



THEMEN THESEN TEXTE 05/16

EXZELLENZCLUSTER

KULTURELLE GRUNDLAGEN

VON INTEGRATION

INHALT

- 05 **Nur ein bettelnder Schüler ist ein guter Schüler**
Sarah Fuchs
- 11 **Exodus und Gewalt**
Jan Assmann
- 15 **„Das Zicklein, das die Trommel zerstört ...“ ➤ Sprichwörter als Botschaften kulturellen Widerstands**
Miriam Lay Brander
- 19 **Das Dilemma der Gleichheit**
Ursula Lehmkuhl
- 23 **Warum man leichter Katalane wird als Südtiroler ➤ Integration in Minderheitenregionen**
Christina Isabel Zuber
- 27 **Ordnung und Konflikt ➤ Die polizeiliche Deutung von Gefahr in Bombay**
Julia Eckert
- 31 **Einfache Gläubige und späte Konvertiten ➤ Syrien am Ende der Antike**
Jack Tannous
- 35 **Die Kunst der Wissens- und Wertevermittlung**
Diana Schmidt-Pfister
- 39 **Verhandlungssache Asyl**
Philipp Schäfer

Liebe Leserin, lieber Leser,

der Elfenbeinturm der Wissenschaft war schon immer eine Fiktion. Er war und ist aber eine unverzichtbare Metapher, denn zwischen politischen Interventionen und wissenschaftlicher Analyse muss ein Unterschied gemacht werden können. Andernfalls könnten Ergebnisse der Wissenschaft in der Politik nicht als Argument, sondern nur als Meinung auftauchen. Und umgekehrt wäre Politik ohne diese Unterscheidung in der Wissenschaft nur als Herrschaft und nicht als prozessualisierte Suche nach der besseren Lösung zu beobachten. Diesen Unterschied der Wissensformen machen die nachfolgenden Beiträge aus dem Exzellenzcluster an aktuellen Themen klar, in denen die Dialektik von Integration und Desintegration greifbar wird.

Gesellschaften weltweit handeln in diesem Spannungsfeld zwischen Integration und Desintegration vielfältige Fragen aus. Beispiele aus dem Senegal, aus Indien und Deutschland geben die ethnologischen Beiträge in dieser Ausgabe: Ist das Betteln, das viele Koranlehrer im Senegal von ihren Schülern verlangen, eine legitime Einübung von Demut oder eine kriminelle Praktik, die als Menschen- bzw. Kinderhandel zu bekämpfen ist? (Sarah Fuchs) Wie unterscheiden Polizisten in Bombay zwischen harmlosen Vergehen und gefährlichen Verbrechen in ihrer ‚Mission‘, die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten? (Julia Eckert) Was kann als menschenwürdige Unterbringung von Geflüchteten im städtischen Raum gelten? (Philipp Schäfer)

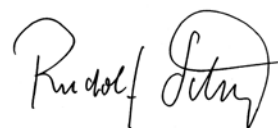
Aus politikwissenschaftlicher Perspektive analysiert Christina Zuber die Integrationspolitik der Minderheitenregionen Katalonien und Südtirol. Auch den Integrationsstrategien dieser Regionen liegt das zugrunde, was Ursula Lehmkuhl als „Dilemma der Gleichheit“ beschreibt: Europa und Nordamerika bekennen sich seit langem zu rechtlicher Gleichheit und sehen sich gleichzeitig mit ethnischer und religiöser Ungleichheit konfrontiert. Wie mit diesem Dilemma diesseits und jenseits des Atlantiks seit der Amerikanischen und der Französischen Revolution umgegangen wird, zeichnet die Historikerin in ihrem Beitrag nach.

Den revolutionären Charakter von Offenbarungsreligionen erörtert der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann in „Exodus und Gewalt“. Als weniger revolutionären, sondern vielmehr allmählichen Zugehörigkeitswechsel unter einfachen Gläubigen schildert Historiker Jack Tannous den Übergang vom Christentum zum Islam im Syrien der ausgehenden Antike.

Die Literaturwissenschaftlerin Miriam Lay Brander legt in ihrem Artikel dar, wie kubanische Sprichwörter Botschaften kulturellen Widerstands vermitteln und so bis heute als Träger kulturellen Wissens fungieren. Wie sich zum Zwecke der Wissens- und Wertevermittlung Sozialforschung und Praxis ergänzen können und sollten, zeigt die Ethnologin und Politikwissenschaftlerin Diana Schmidt-Pfister auf.

Viel Vergnügen beim Lesen wünscht Ihnen

Ihr



Rudolf Schlögl
Sprecher des Exzellenzclusters
„Kulturelle Grundlagen von Integration“

In Senegals Hauptstadt Dakar trifft man an jeder Straßenecke Kinder, die um Almosen betteln. Doch das hat in diesem vergleichsweise gut situierten westafrikanischen Land nicht nur mit Armut zu tun. Ein Gespräch mit Ethnologin Sarah Fuchs

Warum betteln so viele Kinder in Dakar?

Fuchs ► Viele der bettelnden Kinder sind *talibés*, Koranschüler. Ihre Lehrer bekommen traditionell keine Unterstützung, weder vom Staat noch von den Eltern der Kinder. Dabei leben die Kinder auch in den Koranschulen, die die ältesten Bildungseinrichtungen im Senegal sind.

Früher haben die Koranschüler in der Dorfgemeinschaft gebettelt, um sich und ihren *maître*, den Koranlehrer, und dessen Familie ernähren zu können. In den 70er-Jahren herrschte eine extreme Dürre, die die Armut auf dem Land verschärfte. Die Folge war Landflucht in die Städte, vor allem nach Dakar. Und die *daaras*, die Koranschulen, zogen mit, weil die Dorfbewohner selbst nichts hatten und zur Unterstützung der Schulen nichts mehr abgeben konnten. So erklären es zumindest diejenigen unter den Senegalesen, die die Koranschulen nicht per se stigmatisieren wollen.

Das Betteln der *talibés* ist also ein Armutsphänomen?

Fuchs ► Die ursprüngliche Form des Bettelns auf dem Lande hatte vor allem auch eine erzieherische Bedeutung. Die Kinder sollten Demut lernen, an ein einfaches Leben, ein Leben in Armut gewöhnt werden, um später nicht hochmütig gegenüber anderen zu sein. Sowohl arme als auch reiche Kinder haben zusammen gebettelt. Auch wenn das Betteln immer schon dem Unterhalt der Koranschule gedient hat, ist es eine zu grobe Vereinfachung, das Betteln als reines Armutsphänomen zu verstehen.

Heute jedoch gibt es immer mehr kritische Stimmen, die manchen ‚falschen‘ Koranlehrern Profitgier unterstellen. Diese würden möglichst viele Kinder rekrutieren und mit einer oft sehr hohen täglichen Abgabe belegen, um am Monatsende ein fürstliches Gehalt einzustreichen.

Wird da nicht der Vorwurf von Menschenhandel oder Kinderarbeit laut?

Fuchs ► Das Phänomen Menschenhandel oder in dem Fall Kinderhandel ist ein relativ neues, ein Trend-Paradigma, das mit dem Palermo-Protokoll aus dem Jahr 2000 aufkam, welches den Menschenhandel definiert. Kurz gesagt braucht es für Menschenhandel drei notwendige Elemente: Was wird gemacht? Mit welchen Mitteln? Und zu welchem Zweck? Also die Verbringung einer Person, und dies umfasst zum Beispiel deren Rekrutierung oder Transport, unter Androhung von Gewalt zum Zweck der Ausbeutung.

Interessanterweise ist bei Kinderhandel das Mittel hinfällig. Das heißt, es reicht, ein Kind irgendwohin zu bringen, um es dort auszubeuten. Daher kann Kinderhandel auch leichter diagnostiziert werden als Menschenhandel von Erwachsenen. Dennoch ist es natürlich schwer, jemandem eine bestimmte Intention wie Ausbeutung nachzuweisen und überhaupt einen Konsens darüber zu finden, was Ausbeutung bedeutet.



*Talibés rezitieren den Koran (Koranschule in Pikine, Senegal).
Foto: REUTERS/ Finbarr O'Reilly*

➤ NUR EIN BETTELNDER SCHÜLER IST EIN GUTER SCHÜLER

Bei den bettelnden *talibés* scheint die Sachlage aber doch klar?

Fuchs ➤ Nicht ganz. Viele Senegalesen, auch Kinderrechtsakteure, mit denen ich gesprochen habe, würden zwar einige Fälle der bettelnden *talibés* als Ausbeutung bezeichnen, finden aber den Begriff Kinderhandel unpassend, weil Menschenhandel komplett andere Assoziationen in ihnen hervorruft. Das kommt auch daher, dass im Senegal der transnationale Sklavenhandel noch fest im kollektiven Gedächtnis verankert ist. Die meisten Senegalesen, mit denen ich sprach, wollten jedenfalls die Praktiken der Koranlehrer definitiv nicht mit Menschenhandel gleichsetzen.

Worauf stützen sich die Vorwürfe, die Kinder würden ausgebeutet, und inwiefern treffen sie zu?

Fuchs ➤ Das ist genau der schwierige Punkt, weil die Bandbreite eben so groß ist: Manche Koranschulen lassen gar nicht betteln. Das sind meistens solche, zu denen die Kinder nur tagsüber kommen und sonst bei ihren Eltern wohnen. Andere sind sehr gut ausgestattet, weil die Eltern einen monatlichen Beitrag zahlen. Patenschaften durch Frauen in der unmittelbaren Umgebung der Koranschulen sind ein weiterer Ansatz, um das Betteln der Koranschüler zu verhindern oder stark einzuschränken. In den meisten ärmlichen Koranschulen jedoch – und die stehen im Visier dieser Debatte – wird von den Schülern verlangt, um Geld zu betteln.

Wie viel müssen diese Kinder denn erbetteln?

Fuchs ➤ Manche Koranlehrer schicken die Kinder ohne einen Zielbetrag betteln. Und bei den anderen variiert dieser mitunter stark, teilweise um ein Zehnfaches. Wenn wie in vielen Koranschulen umgerechnet 20 Cent pro Tag verlangt werden, ist das für die *talibés* nicht besonders schwierig zu erreichen. Oft können sie zusätzlich sogar etwas Geld für sich selbst zurücklegen. Allerdings weiß ich auch aus erster Hand von *talibés*, die am Ende des Tages eine hohe Summe zusammenhaben müssen.

Das wäre zum Beispiel?

Fuchs ➤ Also die höchsten Beträge, mit denen ich in Berührung kam, waren 1000 XOF, etwa €1,50 pro Kind. Wenn sie den Betrag nicht bringen, werden sie in den meisten Fällen bestraft, also meist heftig geschlagen. NGO-Berichte stützen sich oft auf die schlimmsten Beispiele, wenn Kinder zur Strafe halb totgeschlagen werden. Vergangenes Jahr fand ein Fall in den Medien große Beachtung, als ein *talibé* von seinem *maître* schlafend entdeckt und daraufhin totgeprügelt wurde. Die Mitarbeiterin einer französischen Hilfsorganisation erzählte mir von einem anderen Fall, als ein *talibé* sich von seinem erbettelten Betrag selbst etwas zu essen gekauft hatte. Als der *maître* das mitbekam, hat er ihn schwer misshandelt.



Talibés betteln in Bakel (Tambacounda), Senegal.

Foto: Barry Pousman

Warum schicken die Eltern ihre Kinder trotz möglicher Misshandlungen zu diesen Koranlehrern?

Fuchs ➤ Viele Eltern verfolgen ein anderes Erziehungskonzept – eines, in dem die Idee der Abhärtung vorherrscht. Darüber hinaus gilt es unter Muslimen als das höchste Ziel, den Koran zu erlernen, für das das Kind ruhig leiden kann oder soll. Die staatliche Schule ist zwar offiziell gratis, aber trotzdem mit Kosten verbunden, wie der Einschreibgebühr



oder der Schuluniform. In ärmeren ländlichen Gegenden können sich das viele nicht leisten, sodass die Koranausbildung für viele Eltern die einzige Möglichkeit ist, ihrem Kind überhaupt eine Form von Bildung zukommen zu lassen. Oft sind die Eltern auch mit dem Koranlehrer verwandt oder befreundet. Wenn etwa der Onkel Koranlehrer ist und sie auffordert: „Gebt mir doch meinen Neffen mit, ich bringe ihm den Koran bei!“ können Eltern dort so ein Angebot schon aus sozialen Gründen nicht ablehnen.

Und wohlhabendere Eltern?

Fuchs ➤ Städter vor allem der oberen Gesellschaftsschichten dämonisieren nicht selten dieses Verhalten. Häufig hörte ich: „Diese Eltern entledigen sich ihrer Kinder, weil sie einen Esser loswerden wollen.“ Oder: „Wie kann man so was machen, ich würde lieber mit meinem Kind zusammen Sand essen, als mein Kind fortschicken!“ An solchen Äußerungen merkt man, dass sich dieses Bevölkerungsmilieu viel stärker an einem transnationalen, westlich geprägten Erziehungskonzept orientiert.

Schon der Name der Schulen deutet auf ein muslimisches Phänomen hin.

Fuchs ➤ 95% der senegalesischen Bevölkerung ist muslimisch. Den Koran zu erlernen, hat einen entsprechend hohen sozialen und religiösen Stellenwert. Während die säkulare Schule von der französischen Kolonialverwaltung eingeführt wurde und auch heute noch eine nahezu identische Kopie des französischen Unterrichts ist, gilt der Koranunterricht als diejenige Form der Ausbildung, die stärker in der senegalesischen Kultur verankert ist.

Und Betteln wird im Islam gutgeheißen?

Fuchs ➤ Der Koran schreibt nicht vor, dass während des Koranstudiums gebettelt werden muss. Nach Almosen zu fragen und solche zu geben, wird aber sehr wohl koranisch gestützt. Der Koran definiert zum Beispiel acht Kategorien von Personen, denen Almosen gegeben werden sollen. Ob die *talibés* dazugehören oder ob gerade Kinder auf keinen Fall

betteln sollen, ist wiederum Auslegungssache. Kinderrechtsakteure versuchen zunehmend, auch ihre Ablehnung gegenüber dem Betteln koranisch herzuleiten. Schon der Prophet, sagen sie beispielsweise, habe Kinder geliebt und eine gute Behandlung von Kindern vorgeschrieben. Auf die Bevölkerung wirkt eine solche Argumentation sehr viel überzeugender, als ein staatliches Gesetz gegen Betteln zu zitieren. Denn Staat und Gesetz werden traditionell mit dem kolonialen Erbe in Verbindung gebracht und damit mit etwas, das von der Lebensrealität der Bevölkerung entkoppelt ist.

Welche Schwerpunkte setzen Sie als Ethnologin in der Erforschung von Kinderhandel?

Fuchs ➤ Als Mitglied der ethnologischen Projektgruppe „Menschenhandel“ ging es mir zunächst darum, die entsprechenden Diskurse im Senegal multiperspektivisch zu untersuchen. Vor Ort habe ich festgestellt, dass Menschenhandel dort vor allem im Zusammenhang mit den bettelnden *talibés* diskutiert wird. Mein Glück war – und das ist so wichtig für ethnologische Feldforschung –, dass ich relativ früh einen so genannten *gatekeeper* kennen lernte. Diese Kontaktperson kannte ganz viele Leute aus den unterschiedlichsten Bereichen und arrangierte viele Interviewtermine für mich, gerade auch bei Personen, zu denen man recht schwer Zugang bekommt, zum Beispiel zur Polizei oder eben zu Koranlehrern.

Wie haben die Koranlehrer darauf reagiert, wenn Sie mit ihnen reden wollten?

Fuchs ➤ Zu Koranschulen, die in einem besseren Zustand waren, bekam ich natürlich leichter Zugang als zu den kritischeren Beispielen. Aber auch Koranlehrer, die viel betteln lassen, betrachten dies nicht als illegitim und verteidigen das Betteln aus ihrer Perspektive. Daher konnte ich trotzdem ziemlich umfassende Einblicke in die unterschiedlichen Koranschulformen erhalten und wurde auch Zeuge sehr prekärer Fälle.

Schildern Sie so einen prekären Fall!

Fuchs ➤ Einmal bin ich in eine sehr heruntergekommene Koranschule gekommen. Das war eigentlich bloß eine Bauruine, ein unfertiges Haus. Eine ganz steile Treppe, von der ich selbst fast heruntergefallen wäre, führte nach oben. Im Gespräch fragte ich den Lehrer, ob seine Schüler am Ende des Tages feste Abgaben bringen müssten. Mit gesenktem Blick sagte er „nein“ und wechselte schnell das Thema. Daran merkte ich, dass diese Antwort vermutlich nicht korrekt war, und wollte wissen, was seine Motive waren, diese Koranschule zu betreiben. Darauf antwortete er: „Ich komme aus Kolda und die Situation da ist so schlecht, dass ich eben in die Stadt musste.“ Kolda ist eine ländliche Region, die sehr oft die Herkunftsregion von Koranlehrern und *talibés* ist. Mit Blick auf die extrem prekären Bedingungen dieser Schule habe ich erwidert, dass sich die Situation für ihn offensichtlich nicht verbessert habe. Da meinte er: „Für Sie ist das vielleicht arm, aber auf dem Land ist es noch schlechter.“ Was Normalität ist, hängt natürlich von der Perspektive ab.

Sie haben Ihr Dissertationsprojekt „Kriminelle Kultur? Kontroversen um Menschenhandel und bettelnde Koranschüler“ betitelt. Inwiefern kann man eine kulturelle Praktik wie das Betteln der *talibés* als kriminell bezeichnen?

Fuchs ➤ Der Titel ist natürlich bewusst provokant gewählt, darum auch mit Fragezeichen. Denn inwiefern das Betteln als kulturelle Praktik gelten kann, macht einen großen Teil der Kontroversen aus. Die meisten Senegalesen bezeichnen es als eine *pervertierte* kulturelle Praktik. Manche dagegen sehen das Betteln in Dakar nicht unbedingt als krassen Bruch mit den früheren sinnstiftenden Formen des Bettelns, sondern als Möglichkeit, die Koranschulen trotz fehlender staatlicher Unterstützung vor dem Untergang zu bewahren. Für die Kinderrechtsorganisationen wiederum, die in diesem Zusammenhang Programme gegen Menschenhandel führen, handelt es sich ganz klar um eine kriminelle Praktik. Letztlich fasst die eine wie die andere Perspektive auf ihre Weise zu kurz.

Aber Sie haben doch sicher eine Meinung dazu?

Fuchs ➤ Dass es kriminelle Ausmaße gibt, steht fest, weil Fälle von sehr hohen täglichen Zwangsabgaben und von sehr harten Bestrafungen bekannt sind. Welchen Prozentteil diese schlimmen Fälle ausmachen und wo genau die Grenze des Noch-Akzeptablen ist, da fällt mir ein Urteil schwer. Gerade als Ethnologin geht es mir darum, Perspektiven wechseln zu können und fremde Sinngebungen zu verstehen – und nicht in erster Linie zu beurteilen. Für viele Senegalesen gehören Körperstrafen zur Kindererziehung, für sie ist das ein legitimes Mittel, um Kinder zu korrigieren. Die wenigsten aber werden einverstanden sein, ein Kind blutig zu schlagen, körperlich zu misshandeln.



„Nein zur Ausbeutung von Kindern durch Betteln!“ (Rufisque bei Dakar, Senegal). Foto: Mamadou Ndiaye

Welche Strategien werden aktuell verfolgt, um die Situation zu verbessern?

Fuchs ➤ Der Staat tendiert momentan zu der Idee, die *daaras*, also die Koranschulen, zu modernisieren. Das ist auch meiner Ansicht nach die einzige Möglichkeit, um sowohl den internationalen Kinderrechten und dem senegalesischen Gesetz gegen die „Ausbeutung des Bettelns“ gerecht zu werden, als auch die kulturelle Institution der Koranschule wertzuschätzen, die die meisten Senegalesen als Teil ihrer nationalen Identität betrachten.

Ein erster Gesetzentwurf für eine Modernisierung der *daaras*, der von der Regierung Ende 2014 vorgestellt wurde, ist jedoch bei den Koranlehrern auf totale Ablehnung gestoßen. Denn dieser stellte hohe Anforderungen an die Koranlehrer, zum Beispiel Bildungsqualifikationen wie einen abiturähnlichen Abschluss, Französisch- oder Arabischkenntnisse, Unterrichtserfahrung und diverse andere Nachweise. Kurz, ein sehr bürokratisierender Prozess sollte mit der Eröffnung oder Führung einer Koranschule einhergehen.

Was spricht dagegen?

Fuchs ➤ Diese Art der Reglementierung und Bürokratisierung steht den traditionellen Prinzipien der Koranschulausbildung entgegen, die auf einer spirituellen, persönlichen Verbindung zwischen *maître* und Schülern basieren. Weitere Streitpunkte sind, wie viele säkulare Unterrichtseinheiten die moderne *daara* enthalten darf oder soll, um das Primat der Koranausbildung nicht zu verletzen und den Kindern trotzdem berufliche Perspektiven zu eröffnen. Da die Kolonialverwaltung bereits auf ähnliche Weise versucht hatte, in die Koranausbildung einzugreifen, ist der Verweis auf neokoloniale Attitüden das Totschlagargument konservativ-religiöser Akteure. Ein Dilemma.

Das Interview führte Claudia Marion Voigtmann.



Ethnologin **Sarah Fuchs** promoviert im Exzellenzcluster zum Thema „Kriminelle Kultur? Kontroversen um Menschenhandel und bettelnde Koranschüler im Senegal“. Sie ist Teil der Projektgruppe „The Anthropology of Transnational Crime Control and Human Trafficking: Case Studies from Sub-Saharan Africa“, die Thomas Kirsch leitet.

EXODU

Oft werde ich gefragt, wie denn der Begriff „Revolution“ im Titel meines Buches *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* zu verstehen sei. Hat das Ereignis des Auszugs aus Ägypten die Welt revolutioniert, die doch – wann immer das genau stattfand – hinterher so weitermachte wie vorher? Oder hat das Buch Exodus, das 2. Buch Mose, die Welt verändert, als es in den Kanon der Heiligen Schrift aufgenommen wurde? Oder meine ich es wie der politische Philosoph Michael Walzer, der 1985 ein Buch mit dem Titel *Exodus and Revolution* herausbrachte, in dem er die Geschichte des Auszugs aus Ägypten mit Wüstenwanderung und Landnahme als eine Art Modell oder Urszene politischer Revolutionen deutete?

Für den Exodus als historisches Ereignis gibt es keine Belege. In den Dimensionen, in denen es die Bibel darstellt, hätte es in ägyptischen Quellen und in der palästinischen Archäologie Spuren hinterlassen müssen. Ich halte die Exodus-Überlieferung für einen Mythos, in den freilich vielfältige historische Erinnerungen und Erfahrungen eingegangen sind: Ende des 16. Jahrhunderts v.Chr. wurden die Hyksos, palästinische Einwanderer nach Ägypten, vertrieben, die zuvor für 100 Jahre als 15. und 16. Dynastie den pharaonischen Thron bestiegen hatten. Zu den prägenden Erfahrungen gehörten auch die über die 300 bis 400 Jahre währende ägyptische Kolonialherrschaft in Kanaan und die Rückkehr aus dem babylonischen Exil am Ende des 6. Jahrhunderts v.Chr.

Was die Welt verändert hat, war nicht das fiktive Ereignis, das alle diese historischen Erfahrungen in einer Erzählung, dem Gründungsmythos des Judentums, kristallisiert hat; sondern es waren die religiösen Ideen, die in dieser Erzählung eine grandiose, überwältigend eindruckliche Gestalt gewonnen haben und dann von Christentum und Islam aufgegriffen und verbreitet worden sind. Die Christianisierung und Islamisierung der Alten Welt zwischen dem 2. und 7. Jahrhundert, das ist die Revolution, die ich meine und die ich auf die drei zentralen Ideen der Exodus-Erzählung zurückführe: Offenbarung, Glauben und Treue. Mit deren Durchsetzung hat die Exodus-Erzählung im Laufe der Jahrhunderte eine tiefgreifendere Verwandlung der Welt bewirkt als alle politischen Revolutionen, die nach ihrem Schema abgelaufen sind.

Religion und Offenbarungsglaube

Mit dem Prinzip des Glaubens, das dieser Mythos erstmals grundlegend entfaltet, ist eine Spannung in die Welt gekommen, von der Goethe in seinem Essay „Israel in der Wüste“ schreibt: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens.“ Diesen Konflikt gibt es erst, seitdem Religion Glauben bedeutet, und das bedeutet sie erst, seitdem sie auf Offenbarung gegründet ist. Das Gegenteil von Offenbarung ist natürliche Evidenz; da geht es nicht um Glauben, sondern um Erkenntnis, Aufmerksamkeit, Sorgfalt und Pflege, was ja *religio* bei Cicero bedeutet. Das ist oder war die Grundlage der sogenannten polytheistischen Religionen, deren Gottheiten wie ‚Sonne‘, ‚Himmel‘, ‚Meer‘ (usw.) auf der natürlichen Evidenz des Gegebenen beruhen. Glauben gibt es erst, wo eine über alles Gegebene hinausgehende Offenbarung ins Spiel kommt, und das ist erstmalig in Israel der Fall, in Gestalt der Sinai-Offenbarung, die von dem Volk, dem sie zuteil wird, ‚*aemunah* verlangt, was so viel heißt wie Glauben, Vertrauen und Treue.



Ahmose I. im Kampf gegen die Hyksos.



► EXODUS UND GEWALT

Mit dieser Offenbarung sind zunächst einmal sehr besondere und positive Emotionen verbunden, die den auf natürlicher Evidenz beruhenden, kurz ‚natürlichen‘ Religionen abgehen, wie Liebe, Erwählung, Treue. Diese haben allesamt nichts Natürliches, sondern sind gestiftet und aus freier Willensentscheidung heraus eingegangen und daher sehr viel anspruchsvoller und schwieriger aufrechtzuerhalten. Dem Glauben ist der Zweifel mitgegeben. So kommt es zu dem Konflikt, von dem Goethe spricht. Er sieht ihn in den berühmten Szenen des Murrens, in denen sich die Kinder Israels gegen Moses und Gottes Führung empören und nach Ägypten zurückwollen. Diese Szenen fangen zwar schon vor der Bundesoffenbarung am Sinai an, als das Volk auf dem Hinweg in der Wüste Durst und Hunger verspürt, aber da schafft Gott gleich Abhilfe und schlichtet so den Konflikt. Als sich diese Szenen dann aber nach dem Bundesschluss fortsetzen, entbrennt sofort Gottes Zorn und schickt furchtbare Strafen. Goethe meint ja, dass Mose im Zuge einer solchen Revolte ermordet wurde, und der Alttestamentler Ernst Sellin sowie Sigmund Freud sind ihm darin gefolgt. Das also versteht Goethe unter dem Konflikt des Unglaubens und Glaubens.

Der Zusammenhang zwischen Bund und Gewalt im Alten Testament ist vollkommen unverkennbar. Gott sagt ja selbst, dass er ein eifersüchtiger, zornmütiger Gott sei, der die Sünde der Väter bis ins dritte und vierte Glied verfolgt, andererseits aber barmherzig und von großer Güte sei gegenüber denen, die ihn lieben und seine Gebote halten und das in tausend Generationen. Die Szene mit dem Goldenen Kalb stellt sofort klar, wie das gemeint ist. Da haben die Israeliten gegen das Bilderverbot verstoßen, Gott will sie in seinem Zorn allesamt vernichten und gibt sich erst durch Moses Fürbitte mit der Exekution von 3000 zufrieden. Glauben ist eine hochemotionale Sache, Liebe und Zorn, Treue und Verrat, Huld, Gnade und unnachgiebige Strenge sowie leidenschaftlicher Eifer für die Sache Gottes gehören hier untrennbar zusammen. Die Sache Gottes aber – das darf man nicht vergessen – ist nicht Gewalt und Krieg, sondern Frieden und Gerechtigkeit, auch wenn es manchmal oder manchen scheint, dass dieses Ziel nur mit Gewalt zu erreichen sei.

Gewaltige Ambivalenzen

Was die Frage der Gewalt angeht, scheint es zunächst ganz anders auszusehen. In den alten Kulturen fließen Ströme von Blut, in manchen sogar Menschenblut. Dies ist der Punkt, an dem nun umgekehrt der Monotheismus humanisierend, gewalteindämmend eingegriffen hat. Die Bibel ist voll flammender Invektiven gegen die Menschenopfer, besonders die Kindesopfer der Kanaaniter. Bis heute ist unklar, was davon historisch ernst zu nehmen und was als Greuelpropaganda zu verstehen ist. Jedenfalls erhält man den Eindruck einer Konversion von einem älteren Zustand, in dem solche Opfer, besonders das Opfer des erstgeborenen Sohnes, praktiziert wurden, zu einem jüngeren, dem genau das zum Abscheu geworden ist. Was die biblischen Texte als kanaanitische Religion verteufeln, ist aller Wahrscheinlichkeit nichts anderes als die eigene hebräische Vergangenheit. Das Christentum hat dann für sich auch noch die Tieropfer abgeschafft und seit der Spätantike überhaupt verboten.

Dieses Verdienst kann dem biblischen Monotheismus niemand bestreiten. Auf der anderen Seite hat er jene besondere Gewalt eingeführt, die mit den Ideen von Bund und Offenbarung verbunden ist. Zum Bund gehört als Möglichkeit der Bundesbruch, so wie Verrat zu Treue und Fluch zu Segen. Die Bibel, genauer das Alte Testament, entfaltet diese Ambivalenzen der Offenbarung anhand der Erzählung vom Auszug aus Ägypten. Da ist zunächst die Unterscheidung zwischen Israel und Ägypten. Ägypten steht für Unterdrückung und Despotismus, für die Welt von Unrecht und Unfreiheit, aus der ausgezogen werden muss, um in die Welt von Freiheit und Gerechtigkeit einzuziehen, die Gott mit seinem Bund anbietet. Hier gilt: null Toleranz gegenüber den Unterdrückern. Dieser am Sinai geschlossene Bund trifft dann die Unterscheidung zwischen dem auserwählten Volk und dem Rest der Völkerwelt. Hier wiederum gilt: alle Toleranz gegenüber den Völkern, die anbeten können, wen oder was sie wollen und nach ihren eigenen Gesetzen leben mögen, solange sie nur das auserwählte Volk seinem Gott folgen und nach *seinem Gesetz* leben lassen. Das ist die Unterscheidung nach außen.

EXODUS



Mose empfängt die
Gesetzestafeln.

Nach innen aber gilt: null Toleranz gegenüber denen, die den Bund brechen. Und dieses Prinzip wird nun auch ausgedehnt auf die Kanaaniter, die Ureinwohner des Gelobten Landes, die vertrieben werden müssen, damit sich das Volk nicht mit ihrer zum Abscheu gewordenen Religion ansteckt, d.h. damit es nicht rückfällig wird. Dieser Hass auf die Kanaaniter wird nur verständlich, wenn man ihn als Hass auf die eigene Vergangenheit deutet und in den ‚Kanaanitern‘ ein Symbol für die hebräische, noch nicht zum reinen Monotheismus konvertierte Vorzeit erblickt. Der Hass auf die eigene Vergangenheit ist ein durchaus problematisches Element der monotheistischen Offenbarungsreligionen und kann nur durch unerschrockene Selbstaufklärung überwunden werden. Apologetik hilft da nicht weiter.

Für das Judentum hatte sich das Problem des Antikanaanismus mit dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit erledigt und ist erst neuerdings in Kreisen der extremen israelischen Rechten wieder aufgeflammt. Im Christentum wurde es in den Kreuzzügen und später bei den Ausschreitungen der spanischen Eroberer, der puritanischen Kolonisten, der Buren und anderer Auszugsbewegungen gegen die jeweiligen als ‚Kanaaniter‘ eingestuft Ureinwohner virulent. Im christlichen Antijudaismus lebte der jüdische Antikanaanismus weiter: der Hass auf die eigene Vergangenheit.

Konkurrierende Wahrheitsansprüche

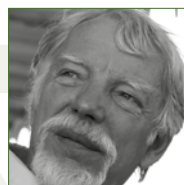
Das Problem liegt im starken Begriff der absolut gründenden, ein für alle Mal ergangenen Offenbarung, an der unter allen Umständen festgehalten werden muss. In den alten Religionen konnte man das Orakel befragen, wenn man nicht weiter wusste. Jetzt gilt: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Jahweh von dir fordert [...]“. Dieser Offenbarungsbegriff wurde spätestens dann zum Problem, als drei Religionen mit demselben Anspruch auftraten, im Besitz einer absoluten, ein für alle Mal geoffenbarten Wahrheit zu sein. Damit wurden die anderen Religionen automatisch in das Licht von Lüge, Betrug oder Verblendung gestellt und oft genug zum Objekt von Intoleranz und Gewalt. Diesem Problem suchte man in Gestalt der Ringparabel beizukommen, deren älteste Variante bis in die

Zeit um 800 n.Chr. zurückgeht. Ein Vater, drei Ringe, die sich zum Verwechseln ähnlich sehen und die niemand auseinanderhalten kann. Es gibt die Wahrheit und es gibt Offenbarung, aber da es mehr als eine gibt, bleibt die absolute Wahrheit verborgen; die einem selbst zuteil gewordene relative Wahrheit aber gilt es, im Tun an den Tag zu legen. Dazu gehört dann in allererster Linie Respekt gegenüber den Wahrheiten der anderen, die nicht weiter von der verborgenen absoluten Wahrheit entfernt sein müssen als die eigene.

Offenbarungsreligionen basieren auf einer Theologie der Differenz. Als Träger von Erwählung, Bund und Offenbarung, mit einem Wort der ‚Wahrheit‘, müssen sie sich von den anderen abheben. Die Ringparabel vertritt dagegen eine Theologie der Ähnlichkeit: Die Ringe sind hinsichtlich ihrer Echtheit nicht voneinander zu unterscheiden. Lessing gab dieser alten Parabel die entscheidende Wendung: Die Gemeinsamkeit liegt nicht in der Herkunft – von Abraham – sondern im Ziel: Sie alle müssen sich im Tun erweisen, den Träger „vor Gott und Menschen angenehm“ zu machen. Nicht der Glaube entscheidet, sondern die Praxis.

Der neue Begriff von Religion mit seinem Komplex von Offenbarung, Glauben und Bund hat sich in Gestalt von Judentum, Christentum und Islam sowie einer Vielzahl neuerer, nach ihrem Vorbild entstandener Religionen über weit mehr als die halbe Welt verbreitet und im Laufe vieler Jahrhunderte die Welt tiefgreifender verändert als jede politische Revolution. In diesem Sinne verdient die Exodus-Erzählung, die diese Ideen erstmals in narrativer Form entfaltet hat, zurecht die Bezeichnung Revolution.

Jan Assmann ◀



Jan Assmann, der renommierte Ägyptologe, Religions- und Kulturwissenschaftler, veröffentlichte sein jüngstes Werk *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* 2015 im C.H. Beck Verlag (München).

„DAS ZICKLEIN, DAS DIE TROMMEL ZERSTÖRT ...“ SPRICHWÖRTER ALS BOTSCHAFTEN KULTURELLEN WIDERSTANDS

15

„Jedes Volk, das sich selbst leugnet, befindet sich in einer selbstmörderischen Trance. So heißt es in einem afrokubanischen Sprichwort: ‚Das Zicklein, das die Trommel zerstört, bezahlt dafür mit seinem Fell‘. Retten wir uns also!“

Miguel Barnet, Präsident der Vereinigung von Schriftstellern und Künstlern in Kuba (UNEAC), veröffentlicht am 8. Februar 2015 einen Zeitungsartikel in der von der kubanischen Regierung finanzierten Zeitung *Granma*. Kuba hat jüngst die diplomatischen Beziehungen zu den USA wieder aufgenommen. Der kubanische Schriftsteller warnt davor, dass auf Kuba nun nordamerikanische Verhältnisse Einzug halten – US-amerikanische Bürokratie, republikanischer Konservatismus, konsumorientierter Kapitalismus. Laut Barnet geht kubanische Identität auf die Befreiung aus der kulturellen Kolonialisierung zurück und beruht auf einer Mischung aus spanischen, afrikanischen und asiatischen Wurzeln. „Wir müssen die Grundlagen unserer Kultur und unserer Traditionen erforschen!“, ruft er insbesondere die kubanischen Künstlerkollegen und Intellektuellen auf. „Dies nicht zu tun birgt das Risiko, über Trümmer zu gehen oder im Moor der kolonialen Abhängigkeit und der Mittelmäßigkeit zu versinken.“ Seine eindrücklichen Warnungen schließt er mit dem Sprichwort über das (selbst)zerstörerische Zicklein. Warum aber lässt Barnet seine Rede ausgerechnet in diesem Sprichwort kulminieren?

Stationen eines afrokubanischen Sprichworts

„*Chivo que rompe tambó con su pellejo paga*“ („Das Zicklein, das die Trommel zerstört, bezahlt dafür mit seinem Fell“) samt des vorausgehenden Satzes ist ein Zitat, mit dem Barnet zunächst an eine ethnographische Tradition anknüpft: Der kubanische Ethnologe Fernando Ortiz äußerte es 1940 im Vorwort zu den *Cuentos negros de Cuba* (Schwarze Erzählungen aus Kuba) seiner Schwägerin Lydia Cabrera. Das Zicklein wird dort zum Inbegriff derjenigen, die die afrikanischen Wurzeln Kubas verkennen oder leugnen und sich damit den eigenen Boden unter den Füßen entreißen.

35,9 Prozent der kubanischen Bevölkerung sind nach Angaben des letzten Zensus aus dem Jahr 2012 farbige. Diese Bevölkerungsgruppen, die sich vor allem in den östlichen Provinzen

des Landes konzentrieren, sind Nachfahren der afrikanischen Sklaven, die vom 17. bis 19. Jahrhundert in Kuba angelandet wurden. Die afrikanisch-stämmige Bevölkerung kann insofern einen beträchtlichen Teil des kulturellen Erbes der Insel beanspruchen, als das präkolumbische Volk der Taíno, das die Insel vor der Ankunft der Spanier besiedelte, ausgestorben und sein kulturelles Erbe nur schwer rekonstruierbar ist.

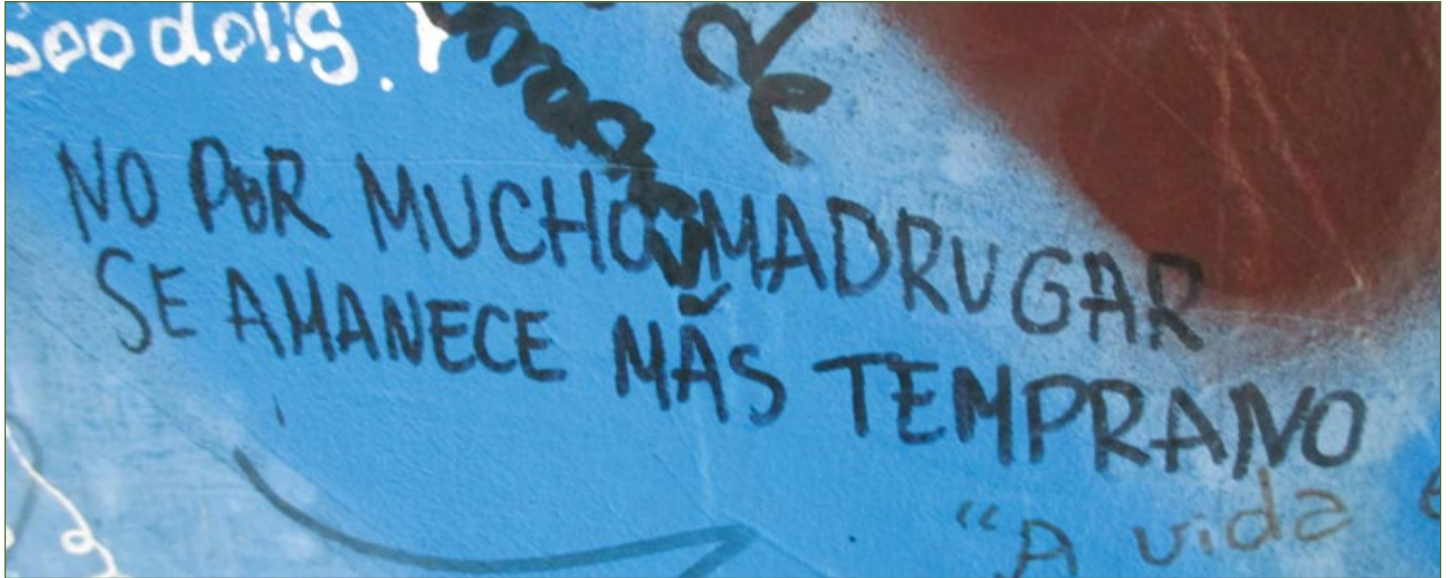
Pioniere der kubanischen Ethnographie wie Fernando Ortiz und Lydia Cabrera haben es sich zur Aufgabe gemacht, das afrokubanische Erbe zu erforschen und zu erhalten. In Havanna geboren, entdeckte Lydia Cabrera während eines Aufenthaltes in Paris – aus der geographischen Distanz und nicht ohne eine gewisse Nostalgie – das afrikanische Element als untrennbaren Bestandteil kubanischer Identität. In Paris begann Cabrera auch, diejenigen Erzählungen aufzuschreiben, die sie in ihrer Kindheit aus dem Munde schwarzer Hausangestellter gehört hatte. Mit den 1936 erschienenen *Cuentos negros de Cuba* legt Cabrera als eine der ersten kubanischen Intellektuellen Zeugnis darüber ab, dass die afrikanische Vergangenheit, die einen großen Teil der kubanischen Bevölkerung verbindet, die Nationalidentität Kubas entscheidend prägt.

Dass viele der afrokubanischen Erzählungen von Lydia Cabrera Sprichwörter enthalten, zeugt gerade von dem schwarzafrikanischen Einfluss: In Afrika finden Sprichwörter als rhetorische Mittel in allen gesellschaftlichen Bereichen Anwendung. So ist bei dem westafrikanischen Volk der Bambara der Ausspruch verbreitet: „Das Sprechen ohne Sprichwort ist wie die Sauce ohne Salz.“¹ Nach der kubanischen Revolution und deren Sieg im Jahre 1959 wird Lydia Cabrera sich dem Sammeln afrokubanischer Sprichwörter widmen und diese 1970 in dem Büchlein *Refranes de negros viejos* (Sprichwörter alter Schwarzer) vom Exil in den Vereinigten Staaten aus veröffentlichen.

Wie zahlreiche der von Lydia Cabrera gesammelten Sprichwörter hat auch das Sprichwort vom Zicklein seinen Ursprung im Wahrsagesystem des Santería-Kultes Dilogún, auch bekannt als *caracoles* (Schneckenhäuser) – nach den sechzehn Kaurimuscheln, die als Wahrsageinstrument geworfen werden. Entsprechend beruht das ursprünglich afrikanische System, das bis

¹ Fernández Martínez, Mirta, *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana 2005, S. 149.





Das alte spanische Sprichwort „Dadurch, dass man sehr früh aufsteht, wird es nicht früher hell“ (wörtlich übersetzt) steht als Graffito an einer Wand in Valparaíso (Chile) für einen antikapitalistischen Widerstand.
Foto: Miriam Lay Brander

heute vor allem in der Karibik, in Zentralamerika und Brasilien verbreitet ist, auf sechzehn Zeichen, die je auf eine weissagende Figur verweisen. Jeder dieser Figuren sind wiederum bestimmte Sprichwörter zugeordnet, die in der Regel alten Erzählungen aus dem afrikanischen Volk der Yoruba entstammen. Mit deren Hilfe charakterisiert der Befragte die Situation seines Klienten. Das Sprichwort vom Zicklein kündigt hier offensichtlich eine Strafe für einen begangenen Fehler an oder spricht im Falle einer noch nicht begangenen Tat eine Warnung aus. Doch was bedeutet es im Vorwort von Ortiz zu den *Cuentos negros* und in Barnets Zeitungsartikel?

Medium des Widerstandes

Sowohl bei Ortiz als auch bei Barnet ruft das zitierte Sprichwort zum kulturellen Widerstand auf. Beschränkt sich dieser bei Ortiz noch darauf, afrokubanische Erzählungen, Legenden und Sprichwörter zu sammeln und zu veröffentlichen sowie afro-amerikanische Gedichte und Studien über die afrokubanischen Religionen zu verfassen, so erhält er bei Barnet 75 Jahre später eine politische Dimension. Dennoch teilen die beiden Texte von Ortiz und Barnet ein doppeltes Anliegen: eine nach innen gerichtete Stärkung der eigenen kulturellen Traditionen und eine nach außen gerichtete Abgrenzung gegenüber einer kulturellen Übermacht, die als bedrohlich empfunden wird. Diese überzeitliche und doch auf eine bestimmte Kultur bezogene Forderung lässt sich offenbar kaum besser ausdrücken als mithilfe eines Sprichwortes, das auf die Synthese aus afrikanischen und spanischen Elementen in Kuba verweist und zugleich eine Warnung ausspricht. Bezeichnend ist dabei, dass Barnet nicht in erster Linie vor der Bedrohung von außen (den

USA), sondern vielmehr vor derjenigen von innen warnt: Mit dem Zicklein spielt er auf den Kubaner an, der Verrat an seinem kulturellen Erbe übt und dafür mit seinem eigenen Fell, also dem Verlust seiner eigenen Identität bezahlt. Damit macht er die kubanischen Intellektuellen selbst für die kulturelle Unterwerfung ihres Landes verantwortlich.

Der subversive Einsatz von Sprichwörtern scheint eine universale Verwendungsweise zu sein. Dass Sprichwörter als Mittel des kulturellen Widerstandes zum Einsatz kommen, hat beispielsweise der deutsche Romanist und Politiker Werner Krauss in seiner Studie zum spanischen Sprichwort beobachtet. Für ihn ist ein großer Teil des spanischen Sprichwortschatzes aus der Sicht des freien Bauern formuliert, der sich im Mittelalter dem Feudalherrentum gegenüber zu behaupten hatte. Im Kontext der karibischen Plantagengesellschaften bildete das Sprichwort Teil eines Codes, über den die Sklaven verschlüsselt miteinander kommunizieren konnten und der die fragmentarische Form von kurzen Textsorten wie Sinnsprüchen, Liedern und Kurzgeschichten annahm, da aufgrund der strengen Aufsicht längere Gespräche zwischen den Sklaven nicht möglich waren. Auch nach der Aufhebung der Sklaverei im Jahr 1848 behält das Sprichwort sein widerständisches Potenzial in der Karibik bei. So schreibt der Schriftsteller Raphaël Confiant, der sich für das kreolische Erbe auf Martinique einsetzt, im Vorwort zu seiner Sammlung kreolischer Sprichwörter *Le grand livre des proverbes créoles. Ti-Pawol*: „In Gesellschaften wie den kreolischen, in denen sich zwei (oder mehrere) rivalisierende Sprachen das linguistische Ökosystem teilen, springt es ins Auge, dass das Sprichwort einer der Hauptorte des kulturellen Widerstandes ist.“²

² Confiant, Raphaël, *Le grand livre des proverbes créoles. Ti-Pawol*, Montréal 2004, S.12.

➤ „DAS ZICKLEIN, DAS DIE TROMMEL ZERSTÖRT ...“ SPRICHWÖRTER ALS BOTSCHAFTEN KULTURELLEN WIDERSTANDS

17

In anderen Worten: Dort wo die Kreolsprachen angesichts der Übermacht des Französischen vom Verschwinden bedroht sind, erweist sich das Sprichwort als wirksamstes Instrument zur Erhaltung der kreolischen Kultur. Dies liegt für Confiant daran, dass das Sprichwort eine über die Zeit relativ stabile Ausdrucksform ist, die von historischen Prozessen weitgehend unberührt bleibt.

Gerade diese Eigenschaft des Sprichwortes macht es nicht nur zu einer sprachlichen Waffe in der Hand des Unterdrückten, sondern auch zu einer beliebten Quelle, durch die der Herrschende etwas über den Unterworfenen erfahren kann. Sprichwörter geben aufgrund ihres häufig anonymen Ursprungs und ihrer kontinuierlichen Wiederholung durch Sprecher aus unterschiedlichen Epochen und sozialen Schichten in besonderer Weise Einblick in das Weltbild einer Gesellschaft. So sind während der Kolonialzeit zahlreiche Sprichwörtersammlungen entstanden, die den Kolonialherren dabei helfen sollten, das Wesen der eroberten Völker zu verstehen und sie so besser beherrschen zu können. Während der kolonialen Besetzung Afrikas durch Frankreich wurden in Europa seit 1885 vor allem in Frankreich und Belgien eine beträchtliche Anzahl von Sammlungen so genannter mündlicher Literatur aus Schwarzafrika veröffentlicht, die neben Erzählungen, Fabeln, Legenden und Rätseln auch Sprichwörter zusammenstellten. Ihre Autoren waren Linguisten, Pädagogen und Missionare, die es sich zum Ziel gesetzt hatten, mithilfe des Sammelns, Übersetzens und Kommentierens von Sprichwörtern in die Tiefen, die ‚Seele‘ der kolonisierten Völker vorzudringen.

Dies gelang allerdings nur begrenzt, weil die Sprichwörter in diesen Sammlungen aus ihrem Kommunikationskontext herausgelöst und teilweise fehlgedeutet wurden. Die meisten Autoren kolonialer Sprichwörtersammlungen verkannten den verschlüsselten Charakter des Sprichwortes, der es zum Träger eines kulturellen Wissens macht, das dem außenstehenden Hörer oder Leser verborgen bleibt. Dieses kulturelle Wissen nicht dem Verfall preiszugeben, dazu rufen Ortiz und Barnett mit dem Zicklein-Spruchwort auf. **Miriam Lay Brander** ◀



Miriam Lay Brander ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich Literaturwissenschaft der Universität Konstanz. Sie leitet das Forschungsprojekt „Gattung und Globalisierung. Zur Hybridisierung von Gattungen in (post-)kolonialen Kontexten“ (Baden-Württemberg Stiftung) und arbeitet im Exzellenzcluster zu einem Postdoc-Projekt mit dem Thema „Schreiben in Archipelen. Aphorismus und Sprichwort in (post-)kolonialen Kontexten französischer, spanischer und portugiesischer Sprache“.

„All men are created equal“ – so lautet die Kernaussage der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776. Und die französische Menschen- und Bürgerrechtserklärung vom August 1789 ergänzt: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“ Mit diesen Aussagen zur Gleichheit der Menschen griffen die beiden zentralen Revolutionsdokumente Kernideen des von Rousseau Mitte des 18. Jahrhunderts in die philosophische Debatte eingebrachten Gleichheitsdiskurses auf. Zugleich legten sie die Grundlagen für die Entwicklung eines sozialpolitischen Gleichheitsbegriffes, aus dem in der Folgezeit konkrete politische Forderungen abgeleitet werden konnten. Dieser sozialpolitische und rechtliche Gleichheitsbegriff prägt auch heute noch die politische und gesellschaftliche Verhandlung und die diskursive Repräsentation gesellschaftlicher Vielfalt.

So kann und muss etwa die aktuelle politische Debatte um die Aufnahme von Flüchtlingen in Europa auch als politische und gesellschaftliche Verhandlung des Prinzips der Gleichheit und der Toleranz beziehungsweise Tolerierbarkeit von ethnischer und religiöser Ungleichheit ausgelegt werden. In den europäischen Kultur- und Sprachnationen, die sich als kulturelle Einheiten verstehen und sich gleichzeitig zu rechtlicher Gleichheit bekennen, setzt sich zunehmend ein Angstdiskurs durch, der sich immer häufiger auch in Gewaltpraktiken gegen das vermeintlich Fremde und Andere äußert und Ausdruck einer wahrgenommenen politischen und kulturellen Verwundbarkeit ist. Hier ist die Politik gefragt: Wie kann eine als bedrohlich wahrgenommene ethnisch-kulturelle und religiöse Pluralität mit dem europäisch-universellen Ideal der ‚Gleichheit der Menschen‘ versöhnt werden?

Gleichheit und Vielfalt im transatlantischen Diskurs

Politische und rechtliche Gleichheit und religiöse, ethnische, rassische Vielfalt sind zwei Seiten einer Medaille. Die Forderung nach Ersterer setzt die Erfahrung von Ungleichheit und Vielfalt voraus. Das daraus folgende Spannungsfeld von Gleichheit und Differenz ist seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert Gegenstand der politischen und gesellschaftlichen Diskussion über Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der Neuen und der Alten Welt, zwischen Europa und Amerika.



Theaterprogramm (1916) zur Aufführung von *The Melting Pot* von Israel Zangwill

Zugleich beobachteten und beschrieben Zeitgenossen die Widersprüche, die sich aus der sozialpolitischen Gleichheitsforderung der Atlantischen Revolutionen und der vielschichtigen sozialen Realität der Ungleichheit ergeben. Seit dem 18. Jahrhundert haben sich zunächst Vertreter der europäischen Aufklärung, später Soziologen und Sozialkritiker und mittlerweile auch Philosophen und Politikwissenschaftler mit diesem Dilemma auseinandergesetzt. Sie versuchten, Antworten in Form von Gesellschaftsmodellen zu finden, die die existierenden Widersprüche und Spannungen auflösen sollten. Konzepte wie *Melting Pot*, „kulturelles Mosaik“, Multikulturalismus und Interkulturalismus versuchen auf sehr unterschiedliche Weise den Gegensatz von Gleichheit und Differenz aufzuheben und die damit verbundenen politischen, sozio-kulturellen, ökonomischen und religiösen Spannungen zu lösen, die zwischen der angestrebten Homogenität und der erlebten Heterogenität herrschen.



Als transatlantisch sozialisierte und in Europa und Nordamerika in gleicher Weise politisch einflussreiche Autoren sind (u.a.) St. John de Crèvecoeur, Alexis de Tocqueville, Randolph Bourne, Horace Kallen, Milton Gordon, Charles Taylor, Gérard Bouchard oder Steven Vertovec zu erwähnen. Sie konstituieren einen transatlantischen Diskursraum, in dem aus der Perspektive sehr unterschiedlicher empirischer Erfahrungen und politischer Kontexte der Umgang mit Gleichheit auf der einen Seite und Pluralität, Differenz und Vielfalt auf der anderen Seite verhandelt wird. Die von ihnen entwickelten gesellschaftlichen Brückenkonzepte sind reisende Konzepte (*travelling concepts*), die während ihrer Reise unterschiedliche soziale Resonanzböden finden und durch zeit- und raumspezifische Rezeptionen modifiziert werden. Die transatlantische Verhandlung des Dilemmas der Gleichheit ist ein ständiger konzeptueller Übersetzungsprozess zwischen Nordamerika und Europa, der sich allerdings in jüngster Zeit immer mehr zu einer Einbahnstraße entwickelt. Nordamerikanische Gesellschaftsmodelle gewinnen in Europa immer stärkere Attraktivität.

Interkulturalismus und das Dualitätsparadigma

Das jüngste und wahrscheinlich auch offensivste Beispiel dieses seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert beobachtbaren euro-atlantischen Diskurses ist eine Konferenz zum Gesellschaftsmodell des Interkulturalismus, die im Mai 2011 auf Initiative des Europarats in Montréal durchgeführt wurde. Hier diskutierten Vertreter von Europas führendem Gremium für Menschenrechte mit dem kanadischen Philosophen und Politiker Gérard Bouchard¹ über die Frage des politischen Umgangs mit der zunehmenden ethnischen und religiösen Diversität in Europa und Nordamerika. Während die Politik des Multikulturalismus die Gleichheit und das Eigenrecht aller Kulturen postuliert und in seiner extremen Form die Möglichkeit zurückweist, einen kulturübergreifenden Werte-Konsens zu etablieren, fordert Interkulturalismus den Schutz der Mehrheitsgesellschaft vor den kulturell relativierenden Folgen multikultureller Toleranz. Auch die Mehrheit, verstanden als sprachlich-kulturell homogenes Konstrukt, ist verwundbar! Auch die Mehrheit muss deshalb politisch geschützt werden! Was macht das Mehrheits-Minderheitsparadigma des Interkulturalismus für Québec, was für den Europarat so attraktiv? Zur

Beantwortung dieser Frage ist ein kurzer Blick in die Geschichte Québecs notwendig. Das Konzept des Interkulturalismus wurde in den 1970er-Jahren von Québec als Abwehrreaktion gegen die kanadische Politik des Multikulturalismus in die inner-kanadische Diskussion eingebracht. Das frankophone Québec, das sich mit der Stillen Revolution der 1960er-Jahre von der Anglo-Dominanz emanzipierte, fühlte sich als sprachliche Minderheit von der Politik des Multikulturalismus bedroht und befürchtete den Verlust der frankophonen kulturellen und sprachlichen Identität angesichts der dominanten anglophonen Mehrheitskultur in Nordamerika und der zunehmenden Einwanderung sprachlich-kulturell und religiös fremder Kulturen.

Mit der Politik des Interkulturalismus reagierten Vertreter des sich emanzipierenden Québecs auf den eigentümlichen Doppelstatus, den das frankophone Québec in Nordamerika einnimmt. Es ist zugleich Mehrheits- und Minderheitskultur: Innerhalb Nordamerikas sind die frankophonen Kanadier eine Minderheitskultur. In Québec repräsentieren sie jedoch die Mehrheitsgesellschaft. Zum Schutz der als verwundbar wahrgenommenen eigenen sprachlich-kulturellen Position plädiert die Québecer Politik des Interkulturalismus für ein Integrationsmodell, das von den Einwanderern die grundsätzliche Anerkennung der frankophonen Québecer Identität und des damit verbundenen politisch-kulturellen Wertekanons verlangt.

Das in der Integrationsidee des Interkulturalismus enthaltene Schutzgebot für die Mehrheitsgesellschaft kommt der europäischen post-multikulturalistischen Einwanderungs- und Integrationspolitik entgegen. Interkulturalismus findet im Konzept der Interkulturalität, das im Kontext der europäischen Integration in die politische und wissenschaftliche Debatte eingeführt wurde, einen europäischen Widerhall. Dabei beinhaltet der hier holzschnittartig skizzierte europäisch-kanadische Austausch und Ideentransfer einen interessanten Twist in der politischen Debatte um Minderheitenschutz. Minderheitenschutz geht nur Hand in Hand mit dem Schutz der Mehrheit, mehr noch: Schutz der Mehrheit ist Voraussetzung für jede Politik des auf Integration zielenden Minderheitenschutzes. Dieses Dualitätsparadigma ist zugleich Grundlage und Ausgangspunkt des Umgangs mit kultureller Pluralität. In einigen europäischen

¹ Bouchard, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal 2012.

Staaten – Belgien, Portugal, Spanien und Schweden – ist es in Form des interkulturellen Dialogs als integrationspolitisches Instrument bereits umgesetzt worden.²

In Vielfalt geeint

Wenn weder *Melting Pot*, also das auf Assimilation zielende Homogenitätsparadigma, noch Multikulturalismus, d.h. das auf Akzeptanz kultureller Pluralität basierende Diversitätsparadigma, politisch gewollt oder gesellschaftlich umsetzbar ist: Welche Gesellschaftsmodelle können dann zwischen dem nationalstaatlich institutionalisierten Ideal von Gleichheit/ Einheit und der transnationalen, ethnisch-kulturell heterogenen europäischen Wirklichkeit vermitteln? Wie können die massiven Abwehrreaktionen gegen Ausländer und Flüchtlinge sozio-kulturell und gesellschaftspolitisch aufgefangen und positiv gewendet werden? Mit diesen und ähnlichen Fragen beschäftigt sich nicht nur der Europarat, sondern auch das Forschungsprojekt „Dilemma der Gleichheit“ am Kulturwissenschaftlichen Kolleg Konstanz.

Das Projekt rekonstruiert die historische Entwicklung sowie die Brüche und Verschiebungen in der Imagination und Repräsentation von Gleichheit, Vielfalt und Differenz. Über diese Rekonstruktion sollen die sich wandelnden diskursiven Strategien der Integration von Fremdheitserfahrung in den gesellschaftlichen Wissensvorrat euro-atlantischer Gesellschaften identifiziert und die damit verbundenen Gesellschaftsmodelle herausgearbeitet werden.

Folgende historische Entwicklung des Umgangs mit dem Dilemma der Gleichheit lässt sich beobachten: Die intellektuelle und politische Auseinandersetzung darüber, wie Differenz im Sinne sozialer, ethnischer, religiöser und rassistischer Ungleichheit zu verorten sei, nahm parallel zur Etablierung des sozialpolitischen Gleichheitspostulats seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sprunghaft zu und gewann mit der Amerikanischen und Französischen Revolution an Dynamik. Die konzeptuellen Spannungen, die sich aus der Gleichzeitigkeit von Gleichheitspostulat und Vielfaltserfahrung ergaben, verschärfen sich im 19. Jahrhundert dadurch, dass mit der Entstehung moderner Nationalstaaten das Gleichheitspostulat der Aufklä-

rung durch das Einheitspostulat des Nationalismus eine auf Homogenisierung und Assimilation gerichtete Entwicklung entfaltete. Das dadurch konstituierte Spannungsfeld von Gleichheit/Ungleichheit und Einheit/Vielfalt bewies seine stärkste politisch-gesellschaftliche Wirkung in der Zeit zwischen dem *fin de siècle* und den 1950er-Jahren. Das Epochenjahr 1968 und die damit einhergehenden gesellschaftlichen und politischen Umbrüche leiteten ein kurzes post-nationales Intervall ein: Während dieser Zeit griff das neo-liberale Konzept des Multikulturalismus Platz und postkoloniale Interventionen brachen das nationale Einheitspostulat, das nach Homogenisierung und Assimilation strebte, diskursiv auf. Das Ende des Kalten Krieges und die gesellschaftliche und politische Wende von 1989 führten jedoch, insbesondere in Europa, zu einer Re-Nationalisierung der politischen Diskussionen über Zu- und Einwanderung. Im deutschen Falle machten sie durch die Konzepte von Leitkultur und Parallelgesellschaft das exkludierende, nationalstaatlich geprägte Einheits- und Gleichheitsparadigma wieder hoffähig.

Die gegenwärtige politische Diskussion versucht einen Mittelweg zwischen nationalem Einheitsideal und Respekt vor dem Anderen und Fremden im Sinne des Gleichheitspostulats zu finden. Dabei zeigt die Erfindung der Diversität als neues Gesellschaftsparadigma die Ambivalenzen und Paradoxien auf, die die gegenwärtige Verhandlung des Dilemmas der Gleichheit charakterisieren. Ob das Motto der Europäischen Union „In Vielfalt geeint“, das zur Jahrtausendwende eingeführt wurde und deutlich an das amerikanische Motto „E pluribus unum“ erinnert, diskursiv steuernd in die gegenwärtigen europäischen Debatten einzugreifen vermag, darf bezweifelt werden.

Ursula Lehmkuhl ◀



Ursula Lehmkuhl ist Professorin für Internationale Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert an der Universität Trier. Im Wintersemester 2015/16 forschte sie am Kulturwissenschaftlichen Kolleg Konstanz über „Das Dilemma der Gleichheit: Die Konstruktion und Repräsentation von ‚Vielfalt‘ und ‚Differenz‘ im euro-atlantischen Raum des 19. und 20. Jahrhunderts“.

² García Agustín, Óscar, „Intercultural Dialogue. Visions of the Council of Europe and the European Commission for a Post-Multiculturalist Era“, in: *Journal of Intercultural Communication*, Issue 29, August 2012.

WARUM MAN LEICHTER KATALANE WIRD ALS SÜDTIROLER INTEGRATION IN MINDERHEITENREGIONEN

23

„Wir, die wir uns unterscheiden, was machen wir mit der Differenz der anderen? Respektieren wir sie? Zwingen wir ihnen unsere eigene Andersartigkeit auf? Werden wir Freunde, weil wir alle anders sind?“ Mit diesen Worten fasste eine ehemalige katalanische Politikerin im Juni 2014 in einem Interview mit mir nicht nur verschiedene Möglichkeiten, mit Fremden umzugehen, zusammen. Sie warf damit auch die offene Frage auf, wie Minderheitenregionen dem Phänomen der Migration begegnen. Wenn eine Region selber bereits eine andere kulturelle Identität hat als der Staat – etwa Katalonien in Spanien oder Südtirol in Italien –, begreift sie dann Migration als Chance oder als Bedrohung?

Beides scheint zunächst plausibel – als Chance, da mehr neue Katalanen oder mehr neue Südtiroler die Stellung der Region im jeweiligen Staatsgefüge verstärken und Autonomiebestrebungen unterstützen können. Als Bedrohung, da Anreize für Migranten bestehen, sich primär in die Mehrheitskultur zu integrieren. Letztlich entscheidet der Staat darüber, ob und unter welchen Bedingungen sie bleiben und Staatsbürger werden dürfen. Denn wenngleich spanische und italienische Regionen für die Gestaltung von Integrationspolitik zuständig sind, liegt die Kompetenz für Einwanderungs- und Staatsbürgerschaftsrecht in der Hand des Staates. Die einzige Region, die weltweit nicht nur die Bedingungen für Integration, sondern auch für Einwanderung setzen darf, ist Québec, das über ein eigenes Quotensystem verfügt, in dem ein Schwerpunkt auf die Kenntnis der französischen Sprache gelegt wird. Wie antworten also Katalanen und Südtiroler auf die Herausforderung der Migration?

Der Schwerpunkt meines Forschungsprojekts „Minority regions and immigrant integration“ liegt auf regionalen Integrationsdiskursen sowie auf den integrationspolitischen Entscheidungen regionaler Parlamente und deren Umsetzung durch regionale Regierungen. Ich vergleiche Südtirol in Italien und Katalonien in Spanien, zwei Minderheitenregionen, die mit einer ähnlichen Migrationsdynamik konfrontiert sind und gleiche Kompetenzen im Bereich der Integrationspolitik genießen. Bei der Analyse greife ich auf Interviews mit politischen und administrativen Eliten sowie auf eine Vielzahl von Dokumenten wie Parteiprogramme, integrations-

politische Dokumente und Protokolle von Parlamentsdebatten zurück, die ich während mehrmonatiger Forschungsaufenthalte in beiden Regionen geführt beziehungsweise zusammengetragen habe.

Verfolgen Minderheitenregionen eine inklusive oder eine exklusive Integrationspolitik und warum? Dies zu erklären ist Ziel meines Projektes. Unter In- und Exklusivität verstehe ich dabei, welche Bedingungen für Zugehörigkeit zur regionalen Identität und für erfolgreiche kulturelle und sozio-ökonomische Integration an Migranten gestellt werden und wie leicht sich diese Bedingungen erfüllen lassen. Neu daran ist, dass ich zwei Forschungsfelder verzahne, die sich beide mit Integrationsproblemen in kulturell vielfältigen Gesellschaften beschäftigen, bislang aber überraschenderweise kaum im Austausch miteinander standen: Forschung zu nationalen Minderheiten in multinationalen Staaten, ein Bereich in dem auch meine eigene Forschung bisher zu verorten war, und Forschung zur Integration von Immigranten.



La Diada, der „Nationalfeiertag Kataloniens“
Foto: Christina Zuber

➔ WARUM MAN LEICHTER KATALANE WIRD ALS SÜDTIROLER INTEGRATION IN MINDERHEITENREGIONEN

Identität durch Herkunft oder Willensakt?

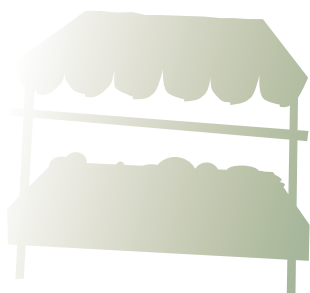
Meine Auswertung der Integrationsdiskurse regionaler Politiker zeigt zunächst, dass in Südtirol eine exklusivere Idee regionaler Identität dominiert. Dabei entscheidet die Abstammung darüber, als Südtiroler wahrgenommen zu werden. In Katalonien dominiert dagegen unter politischen Eliten die Idee, dass jeder Katalane ist, der in Katalonien lebt und arbeitet sowie Katalane sein möchte. Auf diese Vorstellung griffen nahezu alle meine katalanischen Interviewpartner zurück. Geprägt wurde sie vom langjährigen katalanischen Ministerpräsidenten Jordi Pujol, der in einem Kommentar zum Buch *Els altres catalans* (*Die anderen Katalanen*) von Francesc Candel formulierte: „Und ich füge hinzu, dass ich unter einem Katalanen denjenigen verstehe, der in Katalonien lebt und arbeitet und der aus Katalonien sein Haus und sein Land macht, in das er sich einfügt, und das er als das seine anerkennt.“¹ Ansässigkeit, nicht Abstammung wird damit zur zentralen Bedingung für Zugehörigkeit, Identität wird als eigener Willensakt, nicht als Zuschreibung von außen verstanden. Dieses Verständnis ermöglicht es Neuankömmlingen jeglicher ethnischen Zugehörigkeit, sich als Katalanen zu definieren, im Einklang damit, dass die katalanische Nation nicht auf Basis ethnischer Zugehörigkeit konstruiert wird.

Die Analyse der Integrationsgesetze zeigt darüber hinaus, dass Südtirol anders als Katalonien den Zugang zu regionalen Sozialleistungen an die Bedingung einer fünfjährigen Ansässigkeit knüpft. In der Sprachenfrage wiederum erweist sich Südtirol als offener: Das katalanische Gesetz definiert einzig die katalanische Sprache als Bedingung für erfolgreiche kulturelle Integration. Dagegen stellt es Südtirol Neuankömmlingen frei, ob sie sich in die italienische, die deutsche oder die ladinische Sprache integrieren. Beide Regionen definieren dabei keinen rechtlichen Zwang zum Spracherwerb, sehen aber kulturelle Integration als eng verknüpft mit dem Erwerb der Sprache der aufnehmenden Gesellschaft an und unterscheiden sich dann nur darin, ob die aufnehmende Gesellschaft selber als linguistisch plural (Südtirol) oder einheitlich (Katalonien) aufgefasst wird.

¹ Pujol, Jordi, „Fets i comentaris: ‚Els altres catalans‘, per Francesc Candel“, in: *Serra d’Or*, VI, número 8, 1964, S. 33-34.

Werbeplakat für Migrantenkurse von AZB by Cooperform aus dem Jahr 2014

Somit findet sich im Falle Kataloniens insgesamt ein Verständnis von Integration, das einerseits kulturell mehr Anpassung voraussetzt, dafür aber gänzlich gleichberechtigten Zugang zu sozio-ökonomischen Ressourcen ermöglicht und ein inklusives Modell nationaler Identität anbietet. Südtirol setzt weniger auf Assimilation in die deutsche Sprachgruppe, erschwert aber sowohl den Zugang zu regionalen Ressourcen als auch die Identifikation als Südtiroler durch das Kriterium der ethnischen Abstammung. In dieser Hinsicht ähnelt die Südtiroler Vorstellung von Identität der deutschen, die im öffentlichen Diskurs dazu führt, dass selbst Angehörige der dritten Generation meist nicht einfach als „Deutsche“, sondern beispielsweise als „Deutsch-Türken“ oder als „Deutsche mit türkischem Migrationshintergrund“ bezeichnet werden.



Regionale Migrationsgeschichte

Wie erklären sich diese Unterschiede? Warum gelingt es in Katalonien, eine inklusivere, nicht abstammungsbasierte Idee der Nation zu etablieren? Bei meiner Suche nach einer Erklärung kristallisierte sich zunehmend der Einfluss der historischen Migrationserfahrung und der Interpretation dieser Erfahrung in Elitendiskursen heraus.² Beide Regionen machten Erfahrung mit Binnenmigration jeweils aus dem Süden Italiens beziehungsweise Spaniens während der Regime Mussolinis und Francos. Damals setzte sich in Südtirol die Wahrnehmung von Immigration als Bedrohung für die Identität der deutsch- und ladinischsprachigen Minderheiten fest. In Katalonien etablierte sich dagegen die Einstellung, Immigration sei eine Chance, unter der Voraussetzung, dass es gelinge, die Kinder der vorwiegend andalusischen Arbeiter für das katalanische nationale Projekt zu gewinnen. Mit dem Einsetzen der Immigration aus anderen Staaten um das Jahr 2000 wurden diese beiden Diskurse dann reaktiviert.

Mein nächster Schritt im Projekt wird daher sein, genauer herauszuarbeiten, warum sich der inklusive Diskurs, der prominent von Jordi Pujol vertreten wurde, gegenüber einer exklusiveren, abstammungsbasierten Idee des katalanischen Nationalismus durchsetzen konnte. In den 1960er-Jahren standen beide Interpretationen der katalanischen Identität nämlich durchaus noch miteinander in Konkurrenz. Dies zeigt einmal mehr, dass Eliten Identitäten sehr gezielt in- oder exklusiver gestalten können – eine Einsicht, die in der momentanen Immigrations- und Integrationsdebatte wieder an Relevanz gewinnt. Übrigens gibt es auch in Südtirol Ansätze, Identität gezielt zu öffnen und eher an die Region als an die Abstammungsgruppe zu knüpfen, um so gleichermaßen der italienischen Sprachgruppe wie Neuankömmlingen die Identifikation mit Südtirol zu ermöglichen. Die Tatsache, dass es möglich ist, ein in Bezug auf Sprache und Werte durchaus gehaltvolles, zugleich aber ethnisch gänzlich inklusives Bild der eigenen Nation zu zeichnen, lässt dabei Katalonien als interessantes Modell für die Integration ethnisch heterogener Gesellschaften erscheinen.

Christina Isabel Zuber ◀



Christina Isabel Zuber hat die Juniorprofessur für Innenpolitik und Öffentliche Verwaltung an der Universität Konstanz inne, die der Exzellenzcluster 2015 eingerichtet hatte. Aktuell forscht sie (u.a.) über „Minority regions and immigrant integration“ und Parteienwettbewerb in Mehrebenensystemen.

² Vgl. hierzu auch Domingo, Andreu, „català és ...“ El discurs sobre immigració i identitat nacional durant el franquisme: Francesc Candel i Jordi Pujol“, in: *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, núm. 75, 2013, S. 9-32; Medda-Windischer, Roberta und Carlà, Andrea (Hrsg.), *Migration and Autonomous Territories. The Case of South Tyrol and Catalonia*, Leiden 2015.

Was gilt in einer Gesellschaft als Verbrechen? Die Anthropologie hat sich den Fragen von Verbrechen und Strafen oft genähert, indem sie fragte, was gesellschaftlich als Verbrechen klassifiziert wird und wie diese Klassifikation mit sozialen Organisationsmustern in Beziehung steht. Nicht darauf, welche soziale oder psychologische Faktoren zu Kriminalität führen, konzentrierte sich das sozialanthropologische Interesse, sondern auf gesellschaftliche Klassifikationsoperationen, welche die Grenze zwischen legal und illegal, gefährlich und harmlos etablieren. Werden politische Demonstrationen als bedrohlich eingestuft? Welche Konsequenzen führt Belästigung von Frauen nach sich? Was gilt als Kavaliersdelikt?

Solchen Grenzziehungen gehen meine sozialanthropologischen Untersuchungen der Polizeiarbeit in Bombay nach. So untersuchte ich die Polizeipraxis in den alltäglichen Interaktionen mit den Bewohnern in den Slums von Bombay. Besonders interessierte mich dabei, wie bestimmte Handlungen zu einzelnen Kategorien von Vergehen und Verbrechen zugeordnet und damit Vorstellungen von Recht, Ordnung und Gerechtigkeit verhandelt wurden.

Warum eignen sich polizeiliche Klassifikationsoperationen für diese Fragestellung besonders? Zum einen stellt die Polizei in Indien für einen Großteil der städtischen Bevölkerung – insbesondere der ärmeren Schichten – die staatliche Agentur mit einer umfassenden Präsenz dar. Für diejenigen, die in den Slums wohnen oder arbeiten, also in vielen Lebensbezügen in nicht-registrierten und nicht-lizenzierten Zusammenhängen leben, ist die Erfahrung vom Staat vielfach die Erfahrung mit der Polizei. Zum anderen überschneiden sich in den Praktiken der Polizei rechtliche und gesellschaftliche Klassifikationen von Verbrechen, denn die Polizisten interpretieren die rechtlichen Kategorien von Vergehen und Verbrechen und ordnen sie zu. Dabei stützen sie sich auf Wissen, das unterschiedlichen Quellen entstammt: sowohl ihrer Ausbildung in strafrechtlichen Normen und Verfahren, als auch ihrem praktischen Training innerhalb von Polizeistationen. In diesem Training wird die Zuordnung bestimmter Vergehen zu bestimmten Rechtskategorien, wie auch die lokal spezifische Zuordnung von einzelnen Personen zu bestimmten Personenkategorien tradiert. Dabei schwingen gesellschaftliche Diskurse über Bedrohung und

Verbrechen, die verhandeln, welche Gefährdung von spezifischen Vergehen ausgeht, mit.

Langfristige gesellschaftliche Veränderungen oder neue politische Trägergruppen tragen zu neuen Vorstellungen von den sozialen Auswirkungen bestimmter Verbrechensformen, von Schuldhaftigkeit und von Gefahr bei. Beispielsweise ist im Zusammenhang mit dem Anwachsen der in der Privatwirtschaft beschäftigten Mittelklasse und der ihr zugeschriebenen Bedeutung für die internationale Wahrnehmung Indiens die Bedrohung, die von Wirtschaftskriminalität ausgeht, deutlicher thematisiert worden. Ebenso haben sich im Zuge des ‚Krieges gegen den Terror‘ sowohl polizeiliche als auch juristische Interpretationen von kollektiver Gewalt gewandelt – jeweils spezifisch allerdings für unterschiedliche Gruppen. In der polizeilichen Interpretation und Anwendung rechtlicher Kategorien zeigt sich damit die Einbettung staatlicher Praxis in gesellschaftliche Veränderungsprozesse deutlich.

Harmlos, unlauter, gefährlich

In ihrer Alltagspraxis arbeiten die Polizisten Bombays mit drei Typen der Kategorisierung: Sie wenden erstens rechtliche Kategorien oder Begriffe wie Beihilfe oder Fahrlässigkeit an, die zwar relativ klar definiert sind, dennoch aber einen breiten Interpretationsspielraum eröffnen, dessen sich die Polizisten gewärtig sind. Zweitens ziehen sie in ihrer Praxis polizei-soziologische Kategorisierungen heran, von gefährlichen oder harmlosen Verbrechen, ehrenhaften oder unehrenhaften Vergehen, dummen oder schlaunen Delikten. Diese ergeben sich nicht aus den rechtlichen Kategorien, sondern aus polizeiinternen Diskursen zu Ursachen und Wirkung von Verbrechen. Sie stehen in Bezug zu sich wandelnden Vorstellungen davon, was die soziale Ordnung gefährdet. Eng damit verknüpft sind drittens auch Kategorisierungen von konkreten Personen als gefährlich oder ungefährlich, mächtig oder schwach, als Freund oder Feind.

Diese Kategorisierungen strukturieren polizeiliches Handeln. In einem Umfeld, wo Polizisten ständig neu und ad hoc Situationen nicht nur in Hinblick auf etwaige Straftatbestände, sondern auch auf die darin wirksamen politischen Verflechtungen, die



Polizeiwerbung: Wir dienen dem Frieden zwischen den religiösen Gruppen. Fotos: Julia Eckert

Interessen und Netzwerke der Beteiligten interpretieren müssen, bieten sie Orientierungssicherheit, Handlungsanweisungen und Interpretationshilfen. Die behauptete Gewissheit solcher Kategorisierungen steht in Kontrast zu dem gleichermaßen von Polizisten immer wieder betonten tiefen Misstrauen gegenüber sämtlichen Quellen der Information. Ob Opfer oder Zeugen, Informanten oder schlicht Beweismaterial, alle sind der Lüge beziehungsweise Fälschung verdächtig. Wie aber machen sich die Polizisten in einem Kontext, den sie selbst als grundsätzlich ‚erlogen‘ betrachten, einen Reim auf das, was sie zu verfolgen haben?

Recht, Ordnung und Gerechtigkeit

Im Dreiklang von Recht, Ordnung und Gerechtigkeit stellt die Polizei die Ordnung ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Öffentliche Ordnung ist in den Augen der Polizisten das höchste zu schützende Gut. *Peace* nennen sie es meistens. Und tatsächlich geht es um Frieden, wenn sie den Streit zwischen Nachbarn schlichten, wenn sie eine spontane Demonstration auflösen, wenn sie Spendenaktionen von NGOs unterbinden oder junge Männer festnehmen, die Frauen hinterherpfeifen. Die öffentliche Ordnung ist also immer zentraler Gegenstand

der Aufmerksamkeit der Polizei, im polizeilichen Selbstverständnis ihre originäre Aufgabe und grundlegend für ihre Interpretation des Rechts.

Demgegenüber schützt das Recht an sich, insbesondere das Strafrecht, in den Augen vieler Polizisten in erster Linie das Individuum, auch dann, wenn es die Ordnung bedroht. Und viele Polizisten betrachten das Recht, auch wenn es ordnungsschützende Instrumente bietet, als ein stumpfes Schwert: Es ist – in Indien allzumal – zu langsam, zu teuer, zu sehr seiner eigenen Kohärenz verschrieben. Die Ordnung wiederum, ihre ureigene Aufgabe, zumal sich sonst niemand darum kümmert, sehen viele Polizisten von allen Seiten bedroht: durch die politische Klasse, durch die Korruption, durch den Terrorismus. Recht und Polizei sind so in gewissem Maße (nach Ansicht der Polizisten) Konkurrenten auf dem gleichen Terrain.

Was aber ist Ordnung für die Polizisten Bombays und warum verwenden sie meistens den Begriff *peace*, Frieden, dafür? Unter *peace* verstehen sie weder die rechtliche Ordnung noch die gesellschaftliche Ordnung, der sie oft durchaus kritisch gegenüberstehen, noch eine konventionelle moralische Ordnung, die sie schützen wollten. Letztlich macht für die Polizisten Ordnung schlicht die Abwesenheit von Konflikt aus – ein Verständnis, das nicht spezifisch für die Polizei in Bombay ist. Die häufige Verwendung des Begriffs *peace* wurde auch von vielen anderen Polizeiethnographien beobachtet. Dies scheint mir darauf hinzuweisen, dass die Idee einer konfliktfreien Gesellschaft eventuell grundsätzlich im *policing* angelegt ist: Einerseits rechtfertigen Konflikte die Polizeiarbeit als notwendig, andererseits stellen sie deren Effizienz auch immer in Frage. Denn jeder (nicht verfahrensmäßig ausgetragene) Konflikt zeugt vom Scheitern der Polizei, die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Insofern scheint der Begriff des Friedens eine pragmatische – und selbst-legitimierende – Reduktion von Komplexität zu sein, die berufsspezifisch und wohl auch über Indien hinaus Anwendung findet. Doch hat das polizeiliche Verständnis von Frieden als Abwesenheit von Konflikten in Bombay eine spezifische Ausprägung:

ORDNUNG UND KONFLIKT DIE POLIZEILICHE DEUTUNG VON GEFAHR IN BOMBAY

Besonders für Indien wie andere postkoloniale Länder auch sind erstens die Kontinuitäten der heutigen zur kolonialen Polizei. In Indien stammen sowohl das Strafrecht als auch die Polizei-Gesetze aus der Zeit der britischen Kolonialherrschaft. Sie sind seitdem ergänzt, aber wenig korrigiert worden. Das koloniale Erbe begründet die hervorgehobene Rolle der öffentlichen Ordnung und das Verständnis der Polizei als einer gesellschaftsexternen Kraft.

Zweitens stellen sich die konkreten Bedrohungsszenarien als spezifisch für Indien dar: die besondere Aufmerksamkeit gegenüber kommunalistischen Ausschreitungen und deren potentiellen Auslösern, wie religiösen Prozessionen, dem sogenannten *Eve teasing*¹ oder politischen Versammlungen. Auch hier zeigt sich ein britisch-koloniales Erbe. Dazu kommen freilich Kriminalitätsszenarien, die an internationale Trends anknüpfen, aber lokalisiert werden. Dies gilt insbesondere für den ‚Krieg gegen den Terror‘, aber auch für die wachsende Aufmerksamkeit gegenüber Korruption, die mit internationalen *Transparency*-Standards einhergeht und in Indien selbst durch eine breite soziale Bewegung befördert wurde, die um 2011 zum ersten Mal wieder die indische Mittelklasse politisch mobilisierte.



In einer Polizeistation beim Einreichen einer Beschwerde.

Und drittens geraten besonders in Indien auch viele Formen politischer Auseinandersetzung schnell in Verdacht, die öffentliche Ordnung zu gefährden. Hier sehen wir anti-politische Affekte, die gerade in der urbanen Mittelklasse weit verbreitet sind und die ‚Ordnung‘ im Sinne technischer Problemlösungen als Gegenmodell zu politischem Streit und demokratischem Wettbewerb favorisieren. In Indien hat dieser anti-politische Affekt, der freilich auch anderswo vorkommt, eine nun schon recht lange Tradition. Mit der Pluralisierung der Parteienlandschaft seit den 1980er-Jahren hat er eine neue Ausprägung bekommen. Denn diese Pluralisierung wird als chaotisch wahrgenommen und dafür verantwortlich gemacht, ‚lumpen-proletarische‘ Akteure in politische Positionen gebracht und somit auch die Mittel und Methoden des demokratischen Wettbewerbs kriminalisiert zu haben.

Die Übereinstimmung von polizeispezifischen als auch gesellschaftlichen Elementen im Friedensbegriff ist relevant für die Legitimität polizeilicher Praxis, die in Indien auch in rechtlicher Hinsicht oft über deren Legalität gestellt wird: Polizeiliche Gesetzesbrüche werden unterschiedlich geahndet, abhängig davon, ob sie von anderen – den Medien, den Richtern, einer breiten Öffentlichkeit – als ordnungsschützend oder -verletzend wahrgenommen werden. Die Grenze ist oft schwer auszumachen, hart umkämpft und schnellen Fluktuationen im Zusammenhang mit medial vermittelten Ereignissen unterworfen.

Das grundlegende Spannungsverhältnis zwischen Recht und Ordnung tritt in der alltäglichen Polizeiarbeit deutlich zu Tage. Die Auflösung dieser Spannung über den Begriff des Friedens privilegiert die Ordnung. So werden diejenigen Belange, für die sich Gerechtigkeit nicht aus dem von der Polizei bestimmten Frieden ergibt, in den Bereich des Kriminellen verlagert.

Julia Eckert ◀



Julia Eckert ist Professorin für Sozialanthropologie an der Universität Bern. Im akademischen Jahr 2014/15 forschte sie am Kulturwissenschaftlichen Kolleg Konstanz über „Ordering Ambiguity: Policing Urban India“.

¹ *Eve teasing* bezeichnet sexuelle Belästigung; der Begriff entstammt dem Indian Penal Code, der 1862 in Kraft trat.

EINFACHE GLÄUBIGE UND SPÄTE KONVERTITEN

SYRIEN AM ENDE DER ANTIKE

31

Dem Historiker Richard Bulliet zufolge glauben heute die Nachkommen der meisten Menschen, die im Jahr 600 Jesus als Sohn Gottes verehrten, dass es keinen Gott außer Gott gibt, und dass Mohammed sein Prophet ist.

Wie kam es zu diesem Wandel?

Gehen wir einige Jahrhunderte, bevor der Islam aufkam, zurück und zwar zu den Spannungen, die im römischen Kaiserreich ab dem 5. Jahrhundert n.Chr. zwischen Christen über die Inkarnation herrschten – also darüber, in welchem Verhältnis Mensch und Gott in der Person Jesu Christi stehen. Mehrere große Versammlungen, in denen kirchliche Würdenträger versuchten, ihre Differenzen beizulegen, scheiterten. Dabei hatten selbst römische Kaiser sich aktiv darum bemüht, die Zerwürfnisse zu heilen.

Als Folge entstanden zahlreiche konkurrierende Gemeinden oder Kirchen im Nahen Osten, die jeweils unterschiedliche Positionen zur Menschwerdung Gottes vertraten. Jede davon glaubte, dass alle anderen furchtbaren Irrtümern anheim gefallen waren.

Was stand auf dem Spiel?

Doch der damals römisch beherrschte Nahe Osten war kein Ort, der vor streitlustigen Theologen überquoll. Wie heute verstanden die meisten Menschen im spätrömischen Nahen Osten die Debatten und das, was dabei auf dem Spiel stand, nicht wirklich. Die Machthaber der Kirche, die diese Kontroversen austrugen, waren natürlich überzeugt, dass ein falsches Verständnis der Inkarnation die christlichen gottesdienstlichen Praktiken und letztlich die Erlösung der jeweiligen Person gefährden könnte. Aber nur ein sehr kleiner Teil der Bevölkerung konnte überhaupt lesen und schreiben, Bücher waren nicht weitläufig zugänglich und nur sehr wenige verfügten über ausreichend theologische Kenntnisse, um jene konkurrierenden Positionen wirklich verstehen und beurteilen zu können.

Wir stehen also vor einem Paradox: In den Jahrhunderten vor dem Aufstieg des Islam war die christliche Bevölkerung

des Nahen Ostens in eigenständige und konkurrierende Gemeinden zersplittert, aufgrund von theologischen Meinungsverschiedenheiten, die die meisten Mitglieder dieser Gemeinden nicht nachvollziehen konnten.

In christlichen Quellen aus dieser spätrömischen Zeit oder auch aus früheren Epochen wird immer wieder auf die „Einfachen“ verwiesen, also gewöhnliche, normale Christen, die weder Theologen, noch Kleriker, noch Leitfiguren der Kirche waren. Wenn Letztere ihre Gegner und Rivalen kritisieren wollten, behaupteten sie oft, dass diese die Einfachen auf Abwege führten. Tatsächlich ist es immer, wenn wir uns mit einer Frage zur Geschichte des Christentums befassen, absolut wichtig, diese Einfachen im Blick zu behalten. Denn wie Tertullian, ein christlicher Autor des zweiten und dritten Jahrhunderts, einmal anmerkte, handelt es sich dabei stets um die Mehrheit der Gläubigen.

Historiker hingegen tendieren dazu, besagte kirchliche Führungsfiguren über die von ihnen verfassten Texte zu verstehen, und vergessen dabei gern, dass zuvorderst die Seelsorge ihr Leben bestimmte – sich um ihre Herde von Gläubigen zu kümmern und sie zu führen, das war ihre Aufgabe. Und diese Herde setzte sich größtenteils aus einfachen Gläubigen zusammen. Am Vorabend der islamischen Expansion im Nahen Osten gab es eine intensive Konkurrenz um die Loyalität und die Zugehörigkeit der einfachen Gläubigen.

Wie sahen die einfachen Gläubigen diese Konflikte?

Leider haben wir keine von einfachen Gläubigen geschriebenen Texte und können daher diese Frage nicht sicher beantworten. Wenn wir aber die vorhandenen schriftlichen Quellen genau studieren, finden wir viele Belege für Verhaltensweisen, die zumindest bei einigen der Theologen zu Unmut führten: So nahmen zum Beispiel manche Gläubige von Priestern anderer Gemeinden das Abendmahl entgegen und Priester kümmerten sich auch um Gläubige rivalisierender Gemeinden. Überhaupt pflegten die Menschen heilige Personen ungeachtet ihrer kirchlichen Zugehörigkeit





um Hilfe zu ersuchen. Es ging recht chaotisch zu. Für die meisten Christen scheinen vor allem das Abendmahl, die Taufe, das Kreuz, die Heiligen und natürlich Jesus Christus entscheidend gewesen zu sein. Die theologischen Streitigkeiten bedeuteten ihnen nicht besonders viel. Ja gerade die Symbole, Rituale und Personen übten eine Anziehungskraft aus, die jene konfessionellen Grenzen überschritten, die ihre Anführer zu errichten versuchten. So sah die Welt aus, auf die die arabisch-muslimischen Armeen im Nahen Osten des siebten Jahrhunderts stießen.

Doch was gibt es zu diesen Muslimen zu sagen?

Zunächst einmal müssen wir uns klar machen, dass sie nicht besonders zahlreich waren. Einer Schätzung zufolge war die Zahl der Muslime, die nach der Expansion aus der arabischen Halbinsel emigrierten, nicht höher als 500.000, womöglich weit geringer. Dagegen zählte die nicht-muslimische Bevölkerung, bei der sie sich niederließen, wohl zwischen 20 und 30 Millionen Menschen von Nordafrika bis Zentralasien.

Zweitens waren viele dieser Muslime erst in den letzten Jahren des Lebens des Propheten zum Islam konvertiert, erst, als sich abzeichnete, dass er im westlichen Arabien eine hegemoniale Stellung erreicht hatte. Als Mohammed im Jahr 622 von Mekka nach Medina zog, hatte er höchstens etwa hundert Anhänger. Als er nach Mekka zurückkehrte und es im Jahr 630 eroberte, verfügte er über eine Armee von zehntausend Mann.

Die meisten der späten Konvertiten waren gruppenweise zum Islam übergetreten, als ganze Volksstämme und sogar Städte Mohammed Loyalität schworen. Sie hatten kein klares Verständnis davon, was Islam genau bedeutete oder beinhaltete. Es ist anzunehmen, dass ihre islamische Religiosität nicht sehr tief ging. Und nach dem Tod des Propheten rebellierten viele der Volksstämme, die ihm Gefolgschaft geschworen hatten, und weigerten sich, weiter Steuerabgaben zu zahlen. Zur gleichen Zeit traten eine Reihe anderer Propheten an die Öffentlichkeit und gewannen einige der rebellierenden Volksstämme als ihre Anhänger. Diese Stämme wurden in einer Reihe von Auseinandersetzungen,

den Ridda- oder Apostasiekriegen, zurück in den Islam gezwungen. Daran anschließend begannen die muslimischen Armeen ihre Eroberungen.

Wenn wir uns also mit den frühen Interaktionen von Christen und Muslimen im Nahen Osten befassen, sollten wir nicht nur an Dispute religiöser Vordenker über das Wesen der Dreifaltigkeit, die göttliche Natur von Jesus Christus oder das Prophetentum Mohammeds denken. Wir müssen uns auch klarmachen, dass Islam im siebten oder achten Jahrhundert etwas anderes bedeutete als im neunten oder zehnten, als er seine klassische Ausprägung fand, und erst recht etwas anderes, als damit heute gemeint ist.

Was geschah, als christliche einfache Gläubige auf neu konvertierte Muslime trafen?

Der Islam entwickelte sich also in einer Situation, in der sich eine sehr kleine Zahl von Muslimen, von denen die meisten weder besonders fromm noch sehr bewandert waren, in einem Meer nicht-muslimischer Menschen wiederfand, die meisten davon einfache Christen. Der Islam nahm seinen Ausgangspunkt als Minderheitenreligion: Der Nahe Osten war im Mittelalter die meiste Zeit über ein Ort, an dem eine muslimische Minderheit eine große nicht-muslimische Mehrheit beherrschte. Man nimmt beispielsweise an, dass die ägyptische Bevölkerung erst im vierzehnten Jahrhundert mehrheitlich muslimisch wurde – etwa siebenhundert Jahre nach der arabischen Expansion.

Zwangsbekehrungen zum Islam kamen zu bestimmten Zeiten in großer Zahl vor. Typisch waren sie aber nicht. Die meisten Bekehrungen geschahen allmählich über eine lange Zeit hinweg. Die Gründe, aus denen Menschen konvertierten, waren vielfältig, aber häufig scheinen nicht-religiöse Faktoren dazu motiviert zu haben: Zum Islam zu konvertieren hieß, nicht länger eine besondere Steuer zahlen zu müssen, die Juden und Christen von muslimischen Regierungen abverlangt wurde. In einer Welt, in der die meisten Menschen sich am Existenzminimum durchkämpften, scheint diese *Dschizya* genannte Steuer über Jahre hinweg bei vielen Bekehrungen treibende Kraft gewesen zu sein.

➤ EINFACHE GLÄUBIGE UND SPÄTE KONVERTITEN SYRIEN AM ENDE DER ANTIKE

Aber was genau bedeuteten diese Bekehrungen?

Wenn einfache Christen zum Islam übertraten, konnten sie viele Elemente des Christentums weiter beibehalten, die ihnen vor der Konversion am wichtigsten gewesen waren. Das hieß, dass viele Muslime im Nahen Osten bis hin zur osmanischen Zeit bestimmte religiöse Verhaltensweisen ihrer christlichen Vorfahren weiterführten. Einfache Christen hatten Jesus, das Abendmahl, die Taufe, die Heiligen und das Kreuz ins Zentrum ihres Religionsverständnisses gestellt. All dies war für viele muslimische Konvertiten und sogar noch ihre Nachkommen weiterhin von besonderer Bedeutung.

Die späteren Phasen des Mittelalters im Nahen Osten sind besser dokumentiert als die Frühphase. Und es gibt bessere Belege für die religiösen Praktiken von Muslimen etwa im Balkan oder in Anatolien, wo die vormals christlichen Bevölkerungen – wie im Nahen Osten – entweder ganz oder teilweise zum Islam konvertiert waren. Man kann bei ihnen viele Überreste dieser christlichen Vergangenheit finden: etwa Muslime, die Brot mit Kreuzen verzierten, Kreuze als Tätowierung verwendeten, Phylakterien mit den Worten „Holz des Kreuzes“ trugen, Kreuze auf den Minaretten von Moscheen anbrachten und den Namen Jesus oder die ersten Zeilen des Johannes-Evangeliums in Schutzamuletten bei sich trugen, um Unglück abzuwenden. Zudem ehrten Muslime bestimmte Heilige der Christen, brachten ihre Kinder in christliche Kirchen, ließen sie taufen, hielten an den Schutzheiligen ihrer Familie aus christlichen Zeiten fest, feierten die Feste christlicher Heiliger, suchten Ostereier, besuchten christliche heilige Quellen und vieles mehr. Generell ist die früheste Phase des Islam weit weniger ausführlich dokumentiert als spätere Zeiten, doch lassen sich viele dieser Phänomene, bei denen Muslime zentralen christlichen Ritualen und Symbolen mit besonderer Hochachtung und Verehrung begegnen, auch in dieser Zeit finden. Aus dem zwölften Jahrhundert haben wir sogar eine besondere Taufordnung, die eine Gemeinde zum Taufen der Kinder von Muslimen verwendete. Bei diesen Muslimen handelt es sich ziemlich sicher um die Nachkommen von zum Islam konvertierten Christen.

Schon von der Zeit direkt nach der Expansion an scheinen sich muslimische Anführer Sorgen gemacht zu haben, dass die wenigen Muslime in der Menge sie umgebender Nicht-Muslime untergehen könnten. Daher drängten sie die Muslime, sich in ihrem Verhalten von Juden und Christen abzusetzen. Dieser Versuch, sich gewissermaßen ex negativo zu definieren, hinterließ seine Spuren auch im Islam. Die zahlreichen präislamischen Praktiken, die in den Islam eingegangen sind und denen nachträglich eine muslimische Herkunft aufgesetzt wurde, zeugen von den gemischten Erfolgen jener Anführer dabei, externe Einflüsse abzuwehren.

Zusammenfassend sollten wir uns das Mittelalter im Nahen Osten nicht nur als die Geschichte der herrschenden muslimischen Minderheit vorstellen. Wir können diese Minderheit – und ebenso viele der wichtigsten Merkmale des Islams selbst – nur wirklich verstehen, wenn wir daran denken, dass diese Minderheitenreligion in einem Meer von Andersgläubigen existierte, die langsam konvertierten, oft aus nicht-religiösen Gründen. Wenn wir uns zu stark auf die doktrinären Unterschiede zwischen Christen und Muslimen konzentrieren, lassen wir den entscheidenden Punkt außer Acht: Der allmähliche Wechsel religiöser Zugehörigkeit der einfachen Gläubigen vom Christentum zum Islam machte den Nahen Osten erst zu der mehrheitlich muslimischen Region, die er heute ist. Und eben dieser allmähliche Zugehörigkeitswechsel – mit all dem zugehörigen religiösen Gepäck – formte das Verständnis des Islams mit, das die ortsansässigen Muslime im Mittelalter hatten.

Jack Tannous ◀



Jack Tannous ist Assistant Professor am History Department der Princeton University. Als Fellow am Kulturwissenschaftlichen Kolleg Konstanz (Juli 2015 bis 2016) arbeitet er an einem Buch mit dem Titel „Simple Belief: Religion and Society in Syria at the End of Antiquity“.

WERTI

Aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse sind in allen Lebensbereichen unabdingbar. Zugleich stellen Forschungsskandale immer wieder zur Diskussion, inwiefern die Wissenschaft ihrer Rolle gerecht werde. Was aber macht gute Wissenschaft eigentlich aus? Und wie kann man ihr Gutsein fördern? Szenenwechsel: Menschen mit geistiger Behinderung können selten an ‚normalen‘ Kommunikationsprozessen und somit an sozialem Alltag teilhaben. Neben kognitiven Einschränkungen liegt das meistens auch an fehlendem Sprechvermögen. Wie bestimmt sich ihre Rolle in einer auf Lautsprache, Textlichkeit und Leistung geeichten Gesellschaft? Und wie kann man ihre Teilhabe verbessern? Was hat das eine mit dem anderen zu tun, geht es doch einerseits um die Qualität hochkarätigen Wissens, andererseits um Menschen, die kognitiv weit unter dem Durchschnitt liegen?

Beide Themen bearbeite ich ethnographisch und aus einer Perspektive der *Science and Technology Studies* (STS). Sie sind exemplarisch für grundlegende sozialwissenschaftliche Phänomene, etwa kulturelle Grenzziehungen, Spannungen zwischen individuellen und gesellschaftlichen Standards oder die Behäbigkeit von Kulturwandel. Über allem steht für mich die Frage, wie normatives und in kulturelle Routinen ‚eingebackenes‘ Wissen weitergegeben werden und teilweise auch gezielt lernbar gemacht werden kann. In beiden Fällen besteht immenser Bedarf an wissensvermittelnden Angeboten. Meine Forschungen geben detaillierte Hinweise, wie diese aussehen könnten.

Ein Professionsethos pflegen

Wissenschaft kann sachlich, methodisch oder moralisch gut sein, wobei nicht alles gleichzeitig zutreffen muss. Ihren grundlegenden Auftrag, epistemisch wirksam zu sein, also neues Wissen zu schaffen, kann sie gut erfüllen, indem sie spektakuläre Entdeckungen liefert, dabei auf Grundlagentheorien aufbaut und diese erweitert, unvoreingenommen bleibt und ihr Wissen zugänglich macht. In den Disziplinen und Forschungsfeldern kommen spezifische methodologisch begründete Ansprüche hinzu. Originalität, Kollektivität, Objektivität und Verantwortung aber sind übergreifende Prinzipien. Einzelne Forschende wiederum gelten als gut, wenn sie erfolgreich sind, wobei Erfolg auch in Einheiten gemessen

wird, die nicht direkt epistemisch relevant sind: zahlreiche Publikationen innerhalb kurzer Zeit in namhaften Zeitschriften oder Verlagen, Internationalität, eingeworbene Drittmittel und eine gesicherte Anstellung. Die abstrakt für die Wissenschaft geltende Wertematrix stimmt mit dem alltagspraktisch begründeten Ethos einzelner Forschender nicht immer überein. Spannungen zwischen den Prinzipien individueller Reputation – als wichtiger Motor des Erkenntnisgewinns – und kollektiver Verantwortung gibt es seit Anbeginn der Wissenschaft. Sie wachsen heute, im Zeitalter von Projektisierung und Evaluation. Dies verändert die Zeithorizonte erheblich, was wiederum aus epistemischer Sicht nötige langfristige Forschungen verhindert.

Im Zuge von Skandalen werden Kodizes und Rahmenstrategien für gutes wissenschaftliches Arbeiten überarbeitet oder neu erstellt. Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass sich die grundlegenden Kriterien für ‚gut‘ auch in neuen Versionen kaum ändern. Sie entsprechen den oben genannten idealistischen Werten. Doch als vertextlichte Wertekataloge wirken solche Papiere nicht in das Bewusstsein und die Alltagspraxis einzelner Forschender zurück. In meinen Interviews mit Forschenden an sechs Spitzenuniversitäten (USA, UK, Deutschland) erhielt ich nahezu durchwegs Antworten nach dem Muster: „Diesen oder jenen Kodex kenne ich, aber ich habe ihn nie gelesen.“ Welche weiteren Hilfsmittel ein Wissenschaftsethos gut vermitteln, ist eine weitgehend ungelöste Frage.

In Wissenschaftsethik-Seminaren arbeiten wir häufig mit verschriftlichten, lebensnahen Beispielen von kontroversen Fällen oder Dilemmasituationen. Abstrakte Prinzipien werden durch diese sokratische Methode mit konkreten Bedeutungen gefüllt und die Teilnehmenden üben, abzuwägen und ihre persönlichen Positionen miteinander zu diskutieren. Es besteht nachhaltiger Konsens darüber, dass die Pflege einer gemeinsamen Wertebasis am besten durch wiederkehrende Reflexion und Aushandlung geschieht. Idealerweise wäre also ein wissenschaftsethischer Diskurs Teil jeder Veranstaltung in Forschung und Lehre, wo er anhand der fachlichen Inhalte kontextualisiert würde. Diesem Ziel kann man durch vorgefertigte, reflexionsfördernde Materialien, die zugleich eine Vielfalt medialer Potentiale und didaktischer Ansätze nutzen, durchaus näherkommen.



Exklusion vorprogrammiert?

Sprache und Toleranz sind Grundbausteine für gelingende Integration. Bezüglich der Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung zeigt sich jedoch eine eigene Dynamik: Wenn Mitglieder der dominanten Kultur nur wenig Lernpotential erwarten können und selbst eine andere Sprache lernen müssen, um grundlegende Kommunikation zu ermöglichen, tun sie sich sehr schwer. Die gesprochene Sprache durch einzelne Gebärden zu untermalen ist eine von mehreren Methoden der Unterstützten Kommunikation (UK). Nichtsprechende (aber hörende), kognitiv eingeschränkte Menschen erhalten so eine Brücke zum besseren Verstehen der sie umgebenden Lautsprache und eine mögliche Ausdrucksform anstatt des Sprechens. Doch die UK ist eine kleine Fachwelt, während diese Option dem Rest der Gesellschaft, so auch neu betroffenen Familien, weitgehend unbekannt bleibt. Die Verbreitung lautsprachunterstützender Gebärden wird in Deutschland durch weitere Faktoren gehemmt, etwa mehrere inkompatible Gebärdensammlungen innerhalb der UK sowie eine wechselseitige Distanziertheit zwischen UK und Gehörlosen, die die Deutsche Gebärdensprache nutzen. Bestehende Gebärdenmaterialien wurden vor allem von UK-Fachleuten für ihre eigene Fortbildung oder Nutzung im therapeutischen oder schulischen Alltag erstellt. Hier bleiben Printmedien, Druck- und Kopiervorlagen von Gebärden dominant, trotz offensichtlicher Vorteile von Bewegtbild. Die allermeisten Materialien sind für die betreffenden Kinder und Menschen ohne Lesekenntnisse unbrauchbar.¹

Bei der Entwicklung therapeutischer, lern- oder inklusionsfördernder Maßnahmen für Menschen mit geistiger Behinderung besteht eine zentrale Herausforderung in der unvermeidbaren Zuständigkeit von Menschen ohne Behinderung. Menschen mit kognitiven und zugleich kommunikativen Beeinträchtigungen haben keine Stimme bei der Verhandlung ihrer Rolle und der für sie bestimmten Unterstützungsangebote. Um alternative Kommunikationsformen breitenwirksam zu etablieren, müssten unterschiedliche Fachexpertisen, private und gesellschaftliche Sphären besser miteinander vernetzt werden. Auch hier sind passende (Fort-)Bildungsangebote, die mediale Potentiale besser nutzen, noch rar.

Sozialforschung mit Praxis verknüpfen

Die Erstellung wissensvermittelnder Materialien ist kein stufenweiser Prozess, wo auf eine Konzeptionsphase, Medienproduktion und schließlich -nutzung folgen. Vielmehr müssen die potentiellen Nutzenden mit ihren Ansprüchen sowie die sorgfältige Analyse ihrer Lebenswelten in Konzeption und Produktion einbezogen werden. Daher habe ich 2013 bis 2016, gefördert von der Universität Konstanz als Transferplattform, die Lehrmedien-Werkstatt aufgebaut. Hier haben wir mit jungen Teams, verschiedenen Kooperationspartnern und potentiellen Nutzenden funktionierende Lernformate und Prototypen für Printmedien, Filme und Apps entwickelt, die der Vermittlung von wissenschaftlichen Werten einerseits und von lautsprachunterstützenden Gebärden andererseits dienen. In Verbindung mit ausgereiften didaktischen Konzepten können sie auf die erschwerte Bedingung antworten, dass Sozialisationsprozesse in den beiden Themenkomplexen nicht als gegeben vorauszusetzen sind: Angesichts eines Generationenwechsels in der Wissenschaft etwa bringt eine jüngere Generation massiv neue Werte ein, die nicht vom bestehenden System übertönt werden. Und wie kann man Gesellschaften, die behinderte Mitmenschen in Sonderwelten professionell versorgen lassen, für offene Begegnungen mit Kindern rüsten, die keine als ‚normal‘ geltenden kognitiven oder sprachlichen Kompetenzen entwickeln? In beiden Fällen hat unsere ‚dichte‘ Wissensbasis über Routinen der Wissensvermittlung und der Materialnutzung auch zu Lösungen geführt, die allein aus Sicht des Alltagshandelns oder der Produktentwicklung nicht vorstellbar gewesen wären.

Das Rad immer neu erfinden

Mündliche und schriftliche Diskurse, die nahe an den Handlungskontexten geführt werden, bleiben für die Reflexion von Werthaltungen unerlässlich. Darüber hinaus, und das sehen wir längst in anderen Bereichen, erfreuen sich visualisierende und interaktive wissensvermittelnde Medien wachsender Beliebtheit – und gute Laune fördert bekanntlich Lernen, auch von Wertigkeiten. Doch damit Lernmedien gut sind und bleiben, müssen die Formate, Inhalte sowie die sozialen Kontexte ihrer Produktion und Nutzung jeweils aufeinander abgestimmt werden. Diverse Medien heranzuziehen, wirkt also nicht per se als Allheilmittel.

¹ Schmidt-Pfister, Diana und Schneider, Carola Julia, „Als RezipientInnen vergessen. Gebärdenlernmedien auch für Menschen mit geistiger Behinderung?“, in: Ochsner, Beate und Stock, Robert (Hg.), *Mediale Praktiken des Sehens und Hörens*, Bielefeld (im Erscheinen).

Ein jeweils passendes Rad muss immer neu erfunden werden: Erstens müssen die Medien zu den Inhalten passen. So kann die Reflexion professionsethischer Haltungen gut in interaktiven Spielen, die aktive Entscheidungen provozieren, gefördert werden. Auch Filme können komplexe Situationen stark verdichten und so den moralischen Gehalt berufspraktischer Situationen erlebbar machen. Lautsprachunterstützende Gebärden sind aufgrund ihrer Dreidimensionalität, Bewegung und Gebundenheit an Lautsprache theoretisch am besten filmisch darstellbar. Ohne gestalterische Kniffe sind jedoch Bewegtbilder von Gebärden zu schnell und flüchtig.

Zweitens müssen Medien und Inhalte die jeweiligen Zielgruppen ansprechen. Für alle Forschenden sind E-Learning und komplexe interaktive Lernspiele durchaus geeignet. Hier ist es aber wichtig, in disziplinären oder nationalen Kontexten bekannte Praktiken, Herausforderungen und Fachsprachen lebensnah darzustellen, um auch normative Inhalte transportieren zu können. Bei lautsprachunterstützenden Gebärden ist das gleiche Wissen für diverse Personengruppen mit unterschiedlichem Vorwissen und Lernvermögen aufzubereiten: Kinder mit geistiger Behinderung sind auf einfachste, von Schriftsprache unabhängige Formate angewiesen. Gesunde Kinder benötigen altersgerechte Medien wie Comics oder *games*, die dennoch eine Teilhabe der behinderten Geschwister oder Freunde, etwa in inklusiven Kitas oder Schulklassen, erlauben. Für ältere Erzieherinnen oder Angehörige, die wenig bis keine Interneterfahrung mitbringen, bieten sich persönliche Fortbildungen an, welche wiederum diverse Medienformate integrieren können.

Drittens, und dies ist die größte Hürde, muss das Zusammenwirken der jeweiligen kulturellen, inhaltlichen, technischen, fach- und mediendidaktischen Facetten an irgendeiner Stelle möglichst verlustfrei koordiniert werden. Denn Medienproduktion, Praxis und Sozialforschung sind Parallelwelten mit sehr unterschiedlichen Planungs-, Kalkulations- und Abstimmungskulturen. Vorhandene Materialien zeigen, dass sehr gute Inhalte medial schlecht aufbereitet bleiben oder umgekehrt und dass die jeweiligen Zielgruppen nicht an der Entwicklung beteiligt waren.

Ansätze der *Science and Technology Studies* bieten hier den Vorteil einer holistischen Sicht auf das Zusammenwirken von sozialen Dynamiken, Wissen und Materialitäten und können so als das gesuchte Koordinationszentrum agieren. Zielgruppenkulturorientiert zu forschen, entsprechende Materialien zu entwickeln, zu produzieren und weiterzuentwickeln, ist ein höchst aufwendiger Prozess und gilt hinsichtlich hochspezifischer, nicht skalierbarer Zielgruppen als unwirtschaftlich. Versteht man aber Letztere nicht als Märkte, sondern als soziale Praxis, die wir in Teilen mitgestalten können, erscheint er lohnenswert. **Diana Schmidt-Pfister** ◀



Die Geographin, Ethnologin und Politikwissenschaftlerin **Diana Schmidt-Pfister** leitet die Transferplattform Lehrmedien-Werkstatt. Mit zwei Sozialforscherinnen gründet sie 2016 das PS: Institut für Praxisnahe Sozialforschung. Im Projekt „Kulturen der Wissens- und Wertevermittlung“ setzt sie die theoretische Einbettung dieser Arbeiten im Exzellenzcluster fort.

VERHA

Für sein Promotionsprojekt hat der Kulturosoziologe Philipp Schäfer mehrere Monate in Leipziger Flüchtlingswohnheimen verbracht. Mittels teilnehmender Beobachtung und Interviews mit Beteiligten – Asylsuchenden, Heimpersonal, Entscheidungsträgern – will er herausfinden, wie in Städten Asyl zustande kommt und organisiert wird.

Ist Leipzig ein guter Ort, um Flüchtlingswohnheime zu analysieren?

Schäfer ► Für mich persönlich ist es der richtige Ort, weil ich hier schon länger Feldforschung betreibe und Kontakte zu wichtigen Akteuren aufbauen konnte, bevor die Situation so angespannt wurde. Das Forschungsfeld war schon immer ein misstrauisches, inzwischen ist es jedoch noch schwieriger geworden, Zugang zu bekommen: Fast niemand lässt sich mehr gern über die Schulter schauen.

Bis vor kurzem organisierte das Land Sachsen die Erstaufnahme von Geflüchteten zentral über Chemnitz, wo auch die zentrale Stelle des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge war. Inzwischen fangen sie damit an, in Dresden und in Leipzig weitere Erstaufnahmeeinrichtungen aufzubauen. Leipzig ist strukturell interessant, weil es dort unterschiedliche Standards der Unterbringung gibt und man eben beides beobachten kann, kommunale und föderale Einrichtungen. Das ist teilweise eine administrative Unterscheidung, aber auch eine inhaltliche, da die Unterbringungsmindeststandards, wenn überhaupt vorhanden, zwischen kommunalen und Landeseinrichtungen mitunter stark variieren.

Was interessiert Sie an Flüchtlingsunterkünften?

Schäfer ► Ich schaue mir an, wie in diesem lokalen Raum das Thema Unterbringung verhandelt und organisiert wird. Welche Akteure spielen da eine Rolle? Akteure der Erstaufnahme, kommunale Akteure und auch nicht bürokratisch-administrative Akteure ... Denn Asyl ist nicht nur ein Verfahren, das mit juristisch-administrativen Prozessen zu tun hat, an deren Ende ein Aufenthaltsstatus steht, sondern Asyl ist

letztlich auch ein soziales Produkt. An Debatten darüber, wer unter den Geflüchteten legitim oder illegitim ist, merken wir, dass da etwas verhandelt wird, was in Praktiken überführt wird und dadurch erst seine Gestalt bekommt. Um dieses Phänomen Flucht und Geflüchtete vor Ort zu verstehen, müssen wir diese sozial-konstruktivistische Wendung nehmen, weil wir sonst nicht untersuchen können, was da gesellschaftlich passiert.

Was wird konkret ausgehandelt?

Schäfer ► Beispielsweise, was als menschenwürdige Unterbringung gilt. Da gibt es verschiedene Vorstellungen, die wiederum nicht in Stein gemeißelt sind. Was macht Privatsphäre aus? Welche Größe sollte der Raum haben, der einem persönlich zur Verfügung steht? Pläne, die so etwas formulieren, sind Aushandlungsprozessen unterworfen. Einige, darunter Vertreter des gesamten politischen Parteienspektrums oder Akteure der Stadtverwaltung, argumentieren pragmatisch, dass Geflüchtete laut gesetzlicher Vorgabe in Sachsen zuerst in Gemeinschaftsunterkünften untergebracht werden müssen. Dagegen fordern antirassistische Gruppen und mitunter auch Kirchenvertreter für Geflüchtete ein Recht auf selbstbestimmtes Wohnen. Damit knüpfen sie an neuere Housing-First-Ansätze aus der Wohnungslosenhilfe an, die eine sofortige Unterbringung in eigenem Wohnraum mit einer mobilen Sozialberatung verknüpfen.

Der Leipziger Stadtrat wiederum brachte im Jahr 2012 einen Dezentralisierungsplan auf den Weg und suchte nach rechtlichen Spielräumen, in denen man den gesetzlichen Regelfall umgehen kann, um möglichst schnell Menschen in dezentralen Wohnraum zu bringen. Was dezentral heißt, ist dann natürlich auch wieder auszuhandeln – überall in der Stadt verteilt, in Privatwohnungen?



Die Leipziger Ernst-Grube-Halle, eine Universitätsturnhalle, wurde vorübergehend als Erstaufnahmeeinrichtung genutzt. Die Notunterkunft ist inzwischen wieder geschlossen. Fotos: Philipp Schäfer

Welche Verhandlungsstrategien verfolgen die Akteure vor Ort, wenn die Eröffnung einer neuen Gemeinschaftsunterkunft bekannt wird?

Schäfer ► In Leipzig schafft der Dezentralisierungsplan einen normativen Rahmen, gegen den sich Stadtpolitik zu rechtfertigen hat, ob sie nun mit fehlenden Alternativen argumentiert oder sagt: „Es ist warm und sicher dort.“ Zivilgesellschaftliche Akteure wiederum reagieren, indem sie den Rahmen aufgreifen und anprangern: „Wir können doch nicht mehr davon sprechen, dass das Dezentralisierung ist, sondern das sind unzumutbare Lebensbedingungen!“

Anders verlief es im Sommer, als Geflüchtete in einer Turnhalle für nur wenige Tage untergebracht wurden, weil ihre bisherige Unterkunft in Chemnitz wegen starken Regens überflutet war. In dem Fall wurden nicht in erster Linie die Bedingungen der Unterbringung thematisiert, sondern der Umstand, dass sie wenige Tage später nach Heidenau umverlegt werden sollten. In der vorausgehenden Woche war es dort zu diesen großen rassistischen Protesten gekommen. Was dann passierte, ist sehr interessant, weil Geflüchtete zusammen mit Unterstützern diesen Raum besetzten, also

einfach nicht gegangen sind. Sie sind den Anordnungen der behördlichen Autoritäten nicht gefolgt, haben die eintreffenden Busse blockiert und Aktionen gegen diese Umverteilung gestartet. Dies hat nach anderthalb Wochen der Blockade dazu geführt, dass es den meisten Bewohnern ermöglicht wurde, in der Stadt zu bleiben und dort in alternative feste Unterkünfte zu kommen.

Das ist aber nicht an der Tagesordnung, oder?

Schäfer ► In diesem Fall hat der Diskurs eine Machtverschiebung bewirkt. Solche Diskurse oder Proteste können natürlich auch ins Leere laufen. Wir haben es da mit Machtverteilung zu tun, die sich situativ ändert, was wiederum an verschiedenen Faktoren und Akteurskonstellationen liegt. Die Organisation von Migration spielt sich also im Spannungsfeld von relativ unveränderbaren Strukturen und individueller Handlungsmacht ab. Indem ich dieses Spannungsfeld als eine Art Regime betrachte, mit sehr vielen unterschiedlichen Akteuren, die mittels verschiedener Strategien, Techniken und Ressourcen Fluchtmigration vor Ort zu regulieren und regieren bestrebt sind, kann ich Machtdifferenzen besser analysieren und sichtbar machen. Vereinfacht ausgedrückt sehe ich mir an, wer daran beteiligt war und welche Ressourcen die Beteiligten eingebracht haben, um auf diese Weise Verschiebungsprozesse nachvollziehen zu können.

Welche Rolle spielt der Faktor Zeit?

Schäfer ► Zeit ist auf jeden Fall ein ganz wichtiger Faktor. Wir haben einerseits eine räumlich-symbolische Ausprägung dieser Debatte und dann auch eine zeitliche, und das auf mehreren Ebenen: Einerseits werden Zeitargumente immer wieder von bürokratischen Akteuren herangezogen, um eine gewisse Dringlichkeit zu vermitteln: „Es müssen schnelle Entscheidungen her und notfalls bürokratische Prozesse umgangen werden.“ Oder: „Ja, wir haben einen Dezentralisierungsplan, aber es muss in Zeiten wie diesen möglich sein, kurzfristig 600 Menschen in einem ehemaligen Baumarkt unterzubringen.“

Andererseits ist Zeit – und da vor allem die Zeit des Wartens – eine absolut handlungsleitende Logik für die Asylsuchenden. Dies zieht sich durch komplette Asylalltage: Sie warten darauf, dass sie umverteilt werden; sie warten auf die Bearbeitung des Falles, auf Informationen, auf die Verfügbarkeit von bestimmten Autoritäten und so weiter. Und die Vorstellung, dass es sich nur um eine temporäre Unterkunft handelt, verändert auch soziale Nahbeziehungen um diese Unterkünfte herum. Nachbarschaftliche Akteure beispielsweise begegnen diesen Menschen mitunter deshalb anders, weil sie glauben, dass „die ja gar nicht richtig ankommen – die gehen ja bald wieder“.

Welche Strategien haben die Asylsuchenden, um mit der Zeit der Wartens umzugehen?

Schäfer ➔ Einerseits gehen sie habitusspezifisch damit um, wie Pierre Bourdieu sagen würde. Dahinter steckt die Idee, dass Menschen einen gewissen Rucksack tragen, gesellschaftliche Strukturen verinnerlichen und sie dann wieder in Handlungen reproduzieren. Mit diesem Habitus gehen dann auch bestimmte Dispositionen einher, also persönliche Ressourcen. Eigentlich versuchen alle Bewohner, diesen zeitlichen Leerraum irgendwie zu füllen, jedoch mit mehr

oder weniger Erfolg. So gibt es welche, die diesem Leerraum hilflos gegenüberstehen und dadurch zermürbt werden. Das sind aber meistens nicht die, die man sieht oder an die man herankommt; sie ziehen sich zurück, bleiben quasi unsichtbar. Selbstverständlich kann aus dieser Leere auch deviantes Verhalten folgen, dass Menschen anfangen zu trinken oder in kriminelle Kreise abrutschen. Die meisten aber versuchen ganz aktiv, ihren Alltag zu gestalten, die Zeit sinnvoll zu verbringen. Manche bewegen sich aktiv in pseudo-beruflichen Positionen, übernehmen bestimmte ehrenamtliche Funktionen in den Unterkünften und auch darüber hinaus. Einige finden Anschluss an migrantische Selbstorganisationen, an Moscheen, an religiöse Gemeinden ...

... und auch viele Ehrenamtliche bieten Programme an.

Schäfer ➔ Es gibt ein unglaublich breites Angebot an freizeitlichen Aktivitäten, weit über Sprachkurse hinaus. Ich würde sogar von einem Überangebot sprechen, denn dem großen Aufwand an Organisation und Logistik entspricht nicht immer die Nachfrage. Ich erinnere mich an einen Theaterkreis für geflüchtete Frauen, den eine Gruppe von Pädagogikstudierenden anbot, der einfach nicht angenommen wurde; vermutlich entsprach er einfach nicht den Bedürfnissen der adressierten Personen. Und gleichzeitig stelle ich fest, dass Geflüchtete auch nicht schlecht darin sind, sich ihren Alltag selbst zu gestalten.

Inwiefern gestalten die Asylsuchenden nicht nur ihre Freizeit sondern auch ihren Handlungsspielraum mit?

Schäfer ➔ Generell sind sie erst einmal einer gewissen Passivität unterworfen. Das geht auch wieder zurück auf die spezifische Zeitlichkeit dieser Verfahren. Diese Passivität kommt durch das Warten, aber auch dadurch, dass über einen an anderer Stelle entschieden wird. Zunehmend ist jedoch zu beobachten, dass Geflüchtete zu sichtbaren politischen Akteuren werden, indem sie Hungerstreiks durchführen, indem sie demonstrieren und Forderungskataloge aufstellen, indem sie so etwas wie Bürgerrechte oder zumindest Mitspracherecht beanspruchen.



Johanniter-Mitarbeiter im Gespräch mit einem jungen Geflüchteten.

Vielen mag das anstößig erscheinen, aber sie schaffen dadurch eine soziale Realität. Indem sie ihre Stimme in diese Verhandlungsprozesse einbringen, greifen sie in den Diskurs ein. Für Politiker und Verwalter ist es natürlich viel einfacher, solche Diskussionen abstrakt zu führen, etwa über Verteilungsschlüssel zu sprechen. Wer sich dem widersetzt und damit auch eine sichtbare Angriffsfläche bietet, wer in Dialog treten will, bringt natürlich auch Autoritäten in absolute Bedrängnis. Auf einmal sind sie mit dem Objekt der Verteilung konfrontiert und müssen begründen, was sie tun.

Als Kulturosoziologe, der über Migration und Asyl forscht, nehmen Sie auch an dem Diskurs teil. Wie sehen Sie hier Ihre Rolle als Wissenschaftler?

Schäfer ➤ Wissenschaftliche Studien tragen natürlich erheblich zu unserem Verständnis von Asyl bei. Wenn ich bestimmte Prozess beobachte, analysiere und bewerte, sind die Ergebnisse ja auch offen zugänglich. Gerade in diesem Forschungsfeld findet Wissenschaft nicht mehr im Elfenbeinturm statt, sondern man hat viel mit der Presse zu tun. Auch aktivistische Forschung nimmt zu, was letztlich bedeutet, dass die starre Trennung zwischen Forschungssubjekt und -objekt immer weiter aufweicht. Forscher stellen nun nicht mehr nur noch Forschung über Objekte an, sondern forschen über und mit diesen Menschen, für deren Sache sie sich sogar politisch einsetzen. Wir haben also immer mehr *Links* zwischen Wissenschaft und nicht-wissenschaftlichen Lebensbereichen. Ein neues öffentliches Interesse an soziologischer Forschung ist entstanden, was natürlich auch durch wissenschaftliche Studien angeschoben wird.

Wie beeinflusst das Ihre Arbeit als Wissenschaftler?

Schäfer ➤ Praktisch gesehen erschwert das große öffentliche Interesse es teilweise, Zugang zu den Akteuren zu finden. Sobald sich eine Grundskepsis verbreitet, setzen Schließungsmechanismen ein. Aber auch das ist etwas, was ich analysieren kann.

Der Anspruch an Wissenschaftlichkeit verändert sich ebenfalls. Wenn Anfragen von außen kommen, immer häufiger die eigene Expertise angefordert wird, ist man ganz anders involviert und muss sich positionieren. Macht man nun seine Wissenschaft verfügbar für marginalisierte Gruppen oder stellt man sich in den Dienst staatlicher Autoritäten? Übernimmt man die evaluative Arbeit, die im Endeffekt die Entwicklung politischer Programme unterstützt? Oder verfolgt man einen dekonstruktiven Ansatz, indem man bestehende Kategorien hinterfragt und sie auf ihre Produktionsbedingungen hin untersucht? Das sind ja alles Entscheidungen, die einen konfrontieren und die jeder für sich treffen muss.

Kann man dabei neutral bleiben?

Schäfer ➤ Gerade in diesem Forschungsfeld kommt man natürlich nicht umhin, politisch Stellung zu beziehen. Bei einem so extrem affektiven Thema fällt es schwer, eine scheinbare wissenschaftliche Neutralität aufrechtzuerhalten. Wir haben alle unsere Meinung dazu, auch ich kann mich dem kaum verwehren. Als Wissenschaftler muss ich mich jedoch stets bemühen, mir das Beobachtete und Erlebte so weit zu entfremden, dass ich trotzdem eine analytische Perspektive darauf haben kann, um theoretisieren zu können, was da passiert.

Das Interview führte Claudia Marion Voigtmann.



Der Kulturosoziologe **Philipp Schäfer** promovierte seit 2014 im Exzellenzcluster über das Forschungsprojekt „Negotiating Refuge and Refugees in Urban Migration Regimes“.

IMPRESSUM

Redaktion: Claudia M. Voigtmann, Konstanz
Übersetzung: S. 31-33 Eva Engels
Gestaltung: Eva Engler, Berlin/Owingen
Korrektorat: Lara Treffeisen, Konstanz
Bildnachweis: Titel, S. 4, 10, 14, 18, 22, 26, 30, 34, 38 Bigi Möhrle
S. 5 Finbarr O'Reilly/ REUTERS
S. 6 Barry Pousman
S. 8 Mamadou Ndiaye
S.11 Gemeinfrei/ Wikimedia Commons
S.13 Gemeinfrei/ Wikimedia Commons
S.16 Miriam Lay Brander
S.19 Gemeinfrei/ Wikimedia Commons
S. 23 Christina Zuber
S. 24 AZB by Cooperform
S. 28, 29 Julia Eckert
S. 40, 41 Philipp Schäfer
Druck: Druckerei Braul, Berlin

V.i.S.d.P.: Prof. Dr. Rudolf Schlögl
Herausgeber: Exzellenzcluster
„Kulturelle Grundlagen von Integration“
Universität Konstanz
78457 Konstanz
© Universität Konstanz 2016

