

Fremdheit im urbanen Kontext

Dass sich Menschen in städtischen Kontexten im Globalisierungszeitalter in vielerlei Hinsicht zunächst als Fremde begegnen, ist eine empirische Tatsache und gehört zur „Alltagsnormalität“. Überspitzt formuliert könnte man sogar davon ausgehen, dass in einer zunehmend ausdifferenzierten modernen Gesellschaft jeder jedem fremd wird. Parallel dazu beobachten wir eine ethnische definierte Fremdheit, die politisch erzeugt wird und je nach politischer Stimmung als Ausgrenzungsstrategie in relevanten Bereichen der Gesellschaft fungiert. In diesem Aufsatz wird vor allem darum gehen, diese inszenierte Paradoxie, diese Ambivalenz aufzuzeigen. Das heißt mit anderen Worten: *Einerseits* tritt Fremdheit als ein integraler Bestandteil des urbanen Zusammenlebens in Erscheinung. Im globalen Kontext radikalieren sich die Fremdheitserfahrungen und gewinnen in zunehmendem Maße für individuelle Positionierung an Relevanz. Das bedeutet, dass das Phänomen Fremdheit, was das dialektische Verhältnis zwischen Globalisierung und Individualisierung anbelangt, eine nicht unerlässliche Rolle spielt. *Andererseits* wird der „kulturelle Fremde“ in der Figur des Migranten konstruiert und als ein dringendes gesellschaftliches Problem behandelt. Auch die „neuen“ globalen Risiken werden unter dem kulturellen und ethnischen Vorzeichen diskutiert. Die Verteilungsprobleme, die durch globale Interdependenzen eine neue Aktualität gewonnen haben, rücken in letzter Zeit in Gestalt des „Fremden“ in den Mittelpunkt verschiedener wissenschaftlicher Abhandlungen und politischer Debatten. Um diese neue Weltlage zu beschreiben, wies Samuel Huntington in seinem 1993 veröffentlichten Aufsatz, der weltweit diskursprägend war und nach dem 11. September 2001 mehr an Resonanz gewonnen hat, darauf hin, dass jetzt nicht mehr die politischen oder ökonomischen Prozesse als wesentliche Bestimmungsfaktoren zu betrachten seien, sondern vielmehr die „Kulturkreise“, deren Identitäten durch die jeweilige Religion wesentlich geprägt werden. Erst vor diesem Hintergrund erscheint plausibel, dass nun zunehmend die Konzepte von Kultur

thematisiert werden und damit die Kulturalisierung und Ethnisierung von Machtkonflikten vorangetrieben wird (vgl. Kaschuba 1995). In dieser Perspektive wird Fremdheit zu einer anthropologischen Konstante und wird ontologisiert.

Wir werden in vier Schritten vorgehen. Da die Beobachtungsperspektiven der Urbanität in der Wissenschaft im Wesentlichen als Wegweiser der Wahrnehmung von „Fremdheit“ dienen, werden wir zunächst vor allen Dingen zwei Paradigmen vorstellen, die im Wissenschaftsdiskurs zu erkennen sind. Anschließend wird das Phänomen Fremdheit in städtischen und danach in globalen Kontext gestellt beschrieben und diskutiert. Zum Schluss wird die „neue“ Fremd-Konstruktion besonders in der Figur des Migranten im Zeitalter der Globalisierung dargestellt.

Zwei Paradigmen

Dass wir in einer hoch individualisierten, mobilen Gesellschaft leben, die neue strukturelle, kulturelle und diskursive Veränderungen zur Folge hatte, steht spätestens seit Emile Durkheim nicht mehr zur Debatte. Umstritten ist allerdings, wie diese Transformationsprozesse theoretisch zu verstehen und praktisch zu bewerten sind. Hier stehen sich zwei Perspektiven gegenüber: Einerseits finden sich jene, welche – wie Durkheim, Parsons oder neuerlich Sennett – die potentiellen Gefahren und die desintegrativen Tendenzen in den Städten in den Vordergrund rücken. Andererseits stehen jene, die – Simmel, Beck, Bukow oder Albrow – die potentiellen Chancen der neuen Urbanität betonen und sie zum Ausgangspunkt ihrer Analysen machen. Man könnte von einer kulturpessimistischen Einschätzung einerseits und von einer optimistischen Perspektive andererseits reden. Auch Ulrich Beck u.a. markieren in diesem Diskussionszusammenhang zwei denkbare reflexive Reaktionsvarianten auf diese Veränderungen in der „Zweiten Moderne“: „Reflexiver Fundamentalismus“ auf der einen Seite und „reflexiver Pluralismus“ auf der anderen Seite. Nach Beck u.a. (2001, S. 48/49) sind die beiden Formen deswegen „reflexiv“, weil sie „den Strukturbruch innerhalb der Modernisierung ernst nehmen und die Fortschrittsüberzeugungen der einfachen Moderne verabschieden“. Was die Konsequenzen und Begründungen betrifft, unterscheiden sie sich aber völlig.

„Beim reflexiven Fundamentalismus geht es darum, zerbrochene Werte und Selbstverständlichkeiten von der Familie bis zu tayloristischen Arbeitsidealen erneut als wahr und wirklich zu begründen und gegen eine ‘maßlose’ Modernisierung zu verteidigen. Der reflexive Pluralismus hingegen nimmt die Dynamik des Modernisierungsprozesses auf und sucht nicht mehr nach eindeutig-endgültigen Lösungen. Statt dessen setzt er auf räumlich wie zeitlich begrenzte Restrukturierungen, die unter neuen Bedingungen selbst wieder verändert werden können.“ (Beck u.a. 2001, S. 49)

Nach den kulturpessimistischen Einschätzungen werden Städte als Orte des Scheiterns der Moderne betrachtet, wo Individuen unter Bindungsverlust leiden, vor lauter Möglichkeiten sich desorientiert fühlen und in letzter Konsequenz in Anomie verfallen. Die Anhänger dieser Perspektive betrachten die Transformationen zunächst mit Skepsis, konstatieren Desintegrationsprozesse, sehen damit den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdet und fordern als Lösung mehr „Disziplin“. So beklagt Richard Sennet (2001) das Verschwinden sozialer Beziehungen in den Städten und prophezeit sogar die Auflösung der Urbanität. Nach Sennett (vgl. 1998) würden die zunehmenden Flexibilisierungs- und Mobilisierungszwänge dazu führen, dass sich das Individuum nicht mehr auf stabile Strukturen verlassen könne und die festen Bezugspunkte verlieren würde. Das freigesetzte Individuum sei nicht mehr in der Lage, eine stabile Persönlichkeit zu entwickeln.

Ganz anders betrachten dies die Verfechter der optimistischen Variante. Sie sehen die Städte als Orte, an denen die emanzipatorischen Potentiale und die Errungenschaften der Moderne zum Ausdruck kommen und sich weiter entfalten; Orte, an denen die Einzelnen ihre einzigartigen Individualitäten bilden können, differenzierte Persönlichkeiten sich herausbilden, sich neue kulturelle Zusammenhänge formieren, von Fall zu Fall politische Öffentlichkeiten inszeniert werden. Sie rücken eher die Vorteile der modernen Urbanität in den Vordergrund und reden von den neuen (Integrations-)leistungen der modernen Städte (vgl. Krämer-Badoni 2001) und interpretieren die neue Urbanität als „Befreiungsprozess der Differenzen“ (Vattimo 1992, S. 21) und betonen das radikal perspektivische Verständnis der sozialen Welt. In dieser Perspektive kommen die individuellen wie strukturellen Auflösungserscheinungen zwar krisenhaft vor, aber sie werden als bewältigbar und

chancenreich interpretiert. Aus dieser Sicht sind Umbrüche und Krisen ein wesentlicher Bestandteil der Modernisierung.

Wenn man normativ vorgeht und nach Auflösungstendenzen sucht, findet man sie auch. Wenn man aber umgekehrt einen konstruktiven Zugang wählt und nach den positiven Leistungen der Städte fragt, wird man genauso plausible Antworten finden können. Es wird deutlich, dass diese unterschiedlichen Zugänge zum städtischen Leben insbesondere auf die Fragerichtung zurückzuführen sind. Daher hat Armin Nassehi (1999b, S. 239) Recht, wenn er bemerkt, dass der Horizont des Fragens bereits Antwortmöglichkeiten impliziert und andere Möglichkeiten außen vorlässt. Wenn man danach fragt, wie es möglich sei, alte emotionale Bindungen wieder zu installieren, bewertet man die aktuelle Situation als Defizit des vorgegebenen Ist-Zustandes und bewegt sich in einem anderen Kontext, als wenn man danach fragt, wie die empirische Wirklichkeit aussieht, in welchen städtischen Kontexten man mit Fremdheit konfrontiert wird und welche Funktion die Fremdheit generell für das Zusammenleben hat. Daher sollte man zunächst, wenn man keinen theoretisch spekulativen Weg gehen will, nach den Konstitutionsbedingungen der Städte fragen, unter denen die Menschen leben, miteinander in Kontakt kommen, streiten, diskursive Öffentlichkeiten begründen, gemeinsame Entscheidungen treffen etc. und nach der Rolle der Fremdheit in jeweiligen Kontexten. Dann wird deutlich, dass das Phänomen Fremdheit je nach Kontext eine andere Bedeutung erlangen kann und dass einige Aspekte wie Distanz, Unpersönlichkeit oder Anonymität, die eher negativ interpretiert werden, eigentlich konstitutiv für viele urbane Kontexte sind und dass die „mediatisierte Kommunikation“ (Sander 1998) eigentlich die dominante Kommunikationsform in den Städten ist. Ohne die permanenten Erfahrungen mit der Fremdheit ist ein urbanes Leben nicht denkbar. Die Begriffe wie „kultivierte Distanz“ oder wie Erving Goffman treffend bezeichnet hat – die „höfliche Nichtbeachtung“ sind eigentlich typisch für urbane Situationen. Dass die Debatte über städtisches Leben und über Fremdheit so kontrovers geführt wird, ist außerdem ein deutlicher Hinweis darauf, dass unterschiedliche Positionen möglich sind, dass verschiedene Standpunkte vertreten und akzeptiert werden. Dies verweist auf die konstitutive Bedeutung der modernen Urbanität. „Urbanität ist der empirische Beweis für jene theoretische These, die behauptet, dass Kontin-

genz zum Eigenwert der modernen Gesellschaft geworden ist“ (Nassehi 1999b, S. 237).¹

Fremdheit im städtischen Kontext

Der Prototyp des Städters ist der Fremde, „der heute kommt und morgen bleibt“, wie Georg Simmel formulierte. Daher stand die Figur des Fremden seit jeher im Zentrum vieler soziologischer Definitionen des urbanen Lebens. Die Stadt ermöglicht einander Unbekannten, trotz Fremdheit miteinander in Kontakt zu kommen und zu kommunizieren. Städte sind immer die Orte gewesen, an denen das urbane Zusammenleben bzw. das Nebeneinander von fremden, unvertrauten und unbekanntem, ja sogar „feindlich gesinnten“ Menschen möglich war – und zwar gerade deshalb, weil die Zugehörigkeit zu einer städtischen Gesellschaft keine Bekenntnisse zu oder Anpassungen an eine spezifisch lokale Kultur, Religion oder Mentalität voraussetzt. Moderne, urbane Städte sind in diesem Sinne als Städte von Fremden zu interpretieren. Wir begegnen tagtäglich unzähligen Menschen, die wir nicht kennen, ohne dass uns diese Tatsache besonders beunruhigen würde. In der Stadt wird es eher als eine Überraschung erlebt, bekannte Gesichter zu sehen.

Was nun als urbanes Leben beschrieben wird, markiert eine besondere städtische Lebensweise, Urbanität als Verhaltensstil, Lebensform und Gestaltungsprinzip. Kurz: Urbanität charakterisiert eine neue Qualität des Sozialen. Das Leben in den Städten hat etwas Faszinierendes an sich, ermöglicht Vielfältigkeit, Differenz und damit auch eine „Differenz der Perspektiven“ und bietet diverse Möglichkeiten zur Verständigung. Aus dieser Sicht ist die Einheit des Städtischen so etwas, was erst auf unterschiedliche Weise immer wieder erzeugt wird, also nicht immer vorhanden ist. Die Städte waren immer die Orte gewesen, an denen sich permanent Veränderungen struktureller, kultureller und diskursiver Art ereigneten und immer noch ereignen, die wiederum immer wieder neue Aneignungsprozesse in Gang setzten und neue

1 Die Feststellung von Helga Nowotny (1999, S. 44) in Bezug auf die Wissenschaftsforschung und -geschichte, „es ist so – doch könnte es auch anders sein“, ist auch zutreffend für urbane Verhältnisse.

Einstellungen von Menschen verlangten. Die Städte waren immer diejenigen Orte, an denen strukturell, kulturell und politisch Neues entwickelt werden konnte. Das Leben in der Stadt befindet sich also immer im Fluss. Dass dies überhaupt möglich ist, ist darauf zurückzuführen, dass die Städte als eine Plattform interpretiert werden können, auf der Begegnungen von Fremden möglich sind (vgl. Nassehi 1999b, S. 233). In der klassischen Soziologie wurde der Fremde thematisiert als Wanderer – heute würde man sagen als Migrant –, der eine relativ stabile Struktur verlässt und auf eine ebenso stabile Struktur, die mit der „eigenen“ Struktur nicht kompatibel ist, stößt. Das gilt sowohl für die Figur des Fremden bei Alfred Schütz (1972) als auch für Georg Simmel, für den der Fremde der Wandernde ist, „der heute kommt und morgen bleibt“ (Simmel 1992, S. 764)².

Das Gemeinsame, das in diesen klassischen Positionen zum Ausdruck kommt, ist, dass die Fremden zunächst als Eindringlinge in eine als stabil definierte Struktur beschrieben werden, die einfach so hingenommen und nicht weiter thematisiert wird. Es wird davon ausgegangen, dass eine stabile „Gemeinschaft“ existiert, in der für alle verbindliche Normen, Werte, Hintergrundüberzeugungen vorherrschen, in die Menschen mit anderen Normen, Werten und Hintergrundüberzeugungen einwandern. Durch diese Konfrontation mit der neuen Umwelt würde der Wandernde in eine persönliche Krisis geraten (vgl. Schütz 1972, S. 59). Armin Nassehi hat darauf aufmerksam gemacht, dass Schütz von einer Inkompatibilität unterschiedlicher Kulturen bzw. Zivilisationsmuster ausgehe, die je für sich geschlossene Mikrokosmen bilden würden und zwischen denen eine Brücke zu schlagen nicht möglich wäre (Nassehi 1999a, S. 181). Nichtsdestotrotz ist die Überlegung von Simmel, dass die Fremdheit der Fremden keinesfalls Unbekanntheit oder gar Beziehungslosigkeit beinhalte, für unsere weitere Überlegungen von Relevanz. Georg Simmel hat eindeutig darauf hingewiesen, dass die Konstellation des Fremden durch Nähe geprägt ist, der Fremde immer Teil der ihn umgebenden Gesellschaft sei und Fremdsein durch die soziale Umgebung bestimmt werde. Fremdheit ist für Simmel keine objektive Größe und es würde, wie Bernhard Waldenfels (1990,

2 Mehr zur klassischen Soziologie der Fremden Uli Bielefeld (2001, S. 26ff).

S. 37) erkenntnistheoretisch formuliert hat, „eine *reale* Grenze, die Drinnen und Draußen als *innerräumliche* Differenz erscheinen ließe“, nicht existieren. „Das Unbekannte ist nicht fremd, es ist ganz einfach unbekannt, für uns nicht existent. Das Fremde ist das andere, von dem wir aber wissen oder das wir kennen lernen“ (Neckel 1994, S. 47).

Diese Perspektive von Fremden ist für die Beschreibung der Lebenssituation in den Städten auf jeden Fall sehr bedeutsam: Einerseits waren das Hauptziel der Migration immer schon die Städte gewesen und andererseits befanden sich viele Arbeitsplätze – bedingt durch die Industrialisierung – in den städtischen Regionen, die für die Migranten anziehend waren. Daher ist heute der Anteil der eingewanderten Arbeitsmigranten in den Großstädten im Vergleich mit den ländlichen Gebieten sehr hoch. Außerdem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass fast alle Großstädte im 19. Jahrhundert durch Zuwanderung entstanden sind. Zunächst gab es eine Binneneinwanderung aus den umliegenden ländlichen Gebieten und Provinzen und danach aus anderen Regionen und Ländern. Erst mit der Zuwanderung ist das Ruhrgebiet³ zur größten Industrieregion Europas und sind Großstädte wie Berlin, München oder Frankfurt zu deutschen Metropolen aufgestiegen.

Was in der klassischen Soziologie des Fremden als Fremdheit beschrieben wird, trifft auf die heutige Situation in den Städten bedingt zu, wenn die These stimmt, dass die Städte historisch zum größten Teil ein Produkt der Zuwanderung ist. Wenn die Zuwanderung ein integraler

3 Das Ruhrgebiet ist wie die USA durch Zuwanderung entstanden. 1871 lebten hier 536.000 Einwohner, 1910 3 Millionen, davon ca. eine halbe Millionen Polen. Die Stadt Bottrop hatte 1875 6.600 Einwohner, 1900 waren es bereits 24.700, und davon waren 40 % Polen. 1915 betrug die Einwohnerzahl Bottrops 69.000 und die Einheimischen waren in der Minderheit.

Es gab zu Beginn der Einwanderung von Polen keine starke einheimische Bevölkerung, keine etablierte städtische Kultur. Fast alle Einwohner waren damals Zuwanderer und brachten ihre Besonderheiten, Bräuche, Fertigkeiten und Fähigkeiten mit. So entstand im Verlauf der Zeit eine neue industrielle Kultur im Ruhrgebiet, ohne die das heutige Ruhrgebiet nicht zu denken ist. Dass ein Teil der Bevölkerung heute polnischer Abstammung ist, kann man, wenn überhaupt, nur noch an den Nachnamen erkennen.

Bestandteil der Städteentwicklung ist, dann müssen gesättigte Erfahrungen (Selbstverständlichkeiten, Routinen, Hintergrundüberzeugungen und Erfahrungen) vorhanden sein, zu deren Zustandekommen das Migrationsphänomen wesentlich beigetragen hat.⁴ Daher ist die „stabile“ Struktur, in die der Fremde einwandert, ein relatives und für die städtische Verhältnisse ein problematisches Phänomen. Es wird so getan, als ob Städte oder lokale Orte Gemeinschaften wären, die durch gemeinsam geteilte Werte zusammengehalten werden. Wir wissen heute genau, dass es sich bei solchen Gemeinschaften um imaginäre Vorstellungen handelt, die zum größten Teil Ergebnisse politischer und intellektueller Anstrengungen darstellen, die gerade das ignorieren, was eigentlich in den Städten faktisch passiert. Dass sich die Menschen in den modernen Städten in vielerlei Hinsicht zunächst als Fremde begegnen, ist eine empirische Tatsache und genau betrachtet ein wesentlicher Bestandteil des städtischen Lebens. Wenn man dies nicht zur Kenntnis nimmt, ignoriert man die Konstitutionsbedingungen der modernen Städte.

Stelle man sich nur einmal vor, man müsste mit jedem Straßenbahnfahrer eine private Beziehung pflegen, der Briefträger hätte uns jeden morgen zu grüßen, bevor er die Briefe verteilt, jeder Sachbearbeiter würde unsere Anträge nur noch bearbeiten, wenn er uns persönlich kennt, man müsste sich mit allen Mitreisenden, die zufällig im gleichen Zugabteil sitzen, anfreunden oder der Lehrer müsste zum Freundeskreis der Eltern seiner Schüler gehören. Man könnte solche Alltagssituationen beliebig fortsetzen. Wie wir sehen, sind die meisten sozialen Kontakte so formal aufgebaut, dass es nicht notwendig, ja sogar nicht erwünscht ist, die „Anderen“, mit denen wir in bestimmten Kontexten tagtäglich zu tun haben, persönlich zu kennen, geschweige denn, schon mal gesehen zu haben. Darüber hinaus ist man empirisch auch nicht in der Lage, mit allen Menschen, zu denen man Kontakte hat, private Beziehungen zu unterhalten.

4 Aus dieser Sicht ist die aktuell geführte Debatte über die Zuwanderung einfach paradox, weil diese vorhandenen Erfahrungen in den Städten schlichtweg ignoriert werden. Es wird so getan, als ob Zuwanderung nie stattgefunden wäre.

Die Individualisierung und damit verbunden die Formierung diverser Lebensformen und Lebensstile sind nicht denkbar, ohne die Möglichkeit, Fremde unter Fremde bleiben zu können. In funktional ausdifferenzierten Bereichen haben wir keine andere Alternative als nach formal-rationalen Kriterien zu handeln und die Menschen, mit denen wir kommunizieren, in ihren Funktionen wahrzunehmen und eben nicht als Verwandte oder Bekannte. In diesem Zusammenhang ist es nun sehr wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Tatsachen nicht als zu bedauernde Defizite zu interpretieren sind, die durch irgendwelche Gemeinschaftlichkeit zu kompensieren seien. Vielmehr ist diese „inter-subjektive Ignoranz“ die Basis der Kommunikation in systemischen Kontexten (vgl. Hahn 2000, S. 35). Wie Armin Nassehi (1999b, S. 236) bemerkt hat, erfolgt die Wahrnehmung des Anderen in dieser Hinsicht „nicht im Rahmen *dichter*, sondern *loser* Soziabilität“. Das die Anderen uns in systemischen Zusammenhängen fremd bleiben, hängt mit den funktionsspezifischen Kommunikationsbedingungen zusammen⁵.

„Diese *strukturelle Fremdheit* in der modernen Gesellschaft ist geradezu die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass individualisierte Lebensform und relativ freie persönlichen Orientierungen ästhetischer, ethischer, religiöser und sexueller Art überhaupt möglich sind.“ (Nassehi 1999b, S. 237)

Diese eher negativ und als Exklusion definierten Aspekte der Fremdheit blenden aus, welche Bedeutung gerade die Erhaltung der Fremdheit in systemspezifischen Kontexten hat und welche wichtige sozialen Funktionen sie erfüllt. Die Fremdheit als distanzierter Umgang wird in diesem Zusammenhang vor allem als Ressource genutzt. Zunächst bietet Fremdheit Schutz vor Kontrolle. In diesem Rahmen darf nicht vergessen werden, dass gerade die demokratisch verfasste rechtsstaatliche

5 An dieser Stelle muss die systemtheoretische Vorgehensweise mit ihrer einseitigen Beschreibung der Gesellschaft als funktional differenziert kritisiert werden, weil nämlich die anderen Kontexte des urbanen Lebens wie die lebensweltlichen Kontexte (private), in denen nicht die Fremdheit, sondern eher die Vertrautheit dominiert, und verständigungsorientierte Kontexte (politische), in denen Fremdheitserfahrungen wiederum eine andere Rolle spielen, sehr kurz kommen bzw. gänzlich ignoriert werden (vgl. Bukow u.a. 2001).

Ordnung den Bürgern ihre „informationelle Selbstbestimmung“ garantiert, und das bedeutet im Klartext das Recht auf Fremdheit (vgl. Hahn 2000, S. 49). Darüber hinaus kann Fremdheit als institutionell verankertes Recht zum Motor diverser Beziehungen werden. Rechts- oder Marktbeziehungen können nur entstehen, weil die rechtlichen oder ökonomischen Prozesse nicht von der Überwindung wechselseitiger Fremdheit der Betroffenen abhängig sind. In diesen Prozessen wird von privaten Bindungen wie Verwandtschaft, Freundschaft oder Bekanntschaft gezielt abgesehen, damit diese Prozesse zustande kommen können, weil die Situation die Abkopplung privater Beziehungen erforderlich macht. Daher ist die Erhaltung der Fremdheit in systemischen Zusammenhängen geradezu die Bedingung (vgl. Hahn 1999, S. 50). Alois Hahn (2000, S. 54) spricht sogar von einer „*Generalisierung der Fremdheit*“. Damit ist vor allem gemeint, dass alle Individuen nicht als ganze Personen, sondern in erster Linie als Funktionsträger in die unterschiedlichsten Funktionssysteme inkludiert sind.

„Der Fremde in vormodernen Gesellschaften ist als Fremder das, was heute alle sind, nämlich einmal bloßer Funktionsträger. Leistungsformen, die zu ihrer Realisierung gerade nicht persönliche Bindung, Freundschaft oder Verwandtschaft voraussetzen (...), sind charakteristisch für moderne Gesellschaften. In gewisser Weise kann man sagen, sie basieren darauf, dass Fremdheit kein besonderer Status mehr ist, sondern allgemeines Los.“ (Hahn 2000, S. 54)

Dass dies auch funktionieren kann, hängt laut Hahn von der Voraussetzung ab, dass Menschen- und Bürgerrechte universell für alle gelten und dass auch Schutz und Rechtszugang universal zugänglich sind. Dazu schreibt Hahn:

„Die moderne Gesellschaft kann nur deshalb Fremdheit generalisieren, weil sie gleichzeitig Fremdheit als Sonderstatus dadurch aufhebt, dass *alle* Fremde sind. Paradox formuliert: Nur dort können alle Fremde sein, wo es keine Fremden mehr gibt. Die Universalisierung der Menschen- und Bürgerrechte stellt die rechtliche Fassung dieses Paradoxons dar.“ (Hahn 2000, S. 54).

Wie wir sehen, haben in der modernen Gesellschaft die Bedingungen des Fremden eine radikale Veränderung erfahren. Die moderne Gesellschaft ist durch zunehmende funktionale Differenzierung und durch lebensweltliche Diversifizierung charakterisiert, was zur Folge hat, dass Fremdheit zum Normalfall im städtischen Kontext wird. „Was Simmel

als Kennzeichen des Fremden verstand – ‘der Wandernde, der heute kommt und morgen bleibt’ – ist im Zeitalter der Individualisierung dabei, selbst zur allgemeinen Lebensform zu werden“ (Neckel 1994, S. 47/48).

Dieser gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozess führte dazu, dass immer mehr Kontexte mit jeweils eigenen Relevanzstrukturen entstanden sind, in denen sich die Individuen tagtäglich bewegen. Vor allem drei Grundkontexte, in denen sich das Leben des Einzelnen abspielt, sind in den modernen Gesellschaften zu konstatieren, die im Zeitalter der Globalisierung eine neue Formatierung erfahren; Systemischer, lebensweltlicher und diskursiver Kontext. Daher muss Fremdheit im urbanen Alltag kontextspezifisch betrachtet werden. Was im systemischen Kontext als fremd erscheint und hinderlich sein kann, kann im lebensweltlichen Kontext konstitutive Bedeutung haben, weil man in privaten Situationen eher vertraute Verhältnisse erwartet. In einem diskursiven Kontext wird Fremdheit beispielweise in Gestalt von fremden Argumenten eher als Ressource genutzt (vgl. Bukow 1999). Daher sollte man, wenn von der Fremdheit die Rede ist, über die jeweiligen Kontexte reden, in denen Fremdheit zum Thema wird. Dies ist ein Hinweis darauf, dass Fremdheit an sich nicht existiert. Fremdheit ist keine Eigenschaft von Dingen oder Menschen, sondern beschreibt eine Beziehung zwischen ihnen, die sich in einer Vielfalt von Situationen äußert.⁶

Fremdheit im globalen Kontext

Wie einleitend erwähnt erleben wir in letzter Zeit eine Intensivierung und Radikalisierung globaler Prozesse, die neue strukturelle und diskursive Vernetzungen sowie eine zunehmende kulturelle Diversifizierung auf lokaler Ebene auf dem ganzen Globus zur Folge haben. Globalität wird zur „Alltagsnormalität“ und deutet auf einen neuartigen und er-

6 Wobei man hierbei nicht vergessen darf, dass die Konstitution der Nationalstaaten zur automatischen Exklusion des Fremden geführt hat, weil dieser aufgrund seines Status als Nicht-Bürger nicht zur Nation zugehörig definiert wurde. Darauf werden wir später eingehen.

weiterten Erfahrungshorizont in jeder Hinsicht hin. Zum einen ist dieser neuer Erfahrungskontext bestimmend für die Beziehungen und Erfahrungen der Individuen im urbanen Alltag und zum anderen eröffnet er zugleich neue Möglichkeiten für die individuelle Selbstpositionierungen von Einzelnen. Das heißt, dass dieser neuartiger Erfahrungshorizont einen Referenzrahmen darstellt, in dem Individuen im Alltag ihr Dasein und ihre Handlungen in zunehmendem Maße lokalisieren und interpretieren sowie ihre Biographien entwerfen (vgl. Beck u.a 2001, S. 15). Globalität bedeutet nach dieser Lesart, dass die lokalen Prozesse und damit Fremdheit einen neuartigen Stellenwert erlangen. Kurz: Globalisierung erfordert andere Perspektiven auf die Urbanität und Fremdheit.

Da das Phänomen Globalisierung in letzter Zeit in verschiedenen Zusammenhängen kontrovers diskutiert wird, soll nun gefragt werden, was unter Globalisierung zu verstehen ist und wie das Phänomen der Fremdheit unter den globalen Bedingungen zu verorten ist. Die Frage, die sich in dieser Hinsicht stellt, lautet: Führen die globalen Entwicklungen zur Homogenisierung der Welt und dazu, dass Fremdheit keine Bedeutung mehr besitzt und schrittweise verschwindet, weil die Menschen über alles, was auf dem gesamten Globus passiert, informiert sind, oder bietet die Globalisierung immer mehr Chancen, mit Fremdheit auf lokaler Ebene konfrontiert zu werden und die weltweiten Vernetzungen zur individuellen „Selbstpositionierung“ zu nutzen? Bevor wir eine Antwort darauf finden, soll zunächst definiert werden, was unter Globalisierung zu verstehen ist.

Globalisierung darf nicht eindimensional – wie oft in der Literatur passiert – nur auf ökonomische oder nur kulturelle oder nur auf politische Prozesse reduziert werden. Wenn man die Globalisierung in ihrer Komplexität verstehen will, müssen alle Dimensionen betrachtet und diskutiert werden, weil globale Entwicklungen alle Bereiche des Alltagslebens gleichermaßen tangieren. In dem Moment, „in dem die imaginierte Einheit von Territorialität, Identität und sozialer Reproduktion zerstiebt, markiert Globalität zugleich einen anderen Status des ‘in-der-Welt-Seins’ und eine andere Perspektive auf eben diese Welt“ (Berking 2001, S. 97).

Im weiteren bedeutet Globalisierung Handlungen über Distanzen hinweg, so Anthony Giddens (1995, S. 85). Damit ist eine Entwicklung gemeint, die durch Transformation von Zeit und Raum in der Folge

globaler Kommunikationsmedien und Massentransportmöglichkeiten möglich geworden ist. Auf diese Weise bilden sich nicht nur weltweite Netzwerke struktureller, kultureller und politischer Art, sondern lokale und individuelle Erfahrungshorizonte werden aufgebrochen, erweitert und ergänzt, von innen her verändert. Unsere Alltagsaktivitäten und Alltagserfahrungen werden zunehmend durch Ereignisse beeinflusst, die überall auf der Welt geschehen und so in globale Prozesse eingebettet werden. Umgekehrt haben strukturelle Veränderungen, kulturelle Formationen und politische Ereignisse im lokalen Kontext weltweite Auswirkungen. In diesem Zusammenhang hat Roland Robertson (1998, S. 200) den Begriff „Glokalisierung“ geprägt.

Das Phänomen Globalisierung stellt also einen komplexen Prozess dar, der auch Konflikte, Risiken und Ausgrenzungen erzeugt. Einerseits stellt die globale Entwicklung die integrative Funktion des Nationalstaates in Frage und andererseits ist das Aufkommen lokaler Nationalismen und die Betonung und Aufwertung lokaler ethnischer Identitäten zu beobachten, die man durchaus als Folgen der Globalisierung interpretieren kann. Seyla Benhabib (vgl. 1999, S. 29) weist darauf hin, dass die Dialektik zunehmender globaler Systemintegration, die mit *gegen-globalen* Tendenzen einhergeht, eine der großen Herausforderungen an das soziale und politische Denken der Gegenwart darstellt.

Die andere Seite der Globalisierung ist das Phänomen Individualisierung, das im Zeitalter der Globalisierung – genau wie die Lokalitäten – einen neuen Stellenwert erlangt hat. Zunächst bedeutet Individualisierung die Auflösung und Entzauberung der kollektiv verbindlichen Bindungen und Sinnquellen der Industriegesellschaft, die im globalen Kontext eine Intensivierung und Radikalisierung erfahren haben. „Alle Definitionsleistungen werden den Individuen selbst auferlegt“ (Beck 1994, S. 470). Die Menschen werden geradezu zur Individualisierung verdammt. Mit Individualisierung ist sowohl Enttraditionalisierung als auch die Erfindung von Traditionen gemeint. Um die neu entstandene Situation zu beschreiben, spricht Ulrich Beck von der „Reflexiven Modernisierung“, was bedeutet, dass das Verhältnis von Handeln und Struktur neu durchdacht werden muss. Da aber Strukturen nicht mehr nur reproduziert werden, müssen sie in allen Bereichen der Gesellschaft neu erfunden, entschieden und ausgehandelt werden. Im globalen Kontext gewinnen diese Prozesse eine neue Relevanz und werden weiter

vorangetrieben. In diesem Sinne plädiert Ulrich Beck für eine „Repolitisierung der Politik und der Gesellschaft“, die für die Gestaltung globaler Prozesse unumgänglich ist.

Vorab scheint es notwendig, zwischen Globalisierung, Globalität und Globalismus zu unterscheiden (vgl. Beck 1997). *Globalisierung* ist zu verstehen als der veränderliche Prozess der Vernetzung und Verzahnung auf institutioneller, kultureller und politischer Ebene, den wir gestalten können und zum Teil auch müssen. Damit ist auch gemeint, dass die Welt nicht mehr als „Gegenstandskorrelat“, sondern als „Aktkorrelat“ gedacht werden muss, so Nassehi (1999c, S. 28). Mit anderen Worten bedeutet dies, dass die Welt im Prozess der Globalisierung und je nach Perspektive immer wieder neu erzeugt wird. In unserem Zusammenhang würde das heißen, dass die Welt perspektivisch und kontextspezifisch realisiert wird. *Globalität* meint dagegen den wirklichen und nicht umkehrbaren Ist-Zustand der durch Technologien, Medien, Ideen, Reisen, Märkte usw. miteinander vernetzten Welt. Globalität bezeichnet also die selbstverständlich gelebten Alltagswirklichkeiten, die aus historischer Sicht ohne den Prozess der Globalisierung so nicht denkbar wären. Unter *Globalismus* wird gemeint, dass der Weltmarkt politisches Handeln verdrängt und ersetzt. Die neo-liberale Politik im globalen Kontext ist ein gutes Beispiel für diese Richtung.

Seit den achtziger Jahren ist zu beobachten, dass Globalisierung eine Intensivierung und Radikalisierung erfahren hat, was mit der zunehmenden Mobilität korreliert. Man spricht von einem Strukturwandel der Mobilität und konstatiert eine „virtuellen Mobilität“ im globalen Kontext. Das heißt, dass die Beweglichkeit zunehmend unabhängig von Raum und Zeit wird. (vgl. Bonß/Kesselring 2001, S. 186f). Dies führt im strukturellen, kulturellen und politischen Kontext nicht unbedingt zu einer weltweiten Homogenisierung, wie oft behauptet wird, sondern vor allem zur neuen Vernetzungen. Aus systemischer Perspektive beobachten wir die Globalisierung der Funktionssysteme (vgl. Stichweh 2001, S. 91ff). Im lebensweltlichen Kontext sind wir mit einer zunehmenden kulturellen Diversifizierung konfrontiert, in dem sich notwendigerweise unterschiedliche, zum größten Teil, unvertraute, als fremd erscheinende Elemente globaler Art zu verschiedenen Einheiten zu einem Patchwork, Mosaik oder Flickenteppich zusammenfügen. Globalisierung geht also mit einer neuen kulturellen Diversität einher (vgl. Zukrigl 2001). Aus

politischer Sicht beobachten wir Ereignisse, die neuartige diskursive Vernetzungen und neuartige Politisierungen im Alltag hervorbringen. Was die Folgen der Globalisierung auf lokaler Ebene betrifft, schreibt Martin Albrow (1997, S. 311):

„Eine der Folgen der Globalisierung für den Ort ist, dass Menschen an einem Ort wohnen und ihre wichtigsten Beziehungen sich fast ganz nach außen und über die ganze Welt erstrecken. Dies bedeutet, dass Menschen den Ort als Sitz und Ressource sozialer Aktivitäten in sehr unterschiedlicher Form entsprechend der Ausdehnung ihrer Soziosphäre nutzen.“

Auf der einen Seite verfolgen wir weltumspannende Massenmedien, eine globale Verkehrsinfrastruktur, weltweite Migrationsbewegungen sowie die Internationalisierung der Ökonomie, die sowohl die erhöhte transnationale Mobilität von Kapital und Produktionsstätten als auch das Entstehen globaler Arbeits- und Absatzmärkte voraussetzen, und die Welt enger zusammenrücken lassen. In diesem Zusammenhang heißt Globalisierung eine weltweite Verflechtung. *Auf der anderen Seite* führen diese Prozesse zu neuen, vielfältigen und virtuellen Interaktionsformen und bewirken weltweit eine Zunahme kultureller Vielfalt und diskursiver Vernetzungen. Dadurch wird die „Festungsmentalität“, wie sie in ethnozentristischen, nationalistischen und rassistischen Kulturkonzepten erkennbar ist und die auf eine ethnische und statische Konstruktion bzw. Definition der Fremdheit hinausläuft, enthüllt und in Frage gestellt. Kurz gesagt: Mit der Globalisierung der Kommunikationstechnologien wachsen also nicht nur die Kontaktchancen zwischen Personen, Gruppen und symbolischen Gemeinschaften, sondern unvermeidlich auch die Chance auf Fremdheitserfahrungen. Aufgrund der neuen Technologien, des erweiterten weltweiten Tourismus und Reiseverkehrs oder auch zunehmender Migrationsbewegungen nimmt die Zahl und Unterschiedlichkeit der erreichbaren Kommunikationspartner sowie die Zahl der realisierbaren Handlungsmöglichkeiten in hohem Maße zu. Durch die globale Mobilität von Menschen werden die Grenzen lokaler Zusammenhänge institutioneller, kultureller und diskursiver Art permanent transzendiert.

Das städtische Leben geht aber in diesem Prozess der Globalisierung nicht völlig auf. Denn als sozialer Raum bildet die Stadt oder der Stadtteil den konkreten Ort, an dem sich die kulturelle, ökonomische

und politische Dynamik lokaler und globaler Prozesse immer wieder aufs Neue in Übergangs- und Zwischenräumen vermischen. Das bedeutet, dass die Globalisierung die Pluralisierungstendenzen auf lokaler Ebene verstärkt. Aus dieser Perspektive können lokale Ereignisse unterschiedlicher Art nicht mehr als geschlossene Einheiten und auf lokale Ebene reduzierte Phänomene definiert werden, sondern sie müssen in den globalen Zusammenhang gestellt, diskutiert und analysiert werden.

Durch globale Elemente wird die städtische Kultur immer vielfältiger und differenzierter. Aus dieser Sicht ist es absurd, von einer spezifischen, ethnisch-authentischen, in sich geschlossenen Kultur zu reden. Authentizität heißt in einer „globalen Stadt“ ein Gemisch aus Bildern, Lebensformen, Geschichten, die früher als unvertraut, fremd oder undenkbar empfunden wurden, heute aber zu Alltagsbestandteilen geworden sind. Globalisierung forciert dabei die Aneignungsprozessen von Unvertrautem und Fremdem. Die globale Stadt ist ein Ort, der Unterschiede zulässt und Vielfalt in jeder Hinsicht begünstigt. Kulturelle Vielfalt als Voraussetzung und Ergebnis des städtischen Lebens kann nicht mehr ortsgebunden bestimmt werden. Durch globale Einflüsse werden permanent neue Subkulturen hervorgebracht und Lebensstile erfunden, Vernetzungen institutioneller und politischer Art geknüpft, die aus verschiedensten Elementen bestehen. Wie wir schon festgestellt haben, ist jeder einzelne gefordert, sich aus diesen unterschiedlichen Elementen, die immer auch globale Bezüge haben, seine Biographie zu entwerfen. Man könnte sogar von „globalen Biographien“ (vgl. Hannerz 1995) reden, denn viele Menschen leben nicht in den Orten, in denen sie geboren sind, arbeiten in Städten, in denen sie nicht wohnen, haben Verwandte und Bekannte in anderen Ländern, pflegen nach Urlaubsreisen Freundschaften in den verschiedensten Ländern und planen vielleicht, irgendwann einmal auszuwandern. Man könnte die Reihe der Beispiele beliebig fortsetzen.

Die Entzauberung der Welt und das Schwinden von Werten und Normen durch die Globalisierung birgt Gefahr, aber auch Kreativität und bringt neue Perspektiven hervor. Die Gefahr könnte eventuell darin liegen, dass ein gespaltenes Werteuniversum nicht imstande sein wird, sich zu regenerieren und als eine „Einheit“ neu zu bilden. Die potentielle Kreativität kultureller Erneuerung liegt in der Entstehung einer neuen

„Erzählung“, einer neuen Konstellation aus scheinbar fremden, unzusammenhängenden Kulturfragmenten. Kulturen gleichen unter modernen Bedingungen weniger den Kristallkugeln der Wahrsager als vielmehr den Farbspielen eines Kaleidoskops: Mit jeder Drehung ergibt sich eine Neuordnung der Teile, und wir sind erstaunt über die Andersartigkeit und Lebendigkeit jeder neuen Zusammenstellung (vgl. Benhabib 1999, S. 68f.).

Heute trainieren wir Tai Chi, absolvieren Yoga-Kurse, kochen chinesisch oder spanisch, tanzen argentinischen Tango, surfen im Internet, knüpfen virtuelle Kontakte, engagieren uns vielleicht in einer internationalen Gruppe für Menschenrechte oder reisen durch die Welt. Globale und interkulturelle Einflüsse sind selbstverständlicher Bestandteil unseres Alltagslebens geworden. Wir leben inmitten der globalen Welt und wir leben gut damit.

Durch die wachsenden und verstärkten weltweiten Kontakte verändert sich nicht nur Altes, es entsteht auch permanent Neues (vgl. Groys 1999), was Hoffnung macht und zum Nachdenken anregt. Verschiedene Menschen, Gruppen gehen ungewöhnliche Kombinationen miteinander ein. Es entstehen neue strukturelle Vernetzungen, Lebensstile, Lebensformen, Milieus, diskursive Öffentlichkeiten etc. Diese globale Kulturmelange und Verdichtung globaler Elemente lässt sich an einzelnen Individuen oder Biographien veranschaulichen. Nehmen wir beispielsweise die „Migrationsmelange“ der 2. und 3. Generation eingewanderter Minderheiten. Einerseits wachsen Kinder in den Einwandererfamilien meist zweisprachig auf und können sich im Alltagsleben automatisch zwischen den Sprachen hin und her bewegen. Sie fühlen sich verschiedenen Kulturen zugehörig, entwickeln neue kulturelle Muster aus verschiedenen Elementen und müssen immer wieder neue Anpassungsleistungen erbringen. Man kann sich gleichzeitig als „Ehrenfelder“, „Kölner“, „Einheimischer“, „Deutscher“, „Türke“, „Europäer“ und auch als „Weltbürger“ fühlen und dies auch begründen. So gesehen, wird die Besonderheit eines Ortes von der Tatsache bestimmt, dass an jedem Ort lokale und weltweite Beziehungen in bestimmter Weise miteinander kombiniert werden, was zunehmend das urbane Zusammenleben prägt. Man könnte auch von einem globalen Ortsgefühl sprechen. So bleiben lokale Bindungen real und wichtig für die Einzelnen, stellen jetzt aber nur noch eine Komponente in einer Vielfalt

von Beziehungen dar. Wir entfalten uns, ob bewusst oder unbewusst, auf der Basis globaler Vielfalt und sind alle *transkulturelle Persönlichkeiten*. Die Ausdifferenzierung der Welt erfolgt also über ein globales Referenzsystems. Dazu schreiben Ulrich Beck, Wolfgang Bonß und Christoph Lau (2001, S. 16):

„Dass der Globus inzwischen zum Bezugspunkt wie Operationsfeld von Akteuren aller Art geworden ist, heißt nicht: Es ist so etwas wie eine simplizistische Uniformität – gleichsam *eine* ‘Weltkultur’ – entstanden. Die Debatte um einen neuen Kosmopolitismus verweist vielmehr auf komplexe Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte, in denen verschiedene Ordnungen und Ordnungsvorstellungen des menschlichen Zusammenlebens widerspruchsvoll aufeinander treffen und zur Artikulation gedrängt werden. Es ist also die *Differenz* und nicht die Einheit, welche den neuen ‘transnationalen’ Erfahrungsraum kennzeichnet.“

Außerdem werden „fremde“ Einflüsse, im Gegensatz zu der in den Medien oft verbreiteten Meinung der „kulturellen Homogenisierung der Welt“, nicht überall und von allen auf gleiche Weise rezipiert. Die Vereinheitlichungstendenz ist nur ein Gesichtspunkt unter vielen. Das heißt mit anderen Worten, dass der Umgang mit Fremden oder Fremdheit keinem weltweit gültigen Schema folgt, sondern je nach Situationen, Zusammenhängen oder Gesellschaften verschiedene Perspektiven denkbar sind. In diesem Zusammenhang ist die Abwehr, Aneignung oder Transformation von unbekanntem und fremden Elementen nichts unbedingt Neues. Neu an den aktuellen Globalisierungsprozessen scheinen eher die zunehmenden Kontakte, Vernetzungen und Kommunikationsmöglichkeiten zu sein. Langsam werden die Konturen einer auf *Differenzen* beruhende „Globalkultur“ sichtbar. Das, was uns zunehmend verbindet, ist nicht dass wir „ähnlich“ oder „gleich“ sind, sondern dass wir verschieden sind, und dass wir die Unterschiedlichkeit im gemeinsamen Dialog produktiv und kreativ nutzen können. Es entstehen ständig Strukturen, deren gemeinsamer Nenner die Differenzen sind (vgl. Yildiz 1999).

Aus dieser Sicht hat sich nicht so sehr das „Andere“ verändert, sondern vielmehr die Definition dessen, was als vertraut wahrgenommen wurde, ist ausgeweitet, verändert und ergänzt worden, was von einigen als „Identitätskrise“ oder „Anomie“ definiert wird. Für einen immer größer werdenden Personenkreis, ob es sich nun um Einwande-

rer, Firmenvertreter, Manager, Wissenschaftler, Künstler oder Jugendliche handelt, verlieren feste geographische Räume als wesentliche Bezugspunkte des Alltagslebens ihre Bedeutung und werden verstärkt von enträumlichten, nicht ortsgebundenen Beziehungen und Gemeinschaften abgelöst, die durch soziale, politische, berufliche, kulturelle und ideelle Gemeinsamkeiten miteinander verknüpft sind. Diese neue entstehenden virtuellen Netzwerke, die bisher eher vernachlässigt oder ignoriert wurden, gewinnen ständig an Bedeutung und prägen in vielen Teilen der Welt die Realitäten.

Im konventionellen Verständnis wird als authentisch wahrgenommen, was als ursprünglich und historisch verankert definiert wird. Was wir jedoch als kulturtypische untrügliche Zeichen wahrnehmen, stellt sich oft als „Täuschung“ heraus. In unserem Alltag gibt es hundert Beispiele für die fremde Herkunft der uns ganz vertrauten Dinge: Die „typisch“ italienischen Spaghetti kommen aus Lateinamerika (oder war es doch China?), die deutschen Kartoffeln wurden aus Südamerika eingeführt. Das deutsche Alphabet ist übrigens lateinisch, deutsche Philosophie bezieht ihre Ideen aus dem alten Griechenland, das deutsche Recht ist römischen Ursprungs, die Oper stammt aus Italien und das Rad sagt man, wurde in China erfunden, das Papier in Ägypten. Bei Phänomenen oder Gegenständen, die lange genug in den kulturellen Alltag eingebunden und für lokale Zwecke angeeignet worden sind, verliert der Ursprung im Laufe der Zeit an Bedeutung. Authentizität ist also eine imaginäre Vorstellung.

Und trotzdem ist die Chance für Kommunikation, gegenseitige Verständigung und die Anerkennung von „Anderen“ noch nie so groß gewesen wie gerade jetzt. In einer Welt, in der permanent neue und weltweite Verbindungen und Vernetzungen institutioneller, kultureller und politischer Art entstehen und Medien wie Fernsehen, Radio oder Internet es ermöglichen, sich selbst in unmittelbaren Bezug zu globalen Ereignissen und deren lokalen Folgen zu setzen, wird folgerichtig, kulturvergleichendes Bewusstsein zu einem normalen Bestandteil des Alltagslebens. So können theoretisch Antworten und Lösungsstrategien für Probleme, die an einem beliebigen Ort entwickelt oder erfunden werden, weltweit umgesetzt werden.

Natürlich kann einerseits die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in institutioneller, kultureller oder politischer Ebene und andererseits die

zunehmende globale Entwicklung auch als negativ erlebt werden. Infolge der Pluralisierung von Lebenswelten teilen immer weniger Menschen ein gemeinsames kulturelles Verständnis. Die zunehmenden globalen Wahlmöglichkeiten und verfügbaren Bedeutungshorizonte verlangen von den Individuen ein hohes Maß an Flexibilität, Mobilität, Reflexivität und Verantwortung. An der Forderung, ihr eigenes Leben selbstbestimmt zu gestalten, können viele Menschen auch scheitern. Andererseits aber haben immer mehr Menschen Zugang zu unterschiedlichsten Lebensformen, Informationen und virtuellen Netzwerken, die sie je nach Kontext für ihre individuelle Selbstpositionierung als Resource nutzen können und tatsächlich auch nutzen.

Der Fremde wird zum „Ausländer“

„Die Generalisierung der Fremdheit“, die nun im Zeitalter der Globalisierung an mehr Bedeutung gewinnt und zum Normalfall wird, soll aber nicht heißen, dass die Beziehung zum „Fremden“ unproblematisch geworden ist. In gewisser Hinsicht scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Gerade die Selbstbeschreibung moderner Staaten als Nationen stellt die andere Seite der Medaille dar, weil die Selbstidentifikation als Deutscher, Holländer oder Italiener nämlich dazu führt, dass die wechselseitige Fremdheit aller, die das Ergebnis der funktionalen Ausdifferenzierung ist, wieder aufgehoben wird zugunsten national definierter und imaginärer Vorstellung von Fremdheit. *Zum einen* werden Individualisierung und persönliche Orientierungsmöglichkeiten in der Moderne zunehmend zugelassen und in einem vorher nicht vorstellbaren Ausmaß möglich. Diese Entwicklung hatte zu Folge, dass es unter den Bedingungen funktionaler Ausdifferenzierung unmöglich geworden ist, als ganze Person inkludiert zu werden. Es sei denn, man wählt eine andere Strategie, die eine imaginäre Kompensationsfunktion mit realen Folgen übernimmt. Die Identifikation mit der Nation hat fast überall in Europa diese Rolle gespielt und spielt sie heute immer noch. *Zum anderen* kam mit dieser neuen dominanten Selbstbeschreibung eine „neue“ Logik ins Spiel, die die Außen- und Innengrenzen nach nationalen bzw. ethnischen Kriterien definierte. Durch diese „paradoxe Universalisierung eines essentiellen Partikularismus“ (Berking 2001, S. 92) wurde ein neuer Sortierungsprozess in Gang gesetzt, der bis heute zu spüren

ist. Dieser Prozess hat zur Sedimentierung eines „ethnischen Alltagswissens“ als Wegweiser der Wahrnehmung geführt (vgl. Bukow u.a. 2001), das heute die Grundlage des „Alltagsrassismus“ in verschiedenen städtischen Kontexten darstellt⁷. Dass heutzutage immer noch jemand mit Migrationshintergrund gefragt wird, der in der dritten Generation in der Bundesrepublik Deutschland lebt, wann er vorhat, in seine „eigentliche Heimat“ zurückzukehren, ist ein Beweis für diesen Sortierungsvorganges im urbanen Alltag. Diese ethnische Sortierung der Bevölkerung geht mit Zuschreibungen von Fremdheit einher, die mit der ethnisch-nationalen Identifikation unmittelbar zusammenhängt und als eine Ausgrenzungsstrategie eingesetzt wird. „Der Prototyp des Fremden wird der Ausländer im Inland“. (Hahn 2000, S. 55) Alois Hahn beschreibt diese Entwicklung als ein „unvermeidliches kompensatives Moment“, der mit der „Generalisierung von Ent-Fremdungsprozessen“ unmittelbar zusammenhängt. Sie sei kein „zufälliges Relikt vormoderner Zustände“ (Hahn 2000, S. 55). Dagegen ist einzuwenden, dass „Ethnizität“ als Zugangskriterium zu gesellschaftlichen Ressourcen benutzt wird und kein modernes, sondern ein vormodernes Phänomen ist. Der Zusammenhalt traditioneller Gesellschaften wurde durch ethnische oder religiöse Vorstellungen garantiert und jemand, der nicht zur gleichen Ethnie oder Religion gehörte, war ein Außenseiter und wurde von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Dass heute Ethnizität bzw. nationale Selbstidentifikation zur Leitdifferenz stilisiert wird, um bestimmte Menschen oder Gruppen von gesellschaftlichen Ressourcen auszuschließen, ist daher keine neue Erscheinung. Was neu in dieser Entwicklung erscheint, ist, dass Ethnizität heute unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen in Erscheinung tritt, nämlich in einer Gesellschaft, in der Fremdheit generalisiert und strukturell verankert ist und

7 In einem ähnlichen Zusammenhang argumentiert Zygmunt Bauman (1998, S. 292) wie folgt: „Nach wie vor werden solche ‘Verdichtungen’ aus dem Fluss des alltäglichen Lebens herausgearbeitet, besonders markiert und zu symbolischer Rede, zu symbolischen Objekten und symbolischen Darstellungen zusammengefügt, um sie kommunizierbar und sedimentierbar zu machen. Und oft genug werden sie auch in eine *determinierende Relation zum Dauerablauf des Alltags* gebracht“.

persönliche und private Beziehungen für die Konstitution der Gesellschaft belanglos geworden sind. Diese ethnisch-nationale Konstruktion der Fremdheit bezeichnet eine gegenmoderne Tendenz und läuft auf eine Refeudalisierung der Gesellschaft hinaus. Sie symbolisiert zugleich eine Machtstrategie und fungiert in einer funktional differenzierten Gesellschaft als ein Ausgrenzungsmechanismus. Diese politische Strategie dient dazu, die formale Inklusion in die Funktionsbereiche der Gesellschaft ethnisch zu reorganisieren. Dass heute beispielweise die Kinder der eingewanderten Kinder in den Schulen oft nicht als Schüler wahrgenommen, sondern nach ethnischen Kriterien beurteilt werden und rechtliche Diskriminierung erfahren, ist ein Hinweis darauf, dass dieser Mechanismus immer noch seine Gültigkeit besitzt. Daher hat Sighard Neckel (1994, S. 48) Recht, wenn er darauf aufmerksam macht, dass die Definition von Fremdheit heute „politisch“ vorgenommen wird, „meist zu Ungunsten jener, die sie verkörpern, und nicht etwa als Voraussetzung für ein zu verleihendes Privileg“⁸.

Im Prozess der fortschreitenden Globalisierung hat sich nicht nur die Welt verändert, sondern auch die Perspektive, mit der wir diese wahrnehmen. Das Bild vom „Anderen“ verliert seine Gültigkeit und

8 Was die Funktion des Staates betrifft, sprechen Sighard Neckel und Karen Körber von der „Verwaltung des Fremden“ und beschreiben die Situation wie folgt: „Im Unterschied zu den USA, in denen Ethnizität als ein Resultat politischer Konstruktionsprozesse kollektiver Akteure erscheint, tritt in Deutschland der Staat selbst als Akteur im Konstruktionsprozess ethnischer Minoritäten auf und schließt über Verrechtlichung den politischen Raum. Die Migranten erscheinen nicht als individuell oder kollektiv politisch selbstständig Handelnde, sondern als Zielgruppe staatlicher Administration. Die Konstruktion von Ethnizität wird zum Verwaltungsakt. (...) Die Konstruktion von Migranten als ‘Gastarbeiter’ wird durch neue Definitionen abgelöst, die unterschiedliche Gruppen von Zuwanderern in ein hierarchisches Verhältnis zueinander setzen. Mit den Klassifikationen Asylbewerber, Aussiedler, Arbeitsmigranten entstehen drei Kategorien, die jeweils unterschiedliche Rechtspositionen bilden, die jeweils neue Untergruppen nach Herkunft, Aufenthaltsdauer und Rechtsstatus schaffen.“ (Neckel/Körber 1997, S. 315/316)

damit verändern sich auch die Konstruktionsbedingungen. Diese Entwicklung bedeutet, dass wir uns auf die angestammten Selbstverständlichkeiten nicht mehr verlassen können und dazu gezwungen werden, neue Einstellungen und neue Perspektiven zu entwickeln. Damit werden auch die Beziehungen zum „Fremden“ nicht mehr eindeutig definierbar. In diesem Zusammenhang spricht der Ethnologe Marc Augè (1995) von der „Krise des Andersseins“ in Europa.

„Zum einen wird der Konstruktcharakter des Fremden (und auch der des Eigenen) sichtbar freigelegt, der ihm zwar von je schon anhaftet, nun aber – von selbstverständlicher kultureller Evidenz entkleidet – als soziales Konstrukt deutlich hervortritt. Zum anderen verändern sich die Anlässe von Grenzziehungen. Sie eröffnen sich in sozialer Hinsicht bis hin zur puren Dezision, deren Grundlage nicht mehr das kulturelle Unbekannte und Ungewisse ist, das vormoderne Gesellschaften noch mit dem Fremden assoziierten.“ (Neckel 1994, S. 48)

Betrachtet man die aktuell politischen Themen wie die „deutsche Leitkultur“, „Nationalstolz-Debatte“ oder neuerlich die Zuwanderungsdebatte, wird deutlich, wie die aktuellen Zuschreibungsprozesse verlaufen und welche distinktive Praktiken erkennbar werden. Je mehr die Selbstverständlichkeiten durch neue Entwicklungen in Frage gestellt werden und ihre gesellschaftlich prägende Kraft verlieren, desto mehr und heftiger werden sie in Schutz genommen und verteidigt. Je problematischer die alten Grenzziehungen zu „Fremden“ werden, desto mehr werden sie in den Vordergrund gerückt.

Dies kann im Umgang mit den eingewanderten Minderheiten und deren Nachkommen in der BRD verdeutlicht werden: Je mehr diese Bevölkerungsgruppe sich etabliert und gleiche Ansprüche anmeldet wie die Einheimischen, desto mehr wird sie zum Problemfall erklärt und ethnisiert und desto intensiver werden die Zuschreibungsprozesse vorgenommen. Neckel (vgl. 1994, S. 48) weist darauf hin, dass diese Zuschreibungsprozesse zunehmend die Gestalt von Politik annehmen, die nicht ohne Konsequenzen für die betreffenden Bevölkerungsgruppen bleiben. Paradox an dieser Situation ist, dass die vehemente geistige Ablehnung der eingewanderten Minderheiten in dem Moment in Erscheinung tritt, in dem sie sich zu integrieren beginnen (vgl. Augè 1995,

S. 95)⁹. Durch diese Vorgehensweise wird ignoriert, dass die (globale) Mobilität dazu geführt hat, dass vor allem in den Großstädten eine neue Bevölkerung mit spezifischen Kompetenzen entstanden ist, die aufgrund ihres Migrationshintergrunds weltweite Verbindungen und Vernetzungen aufweisen. Man spricht zunehmend von transnationalen Räumen, in denen sich diese neuen Kosmopoliten bewegen und ihre Biographien organisieren. In diesem Zusammenhang spricht Ulf Hanerz (vgl. 1995, S. 81) von den „transnationalen Biographien“, die im Zeitalter der Globalisierung zur allgemeinen Lebensform zu werden beginnen.

Dass diese neuen Entwicklungen nicht zur Kenntnis genommen, ja sogar abgelehnt werden, deuten darauf hin, dass einige vermutlich Probleme damit haben, dass die Grenzziehungen zum „Fremden“ im Zeitalter der Globalisierung problematisch geworden ist, die alten Kategorien ihre Gültigkeit verloren haben und dass wir jetzt neue „Fremdkonstruktionen“ brauchen, um die „chaotisch“ gewordene Welt wieder transparent zu machen. Wenn diese These stimmt, dann hat Neckel (1994: 49) Recht, wenn er darauf hinweist, dass heute nicht der als „anders“ definierte Migrant in der Figur des Fremden das Problem ist, sondern „gerade die sukzessive Auflösung des Fremden das Problem darstellt, durch das gewalttätige Ausgrenzungen begründet sind“. Dazu schreibt Berking (2001, S. 102):

„In dem Augenblick aber, in dem Glaubenssysteme, Weltbildstrukturen und Identitäten gleichsam als Spiegel aller anderen Glaubenssysteme, Weltbildstrukturen und Identitäten fungieren, verlieren sie die symbolischen Formen die Aura des ontologisch fraglos Gegebenen, ein kultureller Relativismus bereitet sich aus, Selbstgewissheiten müssen erzeugt und gegen konkurrierende Deutungen stabilisiert werden, und die Binnenräume sozialer Gruppen, die einmal über starke Identifizierungen und die Verinnerlichung kollektiv geteilter Werte

9 Auch Alexis de Tocqueville kam – wie Neckel gezeigt hat – kam zu dem gleichen Ergebnis in Bezug auf die amerikanische Gesellschaft bereits vor 150 Jahren: „So scheint in den Vereinigten Staaten das Vorurteil gegen die Neger in dem Grade zu wachsen, als sie aufhörten, Sklaven zu sein, und die Ungleichheit setzt sich in dem Maße in den Sitten fest, als sie aus den Gesetzen verschwindet“ (Neckel 1994, S. 49).

zusammengehalten wurden, scheinen plötzlich ebenso fragil wie die differenzverbürgenden Kategorisierungen des Außen, kurz: Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz werden als *konstruierte* erfahrbar und als strategische Mittel, d.h. als Machtressource, im Kampf um soziale Vorteile verfügbar.“

Wenn heute versucht wird, die ethnischen Spannungen in Europa mit Identitätskrisen in Verbindung zu bringen, verwechselt man die Machtkonflikte mit den Kulturkonflikten. Die ethnischen Konflikte werden gerade deswegen immer gewalttätiger, weil der Zusammenhalt der imaginären Gemeinschaften anders nicht garantiert werden kann. Nur auf diese Weise können unterschiedlichste Zugehörigkeiten homogenisiert, „eroberte Räume zu Mentalitätsgrenzen“ erklärt und gesellschaftliche Ressourcen als ethnisches Privileg deklariert werden. Auch wenn man die Gewaltausbrüche und die Renationalisierungstendenzen im europäischen Kontext mit der Krise der ethnischen Identität oder mit der unterdrückten Herkunft zu erklären sucht, begeht man einen Kategorienfehler: Nicht kulturelle Identität, sondern aus Machtkalkül erzeugte Feindbilder sind die Ursache. Dazu notiert Ulrich Beck (1994, S. 477/478):

„Wenn man demgegenüber Renationalisierungstendenzen in Westeuropa als *Gegenmodernisierungen* begreift, wird deutlich, dass es sich dabei durchaus nicht um ein unterirdisches Adersystem der Geschichte handelt, das vergessen und verdrängt wurde, aus dem es (auch deswegen) jetzt wieder heftig hervorbricht und -blutet. Renationalisierungen sind vielmehr als Reaktionen zu entschlüsseln: erstens auf erfolgte *Globalisierung*, also auf erfahrene Einschränkungen von unterstellter Souveränität, im politischen System wie im privaten Alltagshandeln; zweitens auf weit vorangeschrittene *Individualisierungen*; es sind also nicht ethnische Identitäten die auslösenden Kräfte, sondern deren *Verschwinden*, dem hier entgegengewirkt werden soll; drittens auf die Herausforderungen *fabrizierter Ungewissheiten*, die sowohl das Institutionensystem als auch das ‘eigene Leben’ in seinen Grundlagen erschüttern.“

Literatur

Augè, Marc (1995): Krise der Identität oder Krise des Andersseins? Die Beziehung zum Anderen in Europa. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin, S. 100-113.

- Beck, Ulrich (1996): Wissen oder Nicht-Wissen? Zwei Perspektiven „reflexiver Modernisierung“. In: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main, S. 289-315.
- Beck, Ulrich (1994): Nationalismus oder das Europa der Individuen, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt am Main, S. 466-481.
- Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang/Lau, Christoph (2001): Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme. In: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.): Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt am Main, S. 11-59.
- Benhabib, Seyla (1999): Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt am Main.
- Berking, Helmuth (2001): Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung. In: Loch, Dietmar/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Schattenseiten der Globalisierung. Frankfurt am Main, S. 91-110.
- Bielefeld, Uli (2001): Exklusive Gesellschaft und inklusive Demokratie. Zur gesellschaftlichen Stellung und Problematisierung des Fremden. In: Janz, Rolf-Peter (Hrsg.): Faszination und Schrecken des Fremden. Frankfurt am Main, S. 19-51.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Nikodem, Claudia/Schulze, Erika/Yildiz, Erol (2001): Multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag. Opladen.
- Bukow, Wolf-Dietrich (1999): Fremdheitskonzepte in der multikulturellen Gesellschaft. In: Kiesel, Doron/Messerschmidt, Astrid/Scherr, Albert (Hg.): Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat. Frankfurt am Main, S. 37-49.
- Bonß, Wolfgang/Kesselring, Sven (2001): Mobilität am Übergang von der Ersten zur Zweiten Moderne. In: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.): Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt am Main, S. 177-190.
- Groys, Boris (1999): Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie. Frankfurt am Main.
- Hahn, Alois (2000): Partizipative Identitäten. In: Hahn, Alois: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Frankfurt am Main, S. 13-79
- Hannerz, Ulf (1995): „Kultur“ in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin, S. 64-84.
- Huntington, Samuel (1996): Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhunderts. München.

- Kaschuba, Wolfgang (1995): Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin, S. 11-30.
- Krämer-Badoni, Thomas (2001): Urbanität und gesellschaftliche Integration. In: Bukow, Wolf-Dietrich/Yildiz, Erol (Hg.): Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Gesellschaft gescheitert oder wird sie zu einem Erfolgsmodell? Opladen (in Vorbereitung)
- Nassehi, Armin (1999a): Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: Nassehi, Armin: Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen, S. 179-201.
- Nassehi, Armin (1999b): Fremde unter sich. Zur Urbanität der Moderne. In: Nassehi, Armin: Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen, S. 227-240.
- Nassehi, Armin (1999c): Globalisierung. Probleme eines Begriffs. In: geographische *revue*, Heft 1, S. 21-33).
- Neckel, Sighard (1994): Gefährliche Fremdheit. In: Ästhetik und Kommunikation Heft 85/86, S. 45-49.
- Neckel, Sighard/Körber, Karen (1997): Last exit ethnicity? Zur politischen Konstruktion von Ethnizität in den USA und Deutschland. In: Hettlage, Robert/Deger, Petra/Wagner, Susanne (Hg.): Kollektive Identität in Krisen. Opladen, S. 310-319.
- Nowotny, Helga (1999): Es ist so. Es könnte auch anders sein. Frankfurt am Main.
- Robertson, Roland (1998): „Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit“. In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft Frankfurt am Main, S. 192-220.
- Sander, Uwe (1998): Die Bindung der Unverbindlichkeit. Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Schütz, Alfred: Gesammelte Aufsätze, Band 2: Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag, S. 53-69.
- Sennett, Richard (1998): Der flexible Mensch – Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin.
- Sennett, Richard (2001): Der flexible Mensch und die Uniformität der Städte. Stadt ohne Gesellschaft. In: *Le Monde diplomatique* vom 16/2/2001.
- Simmel, Georg (1992): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Hg. von Otthein Rammstedt, Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main.

- Stichweh, Rudolf (2000): Systemtheorie der Exklusion. Zum Konflikt von Wohlfahrtsstaatlichkeit und Globalisierung der Funktionssysteme. In: Stichweh, Rudolf: Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Frankfurt am Main, S. 85-102.
- Vattimo, Gianni (1992): Die transparente Gesellschaft. Wien.
- Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main.
- Yildiz, Erol (1999): Fremdheit und Integration. Bergisch Gladbach.
- Zukrigl, Ina (2001): Kulturelle Vielfalt und Identität in einer globalisierten Welt. In: Wagner, Bernd (Hg.): Kulturelle Globalisierung. Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung. Frankfurt am Main, S. 50-61.