich als Begriffe wie Anerkennung und Toleranz, welche im Hinblick auf individuelles Verhalten in Relation zu anderen Individuen bereits fest definiert sind. Da hier ein bislang noch nicht vorhandenes Konzept für den Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten entwickelt wurde, erscheint der inhaltlich noch nicht eindeutig bestimmte Begriff der Akzeptanz geeignet.

Akzeptanz wird hier durch die auf Seite 70 formulierten Kriterien als Form eines konstruktiven Umgangs von Individuen mit Integrationskonflikten definiert. Ein Gelingen einer Akzeptanz von Ambivalenz liegt daher dann vor, wenn Individuen Andersartigkeit und eine Gleichstellung von Teilhaberechten zulassen können und eine eigene moralische Verantwortung dafür übernehmen, dass dies im eigenen sozialen Kontext umgesetzt wird. Dabei dürfen sie jedoch Abgrenzungen in Form sozialer Distanz vornehmen, sie müssen Fremde mithin

nicht ihre eigene Wir-Gruppe integrieren. Ferner ist es auch nicht notwendig, dass sie wahrgenommene Andersartigkeiten positiv bewerten. Akzeptanz von Ambivalenz erscheint damit dennoch als überaus voraussetzungsvolles individuelles Verhalten. Es kann daher erwartet werden, dass Akzeptanz von Ambivalenz nicht immer oder nur eingeschränkt gelingt und ihr Gelingen mit Schwierigkeiten verbunden ist. Fraglich ist, worin diese Schwierigkeiten bestehen und wie Individuen mit ihnen umgehen.

2.4 Verortung im Forschungskontext

In den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels wurden zunächst in Abschnitt 2.1 Integrationskonflikte und ihre möglichen gesellschaftlichen Auswirkungen anhand von Definitionen und Erklärungsmodellen aus der Integrations- und Konfliktforschung erklärt. Integrationskonflikte werden als eine besondere Dimension sozialer Konflikte verstanden. Ihre Besonderheit besteht darin, dass eine oder mehrere der beteiligten Parteien als Fremde wahrgenommen werden (s. S. 42). Entsprechend kann davon ausgegangen werden, dass bei einer Untersuchung des Umgangs mit Integrationskonflikten Formen der Interaktion mit Personen betrachtet werden, welche von den Interagierenden als Fremde konstruiert werden.

Der Fremde gilt dabei mit Simmel als konstruiertes Rollenbild (Simmel, 1908b). Personen, denen diese Rolle zugeschrieben wird, gelten als ambivalent in ihrer Ortsgebundenheit und in ihren sozialen Beziehungen. Nach Ansicht von Bauman liegt in ihrer Ambivalenz das Grundproblem, welches menschliche Gesellschaften im Umgang mit Fremden haben. Ambivalenz durchbreche dabei grundsätzliche gesellschaftliche Ordnungsschemata, welche auf einer klaren Trennung zwischen Freund und Feind beruhen. Da Fremde weder das eine noch das andere seien, aber potentiell sowohl für freundschaftliche Beziehungen wie für Feindschaften in Frage kämen, versinnbildlichten sie den illusionären Charakter dieser Trennungen. Postmoderne Gesellschaften seien jedoch darauf angewiesen, dass Individuen lernten, „mit Ambivalenz zu leben.“

Dazu, so Bauman, würde „es nicht ausreichen, eine Demütigung der Anderen zu vermeiden. Man muss sie auch respektieren - und sie speziell in ihrer Andersartigkeit respektieren, den Entscheidungen, die sie treffen, in ihrem Recht, Entscheidungen zu treffen“ (Bauman, 1991b, 235)¹². Ein konstruktiver Umgang von Individuen mit Fremden erfordere demnach eine Art emotionalen Aggregatzustand, den er als Respekt bezeichnet, jedoch nicht konkret definiert.

¹² Vergleiche auch Abschnitt 1.2.

Für die Beantwortung der hier untersuchten Fragestellung, wie Individuen konstruktiv mit Integrationskonflikten umgehen können, bieten Baumans Ausführungen wichtige Ansatzpunkte. Daher wird die als konstruktiver Umgang definierte und untersuchte Verhaltensweise als Akzeptanz von Ambivalenz bezeichnet. Allerdings finden sich in Baumans Ausführungen keine konkreten Ansatzpunkte für die Operationalisierung der Fragestellung. Aus diesem Grund wurden aus der Forschungsliteratur Voraussetzungen einen konstruktiven Umgang mit Integrationskonflikten abgeleitet und in Abstimmung mit seinen Ausführungen zu Analysekrterien verdichtet.

Die Konfliktforschung kommt zu dem Ergebnis, dass soziale Konflikte sowohl positive als auch negative gesellschaftliche Folgewirkungen haben können. Entsprechend wurden im Folgenden zunächst in Abschnitt 2.1.1 Erklärungsmodelle vorgestellt, welche Integrationskonflikten vor allem problematische Auswirkungen zuschrieben, um in Abschnitt 2.1.2 Forschungserkenntnisse darzustellen, welche einen möglichen gesellschaftlichen Mehrwert von Integrationskonflikten herausstellten. Die gesellschaftlichen Folgen wurden dabei von allen AutorInnen in einen Zusammenhang mit dem Umgang mit Integrationskonflikten gestellt. Je konstruktiver der Umgang, umso positiver die Auswirkungen auf die Gesellschaft. Die Fragestellung dieser Untersuchung, wie Individuen ein konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten gelingen kann, berührt daher eine Kernfrage der Integrationsforschung.

Wie bereits in Abschnitt 2.1.3 zusammenfassend festgestellt wurde, bestehen allerdings große Unterschiede darin, worin ein konstruktiver Umgang gesehen wurde. Einige AutorInnen betonten übergreifende Verbindlichkeiten, welche MigrantInnen und Autochtone durch geteilte gesellschaftliche Teilhabe, Aufstiegschancen und funktionale Interdependenzen verbinden sollten. Im Umgang mit Integrationskonflikten sollten, so ihre Argumentation, daher Assimilationsleistungen erwartet und gefördert werden, von denen MigrantInnen empirisch den größeren Teil erbringen müssten. Andere AutorInnen wiederum argumentierten, ein konstruktiver Umgang mit Integrationskonflikten könne nur aufgrund einer formalen Gleichstellung gelingen. Sie forderten gesetzliche Reformen, eine Stärkung von Migrantenorganisationen und/oder kämpferische Impulse von Seiten der Zivilgesellschaft.

Obwohl dementsprechend Vorstellungen eines konstruktiven Umgangs mit Integrationskonflikten formuliert und entsprechende Forderungen aus ihnen abgeleitet wurden, konnte unter den betrachteten Untersuchungen kein Versuch entdeckt werden, diese Vorstellungen und Forderungen empirisch zu überprüfen. Dies erscheint jedoch notwendig, um Erkenntnisse über die Chancen und Wege hin zu einer Umsetzung zu erlangen. Die vorliegende Untersuchung führt daher

die bereits bestehenden Ergebnisse der Integrationsforschung zur Gestaltung der gesellschaftlichen Auswirkungen von Integrationskonflikten weiter und befördert Erkenntnisse über die Kernfrage, wie ein konstruktiver Umgang mit ihnen gelingen kann. Ferner können Baumans Ausführungen ergänzt werden. Auf diese Weise werden seine vor allem theoretisch angelegten Überlegungen anhand individueller Verhaltensweisen geerdet, detaillierter untersucht, erweitert und gegebenenfalls modifiziert werden.

Die bereits bestehenden Forschungsergebnisse wurden daher benutzt, um Kriterien für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten festzulegen. Alle vorgestellten AutorInnen stimmten darin überein, dass Diskriminierungen und Exklusionspraktiken umfassend als problematisch und Offenheit, sowie eine Zustimmung zu ethnisch-kultureller Pluralität als notwendig für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten beurteilt wurde. Daraus wurden drei Kriterien abgeleitet. Um konstruktiv mit Integrationskonflikten umzugehen, müssen Individuen zum einen Andersartigkeit, zum anderen eine gleichgestellte soziale Teilhabe der als andersartig Wahrgenommenen zulassen können. Soziale Abgrenzungen zwischen der eigenen Gruppe und den ‚Fremden‘ dürfen dabei jedoch bestehen bleiben (s. S. 57).

In Abschnitt 2.2 wurden diese Kriterien ergänzt, so dass insgesamt fünf Voraussetzungen formuliert wurden, bei deren Erfüllung ein konstruktiver Umgang als gelungen gelten konnte. Damit von einem Gelingen einer Akzeptanz von Ambivalenz gesprochen werden kann, müssen Individuen erstens Andersartigkeit, zweitens eine Gleichstellung bestehender oder möglicher Teilhaberechte zulassen. Drittens müssen sie eine persönliche moralische Verantwortung dafür übernehmen, dass die ersten beiden Kriterien in ihrem sozialen Umfeld erfüllt werden sollen. Viertens dürfen sie dabei soziale Abgrenzungen zu den als andersartig Wahrgenommenen vornehmen und müssen diese Andersartigkeit nicht notwendigerweise positiv bewerten (s. S. 70).

In Abschnitt 2.3 wurden schließlich bestehende Forschungsergebnisse und Entwürfe von Umgangsformen von Individuen mit Integrationskonflikten vorgestellt und mit dem hier erstellten Konzept einer Akzeptanz von Ambivalenz verglichen. Auf diese Weise konnte zum einen das Konzept überprüft und zum anderen von bereits bestehenden Untersuchungen abgegrenzt werden. Es zeigte sich dabei, dass keines der bislang entwickelten Konzepte alle Kriterien erfüllte. Daher war es notwendig, mit ‚Akzeptanz von Ambivalenz‘ ein eigenes Konzept zu entwickeln, das alle fünf Kriterien erfüllt. Tabelle 1 veranschaulicht die Ergebnisse der Gegenüberstellung der in den Abschnitten 2.3.1 – 2.3.5 vorgestellten Erklärungsmodelle.

Tabelle 1: Akzeptanz von Ambivalenz im Vergleich

Kriterien	Exklusion	Assimilations- gebote	„Toleration“	Anerkennung	Akzeptanz
Zulassen von Andersartigkeit	möglich	-	möglich	möglich	möglich
Zulassen von Teilhabe	-	-	möglich	möglich	möglich
Moralische Verantwortung	-	-	-	möglich	möglich
Soziale Distanz	möglich	möglich	möglich	möglich	möglich
Affirmation nicht notwendig	möglich	möglich	möglich	-	möglich

Die vorliegende Untersuchung schließt damit an ein Kernproblem der Integrationsforschung an. Sie konzentriert sich dabei auf die individuelle Ebene, da davon ausgegangen werden kann, dass die in der Integrationsforschung erhobenen Forderungen nach einer höheren Akzeptanz für eine ethnisch-kulturelle Pluralität letztlich an Individuen gerichtet sind. Während ein Großteil der Untersuchungen diese Forderungen als Ergebnisse ableiten, geht diese Untersuchung einen Schritt weiter, indem empirisch untersucht wird, ob, wie und unter welchen Bedingungen eine höhere Akzeptanz gelingen kann. Das hier entwickelte Konzept einer Akzeptanz von Ambivalenz stellt daher eine Weiterentwicklung der bestehenden Untersuchungen dar, indem es Erkenntnisse aus den unterschiedlichen Forschungsfeldern der Integrations- und Exklusions-, der Konfliktforschung sowie aus soziologischen Erörterungen zum Umgang menschlicher Gesellschaften mit Fremden zusammenführt.

Auf diese Weise konnten Forderungen nach einem offeneren Umgang mit Integration und Migration mit Problembeschreibungen der Konfliktforschung verbunden werden, um so die verschiedenen Erkenntnisse im Hinblick auf die Frage nach dem Umgang mit Integrationskonflikten zusammenführend verdichten zu können. Dies wurde um vornehmlich soziologische Untersuchungen erweitert, welche Einblicke in das Problem des Umgangs von Individuen mit Fremden ermöglichten. Dadurch wurde ein theoretisches Konzept für einen konstruktiven Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten entwickelt. Dies wird im Folgenden anhand einer empirischen Untersuchung überprüft und spezifiziert. Der vergleichend japanisch-deutsch angelegte Untersuchungsrahmen lässt außerdem Schlussfolgerungen darüber zu, welcher Einfluss äußeren Faktoren, wie dem aufenthaltsrechtlichen oder integrationspolitischen Rahmen, demographischen oder ökonomischen Strukturen auf nationaler und kommunaler Ebene auf den Umgang von Individuen mit Integrationskonflikten zugemessen werden kann (s. Kap. 3 und

Abschnitt 6. 4. Da in der Integrationsforschung vielfach auf derartige Rahmenbedingungen verwiesen wird, wie im vorangegangenen Unterkapitel 2.1 ausgeführt wurde, erscheint die Frage nach dem Einfluss derartiger Faktoren von besonderer Relevanz für die Untersuchung eines Kernproblems der Integrationsforschung.

Vertraute Fremde

Akzeptanz in der Integrationsförderung von
MigrantInnen in Japan und Deutschland

Kempka, F.

2012, XV, 346 S. 8 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-00506-1