

Eva Kimminich

Citoyen oder Fremder?

Ausgrenzung und kulturelle Autonomie in der französischen *banlieue*

»Der Fremde vereint allen Haß auf sich, er ist Inbegriff sämtlicher politischer Mißerfolge und vergegenwärtigt die städtebaulichen Fehlentscheidungen. [...] Er ist Fremdkörper aller Territorien, mit anderen Worten, er besetzt einen Ort nur augenblicklich – selbst wenn diese Momenthaftigkeit andauern kann – ohne dabei die Vorzüge eines Bürgerrechts in Anspruch nehmen zu können.«

(Alain Milon)¹

I. IMMIGRATION: INTEGRATION UND RASSISMUS

Immigration und Integration sind Themen, die in Frankreich seit den ausgehenden 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts mit deutlich anwachsender Intensität bearbeitet werden. Die Studien der 1970er Jahre gründeten zunächst auf der Erkenntnis, dass das Frankreich des alten Europa mit allen Konsequenzen ein Land der Immigration geworden war, obwohl es bereits seit einem Jahrhundert massive Zuwanderungswellen erlebt und eine ausgeprägte Aufnahmetradition entwickelt hat. Diese Tradition gründet auf dem geistigen Erbe der Aufklärung und der Verkündung der Menschen- und Bürgerrechte durch die Revolution von 1789.

In der 3. Republik entwickelte sich ein nationales, auf Laizität und *citoyenneté* gründendes Integrationsmodell. Das erschwert eine öffentliche Anerkennung von religiösen Gemeinschaften, die von der Staatsreligion abweichen, und stärkt das Selbstverständnis der Nation; denn im Begriff der *citoyenneté* wurde nationale Souveränität mit Republik und Demokratie verknüpft. Wesentliches Instrument dieses Integrationsmodells ist die Schule. Als ihre wesentliche Aufgabe wurde die Vermittlung der Werte und Normen der französischen Gesellschaft betrachtet, die als Grundlage der Staatsbürgerschaft galten.²

Die wachsende Zahl der in Frankreich lebenden Einwanderer hatte in den 1970er Jahren zum einen eine Vermischung populärer Kulturen herbeigeführt, ein wachsendes Interesse für außereuropäische Kulturen und das Entstehen ziviler Bewegungen der Solidarität.³ Denn die Nation stand in Frankreich für Demokratie, Modernisierung und Fortschritt. Nationale (auf *citoyenneté* basierende) Identität galt daher als Garant einer erfolgreichen Demokratie. Zum anderen setzten Stigmatisierungen, Segregation, Diskriminierung und eine Stärkung des mit Nationalismus kombinierten *Front National* ein. Damit wurde das zweite Gesicht der Nation sichtbar: als Ort eines homogenen sozialen Körpers. Das er-

1 »L'étranger condense toutes les haines, résume toutes les déconvenues politiques et actualise tous les échecs urbanistiques. Il est le métèque de tous les territoires, autrement dit il occupe momentanément, même si cette momentanéité peut durer, un lieu sans pouvoir bénéficier d'un droit de cité.« *Alain Milon*, *L'Étranger dans la ville*. Du rap au Graffiti mural, Paris 1999, S. 5.

2 Vgl. *Marnia Belhadj*, Das republikanische Integrationsmodell auf dem Prüfstand, in: *Yves Bizeul* (Hrsg.), *Integration von Migranten*. Französische und deutsche Konzepte im Vergleich, Frankfurt/Main 2004, S. 33–44, hier: S. 38 ff. sowie *François Dubet/Didier Lapeyronnie*, Im Aus der Vorstädte. Zerfall der demokratischen Gesellschaft, Stuttgart 1994, S. 20.

3 *Michel Wieviorka*, Zur Überwindung des Konzepts der Integration. Eine Lektion aus französischen Erfahrungen der Gegenwart, in: *Yves Bizeul* (Hrsg.), *Integration von Migranten*. Französische und deutsche Konzepte im Vergleich, Frankfurt/Main 2004, S. 1–11, hier: S. 8.

schwerte die bis dahin größtenteils erfolgreich verlaufene Integration verschiedener zugewanderter Bevölkerungsgruppen und beförderte politischen, institutionellen und kulturellen Rassismus.⁴

Zur gleichen Zeit begannen mit einsetzender Arbeitslosigkeit die Probleme der auslaufenden Industriegesellschaft spürbar zu werden. Bis zu diesem Zeitpunkt waren die arbeitenden Immigranten zwar nicht kulturell, aber sozial und politisch integriert gewesen. Doch die Desindustrialisierung, die vor allem ab Ende der 1980er Jahre große Bevölkerungsteile in den sozialen Abstieg stürzte, betraf zunächst die Immigranten bzw. deren in Frankreich geborene Kinder und zwar zu einem Zeitpunkt, zu dem vor allem letztere kulturell integriert waren. Ihre ökonomische und soziale Integration blieb nun aus. Mit der allgemeinen Verschlechterung der Lebensbedingungen stellte der politisch instrumentalisierte Rassismus die kulturelle Differenz der Immigranten als eine unüberbrückbare Hürde heraus. Dabei wurde vor allem auch die mit politischem Engagement verknüpfte *citoyenneté* beansprucht. Eine Argumentation, die in den Alltagsrassismus eindrang und für die in Frankreich geborenen und zur Schule gegangenen Söhne und Töchter zunehmende Diskriminierungen bedeutete; beginnend bei den Freizeitaktivitäten (kein Eintritt in Diskotheken), bei Wohnungs- und Arbeitssuche (Marginalisierung und Abweisung) sowie insbesondere strengere Polizeikontrollen mit rassistischen Übergriffen (verbalen wie physischen Misshandlungen, den sogenannten *bavures*), häufigere Untersuchungshaft und längere Haftstrafen.⁵ Es handelt sich um Diskriminierungen, die sich vor allem »au faciès« orientierten, also an der Hautfarbe. Sie führten zur Mobilisierung der Vorstadtjugend (namentlich den Beurs, den in Frankreich geborenen Maghrebinern) und zur Bildung solidarischer Bewegungen.

Die Studien der ausgehenden 1980er Jahre differenzierten sich daher aus, arbeiteten als gezielte Reaktion auf den stärker werdenden *Front National* die Geschichte der Immigration in Frankreich auf und hoben die Schuld Frankreichs gegenüber seinen Einwanderern hervor.⁶ Diese historische Verankerung der Immigration legitimierte und neutralisierte zwar ihre Gegenwart,⁷ blieb aber in der Öffentlichkeit weitgehend unberücksichtigt. Sie wurden von rechtspopulistischen, fremdenfeindlichen Slogans überlagert, denen eine auf dem Erbe der Schuld gründende Viktimisierung der Immigranten und Immigrantenkinder gegenüberstand, meist verbunden mit einer Diabolisierung der als in tiefster Seele rassistisch bewerteten französischen Gesellschaft.⁸ Auch der Begriff der *citoyenneté* wurde diskutiert und man schuf, an die auf die Revolution zurückgehende Tradition der nationalen *citoyenneté* anknüpfend, das Konzept der *nouvelle citoyenneté*, die auf Wohnsitznahme und nicht auf Nationalität beruhen sollte.⁹

Der Begriff Integration ist daher wohl einer der unschärfsten unserer Zeit, er ist mehrdeutig und wird je nach Wahrnehmungsperspektive mit Multikulturalismus, Nationalität und *citoyenneté*, besonders aber mit Assimilation, Ethnizität, Exklusion sowie mit Rassismus verknüpft.¹⁰

4 Ebd., S. 1 f.; *Dubet* und vor allem *Philippe Bataille*, *Racisme institutionnel, racisme culturel et discriminations*, in: *Philippe Dewitte*, *Immigration et intégration – l'état des savoirs*, Paris 1999, S. 285–293.

5 *Dubet*, S. 145, 151.

6 *Yves Lequin* (Hrsg.), *La Mosaïque France. Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Paris 1988.

7 *Gérard Noiriel*, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècle*, Paris 1988.

8 *Dewitte*, Introduction. *L'immigration, sujet de rhétorique et objet de polémiques*, in: *Ders.*, *Immigration*, S. 5–12, hier: S. 6; *Charles Rojzman*, *Der Haß, die Angst und die Demokratie. Einführung in die Sozialtherapie des Rassismus*, Paris 1997, S. 11.

9 *Catherine Wihtol de Wenden*, *Das Modell der citoyenneté und seine Grenzen im Prozess der Integration à la française*, in: *Bizeul*, S. 105–112, hier: S. 108.

10 *Wieviorka*, in: *Bizeul*, S. 8–11.

Zunächst ist der Begriff der Integration im allgemeinen positiv konnotiert, er trägt die Vorstellung, dass der Einzelne unabhängig von ethnischen, religiösen oder regionalen und sprachlichen Unterschieden einen angemessenen Platz in dieser Gemeinschaft erhalten kann, wenn er ihre Grundwerte und -prinzipien achtet und zwar auf Kosten seiner eigenen Werte und Prinzipien (Assimilation). Diese (auf monokultureller und nationaler Dominanz gründende) Vorstellung verdeckt die Problematik, dass kulturelle Minderheiten, die nach Gleichberechtigung streben, in ihrem Anderssein akzeptiert werden müssen. Das verlangt eine Politik der gegenseitigen Anerkennung und des Differenzmanagements, weil eine solche Gleichberechtigung nicht ohne Konflikte zu bewältigen ist. Der Begriff der Integration ist daher ein ideologischer Mythos. Er basiert auf einer homogenen Nation und geht davon aus, dass kulturelle Einheit und Pluralität nicht gleichzeitig bestehen können.¹¹ Eine Politik zugunsten kultureller Minderheiten wurde in Frankreich daher weitgehend abgelehnt, weil sie die Grundlagen des republikanischen Integrationsmodells und das traditionelle (nationale) Beziehungsgeflecht von Staat und *citoyen* in Frage stellt.¹² Diese Handhabung steht der im Integrationsprozess Europas geforderten partizipatorisch konzipierten *citoyenneté* entgegen, die dort gelebt werden soll, wo sich der Einzelne aufhält.¹³

Wachsender Rassismus löste vor allem auf Seiten der trotz französischer Staatsbürgerschaft als Fremde (und nicht als *citoyen*) behandelten nachgeborenen Generationen der Immigranten wachsende Aggressivität und Gewaltbereitschaft aus, die wiederum die fremdenfeindlichen Wahrnehmungsraster der Frankofranzosen zu bestätigen schienen, denn die vor allem in den Vorstädten auftretenden aggressiven Verhaltensweisen wurden als *incivilités* bewertet. Der Exklusionsmechanismus vertiefte sich dadurch und erhöhte die Rezeptivität der Frankofranzosen für politisierte rassistische Argumentationen – ein xenophober *Circulus vitiosus*, der Ursache und Wirkung kurzschließt.

Als Ursache der Problematik diagnostizierte man die Integrationsresistenz der Immigranten. Eine Behauptung, die vor allem von den ehemaligen frankofranzösischen Kolonisatoren aufgestellt worden war, indem sie Integration mit Assimilierbarkeit in Beziehung setz(t)en. Daraus wurde eine nur graduelle Integrationsfähigkeit abgeleitet; an unterster Stelle stehen die Immigranten der ehemaligen Kolonien in Nord- und Westafrika bzw. deren Nachkommen. Diese Einstufung gründete auf der Zugehörigkeit derselben zum Islam, obwohl gerade die Integration der Einwanderer dieser Religionszugehörigkeit sich zunächst keineswegs als schwieriger erwiesen als die der aus europäischen Migrationsländern stammenden Zuwanderer.¹⁴ Diese Behauptung stärkte jedoch die Vorurteile des Alltagsrassismus. 1990 waren 40 Prozent der Franzosen der Meinung, Maghrebiner ließen sich schwer oder gar nicht integrieren; 48 Prozent bezeichneten sie als Araber und 42 Prozent erklärten, sie seien ihnen unsympathisch. 70 Prozent der Franzosen waren schließlich der Meinung, es gebe zu viele Araber und Muslime in Frankreich.¹⁵ Aufgrund dieser Umfrage kam die Menschenrechtskommission zu der Feststellung:

»Wie ein Ölteppich breitet sich überall in Frankreich ein moderater antimaghrebinischer Rassismus aus, in sämtlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und an allen Ecken des Landes, selbst dort, wo gar keine maghrebinischen Volksgruppen leben, wo also Probleme des Zusammenlebens gar nicht auftreten können.«¹⁶

Dieser Alltagsrassismus wirkte auch ohne wie immer begründete Argumente, meist auch ohne Worte: Blicke und Verhaltensweisen im öffentlichen Leben wirken diskriminierend

11 Ebd., S. 9.

12 *Belhadj*, in: *Bizeul*, S. 34.

13 *Wihl de Wenden*, in: *Bizeul*, S. 106.

14 *Dubet*.

15 Ebd., S. 137f.

16 Zitiert nach ebd., S. 138.

– eine Erfahrung, die für die Betroffenen nicht mit den in der Schule vermittelten und für alle geltend gemachten republikanischen Werten übereinstimmt. Xenophobie und Rassismus werden von Ängsten vor dem Fremden (z. B. vor Krankheiten, vor allem aber Aggressionen) genährt, vor seinem Eindringen in das eigene nationale Territorium; beispielsweise von der Angst, die Vorteile des eigenen Gesellschaftssystems aufgrund von angeblichem Missbrauch durch Fremde zu verlieren (Sozialversicherung) oder gar das eigene Territorium durch Arabisierung und das heißt, das vertraute Erscheinungsbild des eigenen Lebensumfelds zu verlieren. Die Angst vor kultureller Überfremdung¹⁷ geht teilweise soweit, dass sich Frankofranzosen als »zu schützende Art« empfinden, wie Florence Haegel bei Befragungen in der Cité der 4000 des Pariser Vororts *La Courneuve* Ende der 1990er Jahre beobachtete.¹⁸ Diese Verlustängste stützen sich auf das Gefühl des nationalen Territoriums (*chez nous*). Daraus leitet sich im Hinblick auf die als fremd wahrgenommenen Immigranten und Immigrantenkinder der Status des *invité* ab, der an die Regeln der Gastfreundschaft und damit an eine Stellung der Macht und Domination gebunden ist. Denn ein Gast befindet sich immer auf dem Gebiet eines Anderen und muss sich daher den Regeln des Gastgebers unterwerfen. Die sich in der Öffentlichkeit manifestierende Sichtbarkeit der ›anderen‹ Lebensweise der Immigranten erzeugte folglich das Gefühl missachteter Gastfreundschaft, so dass eine Mehrheit der in der Cité der 4000 lebenden Frankofranzosen ein »rétablissement d'un rapport de forces plus favorable y compris pour une mobilisation porteuse de violence«¹⁹ forderte.

Entstehung und Anwachsen dieser Ängste sowie die daraus resultierenden Probleme werden von verschiedenen Sozialwissenschaftlern und Migrationsforschern einerseits auf Dysfunktionen im Zusammenwirken zwischen sozialen, institutionellen, politischen und kulturellen Subsystemen zurückgeführt, andererseits auf eine unzureichend in die Praxis umgesetzte Demokratie.²⁰ Daher wurde das republikanische Integrationsmodell und die Sozialpolitik der 1980er Jahre in Frage gestellt.

II. SOZIAL- UND WOHNUNGSBAUPOLITIK: MARGINALISIERUNG UND STIGMATISIERUNG

Die Stigmatisierung der Maghrebener als nicht oder nur schwer assimilierbar oder integrierbar hat ihrer ebenso räumlichen wie ökonomischen und kulturellen Marginalisierung Vorschub geleistet. Die in Frankreich lebenden *travailleurs immigrés*, die schlechtbezahlte Arbeiten mit niedrigem Ausbildungsniveau verrichteten, waren bereits in den seit den 1960er Jahren in den für die Migranten aus den eigenen Provinzen erbauten Betonsiedlungen untergebracht worden, vor allem in den HLMs – öffentlicher Wohnungsbauer nördlichen Pariser Vorstädte. Zwischen 1952 und 1975 wurden allein in Saint Denis mehr als 12.000 Sozialwohnungen gebaut. Die *travailleurs immigrés* integrierten sich durch ihre Arbeit und vor allem durch ihre Teilnahme am sozialen Klassenkampf.²¹ Mit der Familienzusammenführung in den 1970er Jahren erhöhte sich, trotz des durch die Ölkrise bedingten Rückgangs der Immigration, die Anzahl an Einwanderern aus dem Maghreb und die ihrer in Frankreich geborenen Kinder. Durch die zum selben Zeitpunkt durch die

17 Vgl. Bizeul, Kulturalistische, republikanische und zivilgesellschaftliche Konzepte, in: *Ders.*, S. 137–175, hier: S. 147; Belhadj, in: Bizeul, S. 34.

18 Florence Haegel, L'expression xénophobe dans une cité de Banlieue. Le modèle de l'hospitalité dévoyé, in: *Dies/Henri Rey/Yves Sintomes*, La xénophobie en banlieue. Effets et expressions, Paris 2000, S. 73–89, hier: S. 87, Formulierung des 57-jährigen arbeitslosen Magazinarbeiters Maurice.

19 Haegel, in: Haegel, S. 89.

20 Wieviorka, in: Bizeul, S. 2, 7; Belhadj in: Bizeul, S. 44; Rojzman, S. 13; Dubet, S. 197–199.

21 Wieviorka, in: Bizeul, S. 3.

Wirtschaftskrise ansteigende Arbeitslosigkeit fielen vor allem die Einwanderer bzw. Einwandererkinder aus den Wirtschaftskreisläufen heraus. Ihnen wurden nur die verwahrlosten Siedlungen der Vorstädte (in Saint-Denis beispielsweise die Bidonvilles von Franc-Moisson oder Allende) zugewiesen.²²

Mit einer gezielten Wohnungspolitik sollte seit Mitte der 1970er Jahre die Lebensqualität in den Vorstädten verbessert werden.²³ Man setzte auf lokale Förderprogramme zugunsten der Immigrantenbevölkerung. Die Siedlungen wurden zwar renoviert und neue gebaut, aber es existierten ›Filter‹ bei der Wohnungsvermittlung, um ›Fremde‹ aus den besseren Siedlungsblöcken fernzuhalten. Die örtlichen Präfekturen bevorzugten bei der Vergabe der neugebauten kostengünstigen Wohnungen europäische vor nichteuropäischen Einwanderern. Neubeziehern, die keine Migranten waren, wurden darüber hinaus finanzielle Privilegien eingeräumt. Obwohl die staatliche Wohnungsbaupolitik ethnische Gruppierungen durch Quoten zu verhindern versuchte, konzentrierten sich daher die zahlenstarken und kindereichen nord- und westafrikanischen Familien in einzelnen *cités*, auch weil man große Wohnungen aus Sparsamkeitsgründen jeweils in einem Gebäude zusammenlegte. Das wirkte sich auch in den lokalen Schulen aus, die Klassenstärken und die Probleme nahmen, vor allem auch aufgrund der steigenden Jugendarbeitslosigkeit, zu.

Bereits Mitte der 1970er Jahre war man sich des verheerenden Ausmaßes der Jugendarbeitslosigkeit und ihrer Folgen durchaus bewusst. Durch Programme wie »500 000 Jugendliche« (1975) und dem »Nationalen Abkommen für Beschäftigung« (1977–1981), später mit Eingliederungsprogrammen und -maßnahmen wie SIVP (Praktika zur Einführung ins Arbeitsleben) oder TUC (Gemeinnützige Arbeiten) bzw. RMI sollte ihnen entgegengewirkt werden.²⁴ Die zum Teil durchaus erfolgreichen Präventionsprogramme, besonders die sogenannten »Gegen-den-heißen-Sommer-Aktionen«, sollten darüber hinaus die zwischen 1963 und 1981 um 273 Prozent angestiegene Kriminalität reduzieren.²⁵ Diese Programme setzen auf die aktive Teilnahme der Gesamtbevölkerung, denn »Prävention ist keine Angelegenheit von Profis oder Fachleuten, und sie ist nur dann sinnvoll, wenn sie nicht völlig von Strafe abgetrennt wird und vor allen, wenn die Gesellschaft wirklich in die Auseinandersetzung mit einem allgemeinen Problem einbezogen wird.«²⁶ Die sozialpolitischen Programme der 1980er Jahre bemühten sich daher um Dezentralisierung und mehr Entscheidungsfreiheit der vor Ort agierenden Sozialarbeiter. Es handelte sich um eine horizontale Sozialpolitik, die die Beteiligung der Wohnbevölkerung in Ausschüssen und Gremien systematisch förderte.

Die meisten dieser lokal erfolgreichen Maßnahmen scheiterten dennoch: die Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit an der sich auf Kosten der schwächsten Bevölkerungsgruppen modernisierenden Wirtschaft; die Prävention der Jugendkriminalität vor allem an der mangelnden Beteiligung aller betroffenen Personenkreise. Die erfolgreich Integrierten sowie die Mittelschichten zogen sich wegen wachsender Unsicherheit aus Siedlungen mit hoher Präsenz von Maghrebinern zurück. Es entstanden kleine Ghettos innerhalb der Vorstädte, in denen sich gescheiterte Existenzen jeder Couleur, auch der sozial abgestiegenen Frankofranzosen (den *poor whites*) verdichteten. Letztere fühlten sich von der Politik vergessen und aus der eigenen Gesellschaft ausgegrenzt, ein guter Nährboden für den Nationalpopulismus des *Front National*,²⁷ der den Alltagsrassismus und die sich dadurch verschärfenden Spannungen erhöhte.

22 Vgl. Dubet, S. 77 sowie Marie Hélène Bacqué/Sylvie Fol, *Mixité sociale et politiques urbaines*, in: Haegel, S. 57–72, hier: S. 61.

23 Dubet, S. 212–215.

24 Ebd., S. 205–212.

25 Ebd., S. 201–205.

26 Ebd., S. 204.

27 *Wieviorka*, in: Bizeul, S. 5.

Das veränderte die Wahrnehmung der suburbanen Zonen, die – trotz aller Unterschiede zu den amerikanischen Verhältnissen – als soziale Brennpunkte und Ghettos betrachtet und mit Illegalität und Kriminalität assoziiert wurden, obwohl in ihnen noch eine mehr oder weniger heterogene, aus verschiedenen Ethnien zusammengesetzte Bevölkerung lebte, nämlich arbeitssuchende Migranten. Dazu gehörten sowohl Franzosen aus den Provinzen sowie den außerhalb Frankreichs liegenden Staatsgebieten (Antillen, Komoren, La Réunion, französisch Guyana oder Neukaledonien), als auch arbeitssuchende Immigranten aus anderen europäischen Ländern (Portugal, Italien, Polen usw.), vor allem aber aus Nord- und Westafrika. Aber erst mit Ansiedlung letzterer wurde die *banlieue*, ein zunächst neutraler Begriff, zu einer rechtlosen und für Frankofranzosen gefährlichen Zone, was ihn in die Nähe jener seit dem 19. Jahrhundert gefürchteten und verteufelten *classe dangereuse* rückte. Daraus leitete sich ein weiteres, nämlich ein das ethnisch-religiöse ablösende bzw. verschleiernde Stigma dieser suburbanen Bevölkerungsgruppe ab: das des *banlieusard*.

Der pejorative Begriff machte den Vorstädter automatisch zum Immigranten (und zwar zum Maghrebener oder Westafrikaner), obwohl es sich seit den 1980er Jahren bereits um die erste und zweite in Frankreich geborene Generation handelte, die ihre Rechte und Anerkennung forderten, insbesondere mit dem Marsch für Gleichheit und gegen Rassismus, den Christian Delorme am 15.10.1983 in Vénissieux mit 40 Personen startete und der mit 100.000 Teilnehmern am 3.12. in Paris endete. Dennoch wurde, wie der Soziologe Olivier Masclet feststellte, die zweite Generation nordafrikanischer Immigranten nicht in politische Entscheidungsprozesse eingebunden, wodurch die Linken ihre Verbindung mit den Unterklassen abgebrochen hätten.²⁸

Der *banlieusard* wurde vielmehr zum chronischen Arbeitslosen und Kriminellen.²⁹ Verstärkt wurde diese Assoziation durch die ab Mitte des Jahrzehnts in einzelnen Cités (mit besonders hoher Jugendarbeitslosigkeit) regelmäßig ausbrechenden Unruhen, angefangen mit den sogenannten Auto-Rodeos (auch als *caillassage* bezeichnet), den Angriffen auf öffentliche Einrichtungen und Verkehrsmittel sowie Straßenschlachten zwischen Jugendlichen und Polizei in den *banlieues* der Metropolen Lyon und Paris, aber auch in mittelgroßen Städten wie Toulouse oder Straßburg. Letztere wurden durch rassistische Übergriffe der Polizei auf Jugendliche mit Migrationshintergrund ausgelöst.³⁰ Ungewollt und unbewusst entsprachen sie dem Bedürfnis der Öffentlichkeit nach strengerer Bestrafung der angestiegenen Kleinkriminalität. In den Medien wurde von einer Amerikanisierung der französischen Gesellschaft gesprochen, obwohl es bewaffnete Gangs wie in den amerikanischen Ghettos in französischen Vorstädten nicht gab. Das Gefühl öffentlicher Sicherheit wurde dadurch erheblich geschwächt und Angst breitete sich aus. So wurde der *banlieusard* zum Inbegriff des bedrohlich Fremden, gegen das die Franzosen ihre ökonomische und/oder kulturelle Dominanz prinzipiell verteidigen mussten.³¹

Das machen Formulierungen wie *jeunes loups* oder *sauvageons* deutlich, wie sie in Medien und Presse zunehmend verbreitet wurden und werden, vor allem erneut während der Unruhen im Herbst 2005; immer wieder wurde von den die Innenstädte attackierenden *bandes de loups* gesprochen. Sie rück(t)en die Vorstadtjugend in die Nähe einer in der französischen Kolonialgeschichte verankerten Wertsetzung, die zwischen ›kultivier-

28 Olivier Masclet, *La Gauche et les cités: enquête sur un rendez-vous manqué*, Paris 2003.

29 Vgl. Eva Kimminich, *Enragement und engagement. Beobachtungen und Gedanken zur Wort-Gewalt der französischen und frankophonen Hip Hop-Kultur*, in: *Dies./Claudia Krülls-Hepermann* (Hrsg.), *Wort und Waffe*, Frankfurt/Main u. a. 2002, S. 147–174.

30 *Dubet*, S. 172 f.

31 Vgl. *Milon*, S. 27–37 sowie *Homi K. Bhabha*, *DissemiNation. Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation*, in: *Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen* (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, S. 149–194.

ten« (weißen) Franzosen und »unzivilisierten« Nichtfranzosen unterscheidet. Auch die gleichzeitig neu geschaffenen Bezeichnungen ihres Lebensraums signalisieren soziale wie kulturelle Ablehnung; sie leben nicht mehr in der *banlieue*, sondern in *quartiers sensibles* oder *chauds*, *zones de non-lois* oder *interdites*. Diese die *banlieue* qualifizierenden Bezeichnungen geben zu verstehen, dass den dort wohnenden Individuen (europäisches) Kultur- und Rechtsbewusstsein (*civilité*) und damit auch *citoyenneté* abgesprochen wird und zwar ohne dabei koloniale Kontexte explizit aufzurufen oder ethnische Unterschiede geltend zu machen. Es genügt(e) darauf hinzuweisen, dass der *banlieusard* außerhalb von bürgerlichem Gesetz und staatlicher Ordnung aufwächst, um einen assoziativen Bogen zu Wildheit, Rohheit und Gewaltbereitschaft schlagen zu können, so dass der *banlieusard* oder *zonard*³² zum postmodernen »Wilden« (*sauvageon* oder *barbare*) werden konnte. *A priori* suspekt, löst er einen Ablehnungsmechanismus (*imaginaire phobique*) aus, der ihn zum Sündenbock aller Unbill werden lässt.³³ Er und sein Wohnort werden zu Projektionsflächen kollektiver Ängste einer sich bedroht sehenden nationalen kulturhegemonialen Konzepten verpflichteten Stadtbevölkerung. Bazon Brock sieht nur durch eine Aufhebung der Distinktion »Wir Menschen und jene Barbaren, wir Aufgeklärte und jene Naturvölker« eine Chance, die weitreichenden Folgen kulturkämpferischer Mechanismen einzudämmen. Daher fordert er von allen – sich als solche bezeichnenden – Kulturvölkern die Akzeptanz, »daß unsere Kulturformen aus den regelhaften Prozessen der Ausprägung unserer sozialen Natur hervorgehoben (werden), anstatt freien, willkürlichen Verabredungen zu entspringen«.³⁴

Der Soziologe Michel Wieviorka hat am Beispiel der Stadt Straßburg untersucht, wie sich Vorurteile und Ängste einer dort ökonomisch überdurchschnittlich gut situierten bürgerlichen Stadtbevölkerung³⁵ auf die Entwicklung eines Stadtteils auswirken können. Sie führten in diesem Fall zu einer Diabolisierung des im Süden der Stadt gelegenen Viertels Neuhof. Obwohl dort Ende der 1990er Jahre nicht weniger und nicht mehr Gewaltdelikte festzustellen waren als in anderen *quartiers chauds*, fuhren nach 10 Uhr abends weder Busse noch Taxis in diesen Teil der Stadt. Konkrete Anlässe gab es dafür nicht. Keiner der im Verlauf seiner Studie befragten Chauffeure war selbst in irgendeiner Weise angegriffen worden. Wieviorka führt diese Imaginationen daher auf die »mauvaise conscience d'une ville assez riche« zurück, die dort aufgrund städtebaulicher Planungen immer mehr Arbeitslose und durch ihre Situation bedingt verhaltensauffällige Familien angesiedelt hat.³⁶

32 Die Endsilbe -ard bringt bereits eine Abwertung zum Ausdruck.

33 *Milon*, S. 27–37, hier: S. 28–29.

34 *Bazon Brock*, Vorwort zu: *Heiner Mühlmann*, Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, Wien u. a. 1996, S. VIII.

35 *Wieviorka*, *Violence en France*, Paris 1999, S. 243–304, hier: S. 246.

36 »Le Neuhof incarne tout ce qu'on ne veut pas voir dans la ville. L'angoisse de la chute sociale, de la marginalisation économique, etc., en fait un territoire de «contamination»: les problèmes qui talonnent ses habitants – la pauvreté, la délinquance, le chômage et la marginalité – peuvent être le sort de tout le monde, de tout ceux qui sont en voie de précarisation. Par leur rejet de ce quartier, ceux-ci exorcisent leur propre anxiété de se trouver, dans un avenir indéterminé, dans la situation des laissés-pour-compte du Neuhof; en dénonçant les désordres du quartier, chacun conjure mentalement le spectre de sa propre déchéance, de son propre déclin socio-économique. Ainsi, une population relativement nantie et qui a peur de la précarité trouve dans un quartier à la fois dans la ville et marginalisé le foyer symbolique de la conjuration de ses angoisses.« *Wieviorka*, S. 252. – Die einzelnen zur Gewalt neigenden Individuen wurden in ihrer Aura der Gewalt dadurch nur bestätigt. So war im Falle Straßburgs zu beobachten, dass je mehr die Medien über Vandalismus und Autoverbrännungen berichteten, desto mehr Telefonzellen zerstört wurden, desto mehr Briefkästen und Wagen auch in anderen Vierteln der Stadt und sogar in anderen Städten in Flammen aufgingen.

Unter den Arbeitslosen sind die in der *Banlieue* wohnenden Immigrantenkinder diejenigen, die zusätzlich unter rassistischen Vorurteilen zu leiden haben.³⁷ Denn er ist Repräsentant jener seit jeher als Sündenbock eingesetzten *classe dangereuse*. Seit dem beginnenden 20. Jahrhundert wird diese auf soziale Bedingungen gründende Marginalität als ethno-kulturelles Phänomen umgedeutet. Waren zunächst ›die Italiener‹ Inbegriff des ›gefährlich Fremden‹, so waren es bald ›die Polen‹ und schließlich ›die Araber‹ bzw. der (muslimische) *Banlieusard*. Die doppelte Belastung durch Arbeits- und Perspektivlosigkeit bzw. Entwertung und Stigmatisierung im sozialen Alltag erzeugte Kommunikationsprobleme, Hoffnungslosigkeit und Aggressivität.

»Eingesperrt in der Enge der Vorstädte, den sozialen Abstieg vor Augen und zudem noch durch die Maßnahmen diskriminiert, die eigentlich dazu dienen sollten, ihnen zu helfen, sind einige Jugendliche zu jedem Risiko bereit. Durch das Gefühl, gedemütigt und ausgeschlossen zu sein, gewinnt die Gewalt an Attraktivität.«³⁸

Das gilt, wie François Dubet hervorhebt, nicht nur für maghrebische Jugendliche oder solche mit anderen Migrationshintergründen, sondern in gleicher Weise für frankofranzösische Jugendliche. Sie grenzen sich jedoch gegen die jungen *beurs* ab, indem sie sich an ein volkstümliches (nationalistisches) Konzept von Identität klammern, die nur den Frankofranzosen vorbehalten sei. Nord- und Westafrikaner wurden dadurch in hohem Maße Feindseeligkeiten und tätlichen Angriffen ausgesetzt, bei denen besonders in den 1980er Jahren zahlreiche jugendliche Immigranten zu Tode kamen.

Auf solche Verhaltenskonstellationen wurden Lehrer, Sozialarbeiter und Vertreter öffentlicher Institutionen oder staatlicher Autorität weder damals noch heute ausreichend vorbereitet.³⁹ Sie wurden vor allem im Hinblick auf die Vermittlung der Grundwerte der französischen Gesellschaft ausgebildet. Denn diese wurden als Grundlage der Staatsbürgerschaft bzw. Voraussetzung für *civilité* betrachtet. Da die zwar universalistisch gedachten Rechte und Werte in der Alltagserfahrung der Immigrantenkinder nicht gelten (Familie) oder monokulturell und national gehandhabt werden (Schule und Wohnviertel), entstehen Brüche und Spannungen, die psychisch verarbeitet werden müssen und zwar vor allem in der Schule. Als eine der wichtigsten Sozialisationsinstanzen hat diese jedoch an integrativer Wirkkraft verloren.⁴⁰

III. IDENTITÄT: ›ENTGLEICHUNG‹ UND KRIMINALITÄT

Nicht nur die Hautfarbe, auch die Wohnadresse, das mit bitterer Ironie sogenannte *délit d'adresse*, machen für den *banlieusard* jede Arbeitssuche erfolglos, was die Kriminalität in den Vorstädten ansteigen ließ.

»Die Kleinkriminalität und das Gefühl in einer kaputten Welt zu leben, werden von Erwachsenen und Jugendlichen gleichermaßen als Folge der Tatsache wahrgenommen, daß es für Gesellschaft und Individuum keine Normen und Regeln gebe. [...] In der zerfallenen Lebenswelt der *galère* bildet sich keine eigentliche Randkultur heraus, abweichendes Verhalten wird vielmehr, auch wenn dies paradox klingen mag, als etwas ganz Normales angesehen.«⁴¹

Dubet gab dem schwer zu beschreibenden Begriff *galère*, mit dem eine Lebenserfahrung bezeichnet wird, die in Instabilität, Ungewissheit und Unbestimmtheit besteht, zumindest einen Vorstellungsrahmen.

37 Pierre George, *L'immigration en France. Faits et problèmes*, Paris 1986, S. 154 f.

38 Rojzman, S. 60.

39 Ebd., S. 29.

40 Belhadj, in: Bizeul, S. 38.

41 Dubet, S. 105.

»Ein Leben als *galeries* zu fristen heißt: nicht wissen, was man mit seiner Zeit anfangen soll, heißt: lediglich flüchtige Beziehungen unterhalten, eine Beschäftigung suchen und sie nicht wirklich suchen, kriminell zu sein, ohne ein wirklicher Krimineller zu sein. Es ist eine Art seine Jugend zu verbringen, aber keine Lebensform mit festgelegten Normen oder Regeln, die sich an vorhandene Verhaltensmuster oder kulturell geprägte Haltungen anlehnen würden.«⁴²

Hinzu kommt die durch die Medien verbreitete Gleichung *banlieusard* gleich Immigrant (Fremder) gleich Krimineller. Sie ruft ein Feld von überwiegend negativen Identifikations-schablonen auf, mit dem vor allem die Jugendlichen permanent konfrontiert werden.

Nationale wie personale Identität sind keine Produkte, die man zugewiesen bekommt wie einen Ausweis oder die man tragen kann wie ein Kleidungsstück. Sie sind prozessual und bilden sich im Lebensalltag ständig neu. Im Rahmen konservativer oder neokonservativer Identitätspolitik vollzieht sich Identitätsbildung vorwiegend über Identifikation, d. h. über eine Übernahme von Traditionen, Normen und Werten, über die sich eine Gemeinschaft definiert sowie über eine Konsumption ihrer diese Paradigmen verdichtenden kulturellen Erscheinungsformen. Ihre kritische Reflektion oder Modifikation ist nicht erwünscht. Der einzelne soll in nationalen oder ethisch ausgerichteten und im Grunde immer auch rassistisch fundierten Gesellschaftskörpern aufgehen. Sie verleihen ihm Anerkennung und Selbstsicherheit. Der Preis solch eines schützenden Panzers ist der Verlust einer differenzierten und differenzierungsfähigen Subjektivität.

Außerhalb solcher kultureller Gesellschaftskörper sind Identitätsbildungsprozesse ständig wechselnden Selbstwahrnehmungen ausgesetzt. Das erfordert in hohem Maße die Fähigkeit, Differenz auszuhalten und auszuhandeln. Der Einzelne muss sich in verschiedenen Situationen immer wieder neu positionieren, abgrenzen und bewähren. Diese Art der Identitätsherstellung eröffnet singuläre Wege der Selbsterfahrung und -darstellung, die als eine distinktive Selbstformung beschrieben werden können.

Extremer Unbeständigkeit sind vor allem diejenigen Bevölkerungsgruppen ausgesetzt, die in Randzonen und Zwischenräumen unserer sich zunehmend schließenden Gesellschaft gedrängt werden. Sie haben nur bedingt Zugang zu den für jede Identitätsbildung notwendigen Orientierungswerten bzw. zu den Techniken und Möglichkeiten, die eine Nation zusammenhaltende Kulturalität zu erwerben und zu demonstrieren. Für den *banlieusard*, als ein innerhalb einer Gesellschaft als fremdartig marginalisiertes und mit negativen Vorzeichen versehenes Subjekt, wird der multirelationale und multikonfliktuelle Vorgang der Selbstwerdung also um einiges erschwert, denn seine Selbst(er)findung findet zusätzlich in Auseinandersetzung mit den ihm durch die Diskriminierungen des Alltags-rassismus zugeschriebenen, ihn identifizierenden Seins- und Verhaltensweisen statt.

Mark Terkessidis hat den konkreten Erscheinungsformen und Wirkungsweisen dieses ›banalen Alltagsrassismus‹ an Migrant*innen der zweiten Generation in Deutschland untersucht und ein Inventar rassistischer Situationen zusammengestellt. Um die Schlüsselerlebnisse der befragten Personen benennen zu können, hat er Begriffe gebildet, mit denen sich diese Erlebnisse abstrahieren lassen. Es geht ihm dabei um die Beschreibung von Subjektivierungsprozessen, die erst durch solche rassistische Situationen ausgelöst werden. Idealtypisch verlaufen sie in der Reihenfolge: ›Entfremdung‹, ›Verweisung‹, ›Entantwortung‹ und ›Entgleichung‹.⁴³

Mit ›Entfremdung‹ bezeichnet Terkessidis ›Urszenen‹, in denen ein Subjekt zunächst aufgrund körperlicher Merkmale, seines Namens oder auffälliger Kleidungsstücke als ›anders‹ markiert wird und sich dadurch erstmals aus einem Kollektiv, dem es sich bis dahin zugehörig gefühlt hat, ausgegrenzt wird. ›Verweisung‹ nennt er einen Prozess, durch den die betroffene Person durch Herkunftsdialoge an einen anderen Ort verwiesen

42 Ebd., S. 103.

43 Mark Terkessidis, Die Banalität des Rassismus. Migrant*innen zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive, Bielefeld 2004, S. 172–202.

wird. Denn die Nachfrage, woher jemand denn wirklich komme, nachdem er seinen Geburts- und Wohnort in Deutschland bereits angegeben hat, macht deutlich, dass er diesem Land nicht zugeordnet wird. Dieses Nachbohren nach seiner ›eigentlichen‹ Herkunft, die eigentlich die seiner Eltern oder Großeltern ist, löst im Sinne einer ›eigentlichen Zugehörigkeit‹ einen Prozess aus, den er als ›Entantwortung‹ bezeichnet, weil Zugehörigkeiten immer mit Zuschreibungen verbunden sind. Sie nehmen dem Betroffenen die Verantwortung für sein persönliches Handeln, tut er doch alles, was er tut, wie ›ein Türke‹, ein ›Araber‹, ein ›Koreaner‹, ›ein Neger‹ oder eben ein *banlieusard*. Nicht die Einzelperson wird gesehen, sondern die ethnische, religiöse bzw. urban-territoriale Zugehörigkeit. Ablehnung und Antipathie betreffen deshalb immer auch die Kultur und Religion des Ausgrenzten. Daraus resultiert ›Entgleichung‹. Sie beruht auf Hinweisen, mit denen ein meist klischiertes Defizit hervorgehoben wird, durch das Gleichheit ohne Vergleich verweigert wird. Durch ›Entgleichung‹ wird dem Betroffenen die Konkurrenzfähigkeit und damit auch die Autonomie als Subjekt aberkannt.

Als letzten, ebenfalls sehr brauchbaren Begriff, übernimmt Terkessidis schließlich Luce Irigarays im Rahmen des Feminismus geprägten Begriff der Spekularisation, weil mit ihm die Bildlichkeit der Identifikationsfolien thematisiert werden kann, die von allen Befragten im Hinblick auf das ihnen zugeschriebene Anders-Sein hervorgehoben wurde, vor allem aber auch ihre Spiegelfunktion.

Mit diesem Begriffsinventar können die Ursachen und die Verarbeitungsprozesse von Entfremdungserlebnissen sichtbar gemacht und neu konzeptualisiert werden, nämlich als ein Subjektivierungsprozess, der über eine Ent-Identifizierung verläuft. Denn Spekularisation bedeutet im erweiterten Kontext, dass dem als Fremden wahrgenommenen Subjekt ein negatives Phantombild übergestülpt wird, vor dessen Hintergrund der ihn so Wahrnehmende sich selbst im dadurch aufgerufenen Gegenbild positiv widerspiegeln kann. Da dieses Phantombild ein kollektives ist, das nicht mit dem Selbstbild der Gruppe übereinstimmt, kann der so Wahrgenommene keine Identität mit sich und der ihm zugeordneten Gruppe herstellen. Darüber hinaus sind diese Bilder mit Defiziten oder negativen Zuschreibungen verknüpft, die Minderwertigkeit suggerieren. Subjektivierung kann daher nur über Ethnizität oder Ent-Identifizierung verlaufen. Die Flucht in die Ethnizität aber wirkt »ähnlich wie Rationalisierungen bei enttäuschter Liebe«, d. h. wie ein zurückziehen auf Traditionen und pietistische religiöse Verhaltensregeln: »Wenn man in einer Gesellschaft existiert, für die man keinerlei Bedeutung hat, ist die Suche nach den eigenen Wurzeln und der eigenen Identität eine Möglichkeit, zu zeigen, daß es einen noch gibt.«⁴⁴ Jeder Angriff auf seine Kultur oder sein Milieu veranlaßt den einzelnen unweigerlich, sich auf sein Erbe zurückzuziehen und gerade dessen auffälligste Merkmale (wie das Tragen des Tschadors) in Schutz zu nehmen.⁴⁵ So bietet das Aneignen religiöser Traditionen, vor allem des Islams und seiner Interpretationen eine Möglichkeit, die Zeitlosigkeit des Beschäftigungslosen zu überwinden, Orientierungspunkte zu gewinnen und in einem Alltag, in dem alles beliebig und sinnlos erscheint, Strukturen einzuführen.⁴⁶

Ent-Identifizierung hingegen setzt einen Subjektivierungsprozess voraus, der aus dem Vergleich zwischen dem Eigenen und dem Anderen, dem Besonderen und dem Allgemeinen hervorgeht. Weil Rassismus dem Einzelnen diese Möglichkeiten des Vergleichs vorenthält, verwehrt er ihm die Entfaltung seines Selbstwertverständnisses. Der Ausweg führt nur über eine Durchdringung der Zusammenhänge von ›Entfremdung‹ und ›Entglei-

44 *Dubet*, S. 87.

45 *Ebd.*, S. 148–150.

46 Vgl. *Nikola Tietze*, Muslimische Selbstbeschreibungen und soziale Positionierung in der deutschen und französischen Gesellschaft, in: *Tarek Badawia/Franz Hamburger/Merle Hummich* (Hrsg.), *Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrationsforschung*, Frankfurt/Main 2003, S. 194–203, hier: S. 196.

chung«, die aber immer auch mit dem Anspruch verbunden ist, Veränderungen einzuleiten oder zu fordern.

IV. BANLIEUSARD: BARBAR UND MEDIEN

Die Phantombilder, die immer aus jenem *imaginaire phobique* einer Mehrheit hervorgehen, sind machtvoll. Der bereits durch die abwertende Wortschöpfung stigmatisierte *banlieusard* bewohnt daher nicht nur eine Randzone städtischen wie gesellschaftlichen Lebens, sondern er wird auch in ein »mentales Ghetto« abgeschoben.⁴⁷ Von Hass und Gewalt regiert, spiegelt die Vorstadt und ihr affektives Klima, wie Jean Baudrillard anhand seiner Reflexionen über Mathieu Kassowitz' *La Haine* darlegt, den universellen Prozess von Konzentration und Entleerung wider und lässt die Problematik des Abfalls zur Denkfigur werden. Er ist mehr als das Ergebnis industrieller und urbaner Konzentration, er macht auch den Menschen und die natürliche Welt zugunsten einer virtuellen Modellwelt zum Abfall.⁴⁸

An den Rändern unserer Metropolen konzentrieren sich daher nicht nur Entleerung und Unrat, sondern auch der mentale Müll unserer Gesellschaft: verdrängte Ängste und Schuldgefühle hegemonialer Gruppen samt der zugehörigen, kulturell begründeten Negativfolien und Metaphern bevölkern diese Zone. Mit ihnen muss sich der *banlieusard* auseinandersetzen. Übernimmt er das auf ihn projizierte negative Identitätsangebot, dann erstickt er entweder in der ihm zugeschriebenen Rolle des fremden, parasitären Eindringlings und Taugenichts oder er wohnt seiner eigenen Verrohung bei: »La honte on vit avec, dans l'dos une étiquette/Certains l'acceptent, d'autres la rejettent et ça s'exprime en violence.« (Yazid, *Je suis l'arabe*, 1996).

Bei diesen Phantombildern handelt sich nicht um vage Vorstellungen, die in den Köpfen eines François und einer Françoise vagabundieren, sondern um Bilder, die durch die Medien konkretisiert und wachgehalten wurden und werden. Die mediale Aufarbeitung der Immigration hat daher weitaus größere Einwirkung auf das multikulturelle Zusammenleben von Franzosen und Einwanderern als die Ergebnisse der auf politische Entscheidungen nur wenig Einfluss nehmenden wissenschaftlichen, vor allem soziologischen und psychosozialen Studien, die seit Jahrzehnten die Problematik erkennen und vor den Konsequenzen warnen.

Edouard Mills-Affif sichtete und analysierte die seit den 1960er Jahren im Fernsehen ausgestrahlten Dokumentarfilme und Reportagen zum Thema Immigration, die bis Ende der 1990er Jahre den Blick »auf« die Immigranten zeigen. Konzentrierte man sich in den 1960er Jahren auf soziale Aspekte, vor allem die Wohnraumkrise, so stehen in den 1970er Jahren kulturelle und psychologische Aspekte im Zentrum, die bei der Integration der immigrierten Familien auftreten. Sprach man in den 1960er Jahren von *travailleurs immigrés* oder *main-d'œuvre étrangère* und berichtete über ihre miserablen Lebensverhältnisse, so tauchte in den 1970er Jahren meist nur noch die Bezeichnung *les immigrés* auf. Die Reportagen über Letztere befassten sich fast nur mit Arbeitslosen, Kriminellen und Kindern, die Schwierigkeiten in der Schule haben; es handelte sich dabei überwiegend um Algerier. Das heißt, der Immigrant wurde nun als Problemfall dargestellt.

Was an allen Darstellungen auffiel, ist außerdem, dass der *travailleur immigré* und der *immigré* zunächst immer als ein Wesen des Transits thematisiert wurde. Erst in den 1980er

47 Vgl. Eva Kimminich, »Lost Elements« im »MikroKosmos«. Identitätsbildungsstrategien in der Vorstadt- und Hip Hop-Kultur, in: *Dies.* (Hrsg.) Kulturelle Identität: Konstruktionen und Krisen, Frankfurt/Main u. a. 2003, S. 45–88.

48 Jean Baudrillard, Die Stadt und der Haß, in: Ursula Keller (Hrsg.), Perspektiven metropolitane Kultur, Frankfurt/Main 2000, S. 130–141.

Jahren entschleierte man den Mythos ihrer Heimkehr und rückte nun den *jeune beur de banlieue* und die an ihn geknüpften Probleme ins Blickfeld. Obwohl er in Frankreich geboren war, nahm er nun den Platz ›der Immigrierten‹ und damit weiterhin den des ›Fremden‹ ein.

Mills-Affifs Analyse ergab auch, dass trotz oder gerade aufgrund der Absicht vieler Regisseure, mit ihren Reportagen auf die unwürdigen Lebensbedingungen der Immigranten und ihrer in Frankreich geborenen Kinder hinzuweisen, die Frage ihrer Anwesenheit bzw. ihrer Rückkehr ins Zentrum gerückt wurde, also ihre ›Hingehörigkeit‹. Denn der Blick auf die Immigranten ist aus französischer Perspektive ein polarisierender selbstgefälliger Blick der ›Verweisung‹ und ›Entantwortung‹, durch den ihnen die Zugehörigkeit zur französischen Nation aberkannt wird:

»La polarisation des regards sur les anciens colonisés résulte d’une auto-représentation de la Nation française en termes ethniques et confessionnels. En raison de la persistance de ce que le politologue Sami Naïr appelle ›l’obscur noyau dur‹ de l’identité nationale, celui qui n’est pas européen, blanc et chrétien, a le plus grand mal à se faire accepter comme citoyen à part entière. Pour le français ›de souche‹, ce qui est le cas de l’écrasante majorité des professionnels de télévision, l’immigré qui n’entre pas dans ce cadre étroit est spontanément regardé comme quelqu’un à part et non comme un membre naturel de la collectivité nationale.«⁴⁹

Und es ist ein Blick, der jene Phantombilder, die im zwischenmenschlichen Kontakt ›Entfremdung‹ und ›Entantwortung‹ auslösen, konturiert und konkretisiert:

»Les représentations audiovisuelles de l’immigration reflètent cette prédisposition naturelle et spontanée à subordonner le choix des terrains d’enquête, des décors et des individus filmés, en fonction de leur capacité à illustrer des représentations préétablies, à conforter l’imaginaire des couches moyennes et supérieures, en leurs offrant le confort des certitudes acquises.«⁵⁰

Eines dieser prä-etablierten Phantombilder speist sich aus einer der wohl ältesten Projektionsfiguren der abendländischen Kulturgeschichte: dem Barbaren.⁵¹ Er ist eines jener vorkulturellen Monster, mit der in der abendländischen Kultur die jeweiligen juristischen wie moralischen, ökonomischen wie ästhetischen Gesetze und deren Notwendigkeit intern wie extern gerechtfertigt werden und dominant restriktive Weltanschauungen erzeugt bzw. aufrechterhalten werden können. Denn der ›monströse‹ (animalische und triebhafte) Barbar ist die Voraussetzung zur Erzeugung dieser Kultur. Er wird mit einer gefürchteten todbringenden, zerstörerischen Sphäre des Nichtkulturellen, Ungebildeten, des Natürlichen und Kreatürlichen assoziiert. Er entspringt also einer kulturbildenden Wertsetzung und hat daher ebenso viele Fratzen und historische Gesichter, wie das Medusenhaupt der ›Kultur‹ gespaltene Zungen. Reden Letztere Wellen der Gewalt und Zerstörung herbei, mit denen die abendländische Kultur sich in einer Endlosschleife am Leben erhält, so benötigt sie dazu den ›Barbaren‹. In Krisenzeiten aus unserem symbolischen Repertoire auf die Bühne historischen Geschehens gerufen, hat er die Aufgabe, die Wogen vielfältiger Konflikte zu Brechern aufzuschäumen, um die jeweils dominierende Kultur zu legalisieren und abzusichern. Seine symbolische Funktion ist ebenso politisch wie die seiner jeweiligen Verkörperungen: Er erlaubt die Visualisierung positiver und negativer Unterschiede zu einer herrschenden Mehrheit, d. h. er bildet die Referenz der Legitimation. Waren die Römer die Barbaren der Griechen, so waren die Christen und Germanen die

49 *Edouard Mills-Affif*, *Filmer les immigrés. Les représentations audiovisuelles de l’immigration à la télévision française 1960–1986*, Brüssel 2004, S. 271.

50 *Ebd.*, S. 272.

51 *Eva Kimminich*, *Redlichkeit und Authentizität – Kulturrecycling und Entbarbarisierung des Barbaren?*, in: *Michael Einfalt/Ursula Erzgräber/Ottmar Ette* u. a. (Hrsg.), *Intellektuelle Redlichkeit – intégrité intellectuelle. Literatur – Geschichte – Kultur. Festschrift für Joseph Jurt*, Heidelberg 2005, S. 169–179.

der Römer, die Römer und Heiden die der Christen, die Schwarzen die der Weißen, so sind heute die *banlieusards* (in der Gleichung Araber und vor allem Muslime) die Barbaren der *Français de souche*. Daher wird, wie Nikola Tietze bei vergleichenden Untersuchungen beobachtet, die muslimische Religiosität in Frankreich als eine Zugehörigkeit zur *banlieue* wahrgenommen.⁵² Vergangenen Herbst hat in Frankreichs Vorstädten das postmoderne Phantombild des ›Barbaren‹, das Urbild des bedrohlich Fremden, wieder einmal besonders heftig zugeschlagen.

Um so dringender erscheint es, die Spannungsmuster zu erkennen und zu therapieren, die sich aus (Verlust)Ängsten speisen und xenophobe und rassistische Situationen erzeugen, in denen solche Phantombilder immer wiederkehren. Nur wenn Selbstachtung und Würde im gemeinsamen Bemühen um gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Bedürfnisse und Leidenschaften erreicht werden, können die Grundlagen einer echten Demokratie geschaffen werden.

»Unsere Demokratie durch die vom Rechtsextremismus geschürten Ängste und Haß bedroht zu sehen, halte ich für sehr oberflächlich. Denn Rechtsextremismus ist nur eine extreme Erscheinungsform von dem, was in uns allen steckt – die Angst vor einer wirklichen Demokratie.«⁵³

V. KULTURPOLITIK: HIP HOP UND KREATIVITÄT

Die 1980er Jahre bedeuteten für die französischen banlieues aber nicht nur wachsende Arbeitslosigkeit, Rassismus, steigende Kriminalität und Gewalt. Sie waren auch eine Zeit kreativen Interagierens, durch das sich neue Formen der Integration durch Selbstorganisation entwickelten. Ausgelöst wurde diese suburbane Welle kreativer Selbstentfaltung durch die aus Amerika nach Europa überschwappende Hip Hop-Bewegung.

Nachdem 1980/81 einige DJ's, Musikproduzenten und Journalisten auch in Frankreich das amerikanische Phänomen Hip Hop wahrnahmen und über Artikel, Radiosendungen sowie der von Bernard Zekri organisierten *New York City Rap Tour* mit amerikanischen Rap-, DJ-, Breakdance- und Graffiti-Legenden in Frankreich bekannt machten, war es der dank seines ökonomisch ertragreichen Erfolgsalbums *Planet Rock* inzwischen bekannte Afrika Bambaataa, der 1984 bei einem weiteren Aufenthalt in Frankreich vier *Zulu-Kings* und zwei *Queens* als Sachverwalter seiner Hip Hop-Philosophie einsetzte; sie propagiert vor allem Gewaltfreiheit, Solidarität, ethische Werte und eine Verwandlung destruktiver in kreative Energien. Sie mieteten Hallen an und organisierten Konzerte, bei denen die sich in Frankreich nach und nach formierende Szene im Rappen, Sprühen und Tanzen üben und entsprechendes Know-how erwerben konnten. Über *The Zulu's Letters* und regelmäßige Sendungen auf Radio Nova verbreitete *Queen Candy* mit moralischem Imperativ die Verhaltensregeln der *Zulu Nation*.⁵⁴

Diese vorgefertigte, als elitär empfundene und auf amerikanische Ghettoverhältnisse zugeschnittene Hip Hop-Mentality kam bei den Jugendlichen französischer Vorstädte zunächst nicht an, weil sie ihren Erfahrungen der spezifisch französischen Vorstadtrealität nicht entsprachen.⁵⁵ Die urbanen Randzonen waren zum damaligen Zeitpunkt noch von

⁵² Tietze, in: *Badawia*, S. 198.

⁵³ *Rojzman*, S. 19.

⁵⁴ Vgl. vor allem *Dietmar Hüser*, *RAPpublikanische Synthese. Eine Zeitgeschichte populärer Musik und politischer Kultur*, Köln 2003; *Eva Kimminich* (Hrsg.), *Rap: More than words*, Frankfurt/Main u. a. 2004; *Manuel Boucher*, *Rap: Expression de Lascar*, Paris 1998 sowie *Mathias Vicherat*, *Pour une analyse textuelle du RAP français*, Paris 2001.

⁵⁵ So waren es zunächst Breakdance und Smurf, die sich durch die von Marie-France Brière 1984 und 85 im öffentlich-rechtlichen ersten Programm ausgestrahlte Sendung »Hip Hop« etablierten. Die im Rahmen dieser Sendung auf öffentlichen Plätzen (Trocadéro, Châtelet-Les-Halles,

einer ethnisch heterogenen Gruppe von Individuen bewohnt, die keineswegs nur aus immigrierten Familien stammten. Dennoch adaptierten die Jugendlichen das Grundanliegen, d. h. die Thematisierung der aus geographischer, sozialer, politischer, kultureller wie ökonomischer Marginalisierung erwachsenden Lebensverhältnisse und entwickelten daraus eine reflexive Beschreibung der dadurch ausgelösten Emotionen, (Über)Lebensstrategien und Forderungen. Sie trafen sich in ihren *Cités*, auf Parkplätzen und Freiflächen vor Einkaufszentren, besonders auf dem 1986 noch unbebauten Gelände an der Porte de la Chapelle, wo der bei verschiedenen Privatradios und Diskotheken tätige DJ und autonome Plattenproduzent Dee Nasty die legendären *Free Jams* organisierte. 1988 startete er auf Radio Nova die Rap-Sendung »Deenastyle«, durch die u. a. NTM oder Assassin bekannt wurden.

Während die öffentlichen, ungenehmigten *Jams* vor allem die Aufmerksamkeit der Ordnungshüter auf sich zu ziehen begannen, lösten sie gemeinsam mit den Radio-Sendungen bei einzelnen Soziologen erstes Interesse aus. George Lapassade, Verfasser eines der ersten Bücher über den französischen Rap (*La fureur de dire*), bot bereits 1989/90 ein Rap-Seminar an der Universität Paris VIII in Saint-Denis an, an dem auch die später erfolgreichen Rapper MC Solaar oder Menelik teilnahmen.

Nachdem die erste durch das öffentliche und wissenschaftliche Interesse ausgelöste Welle abgeebbt war, lebte Hip Hop und Rap in den 1990er Jahren in den einzelnen Quartieren und Wohnblocks urbaner Ballungsgebiete (Lyon, Paris, Marseille, Strassburg usw.) wieder auf und wurde dieses Mal, wie Dietmar Hüser herausstellt, mit – wenn auch geringfügiger – kulturpolitischer Unterstützung gefördert.⁵⁶ Denn die Kulturpolitik Jack Langs konzentrierte sich zum damaligen Zeitpunkt auf einen zivilisatorischen Kultursozialismus, den François Mitterrand sich 1981 bei seinem Amtsantritt zum Programm gemacht hatte. Die von ihm erstrebte *démocratisation culturelle* beruhte auf der bereits 1972 vom Europarat erlassenen, zukunftsweisenden Erklärung von Arc-et-Senans:

»Jedwede Kulturpolitik hat als wesentliches Ziel sämtliche Mittel auf den Weg zu bringen, die dazu beitragen können, die Ausdrucksmöglichkeiten zu entwickeln und deren Freiheit zu garantieren. Es geht darum, den Menschen das Recht zuzuerkennen, Schöpfer von Lebensweisen und sozialen Praktiken zu sein, die eine Bedeutung haben. Folglich gilt es die Voraussetzungen für Kreativität, wo immer sie auch angesiedelt sind, zu pflegen und die kulturelle Verschiedenheit anzuerkennen, indem die Lebensgrundlagen und die Entwicklungschancen der schwächsten Gruppen gewährleistet werden.«⁵⁷

Mitterrand, der unter Kultur die Gesamtheit menschlicher Lebens- und Denkformen verstand, ging es vor allem darum, die spezifischen Kulturpraktiken von Jugendlichen aller sozialen Schichten und (inter)ethnischen Gruppen ernst zu nehmen. Um sie am kulturellen Leben des Landes teilhaben zu lassen, sollten sie der Gesamtgesellschaft verständlich gemacht werden. Dazu wurden verschiedene Initiativen und Programme ins Leben gerufen, wie 1991 *Hip Hop Dixit*, eine Aktion, mit der Tag und Graffiti nicht nur in vorstädtische Kunsthallen, sondern auch in die Tempel der Hochkultur, nämlich ins *Musée National des Monuments Français* Einzug hielten. Diese von Kulturexperten im internationalen Vergleich als einmalig und vorbildlich erachteten Initiativen riefen jedoch nicht nur

Montparnasse oder den Champs-Élysées) aufgenommenen Wettkämpfe mobilisierten vor allem die 12 bis 18-jährigen Immigrantenkinder, die sich erstmals ernst genommen fühlten. Deshalb konnte sich, selbst als die Sendung eingestellt wurde, weil das Pariser Kulturestablishment Hip Hop als eine abflauende Modeerscheinung einstufte und weiterhin den in Frankreich besonders kreativen gesellschaftskritischen Rock favorisierte, im Schatten der Kulturindustrie in den Vorstädten nun eine genuin französische Szene entfalten.

56 Hüser, S. 112–118.

57 URL <<http://www.culture.coe.fr/infocentre/txt/fr/fdecl-arcetsenans.htm>> [5. Februar 2001]. Vgl. Hüser, S. 112–118.

Begeisterung hervor, sondern belebten auch Ängste, die eigene Kultur in Frage gestellt zu sehen oder zu verlieren, was zu vehementer Kritik, vor allem im rechtskonservativen Lager führte. Le Pen sprach sich immer wieder offen gegen Hip Hop und Rap aus, den er als eine *croissance pathogène* verunglimpfte: »Si demain, le grand groupe musical doit être Nique ta mère et si le Louvre doit intégrer des collections de tags, nous serons entrés dans le monde haïssable de Big Brother, le monde tiède et gris de la pensée unique.«⁵⁸

Im Mittelpunkt der Förderprogramme Jack Langs standen vor allem populäre Musikformen. Sie waren mit der Zulassung lokaler Privatradios, der Gründung der seither jährlichen *fêtes de la musique* verbunden, mit dem Bau neuer Konzerthallen nach dem Vorbild des Pariser Zénith und dem Einrichten von Studios und Proberäumen für Amateurmusiker. Darüber hinaus ermöglichten es besondere Subventionstöpfe wie FAIR (Fonds d'Action et d'Initiative Rock) noch unbekanntem Gruppen, sich zu professionalisieren. In den Genuss dieses Programms kam Ende der 1980er Jahre, wenn auch im Vergleich mit anderen Musiksparten mit weitaus geringeren Fördermitteln, auch die erste Generation französischer Rapper.

Der 1990 von Dee Nasty zunächst autonom produzierte⁵⁹ Rap-Sampler *Rapattitude* (Labelle Noir-/Virgin) mit Songs von Assassin, Dee Nasty, Saliha, A.L.A.R.M.E, Suprême NTM u. a. wurde ein voller Erfolg. Seinem Erscheinen folgte im gleichen Jahr eine staatlich geförderte Tournee durch 20 Städte, die Rap in ganz Frankreich bekannt machte. Ihre Förderung erwies sich bald als eine kostengünstige Verhütung von Gewalt in den sogenannten *quartiers sensibles*, in denen das Auftreten staatlicher Ordnungshüter bei Unruhen dieselben eher provozierten oder verstärkten. Hard-core-Gruppen wie Suprême NTM erreichten mit ihren politisch-sozialen Botschaften dort weitaus mehr. Mit Lyrics wie »Laisse pas traîner ton fils« (in: *Paris sous les bombes*, Epic / Sony 1998) oder Faf Larages »Le dilemme« (in: *C'est ma cause*, V2/Sony 1999) verrichteten sie kostenfreie Sozialarbeit und Gewaltprävention, selbst wenn sie nicht alle Krawallmacher befrieden konnten. So wurde bald der Vorwurf erhoben, der Staat versuche mit seinen Fördermitteln, sozial- und stadtpolitische Probleme durch Kulturprogramme zu kaschieren.⁶⁰

Rap entwickelte sich in Frankreich also in einem kulturpolitisch günstigen Moment und er konnte auf eine lebendige, vielgestaltige Musikszenerie mitsamt den darin auflebenden verschiedensten (text)musikalischen wie poetischen Traditionen zurückgreifen und mit Wurzeln des Jazz und Reggae kombinieren, neu kontextualisieren und verändern. Auf diese Weise konnte als Antwort auf die erfahrene »Entfremdung« und »Entgleichung« der in Frankreich geborenen Immigrantenkinder zumindest eine Identität und Gemeinschaft stiftende kulturelle Eigenständigkeit erarbeitet werden. Und zwar neben dem sich vor allem ab 1994 entwickelnden kommerziellen Rap. Er entstand aus einer systematischen Vermarktung dieses Musikstils, weil der Prozentsatz der in den Radios zu sendenden französischsprachigen Lieder per Gesetz auf 40 % festgelegt worden war. Das verhalf dem neuen Genre zum Durchbruch auf dem nationalen und (bis heute als zweitgrößter Rapproduzent) auf dem internationalen Musikmarkt. Doch der »Underground« wirkte mit der auf seine eigenen Verhältnisse zugeschnittenen Hip Hop-Philosophie der mit musikindustrieller Vermarktung einsetzenden Verwässerung⁶¹ entgegen. Selbstproduzierte CDs, die teilwei-

58 Zitiert nach *Vichera*, S. 103.

59 Die Selbstproduktion wurde vor allem von den Underground-Rappern betrieben, um ihre Botschaften unverfälscht vermitteln zu können. Vgl. *Boucher*, S. 310–316 sowie *Sébastien Barrio*, Underground-Rap in Bobigny. Ideologie einer populären Kultur, in: *Kimminich*, Rap, S. 97–111, hier: S. 99.

60 *Boucher*, S. 155; *Hüser*, S. 117.

61 So wurden die mit Zensur und Selbstzensur verbundenen Vereinnahmungsstrategien der Musikindustrie, durch die Rap als musikalische Teilkultur eingebunden und entschärft werden sollte, reflektiert und entlarvt, wie im Einleitungstext von »Le grand bluff« (*La Cliqua*, *La Cliqua*,

se mit Unterstützung erfolgreicher Gruppen hergestellt wurden und werden, wurden zu einem subtilen Instrument entwickelt, mit dem hegemonial erzeugte Identitäts- und Verhaltensraster sowie die gesellschaftlich konstruierten Vorstellungen spezifischer Wirklichkeitsausschnitte nicht nur konterkariert, sondern in ihrer Gemachtheit zersprochen werden.

An die französische Tradition engagierter Chansons anknüpfend, stehen daher die ›messages‹ im Vordergrund. Es handelt sich um soziale Botschaften, die einerseits den Unterprivilegierten Wege aufzeigen, mit ihrer Situation positiv umzugehen, anstatt wild um sich zu schießen (»Pose ton gun, mec, sinon c'est dix ans/Plus la mort d'un homme sur la conscience, c'est pesant« (Suprême NTM, »Pose ton gun«, in: *Paris sous les bombes*) oder sich jammernd in ihre Opferrolle zu fügen: »Mais pour survivre dans le ghetto/il faut être débrouillard/Ne pas s'apitoyer sur son sort/Ne pas être pleurnichard« (Nèg'Marrons, »La monnaie« in: *Le Secteur A – Live à l'Olympia*, Hostile Records/Virgin 1998). Kreativität und Imaginationskraft zu entfalten, wird als einziger Weg dargestellt, sein Leben unter dem Druck gesellschaftlicher und politischer Vereinnahmung als selbstbestimmter Akteur mitzubestimmen. Deshalb verpflichteten sich viele Rapper als »acteurs sociaux« zu konkretem Engagement und nutzten die staatlichen Fördermittel. Assassin, Prodige Namor, IAM, La Brigade oder Kooperativen wie die Straßburger Les Sons d'la rue betreuten und betreuen Breakdance-, Graffiti-, Rap-Lehrgänge sowie Schreibateliers in Jugendgefängnissen. Rap motivierte aber auch auf breiter Ebene zur Pflege der eigenen Sprache, wie beispielsweise an Aussagen Jugendlicher anlässlich eines Konzertes der Gruppe *113* in Colmar im Juni 2000 deutlich wird: »En écoutant les paroles des chansons, ça me donne envie de travailler à l'école« (Youssef Elarabi) oder »En les écoutant, j'ai eu envie d'écrire et de créer un groupe« (Tomma Yapapa).

Rap trug auf diese Weise einerseits zur Selbstreflexion und einer ent-identifizierenden Subjektivierung bei, durch die die Wirkung zugeschriebener negativer Verhaltensweisen oder Defizite abgeblockt werden konnte, vor allem im Bereich des nicht kommerziellen Underground-Rap. Sébastien Barrio untersuchte ihn am Beispiel der Rapper und Rapgruppen in der Pariser Vorstadt Bobigny. Anhand zahlreicher Befragungen konnte er zeigen, welche Bedeutungen Rap dort für die Ausübenden hat:

»Le type par exemple, il écoute ta musique, il s'abandonne à toi, t'as cette chance, ne la gâche pas, y'a un mec qui va se poser et t'écouter mec, donc dis ce que tu as à dire, fais-le voyager amène-le quelque part surprends-le, étonne-le, bouscule-le, fais-le redescendre, fais-le remonter, pour moi un album c'est ça [...]«⁶²

Rap wird also als Mittel eingesetzt, gehört zu werden und sich auszudrücken, um bei den Zuhörern Emotionen und/oder Reflexionen hervorzurufen. Daraus leitet sich ein Verständnis ab, das Rap als Ausdruck eines Ideologien, Gedanken, Werte, Ängste, Zweifel und Hoffnungen verarbeitenden Subjekts erscheinen lässt. Denn sich der Wirksamkeit der eigenen Worte bewusst werden, heißt auch, die Möglichkeit persönlichen Erkenntnisgewinns zu nutzen. Rap hat also (selbst)bewusstseinstiftende Funktion, er beendet die Sprachlosigkeit des ›Entantworteten‹.

Wie in Barrios Interviews deutlich wird, wird daher vor allem das dem Rappen vorausgehende Schreiben als ein privilegiertes Moment erlebt und als ein Mittel, sich seiner

Barclay/Universal 1999), gesprochen (ohne Musik) von Rocca: »Beaucoup des bornés, d'aveuglés voudraient nous supprimer le Hip Hop/Mettre en avant des bidons qui rappent, c'est du boycott/Je dis pas de gros mais des vérités, c'est ce qui choque/Car je me dois de représenter des gars qui me supportent/Certains médias veulent faire du rap une musique en toque/De la gélatine, sans arts, sans armes, bon pour les chiottes/[...]c'est pas pour qu'on me le reprenne et qu'on me remette à neuf.«

62 Barrio, in: *Kimminich*, Rap, S. 100; Interview vom 13.11.2000 mit D' von der Gruppe Kabal.

›Dämonen‹ zu entledigen. Das Schreiben der Lyrics ›befreit‹ den Rapper von seinen Ängsten, denn es ermöglicht ihm, sich seiner Zukunftsangst und der erlebten Ungerechtigkeiten zu entäußern. Barrio betrachtet Rap daher als eine ausgleichende Kunst im Sinne einer Katharsis, denn das Finden der Worte ist das Ergebnis einer Sublimation. Das heißt, Rap stellt einen individuellen Akt der Subjektivierung dar, mit dem gleichzeitig soziale Verantwortung übernommen wird. Er ist »eine Bewegung des sozialen Bewusstseins.«⁶³

VI. ›RÉALITÉ(R)APTURE‹: KRITIK UND THERAPIE

Eine große Anzahl untersuchter Rap-Lyrics (ca. 1000) zeigte, dass sie sich zunächst auf die Beschreibung des eigenen Lebens und Erlebens im lokalen Umfeld konzentrieren: »Rapper c'est parler de ce que l'on vit tout les jours.«⁶⁴

»Les mecs vivant dans les cités ont le sang chaud
Je viens des quartiers où les jeunes traînent
De une heure de l'après-midi à 5 heures du matin
Avec du zeutla⁶⁵ et en buvant que des 8.6⁶⁶
Et pourquoi? Parce que dans la téci (cité) on galère
La galère est le meilleur ami du mec de téci
Dans les habitations à loyer modéré la vie est difficile.«

(NAP, »Je viens des quartiers«, aus: *La Racaille Sort 1 Disque*, High-Skills Records 1996)

Besonders aber werden die Auswirkungen alltagsrassistischer Situationen herausgearbeitet. Yazid beschreibt in seinem Song *Je suis l'arabe* (Pias 1996) das Lebensgefühl, das in rassistischen Situationen durch ethnische Stigmatisierung entsteht (Entfremdung) und Hass und Gewaltbereitschaft erwecken bzw. fördern kann.

»A mon passage je sens l'odeur de la rage
Qui se dégage
Malgré vos tentatives de camouflage
Me revoilà fusillé des yeux
La honte on vit avec, dans l'dos une étiquette
Certains l'acceptent, d'autres la rejettent et ça s'exprime en violence, [...]

Zentral sind die dabei entstehenden Kränkungen, die das Individuum verändern und ›maskieren‹:

Insolent car trop insulté, telles sont les puantes conséquences
D'une enfance plongée dans la démence.
Manque d'argent, misère et dèche, comme Polo, panne sèche,
Retenir ses larmes pour pas passer pour un lèche.
Ma rage et ma folie cachées derrière un masque de fer
Forgé par la galère.«

(KDD, »Masque de fer«, aus: *Une couleur de plus sur le drapeau*, Columbia/Sony 2000)

An den stets aus persönlichem Erleben und intellektueller Verarbeitung abgeleiteten Lyrics lässt sich daher auch die zunehmende Fragmentierung der französischen Gesellschaft ablesen, die sich im ausgehenden 20. Jahrhundert zunehmend zu einer Gesellschaft der Ex-

63 Vgl. *José-Louis Bocquet/Philippe Pierre-Adolphe*, *Rap ta France. Les rappers français prennent la parole*, Paris 1997; »[...] plus qu'un mouvement musical, le rap est avant tout un mouvement de conscience sociale.«

64 Vgl. auch *Boucher*, S. 161–165, hier: S. 161.

65 Haschisch.

66 Holländisches Bier der Marke Bavaria mit 8,6% Alkoholgehalt.

klusion und Segregation entwickelte. Das beförderte die Auseinandersetzung mit Selbst- und Fremdbestimmung oder – in der Terminologie von Terkessidis – mit ›Entfremdung‹, ›Entantwortung‹ und ›Entgleichung‹. Diese Prozesse wurden durch ethnische und soziale Stigmatisierungen in zahlreichen Situationen des sich vertiefenden Alltagsrassismus der frankofranzösischen Gesellschaft ausgelöst. Häufig werden in diesem Themenbereich deshalb abwertende Bezeichnungen wie *noir*, *bronzé*, *grillé* – wie im amerikanischen oder deutsch-türkischen Rap (*nigger* bzw. *kanake*) – umgewertet und mit Stolz gebraucht, oft in verlanisierter Form⁶⁷: *renois* (*noirs*), *yégris* (*grillés*), *rebeu* (*beur*), *rabzas* (*arabes*). Die ›Entfremdung‹ hat das Anderssein ins Bewusstsein gerückt, doch das dadurch entstehende Minderwertigkeitsgefühl wird umgewertet – eine Strategie kollektiver Reformulierung, die auch bei zensierten Chansons des 19. Jahrhunderts zu beobachten ist. Damals ging es um das Selbstwertverständnis der als *classe dangereuse* eingestuft, sich mobilisierenden und mit verschiedenen abwertenden Begriffen beschimpften Arbeiter.⁶⁸

Die Mitversicherung des ethnischen Andersseins sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rap in Frankreich zunächst keinesfalls als ein ethnisches Phänomen zu sehen ist, denn zahlreiche Rapgruppen setzen sich aus Mitgliedern mit verschiedenen Migrationshintergründen zusammen, die sich für die Gruppe der Marginalisierten engagieren: »On mise gros, on écrit pour rabzas et négros/Blancs, jaunes et gris, on est trop à être yégris.« wie *Timide et Sans Complexe* 1993 oder *Ársenik* 1998 darlegen. Was sie alle gleichmacht und verbindet, ist das sozio-ökonomische Schattendasein in den Wohnsilos der *banlieue*: »Comment peux-tu accepter qu'un gosse/Vive moins décemment que ton chien/Tu débordes d'indifférence et tu le traites de vauriens/Tous les jeunes, les blacks, les blancs, les beurs/Unis par les HLM et par la rage au cœur/.../Il n'y a pas de distinction raciale et pas de couleur de peau.« So *Saliah* 1989 in »Enfants du Ghetto« auf dem Erfolgssampler *Rapattitude*. Diese aus ›Entgleichung‹ resultierende ›Gleichheit‹ ließ im Blickwinkel der (frankofranzösischen) sozial Bessergestellten die postkoloniale Sozio-Spezies des ‚barbarisierten *banlieusard*‘ erst entstehen. Umso wichtiger war und ist die Möglichkeit, eine solche ›entantwortend‹, das eigene Leben annullierende Stigmatisierung von sich zu weisen. Rap bietet dafür ein geeignetes Werkzeug:

»Plongé sur mes cahiers, je pensais passer l'éponge et planer,
Fuir à travers mes vers. Je voulais exister, pas rester,
Un type hors piste, un clone de cité, un type hors liste coincé
Mais je n'avais pas les clés de l'opportunité,
Je n'avais pas les pistons, je ne suis pas fiston de papa blindé.
Angoisse cruelle, courir sans voir le bout du tunnel,
Enchaîné au piton de la galère éternelle.
Fuis la rue et la rue te poursuit.
L'étoile jaune du béton sur mon front, inscrit,
Mes écrits, mes dires transpirent le goudron.
Pire, tout petit j'suis tombé dans le chaudron. [...]
Enragé je le suis tellement,

67 Verlan (*l'envers*) ist eine Geheimsprache; sie beruht auf der fonetischen Umkehr von Silben. Bereits im 18. Jahrhundert nachweisbar, wurde sie von Jugendlichen der *banlieues* aufgegriffen und weiterentwickelt; z. B. durch den Veul. Er wurde wahrscheinlich von Rappern aus Châtillon entwickelt. Es handelt sich um einen Neo-Verlan, mit der sich eine lokalspezifische kulturelle Differenz und Komplizität zum Ausdruck bringen lässt. Er geht aus der erneuten Verlanisierung der Verlan-Wörter hervor: *brelica* (aus *calibre*) wird zu *libreca*, *meuf* (aus *femme*) wird zu *feum* (*feumeu*), *nioche* (aus *chinois*) zu *oinich* usw. Diese Transformation findet unaufhörlich statt, variiert in den einzelnen Vierteln und bescheinigt ihren Bewohnern Authentizität.

68 *Eva Kimminich*, *Erstickte Lieder. Zensierte Chansons aus Pariser Cafés-concerts des 19. Jahrhunderts. Versuch einer kollektiven Reformulierung gesellschaftlicher Wirklichkeiten*, Tübingen 1998, S. 133 f.

Pour le rap je me suis engagé, [...]

Mon futur sera similaire à une réussite en beauté [...]

C'est certain, elle [Ma mère] aura de quoi être fière de son fils

Le rap m'offrira tout ce qu'un homme souhaite avoir dans sa vie [...]

J'aurai ce que je n'ai pas, je deviendrais ce que je n'suis pas [...]

(KDD, »Ma cause« in: *Résurrection*. Columbia/Sony 1998)

Diese und viele anderen Schilderungen des Lebensalltags in der *téci* (*citée*), mit all seinen Frustrationen und rassistischen Situationen geben Einblick in die Wirkungsweise von Diskriminierungen. »Entfremdung« und »Entgleichung« erzeugenden »Rassen«, wie vor allem der im zitierten Lyric an den Judenstern anknüpfenden Metapher des »l'étoile jaune du béton sur mon front« deutlich macht. Dieses Lyric zeigt auch in besonders eindringlicher Weise, wie bedeutend Rap für die Jugendlichen der Vorstädte war und ist. Er garantiert Authentizität und Identität: »Je rappe, donc je suis« und er eröffnet Perspektiven, Hoffnungen auf sozialen Aufstieg. Vor allem aber bietet er eine Möglichkeit, seine angestauten Gefühle und Ängste zum Ausdruck zu bringen, eröffnet ein Betätigungsfeld, gibt Halt in einer Gruppe, lässt Beziehungen des gegenseitigen Verständnisses und des Respekts entstehen, der unter gleichwertigen Konkurrenten erworben werden kann und schafft Wege der Bewusstseinsentfaltung, die eigene Situation zu verstehen.

Allem voran wurde die Aura der dem Vorstädter zugeschriebenen Unkultiviertheit und Wildheit aufgearbeitet: »ils nous mettent dans les cages comme des sauvages«, »quelle gratitude devrais-je avoir pour la France/Moi Joey Starr qu'on considère comme un barbare?« (*NTM*, »Quelle gratitude« in: *Authentik*, 1991). Dabei wird die instinkthafte Animalität und Brutalität des Barbaren einerseits zum kollektiven Schicksal deklariert: »Suivre son instinct, survivre au chaos, destin de mes gars« (*Ársenik*, »Jour 2 tonnerre«, in: *Quelques gouttes suffisent*, Hostile Records 1998). Andererseits macht das damit aufgerufene Metaphernfeld die verwandelnde Kraft abwertender Zuschreibungen nicht nur sichtbar, sie nutzt sie als Motor kreativer Energie, mit der eine mentale Verteidigung eingeleitet wird: »Mon mental est animal [...] / Tribal et cannibale« (*KDD*, »Résurrection«, in: *Résurrection* 1999) oder:

»Sinistre MC, comme un animal.

Pour que la banlieue sorte ses crocs avec l'instinct d'un cannibale.

Je défendrai mon territoire comme un animal,

Sortirai mes crocs avec l'instinct d'un cannibale.

Comme un animal, je manie le mic pour les bannis.

Les marginaux, pour qui les thunes, l'argent, la gloire,

Le salut ne viennent pas d'en haut,

Chacun sort ses griffes.«

(»Comme un animal«, in: *Cercle rouge*, Kompilation 1998).

Auf diese Weise verkehrt sich die Wirkung der Zuschreibung. Mit der ihr zugrundeliegenden Angst spielend, wird Stärke gewonnen.

In zunehmenden Maße werden auch die vereinfachenden karikaturesken Verzerrungen der medialen Berichterstattung reflektiert, beispielsweise von Sniper in »Pris pour Cible« (*Du Rire Aux Larmes*, East West/Warner 2001) oder in den Lyrics von Fabe⁶⁹, beide gehen auf die Rolle ein, die die Medien dabei spielen:

69 »Les médias, c'est l'intermédiaire entre des gens qui ne se rencontrent jamais. Tant qu'ils arrivent à donner des clichés, ça évite que les gens se rapprochent les uns des autres. Je crois que la meilleur arme qu'ils ont trouvé pour diviser les gens, c'est la télévision et la manière dont ils s'en servent.« *Fabe*, in: *Radikal* 23, Oktober 1998, S. 28–30, hier: S. 30; vgl. auch *Hüser*, S. 211 f.

»Ouais j'ai le look, typique, banlieusard. [...]

Bien souvent, bien souvent, j'ai ressenti dans le regard des gens

De la méfiance à mon égard, mis à l'écart et c'est vexant.

Avec ça, la paranoïa t'envahie [...]

Les médias nous cataloguent, nous salissent et nous niquent la santé.

On montre toujours les mauvais côtés,

Dans les films c'est abusé pour quoi on nous fait passer, j'suis médusé!

Faut pas pousser! J'suis pas un arracheur de sac à main.

Survêt, basquettes, casquette mais dans le droit chemin.«

(Sniper, »Pris pour cible«, in: *Du rire au larmes*. East West/Warner 2001)

Durch Assonanzen verbundene Schlüsselwörter (*banlieusard, regard, méfiance à mon égard, écart*) machen eine Wirkungskette einprägsam, die der sich subjektivierende Ich-Erzähler (*Ouais, j'ai le look, typique, banlieusard*) häufig erlebt: *banlieusard* zu sein, heißt im Blick der anderen ausgeschlossen (*mis à l'écart*) und verletzt (*c'est vexant*) zu werden. Entfremdung und Exklusion hat eine konkrete, nämlich krankmachende Auswirkung: »la paranoïa t'envahie«. Mit einer die Betroffenen (*nous*) mit Nachdruck erwähnenden Aufzählung wird festgestellt, wer sie verursacht: »Les médias, nous cataloguent, nous salissent et nous niquent la santé«. Sie zeigen nur die schlechten Seiten und stellen den *banlieusard* als etwas dar, was er nicht ist. Diesen Missbrauch medialer Darstellung mahnt der Ich-Erzähler an und weist die abwertenden Typisierungen »selbstbewusst« als maßlose Übertreibung von sich: »Je ne suis pas un arracheur de sac à main«. So kann er auch die äußeren Zeichen des typischen *banlieusard*-Looks (*survét, basquettes, casquettes*) bejahen, die er durch die Einspruch einlegende Konjunktion »mais« mit einer anderen Lesart verbindet, nämlich als Zeichen seiner Integrität und Geradlinigkeit (*droit dans le chemin*).

Weiterhin wird in vielen Lyrics deutlich gemacht, dass Integrations- und Sozialpolitik durch die politisch instrumentalisierte Projektion des »gewalttätigen *banlieusard*« in ihrem Scheitern entlastet werden. Denn der »aggressive Vorstädter« – unausgesprochen immer mit jenem angeblich nicht oder nur schwer integrierbaren Individuum mit nord- oder westafrikanischem Migrationshintergrund gleichgesetzt – wird in den Medien als Ursache für eine gescheiterte Integrationspolitik angeführt. Dieses Phantombild des kriminellen *banlieusard* wurde aber erst durch seine mediale Popularisierung zur Realität; so warnte 1997 beispielsweise das Lyric »Petit frère« (IAM, in: *L'école du micro d'argent* Delabel/Virgin):

»Les journalistes font les modes, la violence à l'école existait déjà

De mon temps, les rackets, les bastons, les dégés [...]

Mais en parler au journal tous les soirs ça devient banal

Ça imprime la rétine comme situation normale

Et si petit frère veut faire parler de lui

Il réitère ce qu'il a vu avant huit heures et demie.«

Die Existenz von Aggression und Gewalt nicht verleugnend, wird auf den Schaden hingewiesen, den die mediale Berichterstattung darüber erzeugt. Sie ist es, die ein Phänomen »durch Gewöhnung des Auges« zur Alltagsnormalität und zur Gefahr für die jüngere Generation werden lässt.

Umso eindringlicher gingen zahlreiche Rap-Lyrics auf die Alltagsbedrohungen ein, warnen vor Gewalt und Drogen. Suprême NTM und Assassin lancieren mit ihren Raplyrics Appelle, statt Gewalt auszuüben den Intellekt zu schärfen. Englisch und Französisch mischend und durch Gleichklänge verbindend, fordert Assassin: »Ouvrez les yeux avant de tromber dans le trou/ Put down the gun, put down the knife, grab a book and teach your crew/Wake up! Réveillez vous!/ Open a book, take a book and you're sure to find the truth.« (Assassin, *Wake up!* EP 1998). Faf Larage lässt in seinem dialogisch strukturier-

ten Lyric »Le dilemme« das in seinem Selbstempfinden verletzte Ego mit seinem Alter Ego diskutieren, um sowohl die Ursachen von Hass und Gewaltbereitschaft als auch vor allem die konkreten Konsequenzen herauszustellen.

»Non, l'écoute pas, tu peux pas faire ça,
ça ne te ressemble pas, toi une arme à la main déjà
j'ai du mal à le croire
>Ta gueule putain laisse le vivre« Non! On ne sait que trop ce qu'il en coûte
De prendre ce genre de risque, jouer avec des vies, je sais que tu tiens à la tienne et c'est
Pourquoi t'hésites
De la franchir le pas qui mène au gouffre, y a pas beaucoup de types [...]
Qui l'font, ouais et alors y a que des mauviettes, ça parle beaucoup et
ça passe jamais à l'acte, arrête!
Tu veux pas être comme eux je te comprends, tu voudrais qu'on te respecte, mais comment?
>En restant un mec bien«, un mec bien qui tend l'autre joue, la saloppe du groupe, celui qui prend
toujours des coups
Non, calme-toi, y a d'autres choix, d'autres voies, que la violence gratuite, un meurtre,
disjoncte pas!«

IAM (»Le sachet blanc«, in: *Ombre est lumière*, Delabel/Virgin 1994), Sens Unik oder Micky Mosman (»La cocaïne, c'est le chemin de la mort«, EP, Blue Moon 1988) rufen warnend die Folgen von Drogenkonsum und Kriminalität ins Bewusstsein, und 113 präsentiert mit ihrem Lyric »Réservoir Drogue« (in: *Les Princes de la ville*, Small/Sony 1999) eine witzige Allegorie, in der sich die personalisierten Drogen gegenseitig ›killen‹.

Selbst wenn Drogenhandel, Beschaffungskriminalität und Gewalt als Ausdruck verletzter Würde und Suche nach Anerkennung sowie die vielzitierten brennenden Autos als Symbole frustrierter Konsumbegierden zum Alltag der *banlieue* gehören, sind nicht alle Vorstadtbewohner und Immigrantenkinder Barbaren und Verbrecher, wie u. a. besonders der Soziologe François Dubet herausstellte.⁷⁰ Auch auf die ebenfalls durch die Medien postulierten, vermeintlich amerikanischen (Ghetto)Verhältnisse, die gerne im kommerzialisierten Rap übernommen werden, wird daher reagiert: »rappes ce que tu es« anstatt »de raconter des histoires de cité où tu as l'impression d'être à Brooklyn« forderte 1997 beispielsweise Expression Direkt. Mit lokalspezifischen Details werden Verallgemeinerungen und Verzerrungen medialer Berichterstattung zurechtgerückt, was einer Ent-Identifizierung und einer Wiederaneignung des eigenen, durch den hegemonialen Blick ›fremd‹-bestimmten Territoriums gleichkommt.

Vor allem im Underground-Rap sind Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Arbeitslosigkeit sowie die gesellschaftspolitische Stellung gesellschaftlicher Randgruppen zentrale Themenbereiche. Aber das bei Barrios Befragung meist angegebene Thema war ›der Mensch‹.

»c'est l'humain, par rapport à sa condition sociale, sa façon de voir les choses, tous les archétypes dans lesquels on peut tomber, en fait je ne m'inspire pas du cliché, tous les clichés le cliché du mec comme ça et tout, qui pense comme ça [...]. De la meuf qui parle comme ça, oui mon sujet c'est l'humain, c'est comme si t'avais un tableau avec l'homme et si tu peux tout mettre tous ses aspects, tous ses problèmes, toutes ses craintes, ben c'est ça [...]. Les groupes de rap que tu entends j'ai l'impression qu'ils ont plein de potes et que ce sont tous les mêmes tu vois [...]. Donc le profil c'est vraiment l'humain dans toute sa splendeur avec toutes ses différences, je ne pourrais pas faire un disque qui parle tout le temps des mêmes personnes, c'est super chiant [...]. Je ne peux pas c'est trop important pour moi [...].«⁷¹

Bei einem Lyric der Gruppe Kabal weist Barrio auf auffallende Parallelen zu Erving Goffmans Konzept des Stigmas⁷² auf. Goffman beschreibt Strategien, die Behinderte nut-

70 Vgl. auch Hüser, S. 304.

71 Barrio, in: *Kimminich*, Rap, S. 106; Interview vom 13.11.2000 mit D' von der Gruppe Kabal.

72 Erving Goffmann, *Stigmaté, ou les usages sociaux des handicaps*, Paris 1975.

zen, um ihre Stigmata vor den anderen zu verbergen. Die Rapper nutzen vergleichbare Strategien, um sie entmaskierend auf ihren Alltag anzuwenden.

»C'est une mascarade/Comme à la parade/Le regard juge, jauge/Se trompe sous le maquillage, l'habillage/L'image que l'on donne/Et celle que l'autre voit/C'est le décalage créé/Après la métamorphose opérée/Par notre regard abusé/Que l'on ose se préparer/A la mascarade/Comme à la parade.«⁷³

Texte dieser Art lenken die Aufmerksamkeit darauf, dass jedes Individuum mehr sein kann als die Erscheinung, die ihm zugeordnet wird, und dass es nicht nur eine ›richtige‹ Lebensweise, sondern mehrere gleichwertige Lebensweisen gibt. So werden Profile aufgefächert, die dazu beitragen, sich selbst und andere kennen zu lernen anstatt sich in einer ›egozentrischen Luftblase‹ abzukapseln, in der die einzige Denkweise die eigene ist. Rapper zu sein, bedeutet daher, wie u. a. Spike von der Gruppe Antagony formuliert, Menschen anhand solcher Profile einander vorzustellen und einen Kontakt zwischen ihnen einzuleiten, vor allem aber sich selbst kennen zu lernen:

»Moi j'ai l'impression que les relations entre les gens elles ne sont basées que sur des non dits, les gens ils ne se parlent pas, ils ne s'écoutent pas, ils ne se connaissent pas, tu vois ce que je veux dire, ils ne se connaissent pas pourquoi parce que avant de chercher à connaître les autres, il faut se connaître soi-même, tu vois ce que je veux dire, ça c'est mon avis mais après c'est vrai que c'est un travail dur qui dure longtemps, c'est cette espèce d'ignorance là que A a de B tu vois ce que je veux dire, qui fait qu'il y a cette espèce d'abcès impossible à crever entre les gens qui se forme [...]«⁷⁴

Rap hat daher eine Art (selbst)therapeutischen Wert, er unterstützt die Aufarbeitung von Emotionen und Kränkungen, propagiert ein Aufeinander-Zugehen, initiiert einen Dialog, der dazu beitragen kann, die gegenseitigen Phantombilder zu korrigieren und den einzelnen Menschen dahinter zu entdecken. Darin deckt er sich mit der von Charles Rojzman geforderten sozialen Erziehung, durch die ein demokratischer Geist erlernt werden kann.

»Dieser Lernprozeß muß ausgehen von dem Erkennen der Bedürfnisse, der Wünsche, der Ängste und des Hasses der Individuen, Gruppen und Institutionen und er muß von einer Therapie begleitet werden, die sich naturgemäß nur an Individuen richten kann.«⁷⁵

Dass Rap eine solche therapeutische Wirkung haben kann, bestätigen auch Beobachtungen, die der amerikanische Philosoph und Neopragmatist Richard Shusterman am amerikanischen Rap machte.⁷⁶ Seiner gewalttätigen Vergangenheit bewusst, hat Rap dort bereits Ende der 1980er Jahre eine beachtliche Tradition zum Thema ›Gewalt überwinden‹ hervorgebracht, die 1987 von KRS-One und seiner Rap-Community mit ihrer »Stop the Violence«-Bewegung einsetzte. Shusterman untersuchte den daraus entstehenden Knowledge-Rap, weil sich an ihm ein großes Wissen über Gewalt beobachten lässt. Das Problem der Gewalt ist nicht einfach zu lösen, denn als ein notwendiges Werkzeug unseres Überlebens ist sie in unserer evolutionären Veranlagung verwurzelt und hat immer auch positive Auswirkungen und Verwendungen. Die Rapper wissen aus ihrer Lebenserfahrung, dass ihr Kampf um Erfolg sie in irgendeiner Form immer in Gewalt verwickeln wird. Der einzige Freiraum, der ihnen bleibt, ist daher nur die Wahl der Waffen, nämlich »mike« (Mikro) oder »gun«. Eine weitere Strategie, die sie in ihren Songs vorschlagen, ist destruktive Gewalt durch strikte Selbstdisziplin und Selbstkenntnis zu ersetzen, also eine Gewalt, die gegen sich selbst gerichtet wird, das Selbst aber stärkt, ohne andere zu verletzen.

73 *Barrio*, in: *Kimminich*, Rap, S. 106; Kabal, »État d'âme [...]« auf: »*Mascarade*«, Massop Assos 1997/1998.

74 Ebd., S. 107; Interview vom 13.11.2000 mit Spike von der Gruppe Antagony.

75 *Rojzman*, S. 35.

76 *Shusterman*, in: *Kimminich*, Rap, S. 1–11.

»Die Strategien des Rap, mit Gewalt umzugehen, versuchen nicht dieselbe auszurotten, sondern zielen darauf ab, sie durch eine mildere, konstruktivere Form zu überwinden. Fragen müssen wir uns nun, ob diese Einschränkung der Strategie eine Folge der besonderen Verderbtheit des Rap ist, oder allgemeiner gesehen, ob sie nicht die unvermeidliche Folge der Rolle von Gewalt in unserer *Conditio Humana* ist. Bequemer mag es erscheinen, den Rap dafür verantwortlich zu machen; ein größerer Fortschritt in der Überwindung vieler übler Variationen von Gewalt wäre allerdings zu erzielen, wenn wir ihre grundlegende Allgegenwart und auch ihre nützlichen Positiva (an)erkennen würden.«⁷⁷

Auch im französischen (und senegalischen) Rap hat sich, wie meine Forschungen und Textanalysen gezeigt haben, eine ausgeprägte poetische Metaphorik verbaler Gewalt entwickelt, mit der Kampf gegen Rassismus und soziale Ungerechtigkeit statt mit Waffen, mit Worten fortgeführt wird.⁷⁸ Es handelt sich immer um einen symbolischen Kampf gegen Babylon, d. h. den westlichen Kapitalismus, eine Metapher, die aus dem Rastafarianismus⁷⁹ übernommen wurde:

»Quant on parle de Babylone, on le prend comme symbole
 Pour illustrer le monopole qu'exercent les structures dirigeantes en métropole
 A l'égard des minorités qui forment une majorité sur le globe.
 L'ennemi de ce système s'adresse,
 A tous les gens qui ont encore l'espoir que ces horreurs cessent.
 Babylone et moi,
 Nous ne dealons pas ensemble, la décadence je n'aime pas.
 L'oligarchie est présente dans les rues de Ripas [Paris].
 Le futur dépend de notre action présente, ne l'oublie pas!
 Si tu restes statique, si tu ne t'occupes pas de politique.
 La politique s'occupe de toi.«

(Ekoué-Rockin'Squat/Doctor L, *L'Odyssee suit son cours*, Assassin Productions/Delabel 1995)

Im politischen Diskurs wird diese Metaphorik allerdings als Anstiftung zur Gewalt erklärt, anstatt den Transformationsprozess (an)zuerkennen, aus dem sie entstanden ist.

VII. HISTORY(RE)TELLING: RAPUBLIKANISMUS UND ISLAMISMUS

Das ›psycho-‹ und ›soziolinguistische‹ Engagement des Rap ist daher nicht nur als Selbst- und Gruppentherapie zu betrachten, sondern auch im Sinne Antonio Gramscis: Rapper sprechen als ›organische Intellektuelle‹, als Aufklärer, Lehrer und potentielle Agenten politischen und gesellschaftlichen Wandels. So erklärte Hamé von der Gruppe La Rumeur 1999: »Nous avons une responsabilité en tant que rappers. Rester sur le constat larmoyant, misérabiliste, peut être une forme de lâcheté. Nous devons amener l'idée d'une alternative politique, urgente.«⁸⁰ Diese Selbstverständnis speist sich nicht nur aus der eigenen Lebenserfahrung, sondern auch aus der erlebten Geschichte ihrer Elterngeneration, die im Kontrast zum Geschichtsunterricht der staatlichen Schulen steht. Die Diskrepanz zwischen erlebter und dargestellter Wirklichkeit, erlebter Geschichte und hegemonialen Diskursen löste eine kritische Betrachtung der institutionellen Bildungspro-

⁷⁷ Ebd., S. 11.

⁷⁸ Vgl. *Kimminich*, Wort, S. 147–174.

⁷⁹ *Eva Kimminich*, Kultur(Schutt)Recycling: Von Kids und Barbaren, Jesuslatschen und Dreadlocks – Jugend im Spannungsfeld von Konzepten und Kulturprogrammen, in: *Dies./Christoph Jacke/Siegfried J. Schmidt* (Hrsg.), Kulturschutt: Über das Recyceln von Theorien und Kulturen, Bielefeld 2006 (im Druck).

⁸⁰ Gespräch mit David Dufresne, »Rap et politique – Rendez-vous manquées«, in: *Libération* 26.1.1999.

gramme bzw. der hegemonialen Geschichtsschreibung aus. Denn die sich als integriert erlebende Generation hat die republikanischen Werte der Gleichheit und Gerechtigkeit verinnerlicht, muss im Alltag aber immer wieder ihre Ungültigkeit erfahren.⁸¹

Im Zentrum der Kritik stehen in Raplyrics besonders die Lücken lehrplanbedingter Geschichtsklitterung und kolonialhistorischer Mythenbildung. Aktivist Group mahnt beispielsweise: »En ce qui concerne notre histoire/Ils ont des trous de mémoires/Va savoir qui dit vrai/Mais les dos marqués de coups de fouets/reflètent la véracité de mes faits.«⁸²

Die im staatlichen Unterricht unzureichend vermittelte oder ausgeblendete Kolonialgeschichte wird daher aufgearbeitet und der nachfolgenden Generation ergänzend zur Selbstfindung vermittelt, denn, so Assassin in »A qui l'histoire« (in: *Le futur que nous réserve-t-il?*, Vol 1, Delabel/Virgin 1992): »Le gouvernement institue dans l'enseignement/Sa vision influence les enfants et les adolescents/Ton histoire n'est pas forcément la même que la mienne, connard! Pourtant ton histoire fait que je me trouve sur ton territoire.« Besonders die Gruppe *Assassin* leitete daraus ihr Konzept ab, neben der institutionellen eine parallele Bildung und Erziehung zu vermitteln, mit der vor allem Schulabbrecher und arbeitslose Jugendliche erreicht werden sollten. So Roquin' Squad (Assassin):

»J'espère que ce qu'on dit motive les gens à réfléchir et, pour comprendre les problèmes, il faut s'éduquer. On se sert du rap pour parler aux gens. Grâce à nous, il y a des mômes qui vont prendre conscience de certaines choses et vont chercher à les comprendre. Le rap va être le déclic de toute une génération qui va voir des gens qui étaient comme eux, au départ, se sortir de la galère.«⁸³

Die Vermittlung einer *Contre-Histoire* sollte ans Licht bringen, was verschwiegen wurde: die erlebte Geschichte ihre Großväter und Väter als Opfer ehemaliger Kolonialtruppen im Kriegseinsatz für den Sieg der Zivilisation, als Arbeiter beim Wiederaufbau des Landes nach 1944/45 oder während des Wirtschaftsbooms in den 1950er und 1960er Jahren.⁸⁴ Um ihnen einen angemessenen Platz in der kollektiven Erinnerung und sich selbst einen Platz in der Gesellschaft der Gegenwart zu verschaffen, muss die Geschichte neu geschrieben werden, denn jeder hat, wie Freeman formuliert, *seine* Geschichte, und es ist niemals zu spät, sie durch selbstbestimmtes Handeln (um)zugestalten »Chacun a son histoire, il n'est jamais trop tard pour la faire [...]. L'histoire s'écrit qu'avec nos actes.«⁸⁵

Einen weiteren Themenbereich kritischer Rap-Reflexion stellt die mythisierte Aura von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, von Menschen- und Bürgerrechten dar. Denn das konservative Nationalbewusstsein verdeckt die Tatsache, dass mit ihnen mehr versprochen als eingelöst wurde: »Démocratie, quelle belle connérie«, skandiert beispielsweise Joey Starr (Suprême NTM), und Roquin' Squad (Assassin) ermahnte 1997 die Politiker, sich an die besondere Verantwortung zu erinnern, die gerade Frankreich aufgrund seiner revolutionären Errungenschaften für die Realisierung und Bewahrung dieser Ideale der Demokratie zu tragen habe, weil das französische Volk sein Blut dafür vergossen habe.

»Tout pays au monde expulse ses immigrés clandestins,
C'est vrai
Mais la France a une autre responsabilité entre les mains
Les faits sont historiques
Le peuple français a fait couler son sang
Pour écrire noir sur blanc

81 Vgl. *Dubet*, S. 150 und im Hinblick auf Rap insbesondere *Hüser*, S. 254–263.

82 *Toujours actifs*, in: *Toujours actifs*, Flèche Bleue/Universal 2000.

83 Zitiert nach *Boucher*, S. 347.

84 *Hüser*, S. 342–348.

85 »L'histoire n'est jamais faite«, in: *L'Palais De Justice*, Delabel/Virgin 1999. Vgl. vor allem auch die Lyrics von Fabe; zur philosophischen Einordnung des History(re)telling, vgl. *Eva Kimminich*, (Hi)story, Rapstory und »possible worlds«. *Erzählstrategien und Körperkommunikation im französischen und senegalesischen Rap*, in: *Dies.*, Rap, S. 233–272.

Les bases d'une démocratie en Occident
 Que les dirigeants s'en souviennent, attends je les illumine
 Droit d'asile pour les populations victimes de la misère du monde
 Combattre le racisme, le fascisme, le sexisme
 Et toutes sortes de xénophobes.«⁸⁶

So ist es vielen Gruppen deklariertes Anliegen, den Werten der Französischen Revolution und Republik⁸⁷, deren mangelnde Umsetzung immer wieder moniert wird⁸⁸, doch noch einen Stellenwert in der kulturellen Praxis zu verschaffen, indem sie als »legitime Gesellschaftsakteure« im Sinne von »citoyens de la République« handeln. Dazu wird auf die revolutionären und republikanischen Symbole zurückgegriffen, die *Marseillaise* aufgegriffen und eine zusätzliche Farbe für die Trikolore (für nicht akzeptierte Franzosen mit Immigrationshintergrund) beansprucht: »Allons enfants de la patrie/Le jour de gloire est arrivé pour ceux qui se mettent à crier/Une couleur de plus sur le drapeau.«⁸⁹ Auch *Marianne* wird »zur Rede gestellt«, denn sie hat viel versprochen und wenig gehalten, beispielsweise von Stomy Bugsy und Hamed Daye in »J'avance pour ma famille« (*Quelques balles de plus pour le calibre qu'il te faut*, Columbia/Sony 1998): »Marianne! Où c'est qu'j'dépose toutes mes valises?/Marianne! Tu m'avais dit c'était la terre promise/ Putain de merde, c'est ça Paris?/On m'a bluffé, même la tour Eiffel n'est pas aussi grande qu'on me l'avait dit.«

Den Abzählreim »Elle m'aime/Elle m'aime pas« etc. aufgreifend, wird Marianne als Mutter der Republik in einem Lyric von Sinistre und Bams⁹⁰ direkt befragt, wie sie zu den Migrantenkindern stehe und die Unsicherheit der Antwort inszeniert:

»Mais est-ce qu'elle m'aime vraiment?
 Un peu, beaucoup, à la folie, pas du tout ou passionnément?
 J'te dis qu'elle t'aime Est-ce que ça vaut la peine qu'elle m'aime
 Quand elle-même, elle sait qu'entre nous se pose un grand problème/[...]
 Elle m'aime, elle t'aime, est-ce que la France m'aime?
 Elle t'aime, malgré moi et mon HLM?
 Elle t'aime.«

Ihre Zuneigung wurde nicht angenommen. Die Republik hat ihre Kinder von sich gestoßen. Sie haben Trost im Islam gefunden:

»Franchement dans les cités il y a un progrès depuis que les jeunes essayent de s'en sortir par la religion. [...] C'est pour le faire sortir de sa misère, pour lui faire comprendre qu'il est un homme, qu'il doit réagir, qu'il doit travailler comme tout le monde! [...] Mais on ne nous laisse pas les moyens de le faire, parce qu'on dit que l'islamiste est un dangereux criminel! Mais les petits qui sont non musulmans, ils n'ont ni religion ni rien, ils sont quoi? Ils sont dans l'alcool, ils prennent la drogue, ils cassent tout, ils foutent le bordel.«⁹¹

Die religiöse Gemeinschaft wird dabei als explizite Alternative zur gesellschaftlichen Ordnung des laizistischen französischen Staates aufgebaut, dessen Versprechen einer auf universalistischen republikanischen Werten basierenden sozialen und ökonomischen Gleichheit nicht eingehalten wurden. Dadurch wurde die Bedeutung des Islam umso mehr ge-

86 Auszug aus dem Sammelalbum, 11'30 contre les lois racistes. Crépuscule France 1997.

87 Vgl. Hüser, S. 258–263.

88 Shurik'N, Où je vis, in: Où je vis, Delabel/Virgin 1998; »La liberté était là y a pas longtemps/ L'égalité l'a prise par la main (Elles sont parties avec le vent/Tu peux toujours rêver mon enfant/Et croire au Père-Noël/Pour la fraternité j'espère que tu as le temps.«

89 KDD, Kartel Double Détente, »Une couleur de plus sur le drapeau« im gleichnamigen Album, Columbia/Sony 2000.

90 Est-ce que ça vaut la peine, in: Sachons dire Non! Reel Up/EMI 1998.

91 Zitiert nach *Wieviorka*, S. 107.

steigert, als er als das verkehrte Spiegelbild eines verfallenen republikanischen Universalismus erstrahlt.

»Il y a un brassage ethnique dans l'islam, c'est ça qui est bien. C'est une religion qui accepte le monde entier, il n'y a pas de discrimination. L'islam c'est pas seulement pour un seul peuple, c'est pour l'univers. C'est pas parce que je suis arabe que je suis musulman, ça il faut le faire comprendre aux gens aussi. Dans chaque ethnique il y a des croyants et des non-croyants! L'islam n'est pas spécifique à un peuple, c'est une communauté, c'est pour le monde entier.« (Nabil)⁹²

So kann die religiöse Gemeinschaft auch zum ideologischen Instrument werden, durch das der muslimische *banlieusard* seinerseits über Stereotypen abgegrenzt werden kann – gegen »die Franzosen«, »die Christen« oder »die Kapitalisten«. Wie alle kulturalisierten Gemeinschaftsbilder dient sie aber zunächst dazu, ein positives Selbstbild (individuell wie kollektiv) zu erzeugen.⁹³

Seit dem 11. September 2001 haben sich die religiösen Konversionen vervierfacht, was als »The Other September 11 Effect« bezeichnet wird.⁹⁴ Das hatte gleichzeitig einen Aufstieg verschiedener religiöser (auch antijüdischer) Fundamentalismen zur Folge.⁹⁵ Die jungen Konvertiten werden von den verschiedenen sich in den Vorstädten ansiedelnden Organisationen zur Konversion ermuntert.⁹⁶ Ängste und Spannungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen haben sich verschärft, denn man befürchtet den Import des Nahostkonflikts.

Auch in dieser Hinsicht setzt(en) sich in Frankreich viele Rapgruppen aufklärend ein. Abd al Malik, Rapper der Straßburger Gruppe NAP (New African Poets) erklärt, dass der Islam den jungen Männern der Vorstädte gegenseitigen Respekt lehrt, die Taliban oder Salafiten ihn hingegen für ihre Zwecke instrumentalisieren.⁹⁷ Abd al-Malik, der im Straßburger Problemviertel Neuhof aufgewachsen ist, verfasste 2005 eine bei Albin Michel erschienene Auto-Biographie, *Que Dieu bénisse la France*, in der er schildert, wie er zum extremistischen Islam (Mouvement des Tabligh) kam und über Hip Hop seine sufistische Auslegung entdeckte. Kerry James, der 1999 vom Christentum zum Islam konvertierte, »weil er in Stunden des Zweifels und der Angst leichter einen Imam fand als einen Priester, der ihm zuhörte«⁹⁸, brachte 2004 eine Kompilation mit Rapsongs und religiösen Liedern heraus, deren Titel Programm ist: *Savoir et vivre ensemble*. Er bezeichnet es als »une manière de lutter positivement contre les injustices dont on peut être victime.«⁹⁹ Mit diesem Album, an dem sich 30 Hip Hop-Künstler und Künstlerinnen aller Konfessionen und unterschiedlicher kultureller Wurzeln über die universellen Werte des Islam äußern, die die Werte von Muslimen, Christen, Juden und allen vernunftbegabten Menschen seien, will er an die Verantwortlichkeit des Einzelnen appellieren. Der Erlös seiner CD (400 000 verkaufte Exemplare) will James in ein (laizistisches) Kultur-Zentrum in Gennevilliers investieren – also just in der Vorstadt, in der Masclat die verpasste Chance der Linkspateiern diagnostizierte, die Immigrantenkinder als neue Basis wahrzunehmen und für ihre politische Arbeit zu gewinnen.

92 Ebd., S. 106.

93 Ebd., S. 231–234.

94 Vgl. *Hisham Aidi*, Let Us Be Moors: Islam, Race and »Connected Histories«, URL <http://www.merip.org/mer/mer229/229_aidi.html>

95 *Bizeul*, in: *Bizeul*, S. 158.

96 Die Geschichten ihrer Konvertierung sind auf Web.sites (v. a. Air-Islam) nachzulesen: URL <<http://www.air-islam.com/convertis/recits/recits.htm>>

97 *Le Monde*, 27. September 2001.

98 Vgl. *Gilles Médioni*, Les rappers d'Allah, in: *Express* 7.6.2004.

99 Gespräch mit Soeuf Elbadawi abrufbar unter: URL <http://www.rfimusique.com/musiquefr/articles/060/article_14997.asp>.

Bietet die Verbindung der sozialen Fragmentierung und Marginalisierung mit der Geschichte der Immigration den einen ein Erklärungsmuster für den nationalen Verfall (samt Sündenbock), so stellt die Flucht in den Islam für die anderen eine Möglichkeit dar, ihre Zugehörigkeit zum Vorstadtmilieu positiv umzudeuten. Aber nicht nur das, das Engagement für den Islam tritt, wie deutlich wird, auch an die Stelle des dem *banlieusard* verweigerten politischen Engagements. Es füllt die Leerstelle der versäumten politischen Arbeit der Kommunistischen Partei in den Cités, durch die sie gleichzeitig eine wichtige Wählerschaft verlor, um dem *Front National* entgegenzutreten zu können.¹⁰⁰

»La marche des beurs en 1983 et la lutte pour l'intégration menée par les grands frères ont été ressentis comme des échecs par les jeunes de la deuxième et de la troisième génération, [...]. La seule utopie sur le marché des utopies, c'est donc l'islam, pas le syndicalisme. Épouser une religion particulière est une façon d'inverser la domination sociale, politique, économique. Ce n'est plus le regard des autres qui prime, mais celui de Dieu. Le rap musulman s'inscrit alors dans une forme contemporaine de dawa, c'est à dire une sorte de prosélytisme convivial où le rappeur se fait imam.«¹⁰¹

»Entgleichung« und die zunehmende Verunglimpfung des Islam haben aber nicht nur den Rückzug in die Religiosität ausgelöst, sondern auch den Pegel an Hass, Wut und Gewalt so stark ansteigen lassen, dass diese sich symbolisch wie materiell entladen. Materiell in den heftiger als sonst ausfallenden Unruhen im Herbst 2005, die am 27. Oktober durch den Tod zweier von der Polizei verfolgter Jugendlicher in Clichy-sous-Bois ausgelöst und durch eine abwertende Formulierung des Innenministers Nicolas Sarkozy verstärkt wurden; er hatte die Vorstadtjugendlichen als »racaille« bezeichnet – ganz in der Tradition der bereits im 19. Jahrhundert zur Bezeichnung der *classe dangereuse* benutzten abwertenden Terminologie – und der um ihre Sicherheit besorgten frankofranzösischen Bevölkerung versprochen, dieses »Gesindel mit dem Hochdruckreiniger wegzuspülen«. Symbolisch kam die Wut in Raplyrics zum Ausdruck, die die eigenen Metaphern aufgreifend, den fiktiven Dialog mit der Mutter der Nation in ihre Beschimpfung überführen, so in Monsieur R.'s Lyric »La FranSSe«.¹⁰²

Mit den Herbstunruhen hat sich der *Circulus vitiosus* des Rassismus erneut kurzgeschlossen und zum realen Clash der Phantombilder geführt. Auch einen geeigneten Sündenbock hatte man gleich parat. Denn Monsieur R. und eine Reihe von weiteren Rappern (u. a. Sniper, Lunatic, Fabe u. a.), deren kritisierte Lyrics teilweise schon etliche Jahre zurückliegen, wie vor allem im Falle der Gruppe Ministère AMER, wurden als Anstifter der Unruhen ausgemacht. Insbesondere die Verse von M. R.'s La FranSSe »La France est une garce, n'oublie pas de la baiser jusqu'à l'épuiser, comme une salope faut la traiter, Mec« und »Je pisse sur Napoléon et le général de Gaulle« lösten Unmut aus. Der UMP (*Union pour un Mouvement Populaire*)-Abgeordnete Daniel Mach erhob bereits im Sommer eine Anklage gegen Richard Makela (alias M. R.) wegen »outrage contre la patrie« und schlug im September eine Gesetzesänderung bei der Nationalversammlung vor; sein Entwurf nennt sich *Loi contre le délit d'atteinte à la dignité de la France et de l'État*, ein Verstoß soll mit Gefängnisstrafe ohne Bewährung geahndet werden können. Damit wird ein weiterer Versuch unternommen, die unbequeme Aussagekraft des Rap durch Zensur einzuschränken. Die erste größere Affäre dieser Art wurde bereits 1996 gestartet, ebenfalls von Abgeordneten des rechten Lagers, damals waren es Abgeordnete vom *Front National*.¹⁰³ Doch unter dem Druck der Öffentlichkeit, die die im politischen Chanson seit

100 *Wieviorka*, in: *Wieviorka, Violence*, S. 106.

101 Samir Amgahr, zitiert nach *Médioni*.

102 *Politikment Inkorrekt* 2004.

103 Vgl. *Dietmar Hüser*, *Vive la RAPublique – Botschaften und Bilder einer anderen Banlieue*, in: *Richard van Dülmen/Alf Lüdke* (Hrsg.), *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag* 7. Jg./2 (1999), S. 271–294.

jeder ausgeübte Meinungsfreiheit gefährdet sah, wurde das Strafmaß, das über Joey Starr (Suprême NTM) verhängt worden war, erheblich gesenkt.

Den Argumentationen des *Front National* und der Nationalen Republikanischen Bewegung kommen besonders die ›Islamisierung‹ des Rap und Hard-core-Formulierungen wie die M. R.'s gelegen. Sie erleichterten es ihnen, Rap zu einer gefährlichen islamischen Bewegung zu erklären, die ihre Ursprünge in der algerischen Casbah hätte und Hass und Gewalt in den Vorstädten provoziere. Boss One (Mohammed) von der Gruppe 3ieme Oeil kommentiert Le Pens Verunglimpfungen folgendermaßen:

»For Le Pen, everything bad – rap, crime, AIDS – comes from Algeria or Islam. The more Bush and Chirac attack Islam and say it's bad, the more young people will think it's good, and the more the oppressed will go to Islam and radical preachers. Especially here in America. Because life is hard in France, but we have a social safety net.«¹⁰⁴

Aber nicht nur das. Wenn man Berichten der französischen Tagespresse Glauben schenken kann, dann wächst auch die Sympathie der frankofranzösischen Jugend; sie halten mit ihren islamischen Freunden den Ramadan ein, und auch Nicht-Musliminnen tragen aus Solidarität den Schleier. Das rückt die Identitätskrise der Frankofranzosen ins Licht neuer notwendiger Fragestellungen und erklärt, warum beide rechtsextremen Parteien seit einiger Zeit die »weiße«, der Nationalen Republikanischen Bewegung angegliederte Rap-Gruppe Basic Celts finanzieren: Sie soll das Monopol der Immigranten im Hip Hop, durch das nur deren Bedürfnisse und Forderungen transportiert werden würden, für sich gewinnen. Basic Celts gibt sich daher national revolutionär und vermittelt eine christliche Identität.¹⁰⁵

VIII. FAZIT: KULTURALITÄT, SUBJEKT UND ZIVILGESELLSCHAFT

Insgesamt ist zunächst zweierlei deutlich geworden. Erstens, dass eine Erklärung für das ImmigrantInnenproblem weniger auf Seiten der Einwanderer als auf Seiten der französischen Gesellschaft und Politik zu suchen ist¹⁰⁶ und zweitens, dass Alltagsrassismus und Xenophobie nicht Phänomene sind, die primordial aus unterschiedlichen kulturellen Zugehörigkeiten hervorgehen.

Rassismus entsteht vielmehr erst in wirtschaftlichen Krisen, in denen das Kulturelle politisiert und als Differenzierungsgrundlage ins Blickfeld gerückt wird. Zur Erhaltung kultureller Dominanz und nationaler Hegemonie werden prototypische Figuren genutzt, die im Falle Frankreichs vor allem an eine sowohl in den Schulen als auch in der Öffentlichkeit offensichtlich noch nicht ausreichend aufgearbeitete Kolonialgeschichte anknüpfen. Daraus bildete sich die Projektionsfigur des *banlieusard*, dem alle für eine Integration als problematisch erachteten – gleichzeitig die wesentlichen – Merkmale des Barbaren als Prototyp des Fremdkulturellen zur Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Hegemonie zugewiesen wurden: muslimische Religionszugehörigkeit und ein Mangel an *civilité* bzw. an Kulturalität. Das rückte das Selbstbild des *banlieusard* einerseits in die Nähe des ewig verfolgten und gezielt als Sündenbock genutzten Juden (*étoile jaune de béton*). Andererseits wurden die Jugendlichen der *banlieue* dadurch in die Ethnizität und zum Islam getrieben. Aus ihrer Perspektive wird der Frankofranzose zum nationalistischen Rassisten und faschistoiden Fremdenhasser. Soziale Annäherungen werden durch solche Feindbilder

104 Zitiert nach *Aidi*, Interview mit 3eme Oeil und DJ Rebel in New York (Bronx) am 24. Juli 2003.

105 Ebd.; Das Manifest ist im Internet nachzulesen, URL <http://infosuds.free.fr/082001/enquete_bc.htm>.

106 *Dubet*, S. 100.

zerstört oder unmöglich gemacht, und Segregation und gesellschaftliche Fragmentierung werden ebenso vorangetrieben, wie die einzelnen Gruppen jeweils auf Konfrontationskurs eingestellt werden.

Mit Hip Hop und Rap hatten sich in den ausgehenden 1980er Jahren an den Rändern der Städte und der Gesellschaft Formen einer kreative Kräfte mobilisierenden (Selbst)Therapie herausgebildet. Rap ermöglichte den Stigmatisierten und Ausgeschlossenen die Wunden, die Xenophobie und Diskriminierung geschlagen haben, nicht durch Hass und Gewalt zu vergelten, sondern diese destruktiven Energien kreativ zu nutzen, um Selbstwertgefühl zu erzeugen und die sie erdrückenden Phantombilder rassistischer Zuschreibungen abweisen zu können. Das hat ihnen gleichzeitig Einblick in den Mechanismus solcher Zuschreibungen gegeben, die sie aufklärend bekämpfen. Denn das auf diese Weise gewonnene politische und soziale Selbstbewusstsein befähigt zur ›Selbstermächtigung‹. So haben sie sich als soziale Akteure betätigt, um die *conditio humana* voranzutreiben. Damit haben sie sich als aktive *citoyens* bewiesen, indem sie nicht nur die in der Schule gelernten Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution kritisch hinterfragt, sondern auch die Kolonialgeschichte aufgearbeitet und eine präzise Analyse der Probleme formuliert haben. Sie haben also im Sinne einer mikrokosmischen Gesellschaft, als *rapublique*, eine demokratische Demokratie mit all ihren Spannungen, Auseinandersetzungen und Lösungswegen vorgelebt. Ihre *citoyenneté* beruht(e) auf einem supranationalen und universalistischen Konzept und hat eine Kultur hervorgebracht, die nicht an Nationen oder Ethnien gebunden ist, eine transnationale Kultur, die auf Kommunikation und Interaktion beruht und deren Kommunikations- und Ausdrucksmittel prinzipiell jedem zur Verfügung stehen, d. h. eine Kultur, die sich nicht auf Exkarnation und die auf symbolischer Doppelung beruhende Macht der Stellvertretung stützt, sondern die aus kollektiven Errungenschaften persönliche Eigenschaften macht. Die inkarnierende Kraft ihrer Anwesenheit, ihre (Aggression verarbeitende bzw. transformierende) symbolische Kreativität, verleiht ihnen zum einen Authentizität und Originalität, wodurch ›Entfremdung‹, ›Verweisung‹ und ›Entantwortung‹ aufgehoben werden. Zum anderen gewinnen sie Autorität und Aura, durch die sie Anziehungskraft und Wirkmacht erhalten; das wiederum bestätigt ihr Selbstbild und stärkt ihre missionarische Energie. Rap hat als Kommunikationsmedium und Austausch von Botschaften innerhalb bestimmter sozialer und politischer Zusammenhänge eine wichtige Funktion. Sie machen jedem einzelnen Akteur seine Bedeutung als Story(re)teller und damit als aktiv an der Geschichte und Entscheidungsfindung teilnehmendes Mitglied einer Gemeinschaft bewusst.

Wahrgenommen wurde dieses gelebte Konzepte einer ›rapublikanischen Synthese‹, wie Dietmar Hüser die Quintessenz des französischen Rap bezeichnet, nicht. Fabes Lyric spricht für sich, es resümiert die Enttäuschung im Jahre 2000:

»On a la rage
 mais c'est pas celle qui fait baver
 On a des blagues mais c'est pas celles qui font marrer
 J'ai des images
 mais c'est pas celles qui font rêver
 J'suis pas un loup mais j'suis pas une brebis égarée
 J'ai des sujets
 mais c'est pas ceux qu'ils aiment aborder
 J'ai des projets mais ils font tout pour les saboter
 J'suis né ici
 mais j'me sens pas du tout français
 Même si j'maîtrise mieux cette langue que Bruno Mégral
 Ça les fait rire pourtant je sens qu'ils sont stressés
 Avec mes rimes ils ne savent jamais sur quel pied s'casser
 Et il se demandent si la prochaine est dédiée
 Aux langues de putes et à leurs poignées de mains glacés

J'ai des messages
 mais pas ceux qu'ils aiment véhiculer
 J'ai des clichés mais c'est pas ceux qu'ils aiment développer
 J'ai des dossiers
 mais c'est pas ceux qu'on traite aux RG
 Tintin au Congo, les nazi, Disney, Hergé
 Les colonies: abolition sans partage des terres
 Chômage, progrès technique, régression,
 Récession, racisme en progression
 Simulation de démocratie, conscience en dépression
 Mal de vivre, tristesse, solitude, ivresse
 Chez la jeunesse un manque d'ambition
 Paralysie et manque d'argent
 L'Élysée qui nous ment
 Personne en qui croire au parlement
 Essais nucléaires
 Programmes scolaires précaires
 Comptes bancaires à découvert
 Nos vies des coups de poker
 Corruption, intimidation,
 Opinion publique, média
 Buzz immédiat et simulation
 Pot d'vin, coup d'pute
 Coup d'pub
 Éponge qui passe
 Passage en prison
 Lorsque l'un d'entre nous n'a pas sa place,
 Horizon
 Le béton qu'on met dans nos têtes
 Tapettes, qui jouent les durs
 Mères qui s'inquiètent
 Les pères qui baissent les bras
 Les fils qui baisent l'État
 Qui baisent le peuple
 Qui maudit son voisin s'il gagne au Loto
 Rêve de millions, de belles autos
 D'avoir la gloire du pouvoir
 Et le temps d's'asseoir
 Sur tous ceux qu'il écrasa pour l'avoir
 La rage de dire
 C'est juste à cause de ça [...]«

(Fabe/Mc Gyver, »Juste à cause de ça«, aus: *La rage de dire*, HH Production 2000)

Dieser Versuch einer wenn auch kleinen, so doch unter vielen Jugendlichen mit Migrationshintergrund respektierten Gruppe hatte Vorbildcharakter. Sie schienen einen Dialog mit der französischen Gesellschaft und ihren politischen Repräsentanten eröffnen zu können, machten auf die wachsenden Probleme und deren Ursachen aufmerksam. Man hätte Raplyrics als Seismograph der wachsenden Spannungen in den Vorstädten hören und rechtzeitig darauf reagieren können. Das Dialogangebot wurde von Staat und Gesellschaft jedoch abgelehnt: Politisch durch den Regierungswechsel und das gleichzeitige Erstarken des *Front National*, durch den viele kultur- und sozialpolitische Programme trotz lokaler Erfolge zurückgenommen oder blockiert wurden. Das Grundproblem der Arbeitslosigkeit hätten sie nicht beheben können, aber sie hätten das demokratische Defizit der Bevölkerung ausgleichen und dem steigenden Alltagsrassismus entgegenwirken können. Für die Jugendlichen der *banlieues* bedeutet(e) die fehlende Unterstützung, dass die ohnehin schwache soziokulturelle Infrastruktur fast vollständig aufgelöst wurde. Damit stehen den

Jugendlichen keine Räume oder Anlaufstellen mehr für ihre alternativen Betätigungen zur Verfügung, außerdem wurde damit auch ›ihre Kultur‹ sabotiert.

Der Wunsch nach Integration und das Angebot der sich als französische Staatsbürger betrachtenden Einwandererkinder aktiv als *citoyens* an der praktischen Verwirklichung der Demokratie mitzuwirken, ist damit abgelehnt worden. Fehlende Anerkennung bringt kulturelle Abseitsstellung hervor. So wurden bereits zwei Generationen in Ethnizität und zum Islam gedrängt. Er bietet ihnen, wie deutlich wurde, in einem Alltag ohne jede Perspektive, der außer Ablehnung und Diskriminierung nur Drogenkonsum und Kriminalität zu bieten hat – was unweigerlich in Selbstzerstörung oder Gewalttätigkeit münden muss – Halt durch Struktur und Orientierungswerte. Deren Vermittlung durch Rap gab ihnen eine meist zur Mission erhobene Aufgabe, ein Betätigungsfeld, das gleichzeitig die Grundlage zur Entfaltung einer positiven Identität bot. Noch vertreten die meisten einen sufiistischen Islam, der die Muslime – wie Kerry James oder Abdel al-Malik – vor einer extremistischen, die Spaltung der Kulturen vorantreibenden Auslegung des Korans warnen will.

Dieses Problem ist nicht nur ein französisches, es betrifft die gesamte westliche (christliche) Gesellschaft. Es handelt sich dabei auch nicht nur um die Propagierung der religiösen Werte des Islam, sondern um eine Kritik an einem an seiner Globalisierung implodierenden Kapitalismus, der mit dem christlichen Westen gleichgesetzt wird. Diese Kritik beruft sich auf den seit jeher im Rap präsenten Afrozentrismus, Ägyptianismus und Rastafarianismus, mit dem die Lebensweise der weißen Gesellschaft, auf biblische Metaphorik zurückgreifend, ihrerseits zum Grundübel erklärt wird: zum babylonischen Sündenpfuhl. Dieser Kritik folgen viele europäische Jugendliche, die in ihren Gesellschaften vergeblich nach Werten und Vorbildern suchen.

So wird man möglichst schnell nach Lösungen suchen müssen, vor allem in Frankreich. Denn sollten die jetzigen, nach reiflichen Überlegungen getätigten Versprechungen des Staatspräsidenten Jacques Chirac, der am 14. November 2005 unterstrich, dass alle Franzosen ungeachtet ihrer Herkunft »Kinder der Republik« seien und gleiche Rechte beanspruchen könnten, nicht bald in die Praxis umgesetzt werden und eine Politik der gegenseitigen Anerkennung einsetzen, dann wird Frankreich nicht zur Ruhe kommen, und die Unruhen werden sich auch über seine Grenzen ausbreiten. Das Gefahrenpotential besteht nicht nur im sozialen Sprengstoff, vielmehr wurde durch Kulturalisierung und Ideologisierung der Ursachen ein Spannungsfeld zwischen den Kulturen aufgetan. Sollte es extremistischen Islamisten gelingen, den in ihrer Existenz verleugneten und in ihrer Identität verletzten Jugendlichen Anerkennung und Ziele zu geben, dann kann der soziale Flächenbrand zum kulturellen Erdbeben werden. Nicht nur in Frankreich hat ein hoher Prozentsatz der Vorstadtjugendlichen islamische Religionszugehörigkeit.

Daher wäre es notwendig, dass Staat und Gesellschaft die vorhandenen Wege nutzen, die ein Aufeinanderzugehen anbieten, beispielsweise, wie Marnia Belhadj hervorhebt, die Aufarbeitung einer gemeinsamen Geschichte. Denn die Integrationsfähigkeit einer Gesellschaft hängt von ihrer Bereitschaft ab, den eigenen Bezugsrahmen so zu erneuern, »dass die verschiedenen Komponenten, die Anteil an der gemeinsamen Geschichte und der Kollektividentität haben, besser berücksichtigt werden können.«¹⁰⁷ Das, was nach Differenzen aussieht, kann dann als fester Bestandteil einer zwar an die Nation gebundenen Geschichte wahrgenommen werden, die aber eine interethnische und interkulturelle ist: »Die Vermittlung einer neu interpretierten Geschichte in der republikanischen Schule könnte günstige Bedingungen für die Tradierung einer gemeinsamen Kultur schaffen und den Unterricht sinnvoller und kohärenter machen.«¹⁰⁸ Aber auch außerhalb der Schule, im alltäglichen Zusammenleben, müssten Lösungen gemeinsam von allen jeweils Betroffen-

107 Belhadj, in: Bizeul, S. 43.

108 Ebd., S. 44.

nen erarbeitet werden, weil sonst den Emotionen nicht ausreichend Rechnung getragen werden kann, wie Charles Rojzman immer wieder hervorhebt. Catherine Wihtol de Wenden fordert daher auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem im Rahmen der Europäischen Union virulent gewordenen Konzept einer nicht mehr mit nationalen Identitätskonzepten verknüpften *citoyenneté*.¹⁰⁹ Diese sollte auch nicht nur auf einem europäischen Kontext beruhen, denn ein solcher bietet zwar den Immigrantenkindern mit europäischen Migrationshintergrund den Rahmen einer Neuverortung, nicht aber jener zahlenmäßig überwiegenden Gruppe, deren Vorfahren aus Nord- und Westafrika stammen, wie Marnia Belhadj zu Bedenken gibt.¹¹⁰ Das Konzept der *citoyenneté* muss vielmehr so definiert werden, dass es ein tragfähiges soziales Band für alle Gruppen erzeugen kann, und es muss offen sein für neue Anwesenheitsformen innerhalb der *Polis*. Nur dann kann vermieden werden, dass man die *citoyenneté* zu einer Rassismus erzeugenden Ideologie macht.¹¹¹

Das kann jedoch nur gelingen, wenn man wie Charles Rojzman schlussfolgert, die Schuld nicht immer auf die ›Anderen‹ schiebt, sondern sich seine eigenen Ängste als Ursachen für Ablehnung und Hass bewusst macht. Angst und Hass betrachtet er als eigentliche Hindernisse auf dem Wege zu einer echten Demokratie, in der gegenseitige Anerkennung auf der Basis respektvoller Auseinandersetzung und mutiger Meinungsäußerung erreicht werden kann.

»Angst und Haß sind Symptome einer Krankheit, die das soziale Gefüge betreffen. Diese Krankheit äußert sich im Kontakt mit anderen Menschen, die für uns immer Fremde sein werden und mit denen es uns schwerfällt zu kooperieren. Wir alle sind krank, da wir alle Teil desselben Systems sind. Nach Sündenböcken zu suchen ist nutzlos, sinnvoller ist es, ein Verständnis für die Funktionsweisen des Systems zu entwickeln. [...] Eine neue Form der Erziehung, die auf dem Verständnis für psychologische Phänomene im zwischenmenschlichen Kontakt und auf Selbsterfahrung beruht, würde die Tendenz zu verantwortlichem Handeln unterstützen.«¹¹²

Nicht nur François Dubet machte bereits 1992 darauf aufmerksam, dass die durchaus erfolgreiche realitätsnahe Sozialpolitik der 1980er Jahre nicht nur daran scheiterte, dass die Maßnahmen zur sozialen und beruflichen Eingliederung von Jugendlichen mit Migrationshintergrund die schnell wachsende Arbeitslosigkeit und Verarmung nicht ausgleichen konnten, sondern vor allem weil die Ausgegrenzten nicht ausreichend miteinbezogen wurden. Die Präventionsprogramme hatten keine Chance, die Jugendkriminalität zu bewältigen, nicht weil sie nicht wirksam gewesen wären, sondern weil Kriminalität und Gewaltbereitschaft durch zunehmende Marginalisierung und wachsenden Alltagsrassismus gefördert wurden. Von Seiten der ›Betreuten‹ wurde die Sozialarbeit daher bald nur noch als Reflex eines Normierungssystems bzw. als Zeichen absoluter Herrschaft aufgefasst.¹¹³

Die Ansätze, die der außerhalb jeder staatlichen Institution operierende Hip Hop und Rap auf der Basis einer Aufarbeitung und Kanalisierung von Emotionen zur Bewusstseinsbildung entwickelt haben, haben funktioniert. Sie haben im mikrosozialen Bereichen das geschafft, was Sozial- und Kulturpolitik nicht leisten konnten: Die Förderung von Selbstwertgefühl, durch das Kreativität und Intelligenz entwickelt werden kann, die konstruktive Auseinandersetzung mit dem ›Anderen‹ und ein Bewusstsein für ›Anderssein‹, das zur Entfaltung einer angewandten Demokratie beitragen kann. Interkulturelles Zusammenleben funktionierte in ihren *communities* zwischen Christen und Muslimen, zwischen Schwarzen und Weißen, nicht nur weil sie sich dieses gemeinsame Zusammenleben zur Aufgabe gemacht haben, sondern weil sie an sich selbst arbeiteten, an den eigenen Ängsten

109 Wihtol de Wenden, in: Bizeul, S. 112.

110 Belhadj, in: Bizeul, S. 41.

111 Wihtol de Wenden, in: Bizeul, S. 112.

112 Rojzman, S. 129–131.

113 Dubet, S. 202 f.

und Gefühlen, und weil sie von ihren so gewonnenen kreativen Potentialen gegenseitig profitier(t)en.

So haben sich Hip Hop und Rap zu einem globalen Medium entwickelt, das überall auf unserem Planeten aufgegriffen und praktiziert wird, wo soziale Armut, Diskriminierung, Rassismus, Perspektiv- und Orientierungslosigkeit, kurzum Unmut herrscht. Hip Hop wirkt lokalspezifisch, aber mit interlokaler Vernetzung. Dabei hat sich ein hohes Maß an sozialer Kompetenz und an Kreativität entfaltet, auch in Situationen höchster Aggressivität. In den Medien wird diese Kompetenz durch das Bild des US-amerikanischen Bling-Bling-, Gangsta- oder Porno-Rappers oder inzwischen auch das des islamistischen Kulturkämpfers und Unruhestifters ausgeblendet. Es würde jedoch weitaus nützlicher sein, aus diesen Kompetenzen zu lernen, sie anzuerkennen und gezielt einzusetzen; zunächst zur Vermittlung, denn eine solche ist notwendig, um einen Dialog zwischen den Fronten (wieder)aufzubauen. Und den werden wir führen müssen, um die auch im Inneren unserer Gesellschaft(en) – die weitaus multikultureller sind, als wahrgenommen und vor allem zugegeben wird – stattfindende Polarisierung zwischen Orient und Okzident, Islam und Christentum aufzuhalten.¹¹⁴ Diese Polarisierung ist ursprünglich nicht kultureller, sondern ideologischer Natur und sie dient dazu, die Ursachen zu verschleiern: die stetige Vertiefung des Grabens zwischen Arm und Reich, Herrschenden und Beherrschten, Integrierten und Marginalisierten. Die daraus erwachsenden sozialen Spannungen wurden und werden fast immer von Seiten der Rechtskonservativen erst zu kulturellen Unvereinbarkeiten gemacht.

Umso wichtiger wäre es, künstlich erzeugte Gegensätze abzubauen und das soziale Leben im Sinne einer demokratischen Politik wieder in Gang zu bringen, d. h. alle Bevölkerungsgruppen in die kommunalpolitischen Spielräume miteinzubeziehen. So sahen es Sozialpolitik und das soziale Stadtförderungsprogramm der ausgehenden 1980er Jahre bereits einmal vor.¹¹⁵

»Was fehlt, ist ein durch soziale Konflikte sich strukturierendes soziales Leben. Sozialpolitik kann das Vakuum, das infolge der kümmerlichen Bürgerrechtsaktivitäten und des völligen Mangels an handlungsfähigen politischen Subjekten entsteht, nicht ausgleichen. [...]

Das Eintreten für eine Individuation, aus der heraus zivile Umgangsformen und solidarisches Handeln entstehen, mag eine Brücke schlagen zwischen denen, die drinnen, und denen, die draußen sind. Ohne dieses kämpferische Engagement gäbe es zwischen den beiden Welten keine Gemeinschaften mehr. Und so steht denn Erziehung und nicht bloß berufliche Ausbildung erneut im Zentrum unserer kollektiven Bemühungen. Es ist daher wichtig, diesen Konflikt anzunehmen und zu entwickeln, ihn zum Kern politischer Konzepte zu machen, damit wir einen Prozeß zurückgewinnen, der am Ursprung der sozialen Frage stand; die Integration durch den Konflikt.«¹¹⁶

Die Kompetenzen der Hip Hopper und Rapper als konflikterprobte Kommunikatoren könnten dabei nicht nur hilfreich sein. Ihre wenn auch spät erfolgende Anerkennung und Einbindung würde wirksames Signal eines ersten wirklichen Aufeinanderzugehens sein, das vielfältige Perspektiven eröffnet. Auf diese Weise könnte die von Bazon Brock an alle Kulturvölker gerichtete Forderung nach gegenseitiger Akzeptanz durch eine interaktive Auseinandersetzung eingeleitet werden.

»Denn der Kitt der heutigen hochkomplexen Gesellschaften kommt nicht so sehr von der dünnen Deckschicht der dominanten gesellschaftlichen Kultur, sondern vor allem vom Willen der Einzel-

114 Bizeul spricht vom möglichen nationeninternen »Kampf der Kulturen«, *Bizeul*, in: *Bizeul*, S. 167.

115 Dubet forderte »die tieferen Ursachen des baulichen und sozialen Verfalls bestimmter Wohnviertel der breiten Bevölkerung anzugehen und dabei alle Personen zu mobilisieren, die, in jeweils verschiedener Hinsicht, mit dem sozialen Leben dort zu tun hatten, angefangen mit den Bewohnern selbst.« Vgl. *Dubet*, S. 214.

116 Ebd., S. 219, 229.

nen, trotz aller Unterschiede weiter zusammen zu leben und zusammen zu handeln. Die gemeinsame Kultur bildet keine Einheit, sondern die Zusammensetzung von Differenzen mit begrenzter Normierungskraft.«¹¹⁷

Nur so können die ›gefährlichen‹ Zonen der *banlieues* entbarbarisiert werden. Das sollte bei den anstehenden Wohnungsanierungen der *cités* berücksichtigt werden. Arbeitslose Jugendliche (vor allem mit Migrationshintergrund) sollten dabei aktiv beteiligt werden, bei der Planung ebenso wie beim Bau. Das wären erste Schritte einer Politik der Anerkennung, durch die, wie Michel Wieviorka 1999 und Yves Bizeul 2004 fordern, das Subjekt mit dem Kollektiv versöhnt werden kann, auf das es sich beruft. Dadurch wäre auch zu vermeiden, dass ein Ungleichgewicht zwischen den Forderungen von Minder- und Mehrheiten entsteht. Denn »Demokratie bedeutet Integration« und Integration bedeutet, »dass niemand aus der Gruppe, in der die Lösungen für gemeinsame Probleme entwickelt werden können, ausgeschlossen wird.«¹¹⁸ Interkulturelle Kommunikation ist der beste Schutz gegen Rassismus und Gewalt: »Nos sociétés seront invivables et violentes si elles n'apprennent pas à la fois l'autonomie des acteurs et des groupes, et leur capacité d'échanger et de reconnaître mutuellement la spécificité de leurs valeurs.«¹¹⁹ Um das zu erreichen, muss das veraltete französische Integrationskonzept, das einer erfolgreichen Integration im Wege steht, erneuert werden. Yves Bizeul plädiert für ein zivilgesellschaftliches Konzept, das eine Vermischung von Universalismus und Pluralismus ermöglicht:

»Gemäß dem, was man als ›zivilgesellschaftliches‹ Konzept bezeichnen kann, soll der Staat nicht unmittelbar mit Kulturen oder ›Ethnien‹ interagieren, sondern mit den Kollektivakteuren der Bürgergesellschaft – darunter auch mit den in Vereinen organisierten kulturellen bzw. religiösen Gemeinschaften. Die Integration der Einwanderer führt hier weder – wie im ›republikanischen‹ Integrationskonzept – zu einer Überhöhung der integrationsfördernden Rolle des Staates und zu einer Teilaufhebung der kulturellen Differenzen, noch – wie im multikulturellen Modell – zu einer gefährlichen Privilegierung kultureller Minderheiten und zu einem kulturalistischen oder gar rassistischen Verständnis von Gemeinschaft. Die Minderheiten finden ihren Platz im gesamten zivilgesellschaftlichen Kräftefeld. Dieses Kräftefeld erhält in unserer globalisierten Welt eine immer stärkere transnationale Dimension, so dass man diese Art von Integration nicht mehr nur als ein rein nationales Phänomen betrachten kann.«¹²⁰

117 Bizeul, in: Bizeul, S. 138.

118 Rojzman, S. 40 f.

119 Michel Wieviorka, Le multiculturalisme: solution, ou formulation d'un problème, in: Dewitte, S. 424.

120 Bizeul, in: Bizeul, S. 174.