



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Zu Fremdheitserfahrungen und dem Umgang mit Fremdheit in
Theorie und ausgewählten Fluchtnarrativen

verfasst von / submitted by

Kristina Sattler

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtstudium UF Deutsch/ UF Geschichte,
Sozialkunde, Politische Bildung

Betreut von / Supervisor:

Assoz.-Prof.in Mag.a Dr.in Anna Babka

Danksagung

Fast genau ein Jahr ist es her, als der Diplomprozess ins Laufen gekommen ist. An dieser Stelle möchte ich die Gelegenheit nutzen, mich bei jenen Menschen von ganzen Herzen zu bedanken, die mich während der Erstellung dieser Diplomarbeit motivierten, begleiteten und unterstützten. Ohne sie wäre dieser Prozess vermutlich ein noch schwieriger, vor allem aber ein einsamerer geworden.

Zuerst möchte ich meinen Eltern danken, dass sie mich an ein Universitätsstudium herangeführt haben und stets in finanziellen und seelischen Belangen für mich dagewesen sind.

Für die Beratung und Betreuung während der Prozesses danke ich Frau Professor Babka, die vor allem mit ihren thematischen Inputs die Arbeit maßgeblich bereichert hat.

Anführen möchte ich eine besondere Diplomarbeitsleidensgenoss*in, Julia Haselböck, die immer ein offenes Ohr und ermutigende Worte für mich hatte.

Der oftmals einsame Prozess des Schreibens wurde mit schönen, lustigen, anregenden Momenten mit den vermutlich wundervollsten Menschen verbracht, wie Maja, Ena, Pami, Marielle, um nur wenige hier zu nennen.

Besonderer Dank geht an meinen Freund/Partner Thomas Danesi, der mich so gut es ging emotional unterstützt und überzeugt hat nicht aufzugeben. Ich liebe dich!

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	6
2. Kategorie des „Flüchtlings“.....	9
3. Annäherung an den Begriff der „Fremdheit“.....	12
3.1. Begriffsklärung.....	13
3.2. Dimensionen des Fremden.....	17
3.3. Geschichtlicher Kontext.....	19
3.4. Theorie der Fremdheit nach Bernhard Waldenfels.....	21
4. Theoretische Ansätze im Umgang mit „Fremdheit“.....	25
4.1. Das Fremde im Eigenen.....	25
4.2. Identitätsmodell der Hybridität.....	28
4.2.1. Homi Bhabhas „Dritter Raum“	31
4.3. Assimilation.....	34
4.4. Gastfreundschaft.....	36
5. Analyse der Fremdheitserfahrung in „Dazwischen: Ich“.....	40
5.1. Kurzbeschreibung des Werks.....	41
5.2. Fremdheitserfahrungen.....	42
5.3. Umgang mit Fremdheit.....	44
6. Analyse der Fremdheitserfahrung in Ludwig Lahers „Verfahren“.....	50
6.1. Kurzbeschreibung des Werks.....	51
6.2. Fremdheitserfahrungen.....	52
6.3. Umgang mit Fremdheit.....	53
7. Analyse der Fremdheitserfahrung in Illia Trojanows „Nach der Flucht“.....	56
7.1. Kurzbeschreibung des Werks.....	56
7.2. Fremdheitserfahrungen.....	60
7.3. Umgang mit Fremdheit.....	62
8. Vergleich der Analysen.....	66
9. Resümee.....	71
10. Literaturverzeichnis.....	77
10.1. Primärliteratur.....	77
10.2. Sekundärliteratur.....	77
10.3. Internetquellen.....	80
11. Abstract.....	81

1. Einleitung

Mein Forschungsinteresse fand dem Ursprung im Masterseminar „Flucht – Narrative und Kritik in Theorie und Literatur“ von Anna Babka im Wintersemester 2018/19, wobei ich meine Forschungsfrage rund um Hannah Arendts Text „Wir Flüchtlinge“, der sich mit der Frage der Assimilation als ein Ansatz im Umgang mit Fremdheit nach der Fluchterfahrung beschäftigt, entwickelt habe. Der Essaytext wurde 1943 in Englisch in der jüdischen Zeitschrift „*Menorah Journal*“ von Hannah Arendt veröffentlicht. Es bleibt im Jahr 2019 relevant zu erörtern, was wir vom Text, bezogen auf heutige Fluchtgeschichten, lernen können. Im Fokus dieser Arbeit steht jedoch die Frage des Ankommensprozesses und damit verbundene Fremdheitserfahrungen, sowohl theoretisch wie auch im Hinblick auf das jeweilige Narrativ in den von mir ausgewählten Romanen. Im Anpassungsprozess, beziehungsweise im Wiedereingliederungsprozess nach der Flucht, lernen Menschen, die aus den unterschiedlichsten Gründen ihre Heimat verlassen haben, sich in ihrer plötzlichen Isolierung und Entwurzelung zurechtzufinden.¹ Das Moment nach der Flucht, so fasst es Loszychi zusammen, bedeutet für die Betroffenen immer die Erfahrung vom Ausschluss aus der bestehenden Ordnung und die Konfrontation mit dem Problem, keinen neuen Platz in der neuen Welt zu finden.² Trotzdem sprechen angesichts aktueller politischer Diskurse über Geflüchtete viele Menschen von einer „Flüchtlings- oder einer Migrationskrise“. Leonie Loszychi hinterfragt in ihrem Artikel, der sich auf Hannah Arendts Theorien bezieht, die vielerorts vorherrschende Ansicht, dass Geflüchtete ein Problem für unsere Gesellschaft darstellen und richtet den Fokus auf geflüchtete Menschen, die sich im besten Fall in einem neuen Leben befinden und dennoch mit Unsicherheiten, Selbstzweifeln, Ausgrenzung und Vorurteilen anderer konfrontiert sind.³

Grundlegende Forschungsfrage dieser Arbeit sind folgendermaßen formulierbar: Inwiefern lassen sich die bestimmten Erfahrungen von Fremdheit, welche in literarischen Texten narrativ dargelegt werden, theoretisch konzeptualisieren?

¹ Vgl. Minh- Ha, Trinh. T. (2010): Elsewhere within here. Immigration, Flucht und das Grenzeignis. Wien: Turia & Kant, S. 69.

² Vgl. Loszychi, Leonie (2017): „Wir Flüchtlinge: Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte angesichts der heutigen „Flüchtlingskrise“. In: *forsch! – Studentisches Online-Journal der Universität Oldenburg* 1/2017, S.249.

³ Vgl. Loszychi (2017), 248.

Der Begriff der Fremdheit weist ein umfangreiches Bedeutungsspektrum auf, weshalb der Begriff nicht generalisiert werden soll. Ein wesentlicher Unterschied im Hinblick auf „Fremdheit“ zeigt das schlichte Beispiel, ob jemand als Tourist oder Gastprofessor*in in der Fremde weilt oder ob man keine Heimat mehr hat.⁴

Ausgangspunkte der folgenden Arbeit bilden die 3 unterschiedliche Fluchtgeschichten, anhand derer ich die Frage der Fremdheitserfahrungen nach der Flucht sowie Ansätze des Umgangs von Fremdheit reflektieren, theoretisieren und diskutieren werde. Das erste behandelte Werk „*Dazwischen:Ich*“ ist ein Jugendbuch aus dem Jahr 2016 von Julya Rabinowich. Der Roman ist eine inhaltlich vielschichtige Auseinandersetzung mit der Lebenssituation eines fünfzehnjährigen Mädchens, welches mit ihrer Familie aus dem Herkunftsland fliehen musste. Das Werk kann als eine Geschichte des Ankommens verstanden werden, welche die schmerzvolle Anstrengung nachzeichnet, die es bedeutet, seinen Weg nach der Fluchterfahrung zu verfolgen.⁵ Der Roman ist aus der Ich-Perspektive des Mädchens geschrieben. Der zweite Roman in meinem Corpus, Ludwig Lahers „*Verfahren*“ (2011), kann als eine Mischung aus Roman und Sachbuch verstanden werden. „*Verfahren*“ ist ein in 29 Kurzkapiteln gegliedertes Werk, welches die österreichische Asylpolitik thematisiert. Es handelt sich um ein Fluchtnarrativ, bei dem die Lebensgeschichte von Jelena, einer Kosovo-Serbin, im Zentrum steht. Während in „*Verfahren*“ und „*Dazwischen:Ich*“ die Fremdheitserfahrungen größtenteils negativ dargestellt werden, wandelt Ilja Trojanovs Roman „*Nach der Flucht*“ den Begriff der Fremdheit positiv.

Gegliedert ist die Arbeit einerseits in einen umfangreichen Theorieteil und in eine theoriegeleitete Analyse der Romane. Da der Fokus der Arbeit auf der Fremdheitserfahrung von Fluchtnarrativen und damit verbundenen Schwierigkeiten zwischen Assimilation und Subversion liegt, soll der Begriff des „Flüchtlings“ zu Beginn diskutiert und definiert werden. Denn in allen behandelten Werken muss die Figur des „Flüchtlings“ einen Platz in einem unbekannten kulturellen Raum finden. Bernhard Waldenfels' Theorie zur Fremdheit bildet die große theoretische Rahmung. Verknüpft werden seine Ansätze, vor allem die Verflochtenheit vom Fremden und Eigenen, mit Homi Bhabhas theoretischen Annahmen zur gesellschaftlichen Konstitution von Fremdheit, welche zusätzlich Antworten auf den Umgang mit Fremdheitserfahrungen liefert. Theoretisch spannend im Zusammenhang mit Fragen der Assimilation und entsprechenden

⁴ Vgl. Müller-Funk, Wolfgang (2016), 20.

⁵ Vgl. Roeder, Caroline (2017): Bindestrich-Existenzen oder "Ich war der Vielen-nicht-ähnlich Mensch". In: 1001 Buch 2/2017, S. 24.

Strategien sind vor allem Hannah Arendts kritische Überlegungen zum Verständnis von Assimilation als Verheimlichung der eigenen Identität durch Anpassung an die hegemoniale Gesellschaft. Abgerundet wird der Theorieteil mit Jacques Derridas Überlegungen zur Gastfreundschaft, bei denen er sich unter anderem die Frage stellt, in welchen Räumen die Ankunft der „Fremden“ nicht als Bedrohung des Eigenen empfunden werden kann und welche Chancen sich für einen selber ergeben können, wenn ich mein „Haus“ jemanden „Fremden“ öffne. Außerdem wird auf die Verantwortung, die Staaten im Zuge von Migration einnehmen sollten eingegangen.

Nach den einzelnen Werkanalysen sollen mit der Methode des Vergleichs Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede der Werke im Umgang mit Fremdheitserfahrungen erarbeitet werden. Im abschließenden Resümee wird ein Fazit gezogen. Methodisch gehe ich in dieser Arbeit diskursiv bzw. argumentativ vor. Ein textnahes Lesen und ein abschließender Vergleich der Primärwerke im Hinblick auf den Umgang mit Fremdheitserfahrungen sind weitere Herangehensweisen, um mein Forschungsvorhaben zu erfüllen.

2. KATEGORIE DES „FLÜCHTLINGS“

Zuerst wird sich dem, äußerst kritisch zu betrachteten, Begriff des „Flüchtlings“ anhand der Genfer Flüchtlingskonvention angenähert. Daran anknüpfend kritisiert Giorgio Agamben die vorherrschende Betrachtungsweise, dass Geflüchtete ein Übergangsphänomen darstellen, welche die Ordnung des Nationalstaates gefährdet. Abschließend wird auf einen Beitrag von Heike Niedrig und Louis Henri Seukwa zur postkolonialen Dekonstruktion der essentialistischen Kategorie „Flüchtling“ eingegangen, die in ihrer Analyse unter anderem eine Mitverantwortung Europas in Bezug auf flüchtende Menschen mitdenken.

Die Genfer Flüchtlingskonvention formuliert Gründe, die Heimat zu verlassen und ein Recht darauf zu haben, in anderen Staaten Einlass zu fordern. In Artikel 1 wird die Figur des Flüchtlings als eine Person beschrieben,

„die sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsbürgerschaft sie besitzt oder in dem sie ihren ständigen Wohnsitz hat, und die wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung eine wohlbegründete Furcht vor Verfolgung hat und den Schutz des Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Furcht vor Verfolgung nicht dorthin zurückgehen kann.“⁸

Demgemäß verlassen Flüchtlinge nicht freiwillig ihre Heimat, sie fliehen vor drohender Verfolgung und können auch nicht mehr in ihr Heimatland zurückkehren. Migrant*innen hingegen fliehen vor wirtschaftlicher Not und können jederzeit in ihr Heimatland zurückgehen. Diese Unterscheidung zwischen Flüchtlingen und Migrant*innen wird von Mona Singer und weiteren Theoretiker*innen kritisch beleuchtet, da die Flucht vor Armut und Erwerbslosigkeit als ebenso legitim wie die Flucht vor politischer Verfolgung betrachtet wird. Migrant*innen haben folglich ebenfalls Fluchtgründe, denn warum sollten sich Individuen vor dem Hintergrund einer globalen kapitalistischen Ordnung damit abfinden, dass sie zufällig nicht in ein westliches Industrieland hineingeboren sind.⁹ Dem entgegengesetzt hält der moderne Nationalstaat hartnäckig am Grundsatz des familiären und territorialen Hineingeborens als Zugehörigkeitskriterium fest. In der Logik dieser nationalstaatlichen Ordnung sehen sich die Bewohner*innen mit Staatsbür-

⁸ Vgl. https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (letzter Aufruf am 11.12.2019)

⁹ Vgl. Singer, Mona (2012): Luftwurzeln. Über Migration und Reisen. In: Kleinau, Elke (2012): Eigen und anders. Beiträge aus der Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik. Opladen [u.a.]: Budrich, S. 18f.

gerschaft als berechtigt, den Nationalstaat wie ein Haus zu organisieren, welches den Besitzer*innen erlaubt, Migrant*innen den Einlass zu verwehren oder sich aussuchen zu dürfen, welche sie als Mitbewohner*innen oder bloß als befristete Untermieter*innen akzeptieren. Mona Singer konstatiert, dass es kein überzeugendes Argument dafür gibt, dass wir uns mit der Zufälligkeit unseres Geburtsorts abfinden sollen. Denn wenn es keinen vernünftigen Grund dafür gibt, warum die Gebürtigkeit uns an bestimmten Orten festnagelt, dann muss es auch ein Menschenrecht sein, sich woanders niederzulassen.¹⁰ Doch dieses Niederlassen stellt, wie Giorgio Agamben in seinem Werk *„Mezzi senza fine. Note sulla politica“* (1996) (engl. Means without End. Notes on Politics, dt. Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik) schreibt, ein beunruhigendes Moment in der Ordnung des Nationalstaats dar. Geht man von der Vorstellung aus, dass sich ein Mensch niemals von seinem Geburtsort entfernen muss/ will, so erscheint die Figur des Flüchtlings im günstigsten Fall als provisorisch beziehungsweise als Übergangsphänomen, dem die Zurückführung in das Herkunftsland folgen muss.¹¹ Ab dem Zeitpunkt, an dem ein Mensch seine Rechte verliert, weil er*sie nicht länger als Bürger*in zählt, und sich damit nicht mehr auf Bürgerrechte* beziehen kann, wird der Mensch vogelfrei. Agamben bezeichnet diesen Menschen als Homo Sacer. Diese Person ist nicht durch eine Nation gestützt, die mit der Geburt unwiderruflich verbunden ist, sondern sie wird auf die physische Existenz reduziert. Agamben umschreibt diese Art zu leben als „nacktes Leben“ (*la nuda vita*). Dieser Begriff kann einerseits als Ausdruck der Lebendigkeit gelesen werden, zugleich geht im Falle von Geflüchteten, als einer Figur des Homo Sacer, aber auch ein Moment des Ringens mit dem Tod einher.¹²

Heike Niedrig und Louis Henri Seukwa publizierten im Jahr 2010 einen für diese Thematik aufschlussreichen Beitrag zur postkolonialen Dekonstruktion der essentialistischen Kategorie „Flüchtling“. Konkret wird in dieser Publikation die Frage aufgeworfen, inwiefern das Bild einer geflüchteten Person im Hinblick auf die rechtlich-politische Kategorie und die subjektive Selbstwahrnehmung zwischen Umbruch und Bewältigung konstituiert wird. In ihrer Analyse kristallisieren sich drei Betrachtungsweisen auf die Flüchtlingskonstruktion heraus. Die erste Perspektive, welche den internationalen Rechtsnormen für die Gewährung von Asyl zugrunde liegt, sieht „Flüchtlinge“ als Produkt von Umbrüchen ausgehend vom Herkunftsland an.¹³ Eine zweite Betrachtungsweise erweitert die zuvor genannte, indem sie die globalen Verflechtungen

¹⁰ Vgl. Ebd., 21.

¹¹ Vgl. Agamben, Giorgio (2000): Means without end. Note on Politics. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 25.

¹² Vgl. Agamben (2000), 27.

¹³ Niedrig, Heike/ Seukwa, Louis Henri (2010): Die Ordnung des Diskurses in der Flüchtlingskonstruktion. Eine postkoloniale Re-Lektüre. In: Diskurs Kindheits- und Jugendforschung, Heft 2, S. 183.

und Dominanzverhältnisse nicht ungeachtet lässt. In dieser wird Flucht zwar weiterhin als Konsequenz von Umbrüchen im Herkunftsland interpretiert. Die Ursachen dieser politischen oder sozialen Umbrüche werden jedoch nicht allein in den Herkunftsländern verortet. Niedrig und Seukwa klagen Europas historische und aktuelle Mitverantwortung für Probleme in den Herkunftsländern von flüchtenden Menschen und die daraus resultierenden Migrationsbewegungen an. Neben der nationalen, im Hinblick auf das Herkunftsland, und der transnationalen Sichtweise auf die Kategorie „Flüchtling“, definieren die Autoren die Figur des „Flüchtlings“ als ein Produkt des institutionellen Handelns in der Ankunfts-gesellschaft. Um als geflüchteter Mensch ein politisch-rechtliches Konstrukt im Ankunftsland zu werden, muss die geflüchtete Person zum einen erst den Flüchtlingsstatus vom Aufnahmeland bewilligt bekommen. Der Anerkennung des Status geht in der Regel ein langwieriger Rechtsprozess voraus. Zum anderen ist die Kategorie „Flüchtling“ bestimmten sozialen Zuschreibungen im Ankunftsland ausgesetzt, die Auswirkungen auf die Selbstwahrnehmung der betroffenen Person haben können. Alle drei vorgestellten Betrachtungsweisen verharren in der vorherrschenden Diskursstruktur über Flüchtlinge, in der sie als „Opfer“ wahrgenommen werden, das heißt als ein Objekt des Handelns anderer, auch wenn eine Verschiebung des Ortes, an dem sie zum Opfer werden, stattfindet. Denn auch die dritte Perspektive beschreibt die Geflüchteten als Opfer des institutionellen Handelns in der Aufnahmegesellschaft. Niedrig und Seukwa sehen in der Ausbalancierung von Anpassung und Subversion, im Sinne einer Bestrebung die bestehende soziale Ordnung samt ihrer Autoritäten in Frage zu stellen, die größte Bewältigungsaufgabe für Geflüchtete im Ankommensprozess.¹⁴

Es kann in dieser Arbeit nicht geklärt werden, ob man nicht, im Prozess nach der Flucht, dennoch zu einem gewissen Grad immer „fremd“ sein wird, selbst wenn man jenen Pass erhält, der einen in Papierform bescheinigt kein*e „Ausländer*in“ mehr zu sein. Nach Herfried Münkler und Bernd Ladwig zitiert gelten Staatenlose und die von ihrem Staat Verfolgten häufig als prototypische Fremde. Sie sind nicht einfach Nichtzugehörige eines bestimmten Staates, sondern Nichtzugehörige an sich.¹⁵

¹⁴ Vgl. Ebd, 184.

¹⁵ Vgl. Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (1997): Dimensionen der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 22.

3. Annäherung an den Begriff der „Fremdheit“

„Sag mir, was Dir fremdartig erscheint, und ich sage Dir, wer Du bist!“²³

(Ortfried Schöffter: 1991, S.7)

Im Zuge von Migrations- Fluchtbewegungen kommt es zu Begegnungen mit „Fremden“. Besonders in Städten, wo Menschen relativ dicht aneinander leben, gelangen Individuen mit anderen Kulturen in Berührung. Dieser Umstand ist aber nicht allein auf das Feld der Migration beschränkt. Denn auch im Kontext von Tourismus gelangen Menschen an fremde Orte sowie an die unterschiedlichsten Persönlichkeiten. Es herrscht folglich ein Ungleichgewicht in der jeweiligen Auffassung der Fremdheit vor. Während der Fremdheit außerhalb der eigenen Gesellschaft mit Faszination sowie Entdeckungsfreude begegnet wird, erzeugt die Präsenz in der eigenen Gesellschaft nicht selten Furcht und Ressentiments.²⁴

Ich gehe in dieser Arbeit davon aus, dass sämtliche Kategorien des Fremden konstruiert werden. Damit einher geht, dass diese Kategorien auch dekonstruiert und in anderer Weise rekonstruiert werden können.²⁷ Jeder und jede kann in einer bestimmten Situation, Beziehung oder Konstellation zum Fremden bzw. zur Fremden werden.²⁸ Fremdheit geht folglich mit einer Zuschreibung eines Einzelnen oder einer Gruppe einher.²⁹ In dieser Arbeit soll ein Versuch erfolgen, sich den vielfältigen Dimensionen des Begriffs „Fremdheit“ anzunähern. Dahingehend soll durch ausgewählte Positionen, wie in etwa des Phänomenologen Bernhard Waldenfels, ein Einblick in die weitreichende Theoretisierung des Begriffs ermöglicht werden.

²³ Schöffter, Ortfried (1991). Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Schöffter, Ortfried (Hg.), Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 7–28.

²⁴ Vgl. Aydin, Yasar (2009): Topoi des Fremden: Zur Analyse und Kritik einer sozialen Konstruktion. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, S.7.

²⁷ Daniela Feichtinger (2015): Othering. Ein Verstehensmodell für die Konzeption des „anderen“. Illustriert am Beispiel der „fremden Frau. Graz: Pro Scientia, S.1.

²⁸ Vgl. Müller-Funk (2016), 16.

²⁹ Vgl. Grün, Sigrid (2010): Fremd in einzelnen Dingen. Fremdheit und Alterität bei Herta Müller. Stuttgart: ibidem-Verlag, S. 17.

3.1. Begriffsklärung

Zuallererst werde ich klären, was „der/die/das Fremde“ ist und wie es bestimmt wird. Dazu möchte ich die Theorie von Bernard Waldenfels sowie von Julia Kristeva heranziehen, die Fremdheit und Eigenheit nicht im Sinne eines binären Gegensatzes sehen, um in weiterer Folge mit Mona Singer zu argumentieren, warum Fremdheit immer kontextabhängig und mit Fragen der Klasse und der sozialen Situation verbunden ist.

Die sprachliche Einordnung des höchst komplexen Phänomens stellt sich auf mehreren Ebenen als schwierig heraus. Im Englischen wird zwischen den Wörtern „foreign“, „strange“ und „alien“ unterschieden, während im deutschen Sprachraum all diese Bestimmungen unter dem Begriff „fremd“ zusammengefasst werden.³⁰ „Fremd“ kann alles außerhalb des eigenen Bereichs, sowie was von anderer Art und somit heterogen ist, sein.³¹ Beim Versuch sich dem Fremdhheitsbegriff zu nähern, muss berücksichtigt werden, dass Fremdheit als Qualität von Personen (der Fremde), von Objekten (das Fremde) und von Regionen (die Fremde) in Erscheinung treten kann. Häufig sind diese Formen eng miteinander verbunden, das heißt zum Beispiel, dass fremde Objekte oft im Zusammenhang mit fremden Personen stehen.³²

Die Eigenschaft des Fremden sprechen wir allem zu, was wir nicht kennen bzw. was sich jenseits unseres Erkenntnishorizonts zu befinden scheint. Weil ein Erkenntnisprozess durch Wahrnehmung stattfindet, hat Fremdheit demnach ständig etwas mit Wahrnehmung zu tun. Wahrnehmung wiederum ist die Basis für Erfahrung.³³ Das Eigenschaftswort „fremd“ kann je nach Kontext mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen sein. Als fremd können zum Beispiel andere Menschen, Länder oder Kulturen empfunden werden. Fremdes kann aber auch in der eigenen Gesellschaft ausgemacht und/oder im Alltag erfahren werden.³⁴ Waldenfels, auf dessen Theorie später noch genauer eingegangen wird, betrachtet Fremdheit als etwas Alltägliches, Allvertrautes.³⁵ So gesehen begegnen wir also täglich Varianten der Andersartigkeit.

³⁰ Vgl. Grün (2010), 15.

³¹ Vgl. Bernhard Waldenfels (1997a): Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 68.

³² Vgl. Grün (2010), 15.

³³ Vgl. Bernard, David (2012): „Das imaginierte Fremde“. Darstellungen und Repräsentationen nicht-europäischer Menschen im Bereich der Zier- und Gebrauchsgegenstände in den 1950er und 1960er Jahren in Österreich. Wien: Diplomarbeit, S.13.

³⁴ Bernard, David (2012): „Das imaginierte Fremde“. Darstellungen und Repräsentationen nicht-europäischer Menschen im Bereich der Zier- und Gebrauchsgegenstände in den 1950er und 1960er Jahren in Österreich. Wien: Diplomarbeit, S.13.

³⁵ Vgl. Waldenfels, Bernhard (1997a): Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Münkler, Herfried (1997a): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 65.

Neben Religionen, Ideologien, Handlungsweisen, Gebräuche, etc. kann man sich auch in einer Beziehung, sei es freundschaftlich oder romantischer Ausprägung, entfremden. Im Zuge von Identitätskonflikten ist es auch möglich von dem vertraut gedachtem Selbst soweit zu entfernen, sodass man sich schließlich selbst fremd wird.³⁶ Neben mehrdeutigen Variationen des Begriffs, scheinen trotzdem die Debatten über Geflüchtete als „die Fremden“ medial sowie in der Politik vorherrschend zu sein.

Doch was ist überhaupt das Fremde? Wenn unklar bleibt, was eigentlich fremd sein ist, scheint es vor allem ein diffuses Gefühl zu sein, was dieses „Fremdsein“ bestimmt.⁵⁰ Eine Kernthese, die aus Wolfgang Müller-Funks Werk „*Theorien des Fremden*“ aus der Theorie von Julia Kristeva hervorgeht, konstatiert, dass Fremdheit und Eigenheit nicht im Sinn eines binären Gegensatzes funktionieren, sondern in enger Verbindung stehen und sogar aufeinander verweisen. In den Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts siedelte man die Fremdheit zwischen Eigenem und Fremden an, mit der Begründung, dass eine Auslegung vom Verständnis der Fremdheit unmöglich wäre, wenn Lebenserfahrungen völlig fremd wären. Fraglich blieb aber, wie dieses Zwischen denkbar ist.⁵² Die Verknüpfung von Fremden und Eigenen, die die beiden Begriffe als Prozess und Erfahrung in eins fasst, wird in Müller-Funks Überblickwerk zu Fremdheitstheorien mit dem Begriff der Alterität vereint. Alterität leitet sich vom lateinischen Adjektiv „alter“ („der andere“) ab und kann kausal als Andersheit bezeichnet werden.⁵³ Der Begriff wie erwähnt mehrere Bedeutungsvariationen auf, wie zum Beispiel „Andersheit“, „Fremdheit“ und „Ausländisch-Sein“.⁵⁴ Müller-Funk konstatierte eine Unschärfe zwischen diesen Begrifflichkeiten und erweitere im Zuge dieser Überlegung den Begriff der Alterität auf „Migrant*innen“ und „Tourist*innen“. Ein*e Tourist*in, so führt Müller-Funk aus, ist ein*e auf Zeit beschränkter*e Besucher*in eines anderen Landes, einer anderen Kultur. Er*Sie ist willkommen, weil den Aufenthalt gezahlt wird.⁵⁵ Die Figur des Geflüchteten andererseits überschreitet zwar auch, aufgrund unterschiedlicher Ursachen und Beweggründe, die Grenzen zu einem anderen Land. Anders als „Ausländer*innen“, „Tourist*innen“ oder „Diplomat*innen“, ist der Aufenthalt

³⁶ Vgl. Bernard, David (2012): „Das imaginierte Fremde“. Darstellungen und Repräsentationen nicht-europäischer Menschen im Bereich der Zier- und Gebrauchsgegenstände in den 1950er und 1960er Jahren in Österreich. Wien: Diplomarbeit, S.13.

⁵⁰ Breyer, Insa: Der, die, das „Fremde“, S.1. Online unter: http://www.artyoo.net/data/pdf/Insa_Breyer.pdf (letzter Aufruf am 3.9.2019)

⁵² Vgl. Waldenfels, Bernhard (1997a): Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Münkler, Herfried (1997a): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 66.

⁵³ Vgl. Müller-Funk, (2016), 17.

⁵⁴ Vgl. Müller-Funk (2016), 22.

⁵⁵ Vgl. ebd., 19.

nicht zeitlich begrenzt.⁵⁶ Die Alterität umfasst alle Formen eines Außerhalbs-meiner-Selbst, wobei das Fremde auch durch die Konstruktion dieses Außerhalbs bestimmt wird.⁵⁷ Fremdheit beginnt folglich nicht nur ausschließlich außerhalb meiner selbst, sondern hat intrasubjektive, wie auch intrakulturelle Konnotationen.⁵⁸ Wenn man zum Beispiel sagt, was man ist, muss man dies in Abgrenzung von dem tun, was man nicht ist.⁵⁹ Der, die oder das Fremde sind nach diesem Beispiel auf das vielschichtige und variable Eigene (die eigene Weltanschauung, etc.) nicht zugehörig.⁶⁰ Das Kriterium der Nichtzugehörigkeit muss aber nicht allein ausreichend sein, um Fremdheit zu bestimmen. Horst Stenger, ein Soziologe und ein Zeitgenosse Bernhard Waldenfels stellt die These auf, dass die Fremdheit stets als Form einer Beziehung bzw. Wechselwirkung verstanden werden soll. In seinen Überlegungen setzt die Erfahrung des Fremden die Nähe des Fremden voraus.⁶¹ Das heißt, erst wenn sich die „Grenze“ zwischen dem Eigenen und dem Fremden durch ein „Sich-Näher-Kommen“, also ein in Beziehung treten, zu einer Art „Kontaktfläche“ wandelt, kann jene für die Fremderfahrung bedeutsame Wechselbeziehung entstehen. Wie eine solche Begegnung in dieser Grenzzone zwischen dem Eigenen und dem Fremden dann verläuft, ergibt sich aus der jeweiligen Bereitschaft der agierenden Personen, (sozialen) Gruppen, Generationen, Gesellschaften, etc., sich auf diese Erfahrung einzulassen.⁶² Das Außenstehende kann abhängig vom Kontext als faszinierend oder furchterregend wirken und damit auch als Bezugspunkt für Orientierung und Handeln dienen.⁶³ Anknüpfend an die furchterregende Wirkung ist es spannend zu fragen, unter welchen Voraussetzungen sich Fremdheit in Feindschaft letztendlich bemerkbar macht. Laut Aydin besteht ein fließender Übergang zwischen Fremdheit und Feindschaft. Indem der Fremde im Konflikt mit der Mehrheitsbevölkerung steht, wird er sichtbar. Erfolgt dann eine negative Zuschreibung kann Fremdheit unter bestimmten Gegebenheiten in Feindschaft umkippen.⁶⁴

⁵⁶ Vgl. ebd., 20.

⁵⁷ Vgl. Müller-Funk, (2016), 17.

⁵⁸ Waldenfels, Bernhard (1997b): Topographie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.71.

⁵⁹ Hahn, Alois (1997): „Partizipative Identitäten. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 119

⁶⁰ Vgl. Stenger (1997), 160.

⁶¹ Vgl. Stenger (1997),161.

⁶² Schöffter (1991), 12.

⁶³ Vgl. Stenger (1997),162.

⁶⁴ Vgl. Aydin (2009), 155.

Mona Singer beschäftigte sich eingehender mit der Frage, wo überhaupt Diskriminierung von Fremden beginnt. Zentral sieht sie in dem Zusammenhang diskriminierende Klassifikationen unter Menschen an, die im höchsten Maße einen asymmetrischen Charakter aufweisen.⁶⁵ Zur Verdeutlichung lässt sich festhalten, dass sich fremdenfeindliche und rassistische Diskurse weniger durch Unbestimmtheit, als mehr durch Unterbestimmtheit, das heißt durch eine überwiegend monologisierende und wie gesagt asymmetrische Bezeichnungspraxis auszeichnen.⁶⁶ Antworten auf die Frage, was jeweils konkret Andere zu sozial Ausgeschlossenen macht, können sich nur in Auseinandersetzungen mit den jeweiligen historischen, politischen und ökonomischen Kontexten generieren.⁶⁷ Ich schließe mich Mona Singers Erklärung an, die besagt, dass sowohl „das Eigene als auch das Fremde sozial konstruiert werden und Ausgrenzungen folglich strukturell mit der Definitionsmacht und Unterscheidungsgewalt in Bezug auf kollektive Identitäten verbunden sind.“⁶⁸ Völlig erschließen lässt sich die Bedeutung von Fremdheit nur dann, wenn man seine eigenen Anteile in diesem Beziehungsverhältnis mitberücksichtigt⁶⁹

Eine Kategorisierung des Fremden gestaltet sich nach Müller-Funk als unmöglich, denn „[...] das Beunruhigende am Fremden [ist] nicht (...), dass es nicht zu uns gehört, sondern, dass man nicht weiß, wohin es überhaupt gehört.“⁸⁰ Das Fremde hat zwar einerseits den Anspruch, erkannt, benannt, eingeordnet und bewältigt zu werden, entzieht sich aber paradoxerweise eindeutigen Benennungs- Einordnungs- und Bewältigungsvorhaben.⁸² Im folgenden Kapitel wird ein Teilaspekt von Fremdheit, der unter anderem die unterschiedlichen Steigerungsgrade im Fokus hat, näher beleuchtet.

⁶⁵ Vgl. Singer (1997): *Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität*. Tübingen: edition diskord, S. 45.

⁶⁶ Singer (1997), 45.

⁶⁷ Singer (1997), 50.

⁶⁸ Singer (1997), 50.

⁶⁹ Schöffter (1991), 12.

⁸⁰ Müller-Funk (2016), 18.

⁸² Vgl. Grün (2010), 16.

3.2. Dimensionen von Fremdheit

Eine weitere Möglichkeit sich dem Begriff zu nähern, besteht in der Analyse seiner Dimensionen.⁸⁴

Das Phänomen der Fremdheit ist nicht statisch, sondern lässt sich in unterschiedliche Steigerungsgrade einteilen. Zunächst, so Waldenfels, begegnet uns eine alltägliche Fremdheit.⁸⁵ Auch wenn gewisse Leerstellen auftreten, verbleibt sie in einer uns vertrauten Ordnung und bietet stets noch die Möglichkeit, uns auf alltägliche Weise zu verständigen. Ein Beispiel dafür wäre die Fremdheit von Nachbar*innen oder Straßenpassant*innen.⁸⁶ In diesem Fall bleiben wir als Person in einer Anonymität verhaftet und können die uns bekannte Rolle, die diese Person übernimmt, auch umgekehrt selbst übernehmen.⁸⁷ Fremdheit findet ihre höchste Steigerung in einer radikalen Form.⁸⁸ Diese entzieht sich jeglicher Ordnung und lässt keinen Raum für Interpretationsmöglichkeiten offen. Als Beispiele können etwa der Ausdruck eines Lächelns, dessen Sinn und Funktion uns verschlossen bleibt, sowie das Grenzphänomen Tod, welches die Raum- und Zeitordnung durchbricht, angeführt werden.⁸⁹ Das Fremdartige, das uns begegnet, ist somit nicht mehr Unbekanntes, sondern Unverständliches.⁹⁰

Nach der Einteilung in die unterschiedlichen Steigerungsgrade lässt sich Fremdheit zudem in die Dimensionen „innen“ und „außen“ klassifizieren. Innere Fremdheit bezieht sich auf Phänomene der Unzulänglichkeit, wie etwa Tod, Traum, Wahn oder das Unbewusste.⁹¹ Sie stellt das bevorzugte Thema psychologischer Zugänge dar.⁹² An Freud anknüpfend sieht die französische Literaturtheoretikerin, Psychoanalytikerin, Schriftstellerin und Philosophin Julia Kristeva die Quelle des Fremden im eigenen Selbst.⁹³ Julia Kristeva richtet sich in ihrer theoretischen Position zur Fremdheit *„Fremde sind wir uns selbst (1990)“* gegen die Vorstellung vom Fremden als Kehrseite des Eigenen und plädiert dafür, das Unheimliche aus dem Äußeren herauszuneh-

⁸⁴ Vgl. Grün (2010), 17.

⁸⁵ Vgl. Waldenfels (1997a), 72.

⁸⁶ Lauß, Marlene (2017): „Die Konstruktion des Fremden in Kinderbilderbüchern“. Wien: Diplomarbeit.

⁸⁷ Vgl. Waldenfels (1997a), 72.

⁸⁸ Vgl. Waldenfels (1997b), 36.

⁸⁹ Vgl. Waldenfels (1997b), 37.

⁹⁰ Waldenfels (1997b), 93f.

⁹¹ Vgl. Aydin, Yasar (2009), 77.

⁹² Vgl. Aydin, Yasar (2009), 77.

⁹³ Grün (2010), 24.

men und ins Innere, einem Ort des potentiell mit Fremdem behafteten Vertrauten, zu verlagern.⁹⁴ Die Bezeichnung der „Äußeren Fremdheit“ bezieht sich auf Phänomene, die vom Individuum ausgehend durch kommunikative Akte der Zuschreibung von außen erfahren werden. Äußere Fremdheit nach Kristeva lässt sich in zwei weitere Dimensionen gliedern, die der sozialen und der kulturellen Dimension.⁹⁵

Die Dimension der sozialen Fremdheit betont die Nichtzugehörigkeit eines Anderen.⁹⁶ Die Voraussetzung sozialer Fremdheit ist an strukturelle Bedingungen, wie etwa dem Zugang zum Arbeitsmarkt, geknüpft.⁹⁷ Aufgrund ungleicher Behandlung wird die Nichtzugehörigkeit in der Gesellschaft offensichtlich, woraufhin in der Kommunikation Probleme auftreten und eine Fremdheitsbeziehung entstehen kann. Neben der Asymmetrie von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit ist die Stigmatisierbarkeit eine weitere strukturelle Voraussetzung sozialer Fremdheit.⁹⁸ In bestimmten sozialen Kontexten kann Fremdheit ein Stigma sein, also eine herabwürdigende Eigenschaft, die als Anlass genommen werden kann, einzelne Individuen oder Gruppen negativ zu behandeln.⁹⁹ Jede Reproduktion eines Stigmas bewirkt die Erfahrung des Exkludierens oder des Exkludiertwerdens.¹⁰⁰ Die kulturelle Dimension von Fremdheit wirkt ebenfalls exkludierend, jedoch geht es hier um Fremdheitserfahrungen, die durch Unvertrautheit bestimmt sind. Die Erfahrung von Unvertrautheit tritt dann in Erscheinung, wenn das vorhandene oder zugreifbare Wissen erweitert, verändert oder auch radikal in Frage gestellt wird. Somit ist die Erfahrung kultureller Fremdheit im Grunde eine Erfahrung der Infragestellung eigener Gewissheiten.¹⁰¹ Kultur wird in diesem Zusammenhang als System kollektiver Sinnkonstruktionen verstanden, mit denen Menschen die Wirklichkeit definieren.¹⁰² Kulturelle Unterschiede müssen sich nicht zwingend zwischen nationalen Kulturen befinden, sondern existieren auch zum Beispiel zwischen Berufen oder Lebensstilen.¹⁰³ Beide Bedeutungsdimensionen (sozial und kulturell) sind nicht nur exkludierend. Sie können zudem auch ineinandergreifen.¹⁰⁴ Das Nichtzugehörige kann vertraut, das Unvertraute kann zugehörig sein. Ohne Fremderfahrungen,

⁹⁴ Aydin, Yasar (2009), 77.

⁹⁵ Vgl. Aydin, Yasar (2009), 78.

⁹⁶ Vgl. Grün (2010), 15.

⁹⁷ Vgl. Stenger, Horst (1997): Deutungsmuster der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 171.

⁹⁸ Vgl. Stenger (1997), 173.

⁹⁹ Vgl. Stenger (1997), 173.

¹⁰⁰ Stenger (1997), 184.

¹⁰¹ Vgl. Stenger (1997), 195.

¹⁰² Stenger (1997), 195.

¹⁰³ Stenger (1997), 196.

¹⁰⁴ Vgl. Grün (2010), 15.

so Münkler und Ladwig, könnten wir uns nicht lernend mit der Welt auseinandersetzen. Überwiegt jedoch die Verunsicherung durch das Fremde, sind nicht selten Abwehrreaktionen die Folge. Das Sicherheitsbedürfnis siegt dann über den Wunsch nach Erweiterung des Wissenshorizontes.¹⁰⁵ Indem wir jemanden oder etwas als unvertraut wahrnehmen, vollziehen wir damit nicht unbedingt eine exkludierende Grenzziehung. Jene Exklusion hängt von Faktoren wie etwa den Interessen des Subjekts sowie von Situation und Kontext der Fremderfahrung ab.¹⁰⁶

3.3. Geschichtlicher Kontext

Das Verständnis des Begriffs der Fremdheit veränderte sich im Laufe der Geschichte immer wieder.¹⁰⁷ Die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden wurde in verschiedenen Epochen und Kulturen neu und voneinander differierend getroffen. Volker Gottowik formuliert die historisch konstruierte Sicht auf Fremdheit folgendermaßen:

„Die Fremde ist keine Provinz, deren Grenzen unveränderlich feststünden, und der Fremde keine Person, die sich anhand benennbarer Merkmale oder Eigenschaften zu erkennen gäbe. Das Fremde erscheint vielmehr jeder Gesellschaft in ihrem eigenen Licht.“¹⁰⁸

Jede Gesellschaft befasste sich mit der Zuweisung spezieller Rollen an Fremde und verfügte über differenzierte Mitgliedschaftsformen.¹⁰⁹ Eine Spaltung bzw. Ausdifferenzierung der Gesellschaft wäre aus der Perspektive einer materialistischen Geschichtsauffassung betrachtet, von der ich ideologisch stark geprägt bin, mit der Entstehung gesellschaftlicher Ungleichheiten von Menschen aufgrund Ungleichverteilungen von Macht beschrieben.¹¹⁰ In der Antike bezog sich die Bezeichnung des Fremden auf die Personengruppen der Pilger, Händler oder Schutzflehenden. Zu den Schutzflehenden zählten im antiken Griechenland vor allem Frauen*. Damit einher ging ein Fremdenschutz, der besagt, dass die Ehefrau weder als Beute noch als Sklavin von ihrem Ehemann zu behandeln wäre. Der Status der Fremden war jedoch an die Bedingung geknüpft, sich mit dem Status der Schutzflehenden abzufinden und die Macht des Ehemannes anzuerkennen. Zur damaligen dominanten Fremdenfigur zählten die Metöken, eine Personen-

¹⁰⁵ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 26.

¹⁰⁶ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 26.

¹⁰⁷ Vgl. Waldenfels (1997b), 25.

¹⁰⁸ Gottowik, Volker (1997): Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation. Berlin: Reimer Verlag, S.136.

¹⁰⁹ Vgl. Aydin (2009), 24.

¹¹⁰ Vgl. Aydin (2009), 26.

gruppe, die oft ihren Wohnsitz wechselte, in Städten lebte und eine Wohnsteuer zahlte. Im Hinblick auf ihren Status waren sie unter den Bürgern und über den Sklaven/Barbaren angesiedelt. Sie übernahmen als Handwerker, Landwirte, Bankiers, Besitzer von Kapitalvermögen etc. wichtige Funktionen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Der Umgang mit Fremden war jeweils von der wirtschaftlichen und politischen Situation abhängig.¹¹¹ Im abendländischen Mittelalter wurde Religion als das differenzierende Element hervorgehoben. Zu den Trägertypen des Fremden zählten folglich Heiden, Häretiker und religiöse Minderheiten wie Juden und Muslime. Zu den Umgangsformen gehörte Fremdenschutz, -privilegierung und -kontrolle. Die Funktionen des Fremdenschutzes bestanden in der Gewährleistung des wirtschaftlichen Verkehrs sowie des Kulturaustausches. Gleichwohl blieben Fremde zugleich Ressentiments ihrer Umwelt ausgeliefert. Im Spätmittelalter tauchte zudem die Vorstellung von der Reinheit des eigenen Territoriums im politischen Diskurs auf. Diese Einstellung fand ihren Ausdruck in der jahrhundertelangen Vertreibung von Juden und Muslimen aus den christlichen Staaten.¹¹²

Waldenfels, auf dessen Fremdheitsverständnis im nachfolgenden Kapitel eingegangen wird, betrachtet die Entstehung des Nationalstaates im geschichtlichen Zusammenhang und die damit einhergehende politische Fremdheitsdefinition genauer. Diese Definition wird von Waldenfels folgender Art formuliert: „Fremd ist, wer nicht zum eigenen Staat gehört und nicht die gleiche Nationalität besitzt.“¹¹³ Mit der Herausbildung von Nationalstaaten in den Ländern Europas war der Patriotismus in der Gesellschaft vorherrschend, welcher das politische Klima aggressiv anheizte. Dieses aufgeheizte Klima gipfelte sich dann im Ausbruch des ersten Weltkriegs, welcher ohne die Konstruktion von Feindbildern in dieser Form nicht möglich gewesen wäre.¹¹⁴ Dem nationalistischen Idealbild entsprechend soll die Loyalität zur Nation alle anderen möglichen Faktoren, Identitäten und Interessen überlagern.¹¹⁵ Die Nation ist nach Münkler und Ladwig bis heute der wichtigste Bezugspunkt für die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremden geblieben.¹¹⁶

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass „der/die/das Fremde“ nicht als gleichberechtigtes, schon gar nicht als gleichwertiges Mitglied der Gesellschaft akzeptiert wurde. Denn um den/die

¹¹¹ Vgl. Aydin (2009), 26ff.

¹¹² Vgl. Aydin (2009), 30f.

¹¹³ Waldenfels (1997b), 25.

¹¹⁴ Vgl. Beyer, Wolfram (2012), Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte, Stuttgart: Schmetterling Verlag, S.15.

¹¹⁵ Beyer (2012), 15.

¹¹⁶ Vgl. Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (1997): Dimensionen der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): Furch und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin: Akademie Verlag, S. 21.

oder das Andere zu respektieren, verlangt es nach wechselseitiger Anerkennung, bei der weder eine positive noch eine negative Differenzierung eine Rolle spielen sollen.¹¹⁷ Es lässt sich feststellen, dass Fremdheit durch ein Individuum oder eine Gruppe sozial konstruiert wird, indem ein Unterschied festgemacht und nachfolgend eine Bewertung dessen erfolgt.¹¹⁸ Nach Alois Hahn ist Fremdheit keine Eigenschaft, sondern die Definition einer Beziehung, welche durch einen Akt der Ein- und Ausgrenzung entsteht.¹¹⁹ Ein solcher Akt ist besonders schmerzvoll, je mehr Betroffene sich mit der ausgrenzenden Gruppe identifiziert haben. Im äußersten Fall wird durch Fremdexklusion die eigene Erwartungssicherheit komplett erschüttert.¹²⁰ Fremdzuschreibungen vollziehen sich oftmals ohne jegliche Plausibilität. Der sogenannte „Bedarf an Fremdem“ orientiert sich daran, ob sich die Ausgrenzung von Sündenböcken als verwertbar in einer Gesellschaft herausstellt oder nicht.¹²¹ Die Fremdzuschreibung funktioniert jedoch auch in die andere Richtung. Eine solche Selbstidentifikation ist Ausdruck von subjektivem Empfinden, Gefühlen der Missachtung, Unverständnis und Zerrissenheit.¹²²

3.4. Theorie der Fremdheit nach Bernhard Waldenfels

Nach dieser ersten Annäherung an den Begriff der Fremdheit, wie etwa seiner Dimensionen sowie der Tatsache, dass Fremdheit stets ein historisch gebundenes Phänomen ist, wird im Folgenden ein Fokus auf die Fremdheitstheorie nach Bernhard Waldenfels gelegt, bei der die zugrundeliegende strukturellen Voraussetzungen von Fremdheit berücksichtigt werden. Besonders der Versuch einer Konzeptualisierung von Fremdheitserfahrungen steht im besonderen Interesse dieser Arbeit. Fragen der Verortung des Fremden sowie der Verflechtung vom Fremden mit dem Eigenen stellen zentrale Anhaltspunkte in der Konzeptualisierung von Fremdheitserfahrungen dar.

Der deutsche Philosoph Bernhard Waldenfels hat sich in einigen Schriften mit dem Modell des Fremden beschäftigt. Bernhard Waldenfels zählt zu dem wohl wichtigsten lebenden Vertretern der deutschsprachigen Phänomenologie.¹²⁴ Neben soziologischen und psychologischen theore-

¹¹⁷ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 18.

¹¹⁸ Vgl. Stenger, Horst (1997): Deutungsmuster der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 160.

¹¹⁹ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 12.

¹²⁰ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 23.

¹²¹ Vgl. Hahn (1997), 143.

¹²² Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 24.

¹²⁴ Müller-Funk (2016), 121.

tischen Positionen zur Fremdheit sind Waldenfels' Überlegungen den philosophischen Zugängen anzurechnen. Um seine Überlegungen besser nachvollziehen zu können, ist es von Bedeutung zu erläutern, was Waldenfels, aus phänomenologischer Perspektive, unter Erfahrung versteht. Erfahrung bedeutet nach Waldenfels grundsätzlich ein Geschehen, in dem die Sachen selbst, von denen jeweils die Rede ist, zutage treten.¹²⁵ Durch wiederholten Umgang mit den Dingen nehmen Erfahrungen Gestalt an. Dazu gehört, so Waldenfels, dass wir durch Leiden und Enttäuschungen lernen. Erfahrungen zu machen kann damit als „etwas durchmachen“ verstanden werden.¹²⁶ In einem solchen (Erfahrungs-)Prozess bildet sich dann ein bestimmter Sinn, eine bestimmte Struktur. Ein phänomenologischer Zugang zeichnet sich dadurch aus, dass nicht nur die Art und Weise, wie etwas in Erscheinung tritt, bedacht wird, sondern auch die Grenzen der Wahrnehmbarkeit Teil dieser theoretischen Überlegungen werden können. Schließlich verweist die Erfahrung auf Ordnungen, die in bestimmten Grenzen variieren. Eine gleichzeitige Selektion und Exklusion von bestimmten Erfahrungsmöglichkeiten, die Dinge so und nicht anders erscheinen lassen, besagt, dass es bestimmte Ordnungen gibt, nicht aber eine einzige.¹²⁷ Unterdrückend wirken Ordnungsschemata immer dann, wenn sie sich als natürliche Ordnung verfestigen und versuchen, die zugrundeliegenden Interessen zu objektivieren.¹²⁸ Waldenfels' Überlegungen beziehen sich auf Edmund Husserls theoretische Vorannahmen zur Fremdheit. Husserl zufolge bestimmt sich Fremdheit durch die Art ihrer Zugänglichkeit. Das Paradox der Husserlschen Bestimmung des Fremden liegt darin, dass die Zugänglichkeit sich als Zugänglichkeit eines Unzulänglichen erweist.¹²⁹ Diese paradoxe Bestimmung charakterisiert das Fremde nicht als Mangel, sondern als eine Art von leibhafter Abwesenheit.¹³⁰ Waldenfels konstatiert in „*Topographie des Fremden*“, dass über weite Strecken ein soziologischer Fremdenbegriff für die Betrachtung des Phänomens vorherrschend ist, wie etwa wenn davon ausgegangen wird, dass „fremd“ jener ist, der nicht Teil der eigenen Gruppe ist und somit nicht dazugehört.¹³¹ Grundsätzlich begreift Waldenfels Fremdheit als eine Konstruktion, die durch vorherrschende soziale und symbolische Ordnungen einer Gesellschaft erzeugt wird. Das negativ konnotierte Ansehen von Fremdheit als „abweichend“ setzt immer eine bestimmte Form

¹²⁵ Waldenfels, Bernhard (1997a): Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Münkler, Herfried (1997a): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 67.

¹²⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard (1997a): Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Münkler, Herfried (1997a): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 67.

¹²⁷ Vgl. Waldenfels (1997a), 68.

¹²⁸ Vgl. Schäffter (1991), 15.

¹²⁹ Vgl. Waldenfels (1997b), 26.

¹³⁰ Vgl. Grün (2010), 25.

¹³¹ Vgl. Waldenfels (1997b), 24.

der Normalität voraus, welche soziokulturell gerahmt ist.¹³² Seiner These zufolge stoßen alle Ordnungen auf bestimmte Grenzen. Im Zusammenhang mit dem Fremden konstatiert er, dass sich das Fremde in Form eines Außerordentlichen bemerkbar macht, das auf verschiedene Weise an den Rändern und in den Lücken der diversen Ordnungen auftaucht.¹³³ Dabei betrachtet er das Fremde als graduell. Ähnliche theoretische Ansätze lassen sich auch bei Jablkowska und Leibfried finden, die konstatieren, dass uns etwas nie völlig fremd noch absolut vertraut, sondern immer nur mehr oder weniger vertraut/fremd erscheint.¹³⁴ Eine Person kann sich zugleich als einheimisch und fremdländisch, als vertraut und fremdartig erweisen, und dies umso mehr, je heterogener unsere Gesellschaften werden.¹³⁵ Bernhard Waldenfels teilt das Fremde in drei Kategorien ein. Erstens als etwas, was außerhalb des eigenen Bereichs liegt, zweitens, als etwas, das einem anderen gehört und drittens, etwas, das von fremder Art ist. Das Fremde ist damit in Ort, Besitz und Art aufgegliedert.¹³⁶ Waldenfels sieht besonders den Ortsaspekt für ausschlaggebend, um das Phänomen in seiner Gänze zu bestimmen. Somit wird das Fremde konkret bestimmbar und bleibt nicht als Noch-Nicht oder Nicht-Mehr defizitär.¹³⁷ Das Fremde befindet sich nicht einfach anderswo, sondern ist durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt. Dabei ist anzumerken, dass niemand jeweils auf beiden Seiten der Schwelle zugleich steht.¹³⁸ Um Waldenfels' Überlegungen besser verstehen zu können, lohnt sich ein Blick auf die von ihm aufgestellte Bedeutungsweise von Fremdheit. Er geht davon aus, dass Fremdheit schon im Eigenen gegeben ist. In diesem Ansatz spricht er davon, dass Empfindungen und Handlungen niemals unter der völligen Kontrolle eines Individuums sind.¹³⁹ Andere (Fremde) waren an meiner Nationalität (Geburt) beteiligt. Den Namen, den wir tragen, haben wir als Rufnamen von Anderen erhalten. Zu mir wurde gesprochen, bevor ich zu Anderen sprach.¹⁴⁰ Ähnliches gilt für unsere Gewohnheiten, Sitten und Traditionen.¹⁴¹

¹³² Vgl. Müller-Funk (2016), 130.

¹³³ Vgl. Waldenfels (1997b), 10f.

¹³⁴ Vgl. Jablkowska, Joanna/ Leibfried, Erwin (1996): *Fremde und Fremdes in Literatur*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Lang, S. 11

¹³⁵ Waldenfels (1997b), 35.

¹³⁶ Vgl. Grün (2010), 27.

¹³⁷ Grün (2010), 27.

¹³⁸ Vgl. Waldenfels (1997a), 69.

¹³⁹ Müller-Funk (2016), 122.

¹⁴⁰ Vgl. Waldenfels (1997b), 30.

¹⁴¹ <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2007/id%3D4743> (zuletzt aufgerufen am 27.2. 2019)

Wie im Kapitel 3.3. kurz umrissen, weist das Sich-unterscheiden vom Fremden viele historische und kulturelle Variationen auf. Es gibt somit nicht „das Fremde“, sondern vielmehr verschiedene Fremdheitsstile¹⁴², die sich zwischen dem Eigenen und dem Fremden bewegen.¹⁴³ Diese Verschränkung von Fremdheit und Eigenheit besagt, dass Eigenes und Fremdes mehr oder weniger ineinander verwickelt sind und dass zwischen den beiden Polen unscharfe Grenzen bestehen, die mehr mit Akzentuierung, Gewichtung und statischer Häufigkeit zu tun haben als mit Trennung. Die Verschränkung widersetzt sich jeder Form von Reinheit, sei es die Reinheit einer Rasse, einer Kultur, einer Idee oder die einer Vernunft.¹⁴⁴ In Bezug auf Eigen- und Fremdheitsdarstellungen, so Waldenfels, werden Differenzierungen/Unterschiede nicht nur als solche begriffen und behauptet, sondern stellen sich als solche heraus.¹⁴⁵ Als Beispiel für diese Argumentationslinie nennt er unter anderem die Unterscheidung von Apfel und Birne. Indem aufgrund einer spezifischen Differenz unterschieden wird, kristallisiert sich die Verschiedenartigkeit heraus.¹⁴⁶

Waldenfels' Überlegungen befassen sich auch zu einem großen Teil mit der Frage, wie Fremdwerden überhaupt beginnt. Setzt es damit ein, dass die Anderen mir als Fremde gegenüberreten oder damit, dass ich mich unter anderen als Fremde*r fühle? Die Entscheidung hängt davon ab, wo wir den Maßstab der Normalität ansetzen, in der eigenen Welt oder in der Welt der Anderen.¹⁴⁷ Das Beunruhigende am Fremden liegt daran, dass sich die Fremdheit zeigt, indem sie sich uns entzieht.¹⁴⁸ Die Erfahrung des Fremden besteht aus einzelnen Ereignissen, die von Intentionen abweichen oder diese durchkreuzen¹⁴⁹ und ist somit stark mit ambivalenten Gefühlen verbunden. Bedrohlich ist sie, da das Fremde dem Eigenen Konkurrenz macht, es zu überwältigen droht. Verlockend ist sie, da das Fremde Möglichkeiten wachruft, die durch die Ordnungen des eigenen Lebens mehr oder weniger ausgeschlossen sind.¹⁵⁰ Abschließend ist noch anzumerken, dass jeder Versuch dem Fremdwerden auszuweichen scheitern wird.¹⁵¹

¹⁴² Vgl. Waldenfels (1997a), 68f.

¹⁴³ Vgl. Ebd., 140.

¹⁴⁴ Vgl. Ebd., 67.

¹⁴⁵ Vgl. Ebd., 68.

¹⁴⁶ Vgl. Waldenfels (1997a), 69.

¹⁴⁷ Ebd., 43.

¹⁴⁸ Ebd., 42.

¹⁴⁹ Vgl. Ebd., 51.

¹⁵⁰ Vgl. Ebd., 44.

¹⁵¹ Vgl. Waldenfels (1997a), 74.

4. Theoretische Ansätze im Umgang mit Fremdheit

Bewältigungsbemühungen sind ein viel diskutiertes Thema in der gesamten Fremdheitsproblematik.¹⁵² Würde es nicht etwas geben, worauf wir als Person, Gruppe, Nation oder Kultur erfinderisch antworten können, so würde es nur Reproduktion, Wiederholung, Simulation, Selbsterhaltung ohne Formen der Selbststeigerung, die über die eigenen Möglichkeiten hinausgeht und an das Unmögliche rührt, geben.¹⁵³

Im abschließenden Kapitel zur Theorie wird auf verschiedene Ansätze im Umgang mit Fremdheit aus unterschiedlichen Denkrichtungen Bezug genommen. Beginnend mit dem philosophischen Ansatz Waldenfels', bei dem sich das Fremde stets im Eigenen äußert. Weiter mit Homi Bhabhas Hybriditätsthese und dem dazugehörigen Modell des „Dritten Raums“. In diesem Unterkapitel wird ein Austauschprozess von Menschen mit zum Beispiel unterschiedlicher Herkunft thematisiert. Das Unterkapitel 4.3. behandelt dann unterschiedliche Betrachtungsweisen, im speziellen Hannah Arendts Sichtweise in Bezug auf die Assimilation. Eine theoretische Abrundung erfährt das Kapitel mit Derridas Überlegungen zur bedingten und unbedingten Gastfreundschaft. Derrida sieht in der unbedingten Gastfreundschaft die Chance für den Gastgebernden, einen Zugang zum eigenen Ort, dem eigenen Zuhause, zu sich, zu erhalten¹⁵⁴, womit ein Kreis zu Waldenfels Überlegungen wieder hergestellt wird, der Fremdheit und Eigenheit nicht im Sinne eines binären Gegensatzes betrachtet.

4.1. Das Fremde im Eigenen

In der Konfrontation mit dem Fremden sieht Waldenfels einerseits einen Reiz, andererseits aber auch ein Risiko. Das Fremde kann sowohl als bedrohlich wie auch als verlockend empfunden werden. Im Umgang mit dem Fremden kann nur die Konfrontation mit dem Neuen/Unbekannten zum Erleben von Erfahrung führen.¹⁵⁵

Aneignung sowie Enteignung können als Reaktion auf die zuvor genannte Ambivalenz von Fremdheit betrachtet werden. Beide Motive basieren auf der statischen und binären Gegenüberstellung von Eigenem und Fremden. Ein Merkmal von Aneignung und Enteignung ist, dass das das Eigene und das Fremde als vollkommen getrennt voneinander erfahren werden. Ein zweites

¹⁵² Vgl. Aydin (2009), 81.

¹⁵³ Vgl. Waldenfels (1997b), 142.

¹⁵⁴ Bischof (2005), 441.

¹⁵⁵ Vgl. Müller-Funk (2016), 129.

Merkmal stellt die Zersplitterung der früher geordneten, physischen und sozialen Welt, dar. Aneignung bedeutet, dass das Fremde am Eigenen gemessen wird. Das Fremde bleibt fremd. Es kommt höchstens zu einer Abwandlung. Enteignung bedeutet demgegenüber eine Auslieferung an das Fremde. Dabei wird das Eigene durch das Fremde ersetzt, da es als erlösende Alternative zur vertrauten Kultur erscheint.¹⁵⁶ Als wirksame Form der Abwehr erweist sich die Aneignung, die das Fremde zu wahren verspricht, indem sie es verarbeitet und absorbiert. Aneignung wird in dem Fall als Synonym für Erkennen, Erlernen oder Befreiung gebraucht.¹⁵⁸ Aneignungsbestrebungen gehen mit bestimmten Formen der Zentrierung einher, bei denen das Fremde auf Eigenes zurückgeführt wird. Waldenfels macht darauf aufmerksam, dass im Falle der vollkommenen Aneignung, beispielsweise in nationalistischen und kosmopolitischen Ausformungen, das Motiv für beide Richtungen gleichbleibt. In beiden Fällen stellt das Vergleichen die Unterschiede zwischen dem Eigenen und dem Fremden her.¹⁵⁹

Die Anerkennung sowie die Bewusstmachung des Fremden in uns selbst sieht Julia Kristeva als den einzigen Lösungsansatz, „der/die/das Fremde“ nicht zu verfolgen.¹⁶⁰ Von einer Bewusstmachung spricht auch Waldenfels. Nach seinen Überlegungen entsteht das Selbst durch eine Abgrenzung vom Fremden. Er erkennt es zudem als etwas nicht Hierarchisches an und spricht von einer Überlagerung von Alteritäten. Das Fremde, so Waldenfels, trägt das Moment vom Unbekannten in sich. In einer abgewandelten Bedeutungsvariation postuliert er, dass dieses Unbekannte/Unverfügbare unter Umständen bewusst gemacht werden kann. Diesem Ansatz zufolge ist das Fremde niemals komplett fremd. Die Einsicht, dass das Fremde ein Teil meiner selbst ist, eröffnet die Möglichkeit, mit dem greifbaren, realen Fremden in einer offenen Weise umzugehen. Wenn alle fremd sind und wenn auch ich Fremder bin, dann kann es keine Fremden mehr geben.¹⁶¹ Die Betrachtungsweise der Verschränkung von Eigenem und dem Fremden als Prozess, bedeutet nach Waldenfels, einen intra- und interkulturellen Austausch zwischen Eigenem und dem Fremden, der stets Auseinandersetzungen einschließt. Denn die Austauschpartner leben weder in einer gemeinsamen noch in getrennten Welten, sondern in einer Zwischenwelt bzw. im Dazwischen.¹⁶²

¹⁵⁶ Müller-Funk (2016), 131.

¹⁵⁸ Waldenfels (1997b), 48f.

¹⁵⁹ Vgl. Waldenfels (1997b), 50.

¹⁶⁰ Müller-Funk (2016), 89.

¹⁶¹ Vgl. Müller-Funk (2016), 123.

¹⁶² Vgl. Waldenfels (1997b), 73.

In dem 1976 von Bernhard Waldenfels publizierten Werk „*die Stachel des Fremden*“ spielt der Dialog eine zentrale Rolle bei Überlegungen vom Eigenen und dem Fremden, da sich dadurch die „Festung Ich“ erst herauskristallisiert.¹⁶³ Diese „Festung Ich“ stellt einen gewissen Selbstschutz gegenüber dem Einfluss dar, der durch die Anwesenheit des/der Anderen gegeben ist.¹⁶⁴ Doch während sich diese „Festung Ich“ gegen den Anderen schützt, ist dieser, um es in anderen Worten auszudrücken, längst ins Innere des Menschen eingedrungen. Waldenfels spricht hier von einer „Figur der Verflechtung“. Diese Verflochtenheit vom Eigenen und dem Fremden bietet Möglichkeiten der Erfahrung mit dem Fremden.¹⁶⁵ Fraglich bleibt für Waldenfels, ob das „Ich“ jemals bei sich ankommt oder sich immer tendenziell fremd bleibt.¹⁶⁷

Welche konkreten Möglichkeiten bieten sich nach Waldenfels nun an, die Unzulänglichkeiten des Fremden zugänglich zu machen ohne sie abzuschwächen? Solange wir fragen, was das Fremde ist und bedeutet, wozu es da ist oder woher es kommt, ordnen wir es in ein Vorverständnis ein. Waldenfels empfiehlt daher von der Beunruhigung des Fremden auszugehen, statt direkt darauf zu reagieren, da dadurch das Fremde bereits in eine bestimmte Ordnung einbezogen wird.¹⁶⁸ Außerdem geht Waldenfels These davon aus, dass sich im Ereignis des Antwortens, das heißt im Dialog, bestimmt wird, was Eigenes und Fremdes ist.¹⁶⁹ Er appelliert folglich daran, das Fremde als Herausforderung, Anreiz, Aufruf anzunehmen, worauf eine Antwort gefunden werden kann. Nach Waldenfels kommt es im Hinblick auf den Umgang darauf an, wie der Bezug zum Fremden gedacht und gestaltet wird. Neben den Denkfiguren der zugänglichen Unzugänglichkeit des Fremden, dem Zusammenspiel von Anwesenheit und Abwesenheit oder der Verschränkung von Eigenem und Fremden dient die Unterscheidung zwischen dem Fremden und dem Dritten dem Versuch, dem Fremden jene Fremdheit zurückzuerstatten, die aus einem unvordenklichen Anspruch erwächst.¹⁷³ Der Umgang mit Fremdheit sollte nach Waldenfels’ Ansicht eingeübt werden. Er bezieht Stellung gegen die Aneignung des Fremden sowie gegen Gleichmachung von Differenzen von Eigenem und dem Fremden.¹⁷⁴

¹⁶³ Vgl. Müller-Funk (2016), 123.

¹⁶⁴ Vgl. Ebd., 126.

¹⁶⁵ Vgl. Ebd., 129.

¹⁶⁷ Vgl. Müller-Funk (2016), 129.

¹⁶⁸ Vgl. Waldenfels (1997b), 25.

¹⁶⁹ Vgl. Waldenfels (1997b), 51.

¹⁷³ Waldenfels (1997b), 110.

¹⁷⁴ Vgl. Waldenfels (1997b), 145.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass alle Definitionen von Waldenfels das Moment der Erfahrung innehaben, welches ohne „Andersheit“ nicht denkbar wäre.¹⁷⁵ Die Abhängigkeit vom Anderen setzt jedoch nicht die Verantwortung des Individuums, handlungsermächtigend zu handeln, außer Kraft. Es braucht aber mehr Antworten auf den Umgang mit dem Fremden, damit die Selbstverantwortung des Menschen erhalten bleibt.¹⁷⁶ Alternative Modelle der Fremdheitserfahrungen liefert Homi Bhabhas Entwurf zur Hybridität.¹⁷⁸ Der folgende Ansatz im Umgang mit Fremdheit beleuchtet eingehender die handlungsermächtigenden Möglichkeiten beim Aufeinandertreffen von verschiedenen Menschen/Kulturen.

4.2. Identitätsmodell der Hybridität

Homi Bhabha wurde 1949 in Indien geboren und genoss dort eine angelsächsische Schulausbildung.¹⁸¹ Zurzeit lehrt und forscht er als Literaturwissenschaftler an der Harvard Universität. Zu seinen bekanntesten Publikationen zählen „*Nation und Narration*“ (1994) und „*The Location of Culture*“ (1994).¹⁸² In „*The Location of Culture*“ analysiert er das Verhältnis zwischen den Kolonisierenden und den Kolonisierten und diskutiert darin die Unterschiede innerhalb kultureller Identitäten.¹⁸³ Seine Arbeiten sind stark von Jacques Derridas Gedanken zur Dekonstruktion, Jacques Lacans Psychoanalyse sowie von Edward Saids Studie „*Orientalism*“ geprägt.¹⁸⁴ Homi Bhabha zählt neben Gayatri C. Spivak, Edward Said und Stuart Hall zu den einflussreichsten Vertreter*innen der Postcolonial Studies.¹⁸⁵ Postkoloniale Theorien befassen sich neben den historisch gewachsenen kolonialen Strukturen zudem mit den daraus resultierenden Effekten kolonialer Denkweisen, welche bis in die heutige Zeit nachwirken. Als eine solche Nachwirkung kann die derzeitige Hilflosigkeit und Angst Europas im Hinblick auf die Migrationsbewegungen im Besonderen aus Syrien und Afrika mit einem hohen Anteil an Muslimen begriffen werden.¹⁸⁶ Ich impliziere, dass zurzeit eine regelrechte Verständnislosigkeit bis hin zur Hetze gegenüber Geflüchteten aus Ländern mit hohen muslimischen Glaubensanteil

¹⁷⁵ Vgl. Müller-Funk (2016), 132f.

¹⁷⁶ Vgl. Müller-Funk (2016), 30.

¹⁷⁸ Vgl. Weilandt, Sophie (2011): Wien im „fremden“ Blick. Die Rolle und Darstellung Wiens in der Literatur österreichischer AutorInnen mit Migrationshintergrund. Wien: Diplomarbeit, S. 56.

¹⁸¹ Vgl. Müller-Funk (2016), 206.

¹⁸² Vgl. Babka, Anna/ Posselt, Gerald (2012): Vorwort. In: Babka, Anna/Posselt, Gerald (Hg.): Über kulturelle Hybridität. Wien/Berlin: Turia + Kant, S.7.

¹⁸³ Scharer, Matthias (2017): Lesetext Interkulturalität als "Third Space" transreligiöser Begegnungen. In: Themenzentrierte Interaktion, 31. Jg., Heft 2, S. 134.

¹⁸⁴ Vgl. Babka, Anna/ Posselt, Gerald (2012): Vorwort. In: Babka, Anna/Posselt, Gerald: Über kulturelle Hybridität. Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 8-9.

¹⁸⁵ Vgl. Müller-Funk (2016), 206.

¹⁸⁶ Vgl. Scharer, Matthias (2017): Lesetext Interkulturalität als "Third Space" transreligiöser Begegnungen. In: Themenzentrierte Interaktion, 31. Jg., Heft 2., S. 134.

vorherrschend ist. Um dem entgegenzuwirken, ist es im Sinne von Bewusstseinsweiterung von Bedeutung, Bhabhas kulturtheoretisches Verständnis vom Miteinander der Kulturen, Religionen und Weltanschauungen genauer zu rezipieren.

Im Rahmen des Roundtable-Gesprächs an der Germanistik Wien erläutert Bhabha den Begriff der Hybridität wie folgt:

„[...] Beim Begriff der Hybridisierung geht es um die Herstellung von Subjektivität im Spannungsfeld von Macht und Autorität [...].“¹⁸⁷

Indem die Symbole der Autorität hybridisiert werden, wird etwas Eigenes daraus gemacht.¹⁸⁸ Hybridisierung erfolgt, wenn sich eine Person zwischen zwei unterschiedlichen Kulturen befindet, wonach eine Fusionierung oder ein Verlust der Identität einhergehen kann.¹⁸⁹ Diese Sichtweise wäre ohne der Vorannahme von Differenz und festen Grenzen nicht erwähnenswert.¹⁹⁰ Für Homi Bhabha ist das Subjekt der Hybridität eine Grenzexistenz. Kulturelle Differenzen sind darin nicht mehr festgeschriebene ethnische oder kulturelle Merkmale, sondern im historischen Wandel begriffene Hybridität.¹⁹¹ In anderen Worten ausgedrückt sind für Bhabha Kulturen historisch gewachsene, sich stetig verändernde Gebilde, die verschieden machtvoll und einflussreich sein können. Bhabha spricht nicht von der Diversität von Kulturen, sondern von deren Differenz, da kulturelle Diversität ein Bild von vielen verschiedenen, statischen Gesellschaftsgruppen vermitteln würde, die es so nicht geben kann.¹⁹² Diese Auffassung liegt darin begründet, dass kulturelle Originale nie greifbar, sondern stets von Interpretationen/Übersetzungen überlagert sind. In Anlehnung an Jacques Derridas Begriff der *différance* geht Bhabha davon aus, dass Bedeutungen ständigen Verschiebungen unterworfen sind, die immer neu erarbeitet werden müssen.¹⁹³ Hybridität ersetze folglich die Konzepte von homogenen nationalen Kulturen.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Babka/Posselt (2012), 9.

¹⁸⁸ Vgl. Scharer (2017), 136.

¹⁸⁹ Vgl. Zohdi, Esmail (2018): A Result of “Hybridity” and “Ambivalence” in Tayeb Salih’s *Season of Migration to the North*. In: *International Journal of Applied Linguistics & English Literature Lost-identity*, Volume 7, S. 146.

¹⁹⁰ Vgl. Nederveen Pieterse, Jan (2005): Hybridität, na und? In: Allolio-Näcke, Lars, Kalscheuer, Britta, Manzeschke, Arne (2005): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 406.

¹⁹¹ Weilandt, Sophie (2011): *Wien im „fremden“ Blick. Die Rolle und Darstellung Wiens in der Literatur österreichischer AutorInnen mit Migrationshintergrund*. Wien: Diplomarbeit, S. 56.

¹⁹² Vgl. Scharer, Matthias (2017): Lesetext Interkulturalität als “Third Space” transreligiöser Begegnungen. In: *Themenzentrierte Interaktion*, 31. Jg., Heft 2, S. 134.

¹⁹³ Vgl. Scharer (2017), 136.

¹⁹⁴ Vgl. Weilandt (2011), 57.

Nach Homi Bhabha, der 1994 in seinem Werk „*Die Verortung der Kultur*“ einen wichtigen Beitrag zum Umgang mit Fremdheit geliefert hat, nehmen sich Menschen verschiedener Herkunft weder von vornherein als „Fremde“ war, noch empfinden sie unentwegt eine Differenz zueinander. Diese Differenz erfolgt erst zu einem späteren Zeitpunkt der Interaktion untereinander.¹⁹⁵ Fremdheit wird laut Bhabha nicht nur durch Handlungen und Zuschreibungen von außen erfahren, sondern auch durch gleichzeitig ablaufende Ausschluss- und Ausgrenzungsprozesse. Orte des Ausschlusses können zum Beispiel der Arbeits- und Wohnungsmarkt, sowie das Bildungssystem sein.¹⁹⁶ Die Fremdheitserfahrung wird zusätzlich unter anderem in den Bereichen des Politischen, Kulturellen und Juristischen legitimiert.¹⁹⁷

Bhabhas Modell der Hybridität ist nicht nur ein kulturtheoretischer Befund in einer postkolonialen und globalen Welt, die durch Migration und Mischung charakterisiert ist, sondern es können damit auch politische Antworten geliefert werden, welche sich Fragen nach der Verortung der Kultur stellen. Homi Bhabha sieht Kultur als eine hybride Bewegung in einer bewegten Welt, als etwas, das sich nicht innerhalb einer Grenze einsperren lässt. Neben der Hybridität von Kultur ist der Machtaspekt bzw. das Etablieren von kultureller Autorität von Bedeutung.¹⁹⁹ Bhabha erkennt aus der Sicht der „Ausgeschlossenen“ bzw. der „Unterdrückten“ Möglichkeiten, im Prozess der Hybridisierung, die auferlegten kulturellen Autoritäten umzudrehen, sowie Teile davon anzunehmen als auch abzulehnen.²⁰¹ Wie auch Kulturen sind Identitäten in einer globalisierten Welt hybrid. Es handelt sich aber hierbei nicht um multiple Identitäten.²⁰² Um Identität als solches, nämlich als Hybrides zu begreifen, müssen nach Tobias Natter hierarchische Strukturen durch ein Umdenken aufgebrochen werden, welche sich den neuen globalen und kulturellen Faktoren anpassen. Das heißt, dass Werte neu artikuliert und umgesetzt werden müssen. Ich schließe mich Natters Argumentation in dem Punkt an, dass es hierfür Aufklärung und Akzeptanz vor allem derjenigen braucht, welche die Hegemonie (Vor-Machtstellung) für sich in Anspruch nehmen.²⁰³ Natter bezeichnet das Modell der Hybridität zudem als Werkzeug,

¹⁹⁵ Vgl. Aydin (2009), 193.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd., 194.

¹⁹⁷ Vgl. Ebd., 196.

¹⁹⁹ Vgl. Babka, Anna / Malle, Julia / Schmidt, Matthias (2012): Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Anwendung. Kritik. Reflexion. Wien: Turia & Kant, S. 127.

²⁰¹ Vgl. Babka/Posselt (2012), 13.

²⁰² Vgl. Ebd., 66.

²⁰³ Vgl. Natter (2013), 90.

mit welchem unterdrückte Menschen in einem hierarchischen System Widerstand leisten können.²⁰⁴

Kritik am Modell der Hybridität äußert der niederländischen Sozialwissenschaftler Jan Nederveen Pieterse. Er sieht das Problem im Prozess der Globalisierung an sich, in dem Fragen der Identität durch vermehrten und beschleunigten kulturellen Kontakt verschärft auftreten. Er fragt genauer nach, wo die Grenzen sind, nach denen wir Andere als Andere anerkennen.²⁰⁶ Diese Begrenzungen, so Pieterse, entscheiden über Leben und Tod.²⁰⁷ Hybridität ist nicht nur eine Sache der Klassifizierung oder elitärer kosmopolitischer Erfahrungen, sondern Gegenstand alltäglicher Erfahrung.²⁰⁸ Wo einerseits Grenzen im Alltag verblassen, bleiben andere bestehen oder kommen neue hinzu.²⁰⁹ Berechtigte Kritik an der Betrachtungsweise von Hybridität liefert die Tatsache, dass sich der Diskurs im überwiegenden Maße mit den Episoden des Kolonialismus und Nationalismus beschäftigt, obwohl diese geschichtlich schon viel weitreichender liegt.²¹⁰ Die Kritik an der Hybriditätsthese bietet folglich Gelegenheit, die Auffassung der Hybridität zu vertiefen und zu verfeinern.²¹¹

4.2.1. Homi Bhabhas „Dritter Raum“

Gedacht wird der Begriff der Hybridität bei Bhabha in engem Zusammenhang mit dem Begriff des „Dritten Raumes“²¹², indem Identität und Alterität kein multikulturelles Nebeneinander oder eine dialektische Vermittlung darstellen, sondern eine wechselseitige Durchdringung.²¹³ Der „Dritte Raum“ gilt als Ort und Möglichkeit der Hybridisierung. Dieser wird als Prozess

²⁰⁴ Vgl. Natter, Tobias (2013): Subkulturen und Hybridität im „Dritten Raum“. Menschen im Spannungsfeld kultureller Hegemonien. Eine Analyse ideologischer Konflikte am Beispiel des Dokumentarfilms „Heavy Metal in Baghdad“ und der irakischen Heavy Metal Band „Acrassicauda“. Wien: Diplomarbeit, S.30.

²⁰⁶ Vgl. Manzeschke, Arne (2005): Einleitung. In: Näcke/Kalscheuer/Manzesche: Differenzen anderen denken. Bausteine einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt/New York, S. 359.

²⁰⁷ Vgl. Nederveen Pieterse, Jan (2005): Hybridität, na und? In: Näcke/Kalscheuer/Manzesche: Differenzen anderen denken. Bausteine einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt/New York, S. 412.

²⁰⁸ Vgl. Nederveen Pieterse (2005), 423.

²⁰⁹ Ebd., 426.

²¹⁰ Vgl. Ebd., 416.

²¹¹ Vgl. Ebd., 399.

²¹² Vgl. Babka/Posselt (2012), 9.

²¹³ Vgl. Weiland (2012), 57.

wahrgenommen, der sowohl politisches wie auch emanzipatorisches Potenzial hat. Des Weiteren kann der „dritte Raum“ als Ort des Aushandelns von Differenzen mit dem Ziel der Überwindung von Hierarchisierungen betrachtet werden.²¹⁴

Babka, Malle und Posselt definieren dieses Denkmodell wie folgt:

„Am Beispiel von Gruppen, die gegenüber den KolonisatorInnen mit unterschiedlichen Strategien Widerstand leisteten, zeigt Bhabha die Möglichkeiten der Verschiebung und Verstörung von Hierarchien und des Entstehens von Handlungsfähigkeit im/über den Dritten Raum auf, der zugleich Raum als Handlungsspielraum für die AkteurInnen des Widerstandes erzeugt.“²¹⁵

Handlungsspielraum meint hier ein Artikulieren von kulturellen Differenzen, welche sich den geläufigen Polaritäten von Ich/Anderer sowie Dritte Welt/Erste Welt entzieht.²¹⁶ Der Dritte Raum entfaltet sich bei Bhabha über verschiedene Metaphern und sprachliche Figurationen.²¹⁷ Die Metapher des „verknoteten Subjekts“ verlagert zum Beispiel die Multikulturalität aus einer territorialen Vorstellung in eine Person. Die einzelnen Subjekte befinden sich im Dritten Raum an einem Kreuzungspunkt der vorhandenen Sprachen, Ordnungen, Diskurse und Systeme, die allesamt mit Wahrnehmungen, Emotionen und Bewusstseinsprozessen durchzogen sind.²¹⁸ Ein weiteres Beispiel ist die Figur des Treppenhauses, wo binäre Ordnungssysteme verwischt und hybride Identifikationen ermöglicht werden. Das Treppenhaus fungiert als Symbol der Interaktion zwischen Identitäten. Das Hin- und Hergehen im Treppenhaus verhindert, dass sich Identitäten an seinem oberen und unteren Ende festsetzen.²¹⁹ Dadurch eröffnet sich nicht nur ein Handlungsspielraum, sondern auch ein Raum des Dazwischens, der Möglichkeiten des Widerstandes prinzipiell nicht ausschließt.²²⁰ Gelingt es dem*der Fremden, im Prozess der Hybridbildung, Nischen und Chancen zur kulturellen Entfaltung zu finden, ist er*sie kein*e Fremde*r mehr. Wird ihm*ihr aber die Akzeptanz verweigert, so bleibt der kulturelle Konflikt bestehen. Fremdheit wird einerseits als Faktor des sozialen Wandels dargestellt und andererseits mit dauerhaften kulturellen Konflikten in Verbindung gebracht.²²¹ Mit dem Erkennen und Anerkennen von unterschiedlichen bzw. ambivalenten Identitäten innerhalb einer Gemeinschaft, aber auch innerhalb einzelner Individuen, kann kulturellen Konflikten jedoch entgegen gewirkt werden

²¹⁴ Vgl. Ebd., 12.

²¹⁵ Babka/Malle/ Schmidt (2012), 11.

²¹⁶ Vgl. Babka/Posselt (2012), 15.

²¹⁷ Vgl. Babka/Posselt (2012), 15.

²¹⁸ Vgl. Scharer (2017), 137.

²¹⁹ Vgl. Babka/Posselt (2012), 10f.

²²⁰ Vgl. Scharer (2017), 137.

²²¹ Vgl. Aydin (2009), 99.

und ein friedliches Zusammenleben angesichts von Globalisierung und Migration möglich werden.²²² Damit das Eigene für das Andere und das Andere für das Eigene jedoch durchlässig wird, müssen Menschen in ihren Weltanschauungen oder Religionen einerseits gefestigt und dürfen andererseits nicht fundamentalistisch sein.²²³ Die Tatsache, dass sich die Frage nach der Herkunft und Zugehörigkeit fortwährend stellt, begründet Schweiger in der scheinbaren Sicherheit einer „klar zu benennenden Identität“.²²⁴ Denn erlebte starke Verunsicherungen in der eigenen weltanschaulichen und religiösen Identität können dazu führen, das Eigene gegenüber dem Anderen zwanghaft verteidigen zu müssen oder es abzuwerten.²²⁵ Außerdem erlaubt die Frage nach Herkunft und Zugehörigkeit den Menschen, „Fremde“ zu kategorisieren, ihnen einen Namen zu geben, was die Angst vor dem „Fremden“ nehmen kann.²²⁶ Obwohl diese Gedanken nachvollziehbaren Gefühlen entspringen, liegen in der Vereinfachung von Kulturen und Identitäten, die zu einem großen Teil „nicht der Lebenspraxis von Migrant*innen“²²⁷ entspricht, Vorurteile und Chauvinismus begründet.²²⁸ Resümierend kann gesagt werden, dass sich der „Dritte Raum“ als ein Austauschprozess zwischen Fremdem und Eigenem erweist. Zentral dafür ist der Versuch die eigene Perspektive zu wechseln, um so Raum für neue/andere Positionen etc. zu schaffen.²²⁹ Wie gesagt müssen vor allem Personen sich ihrer hegemoniale Stellung in der Gesellschaft bewusst werden und für einen Dialog mit den unterdrückten Menschen einer Gesellschaft offen sein. Herrscht jedoch ein lauter Ruf nach Assimilation vor, im Sinne einer Anpassung an die Ankunfts-gesellschaft und Verdrängung der früheren Identität, so ist die Ausgangslage eine andere. Im nächsten Kapitel soll nun die Assimilation begrifflich, sowie als Ansatz im Umgang mit Fremdheit unter die Lupe genommen werden.

²²² Vgl. Schweiger (2012), 151.

²²³ Vgl. Scharer (2017), 135.

²²⁴ Schweiger, Hannes (2012): Produktive Irritationen: Die Vervielfältigung von Identität in Texten Anna Kims. In: Babka, Anna; Malle, Julia; Schmidt, Matthias (Hg.): Dritte Räume: Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion. Wien/Berlin: Turia + Kant, 151.

²²⁵ Vgl. Scharer (2017), 135.

²²⁶ Vgl. Natter (2013), 92.

²²⁷ Schweiger (2012), 151.

²²⁸ Vgl. Natter (2013), 92.

²²⁹ Vgl. Scharer (2017), 137.

4.3. Assimilation

Der Begriff der Assimilation ist, wie schon der zuvor behandelte Begriff der Fremdheit, mit vielschichtigen Bedeutungen versehen. Der Ursprung des Begriffs stammt aus dem lateinischen und wird mit „ähnlich machen“, „nachbilden“, „vergleichen“, oder auch „nachahmen“, „vorgeben“, „erheucheln“ ins Deutsche übersetzt.²³⁰ Einen ergiebigen Beitrag zur Forschung liefert Jutta Aumüller mit ihrem Überblickswerk zum Begriff der Assimilation. Zu Beginn ihrer Abhandlung skizziert sie die unterschiedlichsten Bedeutungen, die dem Begriff über die Jahrhunderte zukamen. In der deutschen Sozialwissenschaft findet der Begriff im Zuge der Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften durch die Regierung in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts Einzug. Seit dieser Zeit wird der sozialwissenschaftliche Assimilationsbegriff praktisch ausschließlich auf den Bereich von Migration angewandt. Unreflektiert wird zu jener Zeit der Begriff als Anpassung an die „neuen Lebensregeln“ verstanden.²³¹ Assimilation in diesem Sinn bedeutet, sich sicher in einem Umfeld zu bewegen, einen anderen Lebensstil bis zur Perfektion anzunehmen, Dinge mit einer instinktiven Sicherheit zu tun. Dabei wird klar, dass Assimilation in diesem Verständnis für das Individuum unerreichbar und das Nacheifern zum Scheitern verurteilt ist. Allenfalls im Verlauf von Generationen kann eine solche Angleichung erreicht werden.²³²

Eine erstes Begriffsverständnis aus einer ausgewählten Sicht der Sozialwissenschaften stellt die lineare, unausweichliche Anpassung von Einwanderern an die Mehrheitsgesellschaft im Zuwanderungsland oder an eine noch herauszubildende neue Gesellschaft von Einwanderern dar.²³³ Ein zweiter Bedeutungskontext entspringt dem Feld der Migrationsforschung, in welchem Assimilation eng mit dem Nationalstaat gedacht wird. Als sich die Nationalstaatsidee im 18. Jahrhundert herausgebildet hat, ging man von einer kulturellen und ethnischen Homogenität von Gesellschaft aus, die in den europäischen Staaten seit der Neuzeit als ein Ideal kultiviert wurde, real aber nie existiert hat.²³⁴ Als dritte Deutungsweise, die dem Begriff innewohnt, ist die Selbstentfremdung des Individuums durch den Prozess der Anpassung zu nennen. Der Begriff ruft sowohl negative als auch positive Konnotationen hervor. Als negativ wird die Ent-

²³⁰ Aumüller, Jutta (2009): Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld: Transkript Verlag, S. 27.

²³¹ Vgl. Aumüller (2009), 32.

²³² Vgl. Ebd., 33.

²³³ Vgl. Aumüller (2009), 36.

²³⁴ Vgl. Ebd., 39.

fremdung des Individuums von der Herkunftskultur/-gruppe angesehen, die mit großen psychischen Schwierigkeiten verbunden ist. Dieser Vorstellung liegt inne, dass Assimilation offensichtlich auch mit der Unfähigkeit zu tun hat, Differenzen zu ertragen. Es mag an dieser unerschwelligen Verbindung zwischen „Vereinnahmung“ und „Säuberung“ liegen, dass der öffentliche Diskurs über Assimilation teilweise mit heftigen Abwehrreaktionen belegt ist. Positiv ist der Begriff mit Integration besetzt, die auf die Herstellung einer gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft abzielt.²³⁵

Theoretisch für die Argumentation dieser Arbeit von Interesse sind Hannah Arendts Überlegungen zur Assimilation. Arendt steht der Assimilation als Umgang mit Fremdheitserfahrungen sehr kritisch gegenüber. Ihr Ansatz besagt, dass ein Erzwingen von Anpassung und Verleugnen der Herkunft nur zum Verlust der Identität führt. Aussagekräftig in ihrem Text *„We refugees“* (dt. „Wir Flüchtlinge“) ist in dem Zusammenhang die Geschichte des Herrn Cohn, der einen jüdischen Flüchtling verkörpert. Dieser passte seine Identität stets dem Land an, in das er fliehen musste. Am Beispiel des Herrn Cohn kann gezeigt werden, dass die Erschaffung einer neuen Persönlichkeit hoffnungslos ist, da er damit versucht, eine Fassade zu errichten, die vertuscht was er tatsächlich ist: ein Jude. Arendt postuliert, dass die Erschaffung einer neuen Persönlichkeit genauso unmöglich ist, wie die Neuerschaffung der gesamten Welt.²³⁶ Da der Patriotismus nicht als „einübbarer Haltung“²³⁷ angesehen werden kann, werden Herrn Cohns wiederholte Verwandlungen von den Einheimischen nicht akzeptiert. Es kommt vorwiegend auf das Vorzeigen von Pässen und Geburtsurkunden an.²³⁸ Nur wenige, so Arendt, schaffen es, die Integrität im Assimilationsprozess zu bewahren, wenn ihr sozialer, politischer und juristischer Status völlig verwoben ist.²³⁹ Sie plädiert daher für den Umgang mit Fremdheit, bei dem sogenannte Paria-Eigenschaften (jüdische Eigenschaften) wie Menschlichkeit, Humor und Unvoreingenommenheit hochgehalten werden anstatt sich zwanghaft der Mehrheitsgesellschaft anzupassen.²⁴¹ In der Realität ist man aber auf ein Entgegenkommen des Staates oder einzelner Individuen angewiesen. Daher wird als letzter Ansatz im Umgang mit Fremdheit die Aufmerksamkeit auf Überlegungen zur Gastfreundschaft von Jaques Derrida gelenkt, um zu klären, was die Voraussetzungen/Bedingungen für eine gastfreundschaftliche Beziehung zwischen Einheimischen und Ankommenden sind.

²³⁵ Vgl. Ebd., 41.

²³⁶ Vgl. Arendt, Hannah (2016): *Wir Flüchtlinge*. Stuttgart: Reclam, 4. Auflage, 28.

²³⁷ Vgl. Arendt (2016), 30.

²³⁸ Vgl. Ebd., 33.

²³⁹ Vgl. Ebd., 26.

²⁴¹ Vgl. Arendt (2016), 34.

4.4. Gastfreundschaft

Im Hintergrund der Fluchtbewegungen im Jahr 2015 eröffnete sich, zumindest für eine kurze Zeit, ein positives Phänomen im Umgang mit „vermeintlich Fremden“. Personen, die aus den unterschiedlichsten Gründen ihrem Heimatland entfliehen mussten, wurde von vielen freiwilligen Helfer*innen geholfen, ohne etwas über die jeweilige Person zu wissen. Dieser Umstand kann mit Jacques Derridas aufgestellten Modell der „absoluten Gastfreundschaft“ beschrieben werden, das besagt, dass ich mein Zuhause jedem öffne und keine Gegenseitigkeit verlange.²⁴²

Der französische Philosoph Jacques Derrida, der als Begründer und Hauptvertreter der Dekonstruktion gilt, schreibt über das Recht des Fremden und stellt sich in seinen Überlegungen zur Gastfreundschaft die Frage, in welchen Räumen die Ankunft „der Fremden“ nicht als Bedrohung des Eigenen empfunden werden kann. Er hielt 1996 in Paris zwei Vorlesungen zum politischen Hintergrund der Flüchtlingsbewegungen, ausgehend von den Balkankriegen und der Kongo-Krise. Eines der Ziele seiner Vorlesungen war es, für die damals schon aktuelle Frage nach dem Umgang mit Geflüchteten eine philosophische Grundlage zu schaffen.²⁴³ Derridas Überlegungen enthalten zentrale Momente der Dekonstruktion, wie vor allem die Diskussion zwischen den Polen einer bedingten und unbedingten Gastfreundschaft zeigt, auf die später noch genauer eingegangen wird.

Jacques Derridas findet seinen ersten gedanklichen Ausgangspunkt im antiken Athen. Dort gab es ein Fremdenrecht, ein Gastrecht sowie ein Recht auf Gastfreundschaft.²⁴⁵ Derrida erinnert gleichzeitig daran, dass der*die Fremde nicht nur ein Recht, sondern umgekehrt auch Pflichten hat, woran er*sie immer dann erinnert wird, wenn man ihm*ihr vorwerfen will, dass er*sie sich nicht angemessen benimmt.²⁴⁶ Großen Einfluss auf Derridas Denken hatte in diesem Zusammenhang Immanuel Kant, der die Gastfreundschaft nicht im Bereich der Philanthropie ansiedelte, sondern betonte, dass es sich um Recht handelt.²⁴⁷ Derrida siedelt ausgehend von Kant die Gastfreundschaft im Bereich des Rechts an, wobei er folgende Punkte in Kants Lehre kritisch oder erweiternd betrachtet. Nach Kants Lehre der Gastfreundschaft sind nur Wesen, die

²⁴² Vgl. Derrida, Jacques/Dufourmantelle, Anne/Engelmann, Peter (2001): Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen Verlag, S. 27.

²⁴³ <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/buch-von-der-gastfreundschaft-der-fremde-schafft-uns-ein-zuhause-15129324.html> (letzter Aufruf am 19.6.2019)

²⁴⁵ Vgl. Derrida (2001), 23.

²⁴⁶ Vgl. Derrida (2001), 25.

²⁴⁷ Vgl. Sascha Bischof (2005): Gerechtigkeit - Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida, Freiburg: Verlag Herder, S.434.

über Verstand verfügen, zur Gastfreundschaft verpflichtet.²⁴⁹ Derrida hingegen setzt den Fokus mehr auf die Verantwortung von Institutionen, wie etwa Staaten. Staaten sind nicht im Besitz des Lebens ihrer Staatsbürger*innen. Aus diesem Grund, so argumentiert Derrida, muss das Gastrecht, welches das Leben in einem fremden Land zum Gegenstand hat, durch vertragliche Übereinkünfte, die zwischen souveränen Staaten geschlossen werden, geregelt werden.²⁵⁰ Im Sinne Hannah Arendts sieht Derrida die Grenzen dieses (Gast-)Rechts als ausweitbar und somit nicht als gegeben an. Derrida fragt sich unter anderem, wie sich die zukünftige Politik der Gastfreundschaft auf ein Asylrecht umschlagen lässt. Mit Derrida kann angenommen werden, dass sich die Politik auf eine Gastfreundschaft jenseits des Rechts stützen müsste, auf deren Grundlage eine internationale Politik, jenseits des traditionellen, nationalstaatlich orientierten Politikbegriffs, entworfen werden könnte.²⁵¹ Derrida versteht Gastfreundschaft als unendliche Idee, welche dem Recht widersteht, es übersteigt und beherrscht.²⁵² Die Voraussetzung für eine gastfreundliche Beziehung zum Fremden ist eine familiäre Basis, die es unmöglich macht jemanden die Gastfreundschaft zu gewähren, der weder eine Familie noch einen sozialen Status oder Namen hat. Abhängig von den genannten Aspekten, wird der*die Fremde nicht als ein*e solche*r behandelt, sondern wie ein*e absolut Andere*r.²⁵³ Die unbedingte Gastfreundschaft setzt einen Bruch mit der bedingten Gastfreundschaft voraus, indem sie jeden (auch dem unbekannten, absolut Anderen), ohne etwas dafür zurückzuverlangen, empfängt.²⁵⁴ Das Empfangen des Fremden beginnt bei der bedingten Gastfreundschaft mit dem Fragen nach dem Namen. Derrida vergleicht dieses Erfragen mit der Aufforderung nach der Identitätsfeststellung vor Gericht.²⁵⁵ Mit Derrida kann die Frage gestellt werden, ob Gastfreundschaft die Frage nach dem Namen, ein Empfangen ohne Frage oder sogar umgekehrt das Empfangen der Frage des Fremden bedeutet.²⁵⁶ Vom moralischen Standpunkt, der auch ein politischer ist, ergibt sich eine Grundsatzfrage in diesem Diskurs: Ist es gerechter zu fragen oder nicht zu fragen?²⁵⁷ Neben der Frage des Namens und der Frage der Frage an sich, die sich Derrida im Zusammenhang mit dem Modell der Gastfreundschaft gestellt hat, ist auch die Frage des Subjekts von Bedeutung.²⁵⁸

²⁴⁹ Vgl. Bischof (2005), 434.

²⁵⁰ Vgl. Bischof (2005), 434.

²⁵¹ Vgl. Bischof (2005), 437.

²⁵² Vgl. Derrida (2001), 24.

²⁵³ Vgl. Derrida (2001), 26.

²⁵⁴ Vgl. Ebd., 27.

²⁵⁵ Vgl. Ebd., 28.

²⁵⁶ Vgl. Bischof (2005), 438.

²⁵⁷ Vgl. Derrida (2001), 28.

²⁵⁸ Vgl. Bischof (2005), 438.

Derrida formuliert es wie folgt:

„Muss das Subjekt, dem man die Gastfreundschaft gewährt identifizierbar sein? Wie etwa anhand des Namens? Oder wird die Gastfreundschaft dem Anderen geschenkt, ehe er sich identifiziert oder gar ehe er ein Subjekt ist?“²⁵⁹

Wenn der Gast als absolut Anderer, das heißt ohne zu wissen wer der Andere ist, empfangen werden soll, könnte das für den Gastgebernden Konsequenzen im Hinblick auf die eigene Sicherheit haben. Es besteht ein hohes Risiko, da sich der Ankömmling zum Beispiel als Mörder*in erweisen könnte.²⁶⁰ Andererseits birgt diese Variante des unbedingten Empfangens auch zahlreiche reizende Elemente. Derrida sieht in der unbedingten Gastfreundschaft die Chance für den Gastgebernden, einen Zugang zum eigenen Ort, dem eigenen Zuhause, zu sich, zu erhalten.²⁶¹

Ein wichtiger Aspekt im Zusammenhang mit der Gastfreundschaft und generell mit Fremdheit ist die Sprache. Der Fremde*die Fremde hat oft keinen (direkten) Zugang zu der Sprache, in der die Hospitalitätspflicht oder das Asylrecht formuliert ist.²⁶² Für Derrida liegt in dem strengen Machtverhältnis und Ungleichgewicht zwischen den Sprachen die erste Form der Gewalt der Gastfreundschaft. Seiner Ansicht nach stellt die Verminderung der Gewalt eine unab-schließbare Aufgabe dar.²⁶³ Die (Mutter)-Sprache gilt als etwas so Intimes, dass es dafür nach Derrida keinen Ersatz geben kann. Um dem zu entgehen, schlägt Derrida vor, Sprache in einer dritten Weise jenseits des Modells der Familie, Geburt und sozialen Zugehörigkeit zu denken.²⁶⁴ Reine Gastfreundschaft kann nur existieren, wenn eine neue Sprache erfunden wird.²⁶⁵ Doch auch wenn eine neue Sprache jenseits der sozialen Zugehörigkeit konstruiert wird, so ist allein die Antwort auf den Anderen maßgebend. Eine Sprache kann nicht von völlig neu erfunden werden, da man immer schon einem bestimmten Anderen antwortet.²⁶⁶

An dieser Stelle möchte ich wieder auf die Unterscheidung zwischen unbedingter und bedingter Gastfreundschaft zurückkommen. Beide Gesetze widersprechen und pervertieren sich gegenseitig und sind doch untrennbar aufeinander angewiesen.²⁶⁷ Derrida sieht keine Synthese aus

²⁵⁹ Derrida (2001), 29.

²⁶⁰ Vgl. Bischof (2005), 440.

²⁶¹ Bischof (2005), 441.

²⁶² Ebd., 437.

²⁶³ Vgl. Bischof (2005), 439.

²⁶⁴ Vgl. Ebd., 439.

²⁶⁵ Ebd., 439.

²⁶⁶ Vgl. Bischof (2005), 440.

²⁶⁷ Bischof (2005), 442.

bedingter und unbedingter Gastfreundschaft.²⁶⁸ Zwischen den beiden Gesetzen herrscht zudem keine Symmetrie, sondern eine Hierarchie. Das absolute Gesetz der Gastfreundschaft erhebt sich über die Gesetze des Rechts.²⁶⁹ Durch die Verantwortung der unbedingten Gastfreundschaft innerhalb eines Systems, kann die bedingte Gastfreundschaft besser möglich bzw. ausgeweitet werden. Die Gastfreundschaft würde somit als Phänomen nicht existieren, wenn es keine Bedingungen und Gesetze der Gastfreundschaft gäbe. So würde sie bloß zu einer Utopie werden. Gäbe es aber umgekehrt nur die bedingte Gastfreundschaft ohne die unbedingte, so würde es ebenfalls keine wirkliche Gastfreundschaft geben.²⁷⁰ So gesehen ist die Gastfreundschaft unbedingt und grenzenlos oder sie ist überhaupt nicht.²⁷¹ Wie in den anderen Ansätzen wird auch hier versucht historisch entwickelte Grenzen im Zusammenleben von Menschen zu einem gewissen Grad auszuweiten und im Umgang mit dem Fremden das Eigene zu entdecken.

Zur Beantwortung der Forschungsfrage sollen nun nach diesem Theorieteil die Primärwerke vorgestellt und in weiterer Folge in Verbindung mit den behandelten theoretischen Ansätzen diskutiert werden. Das Ziel dabei liegt nicht in der Vollständigkeit. Stattdessen werden nur die offensichtlichsten theoretischen Ansätze einer Analyse unterzogen.

²⁶⁸ Vgl. Ebd., 442.

²⁶⁹ Ebd., 442.

²⁷⁰ Ebd., 443.

²⁷¹ Ebd., 444.

5. Analyse der Fremdheitserfahrung in „Dazwischen:Ich“

Hauptaugenmerk in diesem Kapitel liegt auf der Fremdheitserfahrung der Ich-Erzählerin, zugleich soll aber vergleichend die Figur des Vaters der Erzählerin in Bezug auf den Umgang mit Fremdheit kurz umrissen werden, um eine zusätzliche Perspektivierung zu ermöglichen. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass ein Unterschied besteht, ob man das Thema der Fremdheit aus der subjektiven Perspektive des- oder derjenigen, der*die die Erfahrung von Fremdheit und die damit verbundene Zuschreibung von außen erfährt, behandelt, oder ob man dieses Thema aus einer Außenperspektive darstellt.²⁷² Fremderfahrung wird im Roman durch andere Figuren bzw. Institutionen verstärkt. Die Protagonistin wird, wie später genauer analysiert, von der Deutschlehrerin King anders als ihre Mitschüler*innen behandelt. Von der Institution Justiz bekommen zum Beispiel die Figur des Vaters sowie die Protagonistin eine immer wiederkehrende äußerst unangenehme bis feindlich gesinnte Frage zu hören: „Warum sind sie da?“²⁷³ Mit der Theorie von Bernhard Waldenfels, bei der das Fremde stets im Eigenen ist, wird eine introspektivere Sicht auf das Thema zusätzlich eröffnet.

In diesem Analyseteil, sowie in den zwei darauffolgenden, steht die Beantwortung der Forschungsfrage im Zentrum, nämlich: Inwiefern lassen sich die bestimmten Erfahrungen von Fremdheit, welche in literarischen Texten narrativ dargelegt werden, theoretisch konzeptualisieren? Aufgebaut ist das Kapitel zuerst in eine Kurzbeschreibung des Werkes, gefolgt von den Fremdheitserfahrungen und den spezifischen Umgang mit solchen. Nach dem Kapitel der Fremdheitserfahrungen, bei denen genauer die Aspekte der Hautfarbe, der Sprache sowie die Erfahrungen mit der Justiz betrachtet werden, untermauere ich theoretische Konzepte im Umgang mit den eben genannten Fremdheitserfahrungen. Neben Waldenfels' Aneignungsansatz, wird auf Kristevas Lösungsvorschlag zum Umgang mit Fremdheit eingegangen, bei dem es vor allem um die Bewusstmachung und Anerkennung des Fremden geht.²⁷⁴ Weiters wird, an Bhabhas Theorie anknüpfend, der Handlungsspielraum beleuchtet, der sich für die Protagonistin zwar eröffnet, im Falle der Figur des Vaters jedoch verschlossen bleibt. Untermauert wird die Handlungsfähig- bzw. Handlungsunfähigkeit mit Homi Bhabhas postkolonialistischen Modell des „Dritten Raumes“. Handlungsspielraum meint hier ein Artikulieren von kulturellen Differenzen, welche sich den geläufigen Polaritäten von Ich/Anderer sowie Dritte Welt/Erste Welt

²⁷² Vgl. Müller-Funk (2016), 131.

²⁷³ Rabinowich (2016), 137.

²⁷⁴ Müller-Funk (2016), 89.

entzieht.²⁷⁵ Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit Gedanken Arendts zur Assimilation in Verbindung mit der literarischen Erzählung.

5.1. Kurzbeschreibung des Werks

Der Roman ist eine inhaltlich vielschichtige Auseinandersetzung mit der Lebenssituation eines fünfzehnjährigen Flüchtlingsmädchens. Das Werk kann als eine Geschichte des Ankommens verstanden werden, welche die schmerzvolle Anstrengung nachzeichnet, die es bedeutet, seinen Weg nach der Fluchterfahrung weiter zu gehen.²⁷⁶ Allgemein formuliert gestaltet sich der Prozess des Ankommens im Roman sehr mühselig für die Familie des Flüchtlingsmädchens. Aus der Perspektive des fünfzehnjährigen Mädchens, die mit ihrer Familie (Vater, Mutter, jüngerer Bruder und Tante mütterlicherseits) seit zwei Jahren in einem Flüchtlingsheim auf ihren Asylbescheid wartet, werden Erfahrungen, Gefühle und Sorgen geschildert. Aus welchem Land die Familie vor einem Bürgerkrieg geflohen ist, wird ebenso wenig spezifiziert, wie das Zielland genannt wird, obwohl die sprachliche Norm eher auf Deutschland als auf Österreich oder die Schweiz deutet.²⁷⁷

Das Mädchen Madina ist die Ich-Erzählerin, die sich selbst in den ersten Zeilen des Buches zunächst als "exemplarisch angelegte Figur"²⁷⁸ einführend beschreibt:

„Wo ich herkomme? Das ist egal. Es gibt viele Menschen, die in vielen Ländern das erleben, was ich erlebt habe. Ich komme von überall. Ich komme von Nirgendwo. Hinter den sieben Bergen. Und noch viel weiter. Dort, wo Ali Babas Räuber nicht leben wollen. Jetzt nicht mehr. zu gefährlich.“²⁷⁹

In diesem ersten Absatz sind bereits viele Aspekte enthalten, die den Roman prägen werden. Zum einen die unmittelbare, lakonische Haltung sich selbst und der Welt gegenüber, welche immer auch mit Ironie auf ihre Situation und, nicht zuletzt, auf die Stereotype blickt, die ihr stellvertretend für "die Geflüchteten" entgegengebracht werden. Die Protagonistin befindet sich, wie der Titel des Romans schon vorwegnimmt, im Dazwischen: zwischen Familie und

²⁷⁵ Vgl. Babka/Posselt (2012), 15.

²⁷⁶ Vgl. Roeder, Caroline (2017): Bindestrich-Existenzen oder "Ich war der Vielen-nicht-ähnlich Mensch". In: 1001 Buch 2/2017, S. 24.

²⁷⁷ Vgl. Strigl, Daniela (2017): Die Geschichte einer Selbstermächtigung. Über "Dazwischen: Ich" von Julya Rabinowich. In: 1001 Buch 2, S.28.

²⁷⁸ Roeder (2017), 24.

²⁷⁹ Rabinowich (2016), 7.

Außenwelt, zwischen Herkunft und dem „neuen Land“, zwischen Flucht/Ankommen und Da-bleiben, zwischen der Herkunftssprache und der neuen Sprache Deutsch, zwischen Kindsein und Erwachsensein. Madina schreibt ihre Erlebnisse, Erfahrungen und Reflexionen in ihr Tagebuch. Die Ich-Perspektive wird so durchgängig durchgehalten. Die 15-Jährige erzählt aus ihrer Perspektive von dem Alltag im Flüchtlingsheim, der Ausgrenzung in der Schule und ihrer Zerrissenheit zwischen den Erwartungen ihrer Familie einerseits, und dem Wunsch, ein ganz normales Teenagerleben zu führen, andererseits. Ihre Freundschaft zu Laura hilft ihr dabei in Deutschland anzukommen und sich ein bisschen mehr zu Hause zu fühlen.²⁸⁰

5.2. Fremdheitserfahrungen

Madina ist sich ihrer Fremdheit bewusst und erlebt diese als etwas Unangenehmes. Festmachen lässt sich das an Selbstaussagen über ihr Äußeres:

„Unsere fremden Häute verraten uns. Manchmal würde ich sie uns gerne abziehen. Wie unsere Vorgesichte. Manchmal wünsche ich mir, ich wäre hier geboren und würde nichts anderes kennen als Laura, Sabine und die Lehrerinnen.“²⁸¹

Für einen kurzen Moment hasst sie ihre Mutter aufgrund der dunkleren Hautfarbe, die sie selbst hat. Madina bekommt scheinbar den Eindruck, dass es für so jemanden wie sie, eine geflüchtete junge Frau mit dunklerer Hautfarbe, um einiges schwieriger in der Gesellschaft wird, als für ihre Schulkolleginnen. Die Erfahrung von Fremdheit verstärkt sich für die Familie unter anderem durch die Tatsache, dass sie abgeschottet in einer Flüchtlingsunterkunft wohnen. An den ersten Tagen nach der Ankunft im Ankunftsland behandelte man die Familie wie Tiere, für die es keinen Platz gibt.

„Familie ist in den ersten Tagen nach der Ankunft eingesperrt worden. Beamte in Uniform und Gitterstäbe am Fenster und Balken vor der Tür und Essensausgabe. Als wären sie Verbrecher, die man schon überführt hat. Die Räume waren total überfüllt, aber sie stopften die ganze Zeit noch mehr Menschen hinein.“²⁸²

Neben der Hautfarbe sowie den Lebensumständen, die sich von den Einheimischen differenzieren, stellt der Aspekt der Sprache eine weitere Fremdheitserfahrung für die handelnden Fi-

²⁸⁰ https://www.centrum3.at/bibliothek/bestand/themen-und-medien/detail/?tx_ttnews%25Btt_news%25D=1741&cHash=85152bcb6bd2b6d9f3e1171ebbbd1093 (zuletzt aufgerufen am 27.2. 2019)

²⁸¹ Rabinowich (2016), 76.

²⁸² Rabinowich (2016), 19.

guren dar. Im Gegensatz zur Figur des Vaters erhält Madina einen direkten Zugang zu der Sprache, in der unter anderem das Asylrecht formuliert ist. Sie geht zur Schule, erhält Sonderunterricht in Deutsch und verbringt viel Zeit mit ihrer Schulkollegin Laura. Für den Sonderunterricht in Deutsch ist sie ihrer Lehrerin zwar dankbar, verspürt jedoch ein gleichzeitiges Unbehagen dabei. Madina ist dadurch nämlich mit ihrer Fremdheit konfrontiert, wie das folgende Zitat zeigt:

„Madina findet das (den Sonderunterricht) seltsam, weil sie es bei sonst niemanden macht.“²⁸³

Die Deutschlehrerin King vermutet Undankbarkeit, sobald sie „nicht schnell genug“²⁸⁴ versteht. Sie weist der Protagonistin King zudem einen bestimmten Platz in Gesellschaft zu. Als Madina ihren Berufswunsch, Ärztin zu werden, äußert, lautet Kings Antwort: „Das ist doch nichts für dich. Das ist zu... kompliziert. Wie wäre es denn mit Sekretärin?“²⁸⁵ Eine weitere Fremderfahrung, die sich durch den Roman zieht, ist jene, in der Auseinandersetzung mit Organen der Justiz im Zuge des Asylverfahrens. Das Gefühl der Fremdheit wird dahingehend gesteigert, indem Madina und die Figur des Vaters ständig dieselben Fragen seitens der Behörden beantworten müssen.

„Ich übersetze dann Dinge, die ich (vom Sinn her) nicht verstehe. [...] Was er für Papiere er braucht. Warum er hergekommen ist.“²⁸⁶

Die Antworten sind ebenfalls immer dieselben:

„Weil unser Haus nicht mehr steht und zerborstet worden ist [...] und weil die Behörden in einem Land, in dem Krieg herrscht, einfach nicht korrekt und schnell arbeiten, wie in einem Land, in dem kein Krieg ist. Weil Papa gesucht wird [...] Weil es in einem Krieg nicht möglich ist, sich komplett rauszuhalten.“²⁸⁷

Je mehr sich Madina der Gesellschaft des Ziellandes zuwendet und ihre Sehnsucht, ein ganz normaler Teenager in einem friedlichen, wohlhabenden Land zu sein, auslebt, desto mehr gerät ihre Familie, insbesondere die Figur des Vaters, unter Druck. Er ist durch die Untätigkeit und das lange Warten auf den Asylbescheid zermürbt und hat aufgrund mangelnder Sprachkennt-

²⁸³ Rabinowich (2016), 62.

²⁸⁴ Rabinowich (2016), 60.

²⁸⁵ Rabinowich (2016), 116.

²⁸⁶ Rabinowich (2016), 26.

²⁸⁷ Ebd., 27.

nisse Schwierigkeiten, sich im Zielland zu verständigen. Waldenfels beschreibt dieses Nicht-verstehen als eine Erfahrung mit dem sprachlich Fremden.²⁸⁸ Die Figur des Vaters macht sich außerdem große Sorgen um seine im Herkunftsland gebliebene Mutter. Seine private Welt²⁸⁹ (Teile seiner Familie, Beruf als Krankenpfleger, und vieles mehr) ist nach der Flucht zusammengebrochen. Seine Figur ist stark mit der Angst, die Identität zu verlieren konfrontiert. Im Gegensatz zu Madina, die „ins neue Leben hineinkippen will“²⁹⁰, fällt es der Figur des Vaters zunehmend schwer zu glauben, wieder einen Platz in der neuen Gesellschaft zu finden. Manchmal hat Madina das drängende Gefühl, dass die Figur des Vaters Angst hat, sich von ihr zu entfremden, wie das Land, das ihn jetzt umgibt.²⁹¹ Die Figur des Vaters wird jedoch nicht als böse und anpassungsunwillig dargestellt, sondern gibt für die Lesenden einen realistischen Einblick in die Sorgen und Ängste von Geflüchteten. Hier aus der Perspektive des Vaters:

„Dieses Land macht uns kaputt. Du vergisst alles, was war. Du vergisst, was sich für uns gehört. Das wird böse enden.“²⁹²

Dieses Zitat illustriert anschaulich die Hoffnungslosigkeit und die gleichzeitige Wut über seine aktuelle Gefühlslage.

5.3. Umgang mit Fremdheit

Der Umgang mit Fremdheit gestaltet sich zwischen der Figur von Madina und der Figur des Vaters durchaus unterschiedlich. Madina ist mehr in den Alltag der Ankunftsgesellschaft integriert, hat neue Freunde, spricht und versteht die Sprache und will Fremdes auf Eigenes zurückführen. Anstatt die anders aussehenden Haare an die Ankunftsgesellschaft, etwa durch ein Blondieren, völlig zu verändern, schneidet Madina sich diese am Ende des Romans kurz ab. Wie mit dem Aneignungsansatz von Waldenfels beschrieben, wird das Fremde zwar am Eigenen gemessen, erfährt jedoch nur eine Abwandlung.²⁹³ Die Figur des Vaters hingegen wird von der Ankunftsgesellschaft enttäuscht, lebt die meiste Zeit abgeschottet in der Flüchtlingsunterkunft und beherrscht die deutsche Sprache im Gegensatz zu Madina nicht. Er sieht das Fremde nicht als Teil seiner selbst an.

²⁸⁸ Vgl. Waldenfels (1997b), 9.

²⁸⁹ Vgl. Arendt (2016), 11.

²⁹⁰ Rabinowich (2016), 128.

²⁹¹ Rabinowich (2016), 26.

²⁹² Rabinowich (2016), 161.

²⁹³ Vgl. Müller-Funk (2016), 131.

Der einzige Lösungsansatz, um das Fremde im Eigenen nicht zu verfolgen ist nach Kristeva, wie bereits im theoretischen Teil dieser Arbeit erwähnt, neben der Bewusstmachung auch die Anerkennung des Fremden. Ein Stück weit gelingt es der Protagonistin, jedoch bleibt die Bemühung „ein bisschen normal zu sein“²⁹⁴ bestehen. Als ihr der Vater eines Tages mit dem wenig verdienten Geld vom Rasenmähen bei Lauras Mutter ein T-shirt kauft, löst es in Madina ein ungemein schönes Gefühl aus, weil sie sich ein Stück weit zugehörig zum Kleidungsstil der Ankunfts-gesellschaft betrachtet. Neben den neuen Dingen ist es besonders die Freundschaft zu Laura, die Madina Hoffnung macht, einen Platz im Ankunftsland zu finden. Als sie beide nach einem furchtbaren Tag in der Schule zu McDonalds gehen, schreibt Madina in ihr Tagebuch:

„Bin irgendwie stolz, weil ich jetzt dazugehöre.“²⁹⁵

Im Roman „*Dazwischen: Ich*“ hilft der Protagonistin die Freundschaft zu Laura mit der Fremdheit besser umzugehen. Indem sie die Erfahrungen von der neu geknüpften Freundschaft mit einer früheren freundschaftlichen Beziehung aus ihrem Herkunftsland vergleicht, stellt sie eine Verbindung von ihrem alten zum neuen Leben her. Was Laura und Madina unter anderem verbindet ist die Erfahrung von Angst und Ausgegrenztheit, da über Lauras Familie, nach der Scheidung der Eltern, plötzlich der ganze Ort über sie geredet hat. Die gemeinsame Erfahrung von Angst und Ausgegrenztheit löst in der Ich-Erzählerin ein Gefühl von Nähe aus. Neben der Verbundenheit bietet das Haus von Lauras Familie und die Zeit, die sie mit der Freundin verbringt, für Madina einen Rückzugsort, wo sie Auszeiten von den Sorgen und Schwierigkeiten in ihrem eigenen familiären Alltag nehmen kann. Außerdem ist es ihr dort möglich, sich von der Überforderung durch die Verantwortung, die sie für ihre Familie spürt und übernimmt, zu erholen.

Die Protagonistin scheint aufgrund mehrerer Faktoren im Ankunftsland anzukommen. Sie ist im hohen Maß mit dem Neuen und Unbekannten konfrontiert, womit sie einen positiven Umgang finden will. Das gelingt ihr auch zum Teil und sie lässt sich auf neue Erlebnisse ein. Ohne Andersheit wäre dieses Erleben von Erfahrung nach Waldenfels nicht denkbar.²⁹⁷ Und obwohl die Abhängigkeit von Anderen bestehen bleibt, agiert die Ich-Person aktiv und handlungsermächtigend. In der Konfrontation mit dem Fremden sieht Waldenfels zum einen ein bedrohli-

²⁹⁴ Ebd., 131.

²⁹⁵ Ebd., 63.

²⁹⁷ Vgl. Müller-Funk (2016), 132.

ches, zum anderen auch ein verlockendes Element. Je nachdem wie mit dem Fremden umgegangen wird, kann es sich in etwas Neues oder eben Unbekanntes verwandeln.²⁹⁸ Die Figur des Vaters sieht das Eigene und das Fremde strikt binär an, was sich daran erkennen lässt, dass er weder neue Freundschaften knüpfen, noch die Sprache Ankunfts-gesellschaft lernen will. Außerdem fällt es ihm schwer auf Autoritäten und Ordnungen zu vertrauen, da er mit Jenen negative Erfahrungen im Herkunfts- wie auch im Ankunftsland gemacht hat. Er bekommt in dem für ihn fremden Land das Gefühl nichts zu können und nicht willkommen zu sein. In Verbindung mit der Theorie von Münkler und Ladwig kann hieraus geschlossen werden, dass sich die Figur des Vaters zwar bewusst ist, dass es keine befriedigende andere Option gibt als zur „neuen“ Gesellschaft dazuzugehören.²⁹⁹ Die negativen Fremdheitserfahrungen sind jedoch für die Figur überwiegend. Seine Frustration gipfelt sich in Aggression, wie dem Einschlagen auf Madina, und endet dann schließlich in einer Kapitulation. Er geht wieder zurück zu seiner Mutter und findet in dieser Entscheidung einen gewissen Grad an Handlungsfähigkeit wieder, die er seit seiner Ankunft geglaubt hat zu verlieren. Indem die Figur des Vaters folglich keinen Sinn mehr darin sieht, sich dem Fremden aktiv zu stellen, wird die Figur gleichzeitig sich selbst und der Familie zunehmend fremder. Aus der anfänglichen Hoffnung auf ein besseres Leben agiert der Vater in mehreren Situationen wütend und hinterfragt vermehrt die Beweggründe der Menschen. Nachdem Frau Wischmann, eine Schulpsychologin, die Behauptung aufstellt, dass sich Madina gut im Land einlebt³⁰⁰, antwortet die Figur des Vaters äußerst kritisch darauf: „Sie haben nicht erlebt, was meine Tochter erleben musste. Sie glauben, meine Tochter ist hier sicher. Ich bin lieber vorsichtig.“³⁰¹ Während lange Zeit nach der Flucht noch Entschiedenheit und Kampfeswille bei der Figur des Vaters deutlich spürbar war („Keiner gibt auf [...] Keiner bleibt zurück. Wir gehen gemeinsam. Wir kommen gemeinsam an.“³⁰²), überwiegen im Verlaufe des Romans, Hand in Hand mit dem mühseligen Warten auf einen positiven Asylbescheid, die Gefühle von Wut und Angst.

„Schau dir doch an, wie sie mich behandeln! Als ob ich nichts könnte! Als ob ich nichts wert wäre!“ Und Mama sagt: "Sie haben uns aufgenommen." Und mein Papa: "Das sind Almosen, widerwillig gegeben!" "Du wolltest doch hierher!" "Überleben wollte ich!"³⁰³

²⁹⁸ Vgl. Müller-Funk (2016), 129.

²⁹⁹ Vgl. Müller/Ladwig (1997), 24.

³⁰⁰ Rabinowich (2016), 173.

³⁰¹ Rabinowich (2016), 173.

³⁰² Rabinowich (2016), 35.

³⁰³ Rabinowich (2016), 176.

Wie das vorige Zitat anschaulich zeigt, nimmt die Figur des Vaters das Fremde als Bedrohung bzw. als Angriff auf seine Person wahr und distanziert sich im Zuge dessen von der Ankunftsgesellschaft. Nachdem Madina eine Nacht, ohne dem Wissen der Eltern, bei Laura geschlafen hat, differenziert der Vater zwischen einem „denen“ (gemeint ist die Ankunftsgesellschaft) und einem „wir“.

„Du machst das nicht! Du bist nicht eine von denen!“³⁰⁴

Im Vergleich zu ihrem Vater eröffnen sich für die Protagonistin, um es mit Homi Bhabhas Theorie zu verbinden, weitaus mehr Handlungsspielräume, was sich im Gegenzug positiv auf die Fremdheitserfahrungen nach der Flucht auswirkt. Ihre Eltern erlauben ihr, nach vielen Überzeugungsversuchen, auf Lauras Geburtstagsparty zu gehen, wo sie mit Leuten wie etwa Lauras Bruder Markus Kontakt aufnimmt und Gefallen an ihm entdeckt. Im Verlauf des Romans wird sie auch von einer anderen Schulkollegin zu einer Party eingeladen und kommentiert diese Tatsache folgendermaßen:

„Ich wachse langsam an die Klasse an, wie ein Stück transplantierte Haut, die endlich nicht mehr abgestoßen wird.“³⁰⁵

Am meisten Artikulationsfreiräume eröffnen sich für die Protagonistin im Austausch mit der Schulkollegin Laura. Im Austausch dieser beider Figuren werden die unterschiedlichen bzw. ambivalenten Identitäten erkannt und vor allem anerkannt. Nur so kann nach Schweiger kulturellen Konflikten entgegen gewirkt werden.³⁰⁶ Konflikte sind an sich nichts Verwerfliches, sondern können im Gegenteil das Potenzial haben, eine Beziehung weiter zu vertiefen. Die Konfliktresolution zwischen Laura und Madina zeugt von einem Austausch auf gleicher Ebene. Ein Konfliktpunkt der beiden Figuren ist Lauras neuer Freund, der ihr vorschreiben will was sie für Kleidung tragen soll. Als Madina Laura darauf anspricht und ihr empfiehlt nur das anzuziehen, was sie mag, wird Laura wütend:

„Das sagst ausgerechnet du [...]“³⁰⁷ Du darfst gar keine Hosen tragen, hast du gesagt. Obwohl sie dir gefallen.³⁰⁸

³⁰⁴ Rabinowich (2016), 152.

³⁰⁵ Ebd., 142.

³⁰⁶ Vgl. Schweiger (2012), 151.

³⁰⁷ Rabinowich (2016), 145.

³⁰⁸ Rabinowich (2016), 146.

Nach dieser Kränkung gesteht die Protagonistin eine Eifersucht gegenüber Lauras Freund ein, die mit der Angst verbunden ist, dass sie ihn lieber hat als Madina. Daraufhin löst sich der Konflikt friedlich auf:

„Warum sollte ich?“, sagt sie und umarmt mich ganz fest. „Du bist du und er ist er.“ [...] Du bist doch meine beste Freundin [...] Da darf ich dich auch kritisieren, oder?“³⁰⁹

Das Aussehen ist für die Protagonistin ein durchgehendes Moment von Fremdheit und lässt sich gut mit theoretischen Ansätzen zur Assimilation verbinden. Der Begriff der Assimilation ruft, wie auch schon in Kapitel 4.3. erwähnt, sowohl negative als auch positive Konnotationen hervor. Als negativ wird die Entfremdung des Individuums von der Herkunftskultur/-gruppe angesehen, die mit großen psychischen Schwierigkeiten verbunden ist. Dieser Vorstellung liegt inne, dass Assimilation offensichtlich auch mit der Unfähigkeit zu tun hat, Differenzen zu ertragen. Positiv ist der Begriff mit Integration besetzt, die auf die Herstellung einer gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft abzielt.³¹⁰ Nach Arendts Verständnis ist Assimilation stets negativ behaftet, indem sie postuliert, dass die Erschaffung einer neuen Persönlichkeit genauso unmöglich ist, wie die Neuerschaffung der gesamten Welt.³¹¹ Für die Protagonistin ist die Bemühung, Teil der Gesellschaft zu werden und sich zu integrieren, überwiegend. Als junge Frau, wie sie eine ist, will sie nicht unbedingt aus der Reihe fallen wie etwa der Autor Franz Kafka, den Arendt als „bewussten Paria“³¹² bezeichnete. Madina macht sich die meisten Gedanken um ihre Haare und Kleidung, in deren Anpassung an die Ankunfts-gesellschaft sie viel setzt.

„Ich würde manchmal gern so tun, als wäre ich immer schon hier gewesen. [...] Wenn ich mir wenigstens ein Schokobraun färben könnte. Dann würde ich gleich viel mehr aussehen wie die anderen. Braun mit so hellen Strähnen. Da könnte ich mir einreden, ich wäre einfach ganz, ganz lange in einem exotischen Land im Urlaub gewesen.“³¹³

Neben dem Wunsch nach Veränderung ihrer Haarfarbe will sie ihre Kleidung am liebsten zum Verschwinden bringen, „damit sie keiner sieht.“³¹⁴ Zugleich ist sie sich aber auch bewusst, dass es für sie in Zukunft trotzdem nicht leicht werden wird. Denn auch wenn sie ein schönes eigenes Zimmer hätte und täglich zum Friseur gehe würde, würde die Angst vor Diskriminierung in der

³⁰⁹ Rabinowich (2016), 146.

³¹⁰ Vgl. Aumüller (2009), 41.

³¹¹ Vgl. Arendt, Hannah (2016): Wir Flüchtlinge. Stuttgart: Reclam, 4. Auflage, 28.

³¹² Arendt (2016), 34.

³¹³ Rabinowich (2016), 140.

³¹⁴ Rabinowich (2016), 144.

Gesellschaft trotzdem spürbar sein.³¹⁵ Sie weiß außerdem, dass sie „am meisten bestraft werden würde“³¹⁶, wenn sie etwas Verbotenes machen würde. Trotz alledem überwiegt, im Gegensatz zu der Figur des Vaters, ein Optimismus für Madina, wie das folgende Zitat zeigen soll:

„Das Glas ist immer halb voll, auch wenn es in Wirklichkeit fast leer ist. Ich versuche es. [...] Wir sind nicht wirklich hier, aber ich arbeite daran.“³¹⁷

Nach Arendt ist ein Optimismus unter Geflüchteten, ein Versuch, den Kopf über Wasser zu halten.³¹⁸ Im Falle der Protagonistin ist dieser Optimismus ein zweckmäßiger, da ihr bewusst ist, dass sie sonst keine andere Wahl hat. Aus diesem Grund beharrt sie auf das Weiterkämpfen und somit auf den Verbleib im Ankunftsland. Kurz bevor für den Lesenden klar wird, dass sie ihr Ziel erreichen wird, schneidet sie sich ihre Haare auf Kinnlänge ab, was aufgrund von zwei Aspekten diskutiert werden kann.

Zum einen hat das schneiden der Haare eine stark symbolische Wirkung, die Madina selbst so begründet:

„Ich will alles, was war, hinter mich bringen. Oder wenigstens einen Teil davon. [...] Dort, wo es vorher Widerstand gab, fährt meine Hand ins Leere.“³¹⁹

Der Akt des Haareschneides kann folglich als Symbol von Befreiung für die Protagonistin angesehen werden. Als zweiten Aspekt ist eine Art Entfremdung ihres früheren Ichs feststellbar, der jedoch nicht zwanghaft negativ gelesen werden muss. Die Protagonistin verändert sich nicht nur äußerlich im Laufe des Romans, sondern nimmt vor allem eine neu eingenommene Rolle in der Familie ein. Sie agiert als Sprachrohr zwischen Behörden und ihrem Vater, wo sie immer die gleiche Frage von unterschiedlichen Beamten zu hören bekommt:

„Warum sind Sie da?“³²⁰

Oftmals übersetzt sie das Gesagte vom Vater freundlicher, weil sie sich dadurch bessere Chancen für einen positiven Asylantrag erhofft. Madina wird sich gegen Ende des Romans bewusst,

³¹⁵ Vgl. Rabinowich (2016), 75.

³¹⁶ Rabinowich (2016), 143.

³¹⁷ Rabinowich (2016), 13.

³¹⁸ Vgl. Arendt, Hannah (2016): Wir Flüchtlinge. Stuttgart: Reclam, 4. Auflage, 20.

³¹⁹ Rabinowich (2016), 153f.

³²⁰ Ebd., 137.

dass sie ihre Familie regelrecht anführt. Eine andere Option ergibt sich für sie auch nicht. Zwischen dem Ankommen und Dableiben sieht sie keinen Ausweg. Sie weiß, wenn sie hierbleibt, wird sie Gewalt erfahren und auch wenn sie zurückgehen würde, wäre ihr Leben von Gewalt geprägt. Sie muss im Verlauf des Romans erkennen, dass sie „überhaupt keinen Platz“³²¹ mehr im Herkunftsland hätte. Madina entfremdet sich somit von diesem Land immer mehr.

Während Madina die Sprache lernt, sich in der Schule gut zurechtfindet, sich gegen ihre Mitschüler*innen recht gut durchsetzen kann und durch ihre enge Freundschaft mit Laura einen direkten Zugang zur Ankunftsgesellschaft erhält, bleibt ihre Familie sprachlich, räumlich und gesellschaftlich isoliert. Madina bleibt trotzdem oft von Sorgen getragen, dass sie ihrem Vater „so fremd wird, wie das Land, das ihn jetzt umgibt.“³³¹ Noch vor der Flucht erlebte Madina eine selbstermächtigende Erziehung, besonders durch ihren Vater, was sie zu schätzen wusste. Die Figur des Vaters scheint im Roman jetzt eine gewisse Sicherheit nur im Rückgriff auf traditionelle Werte und Verhaltensweisen gewinnen zu können, die im Leben der Familie bis zur Flucht wenig Rolle gespielt haben.³³²

6. Analyse der Fremdheitserfahrung in Ludwig Lahers „Verfahren“

Im folgenden Kapitel steht ein Werk im Fokus der Analyse, welches ebenfalls im Hinblick auf die zu untersuchenden, unterschiedlichen Fremdheitserfahrungen interessant ist. Das Werk kann gattungstheoretisch zwischen einem Roman und einem Sachbuch eingeordnet werden und unterscheidet sich in diesem Aspekt von dem, im vorigen Kapitel behandelten, Werk „*Dazwischen:Ich*“.

Zuerst wird auf den Inhalt des Werks kurz eingegangen. Daran anknüpfend folgt das Kapitel zu den Fremdheitserfahrungen, bei denen vor allem die Aspekte Justiz, Geschlecht und Sprache eine Rolle in der Analyse einnehmen. Diese lassen sich, im Hinblick auf den Umgang mit Fremdheit, mit Derridas Überlegungen zur Gastfreundschaft und Homi Bhabhas postkolonialem Denkmodell theoretisch konzeptualisieren. Abschließend werden noch Gedanken von Mona Singer angeführt, wie etwa, was die Konfrontation mit der Fremdheit besonders für Frauen* bedeuten kann.

³²¹ Rabinowich (2016), 247.

³³¹ Ebd., 26.

³³² Vgl. Strigl (2017), 29.

6.1. Kurzbeschreibung des Werks

„*Verfahren*“ ist ein Roman, in 29 Kurzkapitel gegliedert, der die österreichische Asylpolitik thematisiert. Es handelt sich um ein Fluchtnarrativ, bei dem die Lebensgeschichte von Jelena, einer Kosovo-Serbin, im Zentrum steht. Jelena wächst im Konflikt zwischen serbischen und albanischen Bürger*innen auf. Im Kosovo gehören sie und ihre Familie der serbischen Minderheit auf „uralbanischen Boden“³³³ an. In diesem aufgeheizten Klima passieren der Familie zahlreiche Schicksalsschläge. Darunter fällt ein Brandanschlag auf das Haus der Familie, bei der Jelenas jüngere Geschwister sterben, sowie der kurz darauf folgende Tod der Mutter an den Folgen einer Krebserkrankung. Jelena wird außerdem eines Tages von 4 jungen Albanern in ein Auto gezwängt, beschimpft, geschlagen und in einem alten Haus für vier Tage festgehalten. In diesem Haus wird sie vergewaltigt. Sie überlebt die an ihr verübten Gräueltaten und flüchtet, nach einem Krankenhausaufenthalt, auf Empfehlung ihrer Ärztin, nach Österreich, um dort Asyl zu beantragen. Der Ankommensprozess, auf den in der gesamten Arbeit ein besonderer Fokus gelegt wird, gestaltet sich für die geflüchtete Person, wie auch schon in Julia Rabinowichs Roman, äußerst schwierig. Besonders die Fremdheitsmotive Justiz und Geschlecht geben einen eindrucksvollen Eindruck von den negativ gezeichneten Fremdheitserfahrungen der Hauptprotagonistin nach der Flucht.

Der 1955 in Linz geborene Ludwig Laher erzählt in seinem 2011 erschienen Roman nicht allein Jelenas Geschichte, sondern beleuchtet zudem das österreichische Asyl- und Fremdenwesen. Besonderes Augenmerk legt der Autor auf die Sprache der Vernehmungsprotokolle und Bescheide, bei der Menschen mit einer spezifischen Geschichte zu geschlechts- und geschichtslosen Asylwerbern gemacht werden. Die Charaktere dieses Romans sind wie die Handlung fiktional, jedoch lassen sich zahlreiche Bezüge zur Realität aufzeigen. Der Autor webt wiederholt wörtliche Zitate aus existierenden Dokumenten in das Werk ein. Eine so gezielte Recherche über real existierende Dokumente aus den verschiedenen Bereichen des Justizwesens, aus Teilen der öffentlichen Verwaltung sowie aus Organisationen, die sich mit der Einhaltung von Menschenrechten und mit der Flüchtlingsbetreuung beschäftigen, kann als semidokumentarische Literatur bezeichnet werden. Der dokumentarischen Literatur wird eine besonders produktive Kraft zugesprochen, gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken.³³⁵ Sprachlich verfügt der Roman über mehrere Erzählebenen, auf die in dieser Arbeit nur kurz eingegangen wird.

³³³ Laher, Ludwig (2011): *Verfahren*. Innsbruck/Wien: Haymon Verlag, S. 48.

³³⁵ Vgl. Schmieding, Carolin (2018): *Eine postkolonial erzähltheoretische Analyse Ludwig Lahers Werke Verfahren und Und nehmen was kommt*. Wien: Masterarbeit, S. 42.

Eine umfangreiche Erzähltextanalyse ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, aber für eine detailliertere Analyse der Werke wäre hier ein Anschlusspunkt für weitere Forschung. Die Binnenhandlung des Romans umfasst die Geschichte Jelenas, eine parallele Fluchtgeschichte aus der Zeit des Nationalsozialismus, sowie zahlreiche Interviews mit verschiedenen Instanzen wie beispielsweise dem Richter Zellweger, dem Anwalt Roither, der Flüchtlingshelferin Elfriede Kellermann und noch weiteren, anonymen Stimmen. Die Binnenhandlung wird dabei geradezu von der Rahmenhandlung umschlossen, die im ersten und im letzten Kapitel des Romans erzählt wird. Die Rahmenhandlung, mit der der Roman beginnt und endet, wird als Erzählung der ersten Ebene erschaffen, indem sie sich zeitlich und auch inhaltlich von der Binnenhandlung abgrenzt. Auf temporaler Ebene unterscheiden sich diese beiden Kapitel von den übrigen, indem auf die aktuelle politische Lage aus dem Jahr 2011 Bezug genommen wird.³³⁶

6.2. Fremdheitserfahrungen

Nach dem erlebten Martyrium der mehrmaligen Vergewaltigung, erlebt die Protagonistin eine Vielzahl an Fremdheitserfahrungen, die vorrangig negativ konnotiert sind. In dem Kapitel „Seitenwechsel des Körpers“ werden Jelenas Gefühle geschildert. Nach der „Eroberung ihres Körpers“ erkennt sie ihn selbst als fremd an. Sie erspürt ihn nicht mehr als begreifbaren Teil von sich.

„Nach der Vergewaltigung liegt der fremde, ekelige Schmutz mit ihr unter einer Decke, er hat sich regelrecht festgefressen an ihr, in ihr. Waschen würde nichts daran ändern. Ihr Körper hat unwiderruflich die Seiten gewechselt. Sie versteht ihn nicht mehr als begreifbaren Teil von sich.“³⁴¹

Carolin Schmieding, die eine postkoloniale erzähltheoretische Analyse mit Lahers Werk verfasst hat, stellt den Vergleich zwischen Jelenas Körper und einer Nation auf. Das ehemals vertraute Territorium (gemeint ist ihr Körper) wird, wenn schon nicht komplett als Feindesland, so doch als besetzte Zone wahrgenommen.³⁴² In Jelenas Fall ist das Eindringen Bashkims (einer der 4 Albaner) in ihren Körper eine klare Grenzüberschreitung. Indem „der Fremde“ ungewollt, im Zuge der Vergewaltigungen, in Jelenas Körper eindringt, entfremdet sie sich im Rückschluss von ihrem Körper, der das Fremde ins Eigene einschließt.³⁴³ Nach den bisherigen Traumatisierungen, die Jelena wiederfahren sind, sieht sie keinen anderen Ausweg mehr als sich das Leben

³³⁶ Vgl. Schmieding (2018), 49.

³⁴¹ Laher (2011), 121.

³⁴² Vgl. Schmieding (2018), 121.

³⁴³ Schmieding (2018), 92.

zu nehmen. Sie will sich selbst vergiften, überlebt denkbar knapp, und bekommt von einer Ärztin den Rat woanders neu anzufangen. Jelena entschließt sich nach Österreich zu fliehen. Doch dort angekommen muss sie 6 Wochen Schubhaft ohne kompetente medizinische Betreuung in einer kleinen Zelle verbringen. Es folgt eine bedenkliche Einvernahme, bei der sie keine Erfahrung von Freundlichkeit seitens der Rechtsvertreter erlebt. Die Erzählstimme kommentiert diese Erfahrungen folgendermaßen:

„Es ist ein fremdes Land [...] Das Reich der Justiz ist streng hierarchisch organisiert, hat seine eigene Sprache, seinen eigenen Glauben.“³⁴⁴

Ähnlich wie Jelenas eigener Körper erscheint ihr das Reich der Justiz als ein fremdes Terrain. Im Reich der Justiz prallen Welten aufeinander. Es kommen Leute miteinander in Kontakt, die sich andernorts möglicherweise nie begegnet wären. Das Justizwesen ist unüberschaubar. Der Unterschied zwischen einem Einheimischen und einem Fremden besteht darin, dass die Erstgenannten durch die Beherrschung der Sprache die Gewissheit haben, dass das Recht auf ihrer Seite ist.³⁴⁵

6.3. Umgang mit Fremdheit

Wie schon im letzten Kapitel angedeutet, wiederfahren Jelena nach ihrer Flucht weitere traumatische Erlebnisse. Sie verbringt 6 Wochen Schubhaft in einer kleinen Zelle und bekommt dort keine kompetente medizinische Betreuung, obwohl im Herkunftsland von Jelena ihr kritischer psychischer und physischer Zustand festgestellt wurde.

„Da sind, von Fachärzten und Psychotherapeuten medizinisch einsichtig begründet, klare Kausalzusammenhänge festgestellt zwischen der Tatsache, daß (sic!) Frau Savicevic nicht und nicht auf die Füße kommt“.³⁴⁶

Die Erzählstimme appelliert, im Anschluss an die Betrachtung von Jelenas Behandlung, an die Gastfreundschaft des Landes, in das sie geflohen ist. Die Institutionen, sowie die Einheimischen des Landes müssten erkennen, dass Jelena jeden Anlass zur Flucht hatte, um weit weg ein neues Leben zu beginnen. Die Voraussetzung für eine gastfreundliche Beziehung zum Fremden ist

³⁴⁴ Laher (2011), 50.

³⁴⁵ Vgl. Ebd., 51.

³⁴⁶ Laher (2011), 106.

nach Derrida an die Bedingung einer familiären Basis geknüpft. Dies macht es unmöglich jemandem die Gastfreundschaft zu gewähren, der weder eine Familie, sozialen Status oder Namen hat. Abhängig von diesen genannten Aspekten wird der Fremde nicht als ein solcher behandelt, sondern wie ein absolut Anderer.³⁴⁷ Im Falle von Jelena Savicevic ist den Lesenden zwar ihr Name bekannt, vor der Justiz gilt sie jedoch nur als Antragssteller bzw. Asylwerber. An diesem Beispiel zeigt sich gut, dass sie aufgrund mehrerer Faktoren diskriminiert wird. Besonders die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts wird deutlich, wenn die Bezeichnung Antragsteller und Asylwerber nicht an ihr soziales und biologisches Geschlecht angepasst wird.

Stattdessen erhält Jelena einen negativen Asylbescheid, der folgendermaßen von der Justiz begründet wird:

„Die Berufswerberin war in ihrem Heimatland keiner Verfolgung ausgesetzt. Eine Bedrohung durch Privatpersonen ist dem Staat nicht zuzurechnen und fällt nicht unter den Begriff der „Verfolgung“ im Sinne der GFK³⁴⁸. Bei ihren Rückkehrbefürchtungen handelt es sich um Vermutungen und damit um subjektiv empfundene Furcht, die von ihr durch die Rückkehrbefürchtungen mangels Konkretisierung auch nicht objektivierbar waren. [...] Die geschilderte Notlage ist zwar nachvollziehbar, aber derartige private Probleme werden seitens des Bundesasylamtes nicht als Asylgrund anerkannt.³⁴⁹

Die Protagonistin erlebt in Österreich, von Seiten des Staates, weder Gastfreundschaft, noch erhält sie einen positiven Asylbescheid. Sie spricht die Sprache, in der zum Beispiel das Asylrecht formuliert ist, nicht. Für Derrida liegt in dem strengen Machtverhältnis und Ungleichgewicht zwischen den Sprachen die erste Form der Gewalt der Gastfreundschaft. Seiner Ansicht nach stellt die Verminderung der Gewalt eine unabschließbare Aufgabe dar.³⁵⁰ Sie ist Repräsentantin verschiedener unterdrückter Identitäten. Zum einen als Serbin in einer albanischen Gesellschaft, zum anderen als Migrantin in Österreich und schließlich als Frau in verschiedenen oppositionell strukturierten Machtverhältnissen zu männlichen Figuren.³⁵¹ Sie kann folglich als hybrides Subjekt gelesen werden, welches ihre eigene Haltung immer wieder neu ausloten muss.³⁵² Wie schon in „*Dazwischen: Ich*“ eröffnen sich für Jelena jedoch mehrere gesellschaftliche Räume durch Beziehungen/Kontakte zu Personen, die keine ersichtlichen Bedingungen stellen. Da wäre zum einen Kurt Lippmann, der als Kind aufgrund seines jüdischen Status nach England fliehen musste. Von ihm erhält sie jeden Monat etwas Geld. Selten, aber doch, treffen

³⁴⁷ Vgl. Derrida (2001), 26.

³⁴⁸ Genfer Flüchtlingskonvention

³⁴⁹ Laher (2011), 107.

³⁵⁰ Vgl. Bischof (2005), 439.

³⁵¹ Schmieding (2018), 67.

³⁵² Vgl. Schmieding (2018), 68.

beide aufeinander, um sich freundlich auszutauschen. Kurt Lippmanns Motivation dafür sind die, trotz der großen zeitlichen Entfernung, prägenden Ereignisse seiner Jugend, die stark nachwirken.³⁵³ Eine weitere Unterstützung ist die Familie Jovanovic, die ebenfalls aus Serbien fliehen musste, im Gegensatz zu Jelena aber bereits ihren positiven Asylbescheid bekommen haben. Sie unterstützen Jelena mit der Bereitstellung eines Anwalts. Die 8-jährige Tochter der Familie Violeta steht ihr zusätzlich beiseite. Sie sitzt mit Jelena geduldig in Arztpraxen, bei Behörden, vor Formularen und hilft ihr zum Beispiel beim Dolmetschen.³⁵⁴ Abschließend ist noch die Beziehung zu Anita zu erwähnen. Sie wird von Jelena als „Geschenk des Himmels“³⁵⁵ bezeichnet. Begegnet sind sich die beiden an einem verregneten Tag, an dem Anita sie auf einen Kaffee einlud, da deren Wege sich zufällig kreuzten. Seither verbringen die beiden fast jeden Donnerstag miteinander. Anita, ihre neue Freundin, scheint im Unbekannten eine gewisse Faszination zu finden, die im Falle Jelenas zu viel verlangt wäre. Jelena erhält durch diesen Kontakt jedoch einen direkten Zugang zur Sprache des Ankunftslandes, indem sie in dieser Zeit mit Anita gezwungen ist, Deutsch zu reden. Jelena weist mit der Zeit auch kaum mehr Hemmungen auf vor Anita Fehler zu machen.³⁵⁶ Anita bemüht sich Jelena damit zu helfen, gegen ihre Antriebslosigkeit anzukämpfen und fremd gewordene Gefühle wie das Gefühl der Neugierde wieder zuzulassen. Ein Ausschnitt aus dem Werk verdeutlicht diese Bemühung:

„Was ENTDECKEN wir heute? Fragt sie mit übertriebener Betonung und wiederholt gleich auch die schon bekannte Geste mit Daumen und Zeigefinger.“³⁵⁷

Jelenas aktuelle Lage ist am Ende des Romans immer noch unsicher, da sie wegen des negativen Asylbescheids in 1. Instanz nur zögernd Zukunftspläne schmieden kann. Sie erlangt jedoch ein paar Handlungsmöglichkeiten, die das Fremdheitsgefühl zumindest nicht weiter negativ verstärken. Die Unterstützung von Personen, die ihr freundlich gestimmt sind, ohne großartige Bedingungen zu stellen, lassen vermuten, dass es einen Funken Hoffnung gibt, in diesem zum Teil diskriminierenden, oftmals unverständlichen System der Justiz. In der Fremde, das heißt im Ankunftsland, erfährt die Protagonistin einiges an Exklusion. Dennoch ist es ihr gelungen alleine als Frau zu fliehen und sich damit für ein neues/besseres Leben zu entscheiden. In der Fremde zu weilen wird nach Mona Singer vorschnell als Verlust thematisiert. Stattdessen stellt

³⁵³ Vgl. Laher (2011), 165.

³⁵⁴ Vgl. Laher (2011), 166.

³⁵⁵ Laher (2011), 166.

³⁵⁶ Vgl. Laher (2011), 167.

³⁵⁷ Laher (2011), 168.

sie sich die Frage, was damit verloren wird und was hingegen dazugewonnen werden kann?³⁶⁰
Im Falle von Jelena zum Beispiel ein Stück weit Emanzipation.

Im folgenden Werk wird, an diesen letzten Gedanken anknüpfend, die Aufmerksamkeit mehr auf den Chancen von Bewegung und Veränderung nach der Flucht gelenkt.

7. Analyse der Fremdheitserfahrungen Illia Trojanows „*Nach der Flucht*“

Bevor eine Literaturanalyse vorgenommen werden kann, wird hier eine Zusammenfassung des Buchinhalts sowie biographische Hintergrundinformationen zum Autor präsentiert. In einem nächsten Schritt gehe ich auf die Struktur und Form des Buches ein, bei der insbesondere die fragmentarische Struktur in den Blick genommen wird. Kapitel 7.2. umfasst dann die Analyse der Fremdheitserfahrungen, welche sich vor allem in der Sprache und bei der Namensnennung äußert. Zudem stellt die Auseinandersetzung mit „Einheimischen“ ein Fremdheitsmotiv dar. In vereinzelt beschriebenen Auseinandersetzungen ist auch ein Umkippen von Fremdheit in Feindschaft bemerkbar.

Theoretisch untermauern lässt sich dieses Werk mit Arendts negativen Verständnis von Assimilation sowie Homi Bhabhas Gedankenmodell des „Dritten Raums“, welches als ein Austauschprozess zwischen Fremden und Eigenem verstanden werden kann.

7.1. Kurzbeschreibung

Mit „*Nach der Flucht*“ nähert sich der Schriftsteller Trojanow der Erfahrung der Flucht und des Exils auf unterschiedlichen Wegen an, sowohl im engeren als auch weiteren Sinne. Einerseits geht es um die traumatischen Erfahrungen der Flucht, die Ankunft in einem neuen Land und die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, sowie den Traum, wieder ins Heimatland zurückzukehren. Der Autor Illia Trojanow, der noch vor seinem Schuleintritt aus politischen Gründen von Bulgarien nach Deutschland geflüchtet ist, verarbeitet in diesem Werk eine Vielzahl an Gefühlen, Gedanken, Wahrnehmungen und Erfahrungen nach seiner eigenen Flucht.³⁶¹

³⁶⁰ Vgl. Singer, Mona (2012): Luftwurzeln. Über Migration und Reisen. In: Kleinau, Elke (2012): *Eigen und anders. Beiträge aus der Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik*. Opladen [u.a.]: Budrich, 32.

³⁶¹ Fannrich-Lautenschläger, Isabel: Ilija Trojanow über das Ankommen und die unmögliche Heimkehr. Online unter: https://www.deutschlandfunk.de/flucht-ilija-trojanow-ueber-das-ankommen-und-die.1310.de.html?dram:article_id=388225 (letzter Aufruf am 20.6.2019)

Nachdem der Familie Trojanow Asyl gewährt wurde, zogen sie nach Kenia. Bis 1984 lebte Illia in der Hauptstadt Nairobi, unterbrochen von einem dreijährigen Aufenthalt in Deutschland. Im Verlauf seines Lebens wechselte Trojanow des Öfteren seinen Wohnort. Nach Aufhalten in Paris, Bombay und Kapstadt zog er schließlich nach Wien. Wenn er nicht reist, lebt er dort.

Immer wieder zeigt sich, dass es weniger der Geflüchtete selbst ist, der mit seiner Position hadert, sondern vielmehr seine Mitmenschen, die in ihrer starren Weltvorstellung herausgefordert werden:

SCHRIFTSTELLER: Ich komme aus dem andalusischen Schwarzwald.

ZUHÖRERIN: Sagen Sie mal, wie fühlen Sie sich nun, eher als Spanier oder eher als Deutscher?

SCHRIFTSTELLER: Beides zugleich.

ZUHÖRERIN: Könnten Sie das etwas präziser fassen?

SCHRIFTSTELLER: Gewiss doch: Heterodoxie ist die Überwindung von Heteronomie.

ZUHÖRERIN (*schreit*): Könnten Sie uns nicht klipp und klar sagen, was Sie sind?³⁶²

Statt Kapitel setzt sich das hier behandelte Werk aus Fragmenten (lat. „Überbleibsel“) zusammen, die teilweise eine Seite umfassen, mitunter aber auch nur einen Satz oder eine Phrase. Die fragmentarische Form erzeugt eine gewisse Diskontinuität, einerseits hinsichtlich der Struktur des Buches, andererseits aber auch hinsichtlich des Inhaltes. Teils stellen die einzelnen Fragmente in „*Nach der Flucht*“ eine Herausforderung für den Lesenden dar. Gleichzeitig kann dadurch gut die Möglichkeit von Stimmenpluralität gezeigt werden. Fragmentarischen Schreiben kann vor allem auch als kritisches Werkzeug dienen, um mit den Dogmen und Traditionen einer konventionellen Literatur zu brechen. In kurzen eindringlichen Sätzen verwebt der Autor die eigene Prägung seiner Fluchtgeschichte mit Sprachbildern der Flucht Anderer³⁶⁴, die er im Laufe unzähliger Reisen und Recherchen gesammelt hat.³⁶⁵ Die erste Buchhälfte nennt sich „Von den Verstörungen“ und umfasst insgesamt 99 Fragmente. Dabei geht es vor allem um die Schwierigkeiten und Herausforderungen, wie Fremdheitserfahrungen, mit denen Geflüchtete im hohen Maße konfrontiert sind. Er schreibt, „dass nichts so schwer zu begreifen und zu erklären ist, wie das Gefühl des Fremdseins.“³⁶⁷ Im Kontext von Flucht beschreibt er das Erleben von Fremdheit als „ein Ausharren im Wartesaal der Wiedergeburt, bei dem man stirbt und es

³⁶² Trojanow (2017), 92f.

³⁶⁴ Vgl. Betke, Hannah: Poesie ist Widerstand. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/kultur/nach-der-flucht-von-trojanow-poesie-ist-widerstand-15105468.html> (letzter Aufruf am 20.6. 2019)

³⁶⁵ Vgl. Ebd.

³⁶⁷ Ilija Trojanow (2016): *Nach der Flucht*. Berlin: Argon Verlag, S.21.

nicht einmal merkt.“³⁶⁸ Der Gedanke, dass die Flucht lebenslange Auswirkungen hat, unabhängig von individuellen Prägungen, wird sehr eindringlich durch das Einnehmen der Perspektive von Geflüchteten dargelegt. Trojanow definiert den Geflüchteten als eine eigene Kategorie Mensch³⁶⁹, die allem schutzlos ausgeliefert ist. Die Situation wird im Werk folgendermaßen beschrieben:

„Gelegentlich begegnet der Flüchtling Menschen, die Angst vor ihm haben. [...] Aber ich bin doch derjenige, der alles verloren hat. Ich bin allem schutzlos ausgeliefert.“³⁷⁰

Im zweiten Teil erzählt der Band wiederum in 99 Kapiteln „Von den Errettungen“. In den in lateinischen Zahlen rückwärts nummerierten Kapiteln stehen diesmal die positiven Umdeutungen von Flucht und Fremdsein im Fokus. Der Chance eines Neuanfangs im Ankunftsland nähert sich der Autor zunächst vorsichtig: „Heimatlosigkeit muss nicht falsch sein.“³⁷¹ Er spricht in einem OE1 Interview vom 22.5. 2017 von den „absurden Zuschreibungen“, die Menschen im Kontext von Heimat und Fremde im Kopf haben. Er stellt sich gegen die weit verbreitete Annahme, dass die Heimat etwas Unveränderliches sei, weil man sie angeblich nach der Geburt nicht mehr los werde. Für Trojanow verändert sich sie und er betont die Variationsvielfalt im Kontext von Heimat.³⁷² Beim Zurückkehren in die alte Heimat findet, Trojanow zufolge, des Öfteren eine Entfremdung statt, weil sich das Herkunftsland verändert hat. Somit haben Geflüchtete das Gefühl nirgends mehr zu Hause zu sein.³⁷³

„Heimkehr ist der größtmögliche Kulturschock. Es wäre für alle Beteiligten besser, die Rückreise würde Fremdkkehr genannt werden. [...] Alles vermeintlich Bekannte erweist sich als Trug.“³⁷⁴

³⁶⁸ Trojanow (2016), 23.

³⁶⁹ Vgl. Fannrich-Lautenschläger, Isabel: Ilija Trojanow über das Ankommen und die unmögliche Heimkehr. Online unter: https://www.deutschlandfunk.de/flucht-ilija-trojanow-ueber-das-ankommen-und-die.1310.de.html?dram:article_id=388225 (letzter Aufruf am 20.6.2019)

³⁷⁰ Trojanow (2016), 22.

³⁷¹ Vgl. Fannrich-Lautenschläger, Isabel: Ilija Trojanow über das Ankommen und die unmögliche Heimkehr. Online unter: https://www.deutschlandfunk.de/flucht-ilija-trojanow-ueber-das-ankommen-und-die.1310.de.html?dram:article_id=388225 (letzter Aufruf am 20.6.2019)

³⁷² Vgl. <https://oe1.orf.at/artikel/633545/Nach-der-Flucht-von-Ilija-Trojanow> (letzter Aufruf am 2.7.2019)

³⁷³ Vgl. <https://oe1.orf.at/artikel/633545/Nach-der-Flucht-von-Ilija-Trojanow> (letzter Aufruf am 2.7.2019)

³⁷⁴ Trojanow (2016), 79.

Um jedoch nicht in einer Opferrollenmentalität zu verharren, fragt sich Trojanow, warum wir das Konzept der Verwurzelung überhaupt ernst nehmen müssen. Liegt vielleicht in der Sesshaftigkeit eine Verwirrung in der Menschheitsgeschichte vor? Wer sagt, dass genau die homogene Lebensweise die Richtige ist? Besonders die Mehrsprachigkeit, im Gegensatz zur vollkommenen Beherrschung einer Sprachvarietät (wie etwa Deutsch), betrachtet Trojanow als großen Vorteil und er appelliert, wie das folgende Zitat zeigt, für das Lob an die Fremde.³⁷⁵

„Im Vertrauen herrscht Abstumpfung, in der Fremde werden die Sinne geschärft.“³⁷⁶

Das Gegenteil von der Langeweile ist nach Trojanow die Fremdweile. Er sieht zudem keine Gefahr einer Überfremdung, sondern eher, dass uns die Fremde ausgeht.³⁷⁷ Trojanow plädiert folglich dafür, die Grenzen der Begriffe „Heimat“ und „Fremdheit“ zu überwinden und appelliert für eine kosmopolitische Lebensweise. Außerdem verfolgt er die These, dass es nicht nur eine Heimat geben kann. Denn dazu gehören auch Menschen, die man liebt, Landschaften und Sprachvariationen.³⁷⁸ Der Geflüchtete ist erst frei, wenn er sich „von den Zuschreibungen der Herkunft und den Zumutungen der Ankunft losgelöst hat, so seine Conclusio“.³⁷⁹ Neben der Kritik an den Zuschreibungen war Trojanows Anspruch, den Lesenden einen realistischen Blick auf Geflüchtete zu geben. Trojanow kritisiert im OE1 Interview, dass eine „völlig unehrliche Diskussion über die Belastungen von Flucht“ in der österreichischen Gesellschaft vorherrschend ist. Viele Leute glauben, so Trojanow, dass die Probleme von Geflüchteten die Suche nach einem Arbeitsplatz, Unterkunft, Fragen der Assimilation und Integration sind. Diese alleinige Betrachtung aus sozioökonomischer Sicht hat oftmals mit der Lebenserfahrung von Geflüchteten wenig zu tun. Trojanow schließt das Interview mit folgendem Statement ab:

„Mauern, einigeln ist von der Grundhaltung fatal. Wer sich einigelt bereitet sich vor zum Winterschlaf - und noch schlimmer, eigentlich zum Tod.“³⁸⁰

³⁷⁵ Vgl. <https://oe1.orf.at/artikel/633545/Nach-der-Flucht-von-Ilja-Trojanow> (letzter Aufruf am 2.7.2019)

³⁷⁶ Trojanow (2016), 96.

³⁷⁷ Vgl. Trojanow (2016), 102.

³⁷⁸ Fannrich-Lautenschläger, Isabel: Ilja Trojanow über das Ankommen und die unmögliche Heimkehr. Online unter: https://www.deutschlandfunk.de/flucht-ilja-trojanow-ueber-das-ankommen-und-die.1310.de.html?dram:article_id=388225 (letzter Aufruf am 2.7. 2019)

³⁷⁹ Trojanow (2016), 114.

³⁸⁰ Vgl. <https://oe1.orf.at/artikel/633545/Nach-der-Flucht-von-Ilja-Trojanow> (letzter Aufruf am 2.7.2019)

7.2. Fremdheitserfahrungen

Anders als in den bisher analysierten Werken gibt es in diesem Text keine mit Namen genannten Protagonist*innen, über deren Fremdheitserfahrungen berichtet wird. Stattdessen sammelt der Autor sowohl persönliche Erfahrungen, als auch Erzählungen von Fremdheitserfahrungen anderer Menschen nach der Flucht. Trojanow begreift den Begriff der Fremdheit als etwas sehr schwer Definierbares.

„Nichts ist so schwer zu begreifen und so schwer zu erklären wie das Gefühl des Fremdseins“.³⁸¹

Der Aspekt der Sprache stellt eine der zentralsten (negativen) Fremdheitserfahrungen dar. Aussagen wie beispielsweise: „Man hört ja nicht, dass Sie nicht von hier sind“ oder „Wie haben sie so gut Deutsch gelernt?“³⁸² sind zwar scheinbar unschuldige Fragen, die aber dennoch verletzen können. Ebenfalls nicht zu beantworten ist die Frage: In welcher Sprache träumst du bzw. alpträumst du?³⁸³ Der Autor beschreibt im Zusammenhang mit Sprache und Fremdheitserfahrungen zum einen das Gefühl, dass die Kindheit in der Muttersprache eingeschlossen ist und man aus der Kindheit in eine Fremdsprache übersetzen muss. Zum anderen erwähnt er das beunruhigende Gefühl, wenn sich die beiden Sprachen im Kopf einer*s Geflüchteten bekämpfen, weil sie nicht zugleich und gleichberechtigt nebeneinander existieren können.³⁸⁴ Einher mit der internen Verwirrung beim Erlernen einer „fremden/neuen“ Sprache geht auch häufig ein Schamgefühl.

„Fremd ist in diesem Klassenzimmer jener, der die Sprache erst vor kurzem gelernt hat. Die allererste Frage, die im Internat an ihn gerichtet wurde, verstand er nicht. Die Mitschüler lachten. Er wusste nicht, wie er fragen sollte: Worüber lacht ihr?“³⁸⁵ [...] Nachträglich kommt es ihm vor, als habe er an diesem Tag beschlossen, die fremde Sprache so zu lernen, dass er sich nie wieder schämen muss.“³⁸⁶

³⁸¹ Trojanow (2016), 21.

³⁸² Trojanow (2016), 15.

³⁸³ Vgl. Trojanow (2016), 26.

³⁸⁴ Vgl. Trojanow (2016), 25.

³⁸⁵ Trojanow (2016), 14.

³⁸⁶ Trojanow (2016), 13.

Sich fremd fühlen wird des Weiteren ganz banal an der Aussprache des Namens bemerkbar:

„Ankommen setzt voraus, für die einfache Aussprache des eigenen Namens zu sorgen. Oder sich mit einer anderen Aussprache abzufinden. [...] Selten wird er gefragt, was sein Name bedeutet oder warum er so genannt wurde. Das würde ein Gespräch eröffnen. Stattdessen freundliches Schweigen nach dem ersten Willkommensgruß.“³⁸⁷

Geflüchtete fallen folglich über ihren Namen in der Ankunftsgesellschaft auf.³⁸⁸ Den Anderen nur als „Anderen“ wahrzunehmen, so Trojanow, ist der Beginn von Gewalt.³⁸⁹ Die Fortsetzung davon liegt im Versuch, eine allgemeingültige Heimat zu bestimmen.³⁹⁰ Die größte Gewalt in der Fremde erlebt der Geflüchtete durch den Staat. Weil der Staat den höchsten Ausdruck von Zivilisation darstellen soll, liegt der Verdacht nahe, dass es sich im Falle von Geflüchteten/Staatenlosen um Barbaren handle.³⁹¹ Giorgio Agamben schrieb Geflüchteten ein beunruhigendes Element in der Ordnung des Nationalstaates zu³⁹²:

„Wenn in der Ordnung des Nationalstaats der Flüchtling ein so ein beunruhigendes Element darstellt, dann vor allem, weil er, indem er die Identität zwischen Mensch und Bürger, zwischen Geburt und Nationalität bricht, und somit die Ursprungsfiktion des Souveränität in eine Krise stürzt.“³⁹³

Diesen feindlichen und exkludierenden Verdacht, des Barbaren, der die Hoheit des Staates in Frage stellt, auszuräumen dauert meist eine Ewigkeit.³⁹⁴ Da es die Figur des Flüchtlings in einem nationalstaatlichen Denken nicht geben darf, erlebt er bei jeder Passkontrolle, wie sehr der Staat dem Staatenlosen misstraut.³⁹⁵ Der Geflüchtete erscheint als Bedrohung der Ordnung und verharrt in einer Opferrolle, die Forderungen stellt. Würden die Geflüchteten jedoch weniger als Opfer wahrgenommen werden, so Trojanow, dann erschienen sie auch weniger als bedrohlich.³⁹⁶ Neben der Sprache, der Aussprache des Namens, sowie den Erfahrungen mit dem Staat sind die Lebensumstände von Geflüchteten, ein zusätzliches Fremdheitsmotiv.

„Draußen (außerhalb der Flüchtlingsunterkunft) werden die Tage abgespult wie der endlose Abspann eines Films, den sie nicht gesehen haben.“³⁹⁷

³⁸⁷ Trojanow (2016), 16.

³⁸⁸ Vgl. Trojanow (2016), 16.

³⁸⁹ Vgl. Trojanow (2016), 55.

³⁹⁰ Vgl. Ebd., 94.

³⁹¹ Vgl. Trojanow (2016), 74.

³⁹² Vgl. Agamben (2000), 26.

³⁹³ Agamben (2000), 26.

³⁹⁴ Vgl. Trojanow (2016), 74.

³⁹⁵ Vgl. Ebd., 44.

³⁹⁶ Vgl. Ebd., 73.

³⁹⁷ Vgl. Ebd., 35.

Durch eine solche Unterbestimmtheit in der Gesellschaft kann die Fremdheit nach Mona Singer in Feindseligkeit umkippen.³⁹⁸ Ein eindrucksvolles Beispiel von Feindseligkeit und eine nüchterne Reaktion seitens der Erzählstimme zeigt das folgende Zitat aus dem Werk:

„Geh zurück, wo du hergekommen bist! Würde der Geflüchtete diesen Satz ernstnehmen, müsste er in die Vergangenheit reisen. Das Land seiner Herkunft ist ihm inzwischen eine Terra incognita. [...] Soll er es beschwören, soll er es vermeiden? Der Geflüchtete ahnt, dass er sich auf dem Weg zum verlorenen Land hinter dem Horizont verlaufen könnte.“³⁹⁹

Das Land aus welchem der Geflüchtete geflohen ist, gibt es so nicht mehr. Aus der Bezeichnung der „Terra incognita“ schließe ich, dass die „Heimat“, je länger die Flucht zurückliegt, befremdlich auf Geflüchtete wirkt.

7.3. Umgang mit Fremdheit

Assimilation als ein Umgang mit Fremdheitserfahrungen wird im Werk *„Nach der Flucht“* kritisch betrachtet.

„Der Geflüchtete muss nicht über alle Maße fremdeln. Auch wenn es ihm gelingt seinen Status zu legitimieren, sein Diplom anzuerkennen, seinen Führerschein umschreiben zu lassen, unausweichlich häutet er sich. [...] Während er sich bemüht nicht aufzufallen und sich krampfhaft konzentriert in Reihe und Glied einzuordnen, sehnt er sich nach Ankunft, der Utopie aller Geflüchteten.“⁴⁰¹

Der Geflüchtete, voller Sehnsucht nach seiner Heimat, bemüht sich folglich im Ankommensprozess, nicht aufzufallen und die alte Sprache abzustreifen.⁴⁰² Die Erzählstimme stellt jedoch fest, dass dies nicht zur ersehnten Unauffälligkeit führt. Die Ankunft bleibe folglich eine Utopie.⁴⁰³ Die krampfhaftige Sehnsucht, „einer unter vielen zu sein“⁴⁰⁴ und nicht aufzufallen ist ein durchgehendes Motiv im Ankommensprozess. Andererseits wird das „gar nicht gesehen werden“ als wesentlich schlimmer empfunden, als „schief angesehen zu werden.“⁴⁰⁵

³⁹⁸ Singer (1997), 45.

³⁹⁹ Trojanow (2016), 42.

⁴⁰¹ Trojanow (2016), 16.

⁴⁰² Vgl. Trojanow (2016), 16.

⁴⁰³ Vgl. Trojanow (2016), 16.

⁴⁰⁴ Ebd., 21.

⁴⁰⁵ Ebd., 33.

Es liegt der Wunsch von Geflüchteten vor, als Glanzpunkt der jeweiligen Verwandlung betrachtet zu werden.⁴⁰⁷ In dem Fall wäre zu klären, warum es überhaupt einer Verwandlung und somit einer Anpassung an die Ankunftsgesellschaft bedarf. Personen, die sich bewusst nicht anpassen wollen, greift Arendt als „bewusste Parias“ auf (Dieser Begriff stammt ursprünglich von Bernard Lazare, einem jüdischen Journalisten und Anarchisten).⁴⁰⁸ In Trojanows „*Nach der Flucht*“ will eine Stimme eines Geflüchteten in der Rolle eines Parias agieren, um die jeweilige Andersartigkeit bzw. Individualität herzuzeigen. Es liegt kein Wunsch vor, die frühere Identität abstreifen zu wollen. Stattdessen will die Stimme das schwere Los verkünden und den „Bahnhofsplatz mit fremden Lauten okkupieren.“⁴⁰⁹ Die Parias galten der jüdischen Minderheit an und wurden ebenfalls wie deren Gegenstück, die „Emporkömmlinge“, von den Gesellschaften verachtet.⁴¹¹ Der Unterschied zwischen den „Parias“ und den „Emporkömmlingen“ lag nach Arendt darin, dass ein Erzwingen von Anpassen und Verleugnen der Herkunft, im Falle der „Emporkömmlinge“, nur zum Verlust der Identität führen kann.⁴¹² In „*Nach der Flucht*“ wird über die Situation, in Bezug auf den Versuch, die mit der Identität verbundene, „Heimat“ abstreifen zu wollen, wie folgt resümiert :

„Der Geflüchtete hat das Land seiner Geburt verlassen, aber er lässt es nie hinter sich. Selbst wenn er behauptet, es interessiere ihn nicht mehr. Selbst wenn er es völlig ignoriert. Selbst wenn er geschworen hat, es nie wieder betreten zu wollen, und sei es auch nur für den kürzesten aller Besuche, weil er mit diesem Land abgeschlossen hat, weil er sich von dem Land losgesagt hat, weil er es verstoßen hat. Selbst wenn er Verrat an der eigenen Vielfalt begeht und die Muttersprache verkümmern lässt oder so tut, als könnte er sie nicht mehr sprechen.“⁴¹⁴

Das Herkunftsland bleibt, trotz aller Bemühungen, gegenwärtig. Sei es durch die Familie, in Gesprächen, „in denen es mal verklärt, mal verteufelt wird.“⁴¹⁵ Und obwohl die „persönliche Anpassung“⁴¹⁶ mit der „Anpassung der Neusprache“⁴¹⁷ zusammenhängt, ist es nach den Überlegungen Trojanows nicht möglich, die Sprache, im Gegensatz zur Wohnadresse, Kleidung oder zum Musikgeschmack, einfach zu wechseln.⁴¹⁸ Gelingt das mit Mühe verbundene Erlernen der neuen Sprache aber trotzdem, „fühlt man sich für sie mitverantwortlich und pflegt eine

⁴⁰⁷ Vgl. Ebd., 31.

⁴⁰⁸ Arendt ((2016), 33.

⁴⁰⁹ Trojanow (2016), 31.

⁴¹¹ Vgl. Arendt (2016), 35.

⁴¹² Vgl. Arendt, Hannah (2016): *Wir Flüchtlinge*. Stuttgart: Reclam, 4. Auflage, 28.

⁴¹⁴ Trojanow (2016), 36f.

⁴¹⁵ Ebd., 36.

⁴¹⁶ Ebd., 91.

⁴¹⁷ Ebd., 91.

⁴¹⁸ Vgl. Ebd., 24.

fürsorgliche Beziehung zu ihr.“⁴¹⁹ Der Assimilation als ein Umgang mit den erfahrenen Fremdheitserlebnissen geht ein mühevoller Prozess voraus, der jedoch einem Geflüchteten nicht garantiert, dass sie von den Ankunftsgesellschaft aufgenommen werden.

Wie ein möglicher Austausch mit Individuen innerhalb der Ankunftsgesellschaft ausschauen kann, und vor allem welche Voraussetzungen es dafür braucht, wird mit Homi Bhabhas Hybriditätsthese und dem Modell des „Dritten Raums“ versucht darzulegen. Ich schließe mich dem Gedankengang aus „*Nach der Flucht*“ an, der behauptet, dass ein Protektionismus von Kultur, den es schon mehrmals in der Geschichte gab, stets zu Zerstörung geführt hat.

„Wer das Eigene in einer Nische zu konservieren versucht, verkleinert es, banalisiert es. Kulturkonservatismus ist weltfremd, begreift nicht die Dynamik von Verschmelzung und Vermischung, die seit jeher zu kultureller Neuerung geführt haben.“⁴²⁰

Im Text wird zudem appelliert, dass Traditionen einer Kultur frei gewählt werden müssen oder komplett neu erfunden werden sollten.⁴²¹ Durch diesen Zugang der „Verschmelzung“ eröffnen sich, um Homi Bhabhas Konzept an dieser Stelle einzubringen, „Dritte Räume“. Diese können als Orte des Aushandelns von Differenzen mit dem Ziel der Überwindung von Hierarchisierungen betrachtet werden.⁴²² Gelingt es dem*der Fremden, im Prozess der Hybridbildung, Nischen und Chancen zur kulturellen Entfaltung zu finden, ist er*sie kein*e Fremder mehr. Wird ihr*ihm aber die Akzeptanz verweigert, so bleibt der kulturelle Konflikt bestehen. Fremdheit wird in diesem Zusammenhang einerseits als Faktor des sozialen Wandels dargestellt und andererseits mit dauerhaften kulturellen Konflikten in Verbindung gebracht.⁴²³ In „*Nach der Flucht*“ steht die Erzählstimme dafür ein, die bestehenden „kulturellen Differenzen“⁴²⁴ nicht zu verabsolutieren. Das Ziel darf nicht sein, „den Anderen auf Teufel komm raus verstehen zu müssen“.⁴²⁵ Es soll also nicht, ausgehend vom eigenen Wahrnehmungsspektrum, jemanden etwas aufgedrückt, sondern vielmehr das jeweilige „wandelbare Potenzial erkannt werden.“⁴²⁶

Zusammengefasst zeigt Bhabha mit dem „dritten Raum“ die Möglichkeiten der Verschiebung und Verstörung von Hierarchien und das Entstehen von Handlungsfähigkeit auf. Außerdem

⁴¹⁹ Ebd., 27.

⁴²⁰ Trojanow (2016), 112.

⁴²¹ Vgl. Trojanow (2016), 112.

⁴²² Vgl. Babka/Posselt (2012), 12.

⁴²³ Vgl. Aydin (2009), 99.

⁴²⁴ Trojanow (2016), 113.

⁴²⁵ Vgl. Trojanow (2016), 113.

⁴²⁶ Vgl. Trojanow (2016), 113.

wird dadurch ein Handlungsspielraum für Akteur*innen des Widerstandes erzeugt.⁴²⁷ Konkret bezeichnet Trojanow in seinem Werk die Flucht als einen Akt des Widerstandes bzw. Selbstermächtigung, bei der „der Geflüchtete ein Handelnder, ein Aktivist oder ein Rebell sein kann.“⁴²⁸ Differenzen zwischen den Menschen werden nach Bhabha unter anderem durch Handlungen und Zuschreibungen hergestellt.⁴²⁹ Ein friedlicher Austausch kann kulturellen Konflikten jedoch entgegen wirken⁴³⁰ und ein Ankommen somit möglicher machen. In Derridas Überlegungen wird auf die Grundsatzfrage eingegangen, ob die Gastfreundschaft darin besteht, den Ankommenden zu befragen. Die Frage „Woher kommst du?“ wird erst dann unverdächtig sein, so Trojanow, wenn ähnlich oft gefragt wird: „Wo gehst du hin?“⁴³¹ Zum Ankommen erzählt eine Stimme in „*Nach der Flucht*“:

„Manche (kommen) am Morgen nach der Flucht (an), andere in jenem Augenblick, da ihnen die Einbürgerungsurkunde überreicht wird. Manche immer wieder, andere nie. Bei seiner Mutter geschieht es an jenem Tag, an dem sie wieder Gastgeberin sein darf. An dem Abend, am dem sie zum ersten Mal im Neuland jemanden empfangen und bewirten kann.“⁴³²

Eine Person zu empfangen bzw. sogar zu bewirten wird hier als Symbol des Ankommens angeführt.

Trojanow zeigt mit seinem Werk einen Kontrast zur vorherrschenden Meinung auf, dass eine ethnozentristische Lebensweise die Richtige ist und appelliert an das Bild einer kosmopolitischen Gesellschaft, in der sich die Menschen auf Augenhöhe begegnen sollen. Meiner Meinung nach ist Gesellschaft so hybrid wie die Menschen, die in derselbigen leben. Der Wunsch Definitionen aufzustellen und somit eine Abgrenzung zu vollziehen ist zwar verständlich. Man läuft aber durch die Vereinfachung von Kulturen und Identitäten Gefahr, Vorurteile und Stereotype weiter zu begünstigen.⁴³³

Ein Vergleich der Primärwerke soll die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Bezug auf die Fremdheitserfahrungen und den Umgang mit Fremdheit aufzeigen. Zum Abschluss der Arbeit wird ein Resümee aus den Erkenntnissen gezogen.

⁴²⁷ Vgl. Babka/Malle/ Schmidt (2012), 11.

⁴²⁸ Vgl. Trojanow (2016), 73.

⁴²⁹ Vgl. Aydin (2009), 194

⁴³⁰ Vgl. Schweiger (2012), 151.

⁴³¹ Trojanow (2016), 19.

⁴³² Trojanow (2016), 18.

⁴³³ Vgl. Natter (2013), 92.

8. Vergleich der Analysen

Das Thema meiner Forschungsarbeit weist neben einen hohen Aktualitätsgrad, auch ein weites literarisches Spektrum auf. Bei der Auswahl der Primärwerke war es mir ein Anliegen Autor*innen zu wählen, die selbst Fluchterfahrung erlebt haben (Rabinowich und Trajanow). Zur Gänze ist mir das nicht gelungen. Das Werk von Ludwig Laher, der selbst zwar nie fliehen musste, fühlte sich aber realitätsnah an, da er viel mit tatsächlich existierenden Dokumenten arbeitete und Berichte von Geflüchteten in das Werk miteinbezog.

Die Gemeinsamkeiten der behandelten Primärwerke liegen auf der Hand. Alle drei sind der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur anzurechnen (2011, 2011 und 2016). Von der grundsätzlichen Ausgangsthematik, nämlich der Flucht von einem Land in ein anderes, lassen sie sich nicht voneinander unterscheiden. In zwei Werken kristallisiert sich zudem ein Geschlechtsaspekt stark heraus („*Dazwischen: Ich*“ und „*Verfahren*“). Für die weiblichen Protagonist*innen in diesen Romanen gibt es keine Perspektive mehr im Herkunftsland. Alle drei Werke thematisieren den oftmals mühseligen Ankommensprozess nach der Flucht mit dem nachvollziehbaren Wunsch im Ankunftsland ein neues/besseres Leben aufzubauen. Hier setzt dann auch meine Analyse an, nämlich bei den unterschiedlichen Fremdheitserfahrungen nach der Flucht sowie bei den jeweiligen Ansätzen im Umgang mit Fremdheit.

Eines der sichtbarsten Fremdheitsmotive stellt das Aussehen, wie etwa die Haut- sowie die Haarfarbe dar, welche besonders stark im Werk „*Dazwischen: Ich*“ herauszulesen ist. Waldenfels konstatiert, dass sich solche Verschiedenartigkeiten herauskristallisieren, indem aufgrund einer spezifischen Differenz unterschieden wird.⁴³⁴ Beide genannten Fremdheitsmerkmale können zudem als „Symbole des Aufeinanderprallens von zwei Kulturen“ aufgefasst werden.⁴³⁵

„Unsere fremden Häute verraten uns. Manchmal würde ich sie uns gerne abziehen. Wie unsere Vorgesichte. Manchmal wünsche ich mir, ich wäre hier geboren und würde nichts anderes kennen als
Laura, Sabine und die Lehrerin.“⁴³⁶

Ein weiteres Fremdheitsmotiv, welches sich in allen drei Werken finden lässt, ist jenes der Sprache. Einher mit der internen Verwirrung beim Erlernen einer „fremden/neuen“ Sprache

⁴³⁴ Vgl. Waldenfels (1997a), 69.

⁴³⁵ Omar Khir Alanam (2018): Danke! Wie Österreich meine Heimat wurde. Wien: edition a, S. 102.

⁴³⁶ Rabinowich (2016), 76.

geht auch häufig ein Gefühl der Scham. In „*Nach der Flucht*“ wird dieses Gefühl wie folgt beschrieben:

„Fremd ist in diesem Klassenzimmer jener, der die Sprache erst vor kurzem gelernt hat. Die allererste Frage, die im Internat an ihn gerichtet wurde, verstand er nicht. Die Mitschüler lachten. Er wusste nicht, wie er fragen sollte: Worüber lacht ihr?⁴³⁷ [...] Nachträglich kommt es ihm vor, als habe er an diesem Tag beschlossen, die fremde Sprache so zu lernen, dass er sich nie wieder schämen muss.“⁴³⁸

Im Werk „*Verfahren*“ beherrscht Jelena die Sprache, in der das Asylrecht festgeschrieben ist nur bruchhaft. Für Derrida liegt in dem strengen Machtverhältnis und Ungleichgewicht zwischen den Sprachen die erste Form der Gewalt der Gastfreundschaft. Seiner Ansicht nach stellt die Verminderung der Gewalt eine unabschließbare Aufgabe dar.⁴³⁹ Erst durch den Kontakt mit Anita, die die Bereitschaft gezeigt hat auf Jelena freundlich und auf Augenhöhe zuzugehen, erhält die Protagonistin einen direkten Zugang zur Sprache. Fremdheit entsteht, wie im Theorieteil schon formuliert wurde, aus einem Beziehungsverhältnis heraus, welches sowohl inkludierend als auch exkludierend sein kann. Eine exkludierende Fremdheitserfahrung, die in allen drei Werken thematisiert wird, sind die Lebensumstände der Protagonist*innen. In „*Nach der Flucht*“ wird die Lebenssituation von Geflüchteten mit der Nichtanteilnahme am gesellschaftlichen Treiben eindrücklich beschrieben:

„Draußen (außerhalb der Flüchtlingsunterkunft) werden die Tage abgespult wie der endlose Abspann eines Films, den sie nicht gesehen haben.“⁴⁴⁰

Nicht nur, dass Geflüchtete wenig zu tun haben bzw. zu tun haben dürfen, weil sie unsichtbar für die Gesellschaft sein sollen, werden manche, wie in „*Dazwischen: Ich*“ dargelegt, wie Verbrecher behandelt:

„Familie ist in den ersten Tagen nach der Ankunft eingesperrt worden. Beamte in Uniform und Gitterstäbe am Fenster und Balken vor der Tür und Essensausgabe. Als wären sie Verbrecher, die man schon überführt hat. Die Räume waren total überfüllt, aber sie stopften die ganze Zeit noch mehr Menschen hinein.“⁴⁴¹

⁴³⁷ Trojanow (2016), 14.

⁴³⁸ Trojanow (2016), 13.

⁴³⁹ Vgl. Bischof (2005), 439.

⁴⁴⁰ Trojanow (2016), 35.

⁴⁴¹ Rabinowich (2016), 19.

Eine weitere Fremdheitserfahrung, die sich in allen Werken finden lässt, ist die Auseinandersetzung mit Institutionen. Im Werk „*Verfahren*“ erscheint Jelena, ähnlich wie ihr eigener Körper, das Reich der Justiz als ein fremdes Terrain.

„Es ist ein fremdes Land [...] Das Reich der Justiz ist streng hierarchisch organisiert, hat seine eigene Sprache, seinen eigenen Glauben.“⁴⁴²

Aufgrund ungleicher Behandlung, die sich etwa bei „jeder Passkontrolle zeigt, wie sehr der Staat dem Staatenlosen misstraut“⁴⁴³, wird die Nichtzugehörigkeit in der Gesellschaft offensichtlich, woraufhin in der Kommunikation Probleme auftreten und eine Fremdheitsbeziehung entstehen kann. Neben der Asymmetrie von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit ist die Stigmatisierbarkeit eine weitere strukturelle Voraussetzung sozialer Fremdheit.⁴⁴⁴ In bestimmten sozialen Kontexten kann Fremdheit ein Stigma sein, also eine herabwürdigende Eigenschaft, die als Anlass genommen werden kann, einzelne Individuen oder Gruppen negativ zu behandeln.⁴⁴⁵ Im Werk „*Nach der Flucht*“ wird die These aufgestellt, dass das „gar nicht gesehen werden“ als wesentlich schlimmer empfunden wird, als das „schief angesehen zu werden.“⁴⁴⁶ Wie schon im Kapitel 3.1. erwähnt, besteht ein fließender Übergang zwischen Fremdheit und Feindschaft. Indem der Fremde im Konflikt mit der Mehrheitsbevölkerung steht, wird er sichtbar. Erfolgt dann eine negative Zuschreibung kann Fremdheit unter bestimmten Gegebenheiten in Feindschaft umkippen. Im Werk „*Verfahren*“ entfremdet sich Jelena von ihrem Körper nach der Vergewaltigung immer mehr, bis sie beschließt ihn mit Gift endgültig zu zerstören. In den anderen Werken kommt es zwar nicht zu Suizidversuchen, jedoch sind feindlich gesinnte Aussagen wie „Geh zurück, wo du hergekommen bist“⁴⁴⁷ herauszulesen. Vor allem in den Auseinandersetzungen mit der Justiz im Zuge des Asylverfahrens zeigt sich eine feindliche Stimmung gegenüber den handelnden Figuren.

Generell ist zu behaupten, dass der Ankommensprozess für alle Figuren zum einen mit Enttäuschungen, wie das lange Warten auf eine Asylbescheid, verbunden ist. Das Auf-die-Probe-stellen der Geduld im Zuge dieses langwierigen Prozesses ist in „*Nach der Flucht*“ bildlich mit dem „Aushaaren im Wartesaal der Wiedergeburt“⁴⁴⁸ beschrieben. Zum anderen kann man in

⁴⁴² Laher (2011), 50.

⁴⁴³ Trojanow (2016), 44.

⁴⁴⁴ Vgl. Stenger (1997), 173.

⁴⁴⁵ Vgl. Stenger (1997), 173.

⁴⁴⁶ Ebd., 33.

⁴⁴⁷ Trojanow (2016), 42.

⁴⁴⁸ Trojanow (2016), 23.

den Werken auch theoretische Konzepte für einen möglichen positiven Umgang mit Fremdheitserfahrungen herauslesen. Homi Bhabhas Hybriditätsthese sowie sein aufgestelltes Modell des „Dritten Raumes“ stellen einen solchen Ansatz dar, der sich durchwegs in allen Werken findet. Sei es das Diskutieren auf Augenhöhe zwischen Laura und Madina in „*Dazwischen: Ich*“ oder einfach nur die Bereitschaft aufeinander zuzugehen, wie die Figur der Anita in „*Verfahren*“ beweist. Besonders in Trojanows Werk ist die Verfechtung des Modells bemerkbar. In „*Nach der Flucht*“ steht die Erzählstimme dafür ein, die bestehenden „kulturellen Differenzen“⁴⁴⁹ nicht zu verabsolutieren. Das Ziel darf nicht sein, „den Anderen auf Teufel komm raus verstehen zu müssen“.⁴⁵⁰ Es soll also nicht, ausgehend vom eigenen Wahrnehmungsspektrum, jemanden etwas aufgedrückt, sondern vielmehr das jeweilige „wandelbare Potenzial erkannt werden.“⁴⁵¹

Ein weiterer Ansatz im Umgang mit Fremdheitserfahrungen, ist jener der Assimilation. Dieser wird einerseits mit Integration positiv, andererseits mit Entfremdung negativ bewertet. Eine Entfremdung kommt in allen Werken jedoch hauptsächlich im Zusammenhang mit dem Herkunftsland vor. Madina wird sich zum Beispiel gegen Ende des Romans „*Dazwischen: Ich*“ bewusst, dass sie ihre Familie regelrecht anführt. Eine andere Option ergibt sich für sie auch nicht. Zwischen dem Ankommen und Dableiben sieht sie keinen Ausweg. Sie weiß, wenn sie hierbleibt, wird sie Gewalt erfahren und auch wenn sie zurückgehen würde, wäre ihr Leben von Gewalt geprägt. Sie muss im Verlauf des Romans erkennen, dass sie „überhaupt keinen Platz“⁴⁵² mehr im Herkunftsland hätte. Im Falle der Hauptprotagonistin in „*Verfahren*“ wird diese Entfremdung nicht explizit beschrieben. Doch auch sie kann höchstwahrscheinlich in dem krisenüberschütteten Herkunftsland nach all ihrer Traumatisierungen keine Hoffnung auf ein besseres Leben dort erkennen, weswegen sie dann auch beschließt in ein anderes Land zu fliehen. In „*Nach der Flucht*“ ist von einer „widersprüchlichen Sehnsucht“⁴⁵³ im Zusammenhang mit der „Heimat“ die Rede.

„Er hat sich hier eingerichtet, aber das Land der Herkunft geht nicht unter. Es entfernt sich und fühlt sich zugleich nah an.“⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ Trojanow (2016), 113.

⁴⁵⁰ Vgl. Trojanow (2016), 113.

⁴⁵¹ Vgl. Trojanow (2016), 113.

⁴⁵² Rabinowich (2016), 247.

⁴⁵³ Trojanow (2016), 36.

⁴⁵⁴ Trojanow (2016), 36.

Ob der Entfremdung vom Herkunftsland mehr Gewicht zuwiesen werden kann als der Entfremdung von der eigenen Person kann in dieser Arbeit nur schwer als These aufgestellt werden. Die Protagonistin in „*Dazwischen: Ich*“ hat jedenfalls mehr den Wunsch sich zu integrieren bzw. das Fremde ins Eigene einzuschließen.

Letztendlich, so kann aus Derridas Gedanken gezogen werden, soll die Verantwortung mehr auf Staaten im Ankommensprozess gelenkt werden. Staaten tragen die Verantwortung für ihre Staatsbürger*innen. Daher sollten die Bedingungen, die festlegen wie Menschen in einem fremden Land leben, in zwischenstaatlichen Verträgen geregelt werden.⁴⁵⁵ Doch die Vorteile, die sich in gastfreundschaftlichen Beziehungen ohne die Aufstellung von Bedingungen ergeben können, dürfen im Diskurs nicht gänzlich vernachlässigt werden. In den Werken „*Dazwischen: Ich*“ und „*Verfahren*“ helfen zum Beispiel Freundschaften maßgeblich dabei einen direkten Zugang zur Sprache zu erhalten. So ein Empfangen des Fremden ohne aufgestellte Bedingungen kann als eine Chance für alle Beteiligten angesehen werden, einen Zugang zu sich selbst zu erhalten.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Vgl. Bischof (2005), 434.

⁴⁵⁶ Vgl. Bischof (2005), 441.

9. Resümee

In dieser Arbeit standen vor allem die Fremdheitserfahrungen und Ansätze des Umgangs mit Fremdheit in Theorie und ausgewählten Fluchtnarrativen im Fokus. Dieses Themenfeld eröffnete den Blick auf viele interessante Gedankengänge aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Denkrichtungen. Nach einer umfassenden Annäherung an den Begriff der Fremdheit, wie etwa seiner Dimensionen (soziale und kulturelle Dimension) sowie der Tatsache, dass Fremdheit stets ein historisch gebundenes Phänomen ist, wurde ein Fokus auf die Theorie der Fremdheit nach Bernhard Waldenfels gelegt. Dieses Kapitel betonte, wie bereits in der Annäherung umrissen, die Konstruierbarkeit des Begriffs, indem Waldenfels die These aufstellt, dass das negativ konnotierte Ansehen von Fremdheit als abweichend immer eine bestimmte Form der Normalität voraussetzt, welche soziokulturell gerahmt ist. Waldenfels wurde auch von Ortfried Schöffter zentral im Fremdeheitsdiskurs angesehen, da er die strukturellen Voraussetzungen, die dem Begriff innewohnen mitberücksichtigt. Schöffter selbst sah im Phänomen der Fremdheit die Funktion eine bestimmte Ordnung im gesellschaftlichen System zu stiften, bei der es um Fragen von Macht und Kontrolle geht.⁴⁵⁷ Homi Bhabhas postkoloniale Überlegungen gehen ebenfalls davon aus, dass sich die Menschen im ständigen Spannungsfeld zwischen Macht und Autorität bewegen. Die Arbeit hebt stark hervor, dass eine Ausdifferenzierung der Gesellschaft mit der Entstehung gesellschaftlicher Ungleichheiten von Menschen aufgrund Ungleichverteilungen von Macht beschrieben werden kann.⁴⁵⁸ Bemerkbar machen sich diese Ungleichverteilung dann mit Erfahrungen sozialer und/oder kultureller Fremdheit, denen stets strukturelle Voraussetzungen innewohnen. Aufgrund einer ungleichen Behandlung wird die Nichtzugehörigkeit in der Gesellschaft offensichtlich, woraufhin in der Kommunikation Probleme auftreten und eine Fremdheitsbeziehung entstehen kann.⁴⁵⁹ Beide Bedeutungsdimensionen (sozial und kulturell) sind nicht nur exkludierend. Sie können zudem auch ineinandergreifen.⁴⁶⁰ Die höchste Steigerung findet Fremdheit schlussendlich in einer radikalen Form. Diese entzieht sich jeglicher Ordnung und lässt keinen Raum für Interpretationsmöglichkeiten offen.⁴⁶¹ Das Fremdartige, das uns begegnet, ist somit nicht mehr Unbekanntes, sondern Unverständliches.⁴⁶² Erfolgt dann eine negative Zuschreibung kann Fremdheit unter bestimmten Gegebenheiten in

⁴⁵⁷ Vgl. Schöffter (1991), 14.

⁴⁵⁸ Vgl. Aydin (2009), 26.

⁴⁵⁹ Vgl. Stenger (1997), 173.

⁴⁶⁰ Vgl. Grün (2010), 15.

⁴⁶¹ Vgl. Waldenfels (1997b), 37.

⁴⁶² Waldenfels (1997b), 93f.

Feindschaft umkippen.⁴⁶³ Fremdenfeindliche Diskurse zeichnen sich weniger durch Unbestimmtheit, als mehr durch Unterbestimmtheit, das heißt durch eine überwiegend monologisierende und asymmetrische Bezeichnungspraxis aus.⁴⁶⁴ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Fremdheit durch ein Individuum oder eine Gruppe sozial konstruiert wird, indem ein Unterschied festgemacht und nachfolgend eine Bewertung dessen erfolgt.⁴⁶⁵ Nach Alois Hahn ist Fremdheit keine Eigenschaft, sondern die Definition einer Beziehung, welche durch einen Akt der Ein- und Ausgrenzung entsteht.⁴⁶⁶ Der sogenannte „Bedarf an Fremdem“ orientiert sich daran, ob sich die Ausgrenzung von Sündenböcken als verwertbar in einer Gesellschaft herausstellt oder nicht.⁴⁶⁷ Die Entstehung des Nationalismus kam zum Beispiel nicht ohne die Konstruktion von Feindbildern aus.⁴⁶⁸ Die Fremdzuschreibung funktioniert jedoch auch in die andere Richtung. Eine solche Selbstidentifikation ist Ausdruck von subjektivem Empfinden, Gefühlen der Missachtung, Unverständnis und Zerrissenheit.⁴⁶⁹

In den Primärwerken waren unterschiedliche, aber auch einige ähnliche Fremdheitserfahrungen (mehr negative als positive) herauszulesen. Bei allen Ansätzen zum Umgang mit Fremdheitserfahrungen war es mir ein Anliegen, die historisch entwickelten Grenzen im Zusammenleben von Menschen zu einem gewissen Grad auszuweiten und die Chancen für das Eigene in der Auseinandersetzung mit dem Fremden zu entdecken. Derridas Gedankenmodell von der Gastfreundschaft wurde zum Beispiel herangezogen, da ein Empfangen des Fremden ohne aufgestellte Bedingungen, wie das Erfragen des Namens, die Chance für den Gastgebernden bedeuten kann, einen Zugang zu sich selbst zu erhalten.⁴⁷⁰ Dabei lässt er jedoch auch nicht außer Acht, dass in dem Nicht-Wissen, wer der*die Andere ist, auch ein hohes Risiko bestehen kann. Die unbedingte Gastfreundschaft gilt als zu erreichendes Ideal, welches dafür sorgt, dass sich die bedingte Gastfreundschaft, die in der Realität vorherrschender ist, weiter ausweiten lässt. Letztendlich setzt Derrida den Fokus jedoch mehr auf die Verantwortung von Institutionen, wie etwa Staaten. Staaten tragen die Verantwortung für ihre Staatsbürger*innen. Daher sollten die Bedingungen, die festlegen wie Menschen in einem fremden Land leben, in zwischenstaatlichen

⁴⁶³ Vgl. Aydin (2009), 155.

⁴⁶⁴ Singer (1997), 45.

⁴⁶⁵ Vgl. Stenger, Horst (1997): Deutungsmuster der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 160.

⁴⁶⁶ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 12.

⁴⁶⁷ Vgl. Hahn (1997), 143.

⁴⁶⁸ Vgl. Beyer, Wolfram (2012), Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte, Stuttgart: Schmetterling Verlag, S.15.

⁴⁶⁹ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 24.

⁴⁷⁰ Vgl. Bischof (2005), 441.

Verträgen geregelt werden.⁴⁷¹ Die Gastfreundschaft soll in diesem institutionellen Sinn gesetzlich verankert werden.

Auf dem Weg des Ankommens stellt das ungewisse Leben zwischen „alter Herkunft“ und „neuer Ankunft“ ein dominierendes Merkmal nach der Flucht dar, welches befremdlich auf die Geflüchteten wirkt. In allen Primärwerken müssen die Geflüchteten lange auf einen Asylbescheid warten. Das Auf-die-Probe-stellen der Geduld im Zuge dieses langwierigen Prozesses ist in „*Nach der Flucht*“ bildlich mit dem „Aushaaren im Wartesaal der Wiedergeburt“⁴⁷² beschrieben. Auch die Konfrontation mit den immer gleichen, unschuldig wirkenden, Fragen wie „Woher kommst du?“ oder „Warum bist du da?“ verstärken das Fremdheitsgefühl, wie die negativen Bezugnahmen der Protagonist*innen darauf in den Primärwerken verdeutlichen. So ein Stellen dieser Fragen begründet Schweiger mit der einhergehenden „scheinbaren Sicherheit einer klar zu benennenden Identität“.⁴⁷³ Weiß ein Mensch nicht woher jemand kommt, läuft er potenziell Gefahr, dass sich dahinter eine gefährliche Person verbirgt. Außerdem erlaubt die Frage nach Herkunft und Zugehörigkeit den Menschen, „Fremde“ zu kategorisieren, ihnen einen Namen zu geben, was die Angst vor dem „Fremden“ nehmen kann.⁴⁷⁴ Obwohl diese Sorgen und Ängste zwar ihre grundsätzliche Berechtigung haben, liegen in der Vereinfachung von Kulturen und Identitäten, die zu einem großen Teil „nicht der Lebenspraxis (Realität) von Migrant*innen“⁴⁷⁵ entspricht/gerecht wird, Vorurteile und Chauvinismus begründet.⁴⁷⁶ Neben Enttäuschungen und feindseligen Aussagen im Ankommensprozess können jedoch auch theoretische Konzepte für einen möglichen positiven Umgang mit Fremdheitserfahrungen in den Primärwerken herausgelesen werden. Die Werke haben gezeigt, dass vor allem die sozialen Kontakte bzw. der Austausch auf Augenhöhe dabei helfen, die negative Fremdheitserfahrungen für eine kurze Zeit verdrängen zu lassen sowie nicht weiter zu verstärken. Fehlen diese Kontakte ist es, wie im Falle der Figur des Vaters in „*Dazwischen: Ich*“ nicht möglich Bezüge vom Fremden zum Eigenen zu machen, wodurch die Sorge eines Identitätsverlustes, besonders bei seiner Tochter, bemerkbar ist. Letztendlich kommt es im Falle der Figur Madinas aber nicht zu einem Verlust ihrer früheren Identität, sondern höchstens zu einer Abwandlung, bei der Eigenes durch Fremdes ersetzt wird.

⁴⁷¹ Vgl. Bischof (2005), 434.

⁴⁷² Trojanow (2016), 23.

⁴⁷³ Schweiger, Hannes (2012): Produktive Irritationen: Die Vervielfältigung von Identität in Texten Anna Kims. In: Babka, Anna; Malle, Julia; Schmidt, Matthias (Hg.): Dritte Räume: Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion. Wien/Berlin: Turia + Kant, 151.

⁴⁷⁴ Vgl. Natter (2013), 92.

⁴⁷⁵ Schweiger (2012), 151.

⁴⁷⁶ Vgl. Natter (2013), 92.

Nach Waldenfels kommt es im Hinblick auf den Umgang darauf an, wie der Bezug zum Fremden gedacht und gestaltet wird. Neben den Denkfiguren der zugänglichen Unzugänglichkeit des Fremden, dem Zusammenspiel von Anwesenheit und Abwesenheit oder der Verschränkung von Eigenem und Fremden (im Zuge eines inter- und intrakulturellen Austausches) dient die Unterscheidung zwischen dem Fremden und dem Dritten dem Versuch, dem Fremden jene Fremdheit zurückzuerstatten, die aus einem unvordenklichen Anspruch erwächst.⁴⁷⁷ Der Umgang mit Fremdheit sollte nach Waldenfels' Ansicht eingeübt werden. Er bezieht Stellung gegen die Aneignung des Fremden sowie gegen Gleichmachung von Differenzen von Eigenem und Fremden.⁴⁷⁸ Bei Bhabha ist das Verflochtenheitselement zwischen Eigenen und Fremden in Bezug auf den Hybriditätsgedanken wichtig, da es um ein Miteinander von zum Beispiel Kulturen, Weltanschauungen geht. Mit Bhabhas Einfluss auf den Fremdenheitsdiskurs konnte genauer der Frage nachgegangen, wo Fremdheit überhaupt beginnt und was es braucht, damit ein friedlicher Austausch zwischen hybriden Identitäten in historisch gewachsenen und sich stetig veränderten Kulturen stattfinden kann. Fremdheit wird laut Bhabha nicht nur durch Handlungen und Zuschreibungen von außen erfahren, sondern auch durch gleichzeitig ablaufende Ausschluss- und Ausgrenzungsprozesse. Orte des Ausschlusses können zum Beispiel der Arbeits- und Wohnungsmarkt, sowie das Bildungssystem sein.⁴⁷⁹ Im Gegensatz zu Madina im Werk *„Dazwischen: Ich“*, so lässt sich resümierend feststellen, sind die übrigen Mitglieder ihrer Familie überwiegend von der Ankunftsgesellschaft sowohl sprachlich, als auch räumlich und gesellschaftlich abgeschottet. Besonders der Vater in *„Dazwischen: Ich“* kämpft mit der abschätzenden Behandlung, die ihm, etwa von Seiten der Behörden, entgegengebracht wird. Bhabha erkennt aus der Sicht der „Ausgeschlossenen“ aber auch Möglichkeiten, nämlich im Prozess der Hybridisierung, die auferlegten kulturellen Autoritäten umzudrehen, sowie Teile davon anzunehmen, wie auch abzulehnen. Im Ausverhandeln von Autoritäten wird Raum für etwas Eigenes daraus gemacht.⁴⁸⁰ Damit das Eigene für das Andere und das Andere für das Eigene jedoch durchlässig wird, müssen Menschen in ihren Weltanschauungen oder Religionen einerseits gefestigt und dürfen andererseits nicht fundamentalistisch sein.⁴⁸¹ Fraglich bleibt trotzdem, ob die Figur des Flüchtlings im mühseligen Prozess des Ankommens nicht zu einem gewissen Grad ein „Fremder“ bleiben wird, auch wenn zum Beispiel ein positiver Asylbescheid ausgestellt wird.⁴⁸² Denn in dieser Diskursstruktur über Geflüchtete werden sie als Objekt des

⁴⁷⁷ Waldenfels (1997b), 110.

⁴⁷⁸ Vgl. Waldenfels (1997b), 145.

⁴⁷⁹ Vgl. Aydin (2009), 194.

⁴⁸⁰ Vgl. Babka/Posselt (2012), 13.

⁴⁸¹ Vgl. Scharer (2017), 135.

⁴⁸² Vgl. Müller-Funk (2016), 20.

Handels anderer wahrgenommen und verharren so, in Niedrig und Seukwas Worten formuliert, als „Opfer des institutionellen Handels“⁴⁸³ in der Aufnahmegesellschaft, welche der (kulturellen) Hegemonie mächtig ist.

Im Hinblick auf den Umgang mit Fremdheit kann gesagt werden, dass sich der „Dritte Raum“ als ein Austauschprozess zwischen Fremdem und Eigenem erweist. Zentral dafür ist der Versuch die eigene Perspektive zu wechseln, um so Raum für neue/andere Positionen etc. zu schaffen.⁴⁸⁴ Was es dafür braucht ist, dass sich Personen ihrer hegemoniale Stellung in der Gesellschaft bewusst werden⁴⁸⁵ und für einen Dialog mit unterdrückten Menschen einer Gesellschaft offen sind. Herrscht jedoch ein lauter Ruf nach Assimilation vor, im Sinne einer Anpassung an die Ankunftsgesellschaft und Verdrängung der früheren Identität, so ist die Ausgangslage eine andere. Der Begriff der Assimilation ruft, wie auch schon in Kapitel 4.3. erwähnt, sowohl negative als auch positive Konnotationen hervor. Als negativ wird die Entfremdung des Individuums von der Herkunftskultur/-gruppe angesehen, die mit großen psychischen Schwierigkeiten verbunden ist. Dieser Vorstellung liegt inne, dass Assimilation offensichtlich auch mit der Unfähigkeit zu tun hat, Differenzen zu ertragen. Positiv ist der Begriff mit Integration besetzt, die auf die Herstellung einer gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft abzielt.⁴⁸⁶ Aus dem Vergleich der Analysen im Kapitel 8 ging hervor, dass die Entfremdung hauptsächlich vom Herkunftsland in den Werken feststellbar war. Madina wird sich zum Beispiel gegen Ende des Romans *„Dazwischen:Ich“* bewusst, dass sie ihre Familie regelrecht anführt. Eine andere Option ergibt sich für sie auch nicht. Zwischen dem Ankommen und Dableiben sieht sie keinen Ausweg. Sie weiß, wenn sie hierbleibt, wird sie Gewalt erfahren und auch wenn sie zurückgehen würde, wäre ihr Leben von Gewalt geprägt. Sie muss im Verlauf des Romans erkennen, dass sie „überhaupt keinen Platz“⁴⁸⁷ mehr im Herkunftsland hätte. Im Falle der Hauptprotagonistin in *„Verfahren“* wird diese Entfremdung nicht explizit beschrieben. Doch auch sie kann höchstwahrscheinlich in dem krisenüberschütteten Herkunftsland nach all ihrer Traumatisierungen keine Hoffnung auf ein besseres Leben für ihre Person erkennen, weswegen sie dann auch beschließt in ein anderes Land zu fliehen.

⁴⁸³ Vgl. Niedrig/Seukwa (2010), 184

⁴⁸⁴ Vgl. Scharer (2017), 137.

⁴⁸⁵ Vgl. Natter (2013), 90.

⁴⁸⁶ Vgl. Ebd., 41.

⁴⁸⁷ Rabinowich (2016), 247.

In „*Nach der Flucht*“ ist von einer „widersprüchlichen Sehnsucht“⁴⁸⁸ im Zusammenhang mit der „Heimat“ die Rede.

„Er hat sich hier eingerichtet, aber das Land der Herkunft geht nicht unter. Es entfernt sich und fühlt sich zugleich nah an.“⁴⁸⁹

Zusammenfassend kann aus dieser Arbeit geschlossen werden, dass Fremdes und Eigenes nicht strikt getrennt voneinander wahrgenommen werden müssen. Mein Nachbar*in kann mir fremder erscheinen, als eine Person in Syrien, die ebenfalls leidenschaftlich singt. Das Nichtzugehörige kann vertraut, das Unvertraute kann zugehörig sein. Ohne Fremderfahrungen, so Münkler und Ladwig, könnten wir uns nicht lernend mit der Welt auseinandersetzen. Überwiegt jedoch die Verunsicherung durch das Fremde, sind nicht selten Abwehrreaktionen die Folge. Das Sicherheitsbedürfnis siegt dann über den Wunsch nach Erweiterung des Wissenshorizontes.⁴⁹⁰ Ich bin überzeugt, dass sowohl die persönliche als auch die gesellschaftliche Weiterentwicklung nur möglich sei, wenn man offen für neue Erfahrungen ist. Das Interesse am Neuen und Unbekannten muss nicht unbedingt durch Erfahrung, sondern kann auch durch Literatur, Radio und Fernsehen geweckt werden.

Die Arbeit schließt mit Worten von Omar Khir Alanam ab, der aufgrund der drohenden Gefahr durch den regierungstreuen Geheimdienst beschloss aus Syrien zu fliehen. 2018 veröffentlichte er sein erstes Buch: „*Danke! Wie Österreich meine Heimat wurde*“. In diesem schildert er unter anderem seine Fremdheitserfahrungen, die sich zum Teil mit jenen aus den Primärwerken decken. Er bekam, um mit einem positiven Ausblick abzuschließen, von mehreren Personen die Chance zu zeigen, wer er ist. An ihn bzw. an seine Stimme wurde nicht aufgehört zu glauben.⁴⁹¹ Er hat Vertrauen, wie er in eigenen Worten formuliert, erhalten:

„Durch Menschen, die mich auf der Straße einfach so anlächeln. Durch Menschen, die mir glauben, ohne viel von mir zu wissen. Durch Menschen, die mir Freunde geworden sind und hinter mir stehen. Durch Organisationen, die mich jederzeit unterstützen. Und letztlich auch durch Gesetze und eine Verfassung, die mir Sicherheit und Schutz gewähren.“⁴⁹²

⁴⁸⁸ Trojanow (2016), 36.

⁴⁸⁹ Trojanow (2016), 36.

⁴⁹⁰ Vgl. Münkler /Ladwig (1997), 26.

⁴⁹¹ Vgl. Khir Alanam, Omar (2018): *Danke! Wie Österreich meine Heimat wurde*, Wien: edition a, S. 158.

⁴⁹² Alanam (2018), 115f.

10. Literaturverzeichnis

10.1. Primärliteratur

Rabinowich, Julia (2016): Dazwischen: Ich. München: Hanser.

Laher, Ludwig (2011): Verfahren. Innsbruck/Wien: Haymon Verlag.

Ilija Trojanow (2016): Nach der Flucht. Berlin: Argon Verlag.

10.2. Sekundärliteratur

Agamben, Giorgio (2000): Means without end. Notes on Politics. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Khair Alanam, Omar (2018): Danke! Wie Österreich meine Heimat wurde, Wien: edition a.

Arendt, Hannah (2016): Wir Flüchtlinge. Stuttgart: Reclam, 4. Auflage.

Aumüller, Jutta (2009): Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld: Transcript Verlag.

Aydin, Yasar (2009): Topoi des Fremden: Zur Analyse und Kritik einer sozialen Konstruktion. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Babka, Anna/ Posselt, Gerald (2012): Vorwort. In: Babka, Anna/Posselt, Gerald (Hg.innen): Über kulturelle Hybridität. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Babka, Anna / Malle, Julia / Schmidt, Matthias (2012): Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Anwendung. Kritik. Reflexion. Wien: Turia + Kant.

Bernard, David (2012): „Das imaginierte Fremde“. Darstellungen und Repräsentationen nicht-europäischer Menschen im Bereich der Zier- und Gebrauchsgegenstände in den 1950er und 1960er Jahren in Österreich. Wien: Diplomarbeit.

Beyer, Wolfram (2012), Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Derrida, Jacques/Dufourmantelle, Anne/Engelmann, Peter (2001): Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen Verlag.

Feichtinger, Daniela (2015): Othering. Ein Verstehensmodell für die Konzeption des „anderen“. Illustriert am Beispiel der „fremden Frau“. Graz: Pro Scientia.

Gottowik, Volker (1997): Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation. Berlin: Reimer Verlag.

Hahn, Alois (1997): „Partizipative Identitäten.“ In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 115-158.

Jablowska, Joanna/ Leibfried, Erwin (1996): *Fremde und Fremdes in Literatur*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Lang.

Lauß, Marlene (2017): „Die Konstruktion des Fremden in Kinderbilderbüchern“. Wien: Diplomarbeit.

Loszycki, Leonie (2017): „Wir Flüchtlinge: Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte angesichts der heutigen ‚Flüchtlingskrise‘“. In: *forsch! – Studentisches Online-Journal der Universität Oldenburg* 1/2017.

Manzeschke, Arne (2005): Einleitung. In: Näcke/Kalscheuer/Manzeschke: *Differenzen anders denken. Bausteine einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Müller-Funk, Wolfgang (2016): *Theorien des Fremden. Eine Einführung*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.

Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (1997): Dimensionen der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.

Natter, Tobias (2013): Subkulturen und Hybridität im „Dritten Raum“. Menschen im Spannungsfeld kultureller Hegemonien. Eine Analyse ideologischer Konflikte am Beispiel des Dokumentarfilms „Heavy Metal in Baghdad“ und der irakischen Heavy Metal Band „Acrassicauda“. Wien: Diplomarbeit.

Nederveen Pieterse, Jan (2005): Hybridität, na und? In: Allolio-Näcke, Lars, Kalscheuer, Britta, Manzeschke, Arne (2005): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 396-430.

Niedrig, Heike/ Seukwa, Louis Henri (2010): Die Ordnung des Diskurses in der Flüchtlingskonstruktion. Eine postkoloniale Re-Lektüre. In: *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung*, Heft 2, S. 181-193.

Roeder, Caroline (2017): Bindestrich-Existenzen oder "Ich war der Vielen-nicht-ähnlich-Mensch". In: 1001 Buch 2/2017. S. 23-25.

Scharer, Matthias (2017): Lesetext Interkulturalität als "Third Space" transreligiöser Begegnungen. In: *Themenzentrierte Interaktion*, 31. Jg., Heft 2.

Schäffter, Ortfried (1991). Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Schäffter, Ortfried (Hg.), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 7–28.

Schmieding, Carolin (2018): Eine postkolonial erzähltheoretische Analyse Ludwig Lahers Werke „*Verfahren*“ und „*Und nehmen was kommt*“. Wien: Masterarbeit.

Schweiger, Hannes (2012): Produktive Irritationen: Die Vervielfältigung von Identität in Texten Anna Kims. In: Babka, Anna; Malle, Julia; Schmidt, Matthias (Hg.): *Dritte Räume: Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion*. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Singer (1997): Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität. Tübingen: edition diskord.

Singer, Mona (2012): Luftwurzeln. Über Migration und Reisen. In: Kleinau, Elke (2012): Eigen und anders. Beiträge aus der Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik. Opladen [u.a.]: Budrich.

Stenger, Horst (1997): Deutungsmuster der Fremdheit. In: Münkler, Herfried (1997): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 159-223.

Strigl, Daniela (2017): Die Geschichte einer Selbstermächtigung. Über "Dazwischen: Ich" von Julya Rabinowich. In: 1001 Buch 2/2017.

Trinh, Minh- Ha T. (2010): Elsewhere within here. Immigration, Flucht und das Grenzereignis. Wien: Turia + Kant.

Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1997a): Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Münkler, Herfried (1997a): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 65-83.

Waldenfels, Bernhard (1997b): Topographie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weilandt, Sophie (2011): Wien im „fremden“ Blick. Die Rolle und Darstellung Wiens in der Literatur österreichischer AutorInnen mit Migrationshintergrund. Wien: Diplomarbeit.

Zohdi, Esmaeil (2018): A Result of “Hybridity” and “Ambivalence” in Tayeb Salih’s Season of Migration to the North. In: International Journal of Applied Linguistics & English Literature Lost-identity, Volume 7, S. 146-151.

10.3. Internetquellen

<https://zeithistorische-forschungen.de/3-2007/id%3D4743> (letzter Aufruf am 27.2.2019)

<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/buch-von-der-gastfreundschaft-der-fremde-schafft-uns-ein-zuhause-15129324.html> (letzter Aufruf am 19.6.2019)

Breyer, Insa: „Der, die, das „Fremde“, S.1. Online unter: http://www.artyoo.net/data/pdf/Insa_Breyer.pdf (letzter Aufruf am 3.9.2019)

<http://www.ludwig-laher.com/verfahren.htm> (letzter Aufruf am 19.6.2019)

<https://www.buecherrezensionen.org/buecher/rezension/ludwig-laher-verfahren.htm> (letzter Aufruf am 19.6.2019)

Fannrich-Lautenschläger, Isabel: Ilija Trojanow über das Ankommen und die unmögliche Heimkehr. Online unter: https://www.deutschlandfunk.de/flucht-ilija-trojanow-ueber-das-ankommen-und-die.1310.de.html?dram:article_id=388225 (letzter Aufruf am 2.7. 2019)

Betke, Hannah: Poesie ist Widerstand. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/kultur/nach-der-flucht-von-trojanow-poesie-ist-widerstand-15105468.html> (letzter Aufruf am 20.6. 2019)

<https://oe1.orf.at/artikel/633545/Nach-der-Flucht-von-Ilija-Trojanow> (letzter Aufruf am 2.7.2019)

https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (letzter Aufruf am 11.12.2019)

11. Abstract

Das Thema der Arbeit behandelt Fremdheitserfahrungen und den Umgang mit Fremdheit in der Theorie sowie in ausgewählten Fluchtnarrativen. Es werden drei Werke der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur („Dazwischen:Ich“, „Verfahren“, „Nach der Flucht“) für die Analyse herangezogen, welche den oftmals mühseligen Ankommensprozess nach der Flucht mit dem nachvollziehbaren Wunsch im Ankunftsland ein neues/besseres Leben aufzubauen thematisieren. Anhand dieser Primärtexte wird das Phänomen der Fremdheit theoretisch untersucht. Nach den einzelnen Werkanalysen wurden mit der Methode des Vergleichs Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede der Werke im Umgang mit Fremdheitserfahrungen erarbeitet. Das theoretische Spektrum umfasst die Fremdheitstheorie von Bernhard Waldenfels, Homi Bhabhas Hybriditätsthese und Modell des „Dritten Raums“, Hannah Arendts Standpunkt zur Assimilation sowie Jacques Derridas Modell der Gastfreundschaft. Bei allen theoretischen Ansätzen zum Umgang mit Fremdheitserfahrungen lag der Fokus darauf, die historisch entwickelten Grenzen im Zusammenleben von Menschen zu einem gewissen Grad auszuweiten und die Chancen für das Eigene in der Auseinandersetzung mit dem Fremden zu entdecken. Damit das Eigene für das Andere und das Andere für das Eigene jedoch durchlässig wird, müssen Menschen in ihren Weltanschauungen oder Religionen einerseits gefestigt und andererseits nicht fundamentalistisch sein. Es konnte unter anderem festgestellt werden, dass vor allem die sozialen Kontakte bzw. der Austausch auf Augenhöhe dabei hilft, negative Fremdheitserfahrungen nicht weiter zu verstärken. Weiters konnte der negativ konnotierte Begriff der Fremdheit positiv interpretiert werden, sowie Ansätze für das gesellschaftliche Miteinander mithilfe der Theorie und Literatur bewusst gemacht werden.