



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Fremd kommen – fremd bleiben? Studien zu einer theologischen Kriteriologie der Integration“

Verfasser

Florian Mayr

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Dezember 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A190 020 313

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium im UF Katholische Religion; UF
Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung

Betreuerin: MMag. Dr. Regina Polak, MAS

„Fremd kommen – fremd bleiben? Studien zu einer theologischen Krieteriologie der Integration“
Diplomarbeit im Fach Pastoraltheologie und Kerygmantik
eingereicht von Florian Mayr bei MMag. Dr. Regina Polak, MAS
Wien, im Dezember 2010

„Wenn ein deutsch-türkischer Comedian auf die Bühne gehen kann, ohne zu thematisieren, dass er Deutschtürke ist - das ist vollendete Integration.“

Kaya Yanar, (*1973), deutsch-türkischer Komiker und Fernsehmoderator

Inhaltsverzeichnis

o.	Einleitung und Zugänge	4
	0.1. Warum theologisch von Integration sprechen?	4
	0.2. Forschungsfrage und Grundoption	6
	0.3. Gliederung und methodische Struktur der Arbeit	9
I.	Kairos: Integration in Österreich	12
	1.1. Die Perspektive der Immigrantinnen und Immigranten	12
	1.2. Die Perspektive der (Mehrheits-)Gesellschaft	17
	1.2.1. Grundsätzliche Vorbemerkungen	17
	1.2.2. Integration zwischen Eingliederung und Diversität	21
	1.2.2.1. Das Integrationskonzept der Stadt Salzburg	22
	1.2.2.2. Das Integrationskonzept der Stadt Wien	25
	1.3. Machtmomente des Integrationsdiskurses	30
II.	Was ist „Integration“?	36
	2.1. Integration – ein problematischer Begriff	38
	2.1.1. Die problematischen Voraussetzungen gängiger Integrations- begriffe	39
	2.1.1.1. Die homogene (Mehrheits)Gesellschaft	41
	2.1.1.2. Die gesellschaftliche „Leitkultur“	44
	2.1.2. Die problematischen Zuschreibungen gängiger Integrations- begriffe	47
	2.1.2.1. Das „Gegenüber“: Identität, Fremdheit und Andersheit	47
	2.1.2.2. Ausländer/innen, Migrant/innen und Asylant/innen	50
	2.1.3. Die problematischen Ansprüche gängiger Integrations- begriffe	52
	2.1.3.1. Inklusion und Exklusion	52
	2.1.3.2. Reinheit und Hybridität	56
	2.2. Sozialwissenschaftliche Fundierungen	58
	2.2.1. Sozialintegration und Systemintegration	58
	2.2.2. Assimilation als einzig mögliche Sozialintegration?	61
	2.2.3. Immigration – Versuch einer Typologie	65

2.3. Theologische Zugänge	70
2.3.1. Die biblische Perspektive: Fremdheit und Fremdsein im Alten und Neuen Testament.....	70
2.3.1.1. Fremde und Fremdsein im alttestamentlichen Israel	72
2.3.1.2. Fremde und Fremdsein im Licht des Neuen Testaments	78
2.3.1.3. Die Biblische Hermeneutik der Fremdheit	85
2.3.2. Die systematische Perspektive: Die trinitarische Gemeinschaft als <i>communio</i> der Verschiedenheit	87
2.3.3. Die fundamentalethische Perspektive: Der Ort des Anderen	91
2.3.4. Der Fremde und der Andere – Versuch einer Typologie	95
2.4. Grundlinien theologischer Rede von Integration	99
2.4.1. Zuwendung <i>zu</i> und Ausgang <i>von</i> den Anderen/Fremden	99
2.4.1.1. Die Zuwendung zum Anderen/Fremden	99
2.4.1.2. Der Ausgang vom Anderen/Fremden	103
2.4.2. Eine Theologie der Konvivenz	108
2.5. Beiträge zu einer theologisch fundierten Kriteriologie	115
2.5.1. Drei biblisch inspirierte Imperative (J. B. Metz)	116
2.5.1.1. Das Öffnen der Augen	117
2.5.1.2. Die eigene Fremdheit	118
2.5.1.3. Die Hermeneutik der Verständigung	120
2.5.2. Drei ethische Grundprämissen (M. Heimbach-Steins)	120
2.5.2.1. Gegenseitige Anerkennung	120
2.5.2.2. Gemeinsame Teilhabe	122
2.5.2.3. Identitätsbildende Differenz	125
III. Anfragen an eine Praxeologie	128
3.1. Anfragen an Politik und Gesellschaft	128
3.2. Anfragen an Theologie und Kirche	130
3.3. Visionen von Integration	134
3.3.1. Diversität als <i>communio</i>	135
3.3.2. Differenz als Bereicherung	136
3.2.3. Identität als Fremdheit	138

3.3.4. Subjekte als Menschen	139
3.3.5. Integration als Problem?	141
Ein politischer Nach-Ruf	145
Literatur- und Quellenverzeichnis	146
Danksagungen	161
Lebenslauf	162
Zusammenfassung (Deutsch)	164
Abstract (English)	165

o. Einleitung und Zugänge

o.1. Warum theologisch von Integration sprechen?

Ein Blick in die mediale Vermittlung könnte eine schnelle Antwort geben – Integration wird gefordert und gefördert, vorausgesetzt oder kritisiert; in Parolen genauso wie in Diskussionen, auf Plakaten wie in Kommentaren. Das theologische Interesse an der Auseinandersetzung mit Integration speist sich allerdings nicht (nur) aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, die der Begriff scheinbar genießt – es wäre sonst ein bloßes Nachtraben hinter sozialen und politischen Entwicklungen, die längst ohne einen theologisch reflektierten Beitrag geschehen sind.¹ Vielmehr hat sich die Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstärkt einem locus theologicus zugewandt, der bisher in Differenz zur Kirche einfach als *Gesellschaft* bezeichnet wurde. Mit dem Konzil wurde nicht nur diese konstatierte Innen-Aussen-Differenz zumindest ansatzweise aufgehoben, es hat auch die Subjekte eben dieser Gesellschaft in den Mittelpunkt eines theologischen Redens gestellt: Die konkret in ihr lebenden Menschen – vor allem aber jene an den Rändern sozialer und ökonomischer Existenz, wie es die Dokumente von Medellin und Puebla in den Begriffen der *Option für die Armen* und der *Option für die Anderen* deutlich gemacht haben. Dadurch erhält die Kirche ihren Auftrag und – weil die *diakonia* einer ihrer Grundvollzüge ist – auch ihre Legitimation im Blick auf die Lebens- und Leidensrealitäten der Menschen in den verschiedensten Sphären verschiedenster Gesellschaften.

¹ Walter Lesch urteilt für die Zeit der 1980er-Jahre mit einem Resümee, das – wenn auch nicht mehr ganz aktuell – doch auch heute noch wachrütteln kann: Während die kirchliche Praxis im Bereich Asyl und Integration ihrer Zeit – auch heute noch – oft weit voraus ist, hat es die Theologie (damals und heute?) nicht geleistet, „dieses für die kirchliche Praxis relevante Thema theologisch zu reflektieren.“ (LESCH, Analyse, 183).

Seit mehreren Jahrzehnten tritt in einen solchen Blick vermehrt das Phänomen der weltweiten Migration. Die christlichen Kirchen haben dabei in mehreren Dokumenten, von päpstlichen Instruktionen bis hin zu konkreten, tagespolitischen Worten, oft eine klare Sprache für eine gesellschaftliche Herausforderung gefunden, die in den Jahren nach Walter Leschs‘ zitierter Analyse nicht kleiner, sondern weit größer geworden ist. Umgekehrt hat sich die Theologie, und hier vor allem die Gesellschaftsethik, bemüht, den konstatierten Rückstand in Forschung und Reflexion aufzuholen – sowohl in der kirchlichen, als auch noch stärker in der theologischen Auseinandersetzung blieb das Phänomen der Integration dabei aber lange ein Stiefkind, das zumeist am Ende ethischer Untersuchungen des Phänomens Migration in appellativen Grundsatzaussagen abgehandelt wurde. Dabei ist die Integrationsfrage als (notwendiges?) Resultat von dauerhafter Migration eine realpolitische Gegebenheit, die nicht nur die (ein)gewanderten Menschen, sondern auch die bereits Ansässigen betrifft und beide vor nicht von der Hand zu weisende Probleme und Herausforderungen stellt. Ähnlich dem von Samuel Huntington konstatierten *clash of civilizations*, prallen in diesen Prozessen oft unterschiedlichste kulturelle, religiöse, politische und sprachliche Muster aufeinander, die beiderseitig nicht selten zu Aggression, Abkapselung und Rückzugsgedanken führen. Weltweit spricht man von *Integrationsproblemen*, von *Integrationsdebatten* und von *Integrationskonzepten*. Selten jedoch kommen jene Prinzipien in den Diskurs, die eine theologisch-ethisch verantwortete Rede von jeweils *anderen* Menschen kennzeichnen: Das unabdingbare Person-Sein und die unveräußerliche Menschenwürde auch und gerade *des Anderen*. Diese politische Realität zeigt eine menschliche Dringlichkeit auf, der diese Arbeit nachgehen und Rechnung tragen will. Eine solche Dringlichkeit hat ihrerseits nichts mit Schnellschüssen und Hysterie zu tun, verweist sich selbst aber ganz grundsätzlich auf den fundamentalen Ausgang der praktischen Theologie bei den Menschen *in* der Welt: Die gesellschaftliche Lebensrealität *dieser* Menschen ist es, die bei aller politischer Dringlichkeit zur theologischen Reflexion und zum inspirativen Diskurs für eine neue Idee von Integration anleitet.

o.2. Forschungsfrage und Grundoption

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Frage, welche Anfragen sich aus der Perspektive einer *Theologie des Anders-Seins*² an ausgewählte soziologische und politische Konzepte von Integration ergeben, d.h. welche notwendigen Kriterien der Herangehensweise an den Komplex Integration eine theologische Reflexion aufzeigt und sowohl in Richtung Politik und Gesellschaft, als auch in Richtung Kirche und der eigenen wissenschaftlich-theologischen Forschungspraxis einer Pastoraltheologie formulieren kann. Ziel der Arbeit ist es, auf diesem Weg einen Beitrag zur praktisch-theologischen Kriteriologie zur Diskussion der Integrationsthematik zu leisten.

Der Grundansatz dieser Arbeit liegt dabei in einer Theologie des Anders-Seins, der wiederum eine diakonische Konzeption von Pastoraltheologie sowie ein v.a. von Emmanuel Levinás und Erwin Dirscherl³ grundlegender theologisch-anthropologischer Zugang vorausgehen. Richtungsweisend ist dabei das Ausgehen vom Anderen und dessen Anders-Sein als Grundoption theologischen Denkens und pastoralen Handelns. In besonderem Maß setzt sich eine so verstandene Theologie für jene ein, die in den verschiedensten Sphären von Gesellschaften unterdrückt, benachteiligt oder – wodurch und in welcher Form auch immer – zu Verlierern des Systems gemacht werden.⁴ Für diesen besonderen Einsatz von Theologie und Kirche hat das Dokument von Puebla schon 1979 den Begriff der *vorrangigen Option* geprägt.⁵ Was damals im konkreten Bezug auf Armut und Unterdrückung in Lateinamerika gesagt worden war, hat seit den 1980er-Jahren eine Ausweitung auf zahlreiche weitere Felder der diakonischen Theologie erfahren. Im Licht dieser Entwicklungen spricht Norbert Mette schließlich, im Anschluss an Jon Sobrino und dessen Analysen des Abschlussdokuments der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992, von einer „Option für die Anderen als Andere [...]“, in der die Bischöfe vermehrt „ihr

² vgl. POCK, Anwältin des Anders-Seins.

³ vgl. DIRSCHERL, Erwin: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entscheidung des Menschen im Angesicht des Anderen, Regensburg 2006.

⁴ vgl. POCK, Anwältin des Anders-Seins, 222.

⁵ vgl. GUTIERREZ, Grundoption, 298-299 und PUEBLA, 1134; Das Dokument von Puebla spricht dabei von einer „klare[n] und prophetische[n], vorrangige[n] und solidarische[n] Option für die Armen“ (DOKUMENT VON PUEBLA, 1134).

Augenmerk auf die Anderen gerichtet und sich ausdrücklich verpflichtet haben, das Leben ihrer Kirche von ihrem Anderssein her bereichern zu lassen.“⁶

Eine solche Option für die Anderen und ihr Anderssein hat auf die Beschäftigung mit der Integration von Zuwanderern bezogen ein starkes theologisches Gewicht: Während grundsätzlich in jedem Menschen ein/e Andere/r entgegentritt, sind es speziell jene Anderen, die uns als kulturell, ethnisch, religiös, sozial etc. *fremd* erscheinen, denen ein Vorrang in diesem diakonischen Blick auf Andere zukommt, weil an ihnen die Markierungen von Fremdheit und Andersheit nicht nur zu Differenz- sondern letztlich auch zu politischen und sozialen Sortierungsmerkmalen werden.⁷ Im Rahmen der Integration von Immigrantinnen und Immigranten wirken, unabhängig von konkreten politischen oder ideologischen Konzepten, grundsätzlich direkte oder indirekte Machtstrukturen, die Zuwanderer als Problemfälle, Außenseiter, Randgruppen – kurz: als Fremde und Andere – markieren und diese Differenz über den Identitätsgedanken gerade auch in diversitätsorientierten Konzepten bestärken.⁸ Die aus diesen Inklusions- und Exklusionsmechanismen folgenden sozialen Probleme sind in der Frage nach dem Anderen dann jene Motoren, die im Sinne der (pastoralen) Optionalität für eine vorrangige pastorale, aber auch theologische Beschäftigung mit den Immigrantinnen und Immigranten als Andere/Fremde sprechen.⁹

Die vorliegende Arbeit soll in ihrem Ansatz der soeben formulierten Grundoption einer Theologie des Anders-Seins folgen – das schließt mit ein, dass gerade im Hinblick auf den Begriff *Integration* nicht einfach von „den Betroffenen“ gesprochen werden kann (es müssten damit sowohl die Mehrheitsgesellschaft, als auch die Immigrantinnen

⁶ METTE, Option für die Anderen, 327; vgl. auch SOBRINO, Jon: Die Winde, die in Santo Domingo wehen, und die Evangelisierung der Kultur, in: Müller, Andreas (Hg.): Santo Domingo 1992, Bonn 1993, 32-50; die Konzeption einer „Ethik der Anderen“ bei Enrique Dussel, etwa bei SCHELKSHORN, Hans: Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992; und die deutschsprachige Aufnahme des Begriffs, v.a. bei METZ, Johann Baptist: Differenzierungen im Polyzentrismusverständnis, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Metz, Johann Baptist: Zukunftsfähigkeit, Freiburg/Breisgau 1987, 116-123.

Dieser Schritt von einer Option für die Armen hin zu einer Option für die Anderen ist insofern besonders relevant, als damit nun auch jene Menschen eingeschlossen werden, die sich selbst nicht (nur) als (materiell) arm sehen, sondern gerade auch ihre „verschiedenen kulturellen Traditionen leben [...]“ und „ein beträchtliches Maß an nicht hoch genug einzuschätzenden Werten aufweisen“ (METTE, Option für die Anderen, 327-328) – damit sind somit in besondere Weise auch Immigrantinnen und Immigranten in die grundlegende Option eingeschlossen.

⁷ vgl. RIEGEL, Schlagwort, 24.

⁸ vgl. MECHERIL, Diversity; vgl. dazu auch Kapitel 1.3.

⁹ Die Frage, ob die diakonische Optionalität letztlich erneut eine Zuwendung aus einer Machtposition heraus und damit wieder Zuschreibungen und Markierungen erzeugt, wird an späterer Stelle (Kapitel 2.4.1.1.) aufgegriffen werden.

und Immigranten gemeint sein). Vielmehr wird sich dadurch ein Blick „von unten“ ergeben, der bei eben jenen Rändern gesellschaftlichen Handelns und Urteilens ansetzt, die im Konfliktfeld der Integrationsthematik aufgezeigt sind. Dabei wird es allerdings nicht genügen, allzu pauperistisch¹⁰ von sozial Ausgegrenzten auszugehen – eine Theologie des Anders-Sein wird auch jene Machtmomente analysieren und aufzeigen müssen, die noch hinter solchen Pauperismen, und damit viel grundsätzlicher, zwischen Hilfesuchenden und Hilfestellern unterscheiden und die dabei aufgebaute Differenz bewusst oder unbewusst als Machtfaktor nutzen. Der Ansatz einer Theologie des Anders-Seins wird daher nicht speziell soziale Problemfelder, sondern *grundsätzliche* Asymmetrien von Macht und Definitionsgewalt ansprechen und analysieren müssen.

¹⁰ Die Missionswissenschaftlerin Carmen Lussi bezeichnet jene Zugänge als *pauperistisch*, die kirchliches und soziales Handeln im Rahmen von Migration lediglich als soziale Hilfsleitungen betrachten und somit das Machtgefüge von Helfendem und Hilfesuchendem erneut bestärken. Sie plädiert dagegen dafür, die Migrantinnen und Migranten mit ihrer konkreten Situation zu theologischen Orten zu machen, denn „das Verständnis des Migranten und der Migration als eines theologischen Ortes führt dazu, dass man die Migrationsbewegungen als ein Grundcharakteristikum der Menschheitsgeschichte betrachtet, als eine grundlegende anthropologische Dimension der Glaubenserfahrung und damit auch der Gestalt und inneren Struktur der Gemeinschaft der Christen und ihrer Lebensdynamik.“ (LUSSI, Mobilität, 552). Deutlich wird dieser Denkansatz für sie an einem einfachen Beispiel: „Es ist nicht die Pfarrei, die den Migranten aufnimmt [...]: Die Aufnahme des Migranten [...] macht die Pfarrei erst zu einer solchen.“ (LUSSI, Mobilität, 552).

o.3. Gliederung und methodische Struktur der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich anhand der pastoraltheologischen Methodik in drei Bereiche, die der formulierten Forschungsfrage jeweils auf eine methodisch spezifische Weise nachgehen:

Der erste Teil der Arbeit versteht sich als eine *Kairologie*, die nach den konkreten Lebenssituationen der Betroffenen fragt¹¹ – in unserem Kontext sind dies die jeweiligen Integrationssituationen, in denen sich Immigrantinnen und Immigranten befinden. Dieser spezifische Blick auf die Zuwanderer ergibt sich aus der bereits getroffenen Option für die Anderen und das Anders-Sein. Im Sinne einer kairologischen Herangehensweise wird anhand empirischer Daten zunächst gefragt werden müssen, wie und in welcher Form die Immigrantinnen und Immigranten mit ihren Notwendigkeiten und Interessen im Integrationsdiskurs sowie in ihrer konkreten Lebenssituation zur Sprache kommen. Grundlegend für diese Überlegungen werden die statistischen Erhebungen des österreichischen Innenministeriums im Zuge der Studie „Integration in Österreich“¹² sowie die politischen Integrationskonzepte der Städte Salzburg und Wien sein. Während anhand der Ergebnisse und Fragestellungen der österreichischen Integrationsstudie die Position der Immigrantinnen und Immigranten im Bezug auf ihre Sprachfähigkeit angefragt werden soll, werden Grundideen der beiden Integrationskonzepte dazu dienen, die politisch-normative Umsetzung in konkreten Modellen zu beschreiben und zu analysieren. Für beide Säulen der Kairologie wird die Frage gestellt werden, ob und wie die Subjekthaftigkeit der konkreten Personen wahrgenommen und wie diese selbst zur Sprache kommen und welche Asymmetrien zwischen ansässiger Mehrheitsgesellschaft und den *zu Integrierenden* im Bezug auf ihre Befragung sowie in konkreten Modellen zu Tage treten. Darüber hinaus wird sich dieser kairologische Zugang mit der Frage beschäftigen, mit welchem Verständnis von Integration operiert wird und welche Zuschreibungen, Ansprüche und Voraussetzungen dabei intendiert sind bzw. welche Rolle diese für einen Diskurs von und über Integration spielen.

¹¹ vgl. ZULEHNER, Fundamentalpastoral, 14.

¹² ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSTUDIE; in weiterer Folge auch so genannt.

Der zweite Teil der Arbeit versteht sich als eine *Kriteriologie*, die – basierend auf den Erkenntnissen des empirischen Befundes – versuchen wird, den Begriff Integration aus sozialwissenschaftlicher und theologischer Perspektive zu beschreiben und zu reflektieren, um die Ziele einer praktisch-theologischen Auseinandersetzung und Reflexion aufzuzeigen und zu formulieren.¹³ Dazu wird zunächst eine *Begriffsklärung* und -schärfung auf grundsätzlicher Ebene nötig sein, welche die angesprochenen Zuschreibungen, Ansprüche und Voraussetzungen aufnimmt und grundlegend problematisiert. Anhand dieser Klärungen sollen Missverständnisse, Missbräuche und prinzipielle Probleme des Begriffs Integration aufgezeigt und für den weiteren Diskurs reflektiert werden. Darauf aufbauend werden wir in einer doppelten Weise nach den konkreten Inhalten eines Integrationsbegriffs fragen – zunächst aus sozialwissenschaftlicher, danach aus theologischer Perspektive:

Aus *sozialwissenschaftlicher Sicht* wird hier zunächst eine fachspezifische Fundierung erfolgen müssen, um theoretische Grundlinien und Grundzüge des Diskurses um Migration und Integration aufzuzeigen. Diese soziologische Grundlegung soll die Basis für die reflektierte Unterscheidung verschiedener Begriffe, Systeme und dynamischer Prozesse bilden.

Aus *theologischer Perspektive* soll ebenfalls zunächst geklärt werden, auf welcher theologischen Basis von Integration gesprochen werden kann und welche Korrektiven sich aus Erfahrung und Systematik theologischen Denkens für eine Handlungstheorie ergeben. Die Antwort auf diese Fragen geschieht zweifach: Zunächst über eine biblische Fundierung einer Hermeneutik des Fremd-Seins, danach in einer Analyse systematisch-theologischer Untersuchungen einer Theologie des Anders-Seins. Die leitende Grundfrage hinter beiden Anläufen ist dabei jene nach der Subjekthaftigkeit der konkret „zu integrierenden“ Immigrantinnen und Immigranten, d.h. wer diese Menschen sind, wie sie zur Sprache kommen und wie – im Sinne der Option für die Anderen – von ihnen her Integration theologisch ge- und durchdacht werden kann: Wie kommt der/die Fremde/Andere theologisch *zur Sprache* und welche notwendigen Ziele und Kriterien ergeben sich aus dieser Fundierung für eine Reflexion von Theorie und Praxis? Wie lässt sich theologisch von einer Integration der Fremden bzw. von einer Gesellschaft der Fremden mit den Anderen sprechen, d.h. welche Kriterien und welche theologische Methodik ergeben sich für das Denken *von den Anderen her*? Die Antwort auf

¹³ vgl. ZULEHNER, Fundamentalpastoral, 14.

diese Fragen soll in eine Kriteriologie des Integrationsbegriffs münden, die anhand des vorliegenden Befundes versuchen wird, den Begriff Integration theologisch aufzufächern, um daraus abschließende Anfragen an eine Praxeologie gewinnen zu können.

Der dritte Teil der Arbeit versteht sich als Synthese der sozialwissenschaftlichen und theologischen Kriterien in Beiträgen zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie, der *Praxeologie*.¹⁴ Hier sollen die durch die Ergebnisse der Analyse die vorfindbare Praxis (*Kairologie*) und die korrektiven Kriterien (*Kriteriologie*) provozierten Anfragen an Kirche, Gesellschaft und Theologie zur Sprache gebracht und adressiert werden. Dabei soll abschließend festgestellt werden, wie der Ausgangsfrage nach der theologisch wie sozialwissenschaftlich verantworteten Rede von Integration praktisch-theologisch und pastoraltheologisch nachgegangen werden könnte und welche weiteren Schritte für die Entwicklung einer optimierten Praxis im Handlungsfeld Migration und Integration aus der genannten Reflexion notwendig werden.

¹⁴ vgl. ZULEHNER, Fundamentalpastoral, 14.

I. Integration in Österreich

1.1. Die Perspektive der Immigrantinnen und Immigranten

Immigration und damit notwendig auch Integration stellen heute gesellschaftliche Tatsachen dar, die auch konkrete Realitäten in verschiedensten Lebenskontexten evozieren – sowohl auf Seiten der Immigrantinnen und Immigranten, als auch auf Seiten der ansässigen Aufnahmegesellschaft. Diese Realitäten sind durchwegs nicht nur neuartig und dynamisch, sondern vielerorts auch mit zahlreichen Problemen an sozialen Brennpunkten verbunden. Das Stichwort Integration versucht hier, durch (Neu-) Ordnungsmaßnahmen zwischen Eingewanderten und bereits Ansässigen zu wirken und die Konsolidierung einer so bipolar konstituierten Gesellschaft zu ermöglichen. Um die damit verbundenen Maßnahmen sichtbar und reflektierbar zu machen, haben in den letzten Jahren¹⁵ zahlreiche europäische Länder ihre eigene Integrationspraxis statistisch aufgearbeitet – auch das österreichische Innenministerium hat im Jahr 2009 eine solche empirische Studie veröffentlicht, mit dem Ziel, die aktuelle Situation der Integration von Immigrantinnen und Immigranten zu erheben. Bereits 2006 war eine ähnliche Studie erschienen, die bereits damals, wie ihre Nachfolgerin 2009, ein starkes Echo hervorgerufen hat. Impulsgebend dafür waren vor allem jene Ergebnisse, die sich mit dem Integrationswillen der Zuwanderer und deren Einstellung zur österreichischen Kultur, Politik und Gesellschaft auseinandergesetzt hatten.¹⁶ Die österreichische Integrationsstudie von 2009 stellt fest, dass sich „die überwiegende Mehrheit (83%) völlig oder eher integriert fühlt und sich mit der österreichischen Gesellschaft, der Lebensweise und den Werten nach denen die Menschen hier ihr Leben ausrichten,

¹⁵ Die relative Verspätung solcher Messungen oder auch der Formulierung konkreter Konzepte im Vergleich mit der Geschichte der Migrationen liegt vor allem daran, dass sich viele europäische Länder gerade erst durch die auftretenden sozialen Probleme ihrer Position als Zu- oder Einwanderungsland bewusst geworden sind. Einige Länder, unter anderem auch Deutschland und Österreich hatten diese Rolle lange geleugnet; vgl. HETTFLEISCH, Prüfstand.

¹⁶ vgl. für die Studie von 2006 u.a. Reaktionen politischer und kirchlicher Institutionen, z.B. ORF RELIGION, Integrationsstudie und ORF WIEN, Reaktionen zur Integrationsstudie.

einverstanden zeigen (70%)“¹⁷, während andererseits eine relevante Minderheit Probleme gerade auf eben diesen Sektoren aufzuweisen scheint. Konkret angesprochen werden hier die Bereiche Familie, Partnerschaft, Geschlecht und das Verhältnis von Politik und Religion. So ortet die Studie etwa vor allem bei Muslimen mit türkischem Migrationshintergrund zu 45% ein „mangelndes Einverständnis mit der österreichischen Gesellschaft, ihrer Lebensweise und dominierenden Werten.“¹⁸ Umgekehrt kommt auch die Wahrnehmung der Immigrantinnen und Immigranten hinsichtlich ihrer Behandlung in Österreich zur Sprache – etwa 57% sprechen von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit und 53% von Benachteiligungen durch den Staat.¹⁹

Die Immigrantinnen und Immigranten kommen in der genannten Studie also auf zweifache Weise zu Wort: In der Anfrage an ihren Wertehorizont und ihre Einstellungen zu einem Kanon gesellschaftlicher Prämissen einerseits und in ihrer Wahrnehmung des Verhaltens der Mehrheitsgesellschaft ihnen gegenüber andererseits – sie sind also in doppelter Weise Angefragte. Folgen wir unserer Forschungsfrage, wie die konkrete Integrationssituation der Zuwanderer einzuschätzen ist, werden diese beiden Antwortkomplexe aber nur bedingt hilfreich sein können. Zwar zeigen sie auf, wo und wie stark Xenophobie und Diskriminierung in der Erfahrung der Immigrantinnen und Immigranten zu Tage treten und somit Integration erschweren, gerade in der Befragung hinsichtlich bestimmter Einstellungen zu Sphären und Aspekten der Mehrheitsgesellschaft wird allerdings deutlich, dass *Integration* zwar nicht beschrieben oder definiert, das *Integrationsbewusstsein* aber dennoch abgefragt wird und dadurch gesellschaftliche Prämissen als jene Maßstäbe dienen, an denen sich diese Integration messen lassen soll. Verdeutlichen lässt sich das exemplarisch an zwei Fragestellungen der Studie: anhand der Frage nach dem subjektiven Integrationsbewusstsein, der Integrationserfordernisse und dem Zugehörigkeitsgefühl²⁰ einerseits, sowie anhand der Frage nach dem Einverständnis mit der österreichischen Gesellschaft andererseits.²¹

¹⁷ ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSSTUDIE, 4.

¹⁸ Ebd., 4.

¹⁹ vgl. Ebd, 6.

²⁰ vgl. Ebd, 19-23.

²¹ vgl. Ebd, 35-37.

Für das subjektive Integrationsbewusstsein hält die Studie fest, dass sich „die überwiegende Anzahl der [...] MigrantInnen [...] in Österreich völlig (36%) oder doch eher (47%) integriert“²² fühlt, nur 16% meinen, sich wenig bis gar nicht integriert zu fühlen. In der konkreten Fragestellung der Studie wird allerdings nicht erläutert, was unter *integriert* zu verstehen ist, d.h. welche gesellschaftlichen Aspekte, persönlichen Gefühle und politischen Erfordernisse zusammenspielen (müssen), um Integration überhaupt beschreibbar zu machen. Zwar differenziert die Untersuchung nach sozialen Schichten und Herkunftsländern genauso wie nach einem unbestimmten Grad an Religiosität oder Säkularität, nicht jedoch nach unterschiedlichen Zugängen, Definitionen oder gar Erfordernissen von Integration.²³ Die Studie beschreibt also weder das jeweils angefragte Verständnis von Integration, noch differenziert oder problematisiert sie dieses. Viel eher versucht sie, Integrationserfordernisse über konkrete Zustimmungsfagen zu konkreten Aussagen abzubilden – etwa die „Verpflichtung zum Erlernen der deutschen Sprache [...]“, die „Anpassung an die österreichische Kultur und Lebensweise [...]“ oder die „Übernahme der Werte, die Europa und auch Österreich prägen und gestalten“²⁴. Die Immigrantinnen und Immigranten sollen hier also bewerten, wie relevant sie diese vorgegebenen Aspekte im Rahmen eines Integrationsprozesses sehen, um damit aussagen zu können, wie sie sich zu konkreten Anforderungen verhalten und positionieren.

Diese Erkenntnis verweist auf eine zweite Problematik, die der Integrationsstudie immanent ist: Die Fragestellungen und Frageoptionen basieren durchwegs auf Begrifflichkeiten und Prämissen, die aus den Ansprüchen der Mehrheitsgesellschaft erwachsen. Deutlich wird das an den schon zitierten Begriffen der Werte, der Kultur, der Lebensweise und der Anpassung. Auf die Frage nach dem Einverständnis mit der österreichischen Gesellschaft wird deshalb wieder national differenziert, erneut aber nicht beschrieben, was die österreichische Gesellschaft, ihre Kultur und ihre Lebensweise ausmacht und wie sie – schon für die Frage – zu beschreiben sind; Die Anfragen stellen stattdessen pauschal vier Antwortmöglichkeiten zwischen totaler

²² ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSTUDIE, 19.

²³ Es könnte hier z.B. die notwendige Integration zwischen einer kurzfristigen oder definitiv längerfristigen Immigration unterschieden werden bzw. auch die unterschiedlichen Anforderungen verschiedenster sozialer, beruflicher und politischer Handlungsebenen.

²⁴ ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSTUDIE, 22.

Zustimmung und völliger Ablehnung zur Auswahl.²⁵ Dabei wird schon an der Auswahl der Fragen und Optionen deutlich, welche Differenzaspekte hinsichtlich der gesellschaftlichen Zustimmung bzw. der eigenen gesellschaftlichen Eingliederung in den Mittelpunkt gestellt werden: Die Deutschkenntnisse, das Verhältnis von Staat und Religion, der Komplex Demokratie und Meinungsfreiheit, die Kopftuchfrage und der islamische Religionsunterricht zeigen hier jeweils Problemfelder auf, die auf das Verhältnis von Immigrantinnen und Immigranten *zur* Gesellschaft verweisen. Damit ist das an- und abgefragte Verständnis von Integration allerdings an die Ansprüche der Gesellschaft rückgebunden und von ihnen her formuliert. Deutlich wird das wieder in der Frage nach der subjektiven Bewertung von Integrationserfordernissen, bei der fünf Themenkomplexe zu Auswahl und Wertung bereit stehen – neben den bereits zitierten Deutschkenntnissen, der Anpassung an die Kultur und Lebensweise und der Übernahme der prägenden Werte sind dies noch die „Fähigkeit sich selbst zu erhalten und keine (staatlichen) Unterstützungen zu brauchen“²⁶ sowie die „Identifikation mit dem neuen Heimatland“²⁷. Während das verpflichtende Erlernen der Sprache des jeweiligen Aufnahmelandes eine inhaltlich relativ klar umrissene Formulierung ist, zeigt sich an den weiteren Optionen eine relative Offenheit der Begrifflichkeiten, vor allem aber der mit ihnen verbundenen Inhalte. So wird etwa nicht definiert, was eine Anpassung an die (homogene?) österreichische Kultur und Lebensweise bedeutet bzw. worin diese Kultur und Lebensweise überhaupt konstituiert sind – selbiges gilt für die Frage nach der Übernahme der für das Land prägenden Werte. Dennoch wird versucht, anhand der quantitativen Zustimmung oder Ablehnung grundsätzliche Integrationstendenzen der Immigrantinnen und Immigranten aufzuzeigen. Begriffe wie Kultur, Lebensweise, Identifikation und Werte sind also *an sich* zu Bedeutungen und Inhalten erhoben, ohne darüber Rechenschaft abzulegen, was sie wie und aus welchem Grund benennen.

In der Untersuchung des aktuellen Standes der Integration in Österreich treten also zwei auch für diese Arbeit und ihre methodische Ausrichtung relevante Probleme auf: Der Begriff *Integration* bleibt ungefüllt und damit beständig der Gefahr ausgesetzt, bei Fragenden und Angefragten genauso wie bei Formulierenden und Interpretierenden

²⁵ vgl. Ebd., 35.

²⁶ ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSTUDIE, 22; Hier ist bereits die Formulierung der Frage selbst problematisch, da gerade in einem Sozialstaat Unterstützungen des Staates durchwegs vorgesehen sind.

²⁷ Ebd.

je unterschiedliche Verständnisse zu generieren. Die Ergebnisse eines solchen Frage-, Antwort- und Interpretationsprozesses sind daher insofern problematisch, als ihnen die gemeinsame Vergewisserung der Begrifflichkeit und der inhaltlichen Beschreibung fehlt. Auch haben wir bereits vorausgesetzt, dass ein praktisch-theologisches Denken von der konkreten Lebensrealität der Betroffenen ausgeht und in einer konkreten Optionalität das Feld dieser Betroffenen auf die Immigrantinnen und Immigranten eingegrenzt. Gehen wir vor diesem Hintergrund der Frage nach, wie sich die konkrete Integrationsrealität dieser Menschen gestaltet, zeigt sich, dass die angesprochene Studie wenig hilfreich im Aufschluss dieser Frage ist: Sie geht durchwegs von der Mehrheitsbevölkerung und ihren Ansprüchen, Konzepten und Begriffen aus. An Immigrantinnen und Immigranten werden dabei Anfragen herangetragen, sodass selbst dort, wo konkrete Fragen nach deren persönlichen Prioritäten und Lebensplanungen gestellt werden, wieder die gesellschaftlichen Ordnungsbegrifflichkeiten als Gerüst dienen. Die Studie beschäftigt sich also durchwegs nicht mit der konkreten Lebens- oder Integrationsrealität, sondern mit grundsätzlichen Einstellungen gewisser Gruppen zu Anfragen aus der Mehrheitsgesellschaft. Wir werden somit an dieser Stelle nur feststellen können, dass der Zugang der Studie *Integration in Österreich* zwar konkrete Einstellungen zu herangetragenen Anfragen erheben, nicht aber die spezifische Lebensrealität der Immigrantinnen und Immigranten widerspiegeln kann. Denzi Baspinar betitelt einen solchen Zugang trefflich als „Migranten unterm Mikroskop“²⁸ und ordnet ihn letztlich einem nutzenorientierten Zugang zu Migration und Integration zu. Eine so verstandene Integration will für ihn an Barometern und Indizes messbar werden, um möglichst viel über das Verhalten der Immigrantinnen und Immigranten *zur Gesellschaft* aussagen und gegebenenfalls Konsequenzen ziehen zu können. Die damit festgelegte Gegenüberstellung von Immigrantinnen und Immigranten und der Gesellschaft bzw. Mehrheitsgesellschaft kann also de facto keinen Ausgang bei den konkreten Subjekten nehmen, sondern beschreibt und bewertet deren Realität anhand der ihnen zugetragenen Prämissen und Kategorien.

²⁸ BASPINAR, Mikroskop.

1.2. Die Perspektive der Gesellschaft

Bereits eingangs haben wir festgestellt, dass Integration zwei Subjekte bzw. zwei *Betroffene* suggeriert: Die Immigrantinnen und Immigranten einerseits sowie die als Mehrheit verstandene Gesellschaft andererseits. Ein erster Blick darauf, wie die Perspektive der Zuwanderer in Integrationsprozessen zur Sprache kommt, hat gezeigt, dass der Begriff Integration letztlich inhaltlich wie strukturell an die Definitions- und Urteilsgewalt der Mehrheitsgesellschaft rückgebunden ist, weshalb die von Integration in erster Linie Betroffenen als deren Subjekte nicht wahrgenommen werden. Dem gegenüber stehen die gesellschaftliche Wahrnehmung von Integration und deren konkrete Praxiskonzeption in Form von Leitbildern und Konzepten. Im Folgenden soll anhand zweier solcher Konzeptionen – jenen der Städte Salzburg und Wien – versucht werden, die politisch-normierende Praxis zu erörtern und damit zwei unterschiedliche Umsetzungsperspektiven von Integration aufzuzeigen. Grundlegend dafür soll erneut die Frage sein, wie vor allem die Immigrantinnen und Immigranten in und aus dieser gesellschaftlich-politischen Perspektive wahrgenommen werden. Wieso gerade diese Konzepte hier als gesellschaftlicher Zugang kategorisiert sind, sollen zunächst einige relevante Vorbemerkungen deutlich machen.

1.2.1. Grundsätzliche Vorbemerkungen zu österreichischen Integrationskonzepten und -leitbildern

Das verstärkte Bemühen um die Regelung der Zuwanderung und ihrer gesellschaftlichen Folgen hat in Österreich in den vergangenen Jahren zu einer Vielzahl an Leitbildern und Konzepten geführt, die sich mit dem konkreten rechtlichen, sozialen und kulturellen Umgang mit Immigrantinnen und Immigranten beschäftigen. Zuvor war bis in die 1980er-Jahre das Gastarbeitermodell tragend gewesen, das auf dem Rotationsprinzip beruhte: Die Zuwanderung wurde grundsätzlich über den Status vorübergehender Anwesenheit abgehandelt, was letztlich v.a. damit zusammenhängt, dass sich Österreich über Jahrzehnte nicht dezidiert als Einwanderungsland verstehen wollte.²⁹ Erst mit der Realisierung größerer Zuwanderungsströme – zunächst aus dem ehemaligen Jugoslawien, später von der türkischen Halbinsel – begannen ab den

²⁹ vgl. HETFLEISCH, Prüfstand, 57.

1990er-Jahren Überlegungen, wie mit dauerhaft zuwandernden Migrantinnen und Migranten umgegangen werden soll. Diese ersten Einsichten mündeten ab dem Jahr 1999 in konkrete Konzepte und Leitlinien. So beschlossen zunächst u.a. die Gemeinden Dornbirn, Krems, Guntramsdorf, Traismauer und Wels umfangreiche Integrationsleitbilder, in den Städten Salzburg und Wien sowie im Bundesland Steiermark wurden Integrationskonzepte erstellt, in Wien sogar eine eigene Magistratsabteilung für Integrations- und Diversitätsangelegenheiten eingerichtet.³⁰

Gerhard Hetfleisch, Historiker und Direktor des Zentrums für MigrantInnen in Tirol, beschreibt diesen offenkundigen Wandel des migrationspolitischen Selbstverständnisses Österreichs allerdings als einen Trugschluss:³¹ Er ortet in den verschiedenen Konzepten fehlende überregionale oder gar übernationale Bezüge und hält für nahezu alle Integrationskonzepte fest, dass sie argumentativ ein „Verharren im Status quo der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, die somit sakrosankt erscheinen [...]“ affirmieren und sich dabei ausschließlich an der „Zumutbarkeit“ der Maßnahmen für die gesellschaftliche Mitte (eine vermutete Mitte, da diese diskursiv nie bestimmt wird)³² orientieren, womit erneut das Problem der Operation mit quantitativen Größen und Mehrheiten angesprochen wäre. Darüber hinaus erkennt Hetfleisch in Migrations- und Integrationsfragen weiterhin eine stark ökonomisch orientierte Politik, als deren Ausdruck die immer wieder aktualisierte Diskussionen um die notwendige Zuwanderung hochqualifizierter Arbeitskräfte verstanden werden kann, die als Maßstab für eine geregelte Zuwanderung und in weiterer Folge auch für eine normative Integration gesehen wird.³³ Auch grundsätzlich von Diversität ausgehende Konzepte – wie etwa jenes der Stadt Wien³⁴ – zeigen dabei ein Top-Down-Prinzip: Expertinnen und Experten sowie Politikerinnen und Politiker fordern dabei zwar Anregungen und appellieren an das gemeinsame Tragen des Prozesses, entscheiden aber letztlich ohne Partizipation konkreter Betroffener sowie ihrer Interessensvertretungen über die Konzeption von

³⁰ vgl. HETFLEISCH, Prüfstand, 58; Zeitlicher Ausgangspunkt dieser Aussagen ist das Jahr 2002.

³¹ vgl. Ebd.

³² Ebd., 64-65.

³³ vgl. Ebd., 58; Eine dieser aktuellen Diskussionen ist etwa jene um die „Rot-Weiss-Rot-Card“ in Österreich bzw. der „Green- oder Bluecard“ in den USA und Deutschland.

³⁴ vgl. WIENER INTEGRATIONSKONZEPT.

Integrations- und Diversitätspolitik.³⁵ Somit liegt die „Schrittmacher- und Gestaltungsfunktion“³⁶ wieder klar bei Bund, Ländern und Gemeinden und ist damit letztlich wieder an eine institutionelle Interpretation der vorgegebenen Diversität und ihrer Herausforderungen gebunden – die Immigrantinnen und Immigranten selbst kommen mit ihrer Situation und ihren Notwendigkeiten nicht zur Sprache. Hetfleisch plädiert daher weniger für normative Integrationskonzepte, sondern verstärkt für normierend wirkende Leitbilder, die auf breiter Basis unter Beteiligung sowohl von Expertinnen und Experten als auch von konkreten Immigrantinnen und Immigranten sowie derer Interessensvertretungen *vor Ort* erarbeitet werden sollen. Durch die konkrete Verortung solcher Prozesse kann dann eine Übersicht des jeweils konkreten Status in Fragen von Migration, Integration, Diskriminierung und Rassismus gewonnen werden, die nicht nur *von oben*, sondern auch *von unten* gespeist und reflektiert ist.³⁷

Untermauert werden Zugänge dieser Art durch die Ergebnisse der bereits eingangs analysierten Integrationsstudie des österreichischen Innenministeriums. Im Blick auf die Einstellungen und Vorstellungen der österreichischen Mehrheitsbevölkerung zu und von Integration zeigt sich an dieser Studie ein ambivalentes Ergebnis: 64% der Befragten geben an, keine vollständige Assimilation der Zuwanderer, sondern lediglich die Akzeptanz grundlegender Prinzipien zu fordern – wie diese Prinzipien inhaltlich zu füllen sind, wird dabei nicht gesagt. Umgekehrt zeigen die Ergebnisse der Studie, dass 23% der Mehrheitsbevölkerung „von den Zuwanderern eine Einordnung in unsere Gesellschaft fordern, auch wenn diese andere Wert- und Lebensvorstellungen haben“³⁸, womit inhaltlich ebenfalls wenig ausgedrückt ist. Lediglich 11% der Befragten geben an, dass man von Immigrantinnen und Immigranten nur die Einhaltung der Gesetze, nicht aber die Anpassung an die Gesellschaft fordern kann. Bei der Frage nach Erfolg oder Misserfolg von Integration gibt mehr als die Hälfte der Befragten an, in Österreich würde die Integration von Zuwanderern schlecht bzw. nicht ausreichend funktionieren, über 76% meinen, dass diese nicht bzw. nicht ausreichend bereit sind, sich in die

³⁵ vgl. HETFLEISCH, Prüfstand, 65-66.

³⁶ WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 26.

³⁷ vgl. HETFLEISCH, Prüfstand, 65.

³⁸ ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSSTUDIE, 65.

Gesellschaft zu integrieren und orten Probleme beim Willen zur selbsttägigen Integration seitens der Migrantinnen und Migranten.³⁹

Deutlich wird also, dass gesellschaftlich in der Frage der Integration mit breiten, inhaltlich wenig gefüllten Variablen operiert wird, die – wie in der genannten Studie – ihrerseits wieder eine Tendenz des Integrationsverständnisses aufzeigen. Fragt man so etwa nach den für die Integration wichtigsten Punkten, so werden mehrheitlich folgende genannt: Gute Deutschkenntnisse; Akzeptanz der in Österreich geltenden rechtlichen Ordnungen und Regelungen; gute Ausbildung, um am Arbeitsmarkt bestehen zu können; die Fähigkeit, sich selbst zu erhalten, und nicht auf staatliche Hilfen angewiesen zu sein. Weniger oft werden jedoch Hilfe und Unterstützung bei der Kulturation und Interaktion (z.B. Förderkurse für Nicht-Deutschsprachige); eine klare Distanzierung der Mehrheits-gesellschaft von Fremden- und Ausländerfeindlichkeit oder die Offenheit für die Probleme von Zuwanderern bei der Integration genannt.⁴⁰ Diesem klaren Vorrang des selbstverantworteten Tuns bzw. der Vorbedingungen für Immigrantinnen und Immigranten vor Hilfestellungen von staatlicher oder gesellschaftlicher Seite widersprechen jedenfalls größtenteils die Ergebnisse der durch die Studie gestellten Frage nach Maßnahmen zur Problembewältigung, wo über 80% der Befragten mehr konkrete Hilfe beim Erlernen der Sprache oder im Bereich der Bildung/Ausbildung sowie über 70% mehr Verständnis für die Zuwanderer als notwendig erachten.⁴¹ Grundsätzlich orten über 70% der österreichischen Mehrheitsbevölkerung „mangelnde Anpassung an die Lebens- und Verhaltensweisen und Wertvorstellungen der Österreicher (74%) sowie mangelnde Deutschkenntnisse (72%)“⁴² – auch diese statistischen Werte bleiben also rein quantitativ: Eine qualitative Auseinandersetzung mit den diversen inhaltlichen Faktoren der jeweils verschiedenen Integrationsprozesse scheint damit jedenfalls nicht angestoßen zu sein.

³⁹ vgl. ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSTUDIE, 65-66.

⁴⁰ vgl. Ebd., 68.

⁴¹ vgl. Ebd., 78.

⁴² Ebd., 76.

Verbindet man die Ergebnisse der Integrationsstudie mit den Beobachtungen Hetfleischs und der bereits aufgezeigten Sprachlosigkeit der Immigrantinnen und Immigranten innerhalb der genannten Studie, so kann man zwei grundsätzliche Problemfelder politischer und gesellschaftlicher Integrationsvorstellungen festhalten:

(1) die grundsätzliche Operation mit Forderungen und Voraussetzungen, die aus einer in politischen Konzepten manifestierten gesellschaftlichen Mitte heraus an Immigrantinnen und Immigranten herangetragen werden, wobei jedenfalls der Begriff der gesellschaftlichen Mitte und die einseitige Dynamik (Top-Down) eines solchen Integrationsverständnisses zu reflektieren wären, und

(2) der Ausschluss konkreter Akteure oder derer Vertretungsinstitutionen im Prozess der Ausarbeitung von Integrationskonzepten, also die grundsätzliche Haltung der Separation von Immigrantinnen und Immigranten und der gedachten Mehrheitsgesellschaft, die letztlich Zuwanderer mit ihren Notwendigkeiten und Interessen nicht zur Sprache kommen lässt.

Ausgehend von diesen beiden – grob umschnittenen – Problemfeldern sollen nun auszugshaft zwei konkrete Integrationskonzepte betrachtet werden, die hinsichtlich der erarbeiteten Problematik einen jeweils eigenen Ansatz wählen.

1.2.2. Integration zwischen Eingliederung und Diversitätsmanagement – zwei Konzepte im Vergleich

Die bisherige Analyse zeigt deutlich, dass Integration grundsätzlich mit Vorstellungen und Ansichten verbunden ist, die sie selbst nicht artikuliert – sie ist damit im doppelten Sinn fremdbestimmt, da sie sowohl von ihrer Außen-, als auch von ihrer Innensicht abhängt: Wozu dient Integration? *Für wen* geschieht Integration? *Wer* integriert *wen*? Die vorhergehende Kurzanalyse der gesellschaftlichen Vorstellungen und Einstellungen von und zu Integration haben gezeigt, dass die Mehrheitsbevölkerung hierauf durchwegs mehrdeutige Antworten gibt, während die Immigrantinnen und Immigranten nur selten subjekthaft zur Sprache kommen. Ähnlich verhält es sich auch bei konkreten Integrationskonzepten, die selbst wieder von verschiedenen Integrationsverständnissen innerhalb der formulierenden Gruppe abhängig sind. Für die anstehende

Untersuchung sollen zwei solcher Verständnisse unterschieden und in weiterer Folge zwei differente Konzepte vorgestellt werden: Einerseits die Idee von Integration als Eingliederung und Einbeziehung, wie sie etwa das Integrationskonzept der Stadt Salzburg vertritt, andererseits der Ansatz eines Diversitätsmanagements, vertreten u.a. im Integrationskonzept der Stadt Wien. Die folgende Analyse wird relativ kurz und bruchstückhaft gehalten und kann nur Beispiele und grobe Linien der beiden Konzepte aufzeigen. Sie dient weder dazu, einen wissenschaftlich fundierten Vergleich anzuregen, noch die mit den Konzepten realiter verbundene Praxis aufzuzeigen⁴³, sondern soll zwei grundsätzliche Stoßrichtungen politisch-normativ *für* Immigrantinnen und Immigranten geplanter Integration für die weitere (theologische) Reflexion darstellen und fruchtbar machen.

1.2.2.1. Einbeziehung: Das Integrationskonzept der Stadt Salzburg⁴⁴

Das 2005 von der Unternehmensberatungs-Agentur Hafelekar gemeinsam mit einer Expertengruppe des Zentrums für MigrantInnen in Tirol (ZeMiT) entwickelte Integrationskonzept für die Stadt Salzburg beginnt die Auseinandersetzung durch eine Begriffsbestimmung, die die Grundausrichtung des Konzepts bereits deutlich macht. Unter Integration versteht die Konzeption der Stadt Salzburg

„all jene Prozesse und Maßnahmen, die dazu beitragen, dass diese [die Einwanderer, Anm.] zu anerkannten Mitgliedern der aufnehmenden Gesellschaft werden (können) [...]. Dies bedeutet einerseits, dass MigrantInnen Kenntnisse der Sprache, der sozialen Regeln und der Gesetze des Einwanderungslandes besitzen, andererseits bedeutet dies aber auch ein Entgegenkommen der aufnehmenden Gesellschaft, welche sich in der Bereitschaft zur Gleichstellung und Akzeptanz kultureller Differenzen widerspiegelt.“⁴⁵

In dieser Vorentscheidung geschieht bereits zweierlei: Zunächst distanziert sich das Konzept deutlich von der Idee einer reinen Assimilation, ohne aber die Notwendigkeit von Human- und Sozialkapital, also des Wissens über zentrale und wichtige Werte der Gesellschaft und der Kompetenz, mit ihnen umzugehen, zu leugnen. Mit

⁴³ Es wäre eine weitere, empirisch noch nicht geleistete Aufgabe, die Umsetzung der Konzepte zu untersuchen und diese mit ihren theoretischen Ansprüchen zu vergleichen.

⁴⁴ vgl. SALZBURGER INTEGRATIONSKONZEPT.

⁴⁵ Ebd., 17.

dieser Differenzierung versteht die Konzeption die Integration von Immigrantinnen und Immigranten in einem zweiten Schritt als beidseitiges Geschehen zwischen, von und mit den konkreten Immigrationsakteuren und der Aufnahmegesellschaft. Der Prozess einer Integration wird demnach gesamtgesellschaftlich und wechselseitig formuliert.⁴⁶

Interessant ist dabei, dass zumindest die sprachliche Unterscheidung zwischen Zuwanderern und ihrem gesellschaftlichen Hintergrund einerseits und der Aufnahmegesellschaft und ihrer Kultur andererseits aufrecht erhalten bleibt. Diese Dynamik der Differenz bzw. der Fremdheit und Andersheit wird in weiterer Folge nur selten, jedenfalls nie direkt angesprochen. Zwar fordert das Konzept für ein neues Integrationsverständnis auch die Veränderung des Selbstbildes der österreichischen Gesellschaft hin zu einer Einwanderungsgesellschaft⁴⁷ und spricht im Hinblick auf einen konkreten Integrationsprozess von der Notwendigkeit, kulturelle Differenzen anzuerkennen und zu akzeptieren⁴⁸, konkret inhaltlich und in ihrer Dynamik thematisiert werden Fremdheit, Andersheit und Differenz allerdings nicht.

Mit ein Grund dafür könnte der eher funktionale Ansatz des Salzburger Konzepts sein: Ausgehend von einer Analyse der demografischen Verhältnisse zwischen Zuwanderern und Einheimischen formuliert es fünf Handlungsfelder⁴⁹, für die – nach einer grundsätzlichen Ausarbeitung der ihnen jeweils vorgegebenen Problematik – konkrete politische, soziale und rechtliche Handlungsoptionen definiert werden. In diesen konkreten Vorschlägen und deren Formulierungsstruktur wird auch der zugrundeliegende Integrationsbegriff von Integration als Eingliederung, Einbeziehung und Ermächtigung deutlich, der sich für das Salzburger Konzept grob so formulieren ließe: Die Immigrantinnen und Immigranten sollen in die sie aufnehmende Gesellschaft voll und ganz einbezogen werden, dazu soll ihnen der Zugang zu Human-, Sozial und Politikapital wesentlich erleichtert werden.

Am Beispiel des Handlungsfeldes Arbeit und Wirtschaft lässt sich die Grunddynamik des Salzburger Konzepts deutlich beschreiben: Ausgangspunkt ist die

⁴⁶ vgl. SALZBURGER INTEGRATIONSKONZEPT, 18.

⁴⁷ vgl. Ebd., 17.

⁴⁸ vgl. Ebd., 18.

⁴⁹ Es sind dies Arbeit und Wirtschaft; Partizipation, Politik und Verantwortung; Bildung, Schule, Erziehung, Kindergarten; Jugend, Wohnen, Freizeit, Kultur und Sport sowie Soziale Sicherung, Gesundheit, Pflege und Vorsorge.

Analyse einer Ist-Situation. Hier werden grundsätzliche Probleme für die Integration von Immigrantinnen und Immigranten aufgezeigt, etwa rechtliche Barrieren beim Zugang zum Arbeitsmarkt, (noch) nicht abgebaute Sprachbarrieren, eine mangelhafte Schul- bzw. Berufsbildung oder in Österreich nicht anerkannte akademische Abschlüsse, die im Berufseinstieg erhebliche Schwierigkeiten oder Diskriminierungen bedeuten. Die darauf folgenden Maßnahmenvorschläge der Expertengruppe gehen dann vor allem auf die rechtlichen und sprachlichen Barrieren ein – so sollen etwa Informationstage bzw. eine eigene Anlaufstelle für Immigrantinnen und Immigranten geschaffen und gefördert sowie spezifische, vor allem auf Frauen ausgerichtete Deutschkurse inklusive Kinderbetreuung angeboten werden. Um Immigrantinnen und Immigranten eine Anstellung in ansässigen Unternehmen zu erleichtern, wird vorgeschlagen, für sie spezielle Lernstätten, Schnupperwochen und Praktika einzurichten sowie die berufsbegleitende Angleichung des Bildungsniveaus an österreichische Standards zu fördern. Zudem soll ein Preis für das ausländerInnen-/migrantInnenfreundlichste Unternehmen der Stadt Salzburg seitens der ansässigen Wirtschaft weitere Anreize bieten, Immigrantinnen und Immigranten bessere Chancen am Arbeitsmarkt zu ermöglichen.⁵⁰

In dieser kurzen und freilich bruchstückhaften Analyse werden einige Grundlinien des Salzburger Integrationskonzepts deutlich. Neben der bereits erwähnten Option für einen wechselseitigen, gesamtgesellschaftlichen Integrationsprozess, wird Integration konkret vor allem als Ermöglichung und Ermächtigung zu gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Teilhabe sowie als Eingliederung bzw. Einbeziehung in das bestehende System verstanden. Weitere Analysen von Handlungsfeldern, etwa Bildung, Schule, Erziehung, Kindergarten oder Jugend, Wohnen, Freizeit, Kultur und Sport, schlagen ebenfalls großteils die Einrichtung von Institutionen vor, die Zuwanderer beim Erwerb von sozialem, humanem und politischem Kapital unterstützen sollen. Nur kurz wird dabei etwa auf die Dynamik von Fremdheit und Andersheit verwiesen, indem ein multikulturelles bzw. interkulturelles Zentrum vorgeschlagen wird.⁵¹ So wird zwar auch die Notwendigkeit interkultureller Kompetenz – v.a. unter Jugendlichen, LehrerInnen und JugendarbeiterInnen – herausgestrichen, grundsätzliche

⁵⁰ vgl. SALZBURGER INTEGRATIONSKONZEPT, 41-42.

⁵¹ vgl. Ebd., 50.

Fragen zu Multikulturalität und Diversität, wie etwa deren Verhältnisbestimmung untereinander und zu einer strukturellen Mehrheitsbevölkerung, werden allerdings nicht oder nur implizit angesprochen.

Die kurze Analyse des Salzburger Integrationskonzepts streicht einen Weg der konkreten Umsetzung theoretischer Integrationsbegriffe heraus: Das Verständnis und die Konzeption von Integration als (Mit-)Einbeziehung und Ermöglichung, d.h. als erleichterter Zugang zu Kapital- und Ressourcenerwerb, gekoppelt an strukturelle Förderungen und institutionelle Hilfestellungen. Im Vordergrund stehen dabei der Abbau von Barrieren und die Inklusion von Immigrantinnen und Immigranten in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens.

1.2.2.2. Diversität: Das Integrationskonzept der Stadt Wien⁵²

Das im Jahr 2002 vom damaligen Magistrat 18 für Stadtentwicklung und Stadtplanung durch deren Bereichsleitung für Integration (heute MA17 - Integrations- und Diversitätsangelegenheiten) formulierte Integrationskonzept der österreichischen Bundeshauptstadt Wien, wählt schon in der Grundausrichtung einen zumindest sprachlich differenten Ansatz und geht nicht von der Forderung nach einem neuen Selbstverständnis, sondern von einer bereits gelebten Neupositionierung einer diversitätsorientierten Stadt aus:

„In dem Maße, in dem diese soziale und kulturelle Vielfalt anerkannt und bejaht wird, sieht sich die Stadt selbst als Motor für ein verändertes Selbstverständnis der Stadtgesellschaft. Zugewanderte gelten nicht als marginale Sondergruppen von primär sozialpolitischen und rechtlichen Maßnahmen, sondern als selbstverständliche und gleichberechtigte MitbürgerInnen der Stadt. Der auf die Gesamtstadt zielende Ansatz verhindert die Reduktion der Integrationsthematik auf einzelne Aspekte und in der Folge deren Delegation an einzelne Ressorts der öffentlichen Verwaltung.“⁵³

So wird die Stadt Wien bereits in der Einleitung des Konzeptes eindeutig als Zuwanderungsstadt und als „Stadt der MigrantInnen“⁵⁴ definiert. Diese Selbstdefinition

⁵² vgl. WIENER INTEGRATIONSKONZEPT und LEITLINIEN DER WIENER INTEGRATIONS- UND DIVERSITÄTSPOLITIK.

⁵³ LEITLINIEN DER WIENER INTEGRATIONS- UND DIVERSITÄTSPOLITIK, 7.

⁵⁴ WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 11.

resultiert einerseits aus der faktischen Zuwanderung und der hohen Zahl an Einwohnerinnen und Einwohner mit Migrationshintergrund⁵⁵, andererseits aber auch aus dem Bedarf an Zuwanderung durch die erwartete Überalterung der Bevölkerung. Vor diesem Hintergrund versteht sich das Integrationskonzept der Stadt Wien nicht ausschließlich auf die Integration von Zuwanderern, sondern vor allem auch auf ein Management der faktischen bzw. notwendigen Immigration bezogen, wobei hier im Kontrast zu anderen aktuellen Diskussionen rund um die Anwerbung hochqualifizierter Zuwanderer auch der geringer qualifizierte Bereich berücksichtigt wird.⁵⁶

In der konkreten Frage nach Integration und deren Konzeption für die Stadt Wien wird vor allem das Phänomen der Mehrfachintegration⁵⁷ aufgegriffen. Dabei wird die Tatsache problematisiert, dass die Zunahme der Pendelwanderungen eine große Zahl an Arbeitsmigrantinnen und -migranten, bei gleichzeitig aufrecht bleibender Verwurzelung in ihrem Herkunftsland, nach Wien bringt. Darüber hinaus nimmt das Konzept eine zunehmende Transnationalität und Transkulturalität als Faktum an, das vor allem dauerhaft nach Wien Immigrierende betrifft, wobei die sozialen Netzwerke zwischen Herkunftsland/-ort und Aufnahmeland/-ort ihrerseits wieder als transnationale Verbindungen wahrgenommen werden, die gerade für die Städte Entwicklungs- und Internationalisierungspotential bergen könnten.⁵⁸ So rückt nicht nur die Integration von Zuwanderern, sondern die Internationalisierung und Diversifikation der Stadtgesellschaft im Rahmen von Migrations-, Immigrations- und Integrationsprozessen in den Blick. Im Hintergrund steht dabei die Einsicht, dass eine Vielfalt an Diversitäten, d.h. Unterschieden, „konstitutiv für gesellschaftliche Wirklichkeit ist [...]“ und sich diese dann auch nicht angemessen beschreiben lässt, wenn sie „allein oder in erster Linie [...] als ethnische oder kulturelle Ordnung [...] aufgefasst wird.“⁵⁹ Die Gesellschaft an sich wird in der Diversitätstheorie also als divers erlebt, woraus geschlossen wird, dass ihr singuläre Attributionen an sich nicht gerecht werden können. Gleichzeitig wird in der

⁵⁵ Im für das Konzept maßgeblichen Jahr 2002 machten diese rund ein Viertel der Gesamtbevölkerung aus, eingerechnet sind dabei eingebürgerte Immigrantinnen und Immigranten genauso wie im Land geborene Kinder von Zuwanderern und ansässige Ausländerinnen und Ausländer (Drittstaatenangehörige genauso wie EU-BürgerInnen), vgl. WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 11.

⁵⁶ vgl. WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 12.

⁵⁷ vgl. Kapitel 2.2.2.

⁵⁸ Genannt werden als solche Wirtschaftswachstum, Wissenstransfer, Innovationsbereitschaft, Kreativität und kultureller Austausch.

⁵⁹ MECHERIL, Diversity, 1.

Logik der „Diversity“ darauf gezielt, diese Vielfalt als etwas Positives und Wertvolles zu begreifen, d.h. die Affirmation der Diversität ist als grundlegende Gesellschaftsdynamik voraus- und für die Idee normativ gesetzt.⁶⁰

Konzeptionell umgesetzt wird dieses theoretische Konstrukt im Wiener Integrationsverständnis durch ein Diversitätsmodell, das „anders und mehr als Integration“⁶¹ sein soll – als Ziel eines solchen Modells ist ein verändertes Selbstverständnis der gesamten Stadtgesellschaft hinsichtlich der kulturellen wie ethnischen Vielfalt und der demografischen Diversität intendiert. Dabei sollen die ohnehin unumgänglichen Fragen einer Migrations- und Integrationspolitik von einer grundsätzlich anderen Ausgangsebene gestellt werden. So vergleicht das Konzept selbst die „Integrationspolitik im herkömmlichen Sinn [...]“, die letztlich immer noch danach fragt, was getan werden muss, um den Zuwanderern „die Eingliederung in ‚unsere‘ Gesellschaft zu erleichtern [...]“, mit dem eigenen Diversitätsmodell, das darüber hinaus auch danach fragt, was getan werden muss, „damit in einer durch Migration stark veränderten Stadt die Verwaltung und die lokale Politik *selbst* den Bedürfnissen einer kulturell vielfältigen Bürgerschaft weiterhin entspricht“⁶². Von dieser Basis ausgehend soll das grundsätzliche Problemdenken aufgehoben und die Gruppe der Immigrantinnen und Immigranten entgrenzt werden, da oft gerade Integrationsbemühungen und -konzepte, die auf Eingliederung und Einbeziehung basieren, eine für Immigrantinnen und Immigranten stigmatisierende Wirkung haben – diese werden durch die Beschäftigung *mit ihnen* zu Problemfällen, die schließlich in Randgruppen zusammengefasst werden. Der grundlegende Ansatz solcher Konzepte liegt demnach in der Beihilfe zur selbsttätigen Überwindung von Defiziten, die Zuwanderer von der einheimischen Mehrheitsbevölkerung trennen⁶³, während ein Diversitätsansatz das integrative wie innovative Potential von Zuwanderung selbst aufgreift und fruchtbar zu machen versucht.

⁶⁰ vgl. MECHERIL, Diversity, 1.

⁶¹ WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 15.

⁶² Ebd., 15-16.

⁶³ vgl. etwa das Salzburger Integrationskonzept.

Dennoch urgiert das Wiener Konzept gleichzeitig für die Bearbeitung der durch Zuwanderung auftretenden Probleme, weshalb es, ähnlich dem Salzburger Konzept, ebenfalls Handlungsebenen formuliert, die allerdings weitaus abstrakter gehalten sind und nur wenige konkrete Optionen und Anweisungen formulieren. Sie beschreiben die Stadt als „Schrittmacherin [...] für Diversitätspolitik“⁶⁴, als „Dienstleisterin“⁶⁵, als „Arbeitgeberin“⁶⁶, als „Auftraggeberin“⁶⁷, als „Förderin demokratischer und gesellschaftlicher Teilhabe“⁶⁸ und als „Partnerin in gemeinsamen Entscheidungsprozessen“⁶⁹. Dabei werden die Prinzipien des Diversitätsgedankens – in Verbindung mit Beispielen der praktischen Umsetzung in diversen Großstädten weltweit – in eine Appellationsform gebracht, die sowohl nach innen, d.h. an die Stadt selbst, als auch nach außen, d.h. an Betriebe, Einrichtungen und die Stadtgesellschaft selbst, gerichtet ist.

Im Grunde ist das Konzept dabei aber weniger als solches, denn als Leitbild zu verstehen: Vor dem Hintergrund des Bewusstseins um die faktische Pluralität der Stadtgesellschaft stellt es eine moralische Selbstverpflichtung dar, die selbst zu einer weiteren Transformation des eigenen Gesellschaftsverständnisses auf allen institutionellen und nicht-institutionellen Ebenen aufruft. So könnte das Integrationskonzept der Stadt Wien als eine Art Roadmap verstanden werden – ein Strategieplan, der das Ideal einer diversitätsorientierten, pluralen Stadtgesellschaft vorgibt und Möglichkeiten zur Umsetzung vorschlägt, jedoch keine konkreten Projekte vorgibt. Der dabei gewählte

⁶⁴ WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 18. – hier wird die Rolle der Stadt und ihrer Institutionen für ein verändertes Selbstverständnis beschrieben, wobei die Verinnerlichung des Diversitätsleitbilds in der städtischen Verwaltung als handlungsleitende Voraussetzung für konkrete Umsetzungsmaßnahmen gesehen wird.

⁶⁵ Ebd., 19. – als Dienstleisterin soll die Stadt sicherstellen, dass ihre Leistungen für alle BürgerInnengruppen zugänglich sind. Darin zeigt sich das Diversitätsmanagement im Angebot der Stadt als Querschnittsmaterie aller kommunalen Handlungsfelder (z.B. Stadtplanung, Schulen und Bildungseinrichtungen, Museen, Arbeitsmarktverwaltung, Wohnungswesen etc.)

⁶⁶ Ebd., 20. – die Zusammensetzung des städtischen Mitarbeiterstabes soll ein Spiegelbild der Diversität der Stadtbevölkerung sein, auch um ein kulturelles Kapital in die jeweiligen Dienststellen neu einfließen zu lassen.

⁶⁷ Ebd., 21 – die sog. „Contract Compliance“ soll die Auftraggeberrolle der Stadt für die private Wirtschaft nutzen, um gleichstellungspolitische Anliegen über den freien Markt durchzusetzen. Angesprochen sind dabei sowohl Unternehmen, die vermehrt Immigrantinnen und Immigranten anstellen sollen, als auch die „ethnische Ökonomie“, also Unternehmen, die von Zuwanderern geleitet werden.

⁶⁸ Ebd., 22 – auf dieser Ebene geht es vor allem um die politische Repräsentation der Immigrantinnen und Immigranten in der städtischen Politik (Gemeinde- und Bezirksräte) sowohl auf institutioneller, wie auch auf parteipolitischer Ebene.

⁶⁹ Ebd., 24 – Zuwanderern soll das Recht zugestanden werden, über eigene, multiethnische Beirats- oder Konsultationsstrukturen Einfluss auf Entscheidungen der Stadt zu nehmen. Dies geschieht aus dem Bewusstsein heraus, dass die Zuwanderungsbevölkerung spezielle Interessen und Bedürfnisse hat und soll diese verstärkt in partizipative Entscheidungsprozesse einbinden.

Ansatz bzw. das erwähnte Ideal unterscheidet sich von einem Verständnis von Integration als Eingliederung und Einbeziehung grundsätzlich: Die Idee des Diversitäts-Managements geht de facto nicht von einer reinen *Sozialintegration* aus, sondern viel eher von einer Systemintegration, da von der grundsätzlichen Pluralität der gesellschaftlichen Systeme auf eine Integration verschiedener Teile in- und zueinander einander geschlossen wird. Die Frage nach den konkreten, einzelnen Akteuren wird hier allerdings umso stärker gestellt werden müssen, um nicht erneut von Systemen zu sprechen, die für sich selbst wieder Identitäten und Geschlossenheiten voraussetzen.⁷⁰

Deshalb zeigt sich gerade an dieser Konzeption die Notwendigkeit der Vereinbarung von Sozial- und Systemintegration als dynamischer Prozess, wobei gerade der sozialintegrative Teil nicht normativ gefasst wird, um ihm genau jene problematischen Voraussetzungen zu entziehen, auf Grund derer der Soziologe Hartmut Esser für die Sozialintegration lediglich die Assimilation als gangbaren Integrationsweg herausstreicht.⁷¹ Das Diversitätskonzept der Stadt Wien könnte daher als *normierend* bezeichnet werden, insofern es das integrative Potential über die Gesellschaft abrufen und so direkt über die sozialen Akteure der konkreten Stadtgesellschaft Integration formt und gleichzeitig hybridisiert. Der Ansatz des Konzepts besteht dabei vor allem in der Wahrnehmung der Pluralität und der diversitätsorientierten Affirmation eines neuen Selbstbildes, das aus der (System)Integration der einzelnen, als gleichberechtigt und gleichwertig verstandenen Subsysteme hervorgeht. Inwiefern dabei erneut Inklusions- und Exklusionsmechanismen sowie Machtgefüge gerade im Hinblick auf die Identität und Hybridität konkreter Individuen zur Sprache kommen, wird nun ein letzter analytischer Blick auf die genannten Konzepte sowie auf die Perspektive der Immigrantinnen und Immigranten zu klären versuchen.

⁷⁰ vgl. MECHERIL, Diversity.

⁷¹ vgl. Kapitel 2.2.2.

1.3. Machtmomente des Integrationsdiskurses

Greifen wir erneut die Frage auf, wie die Immigrantinnen und Immigranten – diesmal in den gesellschaftspolitischen Konzepten von Integration – zur Sprache kommen, zeigen die beiden genannten Beispiele der Städte Salzburg und Wien hier eine doppelte Tendenz: Beide Konzepte affirmieren einerseits die unbedingte Hochachtung der Zuwanderer und artikulieren dabei die Notwendigkeit der Unterstützung und Zuwendung – gebunden an stadtpolitische Maßnahmen, die entweder auf Eingliederung oder Diversität innerhalb der Stadt abzielen. Andererseits zeigen beide Versuche, Integration in eine institutionalisierte Form zu bringen im Bezug auf die konkreten Subjekte stärkere Abweichungen: Während das Integrationskonzept der Stadt Salzburg stärker den Einbezug von Immigrantinnen und Immigranten in bestehende soziale und stadtgesellschaftliche Systeme forciert, geht das Diversitätskonzept der Stadt Wien von einer sich beständig neu bildenden, *diversen* Stadtkultur aus. Während die Idee des Einbezugs somit erneut auf das schon analysierte Anfrage-Stellungnahmen-Schema rekurriert und es um den Aspekt des Eintretens in die soziale Konstrukte erweitert, geht die Diversitätstheorie von eigenverantwortlichen Neukonstruktionen aus, die das soziale Gefüge der Stadt erweitern und pluralisieren. Für die Immigrantinnen und Immigranten und deren Perspektive bedeutet das ein Wahrnehmen der Differenz und ihres Anders-Seins, d.h. auch der Anerkennung ihres Anders-Seins als Erweiterungswert für die bestehende Gesellschaft.

Bezieht man diese Struktur erneut auf die Perspektive der Immigrantinnen und Immigranten zeigt sich allerdings eine erneute Asymetrie der Vereinnahmung und Zuschreibung. Während man an ein Verständnis von Integration als Eingliederung und Einbeziehung rückfragen könnte, wie sich diese Achtung in einer praktisch-normativen Form äußert – etwa in der Frage des Gesellschaftsverständnisses –, kann eine ähnliche Frage hier auch der Diversitätsidee gestellt werden: Welchen Wert haben Zuwanderer *für wen?* Hinter beiden Reflexionen verbergen sich für den Soziologen Paul Mecheril gesellschaftlich immanente Machtstrukturen – sowohl die Integration normierende als auch die in der Integration für sich selbst Entwicklungschancen formulierende Gesellschaft sind schon theoretisch, öfter aber auch noch in der Praxis Machtkonstrukte, die in der konkreten Konzeption und Durchführung von Integration tragend werden. Während dabei eine an Eingliederung und Einbeziehung orientierte Konzeption von Integration diese Problematik durch die ihr immanente Gegenüberstellung von

Gesellschaft und Zuwanderern deutlicher formuliert, geschieht dies in einer diversitätsorientierten Theorie stärker subversiv. Mecheril arbeitet für diese Idee der *Diversity* drei Ebenen heraus, die auch in deren scheinbar egalitär ansetzenden Idee jene Machtmomente herausstreichen, die letztlich auf die Zuschreibungen und Bewertungen des/der Anderen als Andere/n rückwirken. Er lokalisiert diese (1) auf der programmatischen Ebene der „Diversity“, d.h. der Frage nach der Idee und der Dynamik des Konzept, (2) auf der Ebene der Praxis der „Diversity“, d.h. die Frage ihrer konkreten Umsetzung und schließlich (3) auf der Ebene der Effekte der „Diversity“, d.h. der Implikationen und Folgen der Praxis und ihrer Wirkungen:⁷²

(1) Hinsichtlich ihrer Programmatik zielt die Diversitätspolitik darauf ab, „aus der Enge zumeist bipolar gefasster Differenzlinien hinauszukommen [...]“ wodurch ein „Aufeinanderbeziehen unterschiedlicher Differenzen möglich“⁷³ werden soll. Das Verhältnis dieser verschiedenen Differenzen bleibt dabei aber ungeklärt, was laut Mecheril letztlich dazu führt, dass das festlegende Identitätsdenken erst wieder nicht überwunden, sondern in einer Identitätsvervielfältigung (*diverse Identitäten*) erneut bestärkt wird, worin letztlich das Machtmoment der Diversitätsprogrammatik liegt.⁷⁴

(2) An Diversität orientierte Angebote – v.a. im Bereich der Bildung – stellen sich selten der Frage, was sie außer der Summierung von Diversitäten eigentlich leisten (können), suggerieren aber gleichzeitig, dass es *etwas* über Identitäts-Differenzen hinaus gibt. Mecheril meint damit, Diversität wolle aufzeigen, dass es „mehr als race, mehr als sexuality, mehr als class [...]“ gibt – was dieses *mehr* ist, definiert sie allerdings nicht, sondern gibt eine eher diversitätssummierende Antwort, etwa in der Form „es gibt race und sexuality und class“⁷⁵. So stehen im Endeffekt verschiedene Identitäten unverzahnt nebeneinander, die der Diversität theoretisch eigentlich mitgegebene Frage nach der Verschränktheit dieser Diversitäten wird ausgespart, um die erwähnten gesellschaftlichen Dominanz- und Differenzlinien aufheben zu können. So dienen *Diversity-Angebote* letztlich dazu, komplexe Verhältnisse der Ungleichheit, z.B. in Sprache, Kapital etc., strukturell zu bekräftigen und die

⁷² vgl. MECHERIL, *Diversity*, 2-3.

⁷³ Ebd., 2.

⁷⁴ vgl. Ebd., 2-3.

⁷⁵ Ebd., 2.

(soziale) Ungleichheit zu „kulturalisieren“⁷⁶, indem die verschiedenen Diversitäten einfach theoretisch unverschränkt nebeneinander gestellt bzw. addiert werden.

(3) An der Theorie der *Diversity* orientierte Ansätze sehen Vielfalt als nützliche Ressource, sowohl ökonomisch als auch sozial. Für Mecheril ist die entscheidende Frage dabei, für wen diese Ressource letztlich nützlich ist – so ermöglicht es die Diversitätspraxis etwa, „den Diskurs um Differenz für das eigene berufliche Fortkommen zu nutzen und formelle und informelle Privilegien gegenüber Minoritätsangehörigen nunmehr auch auf dem Feld professioneller Differenzpraxis auszuspielen.“⁷⁷ Im Rahmen eines ökonomisch orientierten „Diversity Management“, wie es etwa größere Unternehmen immer stärker betreiben, wird der Diversitätsgedanke außerdem dazu genutzt, Abläufe zu verbessern und die Produktivität zu steigern: „Wer nicht diskriminiert wird, arbeitet besser“⁷⁸. Umgekehrt bedeutet die Ökonomisierung des Diversitätsgedankens aber auch, dass er leicht beiseite geschoben werden kann, wenn er für die Produktivität nicht mehr dienlich erscheint. Wird die grundsätzliche Idee einer Diversitätstheorie demnach als Mittel zum Zweck eingesetzt, „ordnet sich ‚Diversity‘ der Logik anderer Zweckkalküle unter“⁷⁹ und wird nicht mehr als Grundprinzip, sondern als Wirkungsprinzip verstanden.

Für die beiden behandelten Konzepte wie für die grundsätzliche Perspektive der Immigrantinnen und Immigranten ergibt sich daraus eine wichtige Beobachtung für den Ausgangspunkt einer Situationsanalyse der Integrationsthematik: Die Perspektive der Immigrantinnen und Immigranten als Personen und Subjekte fehlt großteils sowohl in der empirischen Darstellung, als auch in konkreten gesellschaftlichen Integrationskonzepten. Das wird insbesondere deutlich, wenn man den Blick auf die Metaebene politischer Konzepte lenkt und danach fragt, in welcher Form Immigrantinnen und Immigranten zur Sprache kommen und wie sich ihre Situation und Position zu jener der Mehrheitsbevölkerung verhält. So hält Paul Mecheril etwa für das grundsätzlich an

⁷⁶ Zum Begriff der „Kulturalisierung sozialer Ungleichheit“ im Kontext der Idee einer multikulturellen Gesellschaft vgl. MARAVAKIS/PARSANOGLU, Kulturalisierung, 41-53.

⁷⁷ MECHERIL, Diversity, 3.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

Diversität und Verschiedenheit orientierte Konzept der *Diversity* fest, dass es beständig Gefahr läuft, nichts anderes als „als eine raffinierte Fortsetzung von Machtverhältnissen“⁸⁰ zu sein, die weniger inhaltliche, als strukturelle Differenzen zwischen Einheimischen und Zuwanderern noch zusätzlich bestärkt. Sowohl für das empirische Zur-Sprache kommen, als auch für die Konzeption von Integration *für* Immigrantinnen und Immigranten können daher verschiedenste Teilaspekte als Machtmomente festgemacht werden, die eine letztlich qualitative Differenz zwischen den Zuwanderern und der Mehrheitsgesellschaft stützen und bestärken.

Darüber hinaus zeigt sich, dass vor allem in der empirischen Aufarbeitung die Macht der Begriffsdefinition durchwegs von der Mehrheitsgesellschaft reklamiert und auch gebraucht wird: Was Integration bedeutet wird zwar *abgefragt*, diskursiv aber weder erfasst noch bestimmt. Ähnliches gilt auch für die konkreten Konzepte von Integration, wobei hier zumindest das Salzburger Modell versucht, Integration begrifflich zu bestimmen⁸¹, während das Konzept der Stadt Wien grundsätzlich nicht von Integration, sondern von Diversität ausgeht und folglich auch nur diesen Begriff zu bestimmen versucht.⁸² Für die Stadt Salzburg bleibt damit die Verhältnisbestimmung der Mehrheitsgesellschaft zu den Zuwanderern – also die Gesellschaftsdefinition – offen, für die Stadt Wien eine Bestimmung dessen, was das Schlagwort Integration im Rahmen einer Gesellschaftsvision der Diversität bedeutet und damit auch, welche notwendigen Grenzen Diversitätsbildungen und Identitätskonstruktionen im Gemeinschaftsleben haben. Dazu kommt die jeweils unklare, großteils jedoch performativ wirkende Begrifflichkeit von *Eingliederung*, *Differenzierung*, *Gesellschaft* und *Kultur*, die allesamt als konstante, aber weitgehend unbestimmte Größen verwendet werden.

Damit zeigt sich ein recht unklares Koordinatensystem von Begriffen, Vorstellungen und Konnotationen, die der Begriff Integration enthält, suggeriert und auslöst. Um die Situation in Form der Perspektive von Immigrantinnen und Immigranten sowie der konkreten Konzeptionalisierung aus einer theologischen Perspektive analysieren und auf eine optimierte Praxis hin befragen zu können, wird es im weiteren Verlauf der Arbeit daher notwendig sein, grundsätzliche, theologisch

⁸⁰ MECHERIL, *Diversity*, 4.

⁸¹ vgl. SALZBURGER INTEGRATIONSKONZEPT, 18.

⁸² vgl. WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 15.

reflektierte Kriterien für eine Analyse der Integrationsthematik aufzustellen, um vor dem Hintergrund unserer konkreten Optionalität ausgehend von den Anderen und Fremden nicht mit Machtmomenten und -begriffen der Mehrheitsgesellschaft operieren zu müssen. Daraus werden sich auch Anfragen an die Pastoraltheologie ergeben – für einen ersten Versuch, die konkrete Situation der Immigrantinnen und Immigranten *in* ihrer Integration zu beschreiben, kann allerdings vorerst nur festgehalten werden, dass die dahingehenden empirischen Versuche das Notwendige nicht leisten können: Die Immigrantinnen und Immigranten kommen nicht selbst und mit ihrer Situation – möglicherweise als (An-)Fragende – zur Sprache, sondern lediglich als Befragte und Antwortende. Damit ist eine wesentliche Dimension ihrer Subjekthaftigkeit nicht abgebildet und so auch ihre Lebensrealität nur unzureichend und monoperspektivisch eingefangen. Eine praktisch-theologische Untersuchung wird daher zunächst zwei Dinge fragen müssen, um einen solchen Einblick in die Lebens- und Integrationsrealität von Immigrantinnen und Immigranten erhalten zu können:

(1) Was ist Integration überhaupt? Was kann man darunter verstehen und welche Sensibilität braucht es, um im sozialwissenschaftlichen, gesellschaftlichen, aber auch im theologischen Diskurs verantwortet davon sprechen zu können? Kurz: Was sind die Kriterien eines so verantworteten Integrationsbegriffs, der zur Grundlage für eine Anfrage an das gesellschaftliche Handeln werden kann?

(2) Welche Anfragen ergeben sich an Politik und Gesellschaft sowie an Theologie und Kirche, die diese Kriterien aufnehmen und für ihre Reflexion genauso wie für das Handeln in Kirche und Gesellschaft fruchtbar machen wollen? Wie und in welcher Form wird sie ihnen in Frage und Antwort gerecht werden können?

Erst daraus werden sich konkrete, reflektierte Ansätze von Anfragen an politisches, gesellschaftliches und kirchliches Handeln – etwa in der Form von Konzepten und Gesellschaftskonstruktionen –, aber auch an die pastoraltheologische Forschung im Rahmen der Integrationsthematik ergeben können.

II. Was ist Integration?

„Der Integrationsbegriff boomt“⁸³ – so erfasst die Sozialpädagogin Christine Riegel die Konklusio einer vielschichtigen Auseinandersetzung, die seit Jahren ein wichtiges Thema verschiedenster Felder der Pädagogik, der Soziologie, der Politikwissenschaft, vor allem aber auch einer kulturellen und gesellschaftlichen Debatte geworden ist.⁸⁴ Dabei zeigt sich am Begriff der *Integration* besonders deutlich, wie stark sich gesellschaftliche Sprache, politische Konzepte und wissenschaftliche Auseinandersetzung ineinander verschränken und sich dabei nicht selten gegenseitig korrigieren und transformieren. „Fast wie ein bedingter Reflex“⁸⁵ stellt sich der Begriff etwa ein, wenn über die Bedingung von Zuwanderung, aber auch über Zuwanderer selbst gesprochen wird, verbunden mit Zuschreibungen, die sich nicht selten aus jenen ungeklärten Vorstellungen und Bestimmungen ergeben, mit denen *Integration* oft gemeinsam gedacht wird – die nähere und präzise Bedeutung genauso wie die Subjektbestimmung des Begriffs bleiben dabei meist ungeklärt.⁸⁶

So ist der Begriff im Alltagsdiskurs, in den Medien, genauso aber auch in der Tagespolitik täglich Schlagwort für verschiedene Bedeutungen und bildet dabei je nach Attributisierung Begriffspaare, mit denen sich Akzent und Aussage scheinbar beliebig verschieben lassen. Man spricht von *Integrationsunwilligen* genauso wie von *gelungener Integration*, von *Integrationsdefiziten* wie von *Integrationsindikatoren*. Die Frage nach dem Subjekt der oft formulierten Forderung nach Integration bleibt dabei offen und zeigt ihre grundsätzliche Fragwürdigkeit etwa in der Diskussion um den (positiven) Abschluss von Integrationsmaßnahmen: Während in vielen Konzepten die Staatsbürgerschaft den entscheidenden und abschließenden Integrationsindikator bildet, zeigt sich an anderen Zugängen, wie Personen gerade „unabhängig von ihrer faktischen

⁸³ RIEGEL, Schlagwort, 23.

⁸⁴ vgl. Ebd.

⁸⁵ HOFFMANN, Doppelter Demokratieverlust?

⁸⁶ vgl. RIEGEL, Schlagwort, 23.

Staatsangehörigkeit als kulturell Fremde oder Andere markiert werden“⁸⁷, indem man von ihnen eine Anpassung an eine Art „Leitkultur“ erwartet, die wiederum eine kulturell einheitliche Mehrheitsgesellschaft und die Notwendigkeit, sich ihr einzugliedern, voraussetzt.⁸⁸ Damit suggeriert der Begriff *Integration* im Alltagsdiskurs nicht selten eine „homogene kulturelle Einheit [...], auf die sich Integration bezieht“⁸⁹ und schafft dadurch eine Differenz zwischen einer Mehrheits- und einer Minderheits-gesellschaft, zwischen Normalität und Anders- bzw. Fremdheit. Integration ist somit im allgemeinen Sprachgebrauch immer auch eine „Praxis der Bestimmung und Sortierung [...]“ und damit letztlich auch eine „Praxis der Ein- und Ausgrenzung“⁹⁰, die sich an gewisse Verstehenskontexte und Definitionen des Begriffs binden.

Die folgenden drei Fragestellungen haben es sich daher zum Ziel gemacht, den Begriff der Integration an sich und in seiner Vielschichtigkeit aufzufächern und grundsätzlich zu problematisieren. Dazu sollen zunächst die *problematischen Voraussetzungen*, die sowohl im Alltagsdiskurs, als auch in der politischen Auseinandersetzung mit dem Begriff transportiert werden, aufgezeigt und analysiert werden. In einem zweiten Schritt soll der Fokus auf jene *problematischen Zuschreibungen* gelegt werden, die durch das oft ungeklärte Subjekt eines Integrationsprozesses entstehen können. Schließlich sollen dann in einem dritten Schritt die *problematischen Ansprüche* gängiger Integrationsbegriffe und -konzepte zur Sprache kommen, um den Raum für eine spätere Auseinandersetzung mit ihren soziologischen Begrifflichkeiten und ihren politischen Umsetzungen zu öffnen. Die durchgängige Verwendung des Attributs „problematisch“ ist dabei nicht vorab wertend zu verstehen, sondern als grundsätzlich methodische Akzentsetzung der Untersuchung: Die folgenden Analysen legen einen speziell kritischen, diskursanalytischen und auf die Problematik der Begrifflichkeiten bezogenen Zugang und wollen dabei eine grundsätzliche Sensibilität schaffen, die zur konkreten theologischen Analyse des Begriffs Integration nötig sein wird.

⁸⁷ RIEGEL, Schlagwort, 23.

⁸⁸ vgl. MARAVAKIS/PARSANOGLU, Kulturalisierung, 42; sowie RIEGEL, Schlagwort, 23.

⁸⁹ RIEGEL, Schlagwort, 23-24.

⁹⁰ Ebd., 24.

2.1. Integration – zum Umgang mit einem problematischen Begriff

Die Definition im Deutschen Universalwörterbuch bestimmt *Integration* über das lateinische Nomen *integratio*, das in seinen verschiedenen Bedeutungskontexten mit „Wiederherstellung eines Ganzen [...], [Wieder]herstellung einer Einheit [aus Differenziertem] [...]“ oder „Einbeziehung, Eingliederung in ein größeres Ganzes“⁹¹ übersetzt wird. Dabei wird deutlich, dass der Begriff an sich schon Voraussetzungen und Ansprüche impliziert, die er selbst nicht indizieren kann: Das *größere Ganze* und die dazu gedachte *Einheit* sind ihm in seiner Definition bereits vorgegeben. Dieser Vorbedingung folgend beziehen sich Integrationsbegriffe, -konzepte und -projekte zumeist auf „das individuelle Handeln von Einwanderern“⁹² und die Frage, wie es gelingen kann, sie in die bestehende Einwanderungsgesellschaft – dem gesetzten größeren Ganzen – zu integrieren, sie also zu einem festen Bestandteil der Aufnahmegesellschaft zu machen und sie mit den selben Rechten und Pflichten der einheimischen Bevölkerung auszustatten. Dabei stehen einerseits spezielle Förderungsmaßnahmen, andererseits subjektive Voraussetzungen für die (erfolgreiche) Integration im Vordergrund, was in der Diskussion um die sogenannten *Integrationsindikatoren* deutlich sichtbar wird. Anhand verschiedenster Faktoren soll dabei gemessen werden, ob und wie weit zuvor gesetzte Voraussetzungen bereits zu Beginn oder am Ende eines Integrationsprozesses erfüllt werden.

Solche Integrationsindikatoren wurden etwa vom Institut für Konfliktforschung unter der Leitung des Politologen Anton Pelinka im Jahr 2000 für die Stadt Wien entwickelt. Der Endbericht dieser Forschungsarbeit listet und diskutiert dabei 67 Indikatoren, die sowohl vonseiten der Gesellschaft, als auch vonseiten der Migrantinnen und Migranten für eine beidseitig gelungene Integration sprechen sollen. Dabei ist zunächst die eben erwähnte doppelte Akzentuierung auf die Voraussetzungen *der Gesellschaft* einerseits⁹³ und jene *der Einwanderer* andererseits interessant. In dieser Dynamik geschieht zweierlei: Zunächst wird die Existenz eines Bezugspunktes, quasi

⁹¹ WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE, Bd. 5, 1959.

⁹² BIBOUCHE/HELD, Probleme, 13.

⁹³ Für die genaue Definition dessen, was unter Gesellschaft im Rahmen des Berichts zu verstehen ist, vgl. PELINKA, Integrationsindikatoren, 3-4 („Zieldefinition): Hier listet der Bericht eine Reihe von Grundwerten, die die Aufnahmegesellschaft charakterisieren und als unbedingte Voraussetzungen für Einwanderer zu verstehen sind.

einer Ebene, in die – noch völlig neutral betrachtet – integriert wird, konstatiert.⁹⁴ Daraus ergibt sich umgekehrt die notwendige Existenz eines Gegenübers, also einer Bezugsquelle, von der her kommend Integration in die genannte Bezugsebene geschieht. Um Inhalt und Ziel einer Integration definieren zu können, kann diese daher nicht für sich alleine stehend und von äußeren Faktoren unabhängig betrachtet werden. Eine nähere Bestimmung dessen, was Integration meint und oftmals *voraussetzt*, *zuschreibt* und *beansprucht* wird daher einen näheren Blick auf das vermeintliche Gegensatzpaar *Gesellschaft* und *Gegenüber*⁹⁵ werfen müssen. Die drei ausgewählten Bereiche Voraussetzungen, Zuschreibungen und Ansprüche sollen dabei auf beide Bereiche, Gesellschaft und Gegenüber, gespiegelt werden.

2.1.1. Die problematischen Voraussetzungen gängiger Integrationsbegriffe

Wir haben bereits festgestellt, dass Integration sowohl etymologisch als auch im praktischen Gebrauch die Existenz eines Bezugspunktes impliziert, um ihr Ziel definieren zu können: Integration benötigt einen Ort, in den hinein Integration geschieht. Dieser Ort wird gemeinhin als Gesellschaft, im politisch-soziologischen Diskurs oft auch als Mehrheitsgesellschaft bezeichnet. Gemeint ist damit eine „soziale Ordnung [...]“, die zum geordneten Zusammenleben „wünschenswert ist“⁹⁶. Pelinka verweist in diesem Zusammenhang auf drei Grundsätze der (österreichischen) Gesellschaft: „Demokratie, Liberalismus, Pluralismus und ein gewisser Standard an Sozialleistungen“⁹⁷. Die Kombination dieser Prinzipien ergibt einen Pool an „gegensätzlichen Interessen, Weltanschauungen und kollektive[n] Identitäten [...]“, wobei für alle diese Gruppen die „Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit, der demokratischen Herrschaftslegitimation und die Gewährung liberaler Freiheiten“⁹⁸ gelten. Integration ist demnach grundsätzlich ein Prozess der Einfindung in eine Gesellschaft, wobei die genannten Prinzipien aber nicht nur der gesetzliche, sondern auch der identitätsstiftende Rahmen sein sollen. Damit ist allerdings zunächst die strukturelle

⁹⁴ vgl. RIEGEL, Schlagwort, 23.

⁹⁵ Die Bezeichnung *Gegenüber* wird hier als Hilfskonstrukt für die wenig zielführenden Bezeichnungen *Fremde*, *Migrant/innen*, *zu Integrierende* etc. verwendet. Die parallele Verwendung der Begriffe erfolgt dabei bewusst.

⁹⁶ PELINKA, Integrationsindikatoren, 3.

⁹⁷ Ebd., 4.

⁹⁸ Ebd., vgl. auch BAUBÖCK, Integration von Einwanderern, 592-593.

Dimension von Integration beschrieben – sie wäre somit ein Einfindungs- und Eingliederungsprozess in die über eine Mehrheit als geschlossen definierte Gesellschaft, der im Grunde allein die affirmative Annahme gesellschaftlicher Grundregeln und Prinzipien voraussetzen würde. Die aktuellen politischen Debatten und gesellschaftlichen Reaktionen machen allerdings deutlich, dass ein rein strukturelles Verständnis den Begriff Integration nicht ausreichend füllen kann.

Inhaltlich stärker besetzt ist die Diskussion um eine mit der genannten Gesellschaftskonzeption verbundene Leitkultur, die – grob gesagt – versucht, ein Kulturkonstrukt zur gesellschaftlichen Norm zu erklären, an der sich das öffentliche, aber auch das private Leben der jeweiligen Einwohnerinnen und Einwohner eines Landes zu orientieren habe. Bezieht man beide Schlagworte – die Mehrheitsgesellschaft und die Leitkultur – auf das Forschungsfeld von Migration und Integration, so wird deutlich, dass Integration dann als eine ausschließlich von Zuwanderern zu erbringende Leistung gedacht wird und dadurch deren selbstverantwortete Eingliederung in die bestehende, als homogen konzipierte Gesellschaft voraussetzt.⁹⁹ Diese einseitige Dynamik führt nicht zuletzt dazu, dass das Konzept der Assimilation¹⁰⁰ mit Integration gleichgesetzt oder als bessere Alternative gesehen wird, weil sie die im Rahmen eines Integrationsprozesses auftretenden Probleme normativ in der definitiven Festlegung abgegrenzter Kriterien löst: Integriert ist, wer assimiliert ist, d.h. wer seine Fremdheit, sein Anders-Sein abgelegt hat und „normaler Bürger“ in einer homogenen Gesellschaft geworden ist.

Dabei zeigt sich nun das grundsätzliche Problem der Voraussetzungsebene: Assimilation oder assimilativ verstandene Integration setzt die Existenz einer solchen Homogenität in der Gesellschaft (strukturell) und in der Kultur (inhaltlich) voraus¹⁰¹, während umgekehrt am Gegenüber Fremdheit und Andersheit markiert werden, da ihre Zuschreibung Voraussetzung für die Dynamik von Inklusion und Exklusion ist – assimilieren oder assimilativ integrieren kann sich nur, wer anders und fremd ist oder

⁹⁹ vgl. die Kritik zur nachhaltigen Integration in der Stadt Wien bei PELINKA, Integrationsindikatoren, 5.

¹⁰⁰ Mit Assimilation ist hier die grundsätzliche kulturelle und gesellschaftliche Angleichung von Zuwanderern an eine über nicht näher definierte Normen und Werte definierte Gesellschaft verstanden. Andere Definitionen von Assimilation sehen sie unabhängig von Einseitigkeit (Angleichung an etwas) oder Beidseitigkeit (Angleichung aneinander) – beiden Formen der Assimilation ist dabei der Gedanke des Gleich-Werdens immanent; vgl. auch Kapitel 2.2.2.

¹⁰¹ I.Ü. genauso wie die homogene Gesellschaft und Kultur damit eine Assimilation aller sozialer Akteure – nicht nur der Zuwanderer – voraussetzt.

zumindest so empfunden wird. Damit ist die Möglichkeit einer Hybridität, d.h. einer vielschichtigen, teilweise auch mehrfachen Identität, grundsätzlich genauso ausgeschlossen, wie ein als dauerhaft verstandener Integrationsprozess, der sich nicht durch Ablegung bzw. Beseitigung der Fremd- oder Andersheit beschließen lässt. Im Folgenden sollen diese zwei grob formulierten Voraussetzungen bzw. Zuschreibungen sowohl seitens der Gesellschaft („homogene Gesellschaft“ und „Leitkultur“), als auch seitens ihres Gegenübers („Fremdheit“ und „Andersheit“) näher betrachtet werden.

2.1.1.1. Die homogene (Mehrheits)Gesellschaft

Der folgenden Untersuchung dessen, im Rahmen des Begriffes Integration mit *Gesellschaft* suggeriert ist, soll die These vorangestellt sein, dass gängige Vorstellungen von Integration oft einhergehen mit der Implikation einer homogenen Mehrheitsgesellschaft, die nicht nur Bezugspunkt, sondern auch Maßstab des Integrationsprozesses ist. So formuliert der Politologe Rainer Bauböck in den bereits erwähnten vier maßgeblichen Kritikpunkten am Begriff der Integration auch, dass „Integration [...] vorwiegend als eine Eingliederung in die sozialen Strukturen und Institutionen der Mehrheitsbevölkerung“¹⁰² verstanden wird. Vor allem im englisch-sprachigen Raum wird der Begriff daher oft verwendet, um eine kulturell möglichst homogene Gesellschaft zu forcieren.¹⁰³ Dabei kommt notwendigerweise die Frage auf, welche Voraussetzungen durch die Begriffe Kultur und Gesellschaft gesetzt sind und welche Ansprüche sie erheben. Hier soll zunächst ein Blick auf die Voraussetzungen geworfen werden, weshalb näher gefragt werden muss, was unter Mehrheitsgesellschaft und (Leit-)Kultur zu verstehen ist und welche Rolle diese Begriffe in der Auseinandersetzung mit Integrationsverständnissen spielen.

In der Debatte über Notwendigkeit und Ziel von Integration wird nicht selten der Begriff der Mehrheitsgesellschaft herangezogen, um damit jene größere soziale Gruppe zu benennen, die als normative Bezugsgröße gegenüber der kleineren, sich integrierenden sozialen Gruppe gilt.¹⁰⁴ Dabei bedient der Begriff Mehrheitsgesellschaft zunächst rein quantitative Größen, deren qualitative Überlagerung aber gerade für die

¹⁰² BAUBÖCK, Rechtliche Instrumente, zit. nach: PELINKA, Integrationsindikatoren, 5.

¹⁰³ vgl. PELINKA, Integrationsindikatoren, 5.

¹⁰⁴ vgl. CABALLERO, Integration und politische Unterstützung, 37.

Frage der Integration schlagend wird: Es gibt demnach mindestens zwei unterschiedlich große Gruppen, wobei die größte dieser Gruppen die Mehrheit stellt und daher das Anrecht hat, die gesellschaftlichen Werte und Normen, kurz: die Vorgaben der Gesellschaft an ihr Gegenüber zu definieren. In der Soziologie wird dafür der Begriff Majorität verwendet.¹⁰⁵

Die Verwendung dieses Begriffs wie seine implizite Teilung in quantitative Minoritäten und Majoritäten ist allerdings problematisch, da der Majorität „oft kein konsistenter Zusammenhang zukommt [...]“ und sie eigentlich nur eine Gruppe von Menschen bezeichnet, „welcher nicht notwendigerweise in jeder Hinsicht andersartige Merkmale als der Minderheit“¹⁰⁶ zukommen. Das wiederum bedeutet, dass sich nur schwer definieren lässt, wo zum einen die Majorität beginnt und die Minorität endet bzw. wo sich beide zum anderen auch überschneiden, bedingen und überdecken. Oft wird in der Definition der Majorität deshalb der Argumentationsweg über die Definition der Minorität gegangen, da sich Minorität – wenn auch nicht unumstritten – wesentlich leichter dadurch festlegen lässt, dass sie „entweder besondere ethnische, religiöse, kulturelle, sprachliche, geschichtliche, traditionelle, rassische, personale, nationale oder abstammungsmäßige Merkmale oder beliebige Merkmalskombinationen im Unterschied zum Rest der Bevölkerung“¹⁰⁷ aufweist. Wie in dieser Definition bereits suggeriert, ist die Mehrheitsbevölkerung bzw. die Mehrheitsgesellschaft dann jener verbleibende Rest, der definitiv nicht der Minorität entspricht. Letztlich ist die Majorität damit erneut quantitativ bestimmt, indem sie die prozentual gesehen größte Gruppe darstellt, deren Mitglieder nicht anderen, kleineren Gruppen zugeordnet werden können.

Durch die unklare Trennbarkeit der Merkmale von Minorität und Majorität ergibt sich v.a. für letzteren Begriff das Problem, inhaltlich nur schwer gefüllt werden zu können. Die Dezernentin für Integration der Stadt Frankfurt/Main, Nargess Eskandari-Grünberg, verdeutlicht dies in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau¹⁰⁸ anhand eines konkreten Beispiels: „50 Prozent der Frankfurter leben hier seit weniger als 15 Jahren unabhängig davon, wo sie herkommen. Innerhalb weniger Jahre tauschen

¹⁰⁵ vgl. KRAAS-SCHNEIDER, Minoritäten, 49

¹⁰⁶ Ebd., 49.

¹⁰⁷ Ebd., 49.

¹⁰⁸ FRANKFURTER RUNDSCHAU, Anerkennung verschiedener Identitäten.

sich große Teile der Bevölkerung aus. Zuschreibungen nach Mehrheiten und Minderheiten nützen auch da nur noch wenig.“¹⁰⁹ Der Sozialgeograph Gisbert Rinschede spricht daher von einer empirischen Unfruchtbarkeit solcher Majoritäts-Minoritäts-Rechnungen, da prozentuale Bestimmungen inhaltlich vor allem Zuschreibungen sind, die das Selbstverständnis von Gruppen oder Einzelpersonen oft nicht treffen können. Dadurch werden letztlich oft Minderheiten konstruiert, die sich nie als abgeschlossene und von der suggerierten Mehrheitsgesellschaft abgetrennte Gruppe bezeichnen würden. Dennoch bleibt dieser Unterscheidung gerade in sozialer Hinsicht eine große Bedeutung, da sie die faktische Existenz von Diskriminierungen betroffener Bevölkerungsgruppen aufzeigt und eine Beschäftigung mit diesen Strukturen erst möglich macht.¹¹⁰

Für die Beschäftigung mit Integration erscheint die Argumentation nach Mehrheiten allerdings problematisch: Gerade weil der Begriff Majorität ein Hilfskonstrukt in Opposition zur Minorität ist, bleibt er inhaltlich leer und suggeriert im Gegensatz zur Definition der Minderheit für die Mehrheit der Gesellschaft homogene, ethnische, religiöse, kulturelle, sprachliche, geschichtliche, traditionelle, rassische, personale, nationale oder abstammungsmäßige Merkmale. Außerdem erscheinen gerade in Integrationsprozessen Gruppierungen und Zuschreibungen flüssig und transformativ. Die Mehrheitsgesellschaft ist daher vor allem eine quantitative Aussage, die aus sich heraus nur geringen normativen Anspruch erheben kann – die Homogenität, die sie selbst voraussetzt, wird nicht zuletzt durch die empirisch feststellbare, faktische Hybridität von Identitäten aufgehoben. Nargess Eskandari-Grünberg konstatiert hierzu, dass die Gesellschaft „seit Jahren darum [ringt], anzuerkennen, dass ein Mensch verschiedene Identitäten haben kann. Oder darum, in einer Gesellschaft zu leben, in der verschiedene Identitäten gleichermaßen Anerkennung finden.“¹¹¹

Insofern bleibt die Voraussetzung einer homogenen Mehrheitsgesellschaft, in die hinein Integration geschehen soll, wohl problematisch. Natürlich bedingen sich (Mehrheits-)Gesellschaft – im Sprachkontext von Migration oft als „Aufnahmegesellschaft“ bezeichnet – und ihr Gegenüber gegenseitig. So setzt die faktische

¹⁰⁹ FRANKFURTER RUNDSCHAU, Anerkennung verschiedener Identitäten.

¹¹⁰ vgl. KRAAS-SCHNEIDER, 49-50.

¹¹¹ FRANKFURTER RUNDSCHAU, Anerkennung verschiedener Identitäten vgl. auch FASSMANN, Integrationsbegriff, 233-234.

Existenz der sich integrierenden Person oder Gruppe notwendigerweise auch die Existenz der Aufnahmegesellschaft, also seines Gegenübers im Integrationsprozess, voraus. Geht es allerdings um deren normativen Charakter für die inhaltliche Auseinandersetzung in einem Integrationsprozess, so ist der Begriff „Mehrheitsgesellschaft“ wohl schwierig anzuwenden, da er grundsätzlich von prozentuellen Zuschreibungen und Mehrheitsverhältnissen ausgeht, die von jeder Zuwanderung und damit auch von jedem Integrationsprozess gerade durchbrochen werden. Der mit der Majorität verbundene Anspruch kann – mit Bauböcks Kritik – letztlich auch dazu führen, dass Integration sich wieder als einseitige „Eingliederung in die sozialen Strukturen und Institutionen der Mehrheitsbevölkerung“¹¹² versteht.

Auf die Frage, wie sich eine solche Mehrheitsgesellschaft konstituiert und institutionalisiert, also in die Form einer Nation fasst, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Wichtig bleibt der Hinweis, dass gerade die Nationalstaaten sich selbst als „politische und [...] ethnische Gemeinschaften“¹¹³ verstehen und damit vielerorts den definitorischen Rahmen samt gesetzlicher Richtlinien für sich als einheitlich verstehende Gesellschaften bilden. Diese Dynamik ist vor allem hinsichtlich der Asyl-Debatte und der Frage nach politischen Richtlinien und Forderungen an und für Integration von Bedeutung, soll aber aufgrund der Fokussierung auf konkrete Konzepte und Begriffe von Integration nicht eingehend analysiert werden.¹¹⁴

2.1.1.2. Die gesellschaftliche „Leitkultur“

Vor dem Hintergrund noch immer aktueller politischer Debatten – vor allem in Deutschland – erscheint die Frage nach der gesellschaftlichen Voraussetzung einer die Aufnahmegesellschaft definierenden Kultur im Sinne einer *Leitkultur* unerlässlich. Hierzu muss zunächst in verkürzter Form festgehalten werden, was unter Kultur verstanden werden kann. Im Allgemeinen ist darunter die Summe all dessen zu verstehen, „worin sich der Mensch als Mensch ausdrückt, als Individuum (individuelle Lebenskultur) und in Gemeinschaft (Kultur eines Volkes, einer Glaubensgemeinschaft

¹¹² BAUBÖCK, Rechtliche Instrumente, zit. nach: Pelinka, Integrationsindikatoren, 5.

¹¹³ ROMMELSPACHER, Anerkennung und Ausgrenzung, 41.

¹¹⁴ Nähere Untersuchungen zu nationalen Selbst- und Fremdbildern und zur Konstituierung nationaler Gesellschaften in ROMMELSPACHER, Anerkennung und Ausgrenzung.

...).“¹¹⁵ In diesem Verständnis umfasst Kultur Sprache, Werte, Religion, Kunst, Politik und andere Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens, die zum individuellen und gesellschaftlichen Vollzug des Menschen gehören. Im Bezug auf Migration und Integration ist darüber hinaus vor allem der geschichtliche Aspekt von Kultur bedeutend – in der „kulturellen Tradition [...]“ sind „gedankliche Grundsätze, Kodierungen und Normen“¹¹⁶ eingefasst, die das kulturelle Selbstbewusstsein mitbestimmen. Dieses sowohl geschichtliche als auch momentane Bewusstsein von Kultur ist maßgebend für Migrations- und Integrationsprozesse, da sich durch diese nicht zuletzt die Zugehörigkeit zu Kulturkreisen verändert und eine kulturelle Transformation durch Integration zumindest in Grundzügen vorausgesetzt wird. Auch hier sei auf die Problematik der implizierten kulturellen Homogenität nur hingewiesen – ebenso wie die homogene Gesellschaft ist die homogene Kultur eines Landes eine wissenschaftlich schwer haltbare Annahme.¹¹⁷ So sind Kulturgüter, kulturelle Ausdrücke und Vollzüge und das kulturelle Selbstbewusstsein auch innergesellschaftlich nicht allen Menschen gleich stark und auf die gleiche Weise präsent, ihre Wahrnehmung und Repräsentation differiert je nach „sozialer Schicht und Beruf [...], Geschlecht und Alter [...], Schulbildung, persönlichen Begabungen und besonderen partikulären Erfahrungen.“¹¹⁸ Insofern lässt sich auch innerhalb der je einheimischen Bevölkerung eine Multikulturalität erkennen, die gerade für ein reflektiertes Verständnis von Integration und Assimilierungsprozessen ein gesellschaftliches Korrektiv bilden kann.

Eine zweite, weitaus politischere Bedeutung im Zusammenhang mit Kultur liefert der Begriff *Leitkultur* selbst, unter dem seitens der Mehrheitsgesellschaft die notwendigen kulturellen Vorgaben für das sich integrierende Gegenüber verstanden wird. Eingeführt wurde dieser Begriff von dem deutsch-syrischen Politologen Bassam Tibi, der damit eine „kulturpluralistisch, nicht multikulturalistisch“¹¹⁹ verstandene Grundlage für das Zusammenleben von Einheimischen und Migrantinnen und Migranten in Europa schaffen wollte. Neben zahlreichen migrationspolitischen Diskussionen benennt er mit dem Konzept der Leitkultur ein Hauptproblem der

¹¹⁵ RETHMANN, Integration gestalten, 27.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ vgl. Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ TIBI, Leitkultur, 24; er verweist dabei auf GRILLO, Pluralism.

Integrationsbemühungen in Deutschland, das er in der „ethnischen Bestimmung des Bürgers“¹²⁰ verortet. Um diese Vorstellung zu durchbrechen, lehnt er sich an den von Jürgen Habermas geprägten Begriff der „Kulturellen Moderne“¹²¹ an, der die Ethnisierung aufhebt und deshalb – so Tibi – dazu geeignet ist, „kulturübergreifende Gültigkeit zu erlangen“¹²². Die inhaltlichen Werte, welche die europäische Leitkultur formen, sind für Tibi „das Primat der Vernunft vor religiöser Offenbarung, d.h. vor der Geltung absoluter Wahrheiten; individuelle Menschenrechte (also nicht Gruppenrechte) [...]; säkulare, also auf Trennung von Religion und Politik basierende Demokratie; allseitig anerkannte[r] Pluralismus sowie ebenso gegenseitig geltende Toleranz“¹²³. Durch sie wird die (europäische) Leitkultur zu einer konsensuellen Plattform, quasi zum gemeinsamen Nenner, der die innerste Substanz der Zivilgesellschaft ausmacht.¹²⁴

Während sich schon Tibi gegen diverse Vorwürfe, er würde damit den Boden für Nationalismen und Imperialismen bereiten¹²⁵, wehren musste, wurde der Begriff dann nicht zuletzt wegen seiner Konkretisierung im Hinblick auf die deutsche Migrationsproblematik durch die CDU-Politiker Friedrich Merz und Norbert Lammert ab dem Jahr 2000 zum Zankapfel politischer Diskussionen in Europa. Aufgrund der Reaktionen aus den verschiedensten politischen Lagern sprach die Soziologin Gudrun Hentges im Jahr 2002 bereits von einer „Steilvorlage für die extreme Rechte“¹²⁶, die den Begriff *Leitkultur* ihrerseits mit nationalistischen bzw. ethnischen Inhalten füllen wollte, hier freilich um die Integration von *Fremdkulturen* grundsätzlich zu untergraben. Im Jahr 2007 nahm die CDU den Begriff *Leitkultur* schließlich in ihr Parteiprogramm auf und verband ihn mit der Forderung nach „Integration von Zuwanderern auf der Basis der Leitkultur in Deutschland“¹²⁷. Nicht geklärt bleibt dabei, welche Konkretisierungen und Grenzen sich der Begriff einer (deutschen) Leitkultur selbst setzen kann – folgt man den grundsätzlichen Werten von Vernunft, Demokratie, Pluralismus und Toleranz, wie sie

¹²⁰ TIBI, *Leitkultur*, 26.

¹²¹ vgl. HABERMAS, *Philosophischer Diskurs der Moderne*, zit. nach TIBI, *Leitkultur*, 26.

¹²² TIBI, *Leitkultur*, 26.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ vgl. Ebd.

¹²⁵ vgl. z.B. den Beitrag des deutschen SPD-Politikers Gerhard Kadelbach in der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung vom 12.11.2000, 6, zit. nach: TIBI, *Leitkultur*, 25.

¹²⁶ vgl. HENTGES, *Steilvorlage für die extreme Rechte*.

¹²⁷ CDU DEUTSCHLAND, *Freiheit und Sicherheit*.

vor Tibi bereits Habermas formuliert hat, wird die Frage nach der näheren Bestimmung von Integration unter diesen Wertevorzeichen jedenfalls detaillierter gestellt werden müssen. Für diese grundsätzliche Problematisierung jener Konnotationen, die mit dem Begriff *Integration* gemeinhin verbunden werden, wird der Begriff *Leitkultur* vorerst ein Schlaglicht bleiben, das für die Auseinandersetzung mit der Frage, *wohin* Integration *zu welchen Bedingungen* geschieht, letztlich aber wesentlich bleibt: Die Idee einer leitenden und für die Integration maßgebenden Kultur jenseits ethnischer Abgrenzungen zeigt die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Grundkonsenses auf, der in der Dynamik von Gesellschaft und Gegenüber wohl benötigt wird, um überhaupt sinnvoll von Integration sprechen zu können. Die genaue Form bzw. auch die Voraussetzung und Vorgabe eines abgegrenzten *Leitkultur-Pakets*, an dem es sich zu orientieren gilt, wird jedoch vor allem in der kriteriologischen Auseinandersetzung näher hinterfragt werden müssen.

2.1.2. Die problematischen Zuschreibungen gängiger Integrationsbegriffe

Während sich Voraussetzungen seitens der Gesellschaft leichter und in allgemeinerer Weise formulieren lassen, wird die Reflexion und Interpretation solcher Vorgaben seitens ihres Gegenübers, den Migrantinnen und Migranten, Fremden oder schlichtweg „Anderen“ ein wenig abstrakter sein müssen. Voraussetzungen seitens des Gegenübers der Gesellschaft sind dabei oft Zuschreibungen, mit denen einzelne Menschen oder ganze Gruppen „als kulturell Fremde oder Andere markiert werden“¹²⁸. Im Folgenden soll daher – aus der spezifischen Sicht dieser Fremden und Anderen – auf die beiden angesprochenen Phänomene eingegangen werden.

2.1.2.1. Das „Gegenüber“: Identität, Fremdheit und Andersheit

Von Bedeutung ist hier zunächst, dass weder der Begriff „fremd“, noch der Begriff „anders“ einfach und abgeschlossen definierbar sind. Doch nicht nur die Begriffe selbst, auch die Bereiche, auf die sie angewandt werden, sind höchst unterschiedlich. Nach der Definition im Neuen Deutschen Wörterbuch bezeichnet der/die/das Fremde das Fernstehende, nicht zur Familie, zur Bekanntschaft oder zum Volk

¹²⁸ RIEGEL, Schlagwort, 23.

Gehörige¹²⁹, also das „Nicht-Einheimische, Auswärtige, Unbekannte“¹³⁰, der/die/das Andere, den von einem Bezugspunkt Verschiedenen bzw. Unterschiedenen. Der Soziologe Erol Yildiz teilt die Bedeutungsaspekte der Bezeichnung „fremd“ in die drei Bereiche Ort, Besitz sowie Art und Weise.¹³¹ Fremd ist demnach etwas, das „außerhalb des eigenen Bereichs liegt (vgl. *externum*, *foreign*, *étranger*) [...], was anderen gehört (vgl. *alienum*, *alien*) [...]“ oder aber auch „was von anderer Art, was fremdartig (oder) heterogen ist (vgl. *strange*, *étrange*).“¹³² Diese Bedeutungsebenen scheinen sich im Alltagsdiskurs, vor allem in emotionalen Situationen oder in Interessenskonflikten, stark zu vermischen.¹³³

Obwohl alle drei Aspekte für die Frage nach Migration und Integration von Bedeutung sind, gilt es in diesem Kapitel vor allem den Aspekt der Art und Weise anzusprechen, da er wohl am besten jene schon genannten Zuschreibungen und Markierungen beschreibt, die, als der Gesellschaft gegenüber liegend, grundsätzlich vorausgesetzt werden.¹³⁴ Dabei sind die Sichtweisen von Fremd- und Selbstwahrnehmung durchaus unterschiedlich. Migrantinnen und Migranten sind in ihrer eigenen Wahrnehmung im Vergleich zu Nicht-Migrantinnen und -Migranten fremde Neuankömmlinge, die oft erfahren, dass sie „häufiger unerwünscht als erwünscht sind, eher abgewiesen als aufgenommen werden“¹³⁵. Seitens der Aufnahmegesellschaft teilt man in Ausländer und Nicht-Ausländer, oder auch in Menschen mit und ohne Migrationshintergrund.¹³⁶ Diese Selbst- und Fremdbilder sind für Migration und Integration von großer Bedeutung. Mit ihrer Relation stehen oder fallen Akzeptanz und Distanz bzw. Vertrauen und Misstrauen. Dabei sind viele dieser Bilder – sowohl seitens der Selbst-, als auch der Fremdwahrnehmung – Konstrukte, die oftmals als Stereotype charakter-

¹²⁹ vgl. YILDIZ, Fremdheit und Integration, 10; vgl. auch WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE, Bd. 3, 1313.

¹³⁰ EBD.

¹³¹ vgl. Ebd., 11.

¹³² Ebd.

¹³³ vgl. Ebd.

¹³⁴ Die Frage nach der Fremdheit des Ortes und der Fremdheit des Besitzes ist allerdings nicht irrelevant – schließlich wird oft rein über die Herkunft eine Fremd- bzw. Andersheit konstruiert (Ort). Die Frage des Besitzes ist dabei vor allem für die Diskussion um soziale und wirtschaftliche Flüchtlinge sowie im Rahmen der aktuellen Diskussion um Bettelverbote in europäischen Städten von Bedeutung, vgl. dazu das Dokument der ÖSTERREICHISCHEN ARMUTSKONFERENZ, Schande Armut.

¹³⁵ SÜSSMUTH, Migration und Integration, 41.

¹³⁶ vgl. Ebd.

isiert werden, da jede Wahrnehmung des Anderen/Fremden bereits kulturell vorgeprägt ist: „Wenn neue Informationen über ein Land oder Volk mit dem schon bestehenden Image übereinstimmen, werden sie in dieses eingefügt. Sofern sie nicht übereinstimmen, entsteht ein Spannungsfeld [...]. Dieses kann aufgelöst oder durch Einpassung in das bereits bestehende Stereotyp verstärkt werden.“¹³⁷ Bereits konstituierte Bilder oder Bildersysteme haben dann für neu eintreffende Informationen über Anderes und bisher Fremdes eine Filterfunktion – bestimmte Informationen werden eingeordnet, andere ausgesondert und als beständig anders und/oder fremd markiert.¹³⁸ Damit wird ein „affektives Verhältnis zum Beschriebenen“¹³⁹ deutlich, in dem zwischen normal und anormal unterschieden wird, wobei normal ist, was vertraut ist bzw. in ein vertrautes Image eingefügt werden kann, und anormal, was an diesem bestehenden Image Spannungen erzeugt. Diese Systematik von Normalität und Anormalität setzt wieder eine als homogen verstandene Ordnung voraus, die Fremdheit als ihren Gegensatz konstruieren kann. Fremdheit und Normalität sind demnach „Bilder unserer Vorstellungswelt, [...] Projektionen [und] Erfindungen [...]“, die mit Auf- und Abwertungen sowie mit „Besitzergreifungsritualen, sprachlichen Zuschreibungen [sowie] Einverleibungs- und Ausschlußhandlungen“¹⁴⁰ einhergehen, indem sie jeweils Gegensätze konstruieren, denen ein normativer Charakter zugeschrieben wird.

Zurückkehrend zum Ausgangspunkt – der Fremdheit der Art und Weise – bedeutet diese Art und Weise eine kulturelle Fremdheit, die eine „kognitive, gedachte Distanzierung zwischen Eigenem und Fremdem“¹⁴¹ bezeichnet, indem davon ausgegangen wird, dass der/die Andere/Fremde nach anderen kulturellen Regeln und Werten lebt, die grundsätzlich von den eigenen unterschieden sind.¹⁴² Auf dieser Ebene wird deutlich, dass Fremdheit genauso wie Identität durch gedachte, konstruierte oder aber auch reale Differenz erzeugt wird. Der Begriff Integration setzt nun diese Differenz voraus, da er selbst Teil eines Grenzziehungsprozesses ist, der gleichzeitig ein „Moment

¹³⁷ SÜSSMUTH, Migration und Integration, 42.

¹³⁸ vgl. Ebd.

¹³⁹ YILDIZ, Fremdheit und Integration, 27.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd., 29.

¹⁴² vgl. Ebd.

des Ausschlusses als auch (das) der Integration“¹⁴³ beinhaltet. Anders gesagt: Integration setzt gemeinhin Exklusion und damit Fremdheit und Andersheit voraus und schreibt sie dabei zu – vor allem dann, wenn Integration als grundsätzliche Bringschuld der Fremden/Anderen verstanden wird.¹⁴⁴

2.1.2.2. Ausländer/innen, Migrant/innen, Asylant/innen

Ebenfalls in den Bereich der Zuschreibungen fallen Markierungen, die Menschen als Ausländerinnen und Ausländer, als Migrantinnen und Migranten oder als Asylantinnen und Asylanten bezeichnen. Zwar gehören diese Begriffe nicht zum Kern des Diskurses über Integration, da sie großteils politische Klassifizierungen betreffen, die für das jeweilige Bleiberecht relevant sind, dennoch ist angesichts der weiten Thematik eine Bestimmung dieser Zuschreibungen insofern wichtig, als eine solche Verwechslungen und Missverständnissen hinsichtlich der Begrifflichkeit vorbeugen kann. Als Ausländerinnen und Ausländer versteht man im politischen Sprachgebrauch jene Menschen, die nicht die Staatsbürgerschaft des Bezugsstaates¹⁴⁵ besitzen, unabhängig davon, ob sie sich in diesem Bezugsstaat aufhalten bzw. wie lange sie sich in diesem Staat aufhalten (wollen).¹⁴⁶ Migrantinnen und Migranten wiederum sind jene Menschen, die aus ihrem Herkunftsland auswandern und sich in einem anderen Land – zumindest kurzfristig – niederlassen. Dabei sind alle „wandernden“ Personen unabhängig vom Grund ihrer Wanderung eingeschlossen.¹⁴⁷ Dies spielt im Fall der Asylantinnen und Asylanten – besser: Asylwerberinnen und Asylwerber – eine wichtige Rolle, da diese aus Gründen der Verfolgung und Unterdrückung in ihren Herkunftsländern zu Migrantinnen und Migranten werden. Asyl bezeichnet daher die temporäre Aufnahme aus ethnischen, religiösen, politischen oder auch juristischen Gründen Verfolgter im Bezugsstaat, in Folge eines Asylverfahrens, das die Notwendigkeit des Asyls im konkreten Fall feststellt.¹⁴⁸

¹⁴³ YILDIZ, Fremdheit und Integration, 44.

¹⁴⁴ vgl. die Kritik an einem einseitigen Sollensanspruch von Integration, u.a. bei BIBOUCHE/HELD, Probleme, 13.; auch: PELINKA, Integrationsindikatoren, 4; vgl. dazu auch Kapitel 2.1.3.

¹⁴⁵ der Bezugsstaat ist in der Regel das jeweilige *Inland*.

¹⁴⁶ vgl. WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE, Bd. 1, 394.

¹⁴⁷ vgl. WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE, Bd. 6, 2583.

¹⁴⁸ vgl. WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE, Bd. 1, 307.

Diese bruchstückhaften Unterscheidungen sind insofern von Bedeutung, als sie den Bezugsrahmen von Integration abstecken und begrifflichen Verwirrungen vorbeugen. So kann sich Integration zwar grundsätzlich, nicht aber pauschal auf Ausländerinnen und Ausländer beziehen, da diese Begriffe in sich mehrdeutig sind und an sich alle Menschen bezeichnen, die nicht Staatsbürgerinnen und Staatsbürger des Bezugsstaates sind. Ähnliches gilt für die Begriffe Migrantin bzw. Migrant – auch hier ist die örtliche Gebundenheit an den Bezugsstaat nicht unbedingt gegeben. Für die Bezeichnungen Asylantin bzw. Asylant würde dann zumindest näher gefragt werden müssen, inwiefern die genannte temporäre Aufnahme eine wie auch immer geartete Integration impliziert, wenn diese sich auf einen grundsätzlich dauerhaften Aufenthalt bezieht. Somit bleiben alle drei Begriffe für die Beschäftigung mit Integration an sich und konkreten Integrationsbegriffen und -konzepten unscharf. Diese Arbeit kann und will diese Begriffe nur grundsätzlich problematisieren und damit auch nicht ersetzen – dennoch soll aufgrund dieser kurzen Analyse ein sensibler Umgang mit Zuschreibungen, vor allem in der Begrifflichkeit, vorausgesetzt werden, da diese nicht zuletzt für die Konstituierung von Zielgruppen und Subjekten in Integrationsprozessen wirksam sind. Für die weitere Arbeit empfehlen sich allerdings die Begriffe Immigrantin bzw. Immigrant bzw. Zuwanderer, da sie die grundsätzliche Dauerhaftigkeit der Einwanderung und Niederlassung implizieren und eine somit halbwegs genaue Begrifflichkeit für die Diskussion von Integrationsbegriffen und -konzepten bieten. Auch durch sie können freilich problematische oder mehrdeutige Zuschreibungen nicht ersetzt werden, dennoch bietet es sich für die Frage nach Integration an, von *Zuwanderung* anstatt allgemein von Migration sowie in weiterer Folge von *Zuwanderern*, *Immigrantinnen und Immigranten* anstelle von Migrantinnen und Migranten zu sprechen.

2.1.3. Die problematischen Ansprüche gängiger Integrationsbegriffe

Eine letzte Problematisierung des Begriffs Integration soll nun hinsichtlich seiner Ansprüche geschehen. Eine schlagwortartige Sensibilisierung für jene Implikationen, die der Begriff Integration in der politischen und gesellschaftlichen Debatte heute aufwirft, ist sinnvoll, um vorab sowohl die wichtigsten Entscheidungen als auch die wichtigsten Unterscheidungen hinsichtlich jener Begriffe zu treffen, die im angehenden Diskurs aufkommen und behandelt werden.

2.1.3.1. Inklusion und Exklusion

Die beiden Begriffe Inklusion und Exklusion erscheinen insofern interessant, als sie einen Gegensatz, ein Entweder-Oder wiedergeben. Der begriffliche Widerspruch verleitet daher auch dazu, Zuschreibungen zu setzen: Wer *inkludiert* ist, ist nicht *exkludiert*, oder – politisch gesprochen – wer integriert/assimiliert ist, wird nicht ausgeschlossen/abgeschoben. Dass eine solche Definition der Begriffe über ihre gegenseitige Ausschließlichkeit oberflächlich und letztlich nicht tragend bleibt, zeigen allerdings nicht zuletzt aktuelle politische Diskussionen rund um die Migrations- und Asylpolitik, wie in Österreich etwa der „Fall Zogaj“¹⁴⁹ sowie in Deutschland die Abschiebung als integriert geltender Kosovarinnen und Kosovaren¹⁵⁰ oder der Fall eines jungen, ebenfalls als integriert geltenden Palästinensers¹⁵¹. In allen drei Fällen könnte mit den oben genannten Begriffen ebenso gesagt werden: Trotz Inklusion kommt es zur Exklusion. Auch der Soziologe Hartmut Esser kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, indem er feststellt, dass der Anspruch der Inklusion von Zuwanderern über Zuschreibungen läuft, die letztlich gerade wieder zur Exklusion führen können – etwa durch den Verlust der Verankerung sowohl in der Heimat- als auch in der Aufnahmegesellschaft oder durch die bei allen Ansprüchen weiterhin aufrechte Diskriminierung von Zuwanderern, etwa im Bildungs- und Sozialbereich.¹⁵²

¹⁴⁹ vgl. u.a. SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, Mitgefühl.

¹⁵⁰ vgl. u.a. BAYERN1, Abschiebung trotz Integration.

¹⁵¹ vgl. u.a. DASERSTE, Abschiebung.

¹⁵² vgl. ESSER, Soziologie, 234.

Der Widerspruch in der gängigen Praxis regt sich dabei offensichtlich an der Verbindung von Integration und Inklusion, näherhin am Verständnis von Integration als Prozess des Einschlusses, also der Inklusion einer Person in die Gesellschaft. Ohne die drei genannten Fälle hinsichtlich genauer Integrationsindikatoren näher zu untersuchen, um damit den Grad und die Faktizität der Integration festzustellen oder zu bewerten, kann damit grundsätzlich gezeigt werden, dass eine unkritische Vermischung von Inklusion und Integration vor allem in der politischen Anwendung zu erheblichen Problemen führen kann. Deutlich wird die Problematik dieser Verbindung auch in der Definition des Begriffs *Inklusion* selbst. Er bezeichnet den „Eintritt bzw. die vollzogene Mitgliedschaft von Akteuren in soziale[n] Systeme[n] [...]“, wobei dieser eng an die „durch die Plazierungen bewirkte[n] Mitgliedschaft der Akteure in verschiedenen sozialen Systeme“¹⁵³ gebunden ist. Inklusion kann somit auf verschiedenen Ebenen in verschiedene soziale Systeme und Subsysteme geschehen, womit sie eng mit einem Staterwerb in verschiedenen sozialen Gruppierungen und Ebenen verbunden ist, wobei stets die „kulturellen und normativen Dimensionen der gesellschaftlichen Lagen (mit-)erworben oder wieder abgelegt“¹⁵⁴ werden. So verstehen sich Inklusion und Exklusion nicht nur auf soziale Systeme bezogen – etwa auf das System einer Ehe oder einer Nation / eines Staates –, sondern auch auf funktionale Sphären einer Gesellschaft, wie sie etwa auch Milieus oder Szenen darstellen, denen Esser letztlich auch das Phänomen des Fremden zuordnet: Ein Fremder/eine Fremde wird man „durch Auswanderung und den schwierigen Versuch der ‚Integration‘ in die neue Gesellschaft, oft genug mit der Folge einer Exklusion aus fast allen sozialen Systemen und damit, daß sich die Fremden in einer Gesellschaft alsbald zu einem neuen sozialen System zusammenschließen, das – mehr oder weniger – außerhalb der Normen der Gesellschaft steht [...]“¹⁵⁵, wie etwa jenen einer ethnisch oder kulturell definierten Gemeinschaft oder – in größerer Ordnung – eines ebenso definierten Staates.

¹⁵³ ESSER, Soziologie, 233.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., 234.

Inklusion und Exklusion sind somit laut Esser Prozesse von Statuserwerb und Statusverlust bzw. Verweigerung eines Status. Das bezieht sich nicht nur auf politische Kategorien, sondern auf alle Sphären und Systeme des gesellschaftlichen Lebens – alles was Menschen *sind*, werden sie durch Inklusion und Exklusion in einzelne oder mehrere soziale Systeme, wodurch dann jene soziologischen Einteilungsmuster entstehen, die die jeweilige Inklusion bzw. Exklusion einer Person in eine konkrete gesellschaftliche Gruppe bzw. in ein gesellschaftliches System sichtbar machen (z.B. die nationale Zugehörigkeit durch Inklusion in die Nation, etwa durch den Erwerb der Staatsbürgerschaft).¹⁵⁶ Diese Prozesse hält Esser für durchaus vorhersehbar, was nicht zuletzt für die Frage der Integration von großer Bedeutung ist: Inklusion und Exklusion in soziale Systeme und aus sozialen Systemen ereignen sich größtenteils an vorgegebenen biografischen Mustern bzw. Karrieren (z.B. Kindergarten – Volksschule – Matura – Studium – Beruf), wodurch sich soziale Ungleichheiten als „Folge typischer Muster von Inklusion und Exklusion der Akteure in soziale(n) Systeme einer Gesellschaft“¹⁵⁷ beschreiben lassen. Werden diese Muster affirmiert – sowohl im öffentlichen als vor allem auch im (bildungs-)politischen Diskurs –, so werden Inklusion und Exklusion – freilich mit Ausnahmen – zum Resultat sozial vorgegebener Wege. Für die Integration von Zuwanderern in eine Bezugsgesellschaft bedeuten diese Muster insofern eine Herausforderung, als sie sich gleichzeitig als Anspruch und Zuschreibung verstehen lassen: Während die Zuschreibungen in den vorgegebenen Mustern liegen¹⁵⁸, zeigen sich die Ansprüche in der Verbindung von Inklusion und Integration und der dahinter stehenden Problematik, dass Inklusion immer nur in ein spezifisches soziales System geschieht, eine Vollinklusion¹⁵⁹ zumindest in eine „Gesamt-Gesellschaft“ nicht möglich ist. Umgekehrt greift das Prinzip der Exklusion dabei aber umso schärfer, da die Verweigerung der Inklusion von Immigrantinnen und Immigranten in zahlreiche

¹⁵⁶ vgl. ESSER, Soziologie, 234.

¹⁵⁷ Ebd., 235.

¹⁵⁸ Gerade in Österreich und Deutschland zeigen Statistiken vor allem für den Bildungssektor extreme Divergenzen zwischen sozialen Schichtungen bzw. dem *Migrationshintergrund* von Schülerinnen und Schülern, vgl. z.B. die Untersuchungen von STOMPE, Armut und Bildung.

¹⁵⁹ Unter *Vollinklusion* versteht man die Einbeziehung ausnahmslos aller Akteure in alle sozialen Sphären, etwa durch Versuche wie den Wohlfahrtsstaat oder das Wahlrecht, wobei in beiden Fällen die Frage nach der zumindest partikulären Exklusion gewisser gesellschaftlicher Gruppen zu fragen ist. Zur weiteren Differenzierung und näheren Definition verschiedenster Typen von Inklusion und Exklusion (*Partialinklusion* und *Totalexklusion*) vgl. ESSER, Soziologie, 247-250.

Sphären des politischen, sozialen und gesellschaftlichen Lebens (also die *Exklusion*) wieder die Bildung von bzw. die Inklusion in Parallelgesellschaften kultiviert, was erneut auf die Ebene der Zuschreibungen zurückführt. Somit ergeben die Voraussetzungen (homogen gedachte Gesellschaft und Kultur) über die Ansprüche (*Vollinklusion*) erst wieder jene bereits behandelten Zuschreibungen (bleibende Fremdheit und Andersheit, letztlich eine Parallelgesellschaft).

So sehr an der Möglichkeit einer Vollinklusion also zu zweifeln ist, so sehr besteht die Theorie allerdings auf dem Recht zur Teilnahme an dieser. Während in den früheren Feudalgesellschaften Inklusion in die Gesellschaft durch Geburt oder Stammeszugehörigkeit von selbst geschah und sich selbst Zuwanderer – ob sie es wollten oder nicht – bloß den herrschenden Verhältnissen fügen mussten, brach diese Systematik mit der Vergesellschaftung in der Moderne auf. Seither „*müssen* Akteure an den verschiedenen Funktionssystemen teilnehmen und mehr und mehr etwas selbst investieren, um ihren ‚Status‘ zu finden.“¹⁶⁰ Diese Investitionen sind nicht zuletzt an oft klar umrissene Bedingungen und Ansprüche, die national bzw. regional je unterschiedlich formuliert sind, aber auch an Zufälligkeiten gebunden – im Rahmen der Migrationsproblematik etwa an das Einreisealter von Kindern. Hier greifen wieder die oben beschriebenen vorgefertigten biografischen Karrieren, wird Zuwandererkindern doch nicht selten ein gewisser Weg vorgegeben, der sie – ob ihrer amts Sprachlichen Defizite – regelmäßig in Haupt- oder Sonderschulen führt, weshalb Hartmut Esser aufgrund der vorgefertigten Muster lapidar feststellt: „Das war es dann mit der Inklusion in die zentralen Bereiche der (Aufnahme-)Gesellschaft.“¹⁶¹

Für die Beschäftigung mit Integration und Integrationskonzepten bleibt der Anspruch der Vollinklusion mit seinen Folgen festzuhalten und zu bedenken: Wenn sich – laut Esser – in einer Gesellschaft der „formellen Vollinklusion“¹⁶² jeder selbst um seine Chancen zur Inklusion kümmern muss, um nicht erst wieder exkludiert zu werden, wird die Dynamik von Inklusion und Exklusion gerade wegen ihrer Ansprüche angefragt werden müssen, dienen diese Konzepte letztlich doch der Formulierung konkreter Indikatoren in Integrationsprozessen.

¹⁶⁰ ESSER, Soziologie, 250.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Ebd.; gemeint ist die formelle Definition der Gesellschaft über die vollständige Inklusion ihrer Akteure.

2.1.3.2. Reinheit und Hybridität

Ein letztes zu bestimmendes Begriffspaar bilden Reinheit und Hybridität – zwei Begriffe, die oberflächlich wenig zu den Ansprüchen eines Integrationsbegriffes beitragen. Dennoch lässt sich vor allem anhand des Begriffes Reinheit ein anspruchhaftes Schlaglicht festmachen, das über Voraussetzungen und Zuschreibungen hinaus in Richtung einer sozialen Handlung weist. Reinheit beschreibt so nicht bloß eine Eigenschaft – wie sie etwa im Wunsch nach einer ethnisch, sozial etc. homogenen Gesellschaft zu finden wäre – sondern auch ein Ordnungsprinzip und somit eine soziale Handlung: Ihr wohnt das Prinzip der Ordnung bzw. Neuordnung inne, wobei letztere gerade in Zeiten zunehmender und faktischer Pluralisierung hervortritt.¹⁶³ Reinheit bedeutet hier „am richtigen Platz sein, d.h. in Ordnung sein“¹⁶⁴, wobei das Gegenteil – die Unreinheit – auf Unordnung und Deplazierung verweist. In diesem Denken einer inneren Einheit, wie es v.a. seit der Bildung von Nationalstaaten als identitätsstiftendes Moment aufkam, wird dabei die Differenz nach außen verabsolutiert, wobei dieses Außen automatisch als außerhalb der Gesellschaft gedacht werden muss. Innere kulturelle, ethnische, soziale oder auch religiöse Differenzen werden entweder negiert oder durch Assimilation bzw. Vernichtung¹⁶⁵ zerschlagen. Als parallel zur Idee der Reinheit seit der Bildung der europäischen Nationalstaaten sieht Tschernokoshewa auch aktuelle Entwicklungen, die sich gerade als Reaktion auf Infragestellungen einer (historisch) konstruierten Homogenität ergeben. Als eine solche Infragestellung lässt sich etwa auch das Phänomen Migration mit allen seinen gesellschaftlichen und sozialen Folgen beschreiben, insofern sie die „Illusion, es gäbe dennoch ‚einen Ort‘ und ‚eine Zugehörigkeit‘ entschieden in Frage stellt.“¹⁶⁶ Reinheit kann also als Anspruch einer Gesellschaft an sich selbst verstanden werden und dient als Interpretationsrahmen für die Umsetzung der politischen und gesellschaftlichen Rede von Inklusion und Exklusion – eine Gesellschaft, in der alle Akteure in allen sozialen Systemen und Funktionen inkludiert sind, könnte als rein bezeichnet werden, während

¹⁶³ vgl. TSCHERNOKOSHEWA, Visionen, 326.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Als grausamstes, aber auch deutlichstes Beispiel nennt die Kulturwissenschaftlerin Elka Tschernokoshewa hier die faschistoiden Regime des frühen 20. Jahrhunderts, allen voran das NS-Regime in Deutschland.

¹⁶⁶ TSCHERNOKOSHEWA, Visionen, 326.

eine Gesellschaft, die zumindest teilweise exklusiv funktioniert, die Folgen einer solchen Exklusion mit Unreinheit bezeichnen wird. Diese Unterscheidung ist gerade für die politische Auseinandersetzung sowie für die Idee von Integration an sich interessant, da sie wieder die Möglichkeit bzw. in diesen Ordnungskategorien auch die Notwendigkeit und das Ziel einer homogenen, *reinen* Gesellschaft suggeriert.

Als Gegenbegriff zu Reinheit bzw. abgeschlossener Identität wird grundsätzlich *Hybridität* verwendet. In der Alltagssprache bedeutet dieser Begriff vor allem Vermischung, analytisch, nach Tschernokoshewa, näherhin auch die „dialektische Aufhebung von These und Antithese in der Synthese, ohne jedoch die Synthese als Harmonie und Versöhnung der Gegensätze zu fassen“¹⁶⁷. Somit markiert der Begriff einerseits Differenzen, fokussiert dabei aber deutlich auf die Beziehung der differenten Elemente und Attribute zueinander und deutet damit auf das „Prozesshafte von Kultur, das Dynamische, somit auch das Handlungs- und Kontextbezogene“¹⁶⁸ hin. Somit meint Hybridität die Möglichkeit, Widersprüche zu vereinen und schließlich auch mehrere Orte, Zugehörigkeiten und Identitäten zu besitzen. Gerade vor dem Hintergrund des Phänomens Migration zeigt sich diese faktische Multiperspektivität besonders deutlich, Konzepte wie singuläre Zugehörigkeiten oder abgeschlossene Identitäten werden dadurch in Frage gestellt.¹⁶⁹

Vor einer näheren Hinsicht auf konkrete Ausformungen und Umsetzungen des Hybriditätsgedankens, sei im Hinblick auf die folgenden Untersuchungen nur noch auf die Beziehung von Reinheit und Hybridität hingewiesen: Wird Integration als Prozess mit beidseitigen Interessen und Ansprüchen verstanden, so weisen beide Begriffe auf zwei solcher Ansprüche hin:

(1) auf das Interesse an Beständigkeit, Kontinuität und Homogenität, um das Funktionieren der bestehenden Gesellschaft mit ihren sozialen und kulturellen Systemen zu garantieren, und

(2) auf das Interesse an Bewahrung der eigenen Kultur und Identität bei gleichzeitiger Integration in wichtige Bereiche einer anderen Gesellschaft und/oder Kultur.

¹⁶⁷ TSCHERNOKOSHEWA, Visionen, 329.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ vgl. Ebd., 321.

2.2. Sozialwissenschaftliche Fundierungen

Um den Begriff Integration zu bestimmen, benötigt es zunächst einen theoretischen Unterbau, der sozialwissenschaftlich vor allem im Rahmen der Migrations- und Gesellschaftssoziologie geleistet wird. Die folgenden Überlegungen reflektieren Grundsatzüberlegungen der Soziologie – großteils basierend auf dem soziologischen Standardwerk Hartmut Essers¹⁷⁰ –, um daraus ein fundiertes Gerüst genauso wie ein Bewusstsein für Problemfelder des sozialwissenschaftlichen Diskurses zu gewinnen.

2.2.1. Sozialintegration und Systemintegration

Den beiden genannten Zugängen muss zunächst eine wichtige Unterscheidung, die Hartmut Esser im Anschluss an den britischen Soziologen David Lockwood formuliert hat, vorangestellt werden – jene zwischen einer System- und einer Sozialintegration. Lockwood trifft diese Unterscheidung, weil seiner Ansicht nach mit dem Begriff „Integration“ grundsätzlich zwei verschiedene Vorstellungen angesprochen werden:

(1) der Zusammenhang, Zusammenhalt und das halbwegs problemlose Funktionieren einer Gesellschaft bzw. eines gesellschaftlichen Verbandes, wobei hier die Homogenität an sich noch keine Rolle spielt, und

(2) die Integration, also die Eingliederung von Fremden bzw. bisher Außenstehenden in verschiedenste Sphären des Bezugsstaates bzw. der Bezugsgesellschaft, die in diesem Fall auch Aufnahmegesellschaft genannt wird. In diese Sphären fallen alle grundsätzlichen Integrationsbemühungen, wie etwa das Gewähren von Rechten, der Aufbau einer Beziehung zum Bezugsland/zur Bezugsgesellschaft etc.¹⁷¹

Die erste Vorstellung beschreibt nach Lockwood die Struktur einer Systemintegration. Es geht hier um „the orderly or conflictful relationships between the parts“¹⁷², also um den Zusammenhang und die Beziehung der verschiedenen (Teil-)

¹⁷⁰ vgl. ESSER, Soziologie.

¹⁷¹ vgl. Ebd., 268 und 286.

¹⁷² LOCKWOOD, Integration, 245; zit. nach Esser, Soziologie, 268.

Systeme einer Gesellschaft mit- und zueinander. Die zweite Vorstellung korrespondiert nach Esser und Lockwood mit dem Typus der *Sozialintegration*, der „the orderly or conflictful relationships between the actors“¹⁷³ beschreibt – also den Zusammenhang und die Beziehung der verschiedenen Akteure einer Gesellschaft mit- und zueinander. Zusammenfassend kann man mit Esser feststellen: „Die Systemintegration ist [...] jene Form der Relationierung der Teile eines sozialen Systems, die sich *unabhängig* von den speziellen Motiven und Beziehungen der individuellen Akteure und oft genug sogar *gegen* ihre Absichten und Interessen [...] ergibt und durchsetzt“¹⁷⁴, während die soziale Integration unmittelbar mit den Motiven, Orientierungen, Absichten und – insbesondere – den Beziehungen der Akteure zu tun hat.“¹⁷⁵ Umgelegt auf die Beschäftigung mit der Integration von Immigrantinnen und Immigranten ergibt sich dadurch eine doppelte Stoßrichtung:

(1) Die Ebene der Systemintegration beschreibt die rechtlichen Rahmenbedingungen sowie die institutionalisierten Gegebenheiten, etwa des Bildungs- und Arbeitsmarktes, und die damit einhergehenden Schichtungen. Hier bedeutet Integration die Eingliederung und Ermächtigung in institutionelle Systeme und deren Vernetzung mit- und zueinander, so dass alle Teilsysteme einer Gesellschaft im Mittelwert zu einer möglichst konvergenten Verteilung gelangen.

(2) Die Ebene der Sozialintegration, auf der sich kulturelle, sprachliche, politische, aber auch religiöse Einstellungen festmachen lassen. Integration bedeutet hier weit näher einen Umgang mit Fremdheit und Andersheit, mit kultureller Diversität, während die Systemintegration eine möglichst hohe Konvergenz zwischen allen Gruppierungen und Systemen einer Gesellschaft – unabhängig von ihrer ethnischen, herkunftsmäßigen oder kulturellen Situiertheit – herstellen soll.

¹⁷³ LOCKWOOD, Integration, 245; zit. nach Esser, Soziologie, 268.

¹⁷⁴ Als Beispiele nennt Esser etwa den Weltmarkt, den Staat oder auch die Europäische Union, die die Integration eines sozialen Systems „über die Köpfe der Akteure hinweg“ betreiben, vgl. ESSER, Soziologie, 270.

¹⁷⁵ ESSER, Soziologie, 270.

Einen weiteren Aspekt der Differenzierung führt Rainer Bauböck ein, indem er zwischen Integration als Inklusion – die Aufnahme eines Akteurs in ein bestimmtes Teilsystem, das schon vorher gegeben war – und Integration als Kohäsion, wo das System aus einer Vielzahl singulärer Elemente oder Einheiten zusammengesetzt ist, unterscheidet. Integration als Kohäsion impliziert, „daß die dazugekommenen Einheiten zu Bestandteilen des aufnehmenden Systems werden, welche zu dessen selbsterhaltenden Operationen beitragen.“¹⁷⁶ Integrierte Immigrantinnen und Immigranten werden so selbst zu Teilen und Trägern des Systems der Kohäsion, d.h. des Zusammenhangs und Zusammenhalts der Gesellschaft und ihrer Subsysteme. Integration kann sich daher wechselseitig nicht als bloße Ermöglichung des Zutritts zum Arbeitsmarkt, zu sozialen und politischen Rechten oder zum Bildungswesen verstehen, sondern wird auch nach dem Selbstverständnis des Systems fragen müssen, um Immigration nicht als Gefährdung einer homogenen, statischen Kohäsion, sondern als dynamischen Teil einer solchen verstehen zu können.¹⁷⁷

Beide Faktoren – die Sozialintegration wie die Systemintegration – stellen daher zwei wichtige Eckpfeiler der Auseinandersetzung mit der Integration von Immigrantinnen und Immigranten dar.¹⁷⁸ Für die weitere Beobachtung soll die Sphäre der Sozialintegration im Vordergrund stehen, da sie sich auf das konkrete Handeln der Akteure, d.h. auch die konkrete Integration von Zuwanderern bezieht und somit für die individuelle Frage nach den Anderen und Fremden im Rahmen der theologischen Analyse besonders relevant sein wird.

¹⁷⁶ BAUBÖCK, Integration von Einwanderern, 31.

¹⁷⁷ vgl. Ebd.

¹⁷⁸ vgl. Ebd.

2.2.2. Assimilation als „einzig mögliche Sozialintegration“?

Weniger inhaltlich denn strukturell unterscheidet Hartmut Esser in seinem Handbuch zur Soziologie vier Grundtypen der Sozialintegration, die sich aus einer notwendigen Vorentscheidung ergeben: Betrifft die Frage der Integration fremd-ethnische Migrantinnen oder Migranten, so bezieht sich die Sozialintegration auf zumindest drei grundsätzliche Größen:

- (1) Das Herkunftsland
- (2) Das Aufnahmeland
- (3) Die ethnische Gemeinde im Aufnahmeland, also die eigene ethnische Gruppierung im Zielland

		Sozialintegration in Aufnahmegesellschaft – „Bezugsort“	
		✓ ja	✗ nein
Sozialintegration in Herkunftsgesellschaft /ethnische Gemeinde – „Herkunft“	✓ ja	Mehrfachintegration	Segmentation
	✗ nein	Assimilation	Marginalität

Abb. 1.2. / Grafik nach ESSER, Soziologie, 287.

Die Größen (2) und (3) lassen sich als „Herkunft“ zusammenfassen und der Größe (1) als neuem „Bezugsort“ gegenüberstellen. So ergibt sich eine Aufteilung in vier grundsätzliche Typen einer Sozialintegration:

- (1) die Mehrfachintegration als die Sozialintegration einer Immigrantin bzw. eines Immigranten in beide Milieus – jenes des Bezugsortes und jenes der Herkunft,
- (2) die Segmentation als Sozialintegration einer Immigrantin bzw. eines Immigranten vorwiegend in das Milieu der Herkunft,
- (3) die Assimilation als Sozialintegration einer Immigrantin bzw. eines Immigranten vorwiegend in das Milieu des Bezugsortes und
- (4) die Marginalität als Ausschluss aus bzw. Verlust von beiden Milieus

Geht es um die soziale Integration von Immigrantinnen und Immigranten, so können laut Esser nur die Mehrfachintegration und die Assimilation als brauchbare Konzepte herangezogen werden, da nur sie einen affirmativen Bezug zum Bezugsort bzw. zur Aufnahmegesellschaft aufweisen. Esser geht noch einen Schritt weiter, indem er meint, für eine Sozialintegration ist eine Mehrfachintegration ein „logisch zwar möglicher, faktisch jedoch kaum wahrscheinlicher Fall“¹⁷⁹, da er Kompetenzen voraussetzt, die für den Großteil der Immigrantinnen und Immigranten nicht gegeben sind.¹⁸⁰ Empirisch gesehen gibt es ebenfalls ein Übergewicht an Sozialintegration entweder in die Aufnahme-gesellschaft oder in die Herkunftsgesellschaft, was darauf hinweist, dass eine doppelte (oder mehrfache) Sozialintegration nur bruchstückhaft bis gar nicht möglich ist.¹⁸¹ Esser kommt daher zu dem Schluss, dass letztlich – im Rahmen einer Sozialintegration – nur das Konzept einer Assimilation praktikabel erscheint – d.h. die Anpassung an die Aufnahmegesellschaft hinsichtlich der Sphären von Wissen und Kompetenz, die Platzierung in deren System(en), die Aufnahme von Interaktionen und sozialen Beziehungen in dieser Gesellschaft und „die emotionale Unterstützung nicht der Herkunfts-, sondern der Aufnahmegesellschaft.“¹⁸²

Tragend wäre hier somit das Konzept der Assimilation in allen vier differenzierten Bereichen – die kulturelle Assimilation (Kulturation), die strukturelle Assimilation (Platzierung), die soziale Assimilation (Interaktion) und die emotionale Assimilation (Identifikation)¹⁸³, wobei der Begriff Assimilation hier grundsätzlich eine „Angleichung der verschiedenen Gruppen in bestimmten Eigenschaften“¹⁸⁴ meint, also keineswegs eine Totalanpassung an alle Bereiche der Gesellschaft. So versteht sich die soziologische Assimilationstheorie als Aufhebung des Anders-Seins im Gleich-Werden. Dieses Gleich-Werden ist allerdings nicht einseitig auf die Immigrantinnen und Immigranten, als eine Art normative Anpassung, beschränkt, sondern impliziert durchaus die Möglichkeit, dass sich beide Seiten auf ein neues Gemeinsames hin

¹⁷⁹ ESSER, Soziologie, 288.

¹⁸⁰ Esser nennt hier z.B. Zweisprachigkeit und verweist darauf, dass das System einer Mehrfachintegration lediglich in Schichten mit höheren Bildung bzw. finanziellem Potential (Diplomatenkinder etc.) möglich ist.

¹⁸¹ vgl. ESSER, Soziologie, 288.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ vgl. Ebd., 289.

¹⁸⁴ Ebd., 288.

anpassen, indem sich „alle Teile der Bevölkerung [...] derart verändern, daß die Verteilungen der verschiedenen Merkmale über die verschiedenen Gruppen hinweg gleich sind.“¹⁸⁵ Auch diese Beobachtung sieht Esser als empirisch höchst selten und durchwegs auf periphere Sphären wie etwa Ernährungs- oder Freizeitgewohnheiten beschränkt.

Die Konzeption Essers folgt grundsätzlich der Chicagoer Schule nach Robert E. Park, der den Prozess einer Sozialintegration in vier Phasen teilt.. Über die Zuwanderung und den Erstkontakt mit der ansässigen Bevölkerung, den mit ihr geführten Wettbewerb und Konflikt um Ressourcen, die Anpassung an die vorherrschende Mehrheitsgesellschaft bis hin schließlich – im vierten Schritt – zur kompletten Auflösung der eigenen ethnischen Herkunft und dem Abbruch der Sozialisation mit der Herkunftsgesellschaft und -kultur, zeichnet sie dabei den klassischen Weg der Sozialintegration auf.¹⁸⁶ Der Geograph und Migrationsexperte Heinz Fassmann kritisiert diese lineare Theorie, da sie eine empirische Realität (der 1940er-Jahre in den USA, Anm.) zum Modell und somit zum typischen Fall eines Integrationsprozesses erklärt. Er schlägt eine Erweiterung dieses sog. Race-Relation-Cycles vor, eine Art „Phase 4a“¹⁸⁷, in der trotz steigender Anpassung bzw. Assimilation an und in die Aufnahmegesellschaft, dennoch die Sozialintegration in die Herkunftsgesellschaft beibehalten oder beizeiten wiederbelebt wird bzw. werden kann.¹⁸⁸ An dieser Stelle sieht Fassmann sehr wohl die Möglichkeit bzw. auch die empirische Gegebenheit von Mehrfachintegrationen in Form von Sozialisationen, sowohl in die Aufnahme- als auch in die Herkunftsgesellschaft.¹⁸⁹

Ein für die Frage nach dem Integrationsbegriff letztlich wichtiges Korrektiv liefert auch der Soziologe Wilhelm Hinrichs, der in Essers direkt in Assimilation mündender Folgenkonzeption Integration an sich nicht entdecken kann. Essers Theorie, dass Assimilation als Angleichung vorerst verschiedener Teilsysteme zur Integration führt, teilt er nicht, denn „semantisch haben ‚angleichen‘ und ‚assimilieren‘ nicht automatisch ‚einbeziehen‘, als integrieren, zur Folge. Im Umkehrschluss erschöpft sich einbeziehen

¹⁸⁵ ESSER, Soziologie, 289.

¹⁸⁶ vgl. FASSMANN, Integrationsbegriff, 233.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Das sog. *ethnic revival*, also das Wiederaufleben von Sozialisationen zur eigenen ethnischen Herkunft.

¹⁸⁹ vgl. FASSMANN, Integrationsbegriff, 233-234.

nicht in angleichen.“¹⁹⁰ Integration als dynamische Ein-Beziehung bei gleichzeitig weiterhin möglicher Außen-Beziehung ist demnach mit dem theoretischen Konzept von Assimilation nicht zu erklären. In dieser Denkrichtung hat Integration auch keinen festgesetzten Abschluss in einer letztendlichen Angleichung auf allen Ebenen, sondern ist ein kontinuierlicher Prozess, in dem individuelle Akteure oder ganze Gruppen „mehr oder weniger, allmählicher oder dynamischer, sanfter oder nachdrücklicher einbezogen bzw. im gegensätzlichen Fall ausgegrenzt“¹⁹¹ werden.

Daraus ergibt sich für die weitere Untersuchung eine wichtige Unterscheidung: Es wird zwischen einem Verständnis von Integration als Angleichung von System und Systemfremdem, und einem Verständnis von Integration als dynamische Einbindung und Einbeziehung zu differenzieren sein. Darüber hinaus hat das bereits vorgestellte Diversitätskonzept eine dritte Möglichkeit eingebracht, Integration zu denken. In der sozialwissenschaftlichen Theorie und Praxis ergeben sich daher grob drei denkbare Integrationsmodelle mit je unterschiedlicher Akzentuierung:

- (1) Integration als Assimilation, d.h. als Angleichung voneinander unterschiedener Systeme, wobei aufgrund der behandelten Machtgefüge zumeist eine Anpassung der Minderheit an die Mehrheit insinnuiert wird;
- (2) Integration als Eingliederung und Einbeziehung, d.h. als Hereinnahme des Anderen/Fremden in bestehende soziale Kulturen unter Achtung der bleibenden Verschiedenheit;
- (3) Integration als Diversitätsmanagement, d.h. als Ordnungsdynamik sich als nebeneinander begreifenden Verschiedenheiten sowie als kreativer Moment neuer gesellschaftlicher Kulturbildung.

Auf Basis der von Hartmut Esser und Heinz Fassmann vorgeschlagenen Konzeptionen ergibt dies für (1) lediglich die Möglichkeit der Integration in *eine* soziale Größe, für (2) die prinzipielle Offenheit für Verschiedenheit, d.h. auch für eine mehrfache Integration in verschiedene soziale und kulturelle Systeme sowie für (3) die Idee parallel existierender Integrationskontexte. Rekurrieren wir dabei auf die in der

¹⁹⁰ HINRICHS, Integrationschancen, 15.

¹⁹¹ Ebd., 13.

Begriffsproblematisierung aufgeworfene Frage nach Reinheit und Hybridität, so zeigt sich, dass alle drei Integrationstheorien unterschiedlich mit der Herausforderung mehrfacher Identitätskonstruktionen umgehen. Während die Idee einer Assimilation dem Gedanken der Reinheit – im Sinne einer reinen Identität – folgt, schlagen das Konzept einer Einbeziehung teilweise bzw. die Diversitätstheorie verstärkt geradezu eine Förderung kultureller Identitätsdifferenzen vor. Diese Beobachtung ist insofern relevant, als sie zwei grundsätzliche Integrationswege unterscheidet: Eine assimilativ verstandene Eingliederung in ein bestehendes System, die ein Ablegen der bisherigen Sozialisation erfordert, einerseits sowie die Idee unterschiedlicher und mehrfacher Bezugspunkte im Sinne einer Mehrfachintegration.

2.2.3. Immigration – Versuch einer Typologie

Vor allem für eine polit- und sozialwissenschaftliche Typologie des Phänomens Integration ist die eben getroffene Unterscheidung wichtig – sie zeigt unterschiedliche Richtungen auf, an denen deutlich wird, dass den diversen Ansätzen ein im Grunde unterschiedliches Rollenverständnis hinsichtlich der Immigrantinnen und Immigranten selbst zugrunde liegt, das auf den politischen und sozialen Umgang durchschlägt und somit schließlich auch das jeweilige Verständnis von Integration beeinflusst. Man könnte so anhand der bisherigen Analyse mit Paul Mecheril drei Typen von Immigrantinnen und Immigranten unterscheiden¹⁹²:

(1) *Die Immigrantin*: Dieser Typus von Immigration ist tragend für die meisten Auffassungen von Integration. Es wird dabei von einer einmaligen, dauerhaften Wanderung von einem bisherigen Heimatort in einen neuen ausgegangen. Die damit einhergehende Veränderung ist vielschichtig – Identität, kulturelle Ausdrucksmöglichkeiten, Selbstverständnis und Heimat werden transformiert, die Immigrantin tauscht quasi Altes gegen Neues. Die polaren Begriffe, die dabei im Hintergrund operieren, sind Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft. Mit ihnen wird die Hermeneutik dieses Verständnisses von Migration und Integration deutlich: Integration ist hier ein Wechsel, ein einmaliger Austausch von Heimat und Identität.

¹⁹² vgl. MECHERIL, Migration und Integration, 471-479; Die weiblichen und männlichen Bezeichnungen sind aus dem genannten Artikel übernommen.

Dieser Austausch ist gleichbedeutend mit einer zumindest teilweisen Assimilation, die im Prinzip bloß dazu dient, die Immigrantin zu einem vollständig eingegliederten Mitglied der Aufnahmegesellschaft zu entwickeln.

(2) *Der Minderheitenangehörige*: In dieser Vorstellung von Integration spiegelt sich der Gedanke einer multikulturellen, heterogenen Gesellschaft wider. Es geht nicht um Angleichung, sondern um Anerkennung der Differenz. Die umgekehrte Dynamik ist dabei die „rassistische Struktur von Aufnahmegesellschaften“¹⁹³, die vom Gedanken der Assimilation gestützt wird, indem sie „einwertige Ansätze [...]“ bleiben, „die Phänomene der Vermischung und Mehrfachzugehörigkeit nicht thematisieren.“¹⁹⁴ Der Typus des Minderheitenangehörigen ist nach Paul Mecheril eine erste Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit faktischer Differenz und der ebenfalls empirisch-faktischen Unwahrscheinlichkeit der vollständigen und ausschließlichen Angleichung. Die zugrunde liegende Hermeneutik ist hier jene einer Heterogenität, in der verschiedene Systeme nebeneinander existieren. Der zumindest negativ konnotierte Begriff hierzu wäre dann die Parallelgesellschaft: In der Achtung bei gleichzeitiger Wahrung der Differenz entstehen Sphären, in denen die Ausbildung der eigenen Identität möglich oder sogar gefordert ist, während die Beziehung der Identitäten zueinander nicht stattfindet. Das Resultat sind quantitativ messbare Gruppen, wobei die größte sich als homogen verstehende Identität dann jene Mehrheitsgesellschaft ist, deren zahlenmäßig kleinere Parallelgruppen durch das Spiel von Majorität und Minorität zu Minderheiten werden. Bezeichnend ist für den Minderheitenangehörigen dann „die Erfahrung des Eigenen in der Fremde“¹⁹⁵.

(3) *Die Transmigrantin*: Dieser dritte Typus spiegelt für Paul Mecheril den Gedanken transnationaler Räume und hybrider Identitäten wieder. Die normative Ebene dieser Konzeption wäre die „Anerkennung des Mehrwertigen“¹⁹⁶, also im Grunde der Gedanke der Diversität. Im Gegensatz zum Typus des Minderheiten-

¹⁹³ MECHERIL, Migration und Integration, 475.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., 478.

¹⁹⁶ Ebd., 471.

angehörigen geschieht durch Systemintegration Kommunikation und Beziehung zwischen Identitätsgruppen, gleichzeitig ist die Transmigrantin offen für transnationale und transkulturelle Selbst- und Fremdbilder – auf der Ebene der Selbstbilder ist sie diversitätsfähig hinsichtlich ihrer kulturellen und sozialen Verortung, auf der Ebene der Fremdbilder wäre die normative Antwort eines solchen Integrationsverständnisses die Beziehung der eigenen Identitäten zu den Identitäten der Transmigrantin mit ihr und über sie, d.h. die Öffnung identitätsstiftender Räume für Verbindungen, Verteilungen und Veränderungen. Migration und Integration sind in diesem Fall eine „dauerhafte Daseinsform der (Trans)Migrantin [...]“, d.h. „der Wechsel selbst, das Pendeln, das faktisch-imaginative Bewegen zwischen Zugehörigkeitskontexten“¹⁹⁷ bestimmen die dynamische Identität der Transmigrantin mehr als die Annahme statischer, gruppengebundener Identitätskodizes. Aufnahme und Integration implizieren dann – durch die Mehrfachzugehörigkeiten *aller* Akteure der Gesellschaft – notwendigerweise auch die ständige Transformation und Transnationalisierung der Gesellschaft.

Vor diesem Hintergrund wird – auch für die zwei vorgestellten politischen Konzepte – ein grundlegend unterschiedlicher Ansatz deutlich: Integration, verstanden als Eingliederung bzw. Einbeziehung, spricht die Dynamik einer Aufnahmegesellschaft an, die durch Kriterien und Maßnahmen integrativ wirkt, während sich das Gegenüber – die Immigrantinnen und Immigranten – durch ebensolche Kriterien und Maßnahmen gleichzeitig selbst integriert. Diese Konzeption entspricht einem Verständnis als Eingliederung in die bestehende soziale Gemeinschaft, freilich ohne dabei eine Transformation des gesellschaftlichen Selbstverständnisses gänzlich auszuschließen.¹⁹⁸ Gleichzeitig korreliert die Aufnahme durch die Gesellschaft mit der erwünschten Annahme durch die *bestehende* Gesellschaft seitens der Aufgenommenen – diese sind so also nicht autonomes Subjekt ihres Integrationsprozesses, sondern jene Gruppe, der Integration nach gesellschaftlichen Maßstäben zugetraut und daher auch zugestanden

¹⁹⁷ MECHERIL, Migration und Integration, 477-478.

¹⁹⁸ So fordert das Konzept etwa durchaus ein neues Verständnis als Einwanderungsgesellschaft.

wird.¹⁹⁹ Die Kategorie *Aufnahme* ist dabei klar der Gesellschaft zugeordnet, jene der *Annahme*²⁰⁰ klar den Immigrantinnen und Immigranten. Man könnte diese Vorstellung von Integration dem von Mecheril aufgebrauchten Typus des Minderheitenangehörigen zuordnen: Unterschiede werden grundsätzlich anerkannt und Hilfestellungen für die Gruppe der Zuwanderer angeboten – beides unter dem Vorzeichen der gesellschaftlichen Aufnahme, d.h. einer „heranziehenden Bewegung“²⁰¹ der Aufnahmegesellschaft.

Der Unterschied zu einem diversitätsorientierten Ansatz liegt am Gegenüber: Während Integration als Einbeziehung von der Sonder- und großteils auch Problemstellung der Zuwanderer ausgeht, definiert der diversitätsorientierte Ansatz diese zunächst als selbstverständliche Bürgerinnen und Bürger²⁰² – erst in einem zweiten Schritt, nach der grundsätzlichen Achtung des Anderen/Fremden und der eventuellen Aufnahme der aus dem Zuzug des/der Fremden entstehenden Potentials, wird die Frage nach der je notwendigen Eingliederung und Einbeziehung gestellt. Diese Priorität ist dabei weniger zeitlich denn strukturell zu verstehen: Dem Anders-Sein des/der Anderen mit seiner für sich stehenden Dynamik für die Gesellschaft wird ein Vorzug vor der notwendig herzustellenden Gemeinsamkeit gegeben. Versucht man dieses Konzept also dem Typus der Transmigrantin zuzuordnen, ergibt sich in Verbindung mit dem eingangs zu Hybridität Gesagten eine zumindest gesellschaftstransformierend angelegte Grundstruktur: Integration wird als *beidseitiger* Aufnahme- und Annahmeprozess verstanden, d.h. wie die Identität der Zuwanderer durch die Integration erneute Verzweigungen nimmt, so differenziert – oder besser: diversiviziert – sich auch die Gesellschaft durch die Auf- und Annahme neuer Identitäten. Unterscheidend ist im Vergleich der Konzeptionen also vor allem der Zugang im Bereich der Aufnahme und im Erstkontakt mit den Zuwanderern:

¹⁹⁹ In dieser Dynamik könnten gerade auch aktuelle Diskussionen um die Zuwanderungs- und Asylpolitik in Österreich gesehen werden: Integration – verbunden letztendlich mit der Vergabe der Staatsbürgerschaft – wird in der politischen Rhetorik am ehesten Bildungsschichten zugetraut, d.h. ihnen wird Aufenthaltsstatus mit der Auflage der Integration zugestanden, während z.B. Asylsuchende grundsätzlich einer anderen Kategorie zugeordnet werden, die ihnen (vorerst) keinen Zugang zu großen Teilen des gesellschaftlichen Lebens gestattet und daher Integration gar nicht ermöglicht.

²⁰⁰ Hier nicht verstanden im Sinne eines „Annehmen eines Unterschiedes“ im Sinne von *hinnehmen*, sondern als Annahme oder *Heran-Nahme* für sich und seine Identität selbst.

²⁰¹ Der Begriff *Push-Faktor* ist in der Migrationssoziologie anderwertig besetzt.

²⁰² vgl. WIENER INTEGRATIONSKONZEPT, 16.

Während der rein sozialintegrativ verstandene Ansatz des Salzburger Integrationskonzepts zwar von einer Hochachtung und Aufgeschlossenheit gegenüber den Immigrantinnen und Immigranten ausgeht, sie allerdings als solche kaum thematisiert, nimmt das Wiener Integrationskonzept mit seinem diversitätsorientierten Ansatz den Ausgang bei der Diversität, theologisch-philosophisch gesprochen beim Anders-Sein des/der Anderen.

2.3. Theologische Zugänge zur Integrationsthematik

Nach einem grundsätzlichen Blick auf den sozialwissenschaftlichen Befund soll nun in einem nächsten Schritt der theologische Beitrag zur Forschungsfrage thematisiert werden. Es wird hier vor allem darum gehen, einen spezifischen Zugang theologischen Denkens zum Diskurs von Migration und Integration auszuarbeiten, um diesen im Dialog mit den sozialwissenschaftlichen Ergebnissen für eine theologisch reflektierte Kriteriologie fruchtbar zu machen. Auch hier muss zunächst geklärt werden, auf welchem theologischen Fundament die Rede von der Integration Fremder aufbauen kann und welche grundsätzlichen hermeneutischen Vorbedingungen formuliert werden müssen, bevor daraus Kriterien entwickelt und schließlich an Gesellschaft, Kirche und (Pastoral)theologie gerichtet werden können. Dazu sollen an dieser Stelle je ein biblischer, systematischer und fundamentalethischer Zugang gewählt werden. Diese sollen versuchen, spezifisch der Ausgangsfrage nachzugehen, welche – möglicherweise zur Gegenwart analogen – Erfahrungen Theologie und Hermeneutik aufzeigen und welche Zugänge zur Thematik der Integration sie eröffnen. Ausgangsbasis ist dabei wieder die Frage nach den Anderen und Fremden sowie nach ihrer konkreten Situation in Inklusions- und Exklusionsprozessen.

2.3.1. Die biblische Perspektive: Fremdheit und Fremdsein im Alten und Neuen Testament

Fremdheit und Fremdsein gehören zu jenen Aspekten biblischer Theologie, die einen Grundzug alt- und neutestamentlicher Hermeneutik darstellen. Beide sind dabei nicht nur Thema und Motiv, sondern vor allem existenzielle Selbsterfahrung des biblischen Israels, was für den Alttestamentler Manfred Görg in der „Verfremdung des Juden bis zur physischen Vernichtung“²⁰³ bis ans Äußerste getrieben wird. Für ihn ist der Jude – und mit diesem Stamm auch sein Ast, der Christ – ein von Anfang an zum Fremdsein Verurteilter, zu dem man nur mehr gelangt, indem man sich selbst „konsequent auf die Seite jenes ‚ewig Fremden‘ schlägt und damit sein eigenes Fremdsein nicht nur in Kauf nimmt, sondern sich bewußt und öffentlich dazu bekennt. [...]“ Mit dem Juden ist dann auch der Israelit ein Fremder, und mit ihm auch der

²⁰³ GÖRG, Fremdsein, 196.

„genuine Ursprung und das Unumgreifbare der Botschaft dieses Israel“²⁰⁴. Damit ist eine wichtige Vorbedingung für die Analyse biblisch-theologischer Hermeneutik im Blick auf die Fremden und deren Situation aufgezeigt: Mit Israel ist der Blick der Fremden nicht zuletzt der eigene Blick und die eigene Fremdheit. Lässt man sich auf dieses fremde Israel ein, ergreift man damit Partei für die ganz Anderen – dann, so Görg, kann eine „bloße[r] Deskription und Analyse jener Dokumente [...], die das Alte Testament zum ‚Thema‘ des ‚Fremden‘ und des ‚Fremdseins‘ bereithält“²⁰⁵ nicht genügen. Man wird weiter nach dem fragen müssen, was den einzelnen Texten, aber auch der biblischen Botschaft als ganzen an Fremdheit und Fremdsein immanent ist und zugrunde liegt. Von daher verbietet sich – gerade aus christlicher Perspektive – auch jener Umgang mit der Bibel, der aus ihr ein Sonderwissen für den Umgang mit Fremdem und Fremden argumentieren will und die zugrundeliegenden Spannungen wie auch die Fremdheit der Texte selbst ignoriert oder einebnen.²⁰⁶ Dieses Verfügen über Text und Aussage, gerade auch in der exegetisch-methodischen Genauigkeit, nimmt den Texten nicht selten ihre Andersartigkeit und die Befremdung, die sie auslösen und gleichzeitig widerspiegeln. Vielmehr muss sich der Interpret „der Fremdheit der Texte, der Gestalt, der Autoren und der Inhalte, stellen und sie wahrhaben wollen. Er muss sich die Relativität seines Bemühens bewußt machen, um zugleich die Vorläufigkeit des Erkennens als Wesensmerkmal der Begegnung mit dem Fremden auszumachen.“²⁰⁷

Es ist also eine für die biblische Untersuchung, genauso wie für die christliche Theologie als Ganze aufgegebene Befremdung, die biblische Botschaft als eine Fremdheits- und Fremdengeschichte zwischen Universalität und Partikularität, zwischen Fremdheit und Verfremdung zu verstehen – diese Erfahrung und ihre oft schmerzhaften Lernprozesse in der Geschichte Israels stehen diametral im Widerspruch zu einer direkten Ableitung von Richtlinien, Leitgedanken und ethischen Forderungen zum Umgang mit Fremden, weil diese Harmonie, Eindeutigkeit und damit auch Überlegenheit und Normativität biblischer Ethik im Bezug auf Fremde suggerieren

²⁰⁴ GÖRG, Fremdsein, 197.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ vgl. LESCH, Analyse, 199-200.

²⁰⁷ GÖRG, Fremdsein, 198.

würde.²⁰⁸ Dabei zeigt sich jedoch vor allem im Alten Testament eine Entwicklung, die in ihrer Prozessualität gerade für die heute aktuelle Frage nach Fremdheit und Fremden einen Wert in sich hat und anhand der konkreten Erfahrung aufzeigt, welche Dynamik Inklusions- und Exklusionsprozessen in der Bewältigung von Fremdheit zugrunde liegt.

2.3.1.1. Fremde und Fremdsein im alttestamentlichen Israel

In der hebräischen Bibel sind gleich drei Begriffe gängig, die im Deutschen oft ohne Unterschied als „Fremder“ wiedergegeben werden: *Ger*, *Nokri* und *Zar*²⁰⁹ – sie dienten im Alten Israel wohl nicht zuletzt der Differenzierung eines allzu starren Freund-Feind-Schemas, das sich für das stets selbst fremde und neu verfremdete Israel als nicht haltbar erwiesen hatte.²¹⁰ *Nokri* und *Zar* bezeichnen dabei einen ethnisch Fremden, der nicht aus dem Gebiet oder dem Volk Israels stammt – er wäre im Deutschen am ehesten der *Ausländer*, der Fremde im ethnischen und politischen Sinn. Gerade der Begriff *Zar* bringt dabei einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel zum Fremden in Israel ein, indem er mit Bedrohung und Abwehr konnotiert ist – ein Motiv, das durch die politische Bedrohung *des Fremden* in der biblischen Überlieferung stets mitschwingt. Während *Nokri* und *Zar* damit als entfernt und entfernt bleibende Fremde dargestellt werden, die nur vorübergehend mit dem Volk Israel in Kontakt treten, ist der *Ger* hinsichtlich seiner Herkunft weit schwieriger, jedenfalls aber auch als Auswärtiger Nicht-Israelit zu bestimmen.²¹¹

Weit wichtiger als die geografische Herkunftsbestimmung ist für die alttestamentliche Differenzierung allerdings ein integrativer Aspekt: Während *Nokri* und *Zar* kurzfristige Beziehungspunkte der israelitischen Gesellschaft darstellen – etwa durch Wanderung, Handel oder Krieg –, ist der *Ger* ein zumindest mittelfristiger Gast *in*

²⁰⁸ vgl. LESCH, Analyse, 199-200; ein solcher Versuch würde bereits am Vergleich einzelner Texte des Alten Testaments scheitern, etwa: *Die Begegnung Abrahams mit den fremden Gästen (Gen 18)* vs. *Samsons Begegnung mit den Philistern (Ri 15)* oder die *Landnahmeerzählungen (Jos)* vs. *harmonisches Zusammenleben (Rut)*. Dazu formuliert gerade die deuteronomistische Geschichtsschreibung ein „Auseinanderklaffen zwischen der Behandlung des Fremden [...] am deutlichsten spürbar und unüberbrückbar [...], wenn einerseits einer ‚Vernichtungsweihe‘ des Nichtisraeliten das Wort geredet wird, andererseits eigene Schutzbestimmungen für den Fremden artikuliert werden.“ (GÖRG, Fremdsein, 203).

²⁰⁹ Die Systematik von Groß- und Kleinschreibung sowie der Transkription folgt GÖRG, Fremdsein.

²¹⁰ vgl. GÖRG, Fremdsein, 203.

²¹¹ vgl. STEINS, Fremde im AT, 137 sowie GÖRG, Fremdsein, 203; Steins verweist dabei auch auf die Forschung von Christoph Bultmann, die den *Ger* vor allem in den älteren Textschichten nicht nur als lokal Fremden, sondern vor allem auch als sozial Fremden beschreibt, vgl. BULTMANN, Der Fremde, 214.

der Gesellschaft, d.h. im Stammesbereich, in Volk und Nation.²¹² Alle drei Begriffe schaffen damit einen wichtigen biblischen Bezugsrahmen für eine aktualisierende Reflexion von Fremdheit, Andersheit und dem, was hier unter dem Begriff *Integration* diskutiert wird.²¹³ Zunächst ist für die alttestamentliche Literatur festzustellen, dass dem *Ger* als dauerhaftem Gast *in* der Gesellschaft im Vergleich zu *Nokri* und *Zar* vor allem in der deuteronomischen Bewegung bedeutende Rechte eingeräumt werden. In Dtn 24,19-21 wird er etwa neben die Witwen und Waisen als Versorgungsempfänger gestellt, außerdem darf er an der Sabbatfeier und an religiösen Festtagen teilnehmen (Dtn 5,14 bzw. 16,11.14), verbunden mit einer doppelten Begründung:²¹⁴

Dtn 10,18b Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung –

Dtn 10,19 auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.

Zunächst ist es also die Fremdenliebe Gottes selbst, die auf eine Achtung und Wertschätzung bis hin zur Liebe zum *Ger* hinweist. Die zweite Begründung mit Verweis auf das eigene *Ger*-Sein Israels in Ägypten verweist erneut auf die befremdende geschichtliche Selbsterfahrung Israels und erinnert in ihrer Struktur an die paränetische Funktion des Exodus-Motives im Rahmen der Dekalog-Erzählungen.²¹⁵ Während dem *Ger* als willkommenem Gast somit ein auch theologisch begründeter Wert zukommt, steht der *Nokri*²¹⁶ als fremder Ausländer zumeist außerhalb rechtlicher wie gesellschaftlicher Überlegungen, wenngleich er im Alten Israel aber auch nicht rechtlos bleibt. Im doppelten Sinn bezeichnend ist hier eine Bestimmung im Rahmen der Speisevorschriften in Dtn 14,21a:

Dtn 21a Ihr dürft keinerlei Aas essen. Du sollst es dem Fremden, der in euren Stadtbereichen Wohnrecht hat, zum Essen überlassen oder es einem Ausländer verkaufen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist.

²¹² vgl. GÖRG, Fremdsein, 203.

²¹³ Wir werden später auf die Begriffsdifferenzierung von Fremden und Anderem zurückkommen, um damit eine grundsätzliche, theologisch reflektierte Denkbewegung aussagen zu können; vgl. die ansatzhafte Typologie in Kapitel 2.3.4.

²¹⁴ Dtn 10,18b-19; im Hebräischen wird durchgehend der Begriff *ger* verwendet.

²¹⁵ vgl. GÖRG, Fremdsein, 204.

²¹⁶ Der *Zar* findet in GÖRG, Fremdsein, keine Erwähnung. Im Folgenden soll daher die Konzentration auf dem Gegensatz *Nokri* – *Ger* liegen, wobei das in STEINS, Fremde im AT, zum *Zar* als *aggressiven Fremden* Gesagte mitgedacht werden soll.

Diese Vorschrift gewährt einerseits dem Fremden (*Ger*) das Recht, die gefallenen Tiere zu essen – es wird ihm sogar überlassen –, andererseits wird dem Ausländer (*Nokri*) eine Verkaufskonzession zugestanden. Dabei wird deutlich, dass die eigentliche inhaltliche Bestimmung – die kultische Reinheit des Volkes Israel – qualitativ nur den Gesetzempfänger, nicht aber *Ger* und *Nokri* definiert. Hierin zeigt sich schon, dass auch die rechtliche Stellung des *Ger* in der deuteronomischen Gesetzgebung keineswegs die eines *voll integrierten* Immigranten, sondern eher die kultisch unberührte Wertschätzung eines mittel- bis längerfristigen Gastes mit Wohnrecht in Israel widerspiegelt.²¹⁷

Im Kontrast dazu steht die priesterschriftliche Tradition, die den *Nokri* fast vollständig ausblendet, während sie den *Ger* mehr und mehr als Kandidaten für die Aufnahme in die Kultgemeinde beschreibt. So konterkariert etwa Lev 17,15 die erwähnte Vorschrift in Dtn 14,21a, indem auch der Fremde von der Unreinheit betroffen sein kann und somit kultisch definiert wird. Überhaupt beschreibt Lev 17f den *Ger* zusehends als kultfähig, was im ebenfalls der priesterschriftlichen Tradition zugeschriebenen Passagesetz (Ex 12,43-49) schließlich in der Zulassung des – zuvor beschnittenen – *Ger* zur Passafeier gipfelt, während der *Nokri* hingegen von der Teilnahme ausgeschlossen wird.²¹⁸ Das Passagesetz zeigt dabei überhaupt einige wichtige Grundbestimmungen sowohl der Differenz zwischen Ausländer und Fremdem als auch hinsichtlich deren Entwicklungsdynamik auf. Die Beschreibung in Ex 12,45 notiert Halbbürger und Lohnarbeiter als klassische Formen des *Nokri*, während sowohl der Sklave als auch der allgemein *Fremde* nach der Beschneidung aller männlicher Angehöriger „wie ein Einheimischer“²¹⁹ gilt. Diese Inklusion des kultwilligen *Ger* in die Kultgemeinde des alten Israel manifestiert sich auch in den Bestimmungen bezüglich des Fastens und der Arbeitsruhe am Versöhnungstag (Lev 16,29) und in jenen Texten, die vom *Ger* als einem grundsätzlich voll integrierten Proselyten sprechen (Lev 22,17-33; Num 15f).²²⁰ Diese exilisch-nachexilische Inklusion des Fremden kommt wohl am stärksten in Ez 47,22f zum Ausdruck, wo die Fremden für Israel „wie

²¹⁷ vgl. GÖRG, Fremdsein, 204.

²¹⁸ vgl. Ebd., 204-205.

²¹⁹ Ex 12,48

²²⁰ vgl. STEINS, Fremde im AT, 135; Er sieht in der LXX-Übersetzung von *Ger* durch *proselytes* das letzte Ende einer Entwicklung vom Fremden, Flüchtling oder Ausländer hin zum kultischen Proselyten.

einheimische Israeliten sein (sollen)“²²¹ und auch in die Verteilung des Erbbesitzes mit eingenommen werden. Für Görg wird dabei der nachexilische Kampf Israels um seine eigene Identität deutlich – und damit erneut das Motiv seiner eigenen Fremdheit: „Die Schulen des Deuteronomisten und der Priesterschrift sind so sehr um Identität und Stabilität des ‚neuen‘ Israel besorgt, daß ‚Fremdsein‘ letztlich nur noch im Lichte des neuentdeckten eigenen ‚Fremdsein‘ Israels betrachtet werden kann, der Nichtisraelit nicht um seiner selbst willen, sondern um Israels willen Anerkennung findet.“²²² In diesem Licht der eigenen Fremdheit sind demnach auch jene Texte zu lesen, die – wie etwa das Heiligkeitgesetz in Lev 19,33f – am stärksten von der Achtung des Fremden im eigenen Land sprechen.

Abseits der Gesetzestexte in den Büchern Deuteronomium und Levitikus treten im Alten Testament unterschiedlichste mit Fremdheit behaftete Formen und Figuren auf. Am deutlichsten auf den Aspekt einer Integration des Fremden bezogen ist dabei die Rut-Novelle, die den Zuzug der Moabiterin Rut in die jüdische Gesellschaft beschreibt. Dabei wird sie zunächst ausdrücklich als *Nokrijjah* (fremde Frau, vgl. Rut 2,10) bezeichnet, d.h. nicht als Gast mit gesellschaftlichen Rechten, sondern als fremde Frau ohne dauerhaften Bezug zu Gesellschaft und Nation. Ihre scheinbar problemlose Integration – vor allem auch in das kultische Israel – und schließlich die Heirat mit dem Bethlehemiten Boas, die sie später zur Ahnfrau Davids machen wird, mag umso mehr verwundern, als der Typus der *Nokrijjah* im Alten Testament ansonsten durchwegs negativ besetzt ist.²²³ Der konkrete Integrationsprozess der Moabiterin Rut ist dabei vor allem ein rechtliches, auf konkreten Richtlinien basierendes Arrangement Israels mit dem Fremden.²²⁴

Zwei letzte wichtige Hinweise auf das Verständnis des Fremden im Alten Testament betreffen die fremden Väter und den fremden Gott. Hier ist vor allem jene Tatsache von Bedeutung, dass in den verschiedensten Textschichten vom *Ger*-Sein der israelitischen Vätergestalten gesprochen und ihnen so ein grundsätzliches Fremdsein auferlegt wird. In diese Richtung gehen sowohl der jahwistisch-nachjahwistische als

²²¹ Ez 47,22

²²² GÖRG, Fremdsein, 205.

²²³ vgl. GÖRG, Fremdsein, 206; er verweist dabei v.a. auf weisheitliche Texte wie u.a. Spr 2,16; 5,20; 6,24; 7,5 sowie die Aussenpolitik Israels, die immer wieder die „Provokation des Fremden“ aufgreift und in weiblichen Mustern überträgt (etwa die Ausländerin am Hof Salomos in 1 Kön 11 oder auch die Sündenfallerzählung in Gen 3,1-17).

²²⁴ vgl. SIQUANS, Ruth.

auch der priesterschriftliche Charakterbefund Abrahams (Gen 12,10; 20,1 bzw. Gen 17,8; 23,4; 35,7), die ihn beide als *Ger* beschreiben und akzentuieren. Deutlich wird aber vor allem der Verweis auf das bleibende Fremdsein Israels selbst: So wie Abraham und später Isaak (Gen 26,3) das Land ihres *Ger*-Seins zugesprochen wird, bildet die damit beschriebene Fremdheit des Volkes Israel die ihm grundlegend aufgegebenen Lebensweise und Identität jenseits von festgefügteten Strukturen und Verhaftungen sowie letztlich auch jenseits jeden Status, was sich vor allem im *Ger*-Sein Jakobs (Gen 28,4) im eigenen Land zeigt.²²⁵ Das Fremd-Sein ist dabei ein „lebendiges Signal für ein Besitzvergaberecht, das JHWH alleine zusteht“²²⁶ – das Abraham zugesprochene Land impliziert kein Besitzen, sondern verlagert diesen Anspruch auf eine Zukunftsperspektive, was freilich nicht zuletzt der realpolitischen Erfahrung des Volkes Israel entspricht. Dennoch lässt sich daraus ein politisch-theologisches Korrektiv zur sich auch im Alten Testament mehr und mehr formenden Nationalidee formulieren. Das Fremd-Sein ist dabei der Gegenentwurf zu einem zentralistischen Herrschaftssystem, das gerade in den Vätergeschichten das „andere‘ Israel [...]“ zeigt, „dessen Flexibilität unter den beweglichen und bewegenden Fürsorge Jahwes ein Garant seines Überlebens ist. [...]“ Die Vätertraditionen sind somit mit ein Teil des korrektiv-kritischen Spiegelbildes, „das Israel sich selbst vorhält, um sein Fremdsein in der Gegenwart je neu zu entdecken.“²²⁷

Die Erfahrungen mit Fremdheit und Integration im Alten Israel wie in der biblischen Theologie sind somit durchwegs ambivalent. Der wohl wichtigste hermeneutische Hinweis für den Versuch, Fremdheit und Fremdsein im Lichte des Alten Testaments zu verstehen, liegt dabei in der begrifflichen Differenzierung, die im Grunde auch die Dynamik von Anderem und Fremdem aufgreift. Während der *Nokri* und der *Zar* durchwegs als Fremde beschrieben werden, deren Kontakt zu Israel bisweilen feindselig, zumindest aber kurzfristig und ohne gesellschaftliche Relevanz zu sein scheint, tritt der *Ger* in der textgeschichtlichen Entwicklung mehr und mehr als der Andere auf, der als Teil der israelitischen Gesellschaft verstanden, d.h. integriert wird. Dieser Prozess ist dabei vor allem in den jüngeren Textschichten zunächst ein Inkulturationsprozess, der den bisher (kultisch) Fremden zu einem beständigen Teil der

²²⁵ vgl. GÖRG, Fremdsein, 210.

²²⁶ Ebd., 211.

²²⁷ Ebd.

Kultgemeinde macht – freilich unter Verlust der eigenen (kultischen) Identität im Rahmen einer (kulturellen) Assimilation (Beschneidung). Ältere Textschichten jedoch sprechen auch von einem sozial Fremden, an dem Israel der Spiegel des eigenen Fremd-Seins vorgehalten wird. Noch ohne dabei über konkrete Prozesse und Vorstellungen einer Integration Fremder zu sprechen, liefert diese Hermeneutik einen weiteren, wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Dynamik von Fremdheit und Fremd-Sein im Alten Testament: Mit dem Verweis auf das eigene Fremdsein Israels ist in erster Linie eine gesamtgesellschaftliche Komponente angesprochen, die zunächst nicht den Fremden, sondern das eigene Fremd-Sein herausfordert. Das eigene *Ger*-Sein Israels ist deshalb nicht einfach eine Identitäts-, sondern auch eine Verhältnisbestimmung, insofern diese den eigenen Zugang zu Fremden und die gesellschaftliche wie persönliche Entgrenzung ihnen gegenüber reflektiert und transformiert. Fallen die Grenzen der Fremdheit im gemeinsamen Fremd-Sein, treten sich Fremder und Fremder dann als jeweils Andere gegenüber – allerdings nicht mehr durch Fremdheit getrennt, sondern in ihrem Anders-Sein gegenübergestellt. Die biblische Hermeneutik des eigenen *Ger*-Seins Israels entfremdet dadurch soziale und nationale Fremdheitskonstruktionen hin zu einer Integration im gemeinsamen Anders-Sein.

Ein – für das Alte Testament notwendiger – letzter Hinweis auf den fremden Gott Israels soll an dieser Stelle nur noch einen Ausblick öffnen und den hermeneutischen Kreis des Fremdseins Israels schließen: Der biblische JHWH-Glaube ist der Glaube an einen ganz anderen Gott, der sich nicht einfach als der fremde Gott im Sinne einer menschlichen Fremdheit zeigt. Eine solche anthropomorphe Gottesrede ist deshalb im Alten Testament stets „von dialektischer, verfremdender Bildhaftigkeit durchsetzt“²²⁸, weshalb Görg fragt: „Kann der Mensch angesichts des ganz anderen Gottes, der jede Fremdheitsvorstellung transzendiert, sich und seinesgleichen überhaupt noch ‚fremd‘ sein? Ist er nicht [...] nur ‚fremd‘ vor Gott, der allein Ferne in Nähe umzuwandeln versteht und menschliche Disparität befreiend aufhebt?“²²⁹ In der dem Bundesbuch folgenden theologischen Antwort wird eine Initiative JHWHs deutlich, die Distanz zum Fremden in der Gesellschaft Israels zu überwinden – nur wer sein eigenes Fremdsein realisiert und antizipiert, kann dem Fremden gerecht werden, wie es in Ex 23,9 deutlich zum Ausdruck kommt:

²²⁸ GÖRG, Fremdsein, 213.

²²⁹ Ebd.

Ex 23,9 Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Gott des Alten Testaments der ist, der aus der Fremdheit befreit und damit „Differenzierungen der menschlichen Gesellschaft zur Farce disqualifiziert“²³⁰, was näherhin auch das „Ja zum anderen [...]“ zum „konstitutiven Bestandteil des Glaubens eines Menschen [macht], der zu seinem eigenen Fremdsein bewußt ja gesagt hat.“²³¹

2.3.1.2. Fremde und Fremd-Sein im Licht des Neuen Testaments²³²

Ähnlich dem Alten Testament ist die Sphäre des Fremden und die mit ihr verbundene Dynamik auch ein wesentlicher hermeneutischer Schlüssel des Neuen Testaments. Neben der Fremdheit als Abgrenzungsbestimmung tritt dabei auch der integrative Aspekt in den Blick – theologisch wie historisch, jeweils bedingt durch die konkrete Situation der urchristlichen Verkündigung. Auch für das Neue Testament wird man deshalb mit großer Sorgfalt von Fremden und deren Integration sprechen, weil hier – wie schon im Alten Testament – eine grundsätzliche Anfrage deutlich wird, die sich schließlich auch wieder auf die Hermeneutik biblischer Theologie für die Frage nach Fremdheit und Integration auswirkt.

Grundlegend für eine Theologie des Fremdseins im Lichte des Neuen Testaments ist das urchristliche Missionsverständnis, wie es vor allem im lukanischen Doppelwerk und im paulinischen Schrifttum intendiert ist: Jeder kann zu einem Gläubigen werden, egal ob Jude, Proselyt oder Heide, deshalb gilt die christliche Mission auch allen Menschen als potentiellen Gläubigen.²³³ Am deutlichsten wird dieser Gedanke in der

²³⁰ GÖRG, Fremdsein, 213.

²³¹ Ebd., 214.

²³² Grundlegend für diese Analyse soll eine Untersuchung und Reflexion der paulinischen Literatur sowie der Apostelgeschichte sein – eine verantwortungsvolle Studie zum Begriff des Fremden sowie zum Umgang mit dem Fremden in den Evangelien wird diese Arbeit allerdings nicht leisten können, auch um moralisierende Verweise auf Aspekte der jesuanischen Botschaft als Quelle christlichen Handelns zu vermeiden. Vielmehr soll die frühchristliche Praxis und Paränese im Mittelpunkt stehen, da an ihr – strukturell ähnlich dem Alten Testament – die geschichtliche Erfahrung und die Entwicklung des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens hinsichtlich des Umgangs mit Fremden/m herausgearbeitet und – hoffentlich – für eine aktuelle Theologie der Integration fruchtbar gemacht werden kann.

²³³ vgl. KAMPLING, Fremde im NT, 221; Kampling zieht als Belege dafür das Pfingstereignis (Apg 2,1-13), wo Juden und Proselyten als Repräsentanten der Weltvölker erscheinen, sowie die Rede des Auferstandenen in Lk 24,47, die zur Missionierung aller Völker aufruft. Die Durchsetzung dieser Auffassung ist freilich nicht konfliktfrei gewesen, vgl. den Konflikt zwischen Hellenisten und Hebräern in der Jerusalemer Urgemeinde, u.a. bei LÖNING, Stephanuskreis.

paulinischen Überlieferung durch die Heidenmission des Paulus selbst. Die Überzeugung von einer neuen „postbaptismalen Wirklichkeit“²³⁴ verbalisiert dabei nicht nur einen neuen Glauben sondern auch ein neues sozialanthropologisches Verständnis von Einheit und Differenz:

Gal 32,23	Ehe der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes [...].
Gal 32,25	Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dieser Zucht. [...]
Gal 32,27	Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt.
Gal 32,28	Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus.“ ²³⁵

Damit ist eine religiöse wie soziale Inklusion in die urchristlichen Gemeinden angesprochen, die in der konkreten Praxis Unterschiede ethnischer, sozialer und religiöser Art gänzlich einebnen sollte – die Annahme des neuen Lebens in Christus impliziert damit ein Ablegen des alten Lebens und somit der alten Identität, was v.a. Gal 32,27 mit der Gewand-Metapher intendiert. Der Preis einer religiösen, aber auch sozialen Integration in die paulinischen Gemeinden, die eine solche Gleichheit in der Praxis erst ermöglichte und lebbar machte, war demnach der Verzicht auf die alte Identität, wobei diese Dynamik von Inklusion und Exklusion letztlich identitätsstiftend und in der Praxis umso abgrenzender wirkt. Im Grunde ist damit jene Form der Assimilation angesprochen, die Hartmut Esser gerade im Fall von Zuwanderung als soziologische Notwendigkeit erachtet – mit der urchristlichen Gemeindeftheologie könnte man ihm daher auch zustimmen, dass eine Mehrfachintegration schwer bis gar nicht möglich ist, was historisch nicht zuletzt das immer stärkere Zurückdrängen des Judentums beweist.

Eine Analyse der Integrationspraxis der christlichen Urgemeinden als Referenz für die Gegenwart wird allerdings bereits daran scheitern, dass mit ihr grundsätzlich eine innerreligiöse Integration angesprochen ist, die im Bezug auf religiös Andere erneut und dabei sogar verstärkt abgrenzend wirkt, da sich die frühchristlichen Gemeinden in erster Linie selbst erhalten und definieren, d.h. nach außen hin absichern

²³⁴ KAMPLING, Fremde im NT, 222.

²³⁵ Gal 32,23-28

mussten. Besonders deutlich wird dies erneut in der paulinischen Literatur, wo den Außenstehenden – und damit auch den Gemeindemitgliedern vor deren Bekehrung – Unkenntnis Gottes (1 Thess 4,5; Gal 4,8), Ungläubigkeit (1 Kor 6,6; 7,12-15; 10,27) und Lasterhaftigkeit (1 Kor 6,9-11; 1 Thess 4,5; Tit 3,3; Eph 2,1-3; 1 Petr 4,3-4)²³⁶ vorgeworfen wird, weshalb die (bekehrten) Christinnen und Christen „inmitten eines verdorbenen und verdrehten Geschlechts [...]“ unter „Unzüchtigen, Habgierigen, Räubern und Götzendienern“²³⁷ lebten, während die neue, christliche Existenz eine Existenz außerhalb dieser Welt ist.²³⁸ Die Verfolgungs-, aber auch die eigene Abgrenzungspraxis machte die Christinnen und Christen der ersten Jahrhunderte somit selbst zu Ausgegrenzten und Fremden (Eph 2,19; 2 Kor 5,1-10; 2 Thess 3,2; Hebr 12,22)²³⁹ – und dabei gerade durch den Glauben an die eigene Erwählung und die gelebte Naherwartung zur gesellschaftlichen Minderheit. Erneut zeigt sich damit die faktische Inkompatibilität frühchristlicher Xenologie und Integration mit heutigen Fragen der Migration und Integration: Als Minderheit in einer klassischen, selbstdefinierten Mehrheitsgesellschaft²⁴⁰ rekurren sie im Grunde selbst auf jene aktuellen „Problemgruppen“, die als Fremde gewollt wie ungewollt an den gesellschaftlichen Rand gestellt sind, womit das Fremd-Sein Israels²⁴¹ in den frühchristlichen Urgemeinden einerseits seine Fortsetzung findet, andererseits aber auch seine eigene Fremdheits-Maxime ablegt und damit die Ambiguität von Herrschen und Beherrschen offenbart.

Während die urchristliche, innergemeindliche Erfahrung der Annahme durch Gott unter den Inkludierten grundlegend für eine Solidarität, Bestärkung und neue Brüderlichkeit untereinander war²⁴², scheinen die Außenstehenden somit vermeintlich als Exkuldierte auf. Dieses Schema wird jedoch auch in der paulinischen Literatur auf zweifache Weise durchbrochen: einerseits durch den Gedanken der potentiellen Bruderschaft bzw. Mit-Gläubigenschaft aller Menschen, andererseits aber auch durch

²³⁶ vgl. KAMPLING, Fremde im NT, 234.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ vgl. Ebd., 234-235 sowie 1 Petr 4,3; 2,11 und 1 Kor 5,10 – v.a. hier wird deutlich, dass das Heil der Aussenstehenden für Christinnen und Christen irrelevant ist.

²³⁹ vgl. KAMPLING, Fremde im NT, 234.

²⁴⁰ Wobei diese strenge Mehrheitsidentität gerade zur Zeit der römischen Besatzung identitätsstiftend und daher für Israel erneut notwendig war

²⁴¹ vgl. Kapitel 2.3.1.1.

²⁴² vgl. KAMPLING, Fremde im NT, 237.

den Gedanken einer universalen Brüderlichkeit in Form der Gastfreundschaft. Als Indiz für eine solche Gastlichkeit lässt sich schon der Erste Korintherbrief werten, der unter anderem von der – wenn auch passiven – Zulassung Außenstehender und Ungläubiger zum Gottesdienst (1 Kor 14,23) spricht, wobei gerade hier ein missionarischer Hintergedanke nicht unterschätzt werden darf.²⁴³ Überhaupt scheint die neutestamentliche Theologie in der Rede von Gastlichkeit und Gastfreundschaft durchwegs vom Anderen und nicht vom Fremden zu sprechen²⁴⁴ – vor allem für die Theologie des lukanischen Doppelwerkes ist die Gastfreundschaft zunächst die „praktische Konsequenz aus der Annahme des Wortes [...]“ und ein „Liebesdienst [...] für die, denen er sein neues Sein dankt.“²⁴⁵ Diese Gewichtung ist allerdings nicht in erster Linie als Exklusivismus zu verstehen, sondern erklärt sich aus der politischen und gesellschaftlichen Notwendigkeit der ersten frühchristlichen Jahrhunderte: Die ersten (juden)christlichen Missionarinnen und Missionare bedurften der in den Gemeinden geübten Gastfreundschaft nicht zuletzt deshalb, weil ihre bedingungslose Aufnahme Grundbedingung dafür war, ihre missionarische Arbeit überhaupt durchführen zu können – sei es, um der politischen oder gesellschaftlichen Verfolgung bzw. Ächtung zu entgehen, oder einfach nur, um Unterkunft und Verpflegung zu erhalten, waren sie doch durchwegs mittel- oder zumindest heimatlos lebende Wanderer.²⁴⁶ Die ersten Missionarinnen und Missionare waren demnach auf die Gastfreundschaft geradezu angewiesen – von daher erklären sich auch die parenätischen Mahnungen des Paulus, seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Gemeinden „in allen Ehren aufzunehmen.“²⁴⁷

Aus einer stärker theologischen Sicht wird auch das Gewicht deren Auftrags und deren missionarischer Arbeit deutlich: Die Achtung der Gemeinde, an die Paulus etwa im Galaterbrief erinnert und die er folglich auch für seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter reklamiert, manifestiert sich in der Aufnahme des Apostels „wie einen Engel Gottes [...], wie Christus Jesus“²⁴⁸ selbst – der Christus repräsentierende Apostel wird

²⁴³ vgl. KAMPLING, Fremde im NT, 224-225; vgl. auch die Entwicklung des *Ger* zum kultisch fähigen Proselyten, also ebenfalls zum potentiellen Mit-Gläubigen.

²⁴⁴ vgl. Kapitel 2.3.4.

²⁴⁵ KAMPLING, Fremde im NT, 226.

²⁴⁶ vgl. Ebd., 226-227 – die ersten Missionarinnen und Missionare lebten durchwegs mittel- bzw. zumindest heimatlos und waren auf ihren Reisen auf die Aufnahme als Gäste geradezu angewiesen.

²⁴⁷ KAMPLING, Fremde im NT, 227; vgl. dazu auch Röm 16,1-2; 1 Kor 16,10-12; Phil 2,29.

²⁴⁸ Gal 4,14b

von der Gemeinde wie Christus aufgenommen, wodurch die geschichtliche Kontinuität der Heilserfahrung in den Gemeinden weitergetragen wird. Somit ist die frühchristliche Gastfreundschaft über das Christusereignis verstärkt theologisch begründet: „Sie ist nicht nur eine mitmenschliche Tat, sondern impliziert eine heilsrelevante Entscheidung. Wer den Boten ablehnt, kann die Botschaft und den, der ihn sendet, nicht aufnehmen. In diesem Sinne gehört zum Christsein die Gastfreundschaft, da es sich darin [...] konkretisiert.“²⁴⁹ Diese Gastlichkeit gilt letztlich aber nicht nur den Missionarinnen und Missionaren, sondern jedem Mitglied einer anderen/fremden Christengemeinde, begreift man den eigenen Glauben und die daraus resultierende Gemeinschaft in der frühchristlichen Naherwartung doch als eine Art Gemeinschaft der Heiligen, woraus die uneingeschränkte Solidarität untereinander direkt erwächst.²⁵⁰ Die Gastfreundschaft ist somit die praktizierte, konkrete christliche Nächstenliebe, sie ist „das einende Band der grenzüberschreitenden Gemeinsamkeit im Glauben [...]“ die letztlich auch zeigt, dass für fremde Christinnen und Christen jede konkrete Gemeinde jenes Zuhause ist, „in dem sie erfahren konnten, was es bedeutete, zur Gemeinde Gottes zu gehören.“²⁵¹ Die Erfahrung und Praxis von Aufnahme in den verschiedenen Gemeinden ist somit theologisch gleichzeitig die Erfahrung der Annahme durch Gott und der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft an sich.

Neben Schutz, Zuflucht und Obdach für verfolgte und heimatlose Christinnen und Christen genauso wie – konkreter – für Missionarinnen und Missionare, bedeutete die Gastfreundschaft aber auch eine Offenheit für den unerwartet von außen kommenden Segen des Fremden. So kennt die paulinische Theologie – durchaus durch ihre eschatologische Naherwartung bestimmt – die ständige Erwartung von Engeln, die im Verborgenen zu Besuch kommen.²⁵² Was zunächst wie ein naiver Epiphanienglaube wirkt, erweist sich im Inneren gerade für die Hermeneutik des Fremden einen transformatorischen Aspekt auf: „Der Fremde, den man als Gast aufnimmt, ist möglicherweise ein ungeahnter Segen für den Gastgeber.“²⁵³ Damit wird der Fremde letztlich nicht nur in eine soziale Schutzbefohlenheit eingebettet, sondern auch als

²⁴⁹ KAMPLING, Fremde im NT, 227.

²⁵⁰ vgl. Röm 12,13 – „Helft den Heiligen, wenn sie in Not sind; gewährt jederzeit Gastfreundschaft!“; Die uneingeschränkte Solidarität untereinander (Bruderliebe) gilt allen Christinnen und Christen in Not.

²⁵¹ KAMPLING, Fremde im NT, 227.

²⁵² vgl. v.a. Hebr 31,2 – „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.“

²⁵³ KAMPLING, Fremde im NT, 228.

möglicher Segens- und/oder Heilsbringer gesehen.²⁵⁴ Wenngleich bei diesem Gedanken nicht sofort und unreflektiert auf die messianische Naherwartung rückgeschlossen werden kann, zeigt die geforderte Offenheit der Gemeinde dennoch in Richtung jenes unerwarteten und überraschenden Kommens, in dessen Licht mehr und mehr auch der fremde Christ bzw. die fremde Christin gesehen wird.

Hierin wird allerdings nicht zuletzt deutlich, dass die urchristlichen Gemeinden – bei allen Errungenschaften in der Öffnung hin zur Aufnahme von Fremden – freilich in einem religiösen Exklusivismus verbleiben: Die christliche Gastfreundschaft galt dem christlichen Bruder bzw. der christlichen Schwester, nicht dem/der Aussenstehenden und ist somit Ausdruck einer Binnensolidarität.²⁵⁵ Diese erklärt sich vor allem dadurch, dass die frühchristlichen Gemeinden zuallererst um ihre eigene Identität und Stabilität besorgt sein mussten, der Sozialverlust, der oftmals mit der Annahme des Christusglaubens einherging, wollte in den familiären, abgesicherten Gemeinden ausgeglichen werden. Ein Zeugnis für diese Optionalität für das Eigene ist wieder der Galaterbrief, der in der Situation der Verfolgung den Vorrang der Bruderliebe vor der Nächstenliebe klar artikuliert:

Gal 6,10 „Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind.“

Für die paulinische Theologie bedeutet dies allerdings keine Verkürzung, vielmehr ist gerade die Hereinnahme der „Nicht-Christen“ bemerkenswert. Rainer Kampling attestiert der paulinischen Theologie in ihrem Idealismus deshalb einen gleichzeitigen Realismus: „Die Erfahrung der Solidarität in der eigenen Gruppe ermöglicht erst das Überschreiten der eigenen Grenzen. Wenn keine brüderliche Liebe in den Gemeinden herrscht, kann sie auch nicht weitergegeben werden.“²⁵⁶ Die Offenheit gegenüber den Fremden, wie sie im frühen Christentum gelebt wurde, lag also gerade in der eigenen Identität begründet. Grundlegend dafür war die Erfahrung des Angenommen-Seins durch Gott, die ihre praktische Entsprechung zunächst in der Solidarität untereinander

²⁵⁴ Auf die einschlägige Perikope der „Rede vom Weltgericht“ in Mt 25,31-46 kann hier nur hingewiesen werden, eine nähere Analyse bietet KAMPLING, Fremde im NT, 230-233.

²⁵⁵ vgl. KAMPLING, Fremde im NT, 229.

²⁵⁶ Ebd.

erfuhr, um damit ihrerseits erst eine „relative Offenheit“²⁵⁷ gegenüber allen Fremden – unabhängig von ihrem Glauben – zu ermöglichen. Mit Kampling lässt sich daher im Hinblick auf den heutigen Diskurs fragen, ob die Schwierigkeit des Umgangs mit Fremden und dem Fremden an sich nicht gerade in der „eigenen defizitären Erfahrung, in dem mangelnden Gefühl, angenommen zu sein“²⁵⁸ begründet ist. Umgelegt auf das bisher zur sozialintegrativen Struktur einer Gesellschaft Gesagte, würde eine solche Anfrage auf eine möglichst integrierte Gesellschaft abzielen, deren gelebte Atmosphäre der Inklusion paradoxerweise eine Öffnung gegenüber den Exkludierten ermöglichen könnte.

Ein solch vermeintlich paradoxer Schluss eröffnet sich am ehesten im Blick auf die soziale Verteilung am Arbeits- und Bildungsmarkt, wo deutlich wird, dass ein sozialintegratives System wohl am ehesten in der Lage ist, mit Fremdheit umzugehen, da diese dann nicht mehr als Kanalisation sozialer Existenzängste gesehen werden muss. Anders gesagt: Nicht der „Kampf um die Torte“²⁵⁹ zwischen Wohlfahrts- und Einwanderungsgesellschaft, sondern die Arbeit an einem sozial verantwortlichen gesellschaftlichen Gesamtzusammenhalt stünde hier im Mittelpunkt, muss sich eine integrative Gesellschaft doch noch vor dem Diskurs über Migration und Integration immer schon die Frage nach dem eigenen Grad an Integration stellen. Gesellschaften, die an sich selbst eine soziale Differenzierung und Kategorisierung affirmieren, werden demnach mit der Integration von Immigrantinnen und Immigranten schwieriger umgehen können als jene, in denen soziale Unterschiede grundsätzlich überdacht werden. Gesellschaften und gesellschaftliche Systeme, die sich stärker als Einheit begreifen und ihren Teilhaberinnen und Teilhabern dadurch eben dieses Gefühl des Angenommen-Seins vermitteln, wären dem biblischen Einspruch nach auch eher fähig, sich als auf- oder annehmende Gesellschaft zu verstehen: Wer selbst exkludiert ist, wird nicht für die Inklusion anderer votieren, während gerade das Gefühl der eigenen Inklusion eine potentielle Offenheit gegenüber Exkludierten stärken könnte. Was für die ersten christlichen Gemeinden galt, könnte mit dem Neuen Testament demnach als Anfrage an die heutige Gesellschaft formuliert werden: „Wer sich in der christlichen

²⁵⁷ KAMPLING, Fremde im NT, 237.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ BÖKENKAMP, Torte.

Gemeinde nicht aufgenommen fühlt, wird wohl kaum den Gedanken hegen, daß sich gerade diese Gemeinde gesellschaftlich stigmatisierten Outsidern zuwendet. Dabei sind es vielleicht gerade sie, die in ihrer Notsituation einen Christen herausfordern können, sich ihrer anzunehmen, um so Zeugnis zu geben von der eigenen, unverdienten, gnädigen Annahme durch Gott.“²⁶⁰

2.3.1.3. Die biblische Hermeutik der Fremdheit

Die biblische Theologie spricht im Alten wie im Neuen Testament von einem Zirkel, der von der Achtung des Fremden über dessen inklusive Hereinnahme als potentiellen Gläubigen zurück auf die eschatologische Einheit aller Menschen weist, die zum Leitbild christlicher Nächstenliebe schlechthin wird. So wenig sich die biblische Theologie damit eignet, direkte Handlungsoptionen oder Weisungen für eine zeitgenössische Theologie und die heutige Gesellschaft abzuleiten, so sehr ist sie doch Ausdruck eines Entwicklungsprozesses, der für das moderne Verständnis von Xenologie und Integration wichtige Fragen und Korrektive aufwirft – gerade auch wegen seiner eigenen problematischen Erfahrung, spiegeln doch biblische Theorie und Praxis gesellschaftliche Grundkonstanten der Vereinnahmung und Verobjektivierung von Fremden eindrücklich wider. Doch gerade in dem missionarischen Grundzug, der den den Fremden in einer Art Intrahition geradezu hereinzieht, zeigt sich vielleicht der eschatologische Wert der biblischen Überlieferung hinsichtlich der Beziehung zum Fremden und seiner Integration: Der Gedanke, dass für die letzte Bestimmung von Gemeinschaft, Identität und Fremdheit lediglich Gott selbst verantwortlich ist und diese Differenzierung bei und in ihm aufgehoben wird, ist grundlegend für das biblische Verständnis des Fremden über alle Inklusions- und Intrahitionsgedanken hinweg. Israel hat somit kein Recht, andere als Ausgeschlossene zu behandeln, da es die Exklusion selbst nicht aussprechen kann. Folgt man Görg in den Gedanken der eigenen, grundsätzlichen Fremdheit Israels, tritt dazu noch eine wesentliche Selbstverpflichtung: In der eigenen Fremdheit wird Israel seinen Fremden gleich, wie es der mehrmalige Verweis auf das eigene *Ger-Sein* in Ägypten klar ausspricht.

²⁶⁰ KAMPLING, Fremde im NT, 237.

Dieses Fremdsein gilt dann notwendiger Weise nicht nur für das Volk Israel des Alten Testaments, sondern auch und vor allem für die junge Kirche des Neuen Testaments, die zunächst ebenfalls Fremdheit, Exklusion und Anfeindung erfährt. Diese eigene Erfahrung des Ausgeschlossen-Seins bestimmt damit einerseits die interne Solidarität zur Stärkung und Bewahrung des Eigenen, andererseits aber auch die Abschottung nach außen. Man wird Kampling wohl zustimmen können, dass sich in der eigenen Inklusions- oder Integrationserfahrung jeweils der eigene Zugang zum (noch) Fremden und zu dessen Inklusion oder Integration konstruiert – wo sich die eigene Identität und Integrität bedroht und infrage gestellt fühlt, reagiert sie selbst mit Abschottung und Exklusion. Umgekehrt bedeutet dies jedoch auch, dass eine gelebte, geformte und integrierte Identität im Fremden zwar die Infragestellung, nicht jedoch die Bedrohung sieht, auf die sie mit Abwehr reagiert. Kamplings Schluss, dass die eigene Integration Maßstab für die Begegnung mit dem Fremden ist, soll daher als gewonnener Wert in die weitere Untersuchung miteinfließen.

Mit alldem ist bereits vieles – auch theologisch – über die Bestimmung des und die Beziehung zum Fremden angesprochen, bisher kaum zur Sprache gekommen ist aber das eigentliche Moment einer Integration: die Beziehung zu Anderen in der Gemeinschaft in Verschiedenheit. Die biblische Theologie spricht durchwegs von Fremden, die deren Fremdheit durch Aufnahme in die Kultur- oder Glaubensgemeinschaft ablegen und dadurch im Idealfall zu voll integrierten Teilen der jeweiligen Gesellschaft werden. Gerade die negativen Beispiele, wie sie vor allem für das Alte Testament beschrieben wurden, beweisen dabei dieses Idealbild deutlich und zeichnen ein recht zweischneidiges Bild, das erneut auf die beiden zu Beginn dieses Kapitels herausgearbeiteten Kategorien Inklusion und Exklusion als Gegensatzpaar im Sinne eines „Entweder-Oders“ verweist.

2.3.2. Die systematische Perspektive: Die trinitarische Gemeinschaft als *communio* der Verschiedenheit

Die bisherigen sozialwissenschaftlichen und biblisch-theologischen Untersuchungen haben gezeigt, dass die konkrete Praxis sowohl in Konzepten, als auch in biblischer Ethik und Hermeneutik die Beziehung zu Fremden und Fremdem ambivalent aufnimmt und auflöst – letzteres vor allem im Bezug auf den Begriff des Fremden an sich, der sich im Alten Testament von *Zar* zum *Ger*, im Neuen Testament vom *Gast* zum *Bruder* verschiebt. In beiden Fällen kann eine steigende Tendenz zur Inklusion in Form der Assimilation bzw. einer Binnensolidarität zugunsten der eigenen Sicherheit und Konsolidierung festgemacht werden – eine Tendenz, die letztlich auch zeigt, wie schwierig und oft widersprüchlich die Beziehung zum Fremden in der biblischen Tradition beschrieben wird. Ähnliches gilt für die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse – einmal ist er draußen, einmal drinnen; einmal gehegter Gast, dann Intrahierter, Herangezogener und zum Bleiben Gedrängter – einmal völlig freigesprochen von jeder Zuschreibung, dann wieder festgelegt auf das definitorisch Unterscheidende. Auf die Frage, wie nun mit den uns in der Zuwanderung faktisch gegenüberstehenden Fremden umzugehen ist – ob sie ausgeschlossen, assimiliert, segmentiert oder gar zurückgedrängt werden sollen –, werden beide Zugänge keine hinreichende Antwort geben können, bleibt doch die Frage offen, in welcher Form theologisch von Integration gesprochen werden kann, ohne nur Verhältnisbestimmungen zwischen Eigenem und Fremdem zu treffen. Angefragt ist damit das Verständnis einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft, die mit dieser Fremdheit umgeht und sich fragt, inwiefern gerade die jeweiligen Immigrantinnen und Immigranten in dieser Gesellschaft zur Sprache kommen, um nicht erneut – wie es die ansatzhafte Kairologie bereits problematisiert hat – an den Kategorien und Ansprüchen einer festgesetzten Gruppe gemessen zu werden.

Der Missionswissenschaftler und Migrationsforscher Fabio Baggio versucht darauf eine Antwort zu finden, indem er die systematisch-spekulativen Überlegungen einer Trinitätstheologie mit den konkreten praktischen Folgen für die Sicht und Bewertung von Migration verbindet. Obwohl er dabei nicht explizit auf die Thematik der Integration eingeht, wird ihr Grundproblem grundsätzlich miterläutert: die theologische Frage nach Wert und Wertung der Verschiedenheit und somit auch des

Anders-Seins.²⁶¹ Hier trifft Baggio eine erste Vorentscheidung, indem er von Verschiedenheiten im Plural spricht, da sich „ein und derselbe Begriff [...] auf viele Wirklichkeiten bezieht [...], auf geschlechtliche, ethnische, nationale, kulturelle, religiöse, ideologische und noch andere Unterschiede.“²⁶² Zudem ist für Baggio der Begriff „verschieden“ eine „Nichtdefinition, weil sie keine dem Objekt eignende, sondern eine dem Subjekt fremde Wirklichkeit bezeichnet“²⁶³, weshalb der Begriff ebenso wie die bereits in der Einleitung genannten Zuschreibungen (Fremde und Fremder, Ausländerin und Ausländer, Migrantin und Migrant usw.) „eine gewisse negative Wahrnehmung des definierten (oder ‚nichtdefinierten‘) Objektes“²⁶⁴ bewirken. Verbunden damit ist für Baggio eine Haltung der Vorsicht oder gar der Abwehr, Furcht und Ausgrenzung bzw. die Forderung, in Form einer Assimilation ganz so zu werden, wie man selbst. Rückführen lässt sich diese Haltung auf die Infragestellung der eigenen (Gruppen-)Identität durch das Fremde und Unbekannte bzw. auch durch das Andere, Verschiedene, wobei Baggio feststellt, dass die „Kennzeichnung eines Anderen als eines Verschiedenen [...]“ paradoxerweise darauf hinausläuft, „dass sie die Identität des Subjektes bestätigt, indem sie definiert, was dieses nicht ist, und indem sie ihm ermöglicht, mit dem Anderen/den Anderen Beziehung aufzunehmen.“²⁶⁵

Diese Einsicht bindet Baggio nun theologisch zurück an die Trinitätslehre, wo er dieselbe Struktur in der Einheit bei gleichzeitiger Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist gegeben sieht: „Die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist [bestätigt] die einzigartige Identität der drei göttlichen Personen [...] und [ermöglicht] es ihnen gleichfalls [...], sich einander in Liebe zuzuwenden und Gemeinschaft in einer einzigen Wesenheit zu bewirken.“²⁶⁶ In diesem trinitarischen Modell, das Baggio im

²⁶¹ Ein solcher Ansatz bei der Trinitätstheologie ist nur ein exemplarisches Beispiel für einen systematischen Zugang zur Dynamik von Fremdheit und Gemeinschaft. Im Gegensatz zu christologischen Zugängen kann sie jedoch den genannten Wert der Differenz besser beschreiben; im Gegensatz zu einer anthropologischen Systematik dann nicht nur die Differenz, sondern auch die Beziehungs- und damit die Gemeinschafts- und Gesellschaftsdimension. Letztlich ist die Wahl des Zugangs aber freilich subjektiv motiviert und Zeugnis einer induktiven Abwägung, nicht einer linearen Deduktion.

²⁶² BAGGIO, Verschiedenheit, 580.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd. – er verweist dabei auf die Deutung der Trinität als Beziehungsdynamik bei AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, 11.

Anschluss an den italienischen Systematiker Enzo Bianchi als „differenzierte Gemeinschaft“²⁶⁷ bezeichnet, sieht er eine tiefgründige soziale Bedeutung eingestiftet, die sich in der großen Fürbitte Jesu in Joh 17,22f manifestiert:

- | | |
|-----------|---|
| Joh 17,22 | Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, |
| Joh 17,23 | ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich. |

Baggio sieht in dieser Perikope den Übergang von der trinitarischen Spekulation hin zur sozialen Umsetzung festgelegt: Die johanneische Trinitätstheologie wird auf die gesamte Menschheit – theologisch gesprochen: auf alle Völker – umgelegt und ihre tiefe Bedeutung zur anthropologischen Verantwortung transformiert. Für Bianchi ergeben sich daraus zwei unumstößliche ethische Bestimmungen: Zunächst gilt für ihn die absolute „Unantastbarkeit, die Unveräußerlichkeit der Person. Dies folgt aus der Tatsache, dass in der Trinität die drei Namen ganz und gar nicht austauschbar sind. Das menschliche Personsein ist eine nicht übertragbare Einzelwirklichkeit, es ist ein Wert an sich, der nicht im Namen gesellschaftlicher oder öffentlicher Interessen oder anderer Personen aufgegeben werden darf.“²⁶⁸ Diese erste Feststellung bedeutet eine grundsätzliche Schutzbestimmung, die prinzipiell dem Konzept der allgemeinen Würde des Menschen gleichkommt. Bianchis zweite Konsequenz aus einer in das Soziale umgelegten Trinitätstheologie bestimmt den „relationalen Charakter“²⁶⁹ der Person, der nun eine sozialintegrative Dynamik aufzeigt: „In der Trinität ist jede Person für die andere da: Sie ist in eben dem Augenblick und eben dem Maße sie selbst, wie sie der anderen Person zugewandt ist. In gleicher Weise verwirklicht sich auch die menschliche Person in der Beziehung zur anderen.“²⁷⁰ Was auch hier noch abstrakt klingt, fasst die Theologin Agnes Brazal in eine praktische Form, welche die „Struktur des trinitarischen Symbols zum Bezugspunkt [...] für die Werte einer Gesellschaft [...]“ erklärt und damit „Bezogenheit in Wechselseitigkeit, Gleichheit in Verschiedenheit, Kreativität und

²⁶⁷ BAGGIO, Verschiedenheit, 581 – er verweist dabei auf BIANCHI, Trinitá, 7f.

²⁶⁸ BIANCHI, Trinitá, 7 – zit. nach BAGGIO, Verschiedenheit, 582.

²⁶⁹ Ebd. – zit. nach BAGGIO, Verschiedenheit, 582.

²⁷⁰ Ebd. – zit. nach BAGGIO, Verschiedenheit, 582.

Fruchtbarkeit“²⁷¹ als Prinzipien theologisch reflektierter gesellschaftlicher Handlungsmaximen beschreibt. Eine so verstandene Trinitätstheologie tritt nach Baggio als „immerwährende kritische Instanz [...] gegenüber jeder totalitären, monolithischen, diskriminierenden und gegen den Andersartigen, den Fremden und den Migranten verschlossenen Gesellschaft“²⁷² auf, indem sie – auf Migration projiziert – den Migrantinnen und Migranten die Rolle der dritten trinitarischen Person zuspricht. Ausgehend von der Liebe Gottes zu den Menschen stellt Baggio fest, dass diese Liebe – so sie denn *vollkommen* ist – nicht nur gegenseitig sein kann, sondern vor allem mit- und untereinander geteilt werden muss, d.h. eine dritte Person benötigt. Diese bewirkt dadurch *ad intra* eine Gemeinschaft, welche die Unterschiedlichkeit der Personen nicht einebnet, sondern in der gestifteten Einheit *ad extra* geradezu unterstreicht und ausweitet.²⁷³ Die Identität der Personen in ihrer Beziehung zueinander wirkt nach außen hin auf die Beziehung zum Dritten – theologisch gesprochen: Die trinitarische Liebe nimmt die Liebe zum Dritten mit in die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott hinein, sie ist quasi Abbild der Gottesbeziehung selbst.

Versteht man nun die Gesellschaft als Abbild der trinitarischen Gemeinschaft, so kann nach Baggio *der Dritte* in den Fremden, den Ausländerinnen und Ausländern und den Migrantinnen und Migranten, entdeckt werden – mit der Konsequenz, dass diese gesellschaftlich nicht nur auf- oder hingenommen werden, sondern ihnen „die eigene Teilhabe an der göttlichen Fruchtbarkeit und Kreativität“²⁷⁴ garantiert wird. Damit ist nun, abseits der Achtung des Fremden an sich, eine konkrete Aussage hin auf das Problem der Integration getan und eine erste wirkungsvolle Prämisse aufgezeigt: Die in der Idee der Ebenbildlichkeit des Menschen – genauso wie in weiterer Folge der Gesellschaft – fußende theologische Ethik und Anthropologie, versteht menschliche Beziehungen immer auch als Abbild der menschlichen Beziehung zu Gott. Die Sicherung der freien Teilnahme an diesem Dialog und der selbstverantworteten Entfaltung der eigenen Identität innerhalb dieser Dynamik ist demnach konstitutiv für

²⁷¹ BRAZAL, *Migrants*, 68; Eigene Übersetzung – im englischsprachigen Original: „[...] the structure of the triune symbol provides us with a reference point for the values of a society that provides a space for cultural rights to flourish – relationality and mutuality, equality in diversity, creativity and fecundity.“

²⁷² BAGGIO, *Verschiedenheit*, 582.

²⁷³ vgl. Ebd. – er verweist dabei wieder auf BIANCHI, *Trinitá*, 7.

²⁷⁴ BAGGIO, *Verschiedenheit*, 582.

eine theologisch fundierte Gesellschaftstheorie überhaupt, oder – wie es Baggio beschreibt – erst „wirkliche Teilnahme am Leben Gottes“²⁷⁵. Verschiedenheit, Identität und kollektive Einheit sind dabei so etwas wie variable Konstanten, die sich im Trialog der trinitarischen Gemeinschaft zueinander verhalten und letztlich wieder an die Beziehung zu Gott selbst rückgebunden sind.²⁷⁶ Natürlich ist eine solche Konzeption mehr theologisch-spekulative Theorie denn konkrete (christliche) Praxis – im Sinne des Korrektivs einer kritischen Instanz können die Ergebnisse einer Verschmelzung von Trinitätstheologie mit konkreten gesellschaftlichen Problemen, im Rahmen der Diskussion um Fremdheit, Migration und Identität allerdings als Prinzipien festgehalten werden, die im weiteren Verlauf für die eine Formulierung theologischer Kriterien von Bedeutung sein können. Als kritisches Korrektiv wird ein solches auf die menschlichen Beziehungen umgelegtes trinitarisches Modell somit einen weiteren hermeneutischen Schlüssel für eine theologische Kriteriologie der Integration darstellen müssen.

2.3.3. Die fundamentalethische Perspektive: Der Ort des Anderen

Die Analyse der Trinitätstheologie hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Gesellschaft an sich hat bereits die Frage nach dem ethischen Ort des Anderen aufgeworfen und mit dessen grundsätzlicher Hereinnahme in den innertrinitarischen Trialog beantwortet. Damit ist allerdings noch nicht entschieden, welche konkrete ethische Position dem Anderen in dieser gestifteten Gemeinschaft zukommt, lässt die trinitäts-theologische Analyse doch vorerst keine Konkretisierung zu: Sie beschreibt den Anderen als Anderen, der ein Recht auf Hereinnahme hat – wie sich diese Hereinnahme vollzieht und welcher konkrete Ort der *dritten Person* in dieser Dynamik zukommt, ist aber zunächst eine fundamentalethische Frage, die ihren Ansatz in der bisherigen Forschung fast durchwegs bei den Gedanken der Philosophen Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida genommen haben. Eine ausreichende Darstellung und Reflexion ihrer Philosophie des Anderen und Fremden wären an dieser Stelle wohl vermessen²⁷⁷ – stattdessen kann ein Blick auf einen speziellen Aspekt der Ethik des Anderen einige für

²⁷⁵ BAGGIO, Verschiedenheit, 583.

²⁷⁶ vgl. die Erläuterungen zur Wurzel der Fremdheit in Gott selbst, vgl. Kapitel 2.3.1.1.

²⁷⁷ Zur „Frage nach dem Anderen“ bei Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida vgl. die kompakte Darstellung in ASKANI, Frage.

die Kriteriologie relevante Aussagen aufgreifen und festhalten. Jacques Derrida spricht vom Fremden als jenem, der „eine Sphäre oberhalb der Nationen“²⁷⁸ einnimmt, wobei diese sprachlich konstruierte Höhe zunächst nicht geographisch, sondern ethisch ist – er ist nicht einfach transnational, sondern supernational. Diese Bestimmung im Anschluss an Derrida und Lévinas hat für die Reflexion der Dynamik von Migration und Integration insofern Bedeutung, als sie Raum und Ort primär ethisch bestimmt, damit den eigenen Standpunkt infrage stellt und ihm umgekehrt erneut ethische Bedeutung gibt.²⁷⁹ Damit ist nun vor allem gemeint, dass die vertragstheoretische Ebene gängiger Übereinkommen überschritten und durch einen ethischen Stachel durchbrochen wird: „Während heute souveräne Nationalstaaten mittels gegenseitiger Vereinbarungen und Verträge operieren, wobei sie Gemarkungen und Grenzen respektieren und kontrollieren, nimmt derjenige, der heimatlos und vertrieben ist, eine ‚Sphäre oberhalb der Nationen‘ ein“²⁸⁰ – er „kann nicht maßgeschneidert werden, wie man es mit einem Anzug oder Kleid macht, um es der etablierten Ordnung anzupassen. Der Fremde, der Migrant, der Flüchtling bewohnt einen anderen ethischen Ort, welchen die Politik [...] nicht umfassen oder enthalten kann, einen Ort außerhalb, einen Ort, an dem wir vielleicht selbst waren [...] und den wir zu vergessen drohen, eine Wüstenwanderung, zu der Israel immer wieder zurückkehren muss, um sich selbst wiederzufinden [...]“.²⁸¹ Der soeben zitierte Theologe Michael Purcell verweist erneut auf die biblische Selbstbestimmung als Fremde, geht aber darüber hinaus, indem er für die Lösung der Fremdheit eine entscheidende Frage stellt: Geht es um eine nur von innen zu öffnende Tür, die ein „Hereinlassen“ mit allen darin implizierten Machtgefügen meint, oder um jene Ikone der Dreifaltigkeit, die Abrahams Begegnung mit den drei Fremden bei der Eiche von Mamre als grundlegende Stiftung der Gastfreundschaft erneut auf die Trinität zurückbindet?²⁸² Während laut Purcell der Staat mehr und mehr dazu tendiert, den Weg

²⁷⁸ DERRIDA, *Cosmopolites*, 23 – zit. nach PURCELL, *Fremde*, 567.

²⁷⁹ vgl. PURCELL, *Fremde*, 568.

²⁸⁰ Ebd. – er verweist dabei auf DERRIDA, *Cosmopolites*, 23.

²⁸¹ PURCELL, *Fremde*, 567.

²⁸² vgl. Ebd. – Purcell greift zur Erläuterung zwei künstlerische Darstellungen auf: Einerseits das Gemälde *The Light of the World* von Holman Hunt, andererseits die *Dreifaltigkeits-Ikone* Andrej Rubljows. Während Hunts Gemälde Christus an der nur von innen zu öffnenden Tür zeigt, beschreibt die Dreifaltigkeits-Ikone Rubljows die von Abraham aufgenommene Dreifaltigkeit – Purcell deutet die beiden Darstellungen als Gegensatzpaar, das jeweils einen Zugang zum „Empfangen des Fremden“ (PURCELL, *Fremde*, 567) visualisiert.

der verschlossenen Tür zu wählen, der es ermöglicht, jede Aufnahme zu reglementieren, plädiert Derrida dafür, „die Türen zu öffnen für jeden und jede, für jeden anderen, für alle, die kommen könnten, ohne Fragen und ohne dass sie sich ausweisen müssten, wer sie seien und woher sie kämen.“²⁸³

Ein solches Gesetz der bedingungslosen Gastfreundschaft ist für Derrida nicht einfach ein frommer Wunsch, sondern ein *Apriori* und deshalb auch realisierbar, doch ist mit dieser Mahnung erst wenig dazu gesagt, wie sich eine solche bedingungslos aufnehmende Gesellschaft überhaupt akzentuieren und artikulieren soll. Purcell kommt zu dem Schluss, dass der Fremde letztlich so weit befremdet, dass die Gastfreundschaft aus dem Blick gerät – und das gerade deshalb, weil er aus seiner Sphäre oberhalb des nationalen Denkens heraus mich und meinen Staat fordert, von mir und sich selbst Rechenschaft abzulegen. Abraham als der Archetypus des Flüchtlings, Migranten und Immigranten zeigt die Dynamik und die subjekthafte Entwicklung eines Wanderungsprozesses dabei am deutlichsten: Er legt das Vertraute ab, geht in die Fremde und wird damit auch zum Fremden. In der Begegnung mit den drei Fremden bei der Eiche von Mamre manifestiert sich dann für Purcell die semantische Wandlung der Fremdheit: Der Fremde wird zum Gastgeber. In ähnlicher Weise sieht Purcell dann auch den Migranten, „der fremd, ausländisch, unvertraut und mit oder ohne Familie fern der Heimat ist [...] nicht nur heimatlos, ohne Staat und Status, sondern auch unheimlich und beunruhigend“²⁸⁴ – er ist die Herausforderung meines Subjekts an sich, indem er mich wieder an meine eigene Fremdheit erinnert und somit quasi Gastgeber meiner eigenen Fremdheit. Für Lévinas hat das Empfangen des Fremden daher nicht nur einen Wert für die Gesellschaft, sondern letztlich auch für das eigene Selbst, da es „eine Beugung des um sich selbst kreisenden Egos und des modernen Subjekts“²⁸⁵ darstellt. Nicht die Identität des Anderen und Fremden – oder konkreter: der Migrantin oder des Migranten – steht durch seine/ihre Ankunft in Frage, sondern das eigene Selbst, die eigene Identität. Für Purcell ist die Gastfreundschaft im Anschluss an Lévinas daher auch keine Einbahnstraße, „keine reziproke Beziehung zwischen zwei Gleichen. Die Beziehung zwischen dem Anderen und dem Selben ist asymmetrisch und unumkehrbar: Die andere

²⁸³ DERRIDA, *Cosmopolites*, 46 – zit. nach PURCELL, *Fremde*, 568.

²⁸⁴ PURCELL, *Fremde*, 570.

²⁸⁵ Ebd.

Person, die an meine Tür klopft, nimmt einen ethisch höheren Ort ein, und ich bin aufgefordert, zu antworten.“²⁸⁶ Theologie ist für ihn daher im wesentlichen Gastfreundschaft – nicht zuletzt auch deshalb, weil Theologie „hervorgerufen wird durch die *Offenbarung* eines Anderen oder durch einen Anderen. [...] Theologie [setzt] die vorgängige Offenheit voraus, ein Wort von anderswo zu empfangen.“²⁸⁷

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, was Lévinas mit der Bestätigung des Anderen *kath-auto*²⁸⁸ meint: Der Fremde bestätigt sich selbst, fordert mich aber heraus, mein Selbst zu bestätigen und Beziehung aufzunehmen. In Lévinas' Ethik und deren Spiegelung auf eine Theologie des Anderen durch Purcell zeigt sich somit nicht nur die theologisch-ethische Dynamik des eigenen Selbst im Diskurs, sondern gibt auch einen konkreten Hinweis auf den Begriff der Integration selbst. Mit Purcell könnte man sagen, dass ein Begriff von Integration, der dem Anderen seine Bestätigung *kath-auto* nicht zugesteht oder ihn gar – nach Derrida – bedingungslos und ohne zu fragen aufnimmt, nicht zur Frage nach dem eigenen Selbst gekommen ist und sich damit in keiner Form nach der eigenen Verantwortung und der eigenen Identität gefragt hat. Purcell vergleicht dazu Heideggers Daseins-Konzeption, die Fenster und Türen hat, um das Haus der Sicherheit, des Bedeutenden und des Vertrauten zu bewahren, mit der Idee Lévinas', für die dieselben Türen und Fenster nicht Grenze und Absicherung, sondern Öffnungen und Möglichkeiten des Empfangens meinen. Der paradoxe Schluss daraus ist, dass gerade jene Begriffe und Konzepte, die den Schutz des Eigenen und Vertrauten in der Abgrenzung des Anderen für sich beanspruchen, im Endeffekt die (Aus-)Bildung und Stärkung der eigenen Identität in der Herausforderung durch das Fremde gar nicht erreichen. Eine solche Identität bleibt demnach schwach und – aus theologisch-ethischer Perspektive betrachtet – in der Dynamik der Offenbarung unzulänglich.

²⁸⁶ PURCELL, *Fremde*, 571.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ vgl. Ebd., 570.

2.3.4. Der Andere und der Fremde – versuch einer Typologie²⁸⁹

In der biblischen, systematischen und ethischen Analyse der Begriffsdynamik von *Fremdheit* und *Andersheit* haben wir festgestellt, dass mit diesen Begriffen jeweils zwei personale Zuschreibungen verbunden sind: Die des *Anderen* und die des *Fremden*. Wenn wir der Frage nachgehen wollen, wie man sich am Begriff Integration theologisch annähern kann und welchen performativen Gehalt eine theologische Analyse für Praxis und Theoriebildung generiert, werden gerade auch diese beiden Begriffe in ihren Bedeutungsebenen angesprochen und reflektiert werden müssen. Um der gestellten Forschungsfrage daher gerecht werden zu können, soll an dieser Stelle versuchsweise eine Typologie gezeichnet werden, die gerade durch die differenzierte Begrifflichkeit der biblischen Sprache vom Fremden aufgeworfen wurde: Jene zwischen dem Fremden und dem Anderen. Bisher haben wir die Begriffe des Anderen und des Fremden halbwegs synonym verwendet – der Andere ist grundsätzlich fremd, weil er eben *anders* ist als das, was als vertraut erachtet oder dem *eigenen Bereich* zugeordnet wird. Außerdem haben wir bereits versucht, die Adjektive *fremd* und *anders* semantisch zu definieren. Fremd war demnach etwas, das „außerhalb des eigenen Bereichs liegt (vgl. *externum*, *foreign*, *étranger*) [...], was anderen gehört (vgl. *alienum*, *alien*) [...]“ oder aber auch „was von anderer Art, was fremdartig (oder) heterogen ist (vgl. *strange*, *étrange*)“²⁹⁰, während *anders* lediglich den Unterschied zum *Eigenen* bezeichnet hat. Deutlich wird dabei, dass *fremd* durchwegs als subjektive Bezeichnung für andere verwendet wird: Jemand ist anders, aber fremd ist er, weil er unbekannt ist.

Bereits im Zuge der Problematisierung des Begriffs Integration selbst haben wir dazu festgestellt, dass Fremdheit fast immer als relationale Zuschreibung gebraucht wird, die vorwegnimmt, dass eben diese Relation inhaltlich nicht gefüllt ist. Der Philosoph Hans-Dieter Bahr unterscheidet in seiner Systematik so etwa den Begriff des *Anderen* von dem des Fremden dadurch, dass der Fremde unbekannt und damit auch undefinierbar ist, wodurch er das Eigene dann radikal infrage stellt, während sich der Andere in der Begegnung bereits eröffnet hat.²⁹¹ Fremdheit wäre demnach eine Hilfs-

²⁸⁹ Der Ansatz einer Typologie meint hier keine abschließende Diskussion der Begriffe *Anderer* und *Fremder*, sondern eine grundsätzliche Differenzierung und Kategorisierung. An einem begriffsbildlich formulierten Typus soll dabei eine theologische Grundentscheidung festgemacht werden, die freilich in ihrem Gehalt über die in diesem Rahmen zu bietende Untersuchung hinausgehen muss.

²⁹⁰ YILDIZ, Fremdheit und Integration, 11; vgl. auch Kapitel 2.1.2.2.

²⁹¹ vgl. BAHR, Sprache des Gastes, 77-90.

zuschreibung, die all das markiert, was das Eigene durch fehlende Kenntnis des Fremden infrage stellt und verunsichert, d.h. im Blick auf die Fragestellung von Integration auch zu Reaktionen auffordert – sozialpsychologisch könnte man hier etwa auf die Abwehr des Fremden verweisen.²⁹² In eine ähnliche Kerbe schlägt der Pädagoge Werner Wintersteiner, der das Fremde als eine Zuschreibung von Attributen durch eine Gruppe vermeintlich Gleicher beschreibt. Die Fremdheit ist somit keine Wesensaussage, die der Natur des jeweiligen Menschens entspringt, sondern zeigt die Relation derer zu ihm, die ihn ablehnen und in das *Fremde* abschieben.²⁹³ Der Andere hingegen steht mir zwar in Differenz gegenüber, nicht jedoch als Unbekannter und *Undifferenzierter* wie der Fremde, der von der Masse der Fremden gar nicht zu differenzieren ist. Er ist damit jener, der für mich greifbar ist, weil er mein konkretes Gegenüber bezeichnet, das sich mir in der Begegnung eröffnet, während der Fremde derjenige ist, der außerhalb dieses Bereiches liegt, d.h. dem ich durch die uns trennende Differenz gar nicht begegnen kann, wobei ich ihm als Mitglied einer definitorischen Gruppe diese Fremdheit durch Attribute und Zuschreibungen möglicherweise auch selbst auferlegt habe.

Legt man diese philosophische Überlegung konkret auf Integration um, so würde dies bedeuten, dass dem Anderen und dem Fremden unterschiedliche Möglichkeits- und Bedeutungsprofile zukommen. Während der Fremde grundsätzlich als Unbekannter und undefinierbarer auftreten würde, dessen mir fremd erscheinende und mich dadurch herausfordernde Identität den Ruf nach Anpassung, Angleichung und Eingliederung bzw. radikal auch die Abwehr des Fremden stimulieren würde²⁹⁴, wäre der Andere – philosophisch gedacht – hingegen greif- und fassbar, d.h. im Rahmen einer Begegnung und Beziehung vorstellbar. Setzen wir Begegnung und Beziehung als Grunddimensionen theologisch gedachter Gemeinschaft voraus – wie es etwa ein trinitätstheologischer Zugang vorschlägt und systematisch nachweist – ist der Andere jener Grundtypus, der auf Immigrantinnen und Immigranten in einem Integrationsprozess angewandt werden kann. Vor dem Hintergrund dieser theologischen Analyse ergibt sich für die Integration ein Weg vom Fremden zum Anderen, welche

²⁹² vgl. SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit; gesamter Artikel.

²⁹³ vgl. WINTERSTEINER, Pädagogik des Anderen, 168.

²⁹⁴ Hans-Dieter Bahr würde in seiner philosophischen Konzeption diesem Urteil die *positive Wirkung* der Infragestellung meiner selbst durch den Fremden entgegenhalten, d.h. die Herausforderung meiner eigenen Identität durch sein Fremd-Sein. Für diese ansatzhafte Typologie soll allerdings zunächst nur die sozialpsychologische Beobachtung reflektiert und aufgegriffen werden, die sich als Antwort auf die Infragestellung ergibt.

jeweils durch unterschiedliche Bedeutungsprofile gekennzeichnet sind. Angesichts der unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen und politischen Ansätze ist die Figur des *Anderen* insofern hilfreich, als sie – im Gegensatz zum Fremden – auch als Subjekt eines dialogisch-integrativen Integrationsweges, wie er etwa in einem diversitäts-orientierten Konzept vertreten ist, verstanden werden kann, weil sie nicht durch definitorische Zuschreibungen belegt und belastet ist.

Aus der biblisch- und systematisch-theologischen Reflexion ergibt sich also bereits hier eine erste Differenzierung: Der Typus des Fremden zeigt eine Figur, die fremd-festgelegt, d.h. nicht aus sich selbst, ihrer Person heraus beschrieben wird, sondern aus der Position einer festgelegten Gruppe. Im Rückblick auf den Befund des kairologischen Versuchs dieser Arbeit, lässt sich diese Figuration leicht auf die angefragten Immigrantinnen und Immigranten anwenden: Diese haben die Möglichkeit, zu ihnen gestellten Fragen Stellung zu beziehen, die Fragestellung selbst jedoch bleibt ihnen verwehrt – sie kommen also selbst nicht zur Sprache. Der Typus des Anderen hingegen nimmt zwar weiterhin die Differenz zwischen *Eigenem* und *Anderem* ernst, ist aber eben nur durch Differenz und damit inhaltsleer beschrieben – Unterschied an sich ist keine Zuschreibung, sondern eine relational noch zu füllende Kategorie. Der Andere ist somit auch als Subjekt fähig, diese Füllungen selbst mit vorzunehmen, da sie ihm noch nicht vorgegeben sind. Daraus werden zwei begriffliche Bedeutungsprofile deutlich:

(1) Der Typus des Anderen ist *entfremdet*, d.h. er steht in der Begegnung und ist somit nicht mehr durch Fremdzuschreibungen bestimmt.

(2) Der Typus des Anderen ist gemeinschafts- und daher integrationsfähig, während der Fremde weg-beschrieben, d.h. aus dem Kreis einer Gemeinschaft hinaus gedacht bzw. definiert wird.

Diese Typologie gibt eine Antwort auf die Frage nach den Rahmenbedingungen der theologischen Rede von Integration und zeigt so einen doppelten Bezugsrahmen der Option für die Anderen und das Anders-Sein auf: zum einen die als fremd Definierten,

die durch Zuschreibungen exkludiert und markiert werden²⁹⁵, zum anderen die in der Gesellschaft in verschiedenster Form Marginalisierten, die nicht (mehr) als fremd markiert werden, dennoch aber beständig mit ihrer Identität angefragt sind. Beide zeigen auf je unterschiedliche Weise²⁹⁶ die beiden Grundvollzüge einer diakonischen (Pastoral-)Theologie im Hinblick auf Fremde und Andere auf: Die Zuwendung *zu* den Anderen/Fremden und den Ausgang *von* ihnen.

²⁹⁵ vgl. dazu die Erkenntnisse der Kairologie, die deutlich das Muster des Herantragens von auf klassischen Zuschreibungen basierenden Anfragen aufzeigen und schon im Zugang eine Separation von Zuwanderern und Einwanderungsgesellschaft konstatieren.

²⁹⁶ Mit dem Paket des *Fremden* können all jene Zuschreibungen, Ansprüche und Voraussetzungen bedeutet werden, die *von* Immigrantinnen und Immigranten sprechen, ohne sie als Subjekte sprechen zu lassen – die Idee des *Anderen* hingegen beschreibt einen Horizont möglichen Konvivenz, auf die später noch näher eingegangen werden soll.

2.4. Grundlinien theologischer Rede von Integration

Eine theologische Reflexion auf biblischer, systematischer und fundamental-ethischer Ebene zeichnet ein differenziertes Bild des Umgangs mit und des Zugangs zu den Fremden. Im Folgenden wird es darum gehen, einige theologische Grundlinien aufzuzeigen, um diese in den Diskurs einer theologisch verantworteten Kriteriologie einbringen zu können. Dafür sollen zunächst die beiden typologisch festgemachten Grundvollzüge der Theologie des Anders-Seins – die Zuwendung *zu* und der Ausgang *von* den Anderen/Fremden – differenziert und geschärft werden. Eine weitere Grundlinie wird dann die *communio*-Konzeption der Konvivenz einander Fremder darstellen, die als Korrektiv theologischen Gemeinschaftsdenkens aufgegriffen und analysiert werden soll.

2.4.1. Zuwendung *zu* und Ausgang *von* den Anderen/Fremden – Grundvollzüge einer Theologie des Anders-Seins

2.4.1.1. Die Zuwendung *zu* den Anderen/Fremden

Einen ersten Zugang der diakonischen Theologie zu den Anderen und Fremden stellt die *Zuwendung* dar. Sie gilt im Sinne der Option für die Armen bzw. der Option für die Anderen als vorrangige Grundoption kirchlich-pastoralen Handelns. Die Armen und sozial Ausgegrenzten sind es, die für die Kirche, ihr Handeln, vor allem aber auch ihr Denken hier in den Mittelpunkt gestellt werden. Das soziale Engagement der Kirche und kirchlicher Institutionen – gerade auch im Rahmen von Migration und Integration – stellt hier einen unverzichtbaren Beitrag zum sozialen Gefüge und zum Erhalt der Menschlichkeit in Migrationsbewegungen dar; Davon zeugen nicht zuletzt zahlreiche kirchliche Dokumente und Handreichungen, die das diakonische Handeln nicht nur zu beschreiben, sondern auch theologisch einzuholen versuchen. Ohne das gerade auch im Rahmen der mit Migration verbundenen Entmündigungsprozesse notwendige Handeln abschwächen oder ausklammern zu wollen, soll an dieser Stelle jedoch der Blick auf die Meta-Ebene des *Zuwendungs*-Gedankens gelenkt und dabei wieder nach grundsätzlichen Machtasymmetrien gefragt werden.

Die eingangs zitierte Migrationsforscherin Carmen Lussi attestiert diesem klassisch von Zuwendung und Hilfestellungen geprägten Zugang zu Migration und Integration einen immanenten Pauperismus, der die Fremden/Anderen durchwegs als Hilfsbedürftige entgegentreten lässt, denen sich eine diakonische Theologie in ihrer Optionalisierung helfend zuwendet.²⁹⁷ Damit ist aber auch ein Grundproblem dieses diakonisch orientierten Denkens angesprochen: „Was die Hilfe für die Empfänger bedeutet bzw. aus ihnen macht, steht nicht im Vordergrund der Überlegungen. Sie muss nur Not lindern oder beseitigen.“²⁹⁸ Zwei Dinge werden in dieser Aussage, in welcher der Theologe und Diakoniewissenschaftler Heinz Schmidt die Kritik am gängigen katholischen Diakonieverständnis bündelt, deutlich: Zum einen wird ein Graben zwischen Hilfesuchenden und Helfenden konstatiert – während die eine Seite der Hilfe bedarf, wendet sich die andere Seite zu; die Bewegung ist somit einseitig und zeigt schon in der Sprache eine Tendenz zum „Herablassen“ auf. Zum anderen eine solche Zuwendung eine soteriologische Einordnung in das Heilsgeschehen auf, in der das „Helfen ein gutes Werk [...]“ darstellt, „das sich der Gnade Gottes verdankt bzw. die Gnade Gottes in die menschliche Realität umsetzt.“²⁹⁹ Aus protestantischer Perspektive analysiert Schmidt hier das Helfen als ein Werk, das dem Menschen am Weg zur Erlösung positiv angerechnet wird³⁰⁰ – damit liegt der Fokus erneut auf dem Helfenden und seiner Handlung, nicht aber auf der Dynamik der Zuwendung und ihrer Folgen oder gar auf einer dialogischen Beziehung zum jeweils Anderen oder Fremden. Als Kritik ergibt sich daraus oft eine Abwertung der Hilfeempfänger als Menschen zweiter Klasse, die Schmidt als „Zwei-Klassen-Anthropologie“³⁰¹ vor allem im sogenannten Defizitmodell manifestiert sieht. Dieses unterscheidet zwischen „voll handlungsfähigen, selbstverantwortlichen Subjekten [...]“ einerseits und „auf Dauer hilfsbedürftigen Betreuungsobjekten, [...] die u.U. auch gegen ihren eigenen Willen diszipliniert werden [müssen]“³⁰² andererseits.

²⁹⁷ vgl. LUSI, Mobilität, 552.

²⁹⁸ SCHMIDT, Helfen, 71.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ vgl. Ebd.

³⁰¹ Ebd., 73.

³⁰² Ebd., 73.

Schmidts Aussagen sind dabei zwar durchwegs auf Erfahrungen in der Arbeit mit beeinträchtigten Personen bzw. alternden Menschen bezogen, lassen sich jedoch als kritische Fragen durchaus auf die Frage der Integration zurückspeiegeln: Ergeben oder verstärken sich – gerade auch aus diakonischer Perspektive – nicht auch in Integrationskonzepten und der konkreten Integrationsarbeit jene Machtgefälle³⁰³ und Zuschreibungen³⁰⁴, indem allzu sehr – wenn auch mit *guter Absicht* – von Hilfe, Zuwendung und primärer Optionalität gesprochen wird? Ausgehend vom christlichen Menschenbild und dem bereits zu Fremdheit und Andersheit Gesagten würde eine solche Konsequenz dann wohl einen diakonischen Kurzschluss darstellen. Ein wichtiges Korrektiv kann hier das Selbstbestimmungskonzept darstellen, das in der diakonischen Arbeit seit den 1960er-Jahren gängig ist. Es zielt darauf ab, in Kontrast zum bis dahin gängigen Betreuungs- und Defizitmodell eine dialogische Beziehung zwischen Selbstbestimmung und Assistenz aufzubauen und einen diakonischen Prozess als dialogisches, subjekthaftes Geschehen zu verstehen. Das Ziel einer so verstandenen diakonischen Praxis ist dann keine „fürsorgliche Totalvereinnahmung [...]“ mehr, sondern eine Unterstützung der jeweils betroffenen „Menschen auf ihrem Weg zu einem selbstbestimmten Leben.“³⁰⁵ Wichtig ist hier vor allem der Begriff der Selbstbestimmung – die diakonische Zuwendung wird dabei verstanden als ein begleitender Orientierungsrahmen und als eine Art Ermächtigung zur sozialen und gesellschaftlichen Teilhabe bzw. auch zur Selbstverwirklichung und Identitätsbildung. Gerade dem Prinzip der Selbstbestimmung attestiert Schmidt allerdings aus theologischer Perspektive „gravierende anthropologische Mängel [...]“, beschreibt es doch die Beziehung sowohl zu Gott als auch zu den Mitmenschen als „nicht personkonstitutiv, sondern bestenfalls [als] Gegenstand einer persönlichen Option, die möglicherweise das Leben bereichern oder erleichtern, vielleicht aber auch behindern und belasten kann.“³⁰⁶ Eine solche Kritik würde in einem diakonisch begleiteten Integrationsprozess also am anderen Ende der Integration – bei den Anderen und Fremden – die grundsätzliche Gefahr sehen, integrative Beziehungsereignisse als Möglichkeiten, nicht aber als auch für sie

³⁰³ vgl. Kapitel 1.3.

³⁰⁴ vgl. Kapitel 2.1.2.

³⁰⁵ SCHMIDT, Helfen, 74.

³⁰⁶ Ebd., 75.

notwendige Fixpunkte deren Integrations- und Identitätsprozesses zu verstehen. Diese Beobachtung könnte dann auf eben jene Vorwürfe der Integrationsunwilligkeit rekurren, welche die aktuelle politische Diskussion nicht nur bestimmen, sondern letztlich auch in gesetzliche Rahmen lenken. Gleichzeitig verweist sie auf die bereits erwähnte theologische Dimension von Differenz und Fremdheit, indem der selbstbestimmte, hypertrophe Mensch, der sich selbst und anderen Bestimmungen zuschreibt, letztlich vor Gott steht oder fällt – und mit ihm die zugeschriebenen Fremd- und Andersheiten. Im Grunde könnte damit gesagt werden: Wo die Bildung von Identität und Fremdheit und wo Inklusion und Exklusion ohne (Ein)Beziehung des/der Anderen geschehen, dort hat sich die Selbstbestimmung überhöht und diakonisches Handeln beiderseits unmöglich gemacht. Theologisch gesprochen bleibt das menschliche Tun hier an die Relation der Gottebenbildlichkeit gebunden, die als theologische Metapher auch als Menschenwürde übersetzt werden kann.³⁰⁷

Obgleich für alle Beobachtung Schmidts gilt, dass sie sich grundsätzlich auf die Felder der Gerontologie und der Behindertenarbeit beziehen, verstehen sie sich durchaus als Gesamtreflexion diakonischen Denkens und Handelns. Für die Beschäftigung mit der Integration als diakonischem Handlungsfeld lässt sich daraus jedenfalls ein weiterer Aspekt für einen theologisch inspirierten Integrationsbegriff gewinnen, der vor allem die diakonische Zuwendung an sich problematisiert, indem er ihr immanente Gefahren aufzeigt:

(1) Diakonisches Handeln und Helfen im Rahmen von Integrationsprozessen wird zur Farce, wenn es die persönliche Begegnung und den gemeinsamen Dialog entweder scheut oder auch gar nicht fordert. Nur wenn die integrative Beziehung mit- und zueinander zur je eigenen Pflicht erklärt wird und als Grundoption diakonischen Handelns überhaupt verstanden wird, macht eine diakonische Zuwendung zu den Anderen/Fremden in Integrationsprozessen beiderseitig Sinn.

(2) Helfendes Handeln im Rahmen von Integrationsprozessen führt dann zu einem diakonischen Kurzschluss, wenn dadurch das Gefälle von Helfendem und Hilfesuchendem noch vergrößert und/oder festgelegt wird. Diese Gefahr besteht vor

³⁰⁷ vgl. SCHMIDT, Helfen, 76.

allem dann, wenn es sich beim jeweiligen Gegenüber um konkret Hilfesuchende handelt, d.h. diese Hilfe auch wirklich benötigt wird.

Mit Heinz Schmidts anthropologischer Korrektur eines beiderseits hypertrophen Menschenbildes lässt sich daher für die weitere Untersuchung festhalten, dass gerade auch ein diakonischer Zugang der Zuwendung zu einzelnen Problemfeldern der Integration oder gar zur Integrationsdynamik als solcher eine vertiefte Reflexion der jeweiligen Konsequenzen und mitgetragenen Menschenbilder benötigt, um Machtkonstellationen zu vermeiden und den ethischen Ort des Anderen, wie er bereits beschrieben wurde, als Leitfaden des eigenen Tuns ernst nehmen zu können. Ein solcher Leitfaden ist dann nicht mehr nur der Blick von oben herab, sondern das grundsätzliche Denken und Handeln aus dem theologischen Ort der Anderen und Fremden heraus. Für den Aspekt der *Zuwendung* zu den Anderen/Fremden ergibt sich eine Sensibilität für das, was sich zwischen Zuwendendem und Adressaten ereignet: Ein diakonischer Ansatz wie jener des Anders-Seins läuft Gefahr, den vorbehaltlosen Blick auf den Anderen zu verlieren und ihn als Hilfsbedürftigen erneut zu markieren. Die Zuwendung bedarf daher verstärkter Reflexion und bleibt *für sich* ebenfalls ein Zutragen von außen/oben. Um den Immigrantinnen und Immigranten in ihrer Subjekthaftigkeit gerecht werden zu können, benötigt es eine weitere Ergänzung im *Ausgang von* den Anderen.

2.4.1.2. Der Ausgang *von* den Anderen/Fremden

Der Ausgang *von* den Anderen/Fremden meint das grundsätzliche Ausgehen des Denkens – und darauf aufbauend des Handelns – von den jeweils Anderen/Fremden, womit konkret die Frage nach der Art und Weise der in einer vorrangigen Option geschehenden Zuwendung gestellt ist: Wie wird die Optionalität, die dieser Zuwendung einen gewissen Vorrang und eine Dringlichkeit einräumt, also praktisch wie theologisch eingeholt? Der praktisch-theologische Begriff der Option kennt hier das Prinzip einer Perspektivverschiebung: Es geht darum, die Perspektive des jeweils anderen zu übernehmen, aus ihr heraus zu denken und dadurch Handlungsprinzipien zu gewinnen. Peter Rottländer beschreibt diesen Prozess als ein Hineinversetzen nicht nur in die

Situation des/der Betroffenen, sondern auch und vor allem in dessen/deren Person.³⁰⁸ Aus dieser Perspektive heraus gilt es dann, die gegebene Situation zu betrachten und so voll und ganz aus dem Anderen heraus zu denken. Die philosophische Ethik nennt eine solche Perspektivübernahme den „moral point of view“³⁰⁹ und meint damit den „Standpunkt (oder besser: [...] Sichtweise) einer Unparteilichkeit, d.h. des Verzichts auf eine Privilegierung der eigenen Interessen, die versucht unter Berücksichtigung der Perspektiven aller Betroffenen zu einem Urteil zu kommen.“³¹⁰ Für den Philosophen Otfried Höffe stellt dieser Perspektivwechsel eine nötige Erweiterung zur klassischen Goldenen Regel dar, kommt diese doch zu „offensichtlich absurden Resultaten, wenn man sie unmittelbar auf die Bedürfnisse u. Interessen des jeweils Handelnden bezieht [...]“.³¹¹ Die einzige sinnvolle Möglichkeit, den Anderen in seinem Person-Sein ernst zu nehmen und ihm darin gerecht zu werden, ist für Höffe daher die „Abstraktion von individuellen (evtl. exzentrischen oder asozialen) Bedürfnissen und Interessen“³¹² und, im Duktus der Goldenen Regel, geradezu sinnlogisch die Berücksichtigung der Bedürfnisse der jeweils Anderen.

Mit der Goldenen Regel und dem *moral point of view* ist allerdings noch keine konkrete Optionalität begründet – das Kriterium prioritärer, d.h. besonderer Zuwendung, wie es eine Option darstellt, obliegt nun wieder der besonderen Bedürftigkeit. Rottländer definiert diese Bedürftigkeit erneut grundlegend über den Anderen oder Fremden, indem er ihm aufgrund seiner sozialen, finanziellen oder politischen Situation das Bedürfnis besonderer Solidarität zuweist – dieser schon besprochene Schritt der diakonischen Zuwendung ist dem Fremden allerdings nicht aufgrund seiner Fremdheit geschuldet, sondern aufgrund seiner Diskriminierung. Es ist also nicht sein Fremd-Sein, das ihn in den Zustand der Bedürftigkeit bringt, sondern der gegenüberliegende Umgang mit seiner Fremdheit. Hier offenbart sich für Rottländer das Grundproblem und daher auch die notwendige Grundoption einer theologischen Beschäftigung mit den Anderen und Fremden: Es ist das „Verständigungsproblem, die Problematik, sich in eine Perspektive hineindenken zu sollen, die einem per

³⁰⁸ vgl. ROTTLÄNDER, Ethik, 155.

³⁰⁹ Ebd., 156.

³¹⁰ Ebd., 155-156.

³¹¹ HÖFFE, Goldene Regel, 101.

³¹² Ebd.

definitionem unbekannt, eben fremd ist. Hier kommt die Notwendigkeit ins Spiel, das gegebene Ethos zu überschreiten, ethische Vergewisserungen im Kontext einer Pluralität von Ethosarten zu finden.“³¹³ Eine Option für die Anderen und Fremden kennzeichnet dann die spezielle Herausforderung, mit dem Fremden aus den verschiedensten Gründen³¹⁴ umgehen zu *müssen* und meint so ein Sehen-Lernen „mit den Augen der Fremden“³¹⁵, um das Ethos der Anderen als Teil bzw. zumindest als Berührungs- und Grenzpunkt der eigenen Ethosbildung zu begreifen. Damit impliziert ist auch, dass diese fremden Sichtweisen selbst wieder verstärkt befremdend wirken und deshalb der eigenen Sichtweise nicht nur formell widersprechen, sondern ihr auch emotional diametral gegenüberstehen können.

Für Rottländer ergibt sich das grundsätzliche Problem des Perspektivwechsels in einer Option für die Anderen und Fremden aus einer seiner Grundprämissen und er fragt, wie es möglich sein soll, sich in die Sichtweise des unbekannten Fremden zu begeben, ohne dabei seine Fremdheit oder sogar seine Andersheit aufzuheben oder ihn aus einer tiefen Machtasymmetrie heraus erneut zu bestimmen. Ist in diesem Verstehen-Wollen der Respekt vor der Differenz und der je anderen Sichtweise nicht erneut ausgeklammert?³¹⁶ Es stellt sich hier also die Frage, ob es überhaupt möglich ist, die Perspektive des Fremden oder Anderen einzunehmen, ohne ihn zu vereinnahmen, d.h. sein Fremd- und Anders-Sein aufzulösen und somit erneut auf den jeweils Handelnden fokussiert zu bleiben – eine Entscheidung, die Rottländer letztlich von der Definition des Fremdenbegriffes abhängig macht und dabei die Frage aufwirft, ob es überhaupt möglich ist, „die Perspektive *irgendeines* Menschen zu übernehmen“³¹⁷ und aus dieser Perspektive heraus zu denken. Für ihn ist dies im Absoluten nur negativ zu beantworten,

³¹³ ROTTLÄNDER, Ethik, 156-157.

³¹⁴ Zur gesellschaftlichen Realität und zur Notwendigkeit der theologischen, aber auch politisch-gesellschaftlichen Beschäftigung mit Fremdheit vgl. die Einleitung dieser Arbeit.

³¹⁵ ROTTLÄNDER, Ethik, 157.

³¹⁶ vgl. Ebd.; Auch die Pädagogin Marianne Gronemeyer ortet im Verstehen-Wollen des Anderen und in der Überwindung seines Fremd- und Anders-Seins entweder die größte Gefahr einer ernst gemeinten Begegnung oder aber ein „profundes Desinteresse“³⁵, denn: „Wenn ich jemandem sage: 'Ich verstehe dich' oder 'Ich habe dich verstanden', dann meine ich damit: 'Ich bin mit dir fertig. Ich will mich durch dich nicht länger beunruhigen lassen. Ich habe dich auf den Begriff gebracht. Ich habe dich verträglich gemacht mit dem Stand meiner Welt- und Menschenkenntnis.' 'Ich verstehe dich', heißt: mit der Überraschung, die so oder so in dir schlummert, mit dem Geheimnis, das du bist, mit deiner verstörend gefährlichen Fremdheit und deiner erschreckenden Andersheit habe ich nichts zu schaffen. Ich werde sie nicht gelten lassen. [...] Verstehen ist (deshalb) gleichmacherisch.“ (GRONEMEYER, Fremde, 9).

³¹⁷ ROTTLÄNDER, Ethik, 157.

dennoch sieht er die Möglichkeit von mehr oder weniger großen Annäherungen, die dann in einem Einfühlen und Einarbeiten in die Position, die Sichtweise und die Perspektive auf die eigentliche Pointe des moral point of view verweisen: „Die Überwindung der ich-zentrierten Herangehensweise an die gesamte Problematik, die Überwindung einer Position, in der sich der einzelne alleine imaginativ in die Perspektive des Fremden versetzt. [...] Nur dann sind die Perspektiven der anderen authentisch vertreten, wenn sie von *diesen selbst* in ein verständigungsorientiertes Gespräch eingebracht werden [...]“ und wenn „die Fremden selbst Gelegenheit erhalten, ihre Standpunkte und Sichtweisen zu erläutern [...]“. ³¹⁸ Von daher ist eine „advokatorische Perspektivübernahme“ ³¹⁹ nicht unproblematisch – die eingangs gestellte Frage zur Rolle der (praktischen) Theologie in der Integrationsdebatte zwischen Diskurs und Anwaltschaft, wird sich so beständig dem ideologiekritischen Verweis Enrique Dussels bewusst sein müssen, wonach in jedem Sprachspiel der Andere verleugnet wird und in der Realität „immer irgendjemand ‚draußen‘, ein ausgeschlossener Anderer ist.“ ³²⁰ Das „Sein-in-der-Gemeinschaft [...]“ ist dann eben genauso Ausdruck des *Drinnen-Seins* wie das „Sein-in-der-Verständigung“ ³²¹, was umgekehrt wieder die Situation der Exklusion Anderer impliziert: Wer die Möglichkeit hat, in Beziehung zu treten und der in Beziehung stehende Andere zu werden, ist nicht mehr der außenstehende Fremde, dem der Zutritt zur Ebene der Verständigung nicht ermöglicht ist und dessen Perspektive deshalb weiterhin verschlossen bleibt. ³²²

Bei aller Vorsicht, in der Übernahme der Perspektive letztlich nicht exklusiv zu werden, die eigenen Interessen in den Vordergrund zu stellen und aus ihnen heraus zu wählen, in welche Sichtweisen man sich versetzt, verweist Rottländer noch auf eine letzte Wegmarkierung einer Theologie aus dem Blickwinkel der Anderen und Fremden: Der Wunsch des Fremden und Anderen, verstanden zu werden. Für Rottländer ist es im Anschluss an Dussel zunächst nicht selbstverständlich, dass der Andere und Fremde sich die besprochene Perspektivannahme auch wirklich wünscht, oder ob diese Übernahme der Perspektive des Anderen nicht gerade jenes Majoritätsdenken fördert,

³¹⁸ ROTTLÄNDER, Ethik, 158.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd., 159 – er verweist dabei auf DUSSEL, Lebensgemeinschaft, 74.

³²¹ DUSSEL, Lebensgemeinschaft, 73.

³²² vgl. ROTTLÄNDER, Ethik, 159 und DUSSEL, Lebensgemeinschaft, 73-74.

das den Anderen oder Fremden entweder zum interessanten Exoten oder zum an das Eigene herangezogenen, potentiell Gleichen stilisiert.³²³ Diese – eher historisch begründete – Zurückhaltung wird für Rottländer aktualisiert und ergänzt durch die „Angst von Minderheiten, auch in fairen Verständigungsprozessen ihre kulturelle Identität faktisch zu verlieren [...]“, die er insofern als begründet sieht, als selbst eine über Verständigung und Wertschätzung des Anderen erreichte „Horizontverschmelzung faktisch zu einer Bereicherung der Mehrheitskultur und einer auflösenden Assimilierung der Minderheitenkultur an diese Mehrheitskultur führen könnte [...]“ und „ganz gleich ob diese Furcht berechtigt ist oder nicht, wenn die Fremden sie haben, ist sie zunächst einmal ein realer Faktor.“³²⁴ Rottländer schließt daraus eine doppelte Notwendigkeit in Begegnungs- und damit auch in Integrationsprozessen: Das Zögern der Fremden und Anderen, sich in die angesprochenen Verständigungs- und Verständlichkeitsprozesse zu begeben, verweist einerseits auf die Notwendigkeit einer Selbstreflexion seitens der *integrierenden Gesellschaft* hinsichtlich Ihrer Überlegenheitsrhetorik genauso wie hinsichtlich des gemeinsamen Prozesses der Überwindung der unüberbrückten Fremdheit. Hier käme es für Rottländer dann z.B. darauf an, „die Angst vor dem Fremden nicht dadurch zu überwinden, daß es seiner Fremdheit beraubt wird.“³²⁵ Die Alternative dazu wäre die Anerkennung des/der Anderen in seinem/ihrem Anders-Sein, „auch und gerade wenn Vieles von ihnen nicht verstanden ist.“³²⁶ Neben der geschuldeten Selbstreflexion der Mehrheitsgesellschaft verweist die Zurückhaltung der Fremden andererseits aber auch auf eine notwendige Öffnung *ihrerseits*, etwa in einem offenen Dialog ihrer Identität in der ihrerseits ebenfalls geschuldeten Offenheit, sich selbst in eine plurale und tolerante Gesellschaft einzubringen.³²⁷

³²³ vgl. ROTTLÄNDER, Ethik, 160-161 – er verweist dabei auf TODOROV, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985, 155; Todorov stellt hier die den europäisch-westlichen Zugang zum Anderen in einer selbstdefinierten Aufklärung dar und beschreibt den Prozess des Kennenlernens lediglich als Zwischenschritt zur Assimilation bei nicht erfolgter Anerkennung des Anders-Seins.

³²⁴ ROTTLÄNDER, Ethik, 161-162.

³²⁵ Ebd., 162.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ vgl. Ebd., 161-162.

Mit dem Gedanken des Ausgangs des Denkens und Handelns von den Anderen/Fremden ist somit neben Idee der diakonischen Zuwendung *zu* ihnen eine weitere, grundsätzliche Optionalität des von einer Theologie des Anders-Seins motivierten Zugangs beschrieben. Dieser stellt bruchstückhaft dar, welchen methodischen Denkansatz es benötigt, um sich theologisch nicht nur *mit* Anderen und Fremden zu beschäftigen, sondern vor allem *von ihnen her* zu denken und zu handeln.

2.4.2. Eine Theologie der Konvivenz

Im Angesicht aller Erkenntnisse und Grundlinien eines theologisch reflektierten und inspirierten Integrationsbegriffs, stellt sich für die Kriteriologie abschließend die Frage, welche Art des Zusammenlebens und der definitiven *Integration* eine theologische Reflexion vorschlagen kann. Die vielen Bruchstücke und Schlaglichter der Analyse von Identität und Fremdheit, von Fremden und Anderen, von Mehrheiten und Minderheiten haben deutlich gezeigt, dass Integration nicht nur in humanwissenschaftlicher, sondern vor allem auch in biblischer und hermeneutischer Sicht als gesamtgesellschaftliches Phänomen vor Augen tritt, das über ein politisches Regulativ und soziale Ansprüche hinausgeht. Mit dem Stichwort Integration ist vielmehr eine grundsätzliche Dynamik von Eigenem und Fremdem und damit auch von Sein und Sollen angesprochen – so formuliert sich in vielen Ansprüchen die Anpassung an das gesellschaftlich durchschnittliche *So-Sein* genauso wie in den genannten Zuschreibungen die Beurteilung des *Anders-Seins* im Sinne eines moralischen Imperativs (*du sollst nicht anders, sondern so sein!*).³²⁸ Beide Sphären verweisen somit erneut auf die Voraussetzungen gängiger Integrationskonzepte und -begriffe, im Grunde also wieder auf das *So-Sein* einer Gesellschaft, die als vorliegendes Faktum konstatiert und konstruiert wird.³²⁹ Die theologische Analyse und die sozialetische Kriteriologie haben allerdings gezeigt, dass der Prozess einer Integration als gesellschaftlicher Grund-

³²⁸ Heimbach-Steins beschreibt dieses So-Sein als „Gruppen-Wir“ (HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 4) in Konfrontation mit den Anderen/Fremden und bringt so die Dialektik von Wir und Ihr deutlich zur Sprache.

³²⁹ Ein aussagekräftiges Beispiel ist hier etwa die aktuelle Diskussion der Aussagen des deutschen Bundespräsidenten Wulff, der die islamische Kultur als Teil der deutschen formuliert hat. In der darauf aufbauenden Kontroverse zeigt sich deutlich, wie sehr sich auf dieser Ebene historisch-kulturelle Herkunftsargumente gegen die demografische Realität ausspielen lassen, ohne dabei auf die grundsätzliche Differenz der Argumentationsebene einzugehen, vgl. dazu etwa die Artikel von Necla Kelek und Patrick Bahners in der Online-Ausgabe der FAZ (KELEK, Wulff und BAHNERS, Leitkultur).

prozess zu verstehen ist, der sich zwar im Speziellen, nicht aber ausschließlich in der Auf- und Annahme von Immigrantinnen und Immigranten zeigt – auch soziologisch gesprochen ist Integration sowohl System- als auch Sozialintegration. So betrifft Integration nicht nur die Migrations- und Zuwanderungs-politik, sondern im Wesentlichen auch Bereiche der Innen- und Sozialpolitik sowie natürlich der Bildungs-, Arbeitsmarkt-, Familien und Religionspolitik und bezieht sich damit nicht mehr nur auf eine spezielle Sondergruppe, sondern auf die gesamte Gesellschaft. Für Marianne Heimbach-Steins ist Integration daher „ein Querschnitts-thema, das menschenrechtliche Fragen, Aspekte der Verteilungs- und Beteiligungs-gerechtigkeit sowie Umgang mit Pluralität umfasst.“³³⁰ Aus dieser soziaethischen bzw. politischen Perspektive wird deutlich, dass eine Integration von Immigrantinnen und Immigranten über die gesellschaftliche Grundfunktion einer solchen System- oder Sozialintegration selbst, das Zusammenleben aller Menschen in ihrer nationalen, kulturellen, religiösen oder sozialen Differenz meint. Weil diese Differenzen ein gesellschaftliches wie demografisches Faktum sind, wird ein theologisch durchdachter Integrationsbegriff daher zumindest auch eine Utopie dessen formulieren müssen, was er unter einer *integrativen Gesellschaft* versteht. Der Versuch, eine „Gemeinschaft der Fremden“³³¹ aufzuzeigen, wird genauso partikulär und unzureichend wie eine Utopie bleiben müssen – als theologischer Beitrag zu einer gesamtgesellschaftlichen Hermeneutik der Konvivenz, als reflektierter Umgang mit Diversität, soll er allerdings vor allem als Ein- und Anspruch theologisch inspirierten Gesellschaftsdenkens verstanden werden, der auch die kritischen Einwürfe etwa Paul Mecherils zum Diversitätsdenken ernst und reflexiv in die normative Argumentation aufnimmt.

In ihrer Konstruktion einer Gemeinschaft der Fremden skizziert Ulrike Greiner auf Basis der *communio*-Ekklesiologie drei Perspektiven einer christlichen *communio*, die auch für die gesellschaftliche Konvivenz von Alteingesessenen und Zuwanderern relevant erscheinen:

³³⁰ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 6.

³³¹ GREINER, Spur des Anderen, 340; die folgende Systematik folgt im wesentlichen der praktisch-theologischen Kriteriologie Ulrike Greiners in GREINER, Spur des Anderen, 340-351.

(1) Zunächst sind für Greiner „Beziehungen der einen [...]“ eine „Form der *Unterbrechung* durch die anderen“³³², d.h. Beziehungen untereinander werden „erst konstituiert als gemeinsame Aufmerksamkeit auf das Anderen/den Anderen [...] und auf die Anderen, um deren Anderssein willen Christus gelebt hat und gestorben ist“³³³ – sie bezeichnet diese Sphäre als eine Art Außenperspektive einer *communio*, der notwendigerweise eine Innenperspektive gegenübergestellt ist, ohne die sie nicht verständlich wird.

(2) Diese Innenperspektive stellen für Greiner die Beziehungen der einzelnen Menschen oder Gruppen einer Gemeinschaft untereinander dar, charakterisiert als eine „Paradoxie innigster Verbundenheit bei höchster Achtung und Wahrung gegenseitiger Differenz.“³³⁴

(3) Als dritte Dimension der christlichen *communio* formuliert Greiner eine notwendige Vertikale hin zum trinitarischen Gott: Die Paradoxie der Einheit in Verschiedenheit, des Aushaltens der Differenz und des Zugehens auf Andere in einer innigsten Verbundenheit, kann für sie theologisch mit Greshake nur als „Einheit in und aus Verschiedenheit, Verschiedenheit in und auf Einheit hin“³³⁵ gelöst werden – damit ist die Einheit in Verschiedenheit ohne jeglicher Gewalt nur denkbar als das „gewaltlose Aushalten des Dissenses im Wissen um den radikalen Weg Gottes zum Kreuz Christi“³³⁶, im Grunde also erneut in der kenotischen Selbstentäußerung.

Das *Sich-Aufeinander-Einlassen* in Differenz und Widerspruch ist für Greiner demnach nur in einer *communio* möglich, die sich als „Teilhabe an einem gemeinsamen Vermächtnis als einer gemeinsamen Hoffnung [...] versteht.“³³⁷ Diese gemeinsame Hoffnung ist in einer christlichen *communio*-Ekklesiologie freilich das Handeln,

³³² GREINER, Spur des Anderen, 341.

³³³ GREINER, Spur des Anderen, 341.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ GRESHAKE, *Communio*, 109; zit. nach GREINER, Spur des Anderen, 342; vgl. auch BIANCHI, Trinità und Kapitel mit Baggio.

³³⁶ GREINER, Spur des Anderen, 343.

³³⁷ Ebd., 344.

Sterben und Leben Christi, in dem das Annehmen des Anderen seine Erfüllung findet. Vor dem Hintergrund dieser christlichen Identität ist jede Form der Begegnung mit den Anderen für Greiner nur noch als „Störung, als radikale Unterbrechung jeder kollektiven Selbstbehauptung“³³⁸ wirklich verständlich: Die christliche Gemeinschaft ist somit nie ein „abgeschlossenes Miteinander, sondern ein Gehen zu den Anderen“³³⁹, das sich in der bereits besprochenen Option für die Anderen ausdrückt. Eine solche Gemeinschaft ist dann notwendig extrovertiert, die Annahme des Anderen Ausdruck einer gleichzeitigen Selbstbe- und Entfremdung.

In diesem Bild einer christlichen *communio* erkennt Ulrike Greiner vier Prinzipien einer Gemeinschaft, die für einen theologisch inspirierten Integrationsbegriff und die von ihm beschriebene gesellschaftliche Gemeinschaft ebenfalls mitgenommen werden können: Die *Erinnerung an die ausgeschlossenen Anderen* im Sinne der Metz'schen *memoria passionis*, die *Anerkennung der Anderen*, wie sie Emmanuel Levinás geprägt hat, die *Achtung der Exteriorität der Anderen*, ihres Anders- und Draußen-Seins, und die gleichzeitige *Erfahrung der Verflochtenheit*, der tiefen gegenseitigen Bedingung und der rein faktischen Diversität einer jeden Gesellschaft.³⁴⁰ Analog zu den problematisierten Herrschafts- und Machtgefällen im soziologischen Anerkennungs- und Diversitätsmodell³⁴¹ problematisiert Greiner auch hier, inwiefern eine Kultur der Anerkennung Gefahr läuft, „hinterrücks doch in eine Herrschaftskultur umzuschlagen, da hinter der Anerkennung ein *aktives* – und kein von den Anderen ge- und betroffenes, *passives* – Ich steht“³⁴², das erneut das Eigene über das Andere stellt und damit etwa die Subjekte der Erinnerungspraxis und die Inhalte einer solchen Erinnerung ohne die Anderen festlegt. Im Verweis auf Enrique Dussel kommt in dieser Kritik die paradoxe Spannung zur Exteriorität des Anderen in den Diskurs, das radikale „Draußen/Außen-Sein“³⁴³ des Anderen, bei Dussel gedacht als Sein außerhalb des herrschenden Systems, mit dem Gesellschaft notwendig verbunden ist.³⁴⁴ Für Dussel ist es dieser Standpunkt

³³⁸ Ebd.

³³⁹ GREINER, *Spur des Anderen*, 344.

³⁴⁰ vgl. Ebd., 344-345.

³⁴¹ vgl. MECHERIL, *Diversity* und Kapitel

³⁴² HABEL, *Der Dritte*, 192; zit. nach GREINER, *Spur des Anderen*, 346.

³⁴³ GREINER, *Spur des Anderen*, 347.

³⁴⁴ vgl. Ebd.; vgl. auch LESCH, *Alterität und Gastlichkeit*, 141.

der Exteriorität, von dem aus der Diskurs über Eigenes und Fremdes, über Innen und Außen startet – der Ort des Anderen und der Ausgang des Diskurses über *uns und die anderen* kann nur außerhalb eines (vor)herrschenden kulturellen, sozialen, politischen oder religiösen Systems ansetzen und initiativ geschehen.

Greiner kritisiert an diesem Moment eine für die auf Integration hin untersuchte Gemeinschaft bzw. Gesellschaft wesentliche Entwicklung: In der gegen eine „Vereinnahmungshermeneutik“³⁴⁵ gerichteten radikalen Exteriorität kommt erneut – quasi über die selbst gebaute Hintertür – die Dichotomie von Inklusion und Exklusion, oder, wie es Greiner nennt, ein „Innen/Außen-Binärsystem [...]“ zum Tragen, „das wiederum identitätslogische Fixierungen nicht vermeiden kann und die ‚Anderen‘ [...] in einer bestimmten Rolle festschreibt“³⁴⁶, sie also wiederum in Zuschreibungen und daraus geschlossenen Ansprüchen definiert. Für Greiner ergibt sich daraus und im Anschluss an die Philosophie Emmanuel Lévinas, der – obwohl von Dussel rezipiert – gerade von einem „nicht identifizierbaren Geheimnis des Antlitzes“³⁴⁷ spricht, eine letztlich nicht zu schließende Aporie, die auf das letzte Prinzip der *Verflochtenheit* rekurriert: Die von der Gemeinschaft als *communio* selbst wie von anderen oder gar von sich aus Fremdgemachten und damit Ausgeschlossenen – und als solche auch Identifizierten – bleiben in der Würde ihrer Andersheit letztlich undefinierbar. Damit bleibt für Greiner auch ihre Andersheit „nicht [...] verrechenbar [...] mit ihrer Armut, ihrer Behinderung, ihrer symmetrisch feststellbaren Abweichung“³⁴⁸, also auch nicht mit ihrer kulturellen, sozialen, religiösen, politischen oder sprachlichen Fremdheit. Mit Paulo Suess ist eine so aufgeklärte Anerkennungspraxis dann bereit, „die Anderen auch als Unerkannte, d.h. nur [...] in ihrer Alterität Erahnte, anzuerkennen und ums Wort zu bitten.“³⁴⁹ Diese philosophisch-theologische Analyse des Begriffs der *communio* bringt mit den von Ulrike Greiner aufgestellten Prinzipien vier wesentliche Punkte für eine theologische Kriteriologie zur Sprache:

³⁴⁵ GREINER, *Spur des Anderen*, 347; sie bezieht sich hier vor allem auf die von Dussel geübte Kritik an der Vereinnahmung der Anderen, v.a. durch die europäische Befreiungstheologie und -philosophie. Grundsätzlich lässt sich dieser Kritikpunkt allerdings auch für jene Beobachtungen geltend machen, die wir für eine pauperistische Sicht und letztlich ebenfalls vereinnahmende Praxis von Diakonie festgemacht haben, vgl. Kapitel.

³⁴⁶ GREINER, *Spur des Anderen*, 347.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd., 348.

³⁴⁹ SUESS, *Unfähigkeit*, 87; zit. nach GREINER, *Spur des Anderen*, 348.

(1) die *Erinnerung der Anderen* als politische Hermeneutik der Entgrenzung und des eigenen sozialen, politischen und kulturellen Systems im Blick auf jene, die als Außenstehende außerhalb des Systems fixiert sind.

(2) die *Anerkennung der Anderen* auch in ihrem Status als Unerkannte und Fremde, als *noch nicht definierte* oder auch *nie zu definierende*.

(3) die Achtung der *Exteriorität der Anderen*, also auch ihres möglicherweise gewollten Anders-Seins, vor allem bezogen auf Teilbereiche ihres kulturellen Lebens, das Immigrantinnen und Immigranten oft absichtlich *außerhalb* der gegebenen gesellschaftlichen und monokulturellen Prämissen verwirklichen wollen.

(4) die *Erfahrung der Verflochtenheit* als Korrektiv eines Inklusions- und Exklusionsdenkens, im Grunde wieder als Rekurs auf die Erfahrung der eigenen Fremdheit und die Entgrenzung des Eigenen in einer – freilich theologisch begründeten – Aufgabe oder Ausklammerung der eigenen Identität im Rahmen einer kenotischen Begegnung, die Differenz nicht aufeinanderprallen, sondern aneinander wachsen lässt.

Für Ulrike Greiner ist die christliche *communio* im Angesicht dieser Reflexionen eine Abhebung von jeder prämodernen oder modernen Gemeinschaftsform – sei es jene der Ethnie, der Sippe und der Großfamilie oder jene der Nation, des Politischen oder des Ökonomischen. Sie ist „nicht-familial, nicht-biologisch, nicht-sozial und nicht-ökonomisch situiert und orientiert“³⁵⁰, sie transzendiert vielmehr jedes soziale System, jede Beziehungsform sowie jedes künstliche Ordnungsgefüge und durchkreuzt bzw. irritiert diese „durch die Begegnung der einander Fremden im Geist Gottes, deren Beziehungsstruktur die Achtung des Geheimnisses der Persönlichkeit des Anderen ebenso ermöglicht wie die innigste Verbundenheit“³⁵¹. Anders als die von Paul Mecheril kritisierte Diversitätstheorie ventiliert sie auch keine neuen, kleineren Identitäten oder Gemeinschaften in einer großen, undefinierbar anonymen Masse, die erneut klare Kriterien für Inklusion bzw. Exklusion mitliefern.³⁵² In dieser *communio* ist es nicht die

³⁵⁰ GREINER, Spur des Anderen, 349.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Paul Mecheril hat gerade diese neue Identitätsbildung und Abschottung für den Ansatz des Diversitätskonzeptes kritisiert, vgl. MECHERIL, Diversity und Kapitel 1.3.

„Kollektivität des *Mit* [...]“, die zum bestimmenden Faktor der Gemeinschaftlichkeit wird und so erneut das *Wir* bestärkt, definiert und zementiert, sondern die „Verflochtenheit des *Sich-Einander-Öffnens*“³⁵³ im Sinne Emmanuel Lévinas, der den Dritten auch nie als Teil der Masse bzw. der definierten Gesellschaft sieht – bzw. bezogen auf eine Integration *sehen will* –, sondern ihn stets als Nächsten des Nächsten bzw. als Anderen des jeweils Anderen bestimmt.³⁵⁴ In einer solchen *communio* wird noch einmal deutlich, was im Rahmen einer eschatologischen Kriteriologie bereits angedeutet wurde: „Bewußtsein und leib-hafte Geschichtlichkeit [...], Eigenes und Fremdes, Vergangenes und Zukünftiges, Materielles und Ideelles, Soziales und Individuelles“³⁵⁵ durchdringen einander insofern wechselseitig, als sie im eschatologischen Verweis die gegenseitige Verwiesenheit aufeinander deuten. Eine solche Gemeinschaft verweist sich theologisch, und hier vor allem eschatologisch gesprochen, definitorisch in allen Differenzen, Subjekten, Singularitäten und Partikularitäten auf jenen Gott, der „alle Subjekte und Singularitäten, auch die Gegensätze unvermischt und ungetrennt trägt“³⁵⁶ und so eine im Dissens mögliche Konvivenz der einander immer Fremden stiftet.

Die Sprache und Argumentation dieser *communio* ist freilich eine theologische bis spirituelle, für die auch das bereits für die biblische Hermeneutik Gesagte gilt: Eine abgehobene Rede von einer christlichen Sondergemeinschaft oder gar einem Sonderwissen über das Richtige und Gute verbietet sich sowohl aus der geschichtlichen Erfahrung, als auch aus der Theologie, ihrer Hermeneutik und ihrer analogen Sprache selbst.³⁵⁷ Dennoch lässt sich aus der gesamten theologischen Analyse genauso wie aus der spezifischen Betrachtung eines christlichen *communio*-Ideals, ein praktisch-theologischer Beitrag zu einer Kriteriologie des Integrationsdiskurses leisten, der nicht ein bloßes Glasperlenspiel, sondern Motor einer neu ansetzen wissenschaftlichen wie politischen Reflexion sein kann und will.

³⁵³ GREINER, Spur des Anderen, 350.

³⁵⁴ vgl. GREINER, Spur des Anderen, 350; sie verweist hier auch auf RÖSNER, Hans-Uwe: Selbstsorge und Sorge für den Anderen, in: Zeitschrift für Heilpädagogik (2/1997), 51.

³⁵⁵ GREINER, Spur des Anderen, 350.

³⁵⁶ FUCHS, Dialog, 212.

³⁵⁷ vgl. LESCH, Analyse, 199-200.

2.5. Beiträge zu einer theologischen Kriteriologie

Die biblische und systematische Reflexion des Fremdheits-Themas offenbart eine Vielzahl an Zugängen, Deutungen und Ebenen, vor allem aber eine breite und differenzierte Praxis des Umgangs mit Fremden und Anderen. Zum Ende der theologischen Analyse haben wir versucht, die beiden Pole des Fremden und des Anderen als ein typologisches Paar zu denken, um damit zwei grundsätzlich unterschiedliche Bedeutungsprofile im Diskurs von Anderen und Fremden aufzuzeigen: den entfernten, inhaltlich nicht greifbaren und daher aus der Ferne definierten Fremden und den gegenüberstehenden Anderen, zu dem grundsätzlich Stellung bezogen werden *muss*. Freilich wird diese Konstruktion eine vorläufige, kontingente und je nach Ansatz auch unzureichende sein.³⁵⁸ Dennoch kann eine als Hilfsgerüst verstandene Dichotomie von Fremdem und Anderem als Beitrag für eine theologische Kriteriologie hilfreich sein, haben doch sowohl die sozialwissenschaftliche Analyse als auch die theologische Reflexion gezeigt, dass sich mit beiden Begriffen auch zwei Optionen verbinden lassen: die Zuwendung zum Fremden und der Ausgang vom Anderen. Im Folgenden sollen diese beiden typologischen Pole als Rahmen für den Versuch dienen, aus den gewonnenen Erkenntnissen Beiträge zu einer theologischen Kriteriologie und Praxeologie der Integrationsthematik zu formulieren. Verdichtet werden soll dieser Rahmen von Zuwendung und Ausgang durch einen doppelten Zugang: *theologisch* anhand dreier Imperative, die der Fundamentaltheologie Johann Baptist Metz zum Umgang mit den Fremden formuliert hat, sowie *ethisch* und *politisch* anhand dreier Grundprämissen, die sich als grundlegende Kriterien eines theologisch inspirierten Integrationsbegriffes anbieten.

³⁵⁸ So weist etwa Kurt Appel auf den Gast als Typus des „ausgeschlossenen Dritten“ zwischen Eigenem und Fremden hin. Während selbst unser Hilfskonstrukt des Anderen weiter das besetzte und für sich gewonnene Gegenüber des Eigenen bleibt, durchbricht die Idee des Gastes diese Polarität und wird so zur eschatologischen Größe. Ähnlich wie schon Gronemeyer verweist auch Appel dadurch nicht zuletzt darauf, dass der Gast sofort in den fernen Fremden hinein verschwindet, wenn man ihn zu definieren versucht. Der Gast ist somit nicht mehr einfach nur Gegenüber, sondern quasi ein „Überstieg“ über definitorische Zuschreibungen und festschreibendes Erkennen; vgl. dazu APPEL, Kurt: Der Logos des Gastes. Prolegomena zu einem Vernunftsbegriff des Christentums. Vortrag an der Universität Wien am 05.10.2010 (unveröffentlicht).

2.5.1. Drei Imperative einer theologischen Reflexion

Johann Baptist Metz formuliert für die Begegnung mit den Fremden drei biblisch fundierte Imperative: die beständige (Selbst-)Fremdheit als *Selbstbe-und Entzogenheit* der Gesellschaft, das theologische Bilderverbot als *Hermeneutik der Verständigung* in einer gegenseitige Anerkennung des jeweils Anderen, sowie schließlich das Öffnen der Augen für die Anderen, das die *Bedingung der Möglichkeit* für ein genaues Hinsehen als Übersteigen der Selbstzentriertheit darstellt.³⁵⁹

2.5.1.1. Das Öffnen der Augen

Metz' erster Imperativ ruft zum Aufwachen und Augen-Öffnen auf – einen Anspruch, den Metz als *den* „kategorischen Imperativ der biblischen Traditionen“³⁶⁰ bezeichnet. Er meint damit einerseits das Weiten des eigenen Blickfeldes für das Leid und Elend der Erde, andererseits aber auch das Öffnen der eigenen engen Grenzen im Blick auf die Anderen, „eine Ausstattung der Menschen mit wachen Augen, mit Augen für die Anderen, die im vertrauten Gesichtskreis unsichtbar bleiben.“³⁶¹ An dieser Stelle wird der diakonische Auftrag einer *Integrationstheologie* deutlich: Nicht aus reinem Gutmenschentum oder reiner Gesinnung sind das Handeln und die Anwaltschaft für die Marginalisierten unter den Immigrantinnen und Immigranten eine Grundoption christlichen Handelns, sondern nicht zuletzt aus der immanenten theologischen Bedeutung dieses Handelns für das eigene Selbst. Metz erkennt im Öffnen der Augen für das Leid wie für die Anderen und Fremden im Anschluss an Hans Jonas das Gewissen als „unsere Antwort auf die Heimsuchung durch das fremde Antlitz.“³⁶² Weil das Hinsehen „ins Geschehene unentrinnbar verstrickt und nicht unschuldig passieren läßt“³⁶³, ruft es ultimativ zum Handeln auf – für Metz ist damit die explizit politische Hermeneutik einer diakonischen Theologie aufgezeigt, wobei gerade das genaue Hinsehen nicht nur „kreatürliche Narzißmen“³⁶⁴ bei sich selbst, sondern letztlich vor allem die Angst vor der Handlung, der Verstrickung in das Geschehen aufdeckt und

³⁵⁹ vgl. METZ, Christentum und die Fremden, 220-222.

³⁶⁰ Ebd., 220.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Ebd.

deutlich macht. Damit ist vor allem die *Zuwendung zum Fremden* angesprochen: ein Hinsehen zu und Ergriffen-Sein von den Fremden, ihrem Leben und – in der Metz'schen Sprache – ihrem Leiden. Um den Fremden näherkommen und für sie und mit ihnen Integration möglich machen zu können, aber auch um sich von ihnen herausfordern zu lassen, benötigt es Metz zufolge zunächst ein Hinsehen und Wahrnehmen der Fremdheit. Diese Wahrnehmung eröffnet dann erst die Möglichkeit der Zuwendung, indem sie die Fremden nicht als Hilfsbedürftigen unterordnet, sondern durch ihr unbedingtes Hinsehen und -hören, gerade auf jene strukturellen Probleme und schleichenden Machtgefälle, wie sie etwa Paul Mecheril auch für das Diversitätskonzept konstatiert hat, aufmerksam wird und macht. Nur unter dieser Prämisse ist das Christentum mit seiner Theologie für Metz dann noch eine wache Religion mit einer „Mystik der offenen Augen“³⁶⁵, die gesellschaftliche, strukturelle und kommunikative Problemfelder aufzeigen und transformieren kann. Ein so verstandenes Kriterium der offenen Augen ist dann nicht mehr *nur* ein organisiertes Engagement für Leidende, Unterdrückte und Ausgegrenzte, sondern ein theologischer Grundvollzug und Ort des eigenen Glaubens selbst.³⁶⁶

2.5.1.2. Die eigene Fremdheit

Die Analysen Manfred Görgs zu alttestamentlichen Fremdheitserfahrungen haben eindrücklich gezeigt, wie sehr das Volk Israel auf einer beständigen Selbsterfahrung von Fremdheit und Fremdsein gründet – eine Prämisse, die nicht zuletzt vor dem Hintergrund der verschiedenen Inklusions- und Exklusionserfahrungen des Neuen Testaments ein verstärktes Gewicht erhält. Der Bezug auf das eigene *Ger*-Sein Israels und der Kirche meint letztlich ein Entzogen-Sein aller menschlichen Ordnungsversuche und entgrenzt somit Zuschreibungen und soziale Abschottungen im Verweis auf die alleinige Ordnungsmacht Gottes. Vor allem aber spricht die biblische Hermeneutik paradox von der Lösung der gegenseitigen Fremdheit im Bewusstsein der eigenen. Metz greift diese biblische Erfahrung auf, um sie als Gedächtniskultur für heutige Gesellschaften zu reklamieren. Wo diese Erinnerung der eigenen Geschichtserfahrung bzw. die Dynamik einer Geschichtlichkeit selbst zurückgedrängt wird, geht die

³⁶⁵ METZ, Christentum und die Fremden, 220.

³⁶⁶ vgl. Ebd.

Fähigkeit verloren, die eigene Identität durchgehend zu beleuchten, sind Kulturen doch für Metz „angehäuft, nicht preisgegebenes Leidensgedächtnis, *memoria passionis* [...]“, dessen Sprache sich weit „universeller, interkulturell kommunikativer als die Sprache unserer westlichen Rationalität, als unsere Wissenschaftssprache“³⁶⁷ artikuliert. Metz sieht die biblische Hermeneutik daher als wichtige imperative Richtschnur in der Spannung von Identität und Fremdheit gerade im Hinblick auf Integration: Wo sich die je unterschiedliche Gesellschaft oder ein je unterschiedliches Subsystem dieser Gesellschaft seiner Geschichte, Erfahrungen und des *eigenen* Leidens, wie es Metz bezeichnet, bewusst wird und diese Sphären ständig – auch ritualisiert³⁶⁸ – vergegenwärtigt, wird die jeweilige Kultur „empfindlich und zugänglich [...] für alle anderen Kulturwelten.“³⁶⁹ Kriteriologisch gesehen ergibt sich daraus ein eigener reflektierender Geschichts-bezug, im Grunde also ein Rekurs auf die eigene Identität. Das Kriterium der *eigenen Fremdheit* verweist somit erneut auf die eingangs dargestellte Differenz von Identität und Fremdheit, deren Bipolarität durch einen Zugang, wie ihn Görg und Metz vorschlagen, zumindest problematisiert, in ihrem Anspruch allerdings auch entgrenzt und transformiert wird. Identität und Fremdheit treten so nicht mehr als Gegensatzpaare auf, sondern als dynamische, stets in Selbst- und Fremdbezug stehende Größen, die beiderseits nicht festgelegt und definitorisch zugeschrieben sind.

2.5.1.3. Die Hermeneutik der Verständigung

Diese Dynamik verweist für Metz auf das Bilderverbot, indem er den biblischen Satz „Du sollst dir kein Bildnis machen“ auf Projektionen, Vorurteile und Übertragungen im menschlichen Bereich spiegelt. Eine solche *Hermeneutik der Verständigung* kann aus dem biblisch-theologischen Zeugnis und der *memoria passionis* heraus nicht mit Prädefinitionen arbeiten, sondern muss sich beständig fragen, wieso im öffentlichen Diskurs, wie auch in der privaten Begegnung der/die Fremde/Andere immer als Störende/r, als gefährlicher, angstbesetzter Feind entgegentritt. Für Metz gibt

³⁶⁷ METZ, Christentum und die Fremden, 222.

³⁶⁸ Auf der Ebene der Ritualisierung des Gedächtnisses warnt Metz allerdings vor allzu schnellen Lähmungen, Verstockungen und Wiederholungen, die zu Fundamentalismen abgleiten und schließlich exkludierend wirken können, vgl. METZ, Christentum und die Fremden, 222.

³⁶⁹ METZ, Christentum und die Fremden, 222.

dieser zweite biblische Imperativ eine direkte Antwort darauf: „Weil wir [...] nicht ihm, dem Fremden, begegnen, sondern unserem Bild von ihm und darin noch einmal uns selbst, also dem in uns, worin wir uns selbst fremd und unheimlich sind, unserer Selbstverfeindetheit.“³⁷⁰ Daraus ergibt sich ein verändertes Bild der Fremden und Anderen, das in der konstatierten Hermeneutik der Verständigung schließlich vor allem integrativ wirksam ist: „Nicht die Fremden als solche sind das primäre Problem, sondern die Art, wie wir sie wahrnehmen. Nicht die kulturelle Vielfalt als solche erschreckt, sondern die Bilder, die wir uns von ihr machen und zitieren.“³⁷¹ Durch diesen Gedanken verändert sich der Blickwinkel weg von einer definitorischen Beschreibung der Fremden und Anderen und ihrer Beziehung zu einer Sozialwelt, hin zur Analyse der gegenseitigen Wahrnehmung und Begegnung dieser Sozialwelt mit den Fremden und Anderen. An dieser Stelle sei nur noch einmal kurz auf Bahrs Gedanken des in der Begegnung eröffneten Anderen hingewiesen, der umgekehrt in der nicht erfolgten Begegnung den Fremden als Nicht-Eröffneten sieht. Mit Metz wäre die Begegnung mit dem Fremden in Zuschreibungen, Vorurteilen und Stereotypen („die Türken, „typisch muslimisch“ etc.) ein ebensolches Fremd-Bleiben, bei dem gar nicht von einer Begegnung, viel weniger aber noch von einer Integration gesprochen werden könnte.³⁷² Für ein hermeneutisches Verständigungskriterium ergibt sich dadurch eine unbedingte Absage an Stereotypen, Zuschreibungen und Kollektivbegriffen – nicht nur, weil diese definitorisch und apodiktisch Begegnung, Dialog und Erkenntnis vorwegnehmen, sondern weil sie nicht zuletzt Integration verunmöglichen, indem sie neben Zielen und Ansprüchen den Integrationsprozess und seine Dynamik festlegen bzw. begrenzen: Wo ein Türke als „typischer Türke“ definiert wird, ist ihm auch der „typische Integrationsweg“ eines Türken aufgegeben, der seinerseits mit Klischees, Stereotypen und Kollektivierungen besetzt ist.

³⁷⁰ METZ, Christentum und die Fremden, 220.

³⁷¹ Ebd., 221.

³⁷² vgl. Ebd., 220-221.

2.5.2. Drei Grundprämissen einer theologischen Kriteriologie

Ausgehend von den sozialwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen, müssen den biblisch-theologischen Rahmenbedingungen kriteriologischer Beiträge auch ethisch-politische Grundprämissen vorangestellt werden, die gesellschaftliche Grundvollzüge der Integrationspolitik aufgreifen und ethisch strukturieren: die gegenseitige Anerkennung, die gemeinsame Teilhabe und die identitätsstiftende Differenz. Sie können insofern als zweiter Ausgangspunkt der Reflexion eines vertieften Integrationsbegriffes verstanden werden, als sie das politische Fundament darstellen, auf dem sich ein biblisch-theologisch verantworteter Integrationsbegriff aufbauen und entwickeln kann.

2.5.2.1. Gegenseitige Anerkennung

Das definitive Grundkriterium eines theologisch wie ethisch durchdachten und analysierten Integrationsbegriffs ist Anerkennung. Die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins argumentiert diese über den sittlichen Anspruch eines jeden Menschen als Person, der einen Achtungsanspruch grundlegender personaler Rechte impliziert.³⁷³ Angewandt auf den Kontext von Migration und Integration erinnert Heimbach-Steins daran, dass diese selbstverständlich anmutenden Grundrechte vor dem Hintergrund „offenkundiger Ungleichheitsverhältnisse“³⁷⁴ zur Geltung gebracht werden, die sich durch die Differenz von Immigrantinnen und Immigranten gegenüber der selbstdefinierten Mehrheitsgesellschaft ergeben und die das Fremd- bzw. Anders-Sein der Zuwanderer markieren. Diese kulturelle, sprachliche oder oft auch ethnische oder religiöse Differenz ist auch der Grund dafür, dass die Immigrantinnen und Immigranten nicht von Geburt an zur Gesellschaft gerechnet, sondern ihr durch freien Entschluss angegliedert werden. Gerade der Migrations- und Integrationsdiskurs macht hier jedoch deutlich, dass auch bei freiwilliger Angliederung *an* die Gesellschaft eine tiefergehende Eingliederung *in* die Gesellschaft bei weitem noch nicht geschehen ist. An dieser Stelle meint *Integration* nun den Ein- und Zugang in die jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen und wirft damit mit Heimbach-Steins die Frage auf, woran sich die *Zugehörigkeit* zu dieser Gesellschaft nun entscheidet.

³⁷³ vgl. HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 6.

³⁷⁴ Ebd.

Noch vor einer Antwort auf diese Frage ist damit allerdings eine Dichotomie von „personaler Gleichheit und kultureller Verschiedenheit“³⁷⁵ aufgezeigt. Für Heimbach-Steins ist diese Aporie nur auf Basis eines menschenrechtlichen Ansatzes zu lösen: „Das Recht, anders zu sein“³⁷⁶ ist dabei eine Grundoption, die sich aus der Anerkennung des Personsein des jeweils Anderen ergibt. Die Grundaussage des so formulierten Rechts auf Differenz liegt darin, „dass es Differenz menschenrechtlich, d.h. auf Basis einer fundamentalen Gleichheitsnorm, absichert. Gleichheit muss pluralitätskompatibel, das heißt: anti-uniformistisch konzipiert werden.“³⁷⁷ Für Heimbach-Steins muss daher ein jedes Integrationsverständnis, das nicht assimilatorisch sein will, „auf einem kontextsensiblen Universalismus basieren, der Gleichheit nicht als Angleichung an den verabsolutierten Maßstab eines ‚Gruppen-Wir‘ bindet (und damit eine partikuläre Vorstellung des guten Lebens unter der Hand universalisiert), sondern die Anerkennung des Hinzukommenden *als Anderen* mit gleichen personalen Rechten zu begründen vermag.“³⁷⁸ Vor einem solchen Gleichheitsgrundsatz verbietet sich auch jede Stilisierung von Mehrheiten und damit verbundenen moralischen Majoritätsansprüchen – auch, weil diese dahingehend mit konstruierten Objektivitäten operieren. Ein sozialetisch tragfähiges Konzept von Integration muss für Heimbach-Steins jedoch „die Einwanderer ebenso wie die Angehörigen der alteingesessenen Bevölkerung als Träger von Menschenwürde und als verantwortliche *Subjekte* ernst nehmen und Bedingungen für einen gesellschaftlichen Prozess schaffen, der alle beteiligt und dazu befähigt, Verhältnisse der Anerkennung und Solidarität untereinander zu entwickeln.“³⁷⁹

³⁷⁵ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 6.

³⁷⁶ DALLMANN, Hans-Ulrich: Das Recht, verschieden zu sein. Eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration, Gütersloh 2002; zit. nach HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 6.

³⁷⁷ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 6.

³⁷⁸ Ebd.; sie verweist dabei auf LESCH, Walter: Kulturelle Vielfalt in der Dialektik des Multikulturalismus: Sozialetische Markierungen, in: HÖHN, Sozialetik, 145-159.

³⁷⁹ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 6; Hervorhebungen nach dem Original.

2.5.2.2. Gemeinsame Teilhabe

Während die Anerkennung als Grund- und Vorbedingung jedes integrativen Handelns verstanden werden kann, ist die gesellschaftliche Teilhabe eine direkt aus ihr resultierende Option und damit „konkreter Ausdruck menschenrechtlicher Anerkennungsverhältnisse.“³⁸⁰ Bereits die Analyse der beiden Integrationskonzepte der Städte Salzburg und Wien hat gezeigt, dass es eine Vielzahl an Konkretionsfeldern dieser Basisoption gibt, die Heimbach-Steins allerdings nicht als reine Integrationshilfen seitens der Städte und Länder, deren Hauptaufgabe darin liegt, zunächst ein möglichst gesichertes und konfliktloses Nebeneinander verschiedener Lebens-, Gesellschafts- und Gemeinschaftsentwürfe zu erarbeiten, sondern als kooperativ-gegenseitiges Prinzip von „*Beteiligung und Kooperation* in der Erarbeitung gesellschaftlicher Projekte und politischer Strategien, im Ringen um zivilisierte Konfliktaustragung und um elementare gemeinsame Vorstellungen über Modalitäten und Zielsetzungen gesellschaftlichen Zusammenlebens.“³⁸¹ Grundsätzlich möglich ist eine solche Beteiligung und Kooperation allerdings nur, wenn allen Subjekten des Prozesses die gleichen Chancen und damit auch Möglichkeiten in Bildung, Erwerb und selbstverantwortlicher Lebensführung zugesprochen, d.h. grobe soziale Disparitäten beständig reflektiert und daraufhin ausgeglichen werden. Bestätigt wird eine solche Option auch durch den migrationssoziologischen Befund, der feststellbare Integrationsdefizite an soziale Exklusionsmechanismen in Bildung und Wirtschaft rückkoppelt.³⁸² Zentrale Felder einer solchen gesellschaftlichen Beteiligungsgerechtigkeit sind für Heimbach-Steins die Bereiche Recht, Bildung, Arbeitsmarkt und Soziales.³⁸³ Zur Gewährleistung einer gerechten Zugangsverteilung gehören hier beiderseitige Rechte und Pflichten, etwa auch der ausreichende Erwerb der jeweiligen Landessprache seitens der Zuwanderer, der hier allerdings nicht als reine Bringschuld, sondern in erster Linie als Grundoption einer Integration in das Bildungssystem gedacht wird, wobei das Ideal der Individualität – nicht nur für Immigrantinnen und Immigranten – gilt: Die Richtschnur ist nicht ein

³⁸⁰ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 7.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² vgl. Ebd. und NEUHOFF, Integration durch Bildung, 20-23; NeuhoFF spiegelt darüber hinaus die Chance auf Integration durch Bildung wieder zurück auf die „systemische und soziale Integration der zu bildenden Person“ (NEUHOFF, Integration durch Bildung, 20) und zeigt damit die gegenseitige Verwiesenheit von Sozialintegration und Teilhabe auf.

³⁸³ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 7-8.

gesellschaftlich mehr oder weniger vertretenes Mittelmaß an Fähigkeiten und Voraussetzungen³⁸⁴, sondern das individuelle Subjekt mit seinen speziellen Bedürfnissen. In einem solchen Verständnis ist das Erlernen der jeweiligen Landessprache dann kein bestenfalls schon ‚mitzubringendes‘ Gut, sondern Inhalt und Ziel eines *Prozesses*, der im Rahmen einer sozialen Integration stattfinden soll und muss.

Während diese Felder durchwegs als Zulassungsgesetze verstanden werden können, in denen Immigrantinnen und Immigranten der Zugang zu gesellschaftlichen Sphären, Einrichtungen und Verteilungen gewährt wird bzw. sie in diesem Zugang gefördert werden, gibt es für Heimbach-Steins noch eine weitere Ebene, die stärker auf zwei bereits analysierte Prämissen – die Mehrfachintegration und den ethischen Ort des Anderen – zurückgreift. Sie nennt diese „sozio-kulturelle Ebene[...]“ eine Sphäre der Möglichkeit, „Potenziale der ‚mitgebrachten‘ Kultur in der neuen Lebenswelt zu leben und zugleich ein positives Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft entwickeln zu können.“³⁸⁵ Im Gegensatz zu einer reinen Zulassung und Förderung in gewissen gesellschaftlichen Systemen und Subsystemen, geht es auf dieser Ebene um einen dialogischen Prozess, „in dem Begegnung, Austausch über das gegenseitig (!) als fremd Erfahrene und günstigenfalls Verstehen gedeihen können.“³⁸⁶ Grundlegend sind hierbei zwei Prämissen: zunächst die grundsätzliche Wertschätzung des Anderen in seinem Anders-Sein bzw. auch des Fremden am Anderen, was auch die Annahme der Herausforderung, in die man durch das Fremde gestellt ist, impliziert.³⁸⁷ Darüber hinaus ist damit ein harmonistisches Verständnis von Integration und Zusammenleben zwar nicht ausgeschlossen, zumindest aber kritisch angefragt – ein affirmativer Umgang mit Pluralität und der Partikularität verschiedener Lebens-, Gemeinschafts- und Gesellschaftsentwürfe birgt notwendigerweise ein starkes Konfliktpotenzial in sich. Obwohl das „Postulat menschenrechtlicher Anerkennung [...] in Bezug auf jede konkrete Person unbedingt [...]“ gilt, ist damit noch nicht ausgesagt, dass „alles, was partikulare Vorstellungen vom guten Leben behaupten, [...] in einer bestimmten Gesellschaft

³⁸⁴ Heimbach-Steins verweist hier auf Integrationsdefizite seitens der alteingesessenen Bevölkerung, gerade auch was den sprachlichen, schriftlichen oder gesellschaftlich-sozialen Ausdruck betrifft; vgl. HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration 7.

³⁸⁵ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 8.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ vgl. BAHR, Sprache des Gastes.

tatsächlich zugelassen werden“³⁸⁸ kann oder muss. Solche partikulären Ansprüche müssen für Heimbach-Steins einer „Verträglichkeitsprüfung mit anderen, möglicherweise konkurrierenden, menschenrechtlichen Ansprüchen unterworfen werden.“³⁸⁹ Damit ist eben gerade nicht dem oft zitierten Egalitarismus Tür und Tor im Rahmen eines gesellschaftlichen Nebeneinanders geöffnet, sondern ein dialogisch-korrelatives Verhältnis eines gesamtgesellschaftlichen Miteinanders angeregt. Weil sich die Gesellschaft durch Zuwanderung selbst genauso wie durch die Subjekte dieser Zuwanderung – die Immigrantinnen und Immigranten – faktisch verändert, wird auch ihr Regel- und Prinzipienwerk dynamisch sein müssen, um individuelle menschenrechtliche Ansprüche der Betroffenen beständig wahren zu können.

Für beide bisher analysierten Prämissen gilt: So sehr sich Staaten, Gesellschaften und soziale Gruppen der Folgen von Zuwanderung und Aufnahme für ihre demografische, ökonomische, kulturelle und soziale Entwicklung bewusst sein müssen, kann eine „exklusiv nutzenorientierte Betrachtungsweise [...]“ von Zuwanderung – wie sie etwa in diversen nationalen Diskussionen um Zuwanderungsquoten im höherqualifizierten Bereich zum Ausdruck kommt – von einem sozialetischen Standpunkt aus nicht gehalten werden, da sie „die humanitäre Verantwortung gegenüber Armutsmigranten (und anderen Verlierern der Globalisierung) und zugleich die nicht wünschbaren Folgen erwünschter Zuwanderung in den Herkunftsländern (Stichwort: *brain drain*) zu vernachlässigen“³⁹⁰ drohen. Heimbach-Steins plädiert aus diesem Grund dafür, den „Frage- bzw. Problemhorizont hinreichend weit offen“ zu halten, um „die Perspektive nicht auf Kosten derjenigen Migranten [...]“ zu verkürzen, „die einen Anspruch auf Solidarität haben, auch wenn es triftige Gründe gibt, sie nicht als Einwanderer zuzulassen.“³⁹¹

³⁸⁸ HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 8.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Ebd., 9.

³⁹¹ Ebd.

2.5.2.3. Identitätsbildende Differenz

Im Laufe der bisherigen Analyse sind wir bereits mehrmals auf die Dichotomie von Eigenem und Fremdem gestoßen. Bei aller Erfahrung der Differenz und der oft negativ konnotierten Herausforderung durch das Fremde, weist die biblische Erfahrung genauso wie die systematische Hermeneutik aus je verschiedener Perspektive auf ein *Drittes* hin, das – trinitarisch gedacht³⁹² – in die Gemeinschaft mithineingenommen wird. Bevor eine so gedachte integrative Gesellschaft auf der Basis der *communio* abschließend skizziert werden kann, gilt es noch grundsätzlicher jenem Kriterium nachzugehen, das die theologisch-ethische Analyse hinsichtlich der Differenz zwischen Eigenem und Fremdem aufstellt.

Die Schriftstellerin Julia Kristeva bezeichnet den Fremden als „Metapher der Distanz, die wir im Verhältnis zu uns selbst einnehmen müssen“³⁹³ und als jenen, „der uns selbst als desintegriert“³⁹⁴ benennt. Sie verweist damit erneut auf eine sozialpsychologische Sphäre von Fremdheit und Differenz, die – auch biblisch gesprochen – auf die eigene Fremdheit zurückweist und auf diese Weise nicht nur die eigene Identität beleuchtet, sondern sie letztlich auch ausbildet und somit zum „Ursprung und Urgrund von Eigenheit“³⁹⁵ wird. Das Fremde ist somit als Differenz und in der Erfahrung dieser Differenz nicht nur eine „wichtige Ergänzung“³⁹⁶, die neue Möglichkeiten der Wahrnehmung eröffnet und neue Blickwinkel aufzeigt³⁹⁷, sondern ein ganz grundsätzlicher Verweis auf die eigene fragmentierte Position eines jeden Menschen, wie sie Kristeva im Begriff der Desintegriertheit festhält. Der Fremde ist in dieser Perspektive „auf befremdliche Weise [...] in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität“³⁹⁸, die – einmal in uns selbst erkannt – die Verabscheuung des

³⁹² vgl. Kapitel mit Baggio

³⁹³ KRISTEVA, *Fremde*, 146; zit. nach GREINER, *Spur des Anderen*, 53.

³⁹⁴ KRISTEVA, *Fremde*, 209; zit. nach GREINER, *Spur des Anderen*, 53.

³⁹⁵ GREINER, *Spur des Anderen*, 49.

³⁹⁶ Ebd., 45; hier verweist Greiner vor allem auf die Problematik der „Funktionalisierung des Fremden als Angeignungschance neuer Wahrnehmungsweisen“ und als „Möglichkeit breit gefächerter Identitätsentwicklung“ (GREINER, *Spur des Anderen*, 46) – das oben bereits zum Subjekt des Anderen und zur Annahme des Anderen in seinem Anders-Sein um seiner selbst willen gesagt wurde, kann hier nur noch einmal unterstrichen werden; vgl. dazu noch einmal FUCHS, *Entgrenzung*, und GREINER, *Spur des Anderen*, 47.

³⁹⁷ Gemeint wäre damit etwa auch ein unkritisches Schauen aus dem Blickwinkel des Anderen, vgl. Kapitel 2.4.1.2.

³⁹⁸ KRISTEVA, *Fremde*, 11; zit. nach GREINER, *Spur des Anderen*, 53.

Fremden bei aller Angst vor dem Fremden *in sich selbst* verunmöglicht. Wird nach Kristeva Fremdheit so als – möglicherweise selbst-bezogene – Differenzerfahrung verstanden, lösen sich für Greiner die „eindeutigen Zuordnungen von Innen/Außen, Zugehörig/Fremd“ auf, weil das Subjekt weder in einer selbstbezüglichen Identität ruhen, noch sich in einem fest definierten Anderen als Gegenüber suchen kann.³⁹⁹ Die Fremdheit ist hier nun wechselseitig und ruft sich gegenseitig hervor, weshalb Fremdheit und Fremd-Sein letztlich nicht mehr lokalisiert, zugeschrieben und festgemacht werden können.⁴⁰⁰ Sie bleiben so als Herausforderungen stehen, die das Eigene wie das Fremde *im* Eigenen und Anderen zu Reflexion und Transformation herausfordern, und so letztlich eine Rückwirkung auf die gesellschaftliche Hermeneutik einer Integration provozieren.

Mit Julia Kristeva lässt sich diese erneut systematisch-philosophische Erkenntnis auf die konkrete gesellschaftlich-politische Ebene spiegeln, auf der sich ein theologisch reflektierter und inspirierter Integrationsbegriff bewegen und bewähren muss. Kristeva geht es in einer solchen Differenzerfahrung des Eigenen wie des Fremden nicht mehr nur darum, den Anderen zu akzeptieren, sondern darum, „*an seiner Stelle zu sein* und das heißt, sich als anderer zu sich selbst zu denken und zu verhalten.“⁴⁰¹ Damit ist erneut die Kategorie der eigenen Fremdheit, an die nicht zuletzt die biblische Ethik⁴⁰² erinnert, aufgegriffen: Die Differenz-Erfahrung in der Begegnung ruft dazu auf, sich selbst als jeweils Anderer zu begreifen und nivelliert dadurch nicht nur alle gedachten und zugeschriebenen Ungleichheiten, sondern evoziert auch das Bewusstsein einer Gemeinschaft in Differenz, wie sie theologisch etwa durch die trinitarische Verschiedenheit⁴⁰³ ausgedrückt wurde, die dem jeweils Anderen einen beständig *höheren Ort* zugesteht.⁴⁰⁴

³⁹⁹ vgl. GREINER, Spur des Anderen, 53.

⁴⁰⁰ Greiner verweist hier mit Kristeva auf die ‚vorsichtige Zurückhaltung‘ Sigmund Freuds, der davor warnt, „die Fremdheitserfahrungen nicht zu fixieren, indem man ‚den Fremden‘ pädagogisierend verdinglicht.“ (GREINER, Spur des Anderen, 54)

⁴⁰¹ KRISTEVA, Fremde, 23; zit. nach GREINER, Spur des Anderen, 56.

⁴⁰² vgl. Kapitel 2.3.1.

⁴⁰³ vgl. Kapitel 2.3.2.

⁴⁰⁴ vgl. Kapitel 2.3.3.

III. Anfragen für eine Praxeologie

Aus den genannten Beiträgen zu einer Kriteriologie des Integrationsbegriffs ergeben sich vertiefende Anfragen an die Praxis von Politik und Gesellschaft, wie auch von Theologie und Kirche. Diese beiden Bereiche sollen im Folgenden – bei aller Verzahnung – unterschieden werden, um konkreter die je unterschiedliche Art der Anfrage strukturieren und formulieren zu können.

3.1. Anfragen an Politik und Gesellschaft

Für eine weiterführende politische und gesellschaftliche Praxeologie ergeben sich vor dem Hintergrund der theologisch reflektierten kriteriologischen Beiträge eine Vielzahl an Anfragen – die folgenden Formulierungen können dabei nur einen Teilbestand dieses fragwürdigen Denkens wiedergeben. Als grundsätzliche Anfragen lassen sich hier folgende formulieren:

(1) Wie können Politik und Gesellschaft der Dichotomie von *Fremdem* und *Anderem*, also den je unterschiedlichen Herausforderungen von *Zuwendung* und *Ausgang* gerecht werden? Wie und wo können deren Subjekte zur Sprache kommen?

In der Wahrnehmung der kairologischen Situation und der kritischen Analyse politischer Begrifflichkeiten haben wir festgestellt, dass Integration nicht selten zum Kraft- und Machtwort wird und konkrete politische Systematisierungsversuche in Integrationskonzepten dazu tendieren, gegebene Machtstrukturen zu verstärken oder gar neu zu kulturalisieren. Die Typologie von *Fremdem* und *Anderem* zeigt dahingehend eine doppelte Orientierung auf, die für die politische Praxis genauso wie für eine gesellschaftliche Kultur maßgebend sein können: Zum einen verhindert ein Hinsehen auf und Wahrnehmen von Situationen Pauschalisierungen und Zusammenfassungen, die Integration in festen Schemen und ausformulierten Schritten normiert ablaufen lässt.

Die Herausforderung durch wahrgenommene Fremdheit und damit auch der Fremden ist dabei ein essentieller Bestandteil der Entwicklung gesellschaftlichen Bewusstseins von und für Integration, weil nur darin klar wird, in welchen konkreten Situationen und Kontexten, vor allem aber mit welchen Menschen Integration zu geschehen hat. Die Wahrnehmung der Subjekte und ihrer Kontexte, die nicht selten die Erfahrung von Gewalt, Unterdrückung und Verfolgung widerspiegeln, provoziert dann eine Zuwendung, die situations- und personzentriertes Handeln und *Integrieren* erst ermöglicht. Diese Personzentrierung wird ihrerseits nicht umhin kommen, die konkreten Menschen zur Sprache und damit zu Anerkennung und Teilhabe kommen zu lassen. Damit ist schon der Ausgang von den Anderen angezeigt, also das konkrete Denken aus der Perspektive der jeweils als differenziert Wahrgenommenen. Darin enthalten ist die Prämisse der beständigen Differenz – das Recht auf Identität und Subjekt-Sein aus sich selbst heraus.

Politik und Gesellschaft sind damit angefragt, das eigene Denken und Handeln darauf hin zu befragen, inwiefern es den Grundprämissen und den Ansprüchen politisch-theologischen Denkens entsprechen kann – konkret: wo Fremde nicht aufgefangen, gesammelt und abgefertigt werden, sondern wo sie in ihrem Subjekt-Sein anerkannt und zur Sprache gebracht werden und wo diese Sprache aus ihnen selbst heraus geschieht, nicht *über sie* hinweg. Das konkrete Einbinden – die Teilhabe – von Immigrantinnen und Immigranten und ihre selbstverantwortete Mitgestaltung des Integrationsweges von Anfang an, theoretisch wie praktisch, wären hier angezeigte Optionen, die im politisch-gesellschaftlichen Diskurs durch eine theologische Reflexion zur Sprache gebracht werden können. Dies gilt insbesondere für konkrete Konzepte, wie sie hier ansatzweise mit jenen der Städte Salzburg und Wien vorgestellt wurden.

(2) Wie können Immigrantinnen und Immigranten – auch empirisch – selbst und in ihrer konkreten Integrationssituation zur Sprache kommen?

Der Versuch, einen kairologischen Befund aus dem vorliegenden empirischen Material zu gewinnen, hat den Ausgangspunkt dieser Arbeit markiert. Dabei haben wir festgestellt, dass in der empirischen Beschäftigung mit Immigration und Integration der Ausgang von den konkreten Subjekten so gut wie gänzlich fehlt. An die Immigrantinnen und Immigranten werden Anfragen herangetragen und Stellungnahmen abgefragt, deren

inhaltlicher Kontext allerdings nicht aus *ihrer* Lebenssituation besteht, sondern aus Zuweisungen, Ansprüchen und Voraussetzungen einer als Mehrheit definierten Aufnahmegesellschaft. Um ein Gesamtbild der österreichischen Integrationspolitik zu erheben und daraus eine optimierte Praxis ableiten zu können, würde es eine Einbeziehung der eigentlichen Subjekte von Integration – also der Immigrantinnen und Immigranten – benötigen. Anregend und anleitend dazu könnten die in dieser Arbeit skizzierten Beiträge einer Kriteriologie sein, die – theologisch begründet – einen Zuwendung zu den Fremden und einen Ausgang von den Anderen vorschlagen. In diesem doppelten Zugang wären dann pauschale Zuschreibungen, das Herantragen von Problemfeldern und das Abfragen von Positionen *zu* Themen der Mehrheitsgesellschaft zumindest zu problematisieren sowie die konkrete Situation und Identität der Anderen als Ausgangspunkt und Maßstab des Fragens und Forschens zu verstehen.

3.2. Anfragen an Theologie und Kirche

Theologie und Kirche verfügen über kein Sonderwissen über Integration – weder praktisch, noch theoretisch. Eine theologische Kriteriologie, wie sie in dieser Arbeit grundsätzlich versucht wurde, zeigt allerdings Korrektive und Prinzipien auf, die nicht nur für Politik und Gesellschaft, sondern gerade auch für kirchliches Handeln und theologisches Forschen konkrete Anfragen provozieren.

(1) Welche (neuen) Forschungsansätze sind mit besprochenen Kriterien von einer sich mit Integration beschäftigenden Pastoraltheologie gefordert?

Die kriteriologischen Beiträge einer theologischen Reflexion des Integrationsbegriffs stellen konkrete Fragen an die pastoraltheologische Herangehensweise, vor allem hinsichtlich der getroffenen Grundoption einer Theologie des Anders-Seins: Nicht die klassischen Handlungsträgerinnen und Handlungsträger sowie Adressatinnen und Adressaten pastoraler Praxis und theologischer Reflexion stehen in einem solchen diakonalen Ansatz im Mittelpunkt, sondern die „Außenseiter und Fremden; [...] die Benachteiligten und die Verlierer der Mechanismen unserer Gesellschaft; [...] aber auch

die anderen Konfessionen und Religionen“⁴⁰⁵. Die pastoraltheologische Forschung wird sich daher nicht nur auf den Integrationsort Kirche und Gemeinde verlassen und beschränken können, sondern auch andere Orte pastoraltheologischer Praxisreflexion aufzeigen, vor allem aber die konkreten Subjekte im Integrationsprozess wahrnehmen müssen. Hier gilt es zu bedenken, dass in einem nicht asymmetrisch verstandenen Integrationsbild freilich auch der ansässigen Mehrheit und *ihren* Subjekten eine solche Trägerrolle zukommt – die konkrete Optionalität einer (Pastoral-)Theologie als Anwältin der Anderen und des Anders-Seins, die trotz ihres idealen Ausgangs von den Anderen, ihnen im Ansatz (nicht im Endziel) immer *gegenüber* verortet sein wird, entscheidet sich allerdings hier für die Außenstehenden und Herankommenden. Dennoch ist damit eine notwendige Sensibilität aufgezeigt, um nicht allzu leicht in erneut einseitige Wege des Forschens und Denkens zu gelangen.

Johann Pock beschreibt die Aufgabe einer „Pastoraltheologie ‚auf der Spur des Anderen‘ [...]“ als ein Hinausgehen und Öffnen – „aus den eigenen vier Wänden der Fakultät, aber auch aus der Kirche“⁴⁰⁶. Für das pastoraltheologische Forschen im Feld von Migration und Integration ergibt sich dadurch eine Akzentuierung, die nicht nur Prozesse, sondern vor allem die mit Migration und Integration auf vielfache Weise verbundenen Lebenswenden konkreter Subjekte wahrnimmt. Diese Öffnung aus der Reflexion von oben in die *compassion* provoziert so einen Erfahrungsraum, in dem „mit dem Verlassen von Gewohntem und Vertrautem, mit dem Gang ins Unbekannte und Fremde man sich selbst ändert und Gewohntes neu zu sehen lernt.“⁴⁰⁷ Die mit der globalen Migration einhergehenden Veränderungen können für die Pastoraltheologie als Herausforderung (durch den Fremden) und als Chance zur Veränderung des eigenen Forschungshorizontes über Fächer- und Adressatengrenzen hinaus verstanden werden. Angezeigt ist damit vor allem eine Interdisziplinarität in der Bearbeitung des Themenkomplexes Migration und Integration, der eine Reihe differenzierter Zugänge ermöglicht – nicht nur im Gespräch mit *anderen* Wissenschaften, sondern vor allem auch im Gespräch mit *anderen* Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern und dem konkreten Wissens- und Erfahrungshorizont von Immigrantinnen und Immigranten.

⁴⁰⁵ POCK, Anwältin der Anderen, 232.

⁴⁰⁶ POCK, Anwältin der Anderen, 233.

⁴⁰⁷ Ebd., 233-234.

Eine als Anwältin des Anders-Seins verstandene Pastoraltheologie wird die Differenzen daher reflektieren und im Dialog halten, um damit eine längst fällige umfassende praktisch-theologische Untersuchung der Integrationspolitik mit dem Ziel einer konkreten Praxeologie vorantreiben zu können.

(2) Wie kann die kirchliche Praxis den genannten Polen *Zuwendung* und *Ausgang* gerecht werden? Welche Rolle soll sie dabei einnehmen?

Ausgehend von einem theologisch reflektierten Integrationsbegriff kann sich die Kirche nicht als Subjekt und Trägerin von Integration verstehen, sondern als Faktor und Institution in einer spezifischen Rolle. Diese Rolle müsste im weiteren Blick noch konkreter hinterfragt werden – analog zur Pastoraltheologie schlägt der hier formulierte Beitrag zu einer Kriteriologie eine Anwaltschaft für die Anderen und das Anders-Sein vor, die eine Zuwendung zu den Fremden eröffnet und eine beständiges Anders-Sein zu garantieren versucht. Eine solche Kirche wäre Anwältin der Offenheit und der Differenz. Um beides – die Aufnahme *der Anderen* wie die beständige Wahrung ihrer jeweiligen Identität – leisten zu können, braucht die Kirche erneut eine (pastoral) theologische Reflexion, die schleichende Asymmetrien, Machtgefälle und Vereinnahmungstendenzen aufzeigt und danach fragt, wie die Balance von Zuwendung und Selbstverantwortung bzw. Ausgang und Vereinnahmung gehalten werden kann. Ein möglicher Ausgangspunkt dafür könnte die Untersuchung anderssprachiger Gemeinden darstellen, die sich meist zu einem Großteil aus Immigrantinnen und Immigranten zusammensetzen. Anhand einer empirischen Analyse wäre hier aufzuarbeiten, inwiefern theologische Kriterien in der Arbeit mit Zuwanderern aufgegriffen werden und wie *Zuwendung* und *Ausgang* gerade im Hinblick auf die konkreten Subjekte praktisch umgesetzt werden (können). Ebenfalls wäre es eine Möglichkeit, diese Gemeinden auf immanente Inklusions- und Exklusionsmechanismen zu untersuchen und sie auf dabei herrschende Machtgefälle zwischen *Neuankömmlingen* und *Alteingesessenen* zu hinterfragen.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Einen Rahmen zur Integration Neuer in bestehende soziale Systeme zeigt u.a. Hubert Findl auf; vgl. FINDL, Fremde.

(3) Wie kann die Kirche ihre eigene Subjektbezogenheit abgeben und die Anderen und Fremden zur Sprache kommen lassen?

Alleine die Untersuchung des eigenen Umgangs mit den Anderen und Fremden und der eigenen Rolle weist bei aller Reflexion erneut auf die eigene Subjektbezogenheit hin: Subjekt und Objekt wären hier wieder alleine Kirche, kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, institutionelle Strukturen sowie Gemeinden und ihre Praxis. Der Ausgang von den Anderen geschieht dabei wieder gesteuert und *top-down*, die Anderen werden nicht um ihrer selbst Willen wahrgenommen und kommen selbst nicht zur Sprache. Für eine optimierte Praxis auf Basis der hier formulierten Kriterien wäre eine Verschiebung des Subjekts hin zu den Immigrantinnen und Immigranten auch für die Kirche notwendig. Die Frage, wie die Zuwanderer nicht nur zu Subjekten *für* die Kirche, sondern zu Subjekten *in* der Kirche werden können, müsste vor dem Hintergrund eines reflektierten Integrationsbegriffes immer neu gestellt werden. Ein möglicher Ansatz wäre hier die Synthese des Diversitätsgedankens mit jenem der Konvivenz der einander Fremden, auf der Basis der hier vorgestellten sozialwissenschaftlichen und theologischen Kriterien. Ein solcher Versuch würde sich dann nicht nur der Frage stellen, wie *pluralitätsfähig* die Kirche ist, sondern auch, wie viel Pluralität sie selbst generiert, vertritt und bestärkt. Konkrete Ausgangspunkte für eine solche reflektierte kirchliche Praxis müssten hier dann nicht nur anderssprachige Gemeinden sein, sondern die konkreten Immigrantinnen und Immigranten in ihrer Situation und ihrem Lebenskontext. Davon ausgehend müsste sich die Kirche fragen, wie sie Einzelnen oder Gruppen nicht nur Räume, Orte und Möglichkeiten, sondern auch gestalterisches Potential über deren Grenzen hinaus geben kann. Die Idee einer Konvivenz könnte hier als Beitrag und Anleitung zu einer sich beständig neu aus verschiedenen Individualitäten und Identitäten integrierenden Kirche verstanden und gelebt werden.

3.3. Visionen einer Integration

Den abschließenden Ausblick sollen an dieser Stelle einige Visionen einer Integration bilden – sie besprechen dabei nicht Visionen *für* eine fest definierte und als Begriff wieder vorausgesetzten, sondern Visionen einer neu zu denken aufgegebenen, undefinierten Integration, die nicht erneut Zuschreibungen, Ansprüche und Voraussetzungen mit transportiert. Solche Visionen laufen natürlich Gefahr, als Utopien bloße Wünsche und Träumereien zu bleiben, die zwar von Ideen, nicht jedoch von Praxisrelevanz zeugen – sie benötigen ihr Gegengewicht in der konkreten Umsetzung und auf der Ebene der Möglichkeit. Für den Pastoraltheologen Leo Karrer ist eine Vision deshalb nicht einfach eine gut gemeinte Vorstellung, sondern „ein grundlegendes Anliegen als Erwartung und Vorstellung im Sinne einer orientierenden Perspektive für das Handeln auf die Zukunft hin [...] und näherhin auch die „Grundausrichtung, der Sinn und das Verbindende einer Gemeinschaft.“⁴⁰⁹ Gerade hier wird deutlich, wie sehr sich der optionale Begriff der Vision auch auf die verschiedenen Vorstellungen von Integration bezieht: Als Sinnstiftung in der Gemeinschaft ist die gesellschaftliche Vision *der* Maßstab dafür, wie Integration in einer Gesellschaft gedacht und umgesetzt wird bzw. werden kann. Sie ist somit notwendig Anklage, aber auch Ankündigung und regt dadurch zur Gestaltung an. Als *optionale* Vision ist sie allerdings auch Prioritätensetzung im Sinne einer Schwerpunktsetzung, die – im Rahmen einer praktisch-theologischen Optionalität – theologisch reflektiert und begründet werden muss.⁴¹⁰ Die Visionen einer Politik, Praxis und Theorie der Integration werden deshalb gesellschaftskritisch – gerade auch im Bezug auf den humanwissenschaftlichen Teil dieser Arbeit – und prophetisch, aber – auf der Ebene des Machbaren – auch konkret handlungsorientiert sein und dadurch eine konkrete praktisch-theologische Priorität setzen müssen.

⁴⁰⁹ KARRER, Optionen, 73.

⁴¹⁰ Karrer nennt Anklage (Kritik), Ankündigung (Hoffnung), Gestaltungskraft (Praxis) und die Prioritätensetzung (Schwerpunkt) neben der bereits behandelten Subjektwerdung der Beteiligten die Grundfunktionen von Optionen; vgl. KARRER, Optionen, 75-76.

3.3.1. Diversität als *communio*

Eine erste Vision für die Integration von Immigrantinnen und Immigranten in eine wie auch immer definierte Aufnahmegesellschaft speist sich aus jenem theologischen Kriterium, das sich im Anschluss an die *communio*-Ekklesiologie formuliert hat und damit das Diversitätskonzept reflektierend aufgreift. Die bereits mehrfach zitierte Kritik Paul Mecherils am Konzept von Diversität, diese würde letztlich Unterschiede und Identitäten erneut bloß restrukturieren und in der Hermeneutik von Inklusion und Exklusion belassen, formuliert mit der Idee einer *communio* eine neue Vision von Gemeinschaft und Gesellschaft: Wenn sie es schafft, in der Erinnerung des Anderen, seiner Anerkennung und Exteriorität jene von Ulrike Greiner angedeutete Verflochtenheit der einzelnen Subjekte zu integrieren, ist eine solche *communio* nicht nur Vorbild, sondern selbst Grundstruktur einer theologischen Gesellschaftsvision. Konkret würde eine solche Gesellschaft dann die beständige Reflexion des bestehenden kulturellen, sozialen und politischen Systems meinen, verbunden mit der Frage, inwiefern diese bloß im Selbst-, nicht aber im Fremdbezug arbeiten. In der theologischen Analyse ist deutlich geworden, dass Identität ohne *den Anderen* nicht denkbar ist und dass der Fremde als Noch-nicht-Anderer ebendiese Herausforderung der eigenen Situiertheit am deutlichsten herausstreicht.⁴¹¹ Wo der Andere nicht oder nicht abschließend definiert wird, ist er nicht festgemacht und damit nicht an Zuschreibungen und Ansprüche gebunden, die ihm als Stereotyp der kollektiven Wahrnehmung angeheftet werden.

Die konkrete und schwierigste Frage einer solchen Vision wird sein, inwiefern eine integrative Gesellschaft fähig ist, das Anders-Sein der Anderen anzuerkennen: Integration kann sie nicht „wie wir“ machen – und soll es visionär gesehen auch gar nicht versuchen. Diversität als *communio* meint dann die Gemeinschaft der Gleichberechtigten, Anerkannten und oft auch als exterior, als *Außenstehende* Erfahrenen. Der letzte visionäre Verweis einer biblischen Hermeneutik auf die beständige eigene Fremdheit im Sinne eines Metz'schen Gedenkens des eigenen Leids, deutet auf eine Grunddimension politischen Denkens, Bildens und Handelns: Die in der eigenen kulturellen und nationalen Geschichte erfahrenen Mechanismen von Inklusion und Exklusion, die gerade in Europa bis zum Äußersten praktiziert wurden, können in einer

⁴¹¹ vgl. dazu auch aus sozialpsychologischer Perspektive: SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit, 70-72.

solchen Gesellschaft nicht nur das kollektive Gedächtnis wach halten, sondern letztlich auch auf das eigene Bewusstsein von Eigenem und Fremdem durchschlagen. Eine diversitätsbestimmte Gesellschaft als *communio* löst so das kollektive *Wir* auf und transzendiert es – theologisch gesprochen – hin zu einer Gesellschaft der beständigen Begegnung der jeweils Nächsten, wie sie auch Emmanuel Lévinas vorschlägt. Ein solches Diversitätskonzept ist dann nicht mehr die Wieder-Einordnung von Identitäten in erneut definitorische Gruppen, sondern eine Verwirklichung der Subjektwerdung durch die gegenseitige Begegnung unter- und miteinander. Gerade vor dem Hintergrund dieses Grundprinzips einer praktisch-theologischen Option wird ein Teil dieser Vision freilich die Gegenseitigkeit sein müssen – wenn es ihr Ziel ist, „zu einem möglichst gemeinsamen Handeln zu gelangen, bei dem diese [die Betroffenen] möglichst eigenständig zu handelnden und mitverantwortlichen Subjekten werden“⁴¹², dann sind dabei weder alleine die Immigrantinnen und Immigranten, noch alleine die Alteingesessenen einer Mehrheitsgesellschaft gemeint. Die Vision einer Diversität als *communio* ist demnach ein dialogischer Prozess des Einander-Begegnens in der Achtung des jeweils gegenseitigen Anders-Seins, aber auch in der Achtung der Kommunikationsbasis, gerade durch Sprache und kulturellen Ausdruck.

3.3.2. Differenz als Bereicherung

Die *gegenseitig* geleistete Anerkennung der zwischen zwei Subjekten liegenden Differenz als Konvivenz der einander Fremden ist visionär der Ausgangs-, nicht aber der Endpunkt von Integration. In der aktuellen politischen Debatte wird oft die Notwendigkeit der kulturellen und vor allem sprachlichen Angleichung herausgestrichen: Das bloße Nebeneinander von einander Fremden ist hier aber das Nebeneinander von gesellschaftlich Exkludierten, das letztlich erneut die Bildung von Parallelgesellschaften zur Folge hätte. Die politische Vision drängt hier zu einer Reflexion des ebenfalls visionären Nebeneinanders im Aushalten der Differenz – geht dadurch nicht jegliche Kommunikation und damit jegliche Bildung von Gemeinschaft und Gesellschaft an sich verloren?

⁴¹² KARRER, Optionen, 76.

Die theologische Reflexion spricht an dieser Stelle keineswegs von einer reinen Differenzgesellschaft, in der jeder und jede seine (mitgebrachte) Identität überall voll ausleben und sich daher von allen anderen Identitäten vollständig abgrenzen kann – gerade aus dieser Erfahrung heraus hat Hartmut Esser die Notwendigkeit einer Assimilation herausgestrichen: Leben Immigrantinnen und Immigranten ihre kulturelle und zum Teil auch nationale Identität frei und unbegrenzt aus, entsteht eine unüberschaubare und letztlich unkontrollierbare Gesellschaft, deren soziale Systeme letztlich überlastet und mehr und mehr ad absurdum geführt werden. So wird auch eine Vision vom Zusammenleben in Differenz nie davon ausgehen können, dass alle Differenzen beziehungslos und ohne der gebotenen Problematisierung nebeneinander stehen bleiben – sie wird viel eher die von Hartmut Esser und Heinz Fassmann angesprochene Differenzierung von Integration im Sinne einer Singulärintegration bzw. Assimilation und Mehrfachintegration ansprechen und reflektieren müssen. Wenn Esser von einer Unmöglichkeit der mehrfachen Integration spricht und damit de facto eine kulturelle Assimilation von Immigrantinnen und Immigranten impliziert, ist damit die grund-legende Frage angestoßen, wie mit dem *Mitgebrachten* an Kultur, Sozialität, Religion und politischem/nationalem Verständnis im Einwanderungsland umgegangen werden soll, was und wieviel an *Fremdem* also in die jeweilige Kultur *mitgebracht* wird bzw. werden soll.

Ein theologisch inspirierter Integrationsbegriff schlägt hier visionär nicht die Assimilation, sondern in der Anerkennung des Anders-Seins die Wertschätzung des Anderen vor, die sich politisch und gesellschaftlich in der Ermöglichung oder gar Ermutigung zu einer mehrfachen Integration niederschlagen würde. Die Bereicherung der Differenz, wie sie die Figur des Fremden in der Herausforderung jeder Identität ausdrückt, verändert natürlich gerade in einem kollektiven Auftreten *der Fremden* bestehende Identitätskonstruktionen. In der theologischen Reflexion tritt eine solche Transformation der Identität im Sinne einer Entgrenzung, des Öffnens „der Augen für die Anderen, die im vertrauten Gesichtskreis unsichtbar bleiben“⁴¹³, als positive Herausforderung und affirmatives Dialoggeschehen auf, das die kulturellen und sozialen, aber auch die ökonomischen Chancen eines Transnationalisierungs- und

⁴¹³ METZ, Christentum und die Fremden, 220-222.

Transkulturalisierungsprozesses aufzeigt und eine Option für hybride Identitäten ergreift, deren Bezugsrahmen dadurch erst geweitet wird. Mit Paul Mecheril wäre hier der Typus der Transmigrantin angesprochen, deren konkrete, aber dynamische Identität für das Über-Denken nationaler und kultureller Strukturen spricht.⁴¹⁴

3.3.3. Identität als Fremdheit

Die biblische Theologie hat die beständige eigene Fremdheit als Grundkorrektiv gesellschaftlichen Denkens auf theologischer Basis aufgezeigt. Diese Einsicht spricht in einer Integrationsvision gegen Zuschreibungen und Einteilungen, die auf einem Mehrheits-/Minderheitsmodell oder einer kulturell, religiös oder national argumentierten Leitkultur beruhen. Im biblischen Gedenken der eigenen Fremdheit öffnet sich auch in der Analyse Johann Baptist Metz' erst der Zugang zu anderen Kulturwelten.⁴¹⁵ Die Bipolarität von Identität und Fremdheit wird durch ein solches Geschichts- und Erfahrungsverständnis problematisiert und aufgebrochen – so weit, dass es als Vision einer Identität *als* Fremdheit formuliert werden kann. Auf diese Weise lösen sich auch Fest- und Zuschreibungen genauso wie Definitionen, die Gruppen als Inkludierte oder Exkludierte, als Integrierte oder Nicht-Integrierte oder auch einfach nur als Alteingesessene oder Ausländer beschreiben.

Eine solche theologische Reflexion findet ihr Pendant in der sozial und humanwissenschaftlichen Analyse schwierig bis gar nicht. Es wäre hier verstärkt nach der Dynamik von Identität und Eigenheit bzw. eigener Fremdheit im sozialpsychologischen Kontext zu fragen – hier meint Identität nach Bernd Schäfer und Bernd Schlöder die bestimmenden Attribute einer Person oder eines sozialen Gebildes, die deren Besonderheit in einem bestimmten Kontext bzw. Lebensvollzug ausmachen – die „Gesamtheit des Orientierungswissens *und* der Selbstdefinition einer Person oder eines sozialen Gebildes.“⁴¹⁶ Zu dieser Erfahrung gehört aus dieser Perspektive auch die Abgrenzung vom Anderen, Differenten und Fremden, die gerade dadurch entsteht, dass der Andere als solcher fremd wird, indem er die Identität von Personen, Gruppen und

⁴¹⁴ vgl. MECHERIL, Diversity.

⁴¹⁵ vgl. METZ, Christentum und die Fremden.

⁴¹⁶ SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit, 71.

Systemen durch sein Anders-Sein infrage stellt.⁴¹⁷ Diese bereits mehrfach aufgegriffene Kennzeichnung des Fremden als den, der individuelle oder kollektive Identitäten herausfordert, zeigt für Schäfer/Schlöder, dass diese Bewertung des Fremden „ihre wesentliche Grundlage in ihrer Beziehung zum Selbstverständnis einer Person oder eines sozialen Gebildes, einer Gruppe oder Gesellschaft haben“⁴¹⁸. Vor diesem Hintergrund wäre eine grundlegende Reflexion der eigenen Identität vor und in der Herausforderung durch das Fremde/Andere eine Vision, die bisher im Rekurs auf die eigene Fremdheit nur ansatzweise geleistet wird. Beispielgebend dafür könnte etwa eine neu aufgegriffene Idee eines kulturellen und sozialen Gedächtnisses sein, die im Gedächtnis des eigenen Leidens (Metz) oder der eigenen Fremdheit (Görg) „empfindlich und zugänglich [...] für alle anderen Kulturwelten“⁴¹⁹ wird. Die Öffnung für das Andere in der Besinnung auf das Eigene im Rahmen eines kollektiven, aber auch individuellen Identitäts- und Fremdheitsgedächtnisses⁴²⁰ bleibt somit eine Vision in dem Sinn, dass sie zwar gesamtgesellschaftlich schwer vorstellbar, als „grundlegendes Anliegen, als Erwartung und Vorstellung im Sinne einer orientierenden Perspektive“⁴²¹ aber Wegweiser eines auf Integration bezogenen theologisch reflektierten Denkens sein und werden kann.

3.3.4. Subjekte als Menschen

Eine (vor)letzte Vision einer theologischen Integrationsoptionalität bezieht sich auf die klassischen Fragen und Argumente des Begriffes selbst: auf den Aspekt der Eingliederung und der Teilhabe. (Sozial-)Integration meint grundsätzlich die wie auch immer konkret geartete Eingliederung von Zuwanderern in eine bestehende Gesellschaft, meistens verstanden als Mehrheits- oder Einwanderungsgesellschaft, die grundsätzlich zwei gegenüberliegende, aber konvergierende Ansprüche impliziert: die möglichst hohe kulturelle, sprachliche und soziale Angleichung der Immigrantinnen und Immigranten an die bestehenden Systeme, Normen und Gegebenheiten der Aufnahme-

⁴¹⁷ Schäfer/Schlöder verwenden zur Verdeutlichung die bekannte Redewendung „*Sage mir, was Dir fremd ist, und ich sage Dir, wer Du bist!*“ (SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit, 71).

⁴¹⁸ SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit, 72.

⁴¹⁹ METZ, bei den Kriterien

⁴²⁰ Darüber hinaus verweisen etwa die maßgeblichen Überlegungen Jan Assmanns; vgl. ASSMANN, Kollektives Gedächtnis, 9-19.

⁴²¹ KARRER, Optionen, 73.

gesellschaft einerseits, sowie ihre möglichst aktive, gesicherte und vielgestaltige Teilhabe am dortigen politischen und sozialen Leben andererseits – beiderseits verbunden mit einer Reihe von rechtlichen Implikationen. Gerade die beiden bruchstückhaft analysierten Integrationskonzepte der Städte Salzburg und Wien ziehen diesen Gedankengang von Integration als politischer und sozialer Teilhabe nach, indem Förderungen und Forderungen stets gekoppelt auftreten und damit die Vielschichtigkeit konkreter Integrationsprozesse deutlich machen.⁴²²

Für die Beschäftigung mit Integration ergibt sich daraus nicht nur die bipolare Problematik von Inklusion und Exklusion (*Wem wird Teilhabe unter welchen Kriterien zugestanden, wem verwehrt?*), sondern erneut auch die Frage nach Machtstrukturen und -gefallen (*Wer integriert wen unter welchen Bedingungen?*).⁴²³ Auch diese Dynamik ist in der biblischen Erfahrung breit bezeugt: Die Entwicklung des Integrationsverständnisses von einer Aufnahme des Fremden als Fremden hin zu einem vom Proselytentum geprägten Fremdenbild, spiegelt Vereinnahmungstendenzen auch auf die aktuelle sozial- und wirtschaftspolitische Lage, in der Migrantinnen und Migranten nicht selten als bloße Träger von Attributen (*Hochqualifizierte, Schlüsselarbeitskräfte* etc.) oder einfach als Ressource auftreten. Eine theologische Vision von Integration wird Zuwanderer unabhängig von ihren je individuellen Migrationsgründen zuallererst als soziale Subjekte wahrnehmen müssen und sie nicht ökonomisch verobjektivieren können⁴²⁴ – eng damit verknüpft sind diverse Forderungen und Äußerungen seitens christlicher Kirchen, die für eine neue Sicht auf das Asylrecht plädieren.⁴²⁵

Darüber hinaus spricht eine Integration als Ein-Mischung gegen jene Ansprüche, die gerade aufgrund der kulturellen Differenzen von einer notwendigen Assimilation sprechen, ohne die Zuwanderer nicht zu vollwertigen Teilen der Gesellschaft werden können und/oder dürfen. So werden der Erwerb der Sprache und die Angliederung an kulturelle Werte und soziale Rituale nicht selten als Vorbedingungen für soziale

⁴²² vgl. dazu das im Kapitel 1.2. zu den Integrationskonzepten der Städte Salzburg und Wien Gesagte.

⁴²³ vgl. MECHERI, Diversity.

⁴²⁴ Auch die Balance nationaler Integrationsinteressen und sozialer Gerechtigkeitsansprüche muss hier mitbedacht und notfalls eingefordert werden; vgl. HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration, 5.

⁴²⁵ Einen tieferen Einblick darin will die parallel entstandene Arbeit von Franziska Lehner zur Migrationsthematik in lehr- und kirchenamtlichen Texten leisten; wegweisend sind hier etwa die Dokumente DEUTSCHE KIRCHEN, Migration und Flucht sowie DEUTSCHE BISCHÖFE, Integration fördern.

Unterstützungen oder die Zuerkennung gewisser Basisrechte formuliert.⁴²⁶ Aus einer theologisch-ethischen Sicht wird eine Integrationsvision hier widersprechen müssen: Sowohl der Spracherwerb, als auch die faktische Staatsangehörigkeit dürfen nicht nur als „Ergebnis eines vollzogenen Integrationsprozesses verstanden, sondern auch als Mittel der Integration gesehen werden.“⁴²⁷

Die Vision einer Ein-Mischung der zugewanderten Immigrantinnen und Immigranten wird deshalb auch von einer beständig prozesshaften Integration sprechen müssen, weil sich weder Grad noch Abschluss verantwortlich messen und definieren lassen. Dem Abschluss eines Integrationsprozesses durch eine Art Belohnung in Form der formellen Zugehörigkeit zu Staat, Nation und Gesellschaft wird eine solche Option dann ebenfalls widersprechen müssen, genauso wie einem pauschalen Block-Verständnis von zu Integrierenden, deren stereotyper Integrationsweg individuelle Erfahrungen, Voraussetzungen, Beeinträchtigungen und vor allem die jeweils persönliche Hoffnung des/der Einzelnen nicht thematisiert oder gar absichtlich ausklammert. Gerade umgekehrt kann ein Integrationsprozess genauso wie die gesamte Integrationspolitik nur dann überhaupt erfolgreich sein, „wenn jeder Migrant im Aufnahmeland soziale Sicherheit, menschliche Aufnahme und Möglichkeit für seine persönliche und berufliche Weiterentwicklung sieht.“⁴²⁸ Gerade aus der – diesmal umgekehrten – eschatologischen Perspektive müsste hier noch sein und ihr Recht der Hoffnung auf ein (besseres) Leben im jeweiligen Aufnahmeland zumindest visionär mitbedacht und in das Gesamtbild dessen, was Integration auch theologisch meinen *kann*, einbezogen werden.

3.3.5. Integration als Problem?

Die vielen Stimmen und Erfahrungen, die eine Integration Fremder in die bestehenden sozialen und kulturellen Systeme einer Gesellschaft nicht nur kritisch sehen, sondern sie auch mit zahlreichen, oft selbst erlittenen und erfahrenen Problemen konnotieren, dürfen in einer theologischen Reflexion nicht ausgeklammert werden. Sie verweisen oft nicht nur bloß auf eine Art Unfähigkeit, der Herausforderung des

⁴²⁶ vgl. RETHMANN, Integration gestalten, 30-31.

⁴²⁷ Ebd., 31.

⁴²⁸ RETHMANN, Integration gestalten, 30.

Fremden oder Anderen zu begegnen, sondern sind nicht selten an konkrete Erlebnisse gebunden, die gerade soziale und kulturelle Fragen von Gewalt, Gesellschaft, Anerkennung und Differenz ansprechen. Diese Arbeit kann in ihrem Rahmen keine ausgewogene Analyse und Abwägung im Sinne einer Übersicht über die politischen und sozialen Rahmenbedingungen und Folgen verschiedener Konzepte und Akteure von Integration leisten, weshalb wir schon zu Beginn eine Option *für* eine *unproblematische Integration* getroffen haben. Ein solcher Zugang kann dann (nur) versuchen, die humanwissenschaftlichen und theologischen Überlegungen zum *Gelingen* von Integration aufzuzeigen, um zu einer verantwortlichen Kriteriologie und Optionalität *für* eine solche Integration zu gelangen. Die nähere Auseinandersetzung mit den zahlreichen Problemfeldern, die der Begriff Integration aufzeigt, konnte nur grundsätzlich in einer Problematisierung der Zuschreibungen, Ansprüche und Voraussetzungen des Begriffs angedeutet werden. Auch die konkreten Berührungspunkte einer wissenschaftlichen Konzeption bzw. Begrifflichkeit mit der gesellschaftlichen (Integrations-)Praxis stehen im Folgenden eher am Ausgang der Analyse denn – wie sonst üblich – an ihrem Eingang, etwa in Form einer qualitativen Auswertung gesellschaftlicher Lebensrealitäten im Hinblick auf Integration, Inklusion und Exklusion. Für eine theologisch reflektierte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Integration wäre es allerdings naiv, die problematischen begrifflichen Implikationen, wie sie im ersten Teil des ersten Kapitels bereits angesprochen wurden⁴²⁹, sowie die praktische Problematik von Integrationsprozessen auszuklammern und ein allzu harmonisches Bild von Integration zu zeichnen. Schon der biblische Befund hat gezeigt, dass ein solcher Prozess nicht selten ein Ärgernis ist und Fremde darin nicht nur als Herausforderung, sondern durchaus auch als Feinde und Verachtete auftreten.⁴³⁰ Umgekehrt kennt ebenfalls schon die biblische Erfahrung die Furcht vor dem Fremden, der zerstört, invasiert und unterwirft. So sehr ein darauf aufbauender Vergleich mit aktuellen xenophobischen Tendenzen künstlich und hinkend wirkt, so zeigt er dennoch zwei grundlegende Aspekte einer *desintegrativen* Problematik auf:

⁴²⁹ vgl. Kapitel 1.1.

⁴³⁰ vgl. Kapitel 2.3.1.1.

(1) *Die Ausgrenzung der Fremden*: Einerseits steht die Integration vor dem Problem der Ablehnung und Abwehr jegliches Fremden. Für Schäfer/Schlöder ergibt sich diese oft pauschal Xenophobie genannte Ausgrenzung aus der „Sicherung einer positiven Selbstbewertung, die durch ein entsprechendes positives Bild von der Eigengruppe vermittelt wird.“⁴³¹ Dadurch wird die Eigengruppe aufgewertet, was umgekehrt die Abwertung der Fremdgruppe hervorruft. Den Grund für diesen Zusammenhang orten sie in Situationen, in denen die soziale Identität der Eigengruppe in Gefahr scheint⁴³² – etwa in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit, Zuwanderung oder Rezession. Die Fremden erscheinen dann nicht mehr nur als Herausforderung, sondern als Konkurrenten der Eigengruppe, die kollektiv mit der Ausgrenzung der jeweiligen Fremdgruppe reagiert. Integration steht somit stets vor der Herausforderung sozialer, ökonomischer und politischer Situationen, die sozialpsychologisch einen Keimboden für solche Identitäts- und Gruppenkonflikte darstellen. Es wäre gerade hier wichtig zu reflektieren, welche Signale die Mehrheitsbevölkerung des Aufnahmelandes an Zuwanderer aussendet und welche Folgen jene für deren Selbstverständnis in ihrer neuen Heimatgesellschaft haben.⁴³³

(2) *Die Abschottung des Fremden*: Ähnlich verhält es sich umgekehrt mit dem Zugang der Immigrantinnen und Immigranten zu ihrer jeweils *neuen* Gesellschaft. Durch die Migration selbst verändern sich für die Migrantinnen und Migranten ihre sozialen Lebenskontexte und mit ihnen ihre soziale Identität. Wird diese Veränderung als Entwurzelung wahrgenommen oder als Gefahr gedeutet, reagieren nach obigem Schema eben auch Zuwanderer mit einer Abschottung in dem ihnen so fremden Land, das ihren kulturellen, sozialen und oft auch religiösen Erinnerungen und Verwurzelungen nicht selten widerspricht. Darüber hinaus wirken die angesprochenen Signale der Mehrheitsbevölkerung oft integrationshemmend – so berechtigt die Interessen eines Staates oder einer Gesellschaft sind, Erwartungen an

⁴³¹ SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit, 78.

⁴³² vgl. Ebd.

⁴³³ vgl. RETHMANN, Integration gestalten, 31.

und Kriterien für Immigrantinnen und Immigranten zu formulieren, so sehr wird manche Methodik im Zuge der Reflexion angefragt werden müssen, inwiefern sie nicht erneut Skepsis gegenüber der noch unbekannten Fremdheit ausstrahlt und dadurch Angst und Abschottung vor dem Fremden suggeriert.⁴³⁴

An dieser Stelle können die zahlreichen aufgeworfenen kulturellen, religiösen und/oder persönlichen Faktoren, die zu einem wie auch immer definierten *Misslingen* der Integration führen, nicht näher behandelt werden. Vielmehr soll eine theologische Vision für beide Seiten des *selben Problems*⁴³⁵ formuliert werden. Die Herausforderung einer solchen Vision besteht darin, die politische Ausrichtung einer eschatologisch fundierten Theologie wahrzunehmen, um gerade an diesen neuralgischen Punkten die vor allem sozialpolitischen Implikationen solcher Gruppenkonflikte aufzuzeigen und ihre Problematisierung anzuregen. Dass Integration noch eine Reihe anderer Probleme impliziert und selbst mit ihnen konfrontiert ist, kann an dieser Stelle nur konstatiert und als weiteres Arbeitsfeld markiert werden. Für eine theologische Vision von Integration kann sich daraus ein letztes, notwendiges Korrektiv für das konkrete Andenken von Handlungsoptionen und -feldern ergeben.

⁴³⁴ vgl. RETHMANN, Integration gestalten, 31; Rethmann nennt als Beispiel für solche Methoden etwa Fragebögen in Deutschland, die die Integrationsbereitschaft von Immigrantinnen und Immigranten messen sollen und so – über die Hintertür – „die Loyalität des Migranten zum Staat zu ermitteln.“ (RETHMANN, Integration gestalten, 31). Probleme dahingehend traten etwa auch in einer österreichischen Integrationsstatistik auf.

⁴³⁵ Die sozialpsychologische Erklärung von Schäfer/Schlöder ist freilich nur eine Möglichkeit, die Gruppenkonflikte zwischen *Zuwanderern* und *Einheimischen* zu deuten – es lassen sich daran allerdings jene grundsätzlichen und übergeordneten Faktoren aufzeigen, die nicht einer spezifischen Analyse konkreter Situationen und HandlungsträgerInnen bedürfen.

Ein politischer Nach-Ruf

Der in dieser Arbeit nachgezeichnete Beitrag einer theologischen Reflexion von Fremdheit und Andersheit für Begriff und Praxis von Integration ist nur ein Schlaglicht an möglichen Zugängen und Anknüpfungspunkten – das weite Feld des Begriffes und das mit ihm eröffnete Schlachtfeld zwischen normativer Politik, sozialer Gesellschaft und universaler Menschlichkeit ist zu groß um es umfassend behandeln, aber auch zu wichtig, um es nicht thematisieren zu können. Wie (beinahe) jedes praktisch-theologisches Interesse speist sich die Beschäftigung mit Integration also aus einer politischen und gesellschaftlichen Realität, die nicht nur in den Medien, sondern auch im sozialen Miteinander markant und dauerhaft präsent ist.

Theologie und Kirche werden sich an dieser Stelle in Zukunft wohl noch weit öfter und tiefer die Frage stellen müssen, inwiefern gesellschaftliches Engagement und advokatorische Anwaltschaft nicht viel grundsätzlicher als Grundauftrag wahrgenommen werden sollen – die *Diakonia* der Kirche und die Praktische Theologie als Disziplin des genauen Hinschauens und analytischen Reflektierens kann ihren Abschluss nur in einem verantworteten und kompromisslosen Handeln finden können, will man den reflexiven Diskurs nicht zur letztgültigen Norm theologischen Denkens erklären.

Die Bewährung des theologischen Nach-Denkens ist somit eine immanet politische – ziehen sich Theologie und Kirche aus dieser Spannung von Mystik und Politik zurück, geraten sie notwendig in ein „geschichtsfernes Mythen-denken [...]“ und verlieren dadurch die Glaubwürdigkeit, dass es gerade nicht „zweierlei Gotteskindschaft, nicht zweierlei Gottebenbildlichkeiten in der einen Welt gibt.“⁴³⁶ Eine solche Theologie hätte dann nicht mehr Ort, Zeit und Auftrag *von* und *über* Integration zu sprechen.

⁴³⁶ METZ, Christentum und die Fremden, 228.

Literatur- und Quellverzeichnis

Mit Kurzzitation in [...]

BAGGIO, Fabio: Die Verschiedenheit in der trinitarischen Gemeinschaft. Anregungen zur Reflexion über eine Theologie der Migration, in: concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 44 (5/2008), 551-561.

[BAGGIO, Verschiedenheit]

BAUBÖCK, Rainer: Gleichheit, Vielfalt und Zusammenhalt – Grundsätze für die Integration von Einwanderern, in: Volf, Patrik / Bauböck, Rainer (Hgg.): Wege zur Integration. Was man gegen Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit tun kann (Publikationsreihe des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur zum Forschungsschwerpunkt Fremdenfeindlichkeit 4), Wien 2001.

[BAUBÖCK, Grundsätze]

BIBOUCHE, Seddik / HELD, Josef: Reflexion über grundlegende Probleme der Integration, in: Sauer, Karin Elinor / Held, Josef (Hgg.): Wege der Integration in heterogenen Gesellschaften. Vergleichende Studien, Wiesbaden 2009, 13-22.

[BIBOUCHE/HELD, Probleme]

BRAZAL, Agnes: Cultural Rights of Migrants. A Philosophical and Theological exploration, in: Baggio, Fabio / Brazal, Agnes (Hgg.): Faith on the Move, Quezon City 2008, 68-92.

[BRAZAL, Migrants]

CABALLERO, Claudio: Integration und politische Unterstützung. Eine empirische Untersuchung unter Ausländern, Wiesbaden 2009.

[CABALLERO, Integration und politische Unterstützung]

DUSSEL, Enrique: Die „Lebensgemeinschaft“ und die „Interpellation“ des Armen. Die Praxis der Befreiung, in: Fornt-Betancourt, Raúl (Hg.): Ethik und Befreiung, Aachen 1990, 69-96.

[DUSSEL, Lebensgemeinschaft]

ESSER, Hartmut: Soziologie. Spezielle Grundlagen: Band 2 – Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt/Main 2000.

[ESSER, Soziologie]

FASSMANN, Heinz: Der Integrationsbegriff: missverständlich und allgegenwärtig – eine Erläuterung, in: Oberlechner, Manfred (Hg.): Die missglückte Integration. Wege und Irrwege in Europa. (Sociologica 10), Wien 2006, 225-238.

[FASSMANN, Integrationsbegriff]

FUCHS, Ottmar: Dialog und Pluralismus in der Kirche. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezeugter Geltungsansprüche, in: Fürst, Gebhard (Hg.): Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (Quaestiones disputatae 166), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1994, 190-229.

[FUCHS, Dialog]

FUCHS, Ottmar: Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988, 240-301.

[FUCHS, Entgrenzung]

FUCHS, Ottmar: Identität der Gemeinde. Praktisch-theologische Impulse zu ihren Grundvollzügen, in: Krieger, Walter / Sieberer, Balthasar (Hg.): Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 43-85.

[FUCHS, Identität der Gemeinde]

GÖRG, Manfred: Fremdsein in und für Israel, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988, 194-214.

[GÖRG, Fremdsein]

GREINER, Ulrike: Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften (Beiträge zur mimetischen Theorie 11), Münster 2000.

[GREINER, Spur des Anderen]

GRONEMEYER, Marianne: Der Fremde auf der Türschwelle. Vortrag auf der Dialogkonferenz St. Arbogast 2008, in: http://www.cdmediateam.com/customer/vortrag_dr_gronemeyer.pdf, zuletzt geöffnet am 25.09.2010.

[GRONEMEYER, Fremde]

GUTIERREZ, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, in: Ellacurá, Ignacio / Sobrino, Jon: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1, Luzern 1995, 293-312.

[GUTIERREZ, Grundoption]

HEIMBACH-STEINS, Mariane: Zauberformel „Integration“? Sozialethische Sondierungen zur Migrationspolitik, in: AMOS. Gesellschaft gerecht gestalten 1 (3/2007), 3-9.

[HEIMBACH-STEINS, Zauberformel Integration]

HENTGES, Gudrun: Das Plädoyer für eine »deutsche Leitkultur« – Steilvorlage für die extreme Rechte?, in: Butterwegge, Christoph / Cremer, Janine u.a. (Hgg.): *Themen der Rechten – Themen der Mitte. Zuwanderung, demografischer Wandel und Nationalbewusstsein*, Opladen 2002, 95-121.

[HENTGES, Steilvorlage für die extreme Rechte]

HETFLEISCH, Gerhard: Integration von Migrantinnen und Migranten am Prüfstand, in: Oberlechner, Manfred (Hg.): *Die missglückte Integration. Wege und Irrwege in Europa*. (Sociologica 10), Wien 2006, 57-80.

[HETFLEISCH, Prüfstand]

HINRICHS, Wilhelm: *Ausländische Bevölkerungsgruppen in Deutschland. Integrationschancen 1985 und 2000*, Berlin 2003.

[HINRICHS, Integrationschancen]

HOFFMANN, Lutz: Doppelter Demokratieverlust? Referat auf der Klausurtagung der LAGA am 4./5. Mai 2002 in Herne, in: http://www.laga-nrw.de/xd/public/content/index_cGlkPTg0_.html, zuletzt aufgerufen am 21.06.2010.

[HOFFMANN, Doppelter Demokratieverlust?]

HÖFFE, Otfried: Goldene Regel, in: Ders.: *Lexikon der Ethik*, München 2002, 101-102.

[HÖFFE, Goldene Regel]

KAMPLING, Rainer: Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988, 215-239.

[KAMPLING, Fremde im NT]

KARRER, Leo: Zu Optionen finden? Kriterien *für* Optionen, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Pastoraltheologische Interventionen im Quintett – Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 11), 69-96.

[KARRER, Optionen]

KEHL, Medard: Eschatologie, Würzburg 1986.

[KEHL, Eschatologie]

KRAAS-SCHNEIDER, Frauke: Bevölkerungsgruppen und Minoritäten. Handbuch der ethnischen, sprachlichen und religiösen Bevölkerungsgruppen der Welt, Wiesbaden 1989.

[KRAAS-SCHNEIDER, Minoritäten]

LESCH, Walter: Analyse – Beratung – Parteinahme. Überlegungen zum Status theologisch-ethischer Beiträge im Streit um Migration und Menschenwürde, in: Barwig, Klaus / Mieth, Dietmar (Hgg.): Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien, Mainz 1987, 178-210.

[LESCH, Analyse]

LESCH, Walter: Alterität und Gastlichkeit. Zur Philosophie Emmanuel Lévinas, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988, 128-143.

[LESCH, Alterität und Gastlichkeit]

LUSSI, Carmen: Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration, in: concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 44 (5/2008), 551-561.

[LUSSI, Mobilität]

MARAVAKIS, Athanasios / PARSANOGLU, Dimitris: Zur Kulturalisierung sozialer Ungleichheit, in: Sauer, Karin Elinor / Held, Josef (Hgg.): Wege der Integration in heterogenen Gesellschaften. Vergleichende Studien, Wiesbaden 2009, 41-53.

[MARAVAKIS/PARSANOGLU, Kulturalisierung]

MECHERIL, Paul: Diversity. Die Macht des Einbezugs, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Online-Dossier „Managing Diversity – Alle Chancen genutzt?“ auf http://www.migration-boell.de/web/diversity/48_1012.asp, zuletzt abgerufen am 26.09.2010; nummeriert nach eigener Formatierung.

[MECHERIL, Diversity]

MECHERIL, Paul: Migration und Integration, in: Straub, Jürgen / Weidemann, Doris / Weidemann, Arne (Hgg.): Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart 2007, 469-480.

[MECHERIL, Migration und Integration]

METTE, Norbert: Einführung in die Katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005.

[METTE, Praktische Theologie]

METTE, Norbert: Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo, in: Diakonia 24 (1993), 327-330.

[METTE, Option für die Anderen]

METZ, Johann Baptist: Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion, in: Balke, Friedrich / Habermas, Rebekka u.a. (Hgg.): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern, Frankfurt/Main 1993, 217-228.

[METZ, Christentum und die Fremden]

NEUHOFF, Katja: Integration durch Bildung? Herausforderungen für Schule und berufliche Bildung, in: AMOS. Gesellschaft gerecht gestalten 1 (3/2007), 18-23.

[NEUHOFF, Integration durch Bildung]

POCK, Johann: Pastoraltheologie als Anwältin der Anderen und des Anders-Seins, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2/2008), 216-234.

[POCK, Anwältin der Anderen]

PURCELL, Mike: Christus, der Fremde. Die ethische Ursprünglichkeit der Heimatlosigkeit, in: concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 44 (5/2008), 562-574.

[PURCELL, Fremde]

RETHMANN, Albert-Peter: Integration gestalten. Leitbilder und Kriterien einer verantwortlichen Integrationspolitik, in: AMOS. Gesellschaft gerecht gestalten 1 (3/2007), 25-33.

[RETHMANN, Integration gestalten]

RIEGEL, Christine: Integration – ein Schlagwort? Zum Umgang mit einem problematischen Begriff, in: Sauer, Karin Elinor / Held, Josef (Hgg.): Wege der Integration in heterogenen Gesellschaften. Vergleichende Studien, Wiesbaden 2009, 23-40.

[RIEGEL, Schlagwort]

ROTTLÄNDER, Peter: Die Fremden als Thema der Ethik. Einige Überlegungen zur „Option für die Anderen“ im Kontext der Bundesrepublik Deutschland, in: Fornet-Betancourt, Raúl / Assmann, Hugo (Hgg.): Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik (Concordia Reihe Monographien 9), Aachen 1993, 149-167.

[ROTTLÄNDER, Ethik]

SCHÄFER, Bernd / SCHLÖDER, Bernd: Identität und Fremdheit. Sozialpsychologische Aspekte der Eingliederung und Ausgliederung des Fremden, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 35 (1994), 69-87.

[SCHÄFER/SCHLÖDER, Identität und Fremdheit]

SCHMIDT, Heinz: Helfen – mit welchem Ziel? Zum diakonischen und gerontologischen Menschenbild, in: Brunn, Frank Martin / Dietz, Alexander u.a. (Hgg.): Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Leipzig 2007, 71-78.

[SCHMIDT, Helfen]

STEINS, Georg: „Fremde sind wir ...“. Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden aus alttestamentlicher Perspektive, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 35 (1994), 133-150.

[STEINS, Fremde im AT]

SÜSSMUTH, Rita: Migration und Integration. Testfall für unsere Gesellschaft, München 2006.

[SÜSSMUTH, Migration und Integration]

TIBI, Bassam: Leitkultur als Wertkonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament (B1-2/2001), 23-26.

[TIBI, Leitkultur]

TSCHERNOKOSHEWA, Elka: Visionen von Zugehörigkeit, Reinheit und Hybridität, in: Wege zum Menschen 59 (2007), 319-331.

[TSCHERNOKOSHEWA, Visionen]

WALDENFELS, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006.

[WINTERSTEINER, Phänomenologie]

WINTERSTEINER, Werner: Pädagogik des Anderen. Bausteine einer Friedenspädagogik in der Postmoderne, Münster 1999.

[WINTERSTEINER, Pädagogik des Anderen]

WISSENSCHAFTLICHER RAT DER DUDENREDAKTION (Hg.): Duden. Das große Wörterbuch der Deutschen Sprache. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. [Ausg. in 10 Bänden], Mannheim / Leipzig / Wien u.a., 1999.

[WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN SPRACHE, versch. Bde.]

YILDIZ, Erol: Fremdheit und Integration, Bergisch Gladbach 1999.

[YILDIZ, Fremdheit und Integration]

ZULEHNER, Paul Michael: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989.

[ZULEHNER, Fundamentalpastoral]

In Verweisen und Hinweisen

ALBUS, Michael: Im Fremden Jesus Christus selber sehen. Die Bedeutung des Gemeinsamen Wortes der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, in: Lebendige Seelsorge 52 (5/2001).

APPEL, Kurt: Der Logos des Gastes. Prolegomena zu einem Vernunftsbegriff des Christentums. Vortrag an der Universität Wien am 05.10.2010 [unveröffentlicht].

ASKANI, Thomas: Die Frage nach dem Anderen. Im Anschluss an Emmanuel Lévinas und Jacques Derida, Wien 2002.

[ASKANI, Frage]

ASSMANN, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main 1988.

BAHR, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

[BAHR, Sprache des Gastes]

BAUBÖCK, Rechtliche Instrumente, zit. nach: Pelinka, Integrationsindikatoren, 5.

[BAUBÖCK, Rechtliche Instrumente]

BIANCHI, Enzo: Nel mistero della Trinità: unità, diversità, relazione, Magnano 2005.

[BIANCHI, Trinità]

BOURDIEU, Pierre: Ökonomisches Kapital - Kulturelles Kapital - Soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983.

[BOURDIEU, Kapital]

BULTMANN, Christoph: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff *ger* und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, Göttingen 1992.

[BULTMANN, Der Fremde]

CHENU, Marie-Dominique: Ein prophetisches Konzil, in: KLINGER, Elmar/WITTSTADT, Klaus (Hgg.): Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS Karl Rahner), Freiburg 1984.

CLAPSIS, Emmanuel: Ambivalenz, Subjektivität und spirituelles Leben. Für eine Kultur des Friedens durch Achtung von Andersartigkeit, in: Ökumenische Rundschau 55 (2006).

DALLMANN, Hans-Ulrich: Das Recht, verschieden zu sein. Eine sozialetische Studie zu Inklusion und Exklusion im Kontext von Migration, Gütersloh 2002.

DERRIDA, Jacques: Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!, Paris 1997.
[DERRIDA, Cosmopolites]

DIRSCHERL, Erwin: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
[DIRSCHERL, Anthropologie]

FINDL, Hubert: Wenn Fremde aufeinander zugehen. Zur Integration „Neuer“ in bestehende soziale Systeme, in: Diakonia 40 (2009).
[FINDL, Fremde]

GRESHAKE, Gisbert: Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Biemer, Günter / Casper, Bernhard / Müller, Josef (Hgg.): Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg im Breisgau 1992.
[GRESHAKE, Communio]

GRILLO, Ralph: Pluralism and the Politics of Difference, Oxford 1998.

HABEL, Torsten: Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994.
[HABEL, Torsten]

HABERMAS, Jürgen: Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, ¹⁰1988.

KÄSEMANN, Ernst: An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen³1974.

KRISTEVA, Julia: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/Main 1990.

[KRISTEVA, Fremde]

LESCH, Walter: Kulturelle Vielfalt in der Dialektik des Multikulturalismus: Sozial-ethische Markierungen, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn 1997.

LOCKWOOD, David: Social Integration and System Integration, in: Zollschan, George K. / Hirsch, Walter (Hgg.): Explorations in Social Change, London 1964.

[LOCKWOOD, Integration]

LÖNING, Karl: Der Stephanuskreis und seine Mission, in: Die Anfänge des Christentums, Stuttgart 1987.

METZ, Johann Baptist: Differenzierungen im Polyzentrismusverständnis, in: Kaufmann, Franz-Xaver / Metz, Johann Baptist: Zukunftsfähigkeit, Freiburg/Breisgau 1987.

METZ, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt, Mainz²1969.

METZ, Johann Baptist: Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: Metz, Johann Baptist (Hg.): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz²1978.

MUßNER, Franz: Die religiöse Erfahrung des Christen als "Fremderfahrung". in: Brüske, Gunda (Hg.): Oleum laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, Münster 2003.

RAHNER, Karl: Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976.

ROMMELSPACHER, Birgit: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt/New York 2002.

[ROMMELSPACHER, Birgit: Anerkennung und Ausgrenzung]

RÖSNER, Hans-Uwe: Selbstsorge und Sorge für den Anderen, in: Zeitschrift für Heilpädagogik (2/1997).

SCHELKSHORN, Hans: Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992.

SIQUANS, Agnethe: Foreignness and poverty in the book of Ruth. A legal way for a poor foreign woman to be integrated into Israel, in: Journal of biblical literature 128 (2009).

SOBRINO, Jon: Die Winde, die in Santo Domingo wehten, und die Eangelisierung der Kultur, in: Müller, Andreas (Hg.): Santo Domingo 1992, Bonn 1993.

SÖDING, Thomas: Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11, in: Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 39 (2010).

STEINKAMP, Hermann: Sozialpastoral, Freiburg im Breisgau 1991.

[STEINKAMP, Sozialpastoral]

STOMPE, Annelie: Armut und Bildung. PISA im Spiegel sozialer Ungleichheit, in: ZTG Bulletin 29+30 (2005).

SUESS, Paulo: Glaubensverkündigung, Inkulturation und Befreiung, in: Orientierung 50 (1986).

SUESS, Paulo: Über die Unfähigkeit der einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Arens, Edmund (Hg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (Quaestiones disputatae 156), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1995.

[SUESS, Unfähigkeit]

TASSELLO, Giovanni Graziano: Introduzione, in: *Enchiridium della chiesa per le migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilita umana (1887-2000)*, Bologna 2001.

THEIßEN, Gerd: Die Fremdheit des historischen Jesus. Fremdheitskonstruktionen in Jesusbilder, in: Becker, Dieter (Hg.): *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermaier zum 65. Geburtstag*, 2000.

TODOROV, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985.

WOLTER, Michael: Das Israelproblem nach Gal 4,21-31 und Röm 9-11, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2010).

Dokumente

Bundesministerium für Inneres: *Integration in Österreich. Einstellungen, Orientierungen, und Erfahrungen von MigrantInnen und Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung. Studie der GfK-Austria GmbH unter Leitung von Univ.-Doz. Dr. Peter A. Ulram*, Wien 2009.

[ÖSTERREICHISCHE INTEGRATIONSSTUDIE]

CDU Deutschland, Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Beschluss des 21. Parteitags der CDU Deutschlands vom 03.12.2007 in Hannover, 21.

[CDU DEUTSCHLAND, Freiheit und Sicherheit]

Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas: *Expressão de um carisma a serviço dos migrantes. III Seminário Congregacional e Pastoral das Migrações*, Brasília 2005.

[EXPRESSÃO DE UM CARISMA]

Consejo Episcopal Latinoamericano: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Puebla 1979.*

[PUEBLA]

Deutscher Caritasverband: Miteinander leben. Perspektiven des Deutschen Caritasverbandes zur Migrations- und Integrationspolitik. Grundlagen – Zentrale Botschaften – Erläuterungen, 2008.

[CARITAS, Miteinander leben]

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland: "... und der Fremdling, der in deinen Toren ist." Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, 1997.

[DEUTSCHE KIRCHEN, Migration und Flucht]

Magistratsabteilung 17 der Stadt Wien (MA17): Leitlinien der Wiener Integrations- und Diversitätspolitik [keine Jahreszahl vorhanden].

Magistratsabteilung 18 für Stadtentwicklung und Stadtplanung (MA 18) und Bereichsleitung Integration (BLI) der Stadt Wien: Migration – Integration – Diversitätspolitik, Wien 2002.

[WIENER INTEGRATIONSKONZEPT]

ÖSTERREICHISCHEN ARMUTSKONFERENZ: Schande Armut. Stigmatisierung und Beschämung, Wien 2008.

[ARMUTSKONFERENZ, Schande Armut]

PELINKA, Peter im Auftrag der Magistratsabteilungen 18 und 57 der Stadt Wien und des Wiener Integrationsfonds: Integrationsindikatoren. Zur Nachhaltigkeit von Integrationspolitik, Wien 2000.

[PELINKA, Integrationsindikatoren]

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten.

[DEUTSCHE BISCHÖFE, Integration fördern]

Zentrum für MigrantInnen in Tirol und Hafelekar Unternehmensberatung: Integrationskonzept für die Stadt Salzburg. Abschlussbericht, Innsbruck 2006.

[SALZBURGER INTEGRATIONSKONZEPT]

Online-Quellen und Medienbeiträge

BAHNERS, Patrick: Haben wir eine christliche Leitkultur?, in: faz.net – Online-Ausgabe der Frankfurter Allgemeinen Zeitung [Online-Ressource, Stand 21.10.2010], URL:
<http://www.faz.net/s/Rub9B4326FE2669456BAC0CF17E0C7E9105/Doc~E073DE5D66A5B4E2DA7F0330CF3702628~ATpl~Ecommon~Scontent.html>
 [BAHNERS, Leitkultur]

Bayern1 online: Asyl-Drama in Hauzenberg. Abschiebung trotz Integration? [Online-Ressource, Stand 21.10.2010], URL:
<http://www.br-online.de/bayern1/mittags-in-niederbayern-und-der-oberpfalz/regionalnews-ostbayern-hauzenberg-ID1279814959629.xml>

BÖKENKAMP, Gérard: Wohlfahrtsstaat oder Einwanderungsland: Der Kampf um die Torte, in: eigentümlich frei [Online-Dokument, Stand: 31.10.2010] URL:
<http://ef-magazin.de/2010/07/01/2287-wohlfahrtsstaat-oder-einwanderungsland--der-kampf-um-die-torte>
 [BÖKENKAMP, Torte]

DasErste, Sendung „Kontraste“ vom 22.10.2009: Statt Integration Abschiebung - Behördenwillkür nach 17 Jahren Deutschlандаufenthalt.

FRANK, Michael: Wie flüchtig ist doch Mitgefühl, in: sueddeutsche.de – Online-Ausgabe der Süddeutschen Zeitung [Online-Ressource, Stand 21.10.2010; Original in der Printausgabe vom 04.06.2008], URL:
<http://www.sueddeutsche.de/panorama/asyl-politik-in-oesterreich-wie-fluechtig-ist-doch-mitgefuehl-1.181899>

Frankfurter Rundschau: Anerkennung verschiedener Identitäten. Interview mit Eskandari-Grünberg, in: fr-online.de – Online-Ausgabe der Frankfurter Rundschau [Online-Ressource, Stand 30.10.2010; Original in der Printausgabe vom 13.07.2009], URL:
http://www.fr-online.de/frankfurt_und_hessen/nachrichten/frankfurt/?em_cnt=1833769&

KELEK, Necla: Wulffs Republik der Gläubigen, in: faz.net – Online-Ausgabe der Frankfurter Allgemeinen Zeitung [Online-Ressource, Stand 21.10.2010], URL: <http://www.faz.net/s/Rub9B4326FE2669456BAC0CF17E0C7E9105/Doc~E6300B4C6C101487A8B1583348B868D0B~ATpl~Ecommon~Scontent.html>
[KELEK, Wulff]

ORF Wien Online: Reaktionen zur Integrationsstudie [Online-Ressource, Stand 25.10.2010], URL: <http://oesterreich.orf.at/wien/stories/110362/>
[ORF WIEN, Reaktionen zur Integrationsstudie]

ORF Religion Online: Weiter Kritik an Integrationsstudie [Online-Ressource, Stand 21.10.2010], URL: http://religion.orf.at/projekt03/news/0605/ne060522_integration_fr.htm
[ORF RELIGION, Integrationsstudie]

SCHUBERT, Margarita: Wien-Wahl: Ein Exflüchtling tritt für das BZÖ an, in: diepresse.com – Online-Ausgabe der Presse [Online-Ressource, Stand 21.10.2010; Original in der Printausgabe vom 29.09.2010], URL: <http://diepresse.com/home/panorama/integration/597992/index.do>

Quellen

AUGUSTINUS, Aurelius: De trinitate (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang: Buch V). lateinisch - deutsch. KREUZER, Johann (Übers., Einl.), Hamburg 2001.
[AUGUSTINUS, De Trinitate]

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.
[Kurzzitationen folgen den Abkürzungsangaben im Anhang der genannten Ausgabe]

Danksagungen

Das Schreiben einer wissenschaftlichen Arbeit ist ein langwieriger Weg und oft steiniger Prozess. An vielen Wegmarken stehen Menschen, die das Gehen erst möglich machen – ihnen gilt daher mein Dank:

Meinen Eltern Maria und Rudolf Mayr für die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt lernen, studieren und schließlich schreiben zu können.

Meinem freundschaftlichen Umfeld für die gemeinsame Arbeit an Ideen, Projekten und Veranstaltungen, die allesamt nicht wenig meiner Arbeits- und Herangehensweise geprägt und damit auch theologisches Denken und Leben geformt haben; ganz besonders den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Fakultätsvertretung, bei Südwind Österreich – wo mir trotz meiner Arbeit immer auch Vorbereitungen der Diplomarbeit und anregende Diskussionen zum Thema möglich waren – sowie den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der beiden Vienna International Summer Universities, die aus ihrer internationalen und je unterschiedlichen Perspektive viele Sichtweisen haben aufgehen lassen.

Und ganz besonders meiner geduldigen Begleiterin, genauen Korrekturleserin und beständigen Unterstützung Anna Bachofner, die nicht nur syntaktisch und semantisch, sondern auch thematisch und menschlich viel zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen und mich an so vielen Ecken und Enden des Denkens und Forschens unterstützt und nicht selten auch getragen hat.

Für die Annahme der Arbeit und zahlreiche Anmerkungen gilt mein Dank Regina Polak, die im gemeinsamen Ringen mit Zeit, Methoden und Inhalt der Arbeit letztlich einen guten Abschluss einleiten konnte. Ebenfalls danken möchte ich Johann Pock, der die Grundlegung der Arbeit in seinem Forschungsseminar mitbegleitet hat.

Ein letzter Dank gilt meinen Schülerinnen und Schülern des GRg 21 Bertha von Suttner, die mir gerade in den letzten Monaten eine ganz andere Sicht auf so vieles eröffnet und dem wissenschaftlichen Ringen ein menschliches Gesicht beigelegt haben.

LEBENS LAUF

PERSÖNLICHE DATEN

Name: Florian Mayr
 geboren: 22.01.1986 in Wien/Österreich
 Eltern: Maria Mayr (*1962) und Rudolf Mayr (*1958)

SCHULAU SBILDUNG

1992-1996: Volksschule Behamberg
 1996-2004 Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Steyr-Werndlpar k;
 neusprachlicher Zweig – Matura im Juni 2004

STUDIENVERLAUF

2004- Studium des Lehramtsstudiums in den Unterrichtsfächern Katholische Religion (A020) und Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung (A313); zusätzlich ein Semester im Unterrichtsfach Geographie und Wirtschaftskunde (A456); Universität Wien
 2005- zusätzlich Studium des Diplomstudiums Katholische Religionspädagogik (A012)
 2007- zusätzlich Studium des Individuellen Diplomstudiums Religionswissenschaft (A057) sowie des Diplomstudiums Katholische Fachtheologie (A011)
 2006-2007 Auslandsaufenthalt an der Universität Trier und der Theologischen Fakultät Trier (D)
 2008 Absolvent der Vienna International Christian-Islamic Summer University (VICISU); akkreditiert durch die Universität Wien

BERUFLICHE TÄTIGKEITEN

2010- Sondervertragslehrer für Katholische Religion am GRG 21 Bertha von Suttner
 2010- Mitarbeiter der Kontaktstelle für Christlich-Islamische Begegnung der Erzdiözese Wien
 2009- Projektmanager „Infopool“ bei der Katholischen Jugend Österreich

- 2009-2010 Zivildienst bei der Südwind Agentur im Bereich Öffentlichkeitsarbeit in der Entwicklungspolitik
- 2008-2009 Studienassistent am Institut für Liturgiewissenschaft

EHRENAMTLICHES ENGAGEMENT

- 2008-2010 Vorsitzender der Österreichischen Konferenz der Theologiestudierenden
 - 2007-2009 Vorsitzender der Fakultätsvertretung Katholische Theologie der ÖH an der Universität Wien
 - 2005- ehrenamtliche Tätigkeit im Bereich der Studierendenvertretung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Mitglied in Habilitationskommissionen sowie in Studien- und Fakultätskonferenzen
- Mitglied bei ATTAC Österreich und Südwind Wien

Zusammenfassung

Migration und Integration stehen als politische und wissenschaftliche Begriffe in vielen Räumen gesellschaftlichen Denkens, selten werden sie allerdings inhaltlich gefüllt, noch seltener theologisch reflektiert. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich daher mit der Frage, welche Anfragen sich aus der Perspektive einer Theologie des Anders-Seins an ausgewählte soziologische und politische Konzepte von Integration ergeben, d.h. welche notwendigen Kriterien der Herangehensweise an den Komplex Integration eine theologische Reflexion aufzeigt und sowohl in Richtung Politik und Gesellschaft, als auch in Richtung Kirche und der eigenen wissenschaftlich-theologischen Forschungspraxis einer Pastoraltheologie formulieren kann.

In einem ersten Schritt werden dazu einerseits die statistischen Erhebungen des österreichischen Innenministeriums im Zuge der Studie „Integration in Österreich“ sowie andererseits die politischen Integrationskonzepte der Städte Salzburg und Wien analysiert. Forschungsleitend ist dabei die Frage, ob und wie Immigrantinnen und Immigranten selbst zur Sprache kommen und welche Asymmetrien zwischen ansässiger Mehrheitsgesellschaft und den zu Integrierenden im Bezug auf ihre Befragung sowie in konkreten Modellen zu Tage treten.

In einem zweiten Schritt wird versucht, den Begriff Integration aus sozialwissenschaftlicher und theologischer Perspektive zu beschreiben und zu reflektieren, um die Ziele einer praktisch-theologischen Auseinandersetzung und Reflexion aufzuzeigen und zu formulieren. Dazu wird zunächst eine Begriffsklärung und -schärfung auf grundsätzlicher Ebene vorgenommen. Diese Problematisierung des Begriffs wird schließlich durch eine migrationssoziologische Fundierung ergänzt. Aus theologischer Perspektive wird schließlich danach gefragt, welche praktisch-theologischen Kriterien sich aus einer biblischen, systematischen und fundamentalethischen Reflexion für die politische und gesellschaftliche sowie für die theologische und kirchliche Beschäftigung mit Integration ergeben.

In einem dritten und letzten Schritt wird schließlich versucht, diese Anfragen an Politik, Gesellschaft, Theologie und Kirche konkret zu formulieren und abschließende Visionen einer an theologisch reflektierten Kriterien ausgerichteten Integrationspolitik zu beschreiben.

Abstract

Migration and social integration are two major subjects in current political, scientific and social discussions, while both of them tend to become combat terms when it comes to the question of the cultural, national or religious other. This thesis tries to gain criteria for approaching the scientific and political field of social integration from the theological perspective in three major steps:

In a first step, empirical surveys and political concepts of social integration in the cities of Salzburg and Vienna are questioned, if it is possible for immigrants to bring up their perspective in the scientific as well as in the public dialogue, to outline asymmetries in matters pertaining to power and the political discourse *about* immigrants.

In a second step, the mentioned criteria is gained through a sociological and a theological approach as to both consolidate what is meant and thought when it comes to the question of integration and reflect the biblical, systematical and ethical findings about the relation between the own and the other. As a result, six major contributions to establishing criteria are formulated.

In a third and last step, both politics/society and church/theology are questioned how they can meet these criteria. Finally, as a conclusion, five visions for a theologically reflected practice of social integration are drafted.