

Weder heimatlich noch fremd – Positionierungen der Geschlechter in der Migrationsgesellschaft (Ev. Akademie Arnoldshain, 22. Oktober 2011)

Der Vortrag skizziert den Umgang mit Fremdheit im politischen Kontext des Nationalstaates und geht auf die Auswirkungen der Bilder von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit in der gegenwärtigen Migrationsgesellschaft ein.

Besetzungen des Fremden im Nationalstaat

Anders als Feinde bilden Fremde nicht einfach das Gegenbild derer, die dazu gehören. Sie stellen die Opposition von Freund und Feind in Frage, denn sie können beides sein (vgl. Bauman 1995, S. 75). Gegen den „behaglichen Antagonismus“ von Freund und Feind rebelliert der Fremde, der damit eine grundlegende Opposition moderner Vergesellschaftung destabilisiert, wie Zygmunt Bauman in seiner Analyse zur Funktion des Fremden in der Moderne heraus arbeitet (ebd.).¹ Fremde lassen sich nicht eindeutig identifizieren und lösen Irritationen aus. Fremde haben die Grenzen der Zugehörigen überschritten und sich nicht zu erkennen gegeben. In Reaktion darauf wird versucht, Fremdes einzugrenzen, zu organisieren und territorial zu beschränken. Der Tourismus kann als ein solcher Versuch, die Begegnung mit dem Fremden zu organisieren, betrachtet werden. Das Fremde wird hier territorial außerhalb des eigenen Lebensraumes verortet und kann erkundet werden. Es bildet dann aber kaum eine Irritation, da es Eigenes nicht in Frage stellt. In dieser Form der Begegnung ist Exotismus das vorherrschende Wahrnehmungsmuster des Fremden. Fremde Lebensformen werden dabei zu Projektionsflächen für eigene unerfüllte Sehnsüchte. Zum „Problem“ werden die Fremden aber erst dann, wenn sie in das Territorium des „Eigenen“ eingewandert sind und die Ordnung dadurch in Frage stellen.

In der nationalstaatlichen Gesellschaftsordnung wird die Trennlinie entlang der Zugehörigkeit zum nationalen Territorium gezogen. „Nationalstaaten fördern den ‚Nativismus‘, die Bevorzugung der Einheimischen vor den Einwanderern, und verstehen unter ihren Untertanen ‚die Einheimischen‘“ (ebd., S. 87). Als fremd gelten diejenigen, die die Ordnung nationaler Identität durcheinander bringen und durch ihre dauernde Anwesenheit behaupten, dazu zu gehören. Eine Strategie, diese Irritation zum Verschwinden zu bringen, ist die Assimilation der Fremden, ihre Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft und damit der Verlust alles dessen, was sie fremd macht. Zwar dürfen die Assimilierten an der Gesellschaft und ihren Rechten und

¹ Bauman, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.

Pflichten teilhaben, aber gleichzeitig müssen sie sich der herrschenden Ordnung unterwerfen. Das liberale Angebot der kulturellen Assimilation bestätigt also nur die Dominanz der Mehrheitsgesellschaft und verlangt von den Fremden das Abstreifen jeder Differenz. Im Prozess der Assimilation ist der Fremde dauernd dazu gezwungen zu beweisen, dass er/sie dazu gehört. Bekämpft wird die Ambivalenz der Fremden, das gleichzeitige Dazugehören und Anderssein. Unmöglich wird es, gleich zu sein und verschieden sein zu dürfen. Anerkennung gibt es nur um den Preis des Verschwindens alles dessen, was die Verschiedenheit ausmacht. Den ambivalenten Umgang mit Fremdheit im Nationalstaat, wie er sich vor allem im 19. und am Übergang zum 20. Jahrhundert zeigt, analysiert Bauman (1995) anhand der Praktiken, die Zugehörigkeit der deutschen Juden zum deutschen Nationalstaat zu bestreiten. Fremdheit ist dabei der Minderheit zugeschrieben worden, während zugleich von ihr verlangt wurde, alles abzulegen, was sie fremd machen könnte. Indem die nichtjüdischen Deutschen von der jüdischen Minderheit eine kulturelle Assimilation verlangten, konstituierte sich die Mehrheit als „einheimische Elite“, die für sich das Recht in Anspruch nahm, „darüber zu urteilen, ob die Bemühungen, die kulturelle Unterlegenheit zu überwinden, wirklich ernsthaft und vor allem erfolgreich gewesen seien“ (Bauman 1995, S. 146). Erwartet wurde der Beweis erfolgreicher Assimilation, ohne dass dieses Bemühen zum Erfolg führen konnte.² Denn die assimilatorischen Anstrengungen wurden als Subversion der nationalen Identität angesehen und gerieten unter Verdacht, bedeutete doch die „Herstellung der politischen, ökonomischen und kulturellen Einheit der Nation (...) zuerst und vor allem eine starke Förderung der kollektiven Identität der Deutschen“ (ebd., S. 158).³ Das Bemühen, durch Lernen und Selbstvervollkommnung eine eindeutige Zugehörigkeit zu erreichen, scheiterte an einem nationalstaatlichen Gemeinschaftskonzept, das auf einer „Gemeinsamkeit des Schicksals und des Blutes beruhte“ (ebd., S. 155) – vormodernen Konzepten also, die aber in der Geschichte des modernen Nationalstaates nicht überwunden sind. In der Logik nationalstaatlicher Gemeinschaftsbildung werden Fremde zu Gleichen erst durch eine Form von Entfremdung, die den Verlust alles Fremden verlangt. Erst wenn sie alles abgelegt haben, was als ‚anders‘ betrachtet werden könnte, eröffnet sich die Chance der Zugehörigkeit. Aber es wäre eine Illusion zu glauben, durch Assimilation vor Diskriminierung und Verfolgung sicher sein zu können.

² „Das paradoxe Ergebnis des Bemühens um Assimilation war, dass genau die Aktivitäten und Lebensstile, die die Trennung verwischen sollten, als Gründe dafür angesehen wurden, ihre Träger ins Abseits zu drängen“ (Bauman 1995, S. 156).

³ „Die jüdischen Anstrengungen, das Deutschland, das sie liebten, für ein zivilisiertes, menschliches Zusammenleben etwas besser geeignet zu machen (...), wurden als eine subversive Tätigkeit angesehen, die drohte, die Integrität und Stärke der im Entstehen begriffenen nationalen Gemeinschaft zu untergraben“ (Bauman 1995, S. 158).

Die Nachwirkungen assimilatorischer Gemeinschaftsvorstellungen spiegeln sich heute in der bundesdeutschen Einwanderungsgesellschaft wider, wenn von Migrant/innen das Abstreifen jeder Verschiedenheit erwartet wird bei gleichzeitiger Unterstellung kultureller Fremdheit. Bei allen historischen Unterschieden zu der von Bauman betrachteten Phase nationalstaatlicher Identitätsbildung im 19. Jahrhundert wiederholt sich in der Wahrnehmung von Migrant/innen als Fremde eine soziale Praxis, in der eine nationalstaatliche Identitätsordnung zum Ausdruck kommt, die immer wieder dadurch bestätigt wird, dass den Eingewanderten die Zugehörigkeit abgesprochen wird. Durch Migration kann Fremdheit nicht mehr außerhalb der nationalstaatlichen Grenzen angesiedelt werden, sondern wird innerhalb des gesellschaftlichen Selbstbildes ermöglicht. Um dies abwehren zu können, sind Einwanderungsprozesse mit vielfältigen Strategien der Grenzziehung konfrontiert, die dazu dienen, an dem Prinzip innerer nationaler Homogenität festzuhalten. Gleichzeitig werden aber durch Migrationen nationale Kontexte als Räume der Zugehörigkeit neu besetzt. Damit vervielfältigen sich die Positionen der Fremdheit, geraten in Bewegung und legen sich quer zu den Unterscheidungen nationaler Herkunft. Die Abwehr dagegen ist gesellschaftlich ausgeprägt, der Versuch an einem abstammungsorientierten homogenen Konzept von gemeinschaftsbildender Nationalstaatlichkeit festzuhalten, hat sich zumindest in Deutschland nicht erledigt.

Fremdheit, Entfremdung und fremd werden

Mit dem Fremden wird eine Grenze zum Eigenen gezogen, durch die das Eigene konstituiert und profiliert wird. Das Fremde steht für das Andere des Eigenen. In der Begegnung mit dem Fremden bin ich mit meiner eigenen Beschränktheit konfrontiert, mit der nicht realisierten Möglichkeit, anders zu sein. Insofern entwertet der/die/das Fremde meinen eigenen Standort. Die Reaktion darauf besteht häufig in der entwertenden Abwehr des Fremden. Es kann aber auch eine andere Möglichkeit eröffnet werden, nämlich die Unzulänglichkeit des Eigenen anzuerkennen und im Fremden eine Antwort auf diese erfahrene Beschränktheit zu sehen. Dabei begegnet mir auch der Fremde mit seinen Grenzen, es kommt zu einer Beziehung, die auf wechselseitig zugestander Unvollkommenheit beruht. Diese psychologische Sicht auf die Verunsicherungen, die durch die Begegnung mit dem Fremden ausgelöst werden, bleibt aber ungenügend, wenn sie nicht durch eine historische Reflexion ergänzt wird, die nach der Geschichte der Unterwerfung und Aneignung des Fremden fragt (vgl. Messerschmidt 2005).⁴

⁴ Messerschmidt, Astrid (2005): Befremdungen oder wie man fremd wird und fremd sein kann, in: Peter Schreiner/Ursula Sieg/Volker Elsenbast (Hg.): Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh, S. 217-228.

Auf dem Hintergrund einer historischen Rekonstruktion des Umgangs mit Fremdheit in der Moderne plädiert Renate Nestvogel für eine „kulturelle Selbstreflexion“, die es ermöglicht, verinnerlichte kulturelle Traditionen bewusst zu machen. Dabei geht es ihr insbesondere um die kritische Auseinandersetzung mit „abendländische[n] Höherwertigkeitsvorstellungen“ (Nestvogel 2003 [1990], S. 188), die zu einem „Sammelbecken einer Vielfalt von Projektionen“ (ebd., S. 188f) geworden sind und die sich auch heute im Umgang mit Verschiedenheiten in der Einwanderungsgesellschaft auswirken.⁵

Die Begegnung mit dem Fremden war in der westlich-abendländischen Tradition keineswegs eine unter Gleichen, sondern stellte sich immer wieder als eine Geschichte der Bemächtigung dar. „In der Begegnung mit Fremden begegnet uns nicht nur die eigene Selbstzerrissenheit und individuelle Borniertheit, sondern eben auch die reale Geschichte, eine Geschichte von Eroberung, von Rassismus und Antisemitismus, die sich in unser Denken und Fühlen eingeschrieben hat“ (Rommelspacher 1995, S. 147).⁶ Die als Fremde identifizierten Anderen des europäischen Subjekts galt es zu unterwerfen. Durch die Entgegensetzung zu den Fremden konnte sich das europäische Selbstverständnis aufgeklärter Bürgerlichkeit herausbilden. Es bedurfte einer Projektionsfläche für alles, was sich außerhalb dieses Selbstbildes befand – das Undisziplinierte, das Wilde und Ungebildete. In der Auseinandersetzung mit Fremdheit ist deshalb die Geschichte der Beziehungen zu Fremden zu erinnern. Es bedarf einer Gedächtnisarbeit, die Spuren des kolonialen Verhältnisses zum Fremden freilegt und von da aus Machtverhältnisse sichtbar macht, die den aktuellen Umgang mit Fremden beeinflussen. Nur auf einer abstrakten Ebene handelt es sich im Verhältnis von Eigenem und Fremdem um eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen beiden Positionen. In sozialen Praxen ist diese Wechselseitigkeit überlagert von Machtprozeduren. Wer Andere als Fremde identifiziert, hat die Definitionsmacht inne und gehört zu denen, die als nicht fremd, „normal“ oder „zugehörig“ angesehen werden. Aus dieser Position wird der/die Fremde als Abweichende/r bestimmt. Insofern geht es im Fremdheitsdiskurs niemals nur um Fremdheit, sondern gleichzeitig um Ungleichheit. Jedes Umgehen mit Fremdheit findet im Gefüge von Machtverhältnissen statt, in einer Dominanzstruktur, in der soziale Verhältnisse durch Über- und Unterlegenheit gekennzeichnet sind.

Fremde kommen und bleiben, sie beanspruchen Verantwortlichkeit und Zugehörigkeit und damit alles das, was den Nichtfremden zusteht. Sie verwischen die Oppositionen und klaren

⁵ Nestvogel, Renate (2003) [1990]: Interkulturelles Lernen. Ein Beitrag zum Abbau von Fremdenfeindlichkeit und Ethnozentrismus? in: Gregor Lang-Wojtasik/Claudia Lohrenscheid (Hg.): Entwicklungspädagogik – Globales Lernen – Internationale Bildungsforschung, Frankfurt/M., S. 186-194.

⁶ Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin.

Zuordnungen durch ihr Auftauchen und ihr Bleiben. In der nationalstaatlichen Gesellschaftsordnung wird die Trennlinie entlang der Zugehörigkeit zum nationalen Territorium gezogen. Die Einheimischen sind hier die Nichtfremden, die ihre nationale Identität durch Geburt und über Generationen der Zugehörigkeit erworben haben. Fremd sind auch hier wieder diejenigen, die die Ordnung nationaler Identität durcheinander bringen und durch ihre dauernde Anwesenheit behaupten, dazu zu gehören. Eine Strategie, diese Irritation zum Verschwinden zu bringen, ist die Assimilation der Fremden, ihre Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft und damit der Verlust alles dessen, was sie fremd macht. Zwar dürfen die Assimilierten an der Gesellschaft und ihren Rechten und Pflichten teilhaben, aber gleichzeitig müssen sie sich der herrschenden Ordnung unterwerfen. Das liberale Angebot der kulturellen Assimilation bestätigt also nur die Dominanz der Mehrheitsgesellschaft. Im Prozess der Assimilation ist der Fremde dauernd dazu gezwungen zu beweisen, dass er/sie dazu gehört. Bekämpft wird die Ambivalenz der Fremden, das gleichzeitige Anerkanntwerden und Anderssein, gleich zu sein und verschieden sein zu dürfen. Anerkennung gibt es nur um den Preis des Verschwindens alles dessen, was die Verschiedenheit ausmacht. Fremde werden zu Gleichen durch *Entfremdung*. Erst wenn sie alles abgelegt haben, was als „anders“ betrachtet werden könnte, eröffnet sich die Chance der Zugehörigkeit. Aber es wäre eine Illusion zu glauben, durch Assimilation vor Diskriminierung und Verfolgung sicher sein zu können.

„Wir Frauen“? Fragwürdig gewordene Selbstbilder

Die feministische Diskussion um Differenz hat sich selbstkritisch auf den eigenen Subjektstatus gewendet und die vermeintliche Einheit der Kategorie „Frau“ gesprengt.⁷ Die Differenzmarkierung dient nicht mehr der Kennzeichnung von Geschlechterdualitäten, sondern wird zum Ort der inneren Heterogenität jeder geschlechtlichen Identitätsbestimmung, eine unendliche Bewegung der Infragestellung geschlechtlicher Identität setzt ein. Durch die Kategorie „Frau“ laufen vielfältige Differenzlinien hindurch, die sexuell, sozial und kulturell bedingt sind. Damit lässt sich feministische Kritik auf Differenz ein, anstatt an einer Identitätsbestimmung festzuhalten, die alles ausschließen muss, was sie fragwürdig werden lässt. Kritik an geschlechtlich bedingter Diskriminierung wird damit nicht hinfällig, sondern erst in die Lage versetzt, wahrzunehmen, wie feministische Politiken und Repräsentationen selbst in diskriminierende Strukturen involviert sind.

⁷ „So wie ‚das‘ Subjekt als universelle Kategorie fragwürdig wird, so wird es auch ‚die‘ Frau“ (Dietrich 2000, S. 41). Dietrich, Anette (2000): Differenz und Identität im Kontext postkolonialer Theorien. Eine feministische Betrachtung, Berlin.

Wer für Frauenrechte und Gleichheit und für die Sichtbarkeit der Frauengeschichte eingetreten ist, konnte sich lange ziemlich sicher sein, auf der richtigen Seite zu stehen. Auf dieser Seite aber ist es ungemütlicher geworden, als nicht mehr nur die Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, sondern jene unter den Frauen selbst auf die Tagesordnung der Frauen- und Geschlechterforschung gesetzt worden sind. Die Kategorie ‚Frau‘ gerät ins Wanken und stellt sich als vielfach in sich gebrochene dar, weil mehrere Herrschaftsachsen durch sie hindurchlaufen. Wer argumentiert aus welchem gesellschaftlichen, kulturellen und sozialen Zusammenhang? Wie sind Geschlechter in einem Geflecht von Herrschafts- und Dominanzbeziehungen verortet? Geschlechterpositionen sind als relationale in einem Beziehungsgeflecht unterschiedlicher Identifizierungskategorien erkennbar zu machen. Anja Meulenbelt macht deutlich, wie sich bereits der Feminismus der 1980er Jahre verändert und immer mehr durch die Einsicht gekennzeichnet wird, „welche Unterschiede zwischen Frauen herrschen“ (Meulenbelt 1988, S. 16). Die unhinterfragt universalistisch verstandene Kategorie ‚Frau‘ bezeichnet Marie Luise Angerer als eine „Meisterinnenerzählung“, die es auf der Folie der Differenz zu kritisieren gilt. Der Fokus verlagert sich vom Begriff ‚Frauen‘ als Anzeichen gemeinsam erfahrener Unterdrückung auf die Differenz zwischen Frauen und somit auf die „Relationalität geschlechtlicher Positionen“ (Angerer 1995, S. 25).⁸ Damit wird die „ahistorische Kategorie Frau“ verworfen (Gutiérrez Rodríguez 1996, S. 169). Wie Trinh T. Minh-ha sagt, muss der Feminismus seine eigene Identität in Frage stellen (vgl. Trinh 1995, S. 33).⁹ Das Bild von sich selbst zu ändern, ist eine Voraussetzung, um das Bild der ‚Anderen‘, der ‚Fremden‘ zu hinterfragen und auf seine Projektionen hin zu untersuchen. Wie werden dabei Rand und Mitte festgelegt und verschoben? Wenn feministische Bewegungen zu einer Dezentrierung der hegemonial-männlichen und zugleich geschlechtslosen wissenschaftlichen Sichtweise geführt haben, so sind sie umso mehr herausgefordert, sich selbst zu dezentrieren (vgl. Messerschmidt 2005, S. 56).¹⁰ „Das frühere ‚Wir‘ ist nicht länger unproblematisch, und es wird deutlich, dass es von Anfang an nicht so einfach war, das ‚Wir‘ von uns Frauen“ (Meulenbelt 1988, S. 16).¹¹ Feministische Selbstkritik hat es mit einem fragilen ‚Wir‘ zu tun, das es zu dekonstruieren gilt, denn sie geht zurück auf Erfahrungen ungesicherter Subjektivität. Riskiert wird mit der selbstkritischen Infragestellung eines feministischen ‚Wir‘ und seiner Ausblendungen, den

⁸ Angerer, Marie Luise (1995): *The Body of Gender: Körper. Geschlechter. Identitäten*, in: dies. (Hg.): *The Body of Gender: Körper/Geschlechter/Identitäten*, Wien, S. 17-34.

⁹ Trinh T. Minh-ha (1995): *Texte – Filme – Gespräche*, München/Wien.

¹⁰ Messerschmidt, Astrid (2005): *Randbewegungen – postkoloniale Lernprozesse in der Frauen- und Geschlechterforschung*, in: *thema forschung: Fokus Geschlecht*, Technische Universität Darmstadt, Heft 2/2005, S. 55-57.

¹¹ Meulenbelt, Anja (1988): *Scheidelinien. Über Sexismus, Rassismus, Klassismus*, Reinbek bei Hamburg.

Status wieder zu verlieren, von dem aus gesprochen werden kann. Und dennoch bildet die Auseinandersetzung mit innerfeministischen Differenzen die einzige Möglichkeit für eine nicht ignorante Artikulation im Kontext gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse.

Geschlechtliche Arbeitsteilung in globalisierten Verhältnissen

Gegenwärtig reproduziert sich die globale Arbeitsteilung in einer postkolonialen Struktur. Es handelt sich also nicht um koloniale Verhältnisse von Eroberten und Eroberern, sondern um die Zwangsmechanismen eines globalisierten Kapitalismus, der Arbeitsmigrationen in großem Ausmaß erzeugt. Dabei werden Geschlechterverhältnisse restrukturiert. Aus wirtschaftlichen Notlagen heraus suchen vor allem Frauen aus Osteuropa und Asien Arbeit in den globalen Dienstleistungsbranchen Europas, und zwar genau in jenen Tätigkeitsfeldern, die traditionell weiblich konnotiert sind, wie Haushalt und Pflege. Privilegiertere Frauen in den Einwanderungsländern, die zumeist einheimische Frauen sind, können mit diesem Personal ihren emanzipierten Status absichern. Betreuungstätigkeiten und Haushaltsaktivitäten werden den eingewanderten und teilweise auch illegalisierten Dienstbotinnen übertragen, die noch dazu recht preiswert sind. Das ermöglicht zugleich, die Fortschrittlichkeit der westlichen Geschlechterordnung zu demonstrieren. Frauen machen Karriere genau wie die Männer. Ein Grundmuster kolonialer Praxis kommt hier zum Ausdruck: die Vorstellung, die ‚Anderen‘ seien dazu da, ‚uns‘ zu dienen. Aneignung und Verwertung der ‚Anderen‘ werden selbstverständlich beansprucht und durch die Ausländergesetzgebung noch begünstigt, die eine Etablierung der global flexibilisierten Arbeiterinnen erschwert. Als Gegenbild zum Selbstentwurf der emanzipierten etablierten Frauen dient die traditionelle islamische Frau, die türkische Migrantin, die hierzulande den Platz der sprachlosen Subalternen einnimmt. Sie gilt als rückständig und unterwürfig und gibt so eine passende Projektionsfläche ab für das, was die Emanzipierte hinter sich gelassen hat. Diese kann sich nun darüber empören und zur Befreiung auch dieser „anderen Frau“ aufrufen, deren nicht artikulierte Stimme sie damit übertönt und auch dann übertönen wird, wenn sie sie als authentische Stimme einer Erfahrung zu hören beansprucht. Es zeichnet sich hier ein postkoloniales Muster ab: Im Kolonialismus fungierten die kolonisierten Schwarzen als Gegenbild des europäischen Selbst, das sich durch die Abwertung der „Wilden“ und „Unzivilisierten“ erst als Subjekt behaupten konnte (vgl. Schirilla 2003, S. 74).¹² Die feministische Diskussion des Umgangs mit Differenzen lässt deutlich werden, dass es

¹² Schirilla, Nausikaa (2003): Autonomie in Abhängigkeit. Selbstbestimmung und Pädagogik in postkolonialen, interkulturellen und feministischen Debatten, Frankfurt/M.

sich bei der Kategorie der Differenz keineswegs um eine ‚unschuldige‘ Bestimmung handelt. Der insbesondere in der Pädagogik vorgetragene Wunsch, von gleichberechtigten Verschiedenheiten auszugehen und Vielfalt zu begrüßen, bleibt naiv, wenn nicht beachtet wird, dass Differenzen ihre Geschichte haben und mit Erfahrungen der Stigmatisierung und Verachtung besetzt sind.

Projektionen von Geschlechterverhältnissen in der Migrationsgesellschaft

Im Zusammenhang von Migration und Interkulturalität wird die Geschlechterkategorie zum bevorzugten Aufhänger, wenn es darum geht, ein nationales Selbstbild aufgeklärter Fortschrittlichkeit zu behaupten. Kontrastiert wird diesem emanzipierten Selbstbild das Fremdbild der muslimischen Frau als Ausdruck kultureller Rückständigkeit und religiöser Unterdrückung. Im Kontext der Migrationsgesellschaft ist politische Bildung auf neue Weise herausgefordert, sich geschlechterpolitisch zu positionieren. Dafür bedarf es allerdings einer Abkehr von einem „orthodoxen Feminismus (...), für den das Geschlechterverhältnis die Grundkategorie ist, von der ausgehend sich alle anderen Machtverhältnisse erklären lassen“ (Rommelpacher 2009, S. 395).¹³ Um sich mit der aktuellen politischen Instrumentalisierung von Geschlecht auseinander setzen zu können sind vielmehr die Wechselwirkungen mehrerer Kategorien der Unterscheidung zu beachten. In der bundesdeutschen Einwanderungsgesellschaft wird gegenwärtig die Unterscheidung von Muslimen und den als ‚abendländisch‘ adressierten Deutschen eingesetzt, um Grenzen der Zugehörigkeit zu markieren.¹⁴ Als Prototyp für die ‚Fremden‘ dient dabei die muslimische Frau, die sich mit islamischen Attributen ausstattet. Sie gilt als defizitär, unemanzipiert und rückständig, insbesondere dann, wenn sie das ‚Kopftuch‘ trägt. Als orientalisierte Andere symbolisiert sie das, was westliche Frauen und die westliche Gesellschaft hinter sich gelassen zu haben glauben. Sie kann als Kontrastfolie eingesetzt werden für ein Selbstbild emanzipierter Fortschrittlichkeit. In letzter Zeit werden ungerechte oder gewalttätige Verhältnisse zwischen den Geschlechtern kaum noch hinsichtlich der weißen deutschen Gesellschaft diskutiert, sondern in erster Linie auf die muslimische Minderheit projiziert. Familienmacht, Ehe, sexuelle Gewalt erscheinen als Probleme der Mus-

¹³ Rommelpacher, Birgit (2009): Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau, in: Berghahn, Sabine / Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld, S. 395-411.

¹⁴ Neuerdings wird vermehrt die kulturelle Selbstbezeichnung vom „christlich-jüdischen Abendland“ verwendet. Das Jüdische wird dabei en passant vereinnahmt, ohne wirklich gemeint zu sein. Salomon Korn sieht die rhetorische Funktion dieser Bezeichnung in der Abgrenzung gegenüber den „neuen Fremden“, eine Allianz solle gebildet werden, die sich insbesondere gegen Muslime richtet (in: Süddeutsche Zeitung vom 17. Februar 2010).

lime. Es kommt zu einer Sexualisierung im Diskurs um den Islam, wobei die Geschlechterverhältnisse der ‚Anderen‘ abgewertet und die eigene Situation idealisiert werden (vgl. ebd., S. 401). Emanzipation wird dabei nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status bemessen, sondern „am *Abstand* zwischen der *westlichen* und der *muslimischen* Frau (ebd., Hervorh. im Original). Die politische Bildung kann zu einer Differenzierung beitragen, wenn sie auf die vernachlässigten strukturellen Probleme in der Migrationsgesellschaft aufmerksam macht. Ungleiche Zugänge zu Arbeit und Ausbildung, rechtlich Einwanderungsbedingungen und die Geschichte der bundesdeutschen Arbeitsmigration bilden ein Bedingungsgefüge, das zu einer strukturellen Schlechterstellung großer Teile der Deutsch-Muslime geführt hat. Trotz dieser strukturellen migrationspolitischen Benachteiligung sind Muslime in der deutschen Migrationsgesellschaft angekommen und organisieren ihren Alltag hier auf vielfältige Weise.

Längst hat sich hierzulande ein vielfältiges und unter keiner gut gemeinten Bindestrich-Identität zu vereindeutigendes multikulturelles Alltagsleben entwickelt. Das kulturelle Selbstbild ist mehrheitsgesellschaftlich demgegenüber immer noch einem monokulturellen Identitätskonzept verhaftet, während beispielsweise im Integrations- und Diversitätskonzept der Stadt Frankfurt am Main von „Supervielfalt“ die Rede ist.¹⁵ Statt Parallelgesellschaften entsteht eine von vielen Differenzen durchzogene Gesellschaft der „Interkultur“ (Terkessidis 2010), die weder auf Harmonie noch auf Integration angewiesen ist. Demgegenüber ist der pädagogische Diskurs um Migration hierzulande immer noch viel zu sehr von Integrationsvorstellungen besetzt. Der Integrationsdiskurs verlangt ein Bekenntnis zu eindeutiger Zugehörigkeit und drückt zugleich die Nichtzugehörigkeit aus, indem er Eingewanderte pauschal unter Verdacht stellt.¹⁶ Behauptet wird die Differenz zwischen Mehrheitsdeutschen und migrantischen Minderheiten und beansprucht wird gleichzeitig, diese aufzuheben. Obwohl dabei immer nur von den ‚Migranten‘ gesprochen wird, enthält dieser Diskurs implizite Behauptungen über die autochthone Gesellschaft, die sich darin als eine in sich homogene Ordnung gesicherter Überzeugungen und Übereinstimmungen repräsentiert, doch mit der Integrationsforderung zugleich ausdrückt, dass das national homogenisierte ‚Wir‘ nicht aufrechtzu-

¹⁵ Die Bezeichnung ‚Supervielfalt‘ steht für eine zunehmende Vielfalt von Herkunftsländern und Migrationspfaden und wachsende Verschiedenheiten im Rechtsstatus und den sozialen Lagen, insbesondere in Großstädten. Vgl. dazu: Regina Römhild und Steven Vertovec, „Frankfurt vernetzt“ Vernetzungs- und Vielfaltpolitik in Frankfurt am Main, in: *Vielfalt bewegt Frankfurt. Entwurf eines Integrations- und Diversitätskonzepts für die Stadt Frankfurt am Main*, Arbeitspapier des Dezernats für Integration, September 2009, S. 37ff.

¹⁶ „Der Begriff Integration ist nach über 30 Jahren wieder in Mode. Sehr sinnvoll ist das nicht. Denn in Deutschland verbergen sich hinter diesem Wort allerlei unausgesprochene Vorstellungen darüber, was ‚Deutschsein‘ bedeutet, wie Leute sich bei ‚uns‘ benehmen müssen und was sie nicht tun sollten, wer die richtigen Voraussetzungen hat und wer Defizite, für wen die Institutionen gemacht sind und wer da eigentlich nur Gast ist“ (vgl. Terkessidis 2010, S. 7) Mark Terkessidis (2010): *Interkultur, Frankfurt/M.*

erhalten ist. Gegenüber den Muslimen wird dieses Wir kulturell und religiös besetzt, während Muslime als ‚fremd‘ adressiert werden. Die migrationsgesellschaftlichen Zugehörigkeiten werden ignoriert, wenn die in sich heterogene muslimische Minderheit in Deutschland unter dem Gesichtspunkt der Religion fremd gemacht wird. Im Zusammenhang islamfeindlicher gesellschaftlicher Tendenzen dient die Geschlechterkategorie dieser Ignoranz. Auf diesem Hintergrund hat eine geschlechterreflektierende politische Bildung sich heute mit den strukturellen Bedingungen von Selbst- und Fremdbildern auseinander zu setzen und zu reflektieren, wie feministische Emanzipationsdiskurse für antimuslimische Stereotype benutzt werden. Sie befindet sich in einem Geflecht von Instrumentalisierungen, die selbst zum Gegenstand der Bildungsarbeit werden sollten.

Kritische Zugehörigkeiten statt Heimat in der Migrationsgesellschaft

Migration verweist auf eine unabgeschlossene Bewegung, auf ein Unterwegssein. „(...) Migration birgt in sich eine ihr eigene Uneindeutigkeit; sie kommt, wenn man so will, nie an“ (Eppenstein 2003, S. 134).¹⁷ Wer als Migrant bezeichnet und wahrgenommen wird, befindet sich bestenfalls in einem Raum der Uneindeutigkeit. Viel stärker erweist sich aber die Tendenz zur Vereindeutigung – entweder in der Position des Fremden, der nicht wirklich dazu gehören kann oder der Position des Assimilierten, der alles abzulegen hat, was Verschiedenheit bedeutet. Weder das Eine noch das Andere wird den Erfahrungen und Lebensformen in den Migrationsgesellschaften gerecht.

Auf dem Hintergrund der Nichtakzeptanz von Migrant/innen in der deutschen Gesellschaft und der lange gepflegten Verdrängung der Migrationstatsache entwickelt Paul Mecheril eine Konzeption für eine „Verschiebung dominanter Zugehörigkeitsordnungen“¹⁸ und plädiert für eine „Pädagogik der Mehrfachzugehörigkeit“.¹⁹ Differenz muss dabei nicht verschwinden und sich nicht in Übereinstimmung auflösen. Dennoch steckt im Begriff der Zugehörigkeit ein Spannungsverhältnis zu dem Anspruch, verschieden und fremd sein zu können. Zugehörigkeit signalisiert die Macht gesellschaftlicher Anpassungsforderungen. Mit dem Begriff kommt zum Ausdruck, dass Zugehörigkeit erreicht werden muss, um in den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen handlungsfähig zu sein. Zugleich eröffnet das Konzept der Mehrfachzugehörigkeiten Spielräume sozialer Akzeptanz und wendet sich gegen die Vereindeutigung von

¹⁷ Eppenstein, Thomas (2003): *Einfalt in der Vielfalt? Interkulturelle pädagogische Kompetenz in der Migrationsgesellschaft*, Frankfurt/M.

¹⁸ Paul Mecheril, *Einführung in die Migrationspädagogik*, Weinheim 2004, S. 223.

¹⁹ Ebd., S. 220.

Differenzen. Wie können Beziehungen geknüpft werden, in denen uneindeutige Zugehörigkeiten möglich sind?

Betrachte ich den Anspruch von Zugehörigkeiten auf dem Hintergrund einer zeitgeschichtlichen Erinnerungsbildung, dann stellen sich Fragen nach dem Preis des Dazugehörens. Die Konfrontation mit den NS-Verbrechen delegitimiert jede Anforderung nach Identifikation mit der deutschen Gesellschaft. Nur eine ‚kritische Zugehörigkeit‘ erscheint hier angemessen, ohne Identitätsbekenntnisse und Loyalitätsbeteuerungen.²⁰ Auf dem Hintergrund der NS-Verbrechensgeschichte kann es keine ungebrochene Identifikation mit der deutschen Gesellschaft geben. Die Erwartung einer vollständigen Identifikation ignoriert die historischen Gegebenheiten. Solange Bekenntnisse zu einem ungebrochenen ‚Deutschsein‘ verlangt werden, wird sowohl die innere Heterogenität dieser Gesellschaft verdrängt, als auch ein ‚Wir-Phantasma‘ etabliert, dem ein ‚imaginäres ‚Nicht-Wir‘‘ gegenüber gestellt wird.²¹ Gegenüber diesem ‚Ganz-oder-gar-nicht-Prinzip‘²² eröffnen Ansätze multiperspektivischer Erinnerungsarbeit Möglichkeiten einer zeitgeschichtlich reflektierten und gebrochenen (*Nicht-)*Zugehörigkeit – ein Konzept, das sich von Integrationserwartungen verabschiedet.

²⁰ Vgl. Astrid Messerschmidt, Kritische Zugehörigkeit als Ausdruck geschichtsbewusster Integrationsarbeit, in: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V. (Hrsg.): *Unsere Geschichten – eure Geschichte? Neuköllner Stadtteilmütter und ihre Auseinandersetzung mit der Geschichte des Nationalsozialismus*, Berlin 2010, S. 25-30.

²¹ Olaf Stuve, Kein Wir, kein Nicht-Wir. Intersektionalität in der politischen Bildung, in: Dirk Lange und Ayca Polat (Hrsg.): *Unsere Wirklichkeit ist anders. Migration und Alltag*, Bonn 2009, S. 257-269, hier: S. 258.

²² Ebd.