

Frank-Olaf Radtke

# Kulturen sprechen nicht

## Die Politik grenzüberschreitender Dialoge

Hamburger  
Edition  
Institut für  
Sozialforschung

Verhindern »Dialoge zwischen den Kulturen« Ausgrenzung? Zahllose Dialogforen sind auf internationaler, europäischer, aber auch auf nationaler und lokaler Ebene eingerichtet worden – ihre positive integrative Wirkung darf bezweifelt werden. Kulturdialoge kaschieren Differenz, wo sie ausgetragen werden müsste. Es gilt, Interessengegensätze zu thematisieren, sie anzuerkennen und Kompromisse zu finden. Nur in einem politischen, öffentlichen und streitbaren Diskurs kann eine zukunftsorientierte Auseinandersetzung über akute gesellschaftliche Probleme des Zusammenlebens stattfinden.



Frank-Olaf Radtke

# **Kulturen sprechen nicht**

Die Politik

grenzüberschreitender Dialoge

Hamburger Edition



Der Text dieser Publikation erscheint unter einer Creative-Commons-Lizenz: CC BY-ND 4.0. Diese Lizenz erlaubt unter dem Vorbehalt der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials, gestattet aber keine Bearbeitung.

Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial.

Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH  
Verlag des Hamburger Instituts für Sozialforschung  
Mittelweg 36  
20148 Hamburg  
[www.hamburger-edition.de](http://www.hamburger-edition.de)

© 2011 by Hamburger Edition  
ISBN 978-3-86854-238-7 (Print)  
<https://doi.org/10.38070/9783868545296>

Umschlaggestaltung: Wilfried Gandras, Hamburg  
Satz und E-Book Umsetzung: Dörlemann Satz, Lemförde

## Inhalt

Einleitung	9
Mottojahre, Weißbücher, Wettbewerbe	12
Dialoge und die Sehnsucht nach Konsens	26
Kultur als Medium des Vergleichs	43
Kultur als Muster der Differenzierung der Gesellschaft	59
Kultur als Instrument staatlicher Ausgrenzung	81
Die kulturelle Dramatisierung sozialer Konflikte	96
Die kulturelle Ausnüchterung antagonistischer Beziehungen	112
Diskurse über Zukunftsfragen der gesellschaftlichen Ordnung	131
Bibliografie	143
Zum Autor	151

In memoriam Michael Bommers

## Einleitung

In der Reihe der Mottojahre der Vereinten Nationen war 2001 das »Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen«. Sehr schnell und bereitwillig wurde der Dialog als *das* probate Mittel aufgenommen, um die im »Kampf der Kulturen« drohenden Konflikte, wie Samuel Huntington sie vorhergesagt hatte, abzuwenden. Aufgenommen von transnationalen Organisationen und nationalen Regierungen, weitergereicht bis hinunter zu privaten Initiativen, gilt der »Dialog der Kulturen« als präventiver Beitrag zur inneren und äußeren Sicherheit und als unverzichtbares Element der Integrationspolitik. Nach dem Muster des interreligiösen bzw. interkonfessionellen Dialogs, der um die Unüberbrückbarkeit theologischer Differenzen weiß, geht es darum, durch wechselseitiges Verstehen zwischen den Kulturen den Bereich auszuweiten, über den eine einvernehmliche Verständigung hergestellt werden kann.

Mit dem nachfolgenden Essay sollen die impliziten Annahmen über Politik und Gesellschaft, auf denen die Strategien des »interkulturellen Dialogs« aufruhen, empirisch und theoretisch geerdet werden. Bei näherem Hinsehen erweist sich der Dialog selbst als ein hoch voraussetzungsvolles und deshalb eher unwahrscheinliches Unternehmen. Die Proponenten des Dialogs konzipieren Kulturen, als ob sie wie Kollektivakteure selbst handeln, in Konflikt geraten und schließlich auch sprechen könnten. Angelehnt an das Programm des Multikulturalismus benutzen sie Kultur als Ordnungsmuster, das sich, neuerdings in der Formulierung »Migrationshintergrund«, dazu eignen soll,

die in der modernen Gesellschaft dominierenden Konflikte zu erfassen.

Um beurteilen zu können, was die Strategie des Dialogs als Konfliktprävention bewirken kann, gilt es genauer herauszuarbeiten, welche Bedeutung Konflikte erlangen können, die von der einen oder anderen Partei als kulturell ausgezeichnet werden. Welche Rolle spielt »Kultur« mit ihren Elementen Religion und Sprache in der modernen Gesellschaft? Wie und von wem werden Kulturen gegeneinander abgegrenzt? Eine konflikttheoretische Vergewisserung müsste einschätzen können, welches gesellschaftspolitische Potential öffentlichkeitswirksam inszenierte Konflikte haben, die um die kulturelle Souveränität von Gemeinschaften geführt werden, ihre Lebensformen selbst bestimmen zu können. Sind Kämpfe um Anerkennung tatsächlich eine wahrscheinliche Form des Konfliktes oder nur ein Dispositiv im Diskurs der politischen Philosophie, das in der Realität der Gesellschaft keine Entsprechung hat?

Neben der Welt-Klima-Frage, die zusammen mit Fragen der künftigen Energieversorgung, der sozial verträglichen Steuerung des Wirtschaftswachstums und der Zählung der Finanzmärkte auf den weltpolitischen Bühnen der Gipfeltreffen erörtert wird, lautet eine der großen Fragen der Zukunft, wie die zivilisatorische Errungenschaft Europas, ein Zusammenleben zu organisieren, das von religiösen Differenzen nicht mehr belastet wird, in der funktional differenzierten Weltgesellschaft aufrechterhalten und auf Differenzen der nationalen Herkunft ausgedehnt werden kann. Die Politik der grenzüberschreitenden Dialoge bleibt jedoch im Modus »Politik als Religion«<sup>1</sup> stecken, die

---

<sup>1</sup> Margalit, Über Kompromisse.

nach einem Wort von Avishai Margalit von der »Idee des Heiligen« beherrscht werde, das nicht verhandelbar sei und bei dem es keine Kompromisse geben dürfe. Konflikte, die so konstruiert werden, sind unlösbar und enden im Fundamentalismus – auf beiden Seiten. Von nun an scheinen nicht mehr nur Interessen gegeneinanderzustehen, sondern Identitäten.

An den Fronten des Kampfes der Kulturen wird um höchste Werte gestritten, bei denen es kein Geben und Nehmen, keinen Tausch eines Gutes gegen ein anderes, keine Verhandlungen um einen quantitativen Ausgleich mehr geben kann.

Auch die Politik der grenzüberschreitenden Dialoge überhöht Kultur, erhebt sie in den Rang eines identitätskonstituierenden Merkmals, das bestenfalls erduldet werden soll. Die weitergehende Frage aber müsste lauten, wie der Streit um Prinzipien vermieden und der methodologische Nationalismus überwunden werden kann, der von der Politik, der Wissenschaft und den Medien bis in den Alltag hinein bei der Selbstbeschreibung der Probleme praktiziert und in den interkulturellen Dialog hinein verlängert wird. Ethnische Semantiken sind ein wesentlicher Teil der Reproduktion von Ungleichheit. Erst veränderte Beschreibungen der Realität der funktional differenzierten Gesellschaft, wiewohl sie keine direktiven Texte sein könnten, eröffneten einer pragmatischen Politik die Möglichkeit, den Modus zu wechseln, in dem aus Gegnern Feinde werden, um zu verhandel- und lebbaren Kompromissen kommen zu können.

## Mottojahre, Weißbücher, Wettbewerbe

Es war der damalige iranische Staatspräsident Seyed Mohammad Chatami, der schon 1998 weitsichtig angeregt hatte, die Vereinten Nationen sollten ein »Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen« ausrufen. Das von der UN-Generalversammlung für das Jahr 2001 tatsächlich beschlossene Motto kann als Reaktion auf einen Artikel des Politologen Samuel Huntington in der renommierten Zeitschrift *Foreign Affairs* aus dem Jahr 1993 und auf sein nachfolgendes Buch von 1996 gelesen werden, in dem der Autor, zunächst fragend noch, einen *clash of civilizations* vorausgesagt hatte. Es galt, dafür zu sorgen, dass die drohenden Konflikte im Medium sozialer Kommunikation ausgetragen würden. Zur Abwendung einer gewaltförmigen Zuspitzung musste die notorisch machtlose UN-Diplomatie, die im Wesentlichen auf persuasive Kommunikation angewiesen ist, notgedrungen im »Dialog« eine Methode sehen, mit der auf die Anspannung der internationalen Beziehungen deeskalierend reagiert und dem prognostizierten Zusammenprall entgegengewirkt werden sollte.

Ausgerechnet im selben Jahr ereignete sich der Anschlag vom 11. September. Die Katastrophe wurde sogleich als Bestätigung des angekündigten *clash of civilizations* gedeutet und markiert eine Wende in der weltweiten öffentlichen Diskussion. Bemerkenswerterweise war ein symbolisch hoch aufgeladener Vorgang aus dem März 2001, als Taliban-Milizen in Afghanistan demonstrativ vor den Augen der Weltöffentlichkeit zwei riesige Buddhastatuen zerstörten.

tuen im Hochtal von Bamiyan sprengen, nicht als Mene-  
tekel eines Zusammenpralls der Zivilisationen gedeutet,  
sondern lediglich unter kulturhistorischen Gesichtspunk-  
ten bedauernd kommentiert worden.

Der Stichwortgeber der Debatte, Harvard-Professor  
Samuel Huntington, hatte schon deswegen mit seinen  
Thesen breite öffentliche Beachtung gefunden, weil er zu-  
vor, Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre, Sicher-  
heitsberater des US-Präsidenten Jimmy Carter gewesen  
war. Der durchschlagende Erfolg seines Essays beruhte vor  
allem auf der Suggestion, dass dessen Inhalt sich bereits  
durch den Titel zu erschließen scheint. Der Sehnsucht  
nach Übersichtlichkeit trug die deutsche Übersetzung  
insofern Rechnung, als sie aus dem »Zusammenprall« des  
amerikanischen Originals, der geschichtsphilosophisch wie  
auch macht- und interessenpolitisch begründet wird, in  
einer dramatisierenden Wendung den »Kampf der Kul-  
turen«<sup>1</sup> macht, mit der intentional handelnde, kämpfende  
Akteure schon vorausgesetzt werden.

Die Rezeption der Thesen Huntingtons in den Publi-  
kumsmedien und in der Politik präsentierte ein vereinfachendes, ethnisiertes Deutungsangebot für Konflikte  
zwischen »Kulturen«, die man nun auf allen Ebenen der  
Interaktion zu beobachten meinte, vom »multikulturellen«  
Stadtteil mit hohem Zuwandereranteil, wo es um Ge-  
räusch- oder Geruchsbelästigungen geht, im Jugoslawien  
der Zeit nach 1989 bis zu den Konfrontationen im Welt-  
sicherheitsrat, wo über Krieg und Frieden im Nahen und  
Mittleren Osten entschieden wird. Die Nivellierung der

---

<sup>1</sup> Huntington, Kampf der Kulturen.

Konfliktebenen, die die je besondere Konstellation, in welche die Konflikte eingebettet sind, aber auch die Beschaffenheit der jeweiligen Akteure und die Optionen der Konfliktbearbeitung ausblendet, ist eine Ursache für daran anschließende Fehldeutungen.

Huntington selbst hatte sich Gedanken über die Neue Weltordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts gemacht. Seine These lautete, dass in Zukunft nicht länger ideologische, auch nicht ökonomische, sondern *kulturelle* Konfliktlinien in den internationalen Beziehungen dominieren würden. Aus seiner Sicht ließen sich mit einer Art kultureller Gruppierung in der Welt sieben oder acht Zivilisationen unterscheiden, die durch Sprache, gemeinsame Geschichte, Religion, Sitten, Institutionen, vor allem aber durch die subjektive Selbstidentifikation der Menschen charakterisiert werden könnten. Huntington spricht von *cultural grouping of people* und einer *self-identification of people*, die bestimmte kulturelle Merkmale teilten. Im Deutschen können mit dem Begriff *people* Personen gemeint sein, Leute, ganze Bevölkerungen, aber auch bereits vergemeinschaftete Völker. Die Zivilisationen können in Huntingtons Definition unterschiedlich groß und umfassend sein, sie können, wie im Fall der westlichen, der lateinamerikanischen oder der arabischen Zivilisationen, zugleich mehrere Nationalstaaten umfassen oder, wie im Fall Chinas oder Japans, nur einen einzigen. Auch wenn die Grenzen zwischen ihnen nicht scharf zu ziehen seien, in jedem Fall seien Zivilisationen bedeutsame Gegebenheiten, deren Unterscheidung von realer, ja fundamentaler Bedeutung für den weiteren Gang der Geschichte sein werde.

Besonders brisant sei das Element *Religion*, das jeder

Zivilisation inhärent sei und strikte Abgrenzungen ermögliche. Im Zuge der Modernisierung und Intensivierung des interzivilisatorischen Kontakts und Austauschs erfahre Religion, bei nachlassender ideologischer Bindekraft der Nationen, zunehmend eine Wiederbelebung (*revival*). Sie trete an die Stelle der Nationalismen und zeige sich häufig in Form fundamentalistischer Bewegungen. In einer zeitdiagnostischen Anwendung seiner Theorie sieht Huntington voraus, dass die nächste Konfrontation, die dem Westen bevorstehe, die mit der »muslimischen Welt« sei, zu der die »islamischen Nationen vom Maghreb bis nach Pakistan« gehörten. Zusätzlich zu den kulturellen Differenzen würden die Beziehungen »zwischen Islam und dem Westen« kompliziert aufgrund bereits bestehender Verflechtungen, der Abhängigkeit des Westens von den öl-, geld- und waffenreichen muslimischen Ländern des Persischen Golfs sowie durch das spektakuläre Bevölkerungswachstum in allen arabischen Ländern.

In dem Maße nun, in dem der Westen versuche, »seine Werte der Demokratie und des Liberalismus als universale Werte zu verbreiten«, rufe das »Gegenreaktionen anderer Zivilisationen hervor«, wobei »Regierungen und Gruppen zunehmend versuchen werden, Unterstützung für ihre Zwecke zu mobilisieren, indem sie an die gemeinsame Religion und die zivilisatorische Identität appellieren«.<sup>2</sup> Tatsächlich benutze der Westen internationale Institutionen, militärische Macht und ökonomische Ressourcen, um die Welt auf eine Weise zu lenken, die geeignet sei, die Vor-

---

<sup>2</sup> Huntington, *The Clash of Civilizations?*, S. 29 [eigene Übersetzung, FOR].

herrschaft des Westens zu erhalten, westliche Interessen zu schützen und politische und ökonomische Werte des Westens zu fördern.<sup>3</sup> So jedenfalls sähen die nicht westlichen Zivilisationen die Neue Weltordnung. Der Konflikt werde in erster Linie vom bestehenden Machtgefälle und den Kämpfen um militärische, ökonomische und institutionelle Macht bestimmt, in zweiter Linie aber angefacht von den Differenzen der Kultur, das heißt der Uneinigkeit über basale Werte und Überzeugungen. Die westlichen Ideen des Individualismus, Liberalismus, Konstitutionalismus, der Menschenrechte, Gleichheit, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, der freien Märkte und der Trennung von Kirche und Staat fänden »häufig wenig Resonanz in islamischen, konfuzianischen, japanischen, hinduistischen, buddhistischen oder orthodoxen Kulturen«.<sup>4</sup> Die westliche Propaganda solcher Ideen produziere Abwehr gegen den »Menschenrechts-Imperialismus« und führe zu einer Bekräftigung überkommener Werte.<sup>5</sup>

Huntington, nun wieder ganz in der Rolle des Sicherheitsberaters, rät der Politik des Westens geo- und realpolitisch dazu, die eigenen Reihen zu schließen und die Kooperation in der eigenen Zivilisation, vor allem zwischen Europa und Nordamerika, zu verbessern, aber auch Osteuropa und Lateinamerika mit einzubeziehen. Wolle man die Eskalation von lokalen interzivilisatorischen Konflikten in größere interzivilisatorische Kriege vermeiden, wolle also der Westen seine Interessen gegenüber den anderen Zivilisationen wirksam schützen, dann gelte es, eine

---

<sup>3</sup> Ebenda, S. 40.

<sup>4</sup> Ebenda.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 41.

Ausdehnung der militärischen Stärke der konfuzianischen und der islamischen Staaten zu verhindern und umgekehrt die militärische Überlegenheit des Westens in Ost- und Südwestasien zu erhalten. Das ist macht- und militärpolitischer Klartext.<sup>6</sup>

Huntington räumt jedoch am Ende seines Artikels immerhin ein, dass der Westen ein weitergehendes Verständnis der grundlegenden religiösen und philosophischen Annahmen entwickeln müsse, die von anderen Zivilisationen zugrunde gelegt würden. Dies wiederum erfordere, Elemente der Gemeinsamkeit (*commonality*) zwischen westlichen und anderen Zivilisationen zu identifizieren. In absehbarer Zukunft werde es keine universale Zivilisation geben, sondern eine Welt unterschiedlicher Zivilisationen, in der alle lernen müssten, miteinander zu koexistieren.<sup>7</sup>

Zum Ende des katastrophalen Mottojahres 2001 bekräftigte die UN-Vollversammlung ihre Überzeugung mit der beinahe trotzig anmutenden Verabschiedung einer »Global Agenda for Dialogue among Civilizations«, die von einem »Manifest für den Dialog der Kulturen« begleitet wurde. Unter dem Titel »Brücken in die Zukunft« veröffentlichte der damalige UN-Generalsekretär und Friedensnobelpreisträger Kofi Annan dieses Manifest, dessen Verbreitung eine Gruppe von 20 Persönlich-

---

<sup>6</sup> Prognosen über den Lauf der Welt, zumal längerfristige, sind riskant, wie der arabische Frühling in Tunesien und Ägypten und der Bürgerkrieg in Libyen im Frühjahr 2011 zeigten, wo die Rebellen von der NATO unterstützt wurden. Mit Moslems, die auch in Syrien oder dem Jemen nach Demokratie und Menschenrechten verlangen, hatte Huntington nicht gerechnet.

<sup>7</sup> Vgl. Huntington, *Clash of Civilizations?*, S. 49.

keiten, darunter aus Deutschland Hans Küng und Richard von Weizsäcker, unterstützten. Es wurde in mehrere Sprachen übersetzt und erschien auf Deutsch mit einem Vorwort des damaligen deutschen Außenministers Josef Fischer.

Auch wenn offenbleibt, wie Dialoge zwischen derart großformatig gedachten Akteuren organisiert werden könnten, erschien ein Dialog der Kulturen allen Beteiligten alternativlos. In den folgenden Jahren wurde das Konzept auf allen Ebenen von Politik und Gesellschaft aufgegriffen und für außen- wie innen-, ja kommunalpolitische Zwecke adaptiert. So sah auch die Europäische Union, die befürchtete, sich mit Millionen Einwanderern Konflikte zwischen Kulturen ins eigene Haus geholt zu haben, im Dialog ein probates innenpolitisches Mittel, »Brücken über Grenzen hinweg« zu schlagen. Prompt wurde 2008 zum »Europäischen Jahr des Interkulturellen Dialogs (EJID)« ausgerufen, das vom Europäischen Rat und vom EU-Parlament mit zehn Millionen Euro ausgestattet wurde.<sup>8</sup> Die traditionellen Instrumente der auswärtigen Kulturpolitik, mit der die nationalen Regierungen ihre jeweilige Kultur im Ausland interessant, attraktiv und verständlich zu machen suchten, schienen angesichts weltweiter Wanderungsbewegungen und Verteilungskonflikte nicht mehr auszureichen.

---

<sup>8</sup> Davon wurden 3,9 Millionen Euro für Information, Werbung, Umfragen und Studien ausgegeben, die von einem externen Auftragnehmer der Kommission durchgeführt wurden, zusätzlich ca. 600 000 Euro wurden für die als *Events* inszenierten Eröffnungs- und Abschlussveranstaltungen bereitgestellt, vgl. ECOTEC, Evaluation, S. 4.

Die Erweiterung der Europäischen Union und die damit einhergehende Liberalisierung der Arbeitsmärkte hätten, so heißt es im Einsetzungsbeschluss, in vielen Ländern zu einem Mehr an Multikulturalität, einer größeren Zahl an Sprachen, Glaubensbekenntnissen sowie ethnischen und kulturellen Hintergründen geführt. Europas kulturelle Vielfalt nehme zu. Deshalb müsse der Interkulturelle Dialog eine immer wichtigere Rolle in der Förderung der europäischen Identität und Staatsbürgerschaft spielen. Die Ziele der Millioneninvestition in volkspädagogischer Absicht wurden wie folgt bestimmt: Es gelte, der Bevölkerung den Interkulturellen Dialog (IKD) zu erklären; einen anhaltenden Ablauf von IKD-bezogenen Tätigkeiten in Gang zu setzen; einen tiefgehenden, stärker strukturierten Dialog mit der Zivilgesellschaft zu fördern; den Bürgern interkulturelle Kompetenzen zu vermitteln; die Ansichten und Einstellungen möglichst vieler Menschen zu beeinflussen; auf politische Entscheidungsträger Einfluss zu nehmen.

Was aber lernt das so erzogene europäische Publikum über die gemeinsame europäische Kultur beispielsweise aus Presseberichten, welche die Praktiken der Europäischen Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen der EU (Frontex) schildern, die auf Lampedusa, vor den Kanarischen Inseln oder in der Ägäis Boote mit illegalen Einwanderern systematisch »zurückdrängt«? Präsentiert sich hier – mit einer vorläufigen, inoffiziellen Bilanz von mehr als 15 000 Toten, die in den letzten 20 Jahren (vor den arabischen Rebellionen in Tunesien, Ägypten und Libyen) aus dem Mittelmeer und dem Atlantik geborgen werden mussten – die »europäische Kultur«, die mit der funktionalen Differenzierung der Ge-

sellschaft seit dem 18. Jahrhundert gelernt hat, moralische »Werte«, zu denen man sich bekennen muss, von »Praktiken«, etwa der »Realpolitik« oder der Wirtschaft, zu unterscheiden, die amoralischen Funktionsnotwendigkeiten folgen?<sup>9</sup>

Der Europarat, dem mittlerweile 47 Mitgliedsstaaten angehören, hat die Initiativen der EU mit einem »Weißbuch zum Interkulturellen Dialog: Gleichberechtigt in Würde zusammenleben« unterstützt, in dem es ebenfalls um den inneren Zusammenhalt Europas geht. Dort heißt es einleitend, der Interkulturelle Dialog sei ein Erfordernis unserer Zeit. Die Ebene des alltäglichen Zusammenlebens in den Blick nehmend, lautet die zentrale Botschaft des umfangreichen Weißbuches, dass der Interkulturelle Dialog nicht möglich sei ohne eine Verankerung in den universellen Werten – in Demokratie, Menschenrechten und den Prinzipien des Rechtsstaates. Das aber waren genau die Werte, die Huntington zum Gegenstand des »Kampfes der Kulturen« erhoben und strittig gestellt hatte.

Im Rückblick auf den jahrelangen Prozess, aus dem das Weißbuch selbst im Wege des Dialogs hervorgegangen ist, wird angemerkt, dass der Begriff »allerdings etwas schwammig geblieben«<sup>10</sup> sei. Die Teilnehmer seien aufgefordert gewesen, »eine Begriffsdefinition zu geben, wozu sie jedoch kaum in der Lage waren«. Diese Zurückhaltung lasse »auf eine offensichtliche Unsicherheit schließen«, die das Weißbuch nun im Weiteren beheben soll.<sup>11</sup> Dazu wird

---

<sup>9</sup> Vgl. Luhmann, Politik, S. 177ff.

<sup>10</sup> Europarat, Weißbuch, S. 9.

<sup>11</sup> Ebenda.

der Interkulturelle Dialog zu einem »Prozess des offenen und respektvollen Meinungsaustausches von Einzelnen und Gruppen unterschiedlicher ethnischer, kultureller, religiöser und sprachlicher Herkunft und Traditionen in einem Geist von gegenseitigem Verständnis und Respekt« erklärt.<sup>12</sup> Wo prinzipiell alle beteiligt sein sollen, müssen nur noch die Orte bestimmt werden, die sich als »Dialogräume« eignen: »Dies sind reale Räume wie Straßen, Märkte und Geschäfte, Kindergärten, Schulen und Universitäten, soziokulturelle Zentren, Jugendklubs, Kirchen, Synagogen und Moscheen, Versammlungssäle in den Unternehmen und am Arbeitsplatz, Museen, Bibliotheken und andere Freizeiteinrichtungen oder auch virtuelle Räume wie Medien«.<sup>13</sup> Der Interkulturelle Dialog soll also zu einem ubiquitären Ereignis werden.

Das Europäische Jahr des Interkulturellen Dialogs erweist sich unter diesen Vorzeichen im Wesentlichen als eine Internet-Plattform, auf der besondere Großereignisse angekündigt, emblematisch Modellprojekte, etwa eine Initiative »Interkulturelle Städte«, ausgelobt, gefördert und besondere Leistungen prämiert werden, die sich antrags- bzw. berichtstechnisch in die von Politik und transnationalen Organisationen gepflegten Semantik einzufügen wissen. Der Europarat fördert »die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen, die im Bereich des interkulturellen Dialogs tätig sind, wie der UNESCO und der Initiative »Allianz der Zivilisationen«, der OSZE, der Europäischen Union und der Anna-Lindh-Euro-Mittelmeer-Stiftung für den Dialog zwischen den Kulturen«.

---

<sup>12</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 26.

Hier ist offenbar eine ganze Dialogindustrie entstanden. Die transnationalen Organisationen, die ihren Einfluss auf die internationalen Beziehungen in Abhängigkeit von den mächtigen Nationalstaaten geltend machen müssen, deren Gründungen sie sind, schaffen sich eigene Felder der Aktivität. Sie erfinden sich auf diese Weise selbst und suchen ihre emsige Konferenztätigkeit mit Bedeutsamkeit auszustatten.

Aber auch auf nationaler Ebene muss reagiert werden. Die deutsche Bundesregierung sah unter dem Eindruck der internationalen Initiativen, die ein wenig wie *peer-pressure* wirkten, der man sich nicht entziehen konnte, schon früh die Notwendigkeit zum Dialog, denn es gelte, eine »Dialogkultur« zu etablieren, um präventiv internationale Konflikte etwa zwischen Religionen vermeiden zu helfen. Ohne ein gemeinsames »kulturelles Verständnis« könne es jedoch nicht gelingen, Feindbilder und Gewaltbereitschaft abzubauen. Aber wie lässt sich eine solche Dialogkultur erzeugen? Für die Abnahme der dafür bereitgestellten finanziellen Mittel stand eine geeignete Organisation bereit: Das Netzwerk Europäische Bewegung e. V. mit seinem in Bonn ansässigen Zentrum für Europäische Bildung hat, komplementär zu den Initiativen der EU-Kommission, den 55. Europäischen Wettbewerb 2008 unter den Titel »Dialog der Kulturen« gestellt, damit unter Bedingungen weltweiter Migration, die scheinbar unvermeidlich zu »Kulturkontakten« führt, auch »ungeübte Einsteiger« auf den notwendigen »innergesellschaftlichen Dialog« vorbereitet und bei ihnen »Offenheit für das Fremde und Unbekannte« erzeugt werden kann. Schüler bzw. Schulklassen aller Jahrgangsstufen konnten mit der Aussicht auf attraktive Preise an dem Programm teilnehmen,

um sich zu jungen »Pionieren des Dialogs« (!) zu qualifizieren.

Gerade im Fall alltäglicher Kulturkonflikte vertrauen die Verfechter des Dialogs auf die langfristigen Wirkungen von Erziehung und politischer Bildung. Wiederum auf Samuel Huntington Bezug nehmend, bekräftigt prototypisch der Tübinger Pädagoge Ludwig Liegle die Notwendigkeit für einen inter- und intranationalen »Dialog der Kulturen« schon im Kindesalter. Was in einer älteren Terminologie »Völkerverständigung« genannt worden sei, lege bei pädagogischer und psychologischer Betrachtungsweise nahe, einen engen »Zusammenhang zwischen der Dialogfähigkeit in zwischenmenschlichen Beziehungen und der Dialogfähigkeit in den internationalen Beziehungen zu unterstellen: Wenn der Dialog der Kulturen im Argen liegt, hat das nicht allein mit einer aus dem Lot geratenen Weltordnung zu tun; vielmehr hat es auch damit zu tun, dass in der Erziehung, im Lernen etwas schief läuft«. <sup>14</sup> Es wäre deshalb, so Liegle weiter, zumal in der »Einwanderungsgesellschaft« die Aufgabe »interkultureller Erziehung«, die notwendige »Dialogfähigkeit im Kleinen und in den Lebensphasen der Kindheit und Jugend« zu begründen. <sup>15</sup> Das anspruchsvolle Ziel der interkulturellen Dialogfähigkeit wird angestrebt, um das moralische Prinzip der »Anerkennung von Andersartigkeit im täglichen Umgang« früh einzuüben. Dazu soll eine Schulkultur geschaffen werden, »die gegenseitige Anerkennung fördert und die Kinder und Jugendlichen dazu anregt, am Aufbau einer im Schulalltag verwirklichten *just community*,

---

<sup>14</sup> Liegle, Dialog, S. 448.

<sup>15</sup> Vgl. ebenda, S. 454.

einer auf Gerechtigkeit zielenden Gemeinschaft mitzuwirken«. <sup>16</sup>

Den Initiatoren der verschiedenen Jahre des Dialogs, den Verfassern von Manifesten und Weißbüchern und den Auslobern der Preise, von den Vereinten Nationen über die EU und den Europarat bis zur Bundesregierung, allen geht es darum, inter- wie intranational eine Plattform der Gemeinsamkeiten zu schaffen, um diplomatische Kontakte von Regierungen durch Gespräche zwischen Vertretern der Wissenschaften, der Künste oder der Religionen zu erleichtern. Sie alle konfrontieren sich mit einer Herausforderung, die in der besonderen Konstellation der globalisierten Welt, transnationaler Wanderungsbewegungen und der multikulturellen Gesellschaft gesehen wird. Auf allen Ebenen geht es den Proponenten des Dialogs darum, vermeintlich *kulturell* kodierte Konflikte im Medium sozialer Kommunikation zu halten und nicht in Gewalt münden zu lassen.

Die transnationalen und die nationalen Organisationen sind reaktiv auf die Konfrontationslinie eingeschwenkt, die Samuel Huntington auf die griffige Formel »The West versus the rest« gebracht hatte. Huntingtons Theorie des drohenden »Zusammenpralls der Kulturen« folgend, sehen sie ihre Aufgabe darin, den bevorstehenden bzw. bereits aufgebrochenen Konflikt mit dem aktuellen Kontrahenten »Islam« zu moderieren und einzuhegen, der den »Kommunismus« ersetzt hat. Mit der Formel »Dialog der Kulturen« kombinieren sie zwei Begriffe miteinander, die wie eine Sammeladresse fungieren, als *catch*

---

<sup>16</sup> Ebenda.

*all*-Kategorien Konflikte aller Art und Dimension einsammeln, jedoch über wenig Unterscheidungsvermögen und Benennungskraft verfügen. Als antifundamentalistisches Signalwort empfehlen sie Dialoge als eine Art friedensstiftende Sozialtechnologie, deren medial unterstützte Verbreitung und Implementation sie sich dann selbst zur Aufgabe machen. An die Wirksamkeit der zu organisierenden Dialoge knüpfen sie weitreichende politische Hoffnungen und hohe moralische Ansprüche der Bereitschaft zur Verständigung. Unübersehbar ist die Tendenz zur Pädagogisierung sozialer Probleme, die immer dann einsetzt, wenn politischer Konsens für realpolitische Entscheidungen auf der Ebene der Strukturen nicht zu erbringen ist.

## Dialoge und die Sehnsucht nach Konsens

Wohin kann der Versuch führen, über kulturelle oder religiöse Differenzen in einen Dialog einzutreten? Sobald man die metaphorische Wendung »Dialog der Kulturen« auf Distanz bringt und genauer zu bestimmen sucht, was damit gemeint sein könnte, bietet sich zunächst eine in den Sprachwissenschaften geläufige Definition. Dort wird der Dialog als literarische *Gattung*, aber auch als eine *Reform* aufgefasst,<sup>1</sup> die ubiquitär im Alltag vorkommt; sie kann von anderen Redeformen: Monologen, Predigten, aber auch von Streit, Disput, Diskussion oder Konversation unterschieden werden. Seit der Antike bekannt, stellt ein Dialog mithin eine besondere Formbildung im Medium sprachlicher Kommunikation dar.

Um die Form zu erfüllen, müssen Mindestbedingungen eingehalten werden: Es müssen mindestens zwei Sprecher teilnehmen, die eine Mehrzahl von unterschiedlichen Perspektiven einbringen können, die gleichermaßen als legitim gelten. Die Eigenschaft der Dialogizität wird einer Kommunikation dann zuerkannt, wenn eine egalitär gedachte Wechselbeziehung gegeben ist, die in der Regel moralisch positiv konnotiert und mit Luhmann als ein »Sozialmodell der Wahrheitsfindung«<sup>2</sup> charakterisiert werden kann, das auf den allseits guten Willen zur Erkenntnis, vor allem aber zur Verständigung baut.

---

<sup>1</sup> Hess-Lüttich, *Dialog*, S. 350–353.

<sup>2</sup> Luhmann, *Gesellschaft*, S. 288.

Der Sprachwissenschaftler Peter Strohschneider weist darauf hin, dass eine Form der Kommunikation, welche auf die Kombination solcher Elemente wie Symmetrie der Sprecherpositionen, Kooperations- und Verständigungsbereitschaft, beiderseitige Verpflichtung auf Wahrheit, wechselseitige Anerkennung und den Willen zum Konsens angewiesen ist, hoch voraussetzungsvoll und damit eher unwahrscheinlich ist.<sup>3</sup> An Habermas' Diskursethik gemahnend, idealisiert die Bezeichnung »Dialog« im politischen Sprachgebrauch eine Form der herrschaftsfreien Kommunikation und erklärt sie zur *Aufgabe*. Deren Gelingen allerdings ist an unbeherrschbare Voraussetzungen gebunden und daher eher ungewiss. Zudem ist die normative Aufladung des Begriffs für die Untersuchung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinderlich, weil derartige Basisannahmen alle Formen des *agonalen* Dialogisierens ausschließen, »in denen es statt um Anerkennung des Anderen um seine Subordination oder Ausschaltung geht; nicht um seine dialogische Integration, sondern um sein Verstummen und seine Exklusion; nicht um die Emergenz von gemeinsamer Erkenntnis aus einer Komplexion vielfältiger Perspektiven heraus, sondern um das Monopol eigener Wissensansprüche *a priori* – und in alledem um den dialogischen Abbruch des Dialogs«. <sup>4</sup> Dispute mit einem solchen Ergebnis sind nicht selten. Die Dialogterminologien seien, so resümiert Strohschneider, getragen von »diskursethischem Pathos«, der Ausdruck »Dialog« werde zur »Pathosformel«, <sup>5</sup> die zur Deskription und Ana-

---

<sup>3</sup> Strohschneider, *Dialogischer Agon*, S. 110.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 95.

lyse realer Kommunikation und ihrer Fragilität nur ausnahmsweise taue.

Handelt es sich bei der Dialogempfehlung der transnationalen Organisationen und ihrer prominenten Ratgeber also eher um eine hilflose Deklaration des guten Willens, Wunschkommunikation, eine Pathosformel eben, ein Placebo, etwas für Sonntagsreden, für Preisverleihungen – und für Kinder? Immerhin haben sich die internationalen Beziehungen im Allgemeinen und die mit der islamischen Welt im Besonderen unter der UN-»Agenda für den Dialog zwischen den Zivilisationen« seit dem 2. Irakkrieg 2003, den Morden an islamkritischen Politikern und Schriftstellern 2002 bzw. 2004 in den Niederlanden und den spektakulären Terroranschlägen auf S- und U-Bahnen in Madrid und London 2004 bzw. 2005, um nur einige Ereignisse zu nennen, nicht entspannt – im Gegenteil.

Ein eindrückliches Beispiel für eine agonal geführte Debatte in der globalen Weltöffentlichkeit lieferte der sogenannte Karikaturenstreit, der 2005 durch die Veröffentlichung einer Serie von zwölf Karikaturen in der dänischen Tageszeitung *Jyllands-Posten* unter dem Titel »Das Gesicht Mohammeds« ausgelöst wurde. Als weitere Beispiele könnten auch der »Kopftuchstreit« angeführt werden, der in Deutschland im Fall der angehenden Lehrerin Fereshta Ludin bis vor das Bundesverfassungsgericht getragen wurde, durch das Urteil von 2003 aber nicht beruhigt werden konnte; oder der »Kruzifix-Streit«, der schon 1995 zu einem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes führte, ohne die Balance von Pluralismus und Laizismus abschließend hergestellt zu haben; oder der Streit um den »Einbürgerungstest«, der von Baden-Württemberg ausgehend nach

der Verabschiedung des Staatsangehörigkeitsgesetzes im Jahr 2000 bundesweit die deutsche Öffentlichkeit beschäftigte. Solche Kontroversen folgen immer dem gleichen Muster. Sie entstehen an der Schnittstelle zwischen Religion und Alltag, sobald religiös motivierte und gebotene Symbole oder Praktiken, typischerweise Kleidungs- und Essvorschriften, in die Lebenswirklichkeit der Büros, Schulen oder Wohnviertel vordringen, öffentlich sichtbar Geltung beanspruchen – und zurückgedrängt werden sollen.

Unpathetische Beobachter konnten den weltöffentlich inszenierten und ausgetragenen Konflikt um die Mohammed-Karikaturen oder die verschiedenen Kopftuchdebatten als einen regen interzivilisatorischen Dialog deuten, der diesseits aller Appelle mit Hilfe der modernen Kommunikationsmedien voll in Gang gekommen war. Dass die erregt geführte Debatte nicht als *Dialog* wahrgenommen wurde, hängt nicht nur damit zusammen, dass zeitweise nicht mehr klar war, ob das Medium sozialer Kommunikation schon verlassen, ob noch gesprochen oder schon geschossen wurde. *Dialogisches* Miteinanderreden meint präskriptiv ein komplexes Sozialmodell, das diskursethisch so aufgeladen ist, dass Aggression, Drohungen, Beschimpfungen, Gewalttätigkeiten normativ ausgeschlossen sind.

Aber: so wünschenswert ein »Dialog der Kulturen« wäre, so sehr seine Unverzichtbarkeit beschworen wird, so unklar bleibt, ob und wie er zu erreichen sein könnte. Initiiert von der Politik, angereizt durch viel Geld, wird auf allen Ebenen an Strategien der Konfliktlösung gearbeitet, bevor noch eine geeignete Theorie der Konflikte und ihrer Struktur angefertigt worden wäre. Zweifel

daran, ob die anvisierte Lösung »Dialog« für das fragliche Problem taugt, sind nicht gestattet. Wer angesichts der tiefliegenden Antagonismen, vor deren Bewältigung sich die inter- und transnationalen Organisationen und die nationalen Regierungen innen- und außenpolitisch gestellt sehen, dennoch skeptisch bleibt, wer an der Tauglichkeit des Konzepts des Dialogs zweifelt und darin nur eine weitere jener Phrasen sieht, die »in einer langen Reihe von politischen Absichtserklärungen [steht], deren einziges Ziel es ist, virtuelle Debatten zu erzeugen, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben, dafür aber politisches und kulturelles Engagement simulieren«,<sup>6</sup> gilt als kurz-sichtig und uninformiert.

Unbeeindruckt von solchen Zweifeln scheint der Umgang mit Kulturkonflikten überzeugten Befürwortern des Dialogs am Ende nur noch ein *technisches* Problem zu sein. Die Bundesregierung fördert mit ihren Goethe-Instituten »Dialogprogramme« in verschiedenen Weltgegenden. Eine mit der Umsetzung solcher Programme vertraute optimistische Sozialtechnologin hält unter dem Titel »Kulturdialoge in der politischen Anwendung« im neoliberalen Jargon allen Skeptikern pragmatisch knapp entgegen: »Kulturdialog ist ein Prozess: eine Abfolge sich wiederholender, miteinander verknüpfter Aktivitäten zur Erstellung von Produkten und Leistungen.«<sup>7</sup> Damit das Produkt erstellt werden kann, brauche es »mehr Sicherheit, Systemstabilität, Aufbau von Integrationsmechanismen, Konfliktregulierung und Abbau von Denkbarrieren

---

<sup>6</sup> Broder, Dialog?

<sup>7</sup> Foroutan, Kulturdialoge, S. 18.

im Kulturkampf-Dogma zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft (auf nationaler Ebene) und zwischen verfeindeten Zivilisationen (auf internationaler Ebene)«. <sup>8</sup> Wenn der Dialog der Prozess ist, was ist dann das »Produkt«? Das mit dem Mittel eines »Dialogs« anvisierte Produkt wird klar ausgewiesen: es ist die »politische Vergemeinschaftung« <sup>9</sup> der Teilnehmer, die neue, alternative Muster der Problemlösung für kulturelle Konflikte begünstigen soll.

Der enthusiastierten, mit der Operationalisierung beschäftigten Sozialtechnikerin stellt sich gar nicht erst die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Dialogs der Kulturen, sie sucht nach »der politischen Anwendbarkeit von Kulturdialogen«, <sup>10</sup> so als ob es ein technisches Instrument wäre, auf dessen kausale Wirkung man sich verlassen kann. Pragmatisch geht es nur noch um das »Wie« der Organisation des Austauschs – und um öffentliche Akzeptanz der »Produkte«. Darüber, wie der Prozess des Dialogs gestaltet werden soll, gibt es ganz konkrete Vorstellungen. Auf internationaler wie nationaler Ebene seien Kulturdialoge im Plural einzurichten. Es komme darauf an, nach geeigneten Möglichkeiten der Institutionalisierung zu suchen, »um den Kulturdialog in der Politik als konfliktregulierendes Modell zu etablieren«. <sup>11</sup> Dies solle als Teil einer »aktiven Sicherheitspolitik« zeitgleich auf acht (!) verschiedenen Ebenen geschehen. Von der »obersten Staatsebene« über die Wirtschaft, Nicht-

---

<sup>8</sup> Ebenda.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 25.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 17.

<sup>11</sup> Ebenda, S. 20.

regierungsorganisationen, Kulturinstitute, Wissenschaft, Religion und Medien bis auf die »Grassroots-Ebene« der Protestbewegungen gilt es unterschiedliche, miteinander vernetzte *Dialogforen* zu organisieren. Gemeinsames Ziel all der Dialoge, die im Wege eines empfohlenen »Multi-Track-Konzeptes« eingerichtet werden sollen, sei nicht mehr und nicht weniger als »ein Wertekonsens, der für beide Seiten einen verbindlichen Handlungsrahmen vorgibt«. <sup>12</sup> Wieder soll die Anstrengung zur Verständigung in den verschiedenen, miteinander zu vernetzenden Dialogforen unterschiedslos auf so unterschiedliche Probleme reagieren wie zwischenstaatliche Antagonismen, aber auch nachbarschaftliche Konflikte im Wohnhochhaus einer Trabantenstadt.

Die im Jahr 2005 aus einer Großen Koalition von CDU und SPD neu gebildete Bundesregierung in Berlin trat besonders dialogbereit auf die Bühne der Politik. <sup>13</sup> Sie hatte sich in ihrem Koalitionsvertrag unter anderem darauf verständigt, auf der »obersten Staatsebene« ein entsprechendes *Dialogforum* einzurichten: »Ein interreligiöser und interkultureller Dialog ist nicht nur wichtiger Bestandteil von Integrationspolitik und politischer Bildung; er dient

---

<sup>12</sup> Ebenda.

<sup>13</sup> Koalitionsvertrag 2005. Das Wort »Dialog« steht ganz hoch im Kurs. Es kommt auf dem ca. 150 Seiten umfassenden Dokument mehr als 20-mal vor. Neben dem interkulturellen bzw. interreligiösen Dialog sollen auch Dialoge auf allen Politikfeldern mit so unterschiedlichen Partnern wie den »neuen Ländern«, zwischen »Wissenschaft und Gesellschaft«, »der Industrie«, »Marktteilnehmern«, den Kirchen, China oder den USA organisiert bzw. geführt werden.

auch der Verhinderung und Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Extremismus. Gerade dem Dialog mit dem Islam kommt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle zu. Dabei ist es ein Gebot des wechselseitigen Respekts, auch Differenzen, die die Dialogpartner trennen, eindeutig zu benennen. Dieser Dialog wird nur gelingen, wenn wir insbesondere junge Muslime sozial und beruflich besser integrieren.«<sup>14</sup> Umgesetzt wurde diese Verabredung mit der Einberufung der Deutschen Islamkonferenz (DIK) im Jahre 2006, an der neben 15 Vertretern des Staates (Bund, Länder und Kommunen) auch die Repräsentanten von fünf muslimischen Verbänden sowie zehn ausgewählte muslimische Persönlichkeiten (Wissenschaftler, Schriftsteller, Anwälte etc.) teilnahmen. Die Islamkonferenz arbeitet unter der Annahme, dass islamische Glaubensinhalte und die christlich geprägte Rechtsordnung und Lebensweise genau an der konflikträchtigen Schnittstelle zwischen Religion und Kultur kollidieren können. Sie zielt auf eine Verbesserung des Zusammenlebens – ausdrücklich ohne theologische Fragen berühren zu wollen.

Mit der Einberufung der Islamkonferenz reagierte der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble mit der einschlägigen Pathosformel »Dialog« auf die nach dem Karikaturenstreit aufgeheizte Stimmung und die sich in Deutschland ausbreitende Furcht vor Anschlägen. In einem Interview mit der *Süddeutschen Zeitung* gab er seine Motive zu Protokoll: »Es leben drei Millionen Muslime in Deutschland, die Teil der deutschen Gegenwart

---

<sup>14</sup> Ebenda, S. 117f.

und Zukunft sind, so wie der Islam ja auch ein Teil Europas ist. Das müssen und wollen wir zur Kenntnis nehmen; deswegen muss der Staat in eine vernünftige Beziehung zu den Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft eintreten, deshalb versuchen wir, einen Dialog in Gang zu bringen.«<sup>15</sup> Dass in diesem interreligiösen Dialogprojekt die eine Seite durch formal gewählte Repräsentanten des Staates, die andere neben Sprechern islamischer Verbände hauptsächlich durch Persönlichkeiten vertreten wurde, die die Regierung unter dem Kriterium ausgewählt hatte, dass sie »die gesellschaftspolitische Debatte über den Islam in Deutschland prägen«,<sup>16</sup> verweist auf nur *ein* Grundproblem solcher Vorhaben.<sup>17</sup> Wer kann eigentlich für die »Kultur« sprechen? Weil das eine nicht zu beantwortende Frage ist, verfällt man dann ersatzweise auf Vertreter des *Staates* einerseits und auf Angehörige einer *Religionsgemeinschaft* oder sogar deren Kritiker (!) andererseits, wobei sich nicht nur die Frage nach dem Zusammenhang von Religionszugehörigkeit und Verhalten, sondern im Falle »des Islam« sofort die Frage nach der Repräsentativität der ausgesuchten Repräsentanten stellt.

Ihren Vorläufer hatte und hat die Islamkonferenz, die mit offenem Ausgang 2010 in eine zweite Phase eintrat, in einer ganzen Reihe von zivilgesellschaftlich initiiert-

---

<sup>15</sup> Schäuble, Der Islam ist Teil Deutschlands, Interview.

<sup>16</sup> Ebenda.

<sup>17</sup> So konnte dann auch der größte Verband, die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş, 2009 vom Bundesinnenminister von der Teilnahme suspendiert werden, als sie wegen ihres Finanzgebarens Objekt staatsanwaltlicher Ermittlungen wurde.

ten Islamforen, einem Deutschen Islamforum seit 2002 und dann folgend einem hessischen, einem für Rheinland-Pfalz, Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen, Berlin und einem für die »Neuen Länder«. Zudem wurden vom Veranstalter, dem »Interkulturellen Rat in Deutschland e. V.«, einem Zusammenschluss von Persönlichkeiten, die sich die Überwindung von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus zur Aufgabe gemacht haben, auch noch zahlreiche kommunale Foren angeregt. Letzteres Projekt wurde, im Rahmen eines Programms »Vielfalt tut gut. Jugend für Vielfalt, Toleranz und Demokratie«, vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und einschlägigen operativen Stiftungen gefördert.

Über die »Produkte« solch vielfältiger Dialoge ist bislang nicht viel bekannt – wie auch, bei fehlender Operationalisierung der hochgesteckten Ziele? In einem Bericht zur »Evaluation des Europäischen Jahres des Interkulturellen Dialogs 2008« heißt es: »Der bedeutendste Erfolg war, dass auf IKD-bezogene Anliegen aufmerksam gemacht wurde, und zwar gelegentlich explizit (d. h. mit der Betonung auf Dialog), aber meistens in einem weiteren Sinn, in dem die Existenz kultureller Vielfalt oder des Multikulturalismus *per se* durch kulturelle und künstlerische Events wie Konzerte hervorgehoben wurde.«<sup>18</sup> Und weiter wird festgestellt: »Die Auswirkungen können nur in einigen Ländern nachgewiesen werden, wenn wir eine strenge Definition des Ausdrucks anwenden – äußerst wenige Länder haben eine Absicht

---

<sup>18</sup> ECOTEC, Evaluation, S. 5.

zu erkennen gegeben, ein nationales strategisches Rahmenwerk für IKD oder verwandte Bereiche einzurichten, sofern es nicht ohnehin bereits vor dem Jahr vorhanden war.«<sup>19</sup>

Wenn der Erfolg der Aktion daran gemessen wird, ob auch nationale Regierungen mit einem entsprechenden Programm auf die Herausforderungen reagierten, dann bleibt die Frage, was sich zeigt, wenn das deutsche Programm und die Praxis des Dialogs auf den verschiedenen Ebenen »auf den Prüfstand« gestellt werden. In einer Studie, die an der Universität Bremen durchgeführt wurde,<sup>20</sup> konnten »Dialogbeteiligte« *ex post* interviewt werden. Die Forscherinnen berichten, »dass die meisten Interviewpartner/innen den interkulturellen und interreligiösen Dialog auf der persönlichen Ebene als einen Gewinn erachten und zufrieden sind mit den Ausflüssen des Austauschs auf ihr Leben«. <sup>21</sup> Allerdings bleiben Enttäuschungen nicht aus. »Gerade von muslimischer Seite wird immer wieder beklagt, dass dichotomisierende und pauschalisierende Denkschemata und -strukturen im Dialog nur unzureichend aufgebrochen werden. Offenbar bewirkt der interkulturelle und interreligiöse Austausch [...] weniger als erhofft.«<sup>22</sup> Aber, so fährt die Autorin des Evaluationsberichtes fort, die Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirk-

---

<sup>19</sup> Ebenda, S. 5f.

<sup>20</sup> Klinkhammer/Satilmis, Interreligiöser Dialog. Die Studie wurde übrigens vom selben Ministerium und von derselben Stiftung gefördert, die auch die zu evaluierenden Programme finanziert.

<sup>21</sup> Satilmis, Chancen und Grenzen, S. 132.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 136.

lichkeit unterstreiche nur »den Handlungsbedarf auf diesem Gebiet«. <sup>23</sup>

Der im Umgang mit Propaganda und Reklame erfahrene, von PR-Events bis zum Überdruß bedrängte Bürger wird skeptisch, wenn eine Maßnahme, sei es ein Gesetz, ein Beschluss, eine Konferenz oder neuerdings ein »Prozess«, der Öffentlichkeit mit den geballten Mitteln des Politikmarketings als »rational« und »alternativlos« präsentiert wird. Den Dialog als ein Verfahren zu präsentieren, an dessen Ende ein »verbindlicher Handlungsrahmen«, gar ein »Wertekonsens« erreicht werden könne, wie das die Proponenten des Dialogs erhoffen, zeugt von einer romantischen Sehnsucht nach »Wiedervergemeinschaftung« in einer Zeit sozialer Desintegration mit erhöhter Unsicherheit. Überall da, wo »Werte« und »Gemeinschaft« kurzgeschlossen und Wir-Gefühle beschworen werden, um Übereinstimmung in »der Mitte« zu erzeugen, besteht zumindest die Gefahr, dass grundlegende Spannungen geleugnet, grundsätzliche Antagonismen überspielt, ja legitime Konflikte delegitimiert werden.

Bislang liegen keine *in situ*-Beobachtungen und Analysen von interkulturellen oder interreligiösen Dialogen vor. Die Veranstaltungen finden zumindest dann, wenn es zur Sache geht, aus gutem Grund häufig unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt, sodass, wer deren Ertrag beurteilen will, auf die Selbstauskünfte der Teilnehmer angewiesen ist. Eine Ausnahme bildet ein Ereignis aus dem Frühsommer 2009, das dem erstaunten Publikum zumindest zeitweise öffentlich vor Augen führte, wie »aktive Sicherheits-

---

<sup>23</sup> Ebenda.

politik« zur Konfliktregulierung im Verhältnis zum Islam an der Unwahrscheinlichkeit des Dialogs scheitern kann.

Die hessische Landesregierung hatte beschlossen, ihren alljährlich ausgelobten Kulturpreis in diesem Jahr in einer Art Nathan-der-Weise-Inszenierung an vier Repräsentanten dreier Religionsgemeinschaften zu vergeben – die Christen kamen mit zwei Konfessionen vor, obwohl sie untereinander kaum mehr zerstritten sind als Juden oder Muslime, die doch auch mehrere Untergruppierungen zu bieten, also auch mehrfach hätten gebeten werden können. Ausgezeichnet werden sollte, vor aller Augen, bei einem Staatsakt im pompösen Wiesbadener Kurhaus »das herausragende Engagement der vier Preisträger für den religionsübergreifenden Dialog in Deutschland. Seit vielen Jahren setzen sie sich für das friedliche Miteinander der drei großen abrahamitischen Weltreligionen – Christentum, Judentum und Islam – ein. Ihr Eintreten für einen respektvollen und toleranten Umgang zwischen den Glaubensgemeinschaften ist ein ermutigendes Beispiel, das weit über unsere Landesgrenzen hinaus als Vorbild dienen kann«. <sup>24</sup>

Die prominenten Preisträger, kaum benannt, gerieten sich in die Haare. Zunächst entbrannte ein Streit zwischen dem auserkorenen Muslim, Professor Fuat Sezgin, einem renommierten Islamwissenschaftler an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt, und Salomon Korn, dem stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland. Es ging um tagesaktuelle Fragen des Palästina-Israel-Konfliktes. Als der Jude von sei-

---

<sup>24</sup> Landesportal Hessen, Pressemitteilung.

ner Meinung zum Gaza-Konflikt nicht abrücken wollte, verweigerte der Muslim demonstrativ den Preis. Kurz darauf gerieten die Christen mit dem ersatzweise nachgewählten Muslim Navid Kermani, einem Politikwissenschaftler und Essayisten, über theologische Essentials der christlichen Lehre in Streit. Nach seiner Nominierung wurde ein Feuilletonartikel wieder ins Rampenlicht gerückt, in dem Kermani seinen Besuch in Rom reflektiert. Wiewohl ihm als Muslim die christliche Kreuzestheologie als Gotteslästerung und Idolatrie erscheint, zeigt er sich jedoch von einer Kreuzigungsszene des Malers Guido Reni in einer römischen Basilika so beeindruckt, dass er sagt: »Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben.«<sup>25</sup> Dieses ganz persönliche und auch versöhnliche Bekenntnis nutzte ihm nichts. Die christlichen Preisträger, der Mainzer Erzbischof und Kardinal Karl Lehmann und der scheidende Präsident der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, Peter Steinacker, hatten die Inszenierung der Landesregierung offenbar missverstanden und zum »interreligiösen Dialog« im engeren Sinne gewendet, in dem es um Glaubensfragen wie das Gottesverständnis und die theologische Auslegung von Schriften, die Bedeutung von Propheten etc. geht. Sie wandten sich brieflich an den Ministerpräsidenten und erklärten, dass sie im Zentrum ihres Glaubens getroffen seien und unter diesen Umständen den Preis nicht annehmen könnten. Darauf entzog die Landesregierung dem Muslim den ihm bereits angebotenen Preis.

---

<sup>25</sup> Kermani, Bildansichten.

Die vier Religionsvertreter verhielten sich erwartbar so, wie jene christlichen Missionare, die Voltaire in seiner berühmten, 1763 veröffentlichten Parabel über die Grenzen der Toleranz auftreten lässt. Die Geschichte spielt im China des glorreichen Kaisers Kang Xi im 17. Jahrhundert. Weil die drei konkurrierenden Missionare, ein Däne, ein Holländer und ein Jesuit, sich untereinander nicht einigen und die theologischen Differenzen in der Auslegung der Entscheidungen des Tridentinischen Konzils nicht beilegen konnten, vielmehr einen so gewaltigen Lärm machten, dass ein in der Nachbarschaft wohnender Mandarin sich verwundert erkundigte, »ob man etwa jemanden umbrächte und vernahm, dass [die drei, FOR] [...] miteinander disputierten«. Als schließlich noch der Jesuit, der meinte, er habe den Streit gewonnen, sich auf dem Weg nach Hause mit einem »jakobinischen Missionär« in die Haare geriet, der ihn »der Lügen und der Abgötterei« überführen wollte, wurde der Streit so hitzig, das der Mandarin »sie beide wegstecken« ließ. Es entspann sich der folgende, für das europäische Toleranzdenken emblematische Dialog: »Wie lange wollen denn, sagte ein Untermannanin zum Richter, Ew. Exzellenz diese Leute im Arreste sitzen lassen? Bis sie eins werden, antwortete der Mandarin. Ach, antwortete der Untermannanin, so müssen sie zeitlebens im Gefängnis bleiben. Nun, dann, sagte der Richter, bis sie einander verzeihen. Das wird nie geschehen, antwortete jener; ich kenne sie. Nun, sagte der Mandarin, so mögen sie sitzen, bis sie so tun, als ob sie einander verzeihen.«<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Voltaire, Bericht, S. 226.

Im hessischen Fall waren sich dieses Mal die Christen untereinander rasch einig: der katholische und der evangelische Preisträger, beide mächtige bzw. ehemals mächtige Kirchenführer, fühlten sich provoziert und verletzt. Bei so viel Unverständnis seitens des jungen muslimischen Preisträgers für zentrale christliche Überzeugungen, die intern durchaus nicht unumstritten sind, wollten sie diesem gegenüber nicht einmal mehr »so tun, als ob« sie ihm seine Provokation vergäben. Erst die öffentliche Kritik, die in allen Feuilletons artikuliert wurde und die Kirchenführer ins dialogethische Abseits rückte, ließ sie am Ende einlenken. Es kam zu einer medial »erpressten Versöhnung«, die jedoch keinen der Preisträger davon abhielt, seine jeweilige Position bei der Preisverleihung nochmals ausführlich zu bekräftigen.

Was war geschehen? Als es »zur Sache« kam, also um wechselseitig nicht akzeptable Positionen/Prinzipien ging, war der Austausch schon zusammengebrochen, noch bevor er beginnen konnte. Der Dialog sprang aus seinen normativen Gleisen, die Dialognormen konnten den Konflikt nicht einhegen. An die Stelle von Verständigungsbereitschaft trat der Versuch der Ab- und Ausgrenzung. Die Kirchenführer hatten die Asymmetrie der Konstellation ausgenutzt und nicht Argumente, sondern ihre Macht eingesetzt, um einen Antagonisten moralisch zu isolieren. Der Versuch der Landesregierung, die Kulturleistung »Toleranz« zu prämiieren, geriet zur grotesken »Staatsposse«, wie der Präsident des Deutschen Bundestages, Norbert Lammert, treffend befand.

Unfreiwillig offengelegt wurden im Eklat die strukturellen Probleme grenzüberschreitender Dialoge, die sich in Religionsangelegenheiten nur besonders deutlich zeigen.

Es sind Konflikte, die für die moderne Gesellschaft so typisch wie unlösbar sind. Tatsächlich bedürfen sie in plural zusammengesetzten Gemeinwesen dringend einer Form, in der sie gelebt und ertragen werden können. Insofern war die Posse ein Lehrstück, aber auch eine Aufforderung. Eine eingehende Analyse der Struktur solcher Konflikte mit Mitteln der Soziologie und eine Prüfung der konzeptionellen Prämissen, die das vielgepriesene Instrument »Dialog« tragen, wären also dringend geboten, um seine Leistungsfähigkeit abschätzen zu können.

## Kultur als Medium des Vergleichs

Der politisch-pädagogischen Hoffnung, dass Kulturen, vertreten durch Individuen, Gruppen, Organisationen oder Staaten, in einen Dialog eintreten, sich verständigen, gar auf »Werte« einigen könnten, liegt ein doppelter Kategorienfehler zugrunde. Wenn man den metaphorischen Nebel durchstößt und sich um linguistische und soziologische Präzision bemüht, stellt sich *erstens* die Frage: »Wer spricht da?«, wenn »wir« in den Dialog der Kulturen eintreten, und weiter: »Wer ist es, der oder die als Kultur auftritt?«<sup>1</sup> Die Frage lenkt die Aufmerksamkeit auf die geläufige *handlungstheoretische Verengung* des Problems. Noch weitreichender und grundsätzlicher ist – angesichts antagonistischer Macht- und Interessenkonstellationen, die sich dauerhaft an materiellen und immateriellen Knappheitsproblemen aller Art entzünden – zweitens die Frage: »Warum erscheinen Konflikte als Konflikte von Kulturen, die dann im Dialog zu lösen sind?«<sup>2</sup> Diese Frage lenkt den Fokus der Analyse auf den Prozess der *Kulturalisierung* sozialer Probleme.

Ersichtlich sind Kulturen keine fest umrissenen Entitäten. Mit dem Begriff Kultur wird das Phänomen aller menschlichen Lebensweisen und Hervorbringungen beschrieben, die nicht bloße Natur sind, sondern im Medium von Sinn geformt, kommuniziert und reflektiert

---

<sup>1</sup> Nassehi, Dialog der Kulturen, S. 33.

<sup>2</sup> Ebenda.

werden. Kultur ist »ein Synonym für die menschliche Lebensform überhaupt«,<sup>3</sup> die allerdings mit diesem großen Bedeutungsumfang zum leeren Signifikanten mit wenig Erklärungskraft wird. Unterhalb des Begriffs lassen sich in den verschiedenen Lebensbereichen des Essens, Sprechens, Wohnens, Erziehens, Heilens, Arbeitens kleinformatigere »Praktiken« unterscheiden, die sich, sofern sie sich bewähren, durch eine relative Stabilität auszeichnen. Es bildet sich ein System von Deutungs- und Handlungsmustern, deren Wirkungen dann in Routinen, Ordnungen und Institutionen beobachtet werden können. Kultur ist, wie die avancierten Kulturtheorien deutlich machen, nur *operativ* zu verstehen. »Sie ist nicht ein Sachbereich, den man in irgendeinem Sinne anschauen oder anfassen könnte, sondern sie besteht aus immateriellen Erwartungen, die aber nur so lange fort dauern, wie es Kommunikationen gibt, die sich durch diese Erwartungen instruieren lassen.«<sup>4</sup>

In keinem Fall sind Kulturen Akteure, die handeln könnten. Sowenig Kulturen kämpfen, so wenig sprechen sie. Wenn sie aber keine Sprecher haben können, die legitimiert wären, für sie in den Dialog einzutreten und über irgendetwas sachhaltig zu streiten oder etwas auszuhandeln, wer tritt dann in Dialog? Noch weniger als Religionen, Sprachen oder politische Ideologien, auf die sie rasch reduziert werden, haben Kulturen scharfe Grenzen.<sup>5</sup> Schon deshalb bilden sie keine Organisationen aus, haben sie keinen Willen und auch nicht die Fähigkeit, etwas zu

---

<sup>3</sup> Stichweh, Interkulturelle Kommunikation, S. 199.

<sup>4</sup> Ebenda.

<sup>5</sup> Vgl. Reckwitz, Unscharfe Grenzen.

entscheiden oder etwas zu lernen. Soziologisch ist es gerade umgekehrt: Organisationen, etwa Staaten, Kirchen, Parteien oder auch Gruppen und Individuen können Grenzen ziehen und zur eigenen Stabilisierung und Kontinuierung ein Konstrukt wie »Kultur«, »Konfession« oder auch »Sprache« instrumentell oder reflexiv benutzen, um Einheit, Gemeinschaft oder Identität zu behaupten. Ihnen geht es darum, sich von anderen Organisationen, Gruppen oder Individuen abzugrenzen, um ihre Interessen wirkungsvoller durchsetzen zu können. Die soziologisch bedeutsame Frage ist also nicht, was Kulturen tun oder lassen, sondern wie Kultur als Kommunikat funktioniert, wie es Bestandteil sozialer Kommunikation wird, wie und wozu kulturelle Unterscheidungen hervorgebracht und mitgeteilt werden und was ihre kommunikative Verwendung bewirkt.

Weil die Grenzen der Kultur unbestimmt sind, werden zu ihrer Eingrenzung bevorzugt räumliche, linguistische, religiös-dogmatische, bald auch biologisch-phänotypische Merkmale und/oder, als Kombination aus diesen Unterscheidungen, ethnonationale Differenzierungen benutzt. Dann werden Staat und Bevölkerung eines Territoriums, Gesellschaft und Gemeinschaft zum Begriff der »Nation« konfundiert, die wie ein Container *eine* homogene Kultur als gemeinsames Merkmal umschließen soll.

Auf dem Wege der *Verräumlichung* und *Verdinglichung* von Kultur werden territoriale, biologische und ideologische Abgrenzungen verknüpft und ontologisierend Wirk-Sie-Unterscheidung konstruiert, die politische und ökonomische Interessen organisieren können. Organisierte Kulturen suchen das Eigene gegen das Fremde der räumlich oder zeitlich benachbarten oder entfernten Kultur zur

Geltung zu bringen, mit Bedeutung aufzuladen und nach Möglichkeit gegen andere Interessen durchzusetzen. Dass die Instrumentalisierung gerade solcher Differenzen zum Zweck der Mobilisierung von politischen Leidenschaften möglich ist, hängt mit der Entstehungsgeschichte der Kultursemantik zusammen und ist dem besonderen Charakter des Konstrukts der Kultur und seiner Derivate geschuldet.

Der Begriff Kultur wurde in seiner heutigen semantischen Bedeutung erst im späten 18. Jahrhundert in Europa erdacht. Seine Erfindung gehört in den Kontext der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaften.<sup>6</sup> Die moderne Forschung begann als Buchhaltung der Natur. Ein prototypisches Vorbild lieferte Carl von Linné mit seinen taxonomischen Systemen der Flora und Fauna. Abgelesen an den Forschungsstrategien der aufstrebenden Naturwissenschaften wurde in einer Hinwendung zur Empirie sozialer Tatsachen die Methode der Sammlung, Beschreibung, der kategorialen Ordnung und des systematisierenden Vergleichs auch auf relevant erscheinende Ausschnitte der gesellschaftlichen Realität übertragen. Im weltweiten Vergleich analysiert, konnten seit Johann Gottfried Herders geschichtsphilosophischen Anstrengungen auch einzelne Exemplare der über den Globus verteilten menschlichen Lebensformen der »Völker« als Varianten von Kultur unterschieden, »zur Kultur und als Kultur erklärt«<sup>7</sup> werden. Seither *gibt* es Kultur(en).

Die Operation des synchronen und bald auch diachronen Vergleichs wurde dann in der »Völkerkunde« und der

---

<sup>6</sup> Vgl. Dittrich/Radtke, Ethnizität.

<sup>7</sup> Luhmann, Die neuzeitlichen Wissenschaften, S. 19.

Anthropologie zum Königsweg der Erkenntnis. Sie galt der Suche nach Gesetzmäßigkeiten oder zumindest nach Regelmäßigkeiten in den Praktiken der Lebensführung, die eine Aussicht auf Prognosen und damit auf Steuerung komplexer Vorgänge eröffnen sollten. Das Vorbild lieferten wiederum die Naturwissenschaften, die beeindruckend effektive Mittel in der Form kausal wirksamer Technologien bereitzustellen versprochen, die schließlich industriell nutzbar wurden. Auf der Suche nach analogen Möglichkeiten der Einwirkung und Kontrolle begann man in der Ethnologie und später der Soziologie damit, auch soziale Phänomene mit analytischen Methoden zu betrachten. Der neue Begriff Kultur beschreibt, so Niklas Luhmann, eine »abgehobene Sphäre der Realität, auf der alle Zeugnisse menschlicher Tätigkeit ein zweites Mal registriert werden – nicht im Hinblick auf ihren Gebrauchssinn, sondern im Hinblick auf Vergleiche mit anderen Zeugnissen der Kultur«.<sup>8</sup> Der regionale wie der historische Vergleich der Kulturen soll den Blick auf darunterliegende Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der Weltgeschichte freigeben. Die vergleichende Betrachtung sozialer Tatsachen, etwa die Bestimmung funktionaler Äquivalente für die Bewältigung wiederkehrender Aufgaben – der Regelung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz, der sozialen Ordnung der Generationen oder der Geschlechter –, soll zu Sozialtechniken führen und die Mittel verbessern, mit denen die eigenen Angelegenheiten wirksam gesteuert, aber auch fremde Völker nachdrücklich regiert werden können.

---

<sup>8</sup> Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, S. 341.

Kultur, wie auch die nach dem gleichen Muster gebauten Begriffe Religion, Rasse und Sprache, sind so gesehen neuartige »Phänomenzusammenfassungen«,<sup>9</sup> die durch wissenschaftliche Abstraktion, durch die Umstellung auf eine Beobachtung zweiter Ordnung zustande kommen. Die neuen Begriffe stellen als *tertium comparationis* jeweils ein Medium der Beobachtung bereit, in dem dann Kulturen bzw. Konfessionen, Rassen und Sprachen jeweils im Plural in der konkreten *Form* ihrer Erscheinung beobachtet, unterschieden, diachron und synchron verglichen, vor allem aber unter verschiedenen Gesichtspunkten bewertet werden können. Die Unterscheidung von kulturellen Praktiken ist eine Konstruktion des Beobachters, die dem Beobachteten ganz äußerlich bleiben kann. Sie bringt Ordnung in ein unendliches Meer ineinander übergehender kultureller Phänomene, seien es religiöse Zeremonien oder sprachliche Formen, Rituale oder Routinen. Es ist dies die Ordnung des Beobachters.

Kultur ist als theoretische Beobachtungskategorie selbst eine Kulturleistung. »Es handelt sich«, wie Luhmann bezogen auf Husserls Unterscheidung von »natürlicher« und »theoretischer Einstellung« bemerkt, »um Unterscheidungen mit eingebauter Asymmetrie, sodass die eine Seite der Unterscheidung zugleich die Unterscheidung selbst dominiert«. <sup>10</sup> Im Fall der theoretischen Unterscheidung von Kulturen ist die eigene, beobachtende Kultur der beobachteten, »natürlichen/naiven« Kultur allein durch die reflexive Anwendung der Unterscheidung auf sich selbst schon überlegen, sofern sie es ist, die die

---

<sup>9</sup> Luhmann, Kultur als historischer Begriff S. 49.

<sup>10</sup> Luhmann, Die neuzeitlichen Wissenschaften, S. 21.

Unterscheidung formuliert. Die Seite, die den Vergleich durchführt, erfährt sich selbst als avanciert und modern. »Mit etwas Scharfblick«, fährt Luhmann fort, »kann man in dieser Form des Unterscheidens eine hierarchische Herrschaftstechnik erkennen, mit der derjenige, der über die positive Seite der Unterscheidung verfügt, sich zugleich zum Herrn über beide Seiten aufschwingt.«<sup>11</sup>

Wenn nun diese asymmetrische Logik des Vergleichs von Kulturen aus der beobachtenden Wissenschaft in den politischen Alltag übertritt, wenn die wissenschaftliche Unterscheidung von Kulturen in der Lebenspraxis zu einem Instrument der Fremd- und Selbstbeschreibung von Großkollektiven, von Völkern oder Nationen wird, ergeben sich zwei weitere Probleme: das der *Kontingenz* und das der *Identität*.

Die Technik des Vergleichs im Medium Kultur führt *erstens* unhintergebar zu der Einsicht, »dass das, was verglichen wird, auch anders möglich, also kontingent ist.«<sup>12</sup> Aus der Erfahrung der Varianz sozialer Ordnungen entsteht Offenheit und ein erweiterter Raum der Freiheit, der sich schon daraus ergibt, dass man sich für die eine oder die andere Möglichkeit entscheiden kann. Besonders mit Blick auf die religiöse und moralische Ordnung einer Gemeinschaft ergeben sich Spielräume der Gestaltbarkeit, der Pluralität und Individualität, welche die Aufklärung des 18. Jahrhunderts gezielt geöffnet und für Kritik an der bestehenden Ordnung und ihrer Legitimation genutzt hat. Man kann seither das Anregungspotential der kulturellen Lösungen studieren, die die soziale Evolution in den ver-

---

<sup>11</sup> Ebenda.

<sup>12</sup> Luhmann, Kultur als historischer Begriff, S. 48.

schiedenen Weltgegenden hervorgebracht hat, und Bewährtes im Wege des Kopierens und Nachahmens übernehmen. Wenn die soziale Welt nicht natur-, sondern auch kulturbedingt gedacht werden kann, eröffnet sich eine Option zur politischen Dynamisierung der sozialen Verhältnisse, die sich aus ihren Traditionen lösen lassen. Auf veränderte Umwelten kann man mit neuen Lösungen reagieren. Innovation wird zum Ideal. In Kenntnis der Verschiedenheit kultureller Formbildungen lässt sich eine Utopie der idealen Ordnung des Zusammenlebens entwerfen. Auf ihrer Basis kann die Aufgabe der Vervollkommnung von Individuum und Gemeinwesen begonnen und damit die Aussicht auf Rationalität und Fortschritt eröffnet werden.

Kultur erweist sich bis in den Alltag hinein als ein Reflexionsbegriff, der wie ein Spiegel fungiert und zum Spiel mit kulturellen Praktiken auffordert, die bei fließenden Grenzen wechselseitig aufeinander einwirken. Das Besondere der eigenen Kultur wird als ein kollektives »Wir« sichtbar erst in der Distinktion von den Praktiken und Überzeugungen der Anderen (»Sie«), die von einem Beobachter als *andere* Kultur kodiert und als Einheit gedacht werden. Die andere Seite des Vergleichs muss in Anspruch genommen werden, um die eigene Lebensweise in der Abgrenzung überhaupt als Variante der Kultur wahrnehmen und die eigenen Präferenzen normativ bekräftigen oder ändern zu können.

Auf der Kehrseite der Erfahrung von Kontingenz, Offenheit, Freiheit und Innovation stehen deshalb *zweitens* Unsicherheit und Ungewissheit, die sich zur Angst steigern können: individuell vor der eigenen Marginalisierung, institutionell vor dem Verlust von Einfluss und Macht der

eigenen Gruppe oder Organisation. Dann kann aus Reflexion Konfrontation werden, die in eine bisweilen aggressive Ab- und Ausgrenzung des Unvertrauten mündet, das dann zum »Fremden« gemacht, abgelehnt und bekämpft werden kann. Aus der Selbstbeschreibung der eigenen Lebensweise als »Kultur« erwächst die Möglichkeit zur Selbstüberhöhung, Selbstverherrlichung und Selbstverteidigung. Individuell ergriffen werden kann die Option, sich mit den kulturellen Praktiken zu identifizieren, die als zivilisatorische Errungenschaft auf das eigene Kollektiv zugerechnet werden. Indem sie die eigene Kultur stolz zum Maß des zivilisatorischen Fortschritts erheben, gewinnen Individuen und Gruppen, aber auch Organisationen die Möglichkeit, mit Unsicherheit und Irritationen fertig zu werden. Mit einer Politik der »kulturellen Identität« kann versucht werden, die selbstverständlichen Verhaltensnormen des eigenen Kollektivs im Namen der Selbstbestimmung durch Abgrenzung gegen die »Fremden« nach außen und als Vergemeinschaftung nach innen zu stabilisieren. Kultur wird – in emanzipatorischer oder regressiver Absicht – zum Medium der sozialen Vergemeinschaftung und der politischen Mobilisierung.

Seine fatale politische und soziale Sprengkraft hat der Begriff Kultur, der die anderen, analog gebauten Begriffe der modernen Geisteswissenschaften: Religion, Rasse und Sprache, bald ganz in sich aufgesaugt hat, im Kontext der Politik des Nationalismus und Kolonialismus entwickelt. Wohl deshalb hat Luhmann Kultur »einen der schlimmsten Begriffe« genannt, »die je gebildet worden sind«.<sup>13</sup> Die neugeschaffene Möglichkeit des wissenschaft-

---

<sup>13</sup> Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, S. 398.

lichen Vergleichs kultureller Formbildungen kann, beim Übertritt in das Feld der Politik, in eine politische Ideologie transformiert werden, mit der die beobachteten kulturellen Differenzen homogenisierend auf Großkollektive zugerechnet und als Resultat einer teleologisch verlaufenden Evolution gedeutet werden konnten.

Als Rasse und Kultur in Verbindung gebracht und Kulturen auf eine biologische Grundlage gestellt wurden, konnten Ethnologen im Dienst des Kolonialismus in einem kaum verhüllten Normativismus »Kulturkreise« und »Entwicklungsstufen« nach »Kulturhöhe« oder »-reife« unterscheiden und sich selbst einen geschichtsphilosophisch legitimierten Auftrag zur Zivilisierung der schriftlosen Völker erteilen, die in der Evolution zurückgeblieben schienen. Ein bisweilen naiver Eurozentrismus, der die eigene Kultur und ihre moralische Ordnung zur universell gültigen Norm erhob, rechtfertigte eine natürlich begründete Hierarchisierung der Kulturen der Welt und der darin eingebundenen Völker und Nationen. Bis heute wird in der öffentlichen Diskussion von Politikern und Journalisten auf das Konzept des »Kulturkreises« referiert, das zu den abgelegten, längst verworfenen Beständen der deutschen »Völkerkunde« gehört. Hervorgegangen aus einer geografischen Denkrichtung, die zunächst auf Umweltdeterminismus menschlichen Verhaltens hinauslief, war das Konzept ursprünglich als »methodisches Hilfsmittel [...] zur Erforschung kulturhistorischer Zusammenhänge« gemeint.<sup>14</sup> Erklärt werden sollten die Unterschiede und Gemeinsamkeiten, charakteristische Über-

---

<sup>14</sup> Rössler, *Ethnologie*, S. 11.

einstimmungen und Ungleichzeitigkeiten, die zwischen den »Völkern« beobachtet wurden. Als Hypothesen lagen ein monogenetischer, unilinearer Evolutionismus bereit oder aber ein Diffusionskonzept, das Wanderung und Kontakt als Medium der Verbreitung von Kulturelementen vorsah. Kulturkreise in diesem Verständnis setzen sich aus Kulturen zusammen, denen eine Reihe von Kulturelementen gemeinsam zu sein schien, wie etwa Exogamie, Totemismus oder Zauberei. Wie sich zeigte, konnte ein so konstruierter Kreis die halbe Welt umfassen,<sup>15</sup> war also gerade nicht als ein engumrissener geografischer Raum und die dort gegebenen Umweltbedingungen definiert. Wenn heute in trivialisierter Form auch die deutsche Übersetzung von Samuel Huntingtons Bestseller seine Kapitelüberschrift »Clashes of Civilizations« als »Konflikte zwischen Kulturkreisen« übersetzt, ist das nicht nur ein »völlig irreführendes Verständnis des Begriffs ›Kulturkreis‹, sondern es überliefert ein Konzept, das schon von Franz Boas, dem Begründer der modernen anglo-amerikanischen Anthropologie, so charakterisiert wurde: ›It is fiction, not science‹.<sup>16</sup>

Die Arroganz des Euro- bzw. allgemein des Ethnozentrismus, der eine moralische Überhöhung der eigenen Kulturleistungen und eine Abwertung der je anderen betreibt, konnte einer auf Reflexion angelegten Beobachtung von Kultur als methodologisches Problem nicht verborgen bleiben. Die Operation des Vergleichs ist abhängig vom

---

<sup>15</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>16</sup> Zit. nach ebenda, S. 16. Warum sich der Sprachgebrauch in der deutschen Öffentlichkeit unbeeindruckt erhält, wäre eine empirische Untersuchung wert.

Beobachter, der eine Unterscheidung trifft und damit festlegt, was nach welchen Gesichtspunkten verglichen, als Kultur beobachtet, zur Einheit homogenisiert und bewertet wird. Die Gefahren dieser Vorgehensweise sahen schon Herder und auch der Forschungsreisende Georg Forster. In einer selbstreflexiven Wende hat die zur Wissenschaft disziplinierte moderne Kulturanthropologie bzw. Ethnologie – als Reaktion auf ihre Verstrickung in den Kolonialismus und Rassismus – Anfang des 20. Jahrhunderts unter Führung von Franz Boas zur Entschärfung der Differenzen die Umstellung auf ein Konzept des *Kulturrelativismus* betrieben. In einer strukturalistischen Perspektive, die aus der Linguistik stammt, wird seither die funktionale Äquivalenz unterschiedlicher kultureller Formen unterstellt. Kulturen können als symbolische Ordnungen von Phänomenen aufgefasst werden, die sich selbst evolutionär fortschreiben. Sie müssten wie Sprachen immanent betrachtet und auf ihre Leistungen untersucht werden. So wenig wie die Grammatik, Syntax oder Semantik einer Sprache besser oder schlechter sind als die einer anderen, dürften kulturelle Praktiken und Hervorbringungen nach den Werten und Normen einer anderen Kultur beurteilt werden. Wie den sprachlichen Formbildungen soll allen kulturellen Traditionen eine je eigene Dignität zugesprochen werden.

Obwohl seit Mitte des 20. Jahrhunderts die argumentativen Verbindungen zu geografischen und biologischen Deutungen von kollektiven Verhaltensdispositionen unter der Anleitung durch Claude Lévi-Strauss endgültig gekappt wurden,<sup>17</sup> wird auch der von ihm begründete struk-

---

<sup>17</sup> Lévi-Strauss, *Race and History*.

turalistische Kulturrelativismus mit dem Problem des Verhaltensdeterminismus nicht restlos fertig. Das Spannungsverhältnis von individuellen Freiheiten und kollektiven Praktiken, (Sprach-)Gewohnheiten und Institutionen besteht unverändert fort, wenn von einzelnen Individuen reifizierend angenommen wird, dass sie, vermittelt über Sozialisation, einer fest umrissenen (Stammes-)Kultur angehören und ihr Verhalten typisierend in Kenntnis von konstitutiven Regeln vorauszusagen sei, deren Geltung dem jeweiligen (Groß-)Kollektiv zugeschrieben wird. In der wohlmeinenden Haltung der Anerkennung des Eigengewichts von Kulturen werden so hinterrücks individuelle Verhaltens-, Freiheits- und Innovationsspielräume eingeschränkt, die sich in der Interaktion ergeben, weil man so oder so anschließen kann. Dafür aber werden kulturelle Traditionen essentialisiert und reifiziert, immer aufs Neue valorisiert und damit konserviert. Wenn den kulturellen Gewohnheiten strukturelle Macht über den Einzelnen zukäme, würde das Individuum zum Gefangenen, mindestens aber zum Ausführenden einer Kultur, die als Einheit doch allenfalls im Auge des ethnologischen Beobachters entsteht.

Das theoretische Angebot des *Kulturrelativismus* wurde im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts zunächst in den anglophonen früheren Kolonisten- und heutigen Einwanderungsgesellschaften USA, Kanada und Australien und dann in einzelnen europäischen Ländern in Gestalt des *Multikulturalismus* zum politischen Programm erhoben. Diese Ideologie reagiert auf die soziale Realität, die als Folge von Einwanderung entsteht. Sie versucht ein demografisches Faktum ins Prinzipielle zu wenden, zum philosophischen Problem zu erheben und in Politik zu über-

führen. Dabei belastet sie sich jedoch genau mit den Folgeproblemen der Verräumlichung und der Verdinglichung von Kultur, wenn sie aus der unbestreitbaren Tatsache, dass das Individuum durch die kulturelle (Um-)Welt geprägt wird, in der es aufgewachsen ist, ein individuelles Recht auf »kulturelle Zugehörigkeit« ableitet. Weil alle Menschen gleichermaßen das Potential, aber auch das Bedürfnis hätten, nicht nur ihre persönliche, sondern auch ihre kulturelle Identität zu bestimmen, lautet eine Forderung etwa des kanadischen Philosophen Charles Taylor, dass auch allen derzeit gelebten Kulturen der gleiche Respekt gebühre.<sup>18</sup> Das Recht auf individuelle Selbstbestimmung müsse das staatlich garantierte Recht einschließen, selbst zu entscheiden, welcher kulturellen, religiösen oder linguistischen Tradition, welchen Lebensformen und Gewohnheiten man sich anschließen wolle. Es geht um das Recht auf kollektive Verschiedenheit. Weil das Individuum qua Sozialisation und Erziehung einer bestimmten Kommunikations-, Interpretations- und Erinnerungsgemeinschaft angehöre, die den Horizont seiner Verstehensfähigkeit und Verständigungsbereitschaft absteckt, wird ein gleichsam mobiles »Heimatrecht« reklamiert, das auch Migranten mit sich tragen und auf dessen Anerkennung sie im Zielland einen moralischen Anspruch haben.

Bei dieser Forderung handelt es sich aus einer anerkennungstheoretischen Perspektive, wie sie Axel Honneth entworfen hat, um den Versuch, den moralphilosophischen Katalog der seit Hegel drei sozial-historisch fundierte Anerkennungsprinzipien, deren Erfüllung das Indi-

---

<sup>18</sup> Taylor, Die Politik der Anerkennung, S. 42.

viduum als Bedürfnissubjekt, als vernünftige Rechtsperson und als kooperatives Gesellschaftsmitglied in modernen Wohlfahrtsstaaten erwarten kann, allgemein auf kulturelle Belange auszudehnen. Die Sphären der Anerkennung kristallisieren sich – systemspezifisch – um solche, je spezifische, Normen der reziproken Achtung: der Anspruch auf Liebe und Fürsorge soll in der Sphäre der Familie gewährt werden und zu Selbstvertrauen führen; der Anspruch auf Gleichheit vor dem Recht soll zur Achtung und Selbstachtung beitragen und vom Staat garantiert werden; der Anspruch auf gerechte Beurteilung der eigenen Leistungen soll in der Sphäre der Wirtschaft bzw. des Berufes realisiert werden und zur Selbstschätzung führen. Die Einführung kultureller Anerkennungserwartungen käme einem Umbau der Anerkennungsarchitektur insofern gleich, als ein weiteres, viertes Anerkennungsprinzip: »kulturelle Wertschätzung«, hinzukäme,<sup>19</sup> das, sofern es von den gesellschaftlichen Funktionssystemen Familie, Staat und Wirtschaft nicht befriedigt werden könnte, seine Realisierung bei anderen Funktionssystemen der Gesellschaft suchen müsste. Mit der neuen Form der »Politik der Differenz« begrenzt der Multikulturalismus dabei geläufige Anerkennungsforderungen nicht mehr auf die Integrität, Authentizität und Gleichwertigkeit des *Individuums*, sondern überträgt in einer kommunitaristischen Wendung das Prinzip der Anerkennung auf die unverwechselbare Identität, die ein Individuum als *Mitglied eines Kollektivs* gewinnen kann. Aber es gibt kein Funktionssystem »Kultur« und auch keines, das für »kulturelle Anerkennung« zuständig sein könnte.

---

<sup>19</sup> Honneth, Umverteilung als Anerkennung, S. 191 ff.

Mit dieser Wendung wird im Namen der Kultur nicht nur eine *Ausweitung der Kampfzone* der Anerkennungskonflikte auf *kollektive* Anerkennung verlangt, sondern eine quasi religiöse Dogmatisierung partikularer Kulturen zu Bekenntnisgemeinschaften betrieben. Von der moralischen Forderung nach kultureller Selbstbestimmung ist es dann nicht mehr weit bis zur Konstruktion kollektiver Sonderrechte für kulturelle Minderheiten. Bis in die Soziologie hinein setzt sich auf dem Umweg über die Moralphilosophie und die Kulturanthropologie eine normativ aufgeladene Beschreibung der Gesellschaft durch, die mit der Bezeichnung »multikulturell« national begrenzte Gemeinwesen in der Folge von Migration als ein Ensemble gegeneinander abgrenzbarer (National-)Kulturen markiert, die im Programm eines kulturellen Pluralismus nebeneinander existieren, moralisch integriert werden müssen – und dazu in Dialog treten sollen.

## **Kultur als Muster der Differenzierung der Gesellschaft**

Wenn »Kultur« zur Unterscheidung von ethnonationalen Differenzen in die öffentliche Debatte eingeführt wird, werden auf allen Seiten zuverlässig Affekte geweckt. Ob damit aber ein Differenzierungsmuster beschrieben wird, das konstitutiv für die sogenannte »Einwanderungsgesellschaft« ist, oder ob lediglich eine der möglichen Konfliktlinien willkürlich hervorgehoben wird, ist nicht nur politisch umstritten. Dann belegt man sich wechselweise mit dem Vorwurf der Verharmlosung oder der Dramatisierung und Panikmache.

In der Soziologie sind verschiedene Deutungen etabliert, mit denen Gliederung und Ordnung der Gesellschaft erfasst werden sollen. Abhängig von der theoretischen Perspektive, aus der das Soziale beobachtet und geordnet wird, lassen sich mindestens drei Muster der Differenzierung erkennen, die sich in der Realität überlagern und durchdringen: die funktionale Differenzierung, die vertikale Schichtung und die ethnische Gruppierung. Es handelt sich um Wahrnehmungsweisen, die als Selbstbeschreibungen in der Gesellschaft wieder vorkommen. Als Semantiken tragen sie zu Strukturbildungen bei, die auf jeweils andere Bezugsprobleme der modernen Gesellschaft antworten.

## Funktionale Differenzierung

Aus einer differenzierungstheoretischen Perspektive gilt als *primäres* und strukturell dominantes Muster die *funktionale* Differenzierung der Gesellschaft. Diese teilt sich demnach in spezialisierte, dezentriert angeordnete, dabei interdependente Funktionssysteme, deren Organisationen nach einer je eigenen Logik operieren. Ohne auf ein übergreifend wirksames Wertesystem verpflichtet werden zu können, sollen sie Leistungen für die anderen Funktionssysteme erbringen, die für die Lebensführung der Menschen unverzichtbar sind.<sup>1</sup> Diese Beschreibung kommt dem Zustand der Weltgesellschaft sehr nahe, die seit dem 16. Jahrhundert – angetrieben von technischen Innovationen und ihrer ökonomischen Verwertung – marktvermittelt eine Weltökonomie ausgebildet hat. Die weltweit operierende Wirtschaft hat die im Laufe des 19. Jahrhunderts etablierte *regionale Segmentierung* der Gesellschaft durch Nationalstaaten und Staatenverbände nie respektiert und längst wieder gesprengt. Was den Lauf der Gesellschaft betrifft, verlieren Staaten mit ihrer nur lokalen Zuständigkeit zusehends an Bedeutung und müssen durch transnationale Organisationen ergänzt oder ersetzt werden.

Die Eigenschaft der Globalität der Gesellschaft gilt auch für alle ihre Funktionssysteme, die im Sog der kapitalistischen Entwicklungsdynamik ausdifferenziert worden sind: nicht nur die Wirtschaft, auch Politik, Recht, Wissenschaft, Medizin, Erziehung, Sport, Kunst, Religion sind hochspezialisierte Systeme, die jeweils nur eine Funk-

---

<sup>1</sup> Vgl. Luhmann, Gesellschaft, Bd. 2, S. 595 ff.

tion erfüllen, die jedoch für den Fortbestand der Gesellschaft insgesamt notwendig ist. Die sozialen Systeme sollen komplementäre Leistungen füreinander erbringen, die in und von den anderen ebenso hochspezialisierten Systemen nicht (mehr) erbracht werden können. Die Gesellschaft ist *negativ* integriert: Wenn ein System nicht funktioniert oder ausfällt, wird das zum Problem für alle anderen. Ihrerseits einer Binnendifferenzierung in Branchen oder Fraktionen unterworfen, die sich nach Programmen, Dogmatiken, Paradigmen, Disziplinen, Positionen, Konfessionen etc. unterscheiden, operieren die Systeme weltweit nach je denselben, funktionssystemeigenen Kommunikationsregeln, die von nationalen Grenzen nicht unterbrochen werden. Die Rede von der »Globalisierung der Gesellschaft« führt diesen keineswegs neuen Sachverhalt nun als Reflexions- und Kampfbegriff in den aktuellen politischen Diskurs ein.

Das theoretische Muster der funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft eröffnet eine neue Möglichkeit, »Kultur« als Medium des Vergleichs zu benutzen. Alternativ zu der geläufigen erd- oder sprachräumlichen Abgrenzungen von *Kulturen*, die als Formbildungen von Ethnologen noch an ihren einfachen Stammesgesellschaften abgelesen worden waren, kann man, wie Rudolf Stichweh begründet vorschlägt, auch den Funktionssystemen und ihren je besonderen Operationsweisen »Eigenkulturen« zurechnen. Differenzen zwischen diesen systemspezifischen Kulturen lassen sich empirisch auf der Handlungsebene beobachten. »Die Kultur des Rechts, die Kultur der Wissenschaft, die Kultur der Wirtschaft und die Kultur des Sports unterscheiden sich so signifikant voneinander, dass die Differenzen zwischen den Kulturen

der Funktionssysteme zu den auffälligsten kulturellen Differenzen zählen, die es in der Gesellschaft der Gegenwart gibt.«<sup>2</sup> Die Reichweite dieser Behauptung wird deutlich, wenn man sich vergewärtigt, dass Kultur operativ verstanden die »immateriellen Erwartungen« meint, die in den Kommunikationen der Funktionssysteme an die kompetente Ausfüllung ihrer Leistungsrollen gestellt werden. So gesehen haben Politiker, Wissenschaftler, Ärzte oder Fußballspieler, auch Manager oder Religionsführer, untereinander mehr gemeinsam, als sie entlang ihrer nationalen Zugehörigkeit unterscheidet – auch wenn die Praktiken, Routinen und Institutionen in Politik, Wissenschaft, Medizin oder Sport nationalkulturell imprägniert sein mögen.

An dieser Stelle schiebt sich die Bedeutung der Sprache in das Blickfeld soziologischer Analyse, die ja nicht nur Medium der Kommunikation ist, in dem die Systeme ihre Operationen strukturieren und mit Sinn versehen. Sprache ist, wie wir seit Wittgenstein wissen, auch Medium der Realitätserfahrung, in dem das Bewusstsein seine Erlebnisse und die Wissenschaften ihre Erkenntnisse ordnen. Die jeweiligen, themenbezogen »gepflegten Semantiken«<sup>3</sup> einer Sprache stellen situationsunabhängig Sinnprämissen und Sinnverarbeitungsregeln bereit, die historisch-kulturell aus Selbstbeschreibungen der sozialen Systeme hervorgegangen sind. Semantiken sind selbst funktional differenziert und schließen an die Reflexionen der Funktionssysteme an. Die Option, »Kultur« exklusiv

---

<sup>2</sup> Stichweh, Interkulturelle Kommunikation, S. 197.

<sup>3</sup> Luhmann, Gesellschaftliche Struktur, S. 19.

auf »nationale Gemeinschaften« oder ihre Derivate zuzurechnen, wie das auch noch mit der Begriffsbildung »multikulturelle Gesellschaft« geschieht, die eine Differenzierung in nationale Kulturen (Türken, Marokkaner, Inder) meint, wird von der Realität der funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft (Manager, Sozialarbeiter, Wissenschaftler) wirksam unterlaufen. Die Kultur der Weltgesellschaft zeigt sich auch in ihrer lokalen Ausprägung als Ensemble einer Vielzahl von Eigenkulturen der Funktionssysteme, deren Erwartungen und Deutungen ihren je eigenen (lokal)sprachlichen Ausdruck gefunden haben.

Für die Durchführung ihrer Operationen brauchen die Organisationen der Funktionssysteme Personal und für die Verteilung ihrer Leistungen Abnehmer. Dazu inkludieren<sup>4</sup> sie nach eigenen Gesichtspunkten Individuen in komplementär angelegte Funktions- und Klientenrollen: Arbeitgeber/-nehmer, Verkäufer/Käufer, Abgeordneter/Wähler, Arzt/Patient, Lehrer/Schüler etc. In dieser Form werden Individuen zeitweise Teilnehmer an den Eigenkulturen der Funktionssysteme – nacheinander oder auch gleichzeitig, durch dauerhafte oder temporäre Mitgliedschaft in einer Organisation oder vermittels punktueller, flüchtiger Interaktionen. Die Eigenkulturen der Funktionssysteme existieren unabhängig von den Individuen, diese sind *nicht* die Trägermedien der Kulturen. Auf der

---

<sup>4</sup> Der technische Begriff »Inklusion« (Luhmann, Inklusion) wird im Folgenden dem Begriff »Integration« vorgezogen, der nicht nur theoretisch vieldeutiger ist, sondern auch umgangssprachlich, mit normativen Erwartungen aufgeladen, in der politischen Auseinandersetzung benutzt wird.

operativen Ebene bleibt eine Schule eine Schule, ein Krankenhaus ein Krankenhaus, auch wenn das Personal: Lehrer und Schüler, Ärzte und Patienten, längst ausgetauscht und die eingesetzten Techniken erneuert wurden.

Der Einzelne kann nur in wenigen Funktionssystemen im Medium von Arbeit eine Funktions- bzw. Leistungsrolle einnehmen, die eine Verkörperung der jeweils gültigen, eigenkulturellen Erwartungen des Systems in einem auf Dauer angelegten Habitus verlangte. Geläufiges Beispiel war in der Industriegesellschaft lange Zeit die Berufsrolle. In den meisten Fällen kann das Individuum in einfachen und flüchtigen Klientenrollen auftreten, als Kunde oder Patient eben, als Schüler oder Wähler. Schon deshalb halten sich die Komplexität des alltäglichen Lebensvollzugs und die darin potentiell angelegten Widersprüche trotz der Differenzen zwischen den Kulturen der Funktionssysteme in überschaubaren Grenzen. Die biografisch-flexible Integration unterschiedlicher kultureller Erwartungen gehört zu den regelmäßigen und durch Temporalisierung bewältigbaren Aufgaben des Individuums – man ist in der einen Situation dieser und in der anderen Situation jener und in der dritten Situation wieder ein anderer: Vater von halbwüchsigen Kindern, Wohnungsmieter, Kunde eines Baumarktes, Gast in einem Restaurant, Fußballfan – und tagsüber Ingenieur in einem Atomkraftwerk. Eine Lebenslage wie diese kann dann Anlass zur Reflexion über »persönliche Identität« geben.

Anders als in vormodernen, ständischen Gesellschaften, die herkunftsabhängig über Gruppensolidarität integriert wurden, ist die Inklusion *aller* Menschen in prinzipiell alle Funktionssysteme der lokalen Gesellschaft unter Bedingungen der Systemdifferenzierung keine Selbstver-

ständigkeit mehr. Allein die Zugehörigkeit zu einer Familie und zu einem Staat kann man noch durch Geburt erlangen. Ansonsten müssen sich die Individuen um ihre Inklusion selbst bemühen. Vor dieser Aufgabe sind alle gleich. Es geht darum, von den Organisationen der Teilsysteme in Anspruch genommen zu werden. Dazu muss man Mitgliedschafts- bzw. Teilnahmebedingungen erfüllen, die von den Organisationen selbst festgelegt und überprüft werden. Eine qualifizierte Inklusion in möglichst viele Teilsysteme, darunter besonders relevant Wirtschaft und Erziehung, wird für das Individuum existentiell wichtig. Umgekehrt ist aus seiner Sicht die Exklusion aus dem Produktions- und Beschäftigungssystem unbedingt zu vermeiden, weil Einkommenslosigkeit in einer Abwärtsspirale die Zugangschancen zu weiteren relevanten Systemen wie Gesundheit und Wohnen gravierend einschränken würde. Öffentliche Erziehung, heute fokussiert auf den Erwerb von Bildungszertifikaten, die als intersystemisch gültige Währung für Inklusionskompetenzen fungieren, wird deshalb zu einem zentralen Instrument der präventiven Inklusionsvermittlung bzw. Exklusionsvermeidung.

Weil aber Organisationen, etwa Industrieunternehmen, Banken, Krankenhäuser, Schulen oder Parteien, Menschen nur nach eigenen, amoralischen Gesichtspunkten der Opportunität als Personen in Anspruch nehmen, also nur in ihrer jeweiligen Systemlogik inkludieren können, entsteht das zentrale Strukturproblem der modernen Gesellschaft: Wie kann sichergestellt werden, dass vielfache Inklusionschancen für die ganze Bevölkerung, also für jeden Einzelnen, bereitgestellt werden? Dafür zu sorgen, dass möglichst alle universell inkludiert werden, fällt als

Koordinations- und Synchronisationsaufgabe dem Funktionssystem Politik zu, das seit dem 18. Jahrhundert als »Staat« organisiert wird. Die Erledigung dieser strukturellen Herausforderung wird zusätzlich erschwert durch die Wertpostulate der »Freiheit und Gleichheit«, die politischen Interventionen als normative Selbstbindung seit der Französischen Revolution aufgegeben sind.<sup>5</sup>

Die demografische Entwicklung einerseits und die Entwicklung der Inklusionsbereitschaften der transnational operierenden Funktionssysteme andererseits verlaufen eigengesetzlich und unkoordiniert; die Weltbevölkerung wächst oder schrumpft regional unterschiedlich nach eigenen, politisch kaum zu steuernden Gesetzen: Geburten- und Sterberaten, Wanderungs- und Fluchtbewegungen haben komplexe Hintergründe; die Weltwirtschaft ihrerseits unterliegt Konjunkturen mit ebenso unvorhersehbar komplexen Ursachen. Sie kann etwa durch Produktivitätssteigerungen und neuerdings durch die Entkopplung von Güter- und Finanzmärkten auf die Inklusion wachsender Teile der Bevölkerung, unter Umständen ganzer Weltregionen verzichten, ohne ihre Operationen einschränken und ihre Gewinnerwartungen reduzieren zu müssen. Das Gleiche gilt national. Wirtschaftsunternehmen, die sich an der Maximierung ihres Nutzens in Form der Kapitalrendite orientieren, dazu die Zahl der Beschäftigten reduzieren, mögen Kurssprünge an der Börse auslösen, erzeugen aber mit ihrem eigensinnigen Inklusions- bzw. Exklusionsverhalten Folgeprobleme für andere Systeme der Gesellschaft, die dort auflaufen und bewältigt werden müssen.

---

<sup>5</sup> Vgl. Luhmann, Gesellschaftliche Struktur, S. 31.

Weil Funktionssysteme und ihre Organisationen nur nach eigenen Gesichtspunkten inkludieren, müssen Individuen Inklusionsangebote da suchen, wo und wie sie sich bieten. Dadurch steigert sich der Zwang zu räumlicher Mobilität derart, dass beim gegebenen Stand der Verkehrstechnik auch großräumige, grenzüberschreitende Migration in der Weltgesellschaft zu einer regelmäßigen Erscheinung werden kann,<sup>6</sup> mit den bekannten Folgen. Ziel der Migranten sind die großen Städte: »Ballungsräume«, prosperierende Metropolen, die eine Verdichtung von multiplen Inklusionschancen auf engem Raum versprechen.<sup>7</sup> Aus der Sicht des Individuums ist Wanderung eine mögliche Lösung für das grundlegende Strukturproblem der modernen Gesellschaft. Besondere Inklusionschancen auf Arbeitsmärkten entstehen, wenn Migranten unter Ausnutzung des Gefälles zwischen nationalen Inklusions- und Verteilungskontexten bereit sind, »erhöhte Arbeitsleistungen gegen geringere Einkommenserwartungen als bereits ansässige Arbeitnehmer zu erbringen«.<sup>8</sup>

Das Koordinationsproblem zwischen Bevölkerungsentwicklung einerseits, und der Aufnahme- bzw. Inklusionsbereitschaft der Funktionssysteme andererseits ist ein Folgeproblem der funktionalen Differenzierung, das von der Politik als ein sich ständig verschärfendes *Integrationsproblem* wahrgenommen wird. Versucht man den politischen Gebrauch der Begriffes »Integration«, der positiv normativ aufgeladen ist, soziologisch zu vermeiden, sieht

---

<sup>6</sup> Bommers, Migration, S. 65ff.

<sup>7</sup> Nassehi, Dichte Räume, S. 223.

<sup>8</sup> Bommers, Verteilungsordnungen, S. 87.

man, dass eine vollständige Integration, die eine Vollinklusion der Bevölkerung im Sinne von gleichen Teilnahme- und Teilhabechancen für alle an möglichst vielen Funktionssystemen bedeuten müsste, strukturell hoch unwahrscheinlich, tatsächlich nicht realisiert und wohl auch nicht realisierbar ist.<sup>9</sup> Man müsste wirksam Einfluss auf die biologische *und* die soziale Seite der gesellschaftlichen Evolution nehmen, um eine Balance zwischen der Bevölkerungsentwicklung und der Integrationsbereitschaft der sozialen Systeme herstellen zu können.

Über derartige Macht zur Steuerung komplexer Prozesse verfügt die staatliche Politik nicht. Sie müsste sich bei der Lösung des strukturellen Integrationsproblems auf Biopolitik und die Bewirtschaftung der Bevölkerung verlegen: Geburtenkontrolle oder -förderung, Eugenik, Zwangsum- und -ansiedlungen oder Beschränkungen der Freizügigkeit und des Aufenthalts. Oder sie könnte ihre Mobilitäts- und Flexibilitätserwartungen auf alle Menschen ausdehnen und in der sonst bevorzugten Laissez-faire-Haltung auf weltweite Niederlassungsfreiheit setzen. Damit würde die Koordination von Bevölkerungsentwicklung und -allokation einerseits und Inklusionsbereitschaften der Funktionssysteme andererseits sozialdarwinistisch dem (weltweiten Arbeits-)Markt überlassen, auf dem Angebot und Nachfrage im Wettbewerb zu Lasten der Schwächeren, alle Möglichkeiten des Lohndumpings ausnutzend, zuverlässig ausgeglichen würden. Die biopolitische Strategie verbietet sich modernen Rechtsstaaten aufgrund humanistischer Selbstbeschränkungen; die wirt-

---

<sup>9</sup> Luhmann, Barbarei, S. 148.

schaftsliberale Lösung, die an die Zustände der Frühindustrialisierung gemahnt, wird auf transnationale Wanderungsbewegungen schon deshalb nicht angewendet, weil sie in Sozial- und Wohlfahrtsstaaten gegenüber der ansässigen, unter Konkurrenzdruck geratenden, an Protektion gewöhnten Bevölkerung kaum durchzusetzen wäre.

Die Tragweite des Problems der Integration der Bevölkerung in die Gesellschaft, die Größe der Herausforderung für die nationale Politik erkennt man daran, dass seine Bewältigung zu einer eigenen Strukturbildung in der Gesellschaft geführt hat. Entstanden ist im 20. Jahrhundert in Europa der Sozial- und Wohlfahrtsstaat, der die Folgeprobleme funktionaler Differenzierung zu bearbeiten sucht. Indem der Staat zusätzlich zu den bürgerlichen und politischen auch *soziale* Anrechte für seine Bürger begründet,<sup>10</sup> kann er im Notfall stellvertretend eine zumindest zeitweise Inklusion in Systeme der sozialen Sicherung anbieten und darüber das Risiko und die Folgen der Nichtinklusion abmildern. Da der Wohlfahrtsstaat jedoch *national* verfasst bleibt, gilt das Angebot der Ersatzinklusion nur für »seine« (Staats-)Bürger und bedingt für die auf sein Territorium gelangte und dort lebende Bevölkerung. Die Privilegierung der eigenen Bevölkerung hat paradoxe Folgen. Sie kollidiert mit der Option marktgesteuerter Zuwanderung in der Regie der Funktionssysteme. Indem der Wohlfahrtsstaat eine »Ungleichheitsschwelle nach außen« durch Mindeststandards der Beschäftigung und Risikoversorge aufrechterhält, schafft er »permanent weitere Anreize zu grenzüberschreitender Migration«.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Marshall, *Citizenship*.

<sup>11</sup> Bommes, *Verteilungsordnungen*, S. 87.

Wo der Wohlfahrtsstaat die »Einwanderung in die Sozialsysteme« befürchtet, wehrt er sich mit Wanderungsbeschränkungen und wird so zum entscheidenden Migrations- und Integrationshindernis. Die Frage des Geltungsbereichs der Daseinsvorsorge nationaler Wohlfahrtsstaaten stellt sich verschärft angesichts der Normalität transnationaler Wanderungsprozesse. Wanderung ist ein Strukturmerkmal der modernen Gesellschaft. Nicht zuletzt wirkt die dauerhafte Anwesenheit von Nichtstaatsbürgern, denen individuelle Inklusionschancen versperrt, aber basale soziale Anrechte verweigert werden, gravierende Folgeprobleme für das Selbstverständnis demokratisch verfasster Gemeinwesen auf. Zugleich entstehen an den Rändern Potentiale abweichenden Verhaltens der Exkludierten, die für sich selbst in einer Schattenwirtschaft sorgen müssen.

## **Vertikale Schichtung**

Die horizontale Differenzierung der Gesellschaft in unabhängige, hochspezialisierte und deshalb aufeinander angewiesene, eigenlogisch operierende Funktionssysteme bringt eine *zweite* Differenzierung der Gesellschaft in Form der *vertikalen Schichtung* hervor. Die Mechanismen der Inklusion und Exklusion einerseits und die Regulation der Verteilung von Einkommen und Anerkennung andererseits werden durch die Organisationen der Funktionssysteme vermittelt. Wo inkludiert wird, können in den Betrieben, Behörden, Gerichten, Krankenhäusern oder Schulen abgestuft Positionen zugewiesen und individuell erbrachte Leistungen nach eigenen Gesichtspunkten diffe-

renziert bewertet werden. »Der Zusammenhang von Verteilung, Ungleichheit und den Strukturen der Inklusion und Exklusion« ist, so zeigt Michael Bommers, »als Resultat aus dem Zusammenspiel von Organisationen in Funktionssystemen und modernen Wohlfahrtsstaaten zu rekonstruieren«. <sup>12</sup> Da die differentielle Inklusion in Organisationen, die über eine Hierarchie funktional abgestimmter Leistungsrollen verfügen, im Medium »Arbeit« erfolgt, kann die erbrachte (Arbeits-)Leistung, moderiert durch Marktmechanismen und deren sozialstaatliche Beschränkungen, unterschiedlich entlohnt und symbolisch anerkannt werden kann.

Unterschiede der Bewertung, etwa die Spreizung von (Arbeits-)Einkommen für unterschiedliche Tätigkeiten, wirken sich auf die Teilnahme- und Teilhabemöglichkeiten der Individuen an allen anderen Systemen aus und münden in eine *hierarchische* Ordnung der Gesellschaft mit mehr oder minder gut dotierten und sozial respektierten Positionen. Es entsteht eine soziale Ordnung der Verteilung begehrter Güter, die als Schichtenbildung statistisch beobachtet und als strukturierte Ungleichheit registriert werden kann. Es handelt sich um ein *sekundäres*, aber subjektiv *folgenreiches* Muster der Differenzierung, das die Bewertung von Leistungen durch die Organisationen der Teilsysteme in den Medien Geld und Anerkennung widerspiegelt. Die Gewährung oder Verweigerung bürgerlicher, politischer und sozialer Anrechte für Zugewanderte oder ihre Diskriminierung nach sachfremden Kriterien (»Ausländer«) fügt dem Mechanismus der Hierarchiebildung als

---

<sup>12</sup> Ebenda, S. 78.

weitere Facette eine ethnische Schichtung hinzu, die bis zur dauerhaften »Unterschichtung«<sup>13</sup> der sozialen Pyramide getrieben werden kann.

Innerhalb der sozialen Schichten, aber auch diese übergreifend, entstehen im Auge sozialwissenschaftlicher Beobachter wiederum horizontale Differenzierungen, die als *soziale Milieus* unterschieden werden.<sup>14</sup> Zu ihrer Beschreibung werden statistisch objektive Merkmale mit subjektiven Verhaltenspräferenzen verbunden. Im Anschluss an Bourdieu wird die Gesellschaft als ein Feld konzipiert, das sich, zumeist um Berufsgruppen mit gleichem Bildungsstand und Einkommen, in relativ stabile Milieus einteilen lässt, die vermittelt über den beruflich erworbenen »Habitus« durch relativ stabile Überzeugungen und Verhaltensdispositionen ihrer Mitglieder ausgezeichnet werden. Innerhalb der sozialen Schichten schlägt das Muster der funktionalen Differenzierung mit seinen »Eigenkulturen« erneut durch. Aus systemtheoretischer Sicht handelt es sich bei Milieus um Cluster von Personen mit annähernd gleichen Inklusionsprofilen, die auch außerhalb ihrer beruflichen Tätigkeiten ähnliche Verhaltensweisen – Konsum, politische Haltungen, Lebensstile – zeigen und wiederum als Eigenkulturen beschrieben und erlebt werden, die das Verhalten der Teilnehmer instruieren.

M. Rainer Lepsius führte das Konzept »sozial-moralischer Milieus«<sup>15</sup> in die Soziologie ein und meinte damit Phänomene im Überschneidungsbereich von »Vergesellschaftung« und »Vergemeinschaftung«. Konventionen, die

---

<sup>13</sup> Hoffmann-Nowotny, Fremdarbeiterproblem.

<sup>14</sup> Vester u. a., Soziale Milieus.

<sup>15</sup> Lepsius, Parteiensystem.

sich bei der Lebensbewältigung auf verschiedenen sozialen Niveaus herausgebildet haben, können reflexiv eingeholt und in die Selbstbeschreibungen der Beteiligten aufgenommen werden. Unterlegt durch Freundschaften und Nachbarschaften, Mitgliedschaft in Parteien, Vereinen und Religionsgemeinschaften, werden Gemeinsamkeiten der Lebenslage zum Medium der Gruppenbildung und können als Gemeinschaft stiftende, Zugehörigkeit verbürgende »Werte« kommuniziert und gegebenenfalls auch organisiert werden. Heute benutzen Agenturen des Politik- und Produktmarketing die statistisch-deskriptive Einteilung der Gesellschaft in »Gleichgesinnte« dazu, die Produkte ihrer Auftraggeber auf das Wahl- und Konsumverhalten der Zielgruppen einzustellen.

Die Über- und Unterordnung als Folge ungleicher Bewertung und Belohnung von erbrachten Leistungen kann aus der Perspektive der Individuen, die auf soziale Anerkennung ihrer persönlichen Identität und Teilhabe am Wohlstand hoffen, als ungerecht empfunden und zum Anlass von Konflikten genommen werden. Wie groß das Konfliktpotential solcher Verteilungs- und Anerkennungskonflikte ist, welche Chance sie haben, öffentliche Aufmerksamkeit zu erreichen, als bedeutsam wahrgenommen zu werden und so zu eskalieren, dass Bemühungen der Konfliktlösung etwa durch Umverteilungsmaßnahmen ausgelöst werden, ist eine empirische Frage. Soziologisch gesehen wären, wie Michael Bommers nüchtern sieht, erhebliche Hürden zu überwinden: »Die Formen, etwas als Gegensatz und Konflikt zu formulieren, dürfen nicht aussichtslos sein. Sie müssen Chancen eröffnen, einen Konflikt zu kontinuieren und durchzustehen, weil man ›im Recht‹ ist und Aussicht hat, bei zunächst unbe-

teiligten Dritten auf Resonanz und Unterstützungsbereitschaft zu stoßen.«<sup>16</sup>

Wenn Ungleichheit der Teilnahme- und Teilhabechancen als Ungerechtigkeit gekennzeichnet und konfliktfähig gemacht werden sollen, stehen Kriterien unterschiedlicher Provenienz bereit, um die Kritik zu artikulieren. Die Intuition der Ungerechtigkeit der vorgefundenen sozialen Ordnung kann einmal auf Erwartungen beruhen, die in der jeweils gültigen sozialen und rechtlichen Verfassung eines Gemeinwesens *institutionell* verankert, kulturell tradiert und legitimiert sind. Sofern die Wertschätzung von Leistungen soziohistorisch geprägt ist, variieren die Kriterien der Leistungsbewertung in der Zeit und über nationale Kontexte hinweg. Ein prominenter Referenzpunkt ist der Anspruch auf substantielle *Gleichheit*, der in demokratisch verfassten Gemeinwesen aus der besonderen Inklusionsform der Staatsbürgerschaft abgeleitet und auf andere Lebensbereiche übertragen werden kann. Wenn alle Bürger nicht nur formal gleich, sondern auch als Gleiche mit gleichen Einflusschancen an den öffentlichen Angelegenheiten beteiligt sein sollen, müssen sie, wie etwa Martha Nussbaum fordert, auch ökonomisch, intellektuell und moralisch in die Lage versetzt werden, ihre Rolle im politischen System kompetent wahrzunehmen.<sup>17</sup>

Ungleiche Inklusionschancen und daraus folgend Ungleichheit des Zugangs zu begehrten Gütern beschränken die Möglichkeiten einer zufriedenstellenden, Anerkennung einschließenden Lebensführung des Individuums. Solche Effekte, die kontinuierlich bestimmte, weniger leis-

---

<sup>16</sup> Bommers, Aussichtslosigkeit, S. 164.

<sup>17</sup> Nussbaum, Capabilities.

tungsfähige Gruppen betreffen, die von den Normalerwartungen der inkludierenden Organisationen abweichen, liefern unter Umständen dem Individuum Gründe für einen Rückzug in die eigene Gruppe oder Motive für weitere räumliche Mobilität und Migration. Die Erfahrung von Ungleichheit und damit einhergehende Ungerechtigkeitsempfindungen stellen aber auch das Potential für beständige Konflikte um Leistungsbewertung, Verteilungskriterien und Anerkennungs- und Verteilungsgerechtigkeit dar, die sich in unterschiedlichen Formen individuell oder kollektiv artikulieren. Erst wenn sie unter Gerechtigkeitsnormen mit der Solidarität der Benachteiligten bis zu Legitimationskrisen der bestehenden Ordnung getrieben würden, müssten sie als gesellschaftspolitisch relevant wahrgenommen werden.

## Ethnische Gruppierung

Transnationale, Staatsgrenzen überwindende Wanderungsbewegungen geben den Staaten Gelegenheit, administrativ eine innerstaatliche Differenzierung der Bevölkerung nach *nationaler* Herkunft zu erzeugen. Verwendet werden wechselnde Bezeichnungen: »Gastarbeiter«, »Ausländer«, »Aussiedler«, »Asylbewerber« oder neuerdings »Menschen mit Migrationshintergrund«,<sup>18</sup> welche den jeweili-

---

<sup>18</sup> Anders als mit der lange benutzten Rechtsfigur des »Ausländers« ist mit dem Konstrukt des »Migrationshintergrunds« unbemerkt ein weiteres *unverlierbares* Merkmal im Umgang mit Zuwanderern geschaffen worden, das wieder auf »Abstammung« abstellt, nun nicht mehr mit dem Teiler halb, viertel

gen Trend der Migrations- und Integrationspolitik reflektieren. Die Begriffe, soweit sie auf Recht Bezug nehmen, definieren den »Aufenthaltsstatus« und regulieren die bürgerlichen, politischen und sozialen Anrechte der Zuwanderer. Ihre statistische Erhebung, die unterhalb des Ausländerstatus nur Nationalitäten unterscheiden kann, dient zugleich in integrationspraktischer und sozialfürsorglicher Absicht dazu, die besondere Bedarfslage der Zuwanderer und ihrer Familien zu erfassen.

Primärer Bezugsort für die ethnische Gruppierung der Bevölkerung ist der Staat. Sobald aber seine Ämter und Schulen auf den Plan treten und Hilfe zur Lebensführung und Erziehung anbieten, werden über Sprache, Tradition und Religion, gebündelt als »Herkunftskultur«, die einzelnen, nur staatsrechtlich bestimmten Nationalitäten in kulturell markierte »Volksgruppen« verwandelt. Pädagogen in staatlichen und karitativen Verwaltungen wollen über die Herkunftskultur ihrer Klientel informiert sein, um adressatensicher bedarfsgerechte Hilfen konzipieren zu können.

In jedem Fall machen rechtliche Definitionen, statistische Operationen und organisatorische Vorkehrungen, die ethnische Unterscheidungen benutzen, das Merkmal »nationale Herkunft« in der Einwanderungssituation rechtlich, sozial und politisch bedeutsam. Mit der Unterscheidung von ethnischen Gruppen lassen sich, analog zu den Lebensstilen der Ansässigen, weitere, nun migrantenspezifische Milieus konstruieren, denen ebenfalls ver-

---

oder achtel, sondern mit der Unterscheidung erster, zweiter und dritter Generation.

haltensdeterminierende Kraft beigemessen wird. Diese wird allerdings nicht differenzierten, sozial-moralischen Orientierungen zugeschrieben, sondern kommt direkt aus der (nationalen) Herkunftskultur. Ob derart die Herkunftskultur betonende Milieus sich für die weitere Sozialplanung und -kontrolle eignen, kann allerdings bezweifelt werden.<sup>19</sup>

Die wohlfahrtsstaatlich veranlasste ethnonationale Gruppierung der Bevölkerung offeriert allen, Mehrheit und Minderheiten, eine Semantik, die ein Denken in »Volkszugehörigkeiten« fortschreibt. Sie stellt eine Ressource bereit, das auch in einem »vereinten Europa«, das auf marktvermittelter Freizügigkeit beruht, in der Tagespolitik wie in der alltäglichen Lebensführung für Zwecke der Identifikation und Vergemeinschaftung – von den zugewanderten Minderheiten ebenso wie von der ansässigen Mehrheit – verwendet werden kann. Ob und bei welcher Gelegenheit die bereitliegende Unterscheidung von »Wir« und »Sie« entlang ethnonationaler Merkmale aufgegriffen wird, ist wiederum eine empirische Frage.

Auf die Erfahrung ihrer Ausgrenzung, Diskriminierung und Benachteiligung könnten davon betroffene »Volksgruppen« mit der Bildung *ethnischer* Gemeinschaften reagieren. Dies ist jedenfalls die Befürchtung. Die Gruppenbildung könnte defensiv, aus regressiv-sentimentalen, oder offensiv, aus instrumentell-politischen Gründen geschehen. Psychoanalytisch instruiert spekuliert Axel Honneth darüber, ob aktuell versagte Anerkennung zu einer »Triebkraft« werden und substitutiv zur Bildung von

---

<sup>19</sup> Kunz, Kartoffelgrafik.

Gruppen führen könne, die dann dem einzelnen jene emotionale Nähe und psychische Sicherheit zu gewähren hätten, die für Individuen, die in ungleichen Rechtsbeziehungen der Gesellschaft und benachteiligenden Inklusionsverhältnissen leben müssen, da nicht zu finden seien, wo sie unter idealen Lebensbedingungen gewährt würden.<sup>20</sup> Wo intakte Verhältnisse der Anerkennung fehlen, spricht Honneth von »sozialer Pathologie«, und meint damit Lebenszusammenhänge, die »bei unvoreingenommener Betrachtung den Bedingungen eines guten Lebens widersprechen«.<sup>21</sup>

Tatsächlich ist auf Seiten der Minderheiten eine Vielzahl von ethnischen Gruppierungen der Selbsthilfe zu registrieren, die vom Arbeiter- über den Lehrer- und Eltern- bis zum Lohnsteuerverein reichen. Sie kümmern sich pragmatisch um die lebenspraktischen Belange ihrer Mitglieder, dienen ihnen als Rückzugsmöglichkeit und organisieren die Pflege der Folklore.<sup>22</sup> Sofern sich ethnische Gruppierungen politisch mobilisieren lassen, geschieht dies als Diaspora, die als transnationale Gemeinschaften in Bürgerkriege im Herkunftsland mit Geld oder Protest zu intervenieren suchen.<sup>23</sup> Werner Schiffhauer berichtet auf der Basis ethnografischer Fallstudien davon, dass islamische Gemeinden, etwa die vom Verfassungsschutz unter Fundamentalismusverdacht gestellte und beobachtete Vereinigung Milli Görüş, eher offensiv, effektive Organisationen aufbauen, um mit den Mitteln des geltenden Rechts

---

<sup>20</sup> Honneth, *Das Ich im Wir*, S. 261 ff.

<sup>21</sup> Honneth, *Gerechtigkeit*, S. 70.

<sup>22</sup> Seitter, *Risikante Übergänge*.

<sup>23</sup> Radtke, *Diaspora*, S. 30 ff.

durch alle Instanzen der Rechtsprechung die Lebensbedingungen ihrer Mitglieder im Aufnahmekontext zu verbessern.<sup>24</sup>

Es gibt weitere Befürchtungen. Ethnische Gruppierungen würden umso wahrscheinlicher, wenn negative sozio-ökonomische Benachteiligungen mit religiösen und nationalen Merkmalen in einer Gruppe koinzidieren, wie das für die Arbeitskräftewanderung nach Westeuropa – Türken in Deutschland, Zuwanderer aus dem Maghreb in Frankreich – seit den 1960er Jahren in Europa typischerweise der Fall ist. Ethnische Vergemeinschaftung als doppelte Bewegung der Fremd- und Selbstethnisierung könnten – vermittelt über den Arbeits- und Wohnungsmarkt – zu einer auch sozialräumlichen *Segmentation* lokaler Gemeinschaften führen, die dann, politisch als »Ghettos« oder »Parallelgesellschaften« beschrieben, zum Problem fortschreitender Desintegration des lokalen Gemeinwesens erklärt und skandalisiert werden. Aus der Not geborene, durch Diskriminierungserfahrungen motivierte, notgedrungen auf die Vorstädte konzentrierte ethnische Vergemeinschaftung, gepaart mit der Tendenz zu einer zumindest teilweise politisch motivierten Deprivatisierung der Religion,<sup>25</sup> wäre als eine weitere Folge der Modernisierung der (Welt-)Gesellschaft zu begreifen. Wie weit die Politisierung der Religion zur Steigerung der Konfliktfähigkeit tatsächlich reicht und ob sie immer die Form des Fundamentalismus annehmen muss, ist wiederum nur empirisch zu klären.

---

<sup>24</sup> Schiffauer, *Islamismus*, S. 267 ff.

<sup>25</sup> Casanova, *Public Religions*.

Die (Möglichkeit der) Ordnungsbildung nach ethnonationalen Gruppen könnte man als ein *tertiäres* Muster der Bewältigung der Folgen der funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft deuten. Abgearbeitet werden auf diesem Weg die Effekte der regionalen Disparitäten und der politisch-rechtlich-sozialen Differenzierung der Inklusionschancen und -praktiken, die vom Einzelnen als Chancenlosigkeit, Ausschluss, Benachteiligung und Diskriminierung erlebt und erlitten werden. Das Phänomen der ethnonationalen und sozialen Entmischung der Bevölkerung wäre unter den Bedingungen transnationaler Mobilität so gesehen als eine eigene, moderne Form der Strukturbildung im Medium Kultur zu verstehen. Verweigerter Teilnahme- und Anerkennungschancen, welche die Teilhabe an den relevanten Systemen der Gesellschaft behindern und verhindern, oder die Furcht davor, stehen als Motiv der Selbstorganisation der Minderheiten bereit. Aber verfehlte Inklusion, Mangel an materiellen Ressourcen und Missachtungserfahrungen führen nicht notwendig zu Solidarität, welche erst die Option eröffnete, mit Aussicht auf Erfolg Konflikte zu beginnen und auch zielgerichtet durchstehen zu können.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Bommers, Aussichtslosigkeit, S. 162ff.

## Kultur als Instrument staatlicher Ausgrenzung

Wenn gilt, dass eine vollständige soziale Integration: eine *Vollinklusion* der Bevölkerung im Sinne von gleichen Teilnahme- und Teilhabechancen für *alle* an möglichst vielen Funktionssystemen, strukturell hoch unwahrscheinlich und wohl auch nicht realisierbar ist, wird die Integrations-erwartung des Publikums im Wohlfahrtsstaat regelmäßig systematisch enttäuscht. Der liberale Staat kann die umfassende, qualifizierte Inklusion der »eigenen Bevölkerung« nicht gewährleisten, aber auch Ein- und Auswanderung nicht wirksam kontrollieren.

Angesichts ihrer strukturellen Einflusslosigkeit, die vor dem Publikum nicht eingestanden werden kann, thematisieren Politiker jeglicher parteipolitischen Couleur in einer konzertierten diskursstrategischen Wende nicht die Integrations*bereitschaft* der Funktionssysteme und ihrer Organisationen, sondern die Integrations*willigkeit* der noch nicht Inkludierten, der bereits Exkludierten. Sie nähren Zweifel an der Lauterkeit der Motive der potentiellen Zuwanderer und bezweifeln die Loyalität der bereits Zugewanderten. Nach dem Inkrafttreten des »Gesetz[es] zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern« im Jahre 2005 ist soziale »Integration«, die ja auch Millionen Hartz-IV-Empfänger, ihre Familien und Kinder, aber auch die vom sozialen Abstieg bedrohte Mittelschicht betrifft – im öffentlichen Diskurs symbolisch auf die politische Agenda gesetzt, aber

sogleich und nicht ohne populistische Untertöne auf ein *Migrationsproblem* verengt worden.

Exemplarisch zu besichtigen war diese Engführung auf den als Events inszenierten Nationalen Integrationsgipfeln, die seit 2006 veranstaltet wurden, und dem dort verabschiedeten Nationalen Integrationsplan (NIP). Nachdem, rhetorisch vage, *migrationsbedingt* wachsende Integrationsprobleme behauptet werden, heißt es eingangs des NIP programmatisch: »Für die Zukunft wird es von entscheidender Bedeutung sein, dass alle bereit und willens sind, diese Schwierigkeiten zu beheben. Integration ist daher eine Aufgabe von nationaler Bedeutung. Grundlage ist neben unseren Wertvorstellungen und unserem kulturellen Selbstverständnis unsere freiheitliche und demokratische Ordnung, wie sie sich aus der deutschen und europäischen Geschichte entwickelt hat und im Grundgesetz ihre verfassungsrechtliche Ausprägung findet.«<sup>1</sup> Schon aus diesen wenigen Zeilen wird deutlich, auf welche Weise aus Sicht der Berliner Politik Integration als Aufgabe gefasst wird. Indem »unsere Wertvorstellungen und unser kulturelles Selbstverständnis« aufgerufen – und von der freiheitlich-demokratischen Ordnung abgesetzt (!) – werden, können diejenigen, die nicht zu dem imaginierten »Wir« der nationalen Gemeinschaft gehören, die die (Neben-)Werte und Normen potentiell nicht teilen, zum Problem erklärt werden.

Wie alle spezialisierten Funktionssysteme der Gesellschaft hat auch die Politik die Tendenz, in einer Art Totalitätsanspruch alles, was geschieht, aus ihrer Perspektive zu

---

<sup>1</sup> Die Bundesregierung, Nationaler Integrationsplan, S. 1.

beschreiben und in ihren Funktionscode zu übersetzen.<sup>2</sup> So ist es keineswegs überraschend, dass der Wohlfahrtsstaat als Fluchtpunkt der »Integration« die Einheit des national eingegrenzten Gemeinwesens und dessen moralische und politische Ordnung setzt. Deren Grundlagen wiederum seien die geteilte kulturelle Tradition und eine darauf gegründete Rechtsgenossenschaft. Erwartungsgemäß werden Staat, Gesellschaft und Volk im NIP semantisch zur Einheit der Nation verschmolzen, deren Identität es zu erhalten gilt. Erst diese Konfusion kann zu der Vorstellung führen, der (National-)Staat – mit seinen Institutionen und den Organisationen der sozialen Sicherung – sei das gesellschaftliche Teilsystem, in das die Hinzukommenden zu integrieren seien. Empirisch sind es freilich in erster Linie die Funktionssysteme, die Menschen als Personen nach je eigenen Gesichtspunkten inkludieren können – oder eben nicht. Der Staat mit seinen Organisationen ist nur ein System neben all den anderen.

Instruiert von der älteren soziologischen Theorietradition des Strukturfunktionalismus, wird regierungsamtlich ein nationalstaatlich begrenzter Ausschnitt der Gesellschaft als einheitliches Gebilde hypostasiert, das durch *Werte* und *Normen* zusammengehalten werden müsse. Dass es diese universellen Werte unter Bedingungen der funktionalen Differenzierung nicht (mehr) gibt, beschreibt genau das ungelöste Problem. »Das Differenzierungsprinzip der modernen Gesellschaft macht die Rationalitätsfrage dringlicher – und zugleich unlösbarer«, hat Niklas Luhmann die Lage lakonisch beschrieben. Mit der Fest-

---

<sup>2</sup> Nassehi, *Geschlossenheit*, S. 332f.

stellung, es gäbe keine »immanente Rationalität« der Gesellschaft (»Projekt Moderne«), die deren weitere Evolution zum Besseren wenden (»Fortschritt«), oder auch, wie Theodor W. Adorno in einer Soziologie nach Auschwitz befürchtet hatte, verhängnisvoll ins Negative kehren könnte, will Luhmann realistischere Selbstbeschreibungen provozieren. Sie sollten die Zukunft als Ergebnis einer nicht prognostizierbaren Entwicklung offenhalten, von der erst im Nachhinein gesagt werden kann, ob sie gut oder schlecht verlaufen ist.

Der politisch veranlassten Gleichsetzung von Staat, Gesellschaft und Gemeinschaft folgt bis heute beinahe unangefochten auch der *common sense* der veröffentlichten Meinung. Vor dem Hintergrund globalisierter Märkte und weltweit anwachsender Gründe für Migration präsentiert sich der Nationalstaat »seiner« Bevölkerung in einer Doppelrolle. Nach außen werden die Grenzen gegen bedrohlich konkurrierende Staaten und ihre »überflüssigen« Bevölkerungen mit quasimilitärischen Mitteln verteidigt. Die Europäische Union hat dafür des Schengenabkommen erfunden, das Freizügigkeit im Inneren und mit der Abwehrfähigkeit der Grenzschutztruppe Frontex nach außen verknüpft. Nach innen kann der Nationale Integrationsplan auf Resonanz beim Publikum hoffen, wenn er der Öffentlichkeit die Integration *der* nationalen Gesellschaft als Problem präsentiert, an dessen Lösung mitzuwirken »alle bereit und willens« sein müssten.

Mit der Reduktion des *Integrationsproblems* auf ein *Migrationsproblem*, das letztlich auf ein *Sprachproblem* und damit auf »national-kulturelle Fremdheit« zurückzuführen sei, invisibilisiert die Politik das Strukturproblem der modernen Gesellschaft: die unkoordinierte Dynamik

der biologischen und der sozialen Evolution, vor dessen Lösung der Nationalstaat versagen muss. In einem konzertierten Zusammenspiel von Wissenschaft, Medien, operativen Stiftungen (Thinktanks) und den Organisationen der Politik, Parteien wie Verwaltungen, wird das Problem der sozialen Integration im Licht der gegebenen operativen Möglichkeiten und Opportunitäten öffentlich re-definiert. Auf der Basis geteilter *belief systems* werden isomorphe Problembeschreibungen hervorgebracht, um die sich *epistemic communities* und *advocacy coalitions* bilden, die bis auf weiteres gültige Deutungen generieren. Es wäre empirisch lohnend zu rekonstruieren, wie die einschlägigen Akteure, verbunden in einem *organisationalen Feld*, die Uneindeutigkeit wissenschaftlicher Erklärungsansätze, die für die Deutung der Disparitäten in der Lebenssituation der Zugewanderten bereitstehen, einschränken und in Koproduktion zu einer Problembeschreibung vereindeutigen, die zu handhabbaren und politisch verträglichen Lösungen führt.<sup>3</sup>

Die Reduktion des Integrationsproblems auf ein Migrationsproblem invisibilisiert die soziologische Einsicht, dass die Synchronisation der demografischen Entwicklung mit der Aufnahmebereitschaft der sozialen Systeme höchst unwahrscheinlich ist. Die Erkenntnis, dass Migration in all ihren Ausprägungen aufgrund zeit-räumlich differentieller Inklusionschancen eine Lösungsoption für das Problem der sozialen Inklusion darstellt, wird überschrie-

---

<sup>3</sup> Radtke, Politiknah; welche Rolle der 2009 begründete »Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) GmbH« in diesem Feld spielen wird, muss sich zeigen.

ben. Und das Wissen, dass die Option grenzüberschreitender Wanderung mit der nationalstaatlichen Ordnung der Welt und der Privilegierung der eigenen Staatsbürger kollidieren muss, wird einschließlich der beunruhigenden Folgen, die dann »wachsende Integrationsprobleme« genannt werden, überblendet.

So vorbereitet kann Integration dann in der öffentlichen Präsentation als ein Problem der schon anwesenden (muslimischen) Zuwanderer – »Folgeprobleme einer kurzsichtigen Anwerbepolitik« – gedeutet werden, die als ethnisch Nichtzugehörige in Konkurrenz zu den »eigenen« Bürgern und deren Inklusionsbemühen gesetzt werden. Politiker können publikumswirksam auftrumpfend marginalisierten Zuwanderern und ihren Kindern Qualifikations- und Integrationsanstrengungen abfordern, die auch von den Ansässigen als Zumutung erfahren würden. Die Modellierung des Integrationsproblems als individuell zu erbringende Leistung der Migranten fügt sich zwanglos ein in ein revidiertes Verständnis des Wohlfahrtsstaates, der sich im Umbau vom »sorgenden« zum »aktivierenden« Interventionsmodus befindet. Nur noch komplementär zur Leistungsbereitschaft des Einzelnen ist der Staat darauf eingestellt, unter bestimmten, verschärften Bedingungen *individuelle* Lebensrisiken abzumildern und Unterstützung bei der Lebensführung zu gewähren. Eine Individualisierung des Problems der Integration ist die Voraussetzung für den Einsatz von Unterstützungsmaßnahmen, mit denen der Staat den Einwandernden zu Hilfe kommen will, sofern sie Anpassungsbereitschaft zeigen.

Die Regierung kann sich bei diesem diskursiven Manöver auf den Soziologen Hartmut Esser berufen, der die öf-

fentliche Diskussion in Deutschland in einem Gutachten mit einer entsprechenden Semantik beliefert hat.<sup>4</sup> Auch Esser reduziert in einer migrationssoziologischen Engführung das Integrationsproblem der modernen Gesellschaft unausgesprochen auf ein Problem der Zuwanderer. Er unterscheidet »Systemintegration«, den Zusammenhalt der Gesellschaft aufgrund der Interdependenz der Funktionssysteme, von »sozialer Integration«, die die Einbeziehung individueller Akteure in ein soziales System meint. Soziale Integration wird in Essers Darlegungen als eine Aufgabe derjenigen präsentiert, die von außerhalb der nationalen Grenzen hinzukommen – jedenfalls werden die Probleme der Ansässigen, die ja auch sehen müssen, wie sie in die Gesellschaft hineinkommen, im Kontext des vielzitierten Gutachtens nicht behandelt.

Zuwanderer haben bei Esser mehrere Optionen, die Aufgabe ihrer Integration zu bewältigen. Zur Verfügung stehen »vier Arten der Assimilation: die kulturelle Assimilation, vor allem über das Erlernen und Verwenden der Sprache des Aufnahmelandes, die strukturelle Assimilation als der soziale Aufstieg im Aufnahmeland [Esser nennt sie an anderer Stelle immerhin »die wichtigste wahrscheinlich sogar«<sup>5</sup>], die soziale Assimilation über interethnische Freundschaften und Heiraten und die emotionale Assimilation durch die Identifikation mit dem Aufnahme-

---

<sup>4</sup> Esser, Integration. Das Arbeitspapier Nr. 40 liegt auch in einer Kurzversion für den eiligen Leser vor, veröffentlicht auf der Internet-Plattform »Online Akademie« der Friedrich-Ebert-Stiftung, die in der Integrationsfrage und ihrer Kulturalisierung besonderes Engagement zeigt.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 9.

land«. <sup>6</sup> Esser suggeriert, dass Integration dann erfolgt sei, wenn alle Arten der Assimilation komplettiert seien. Aber muss, wer in Deutschland arbeitet und wohnt, vielleicht Karriere macht, sich auch noch interethnisch vergemeinschaften? Ob die verschiedenen Zustände der Assimilation von den Migranten nach eigenen Kalkülen selbst gewählt oder ihnen vom »Aufnahmeland« aufgenötigt werden, ist bei einem individualisierenden, am *homo oeconomicus* orientierten *rational choice*-Ansatz, wie Esser ihn vertritt, schwer zu sagen. Politik jedenfalls hat die Wahl, aus den Andeutungen des Soziologen eine für eigene Zwecke brauchbare Deutung herauszulesen.

Bemerkenswert in Essers Gutachten ist die unsoziologische Redeweise vom »Aufnahmeland«. Mit seiner Hilfe wird die ungenaue Umschreibung »von Akteuren geteilte kulturelle Orientierungen« für den politischen Gebrauch erdräumlich begrenzt und damit ethnonational vereindeutigt: »Die wichtigste Form dieser kulturellen Orientierungen sind gewisse gesellschaftliche ›Werte‹ und (Leit-) ›Ideen‹, verbunden mit gewissen, auch emotional erlebten, Loyalitäten und Identifikationen, nicht selten dann auch verankert in inhaltlich bestimmten politischen Doktrinen oder religiösen Überzeugungen.« <sup>7</sup> Auch Esser konstruiert die Gesellschaft als Nation. »Kultur« kann nach einer derart vagen Umschreibung nur noch *national* gedacht werden, so als ob es so etwas wie ein materiell wirksames Wertesystem der »deutschen Gesellschaft« gäbe, die dann mit dem »Volk« und seiner Moral in eins gesetzt

---

<sup>6</sup> Ebenda, S. 2.

<sup>7</sup> Ebenda.

werden könnte. Hypostasiert wird ein Wertesystem, das alle Funktionssysteme wie ein Schirm überspannt, das die ansässige Bevölkerung integriert – und das die Zugewanderten als kulturell »Fremde« unvermeidlich ausgrenzt.

Eine derartige Deutung seitens der Soziologie kommt dem politischen System des Nationalstaates entgegen, das sich wahlweise als Zentrum, Verkörperung oder Spitze der Gesellschaft imaginiert. Dass die Menschen mit unterschiedlichen Motiven jedoch primär in die Funktionssysteme immigrieren, vor allem ins Beschäftigungssystem (Arbeitsmigranten, Armutsflüchtlinge, Investments), in das Familiensystem (Heiratsmigration), ins Erziehungs- und Wissenschaftssystem (Studium), neuerdings auch ins Gesundheitssystem (Patienten/Pflegepersonal) oder als Sportler (Legionäre), und nicht, oder zuallerletz, in ein Land (Klima/Landschaft), in einen Staat (Asyl) oder eine Kultur (Lebensart), wird mit der nationalistischen Betrachtung überschrieben. Klima- oder Kulturwanderungen sind (noch) singuläre Luxusfälle, die Rentner und Pensionäre sich deshalb leisten können, weil sie nicht mehr im Medium Arbeit inkludiert werden wollen und müssen, ihre sozialen Anrechte aber transferieren können.

Erst wenn aus der Perspektive des (Wohlfahrts-)Staates und seiner Administration, motiviert durch Selbstschutz, unterstellt wird, dass Zuwanderung nicht in die jeweiligen Funktionssysteme der Gesellschaft, sondern in ein Aufnahmeland, seine Rechtsordnung und seine Systeme der sozialen Sicherung stattfindet, können Zuwanderung und die damit regelmäßig einhergehenden Schwierigkeiten im Zusammenleben von Ansässigen und Hinzukommenden,

Etablierten und Außenseitern, auf ein erdräumlich eingegrenztes *Kultur- bzw. Werteproblem* zugerechnet (Kulturkreise) und, weil das schwer zu operationalisieren und Gegensätze kaum zu erkennen wären, letztlich auf ein *Religions- und Sprachproblem* reduziert werden. Damit wird eine Differenzlinie gegenüber allen anderen Differenzen, die zu antagonistischen Konstellationen führen können, willkürlich als Konfliktursache herausgehoben. Wie willkürlich, das heißt, theorie- und beobachterabhängig, diese Fokussierung ist, zeigt die Erinnerung daran, dass vor noch nicht allzu langer Zeit die Analyse sozialer Konflikte auf den Gegensatz von Kapital und Arbeit konzentriert war und den Antagonismus sozialer Klassen hervorhob, ehe sie zeitweise vom Gegensatz der Geschlechter dominiert wurde.

Wenn der Politikberater Esser in seiner Argumentation gelungene soziale Integration vierfach mit dem Ausdruck »Assimilation« belegt, vermutlich nicht ohne Absicht einen Begriff aus der politischen Debatte aufgreifend, der dort provozierend und polarisierend wirkt, kommt er der Politik weit entgegen. Er macht seine Thesen anschlussfähig an den *common sense*, der aus nationalstaatlicher Perspektive Zuwanderung als Problem der Angleichung der Zuwanderer an Sprache und Kultur des Aufnahmelandes deutet. Die Individualisierung und Kulturalisierung des Problems lässt in den Hintergrund treten, dass Migration in all ihren Ausprägungen aus individueller Perspektive eine Lösungsoption des zentralen Strukturproblems der funktional differenzierten (Welt-)Gesellschaft ist. Das wird von all denen klar gesehen, die mehr Einwanderung in »kollektiv alternden Gemeinwesen« zur Lösung etwa von Arbeitsmarktproblemen in verschiede-

nen Sektoren der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Sports oder des Gesundheitssystems fordern.

Operativ ergibt sich aus der doppelten Bewegung der Individualisierung des Integrationsproblems und der Kulturalisierung des Migrationsproblems die Möglichkeit, Einheimischen und Zuwanderern Anpassungs- und Qualifikationsanstrengungen abzufordern und ihnen zugleich pädagogische Förderung anzubieten. So als ob man Integration lernen könnte, werden den einen Qualifikationsmaßnahmen der Arbeitsagenturen, den anderen zusätzlich Integrations- und Sprachkurse des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge derart angeboten, dass sie nicht abgelehnt werden können. Nicht erst seit PISA gravierende Kompetenzmängel in der gesamten nachwachsenden Generation festgestellt und die Chiffre »Kinder mit Migrationshintergrund« in Umlauf gebracht hat, stehen obligatorische Tests und Kurse für die Option, das Inklusionsproblem zu *pädagogisieren*. Daraus entsteht der durchaus erwünschte Effekt, dass schließlich die Zuwanderer – wie alle anderen Exkludierten auch – für ihre Situation individuell verantwortlich gemacht werden können. Die neue Semantik »Migrationshintergrund« wird administrativ so benutzt, wie bislang die klassischen Merkmale der Sozialpolitik: Geschlecht (zwei oder drei Ausprägungen), Alter (drei oder vier Lebensphasen) oder sozioökonomischer Status (oben und unten). Im Gegensatz zu den klassischen Merkmalen aber, die, theorievermittelt, klare, zum Teil messbare Differenzen behaupten und mit Prognosen über Inklusionswahrscheinlichkeiten oder Bedarfslagen verbinden konnten, bleibt der semantische Gehalt von »Migrationshintergrund« insofern völlig uneindeutig, als sich hinter der Chiffre eine unbestimmte Vielfalt von

Migrationsverläufen verbergen kann: von der Elitenwanderung bis zum unbegleiteten minderjährigen Flüchtling, vom Enkel eines Gastarbeiters bis zum politisch verfolgten Künstler.

Die *Pädagogisierung* sozialer Probleme ist eine geläufige Form der Politik, man denke nur an Friedens- oder Umweltpädagogik oder die Pädagogik der Dritten Welt.<sup>8</sup> Der moderne Nationalstaat verfügt neben der Exekutive, der Legislative und der Judikative konstitutiv auch über eine Edukative, die sich zu einem eigenen Funktionssystem verselbständigt hat. Das Erziehungssystem soll mit seinen Organisationen und Professionen auf der Seite der Individuen die psychischen Strukturen, sozialen Dispositionen und kognitiven Kompetenzen hervorbringen, die seine Inanspruchnahme durch die verschiedenen Funktionssysteme wahrscheinlich machen. Insofern kann auch »Integration« als pädagogische Aufgabe formuliert werden. Sie bleibt jedoch in erster Linie ein politisches, ein ökonomisches, ein rechtliches und möglicherweise ein Problem des Gesundheitssystems oder der Religion – deshalb könnte man etwa auch an eine Ökonomisierung oder Verrechtlichung des Migrations- und Integrationsproblems denken. Die verschiedenen Funktionssysteme bieten aus ihrer jeweiligen Logik Lösungen an, die miteinander in Widerspruch geraten, zu Folgeproblemen und Konflikten zwischen den Systemen führen, die nicht behoben werden können, vielmehr entscheidungsfähig gemacht werden müssen. Integration ist ein essentiell umstrittenes Konzept, bei dem Werte, Normen und Zweckmäßigkeiten

---

<sup>8</sup> Proske, Pädagogik.

kollidieren. Wenn aus der Vielzahl der Perspektiven der verschiedenen Funktionssysteme, die auf das umstrittene Problem der sozialen Integration gerichtet werden können, nur diejenige übrig bleiben, auf die sich alle problemlos einigen könnten, findet eine Vereinseitigung statt, die wiederum Folgen hat. Im Fall der Migration eröffnet die Pädagogisierung diskursstrategisch die Möglichkeit, Integrationsmisserfolg, der ganz komplexe Ursachen haben mag, als besondere Form der Integrationsunwilligkeit oder gar der *-unfähigkeit* zu deuten. Der Verweis auf den »Migrationshintergrund« reduziert die Komplexität des biografisch-zufälligen Zusammenspiels psychosozialer Determinanten, wenn argumentativ die verhaltensdeterminierenden Wirkung »fremder« Kulturen und Religionen behauptet werden und die Behauptung Abnehmer finden kann.

Derartige Deutungen begünstigen Anstrengungen aus der Mehrheitsbevölkerung, sich angesichts unsicherer Inklusionschancen und einer politisch beschworenen »Überfremdung« zurückzuziehen, die eigene nationale Identität zu demonstrieren und sich gegen weitere Zuwanderung zu wehren. In Deutschland hat die sogenannte Sarrazin-Debatte gezeigt, wie tief im alltäglichen Denken von Individuen, aber auch in den Problemwahrnehmungen von Politikern und der veröffentlichten Meinung der Publikumsmedien, die Unterscheidung von »Wir-« und »Sie-Gruppen« entlang ethnonationaler Merkmale verwurzelt ist.<sup>9</sup> Millionenfach verkauft, kann mit einem Buch eines ehemaligen SPD-Politikers und späteren Vorstandsmit-

---

<sup>9</sup> Bahners, Die Panikmacher.

glieds der Deutschen Bundesbank, unterstützt von beinahe sämtlichen Leitmedien der Republik, mit demografischen Argumenten, die den Untergang Deutschlands durch ethnische Aushöhlung der nationalen Gemeinschaft extrapolieren, eine Art »Kulturpanik«<sup>10</sup> im Publikum ausgelöst werden, die wiederum Politiker antreibt, sich als Beschützer und Bewahrer des eigenen Volkes im »Kampf der Kulturen« verbal zu profilieren.

Auf dem kulturalistisch gedüngten Boden gedeihen Überfremdungs- und Untergangsphantasien (Islamophobie), die das »Eigene« nur als Abwehr des »Fremden« konstruieren können. Vorschub geleistet wird böswilliger Ranküne, die sich auf allen Ebenen des Zusammenlebens entladen kann. In vielen europäischen Staaten hat die Furcht vor Überfremdung bereits zu ausländer- und europafeindlichen Parteien geführt, die ihre Ressentiments gegen Fremde, derzeit verkörpert durch Muslime, öffentlich ausleben und in Parlamentsmandate umwandeln können.

Historisch war es immer schon das Interesse der »weißen« Mehrheit in der sogenannten Mitte, die Anderen, die Untergeordneten, Unterlegenen und Hinzukommenden, »schwarz« zu machen und sie damit zu marginalisieren. Anlass bietet derzeit in Europa das Vordringen zumeist religiöser Symbole, von christlichen Kreuzen oder muslimischen Kopftüchern und Minaretten, in den öffentlichen Raum. Im Kontext solcher Konflikte wird die moralische Forderung nach Anerkennung und Bewahrung der je eigenen »Kultur« zu einem Instrument, das auf beiden Seiten

---

<sup>10</sup> Klaus Bade, Deutschland, ein Auswanderungsland.

eingesetzt werden kann, um die Inklusions-, Teilnahme- und Teilhabechancen der eigenen Gruppe zum eigenen, individuellen Vorteil zu verbessern und zumindest die Angst vor einem drohenden Verlust zu kompensieren.

## Die kulturelle Dramatisierung sozialer Konflikte

Paradoxerweise wird das hohe Wort *Dialog* bevorzugt da benutzt, wo die Befürchtung besteht, dass nichts zu diskutieren oder zu verhandeln sei. Dialoge sollen aus Sicht ihrer Befürworter organisiert werden, wenn die Gefahr gesehen wird, dass ein Konflikt in Gewalt eskaliert und aus Gegnern Feinde werden, weil es in dem Konflikt, der den Anlass für Befriedungsversuche liefert, keine Kompromisse, kein Geben und Nehmen, sondern nur ein Entweder-oder zu geben scheint. Wenn den Beteiligten unterstellt werden kann, dass sie ihr Handeln an Prämissen, Werten oder Dogmen ausrichten, die den Anspruch auf absolute und universelle Gültigkeit erheben, wenn befürchtet werden muss, dass niemand der Kontrahenten seine Überzeugung aufgeben oder auch nur modifizieren wolle, soll der »Dialog« als eine Sonderform der Konfliktbewältigung einspringen.

Ergänzend neben den etablierten Formen der Konfliktregulierung werden Dialoge dann organisiert, wenn gewöhnliche Prozeduren nicht (mehr) zu greifen scheinen. »Foren«, »Gipfel«, »Schlichtungen« und »Runde Tische« sind der Indikator für eine Lage, in der die Wahrnehmung sich durchgesetzt hat, dass ein Konflikt ein Stadium erreicht habe, das die soziale Ordnung selbst und deren normative Grundlagen in Frage zu stellen drohe. Wenn scheinbar endlos um Werte, Prinzipien und Doktrinen gestritten wird, wenn es um letzte und höchste Dinge zu gehen scheint, wird mit der Aufforderung zum Dialog an

eine außeralltägliche Bereitschaft der Beteiligten zur Verständigung appelliert. Ihnen wird abverlangt, ihre partikularen Interessen zugunsten der Gemeinschaft zu transzendieren. Weil die Konfliktlinien durch nicht verhandelbare, identitätskonstituierende Grundüberzeugungen gezogen seien, sollen die Kontrahenten »über ihren Schatten springen«, also in einem übergeordneten, gemeinsamen Interesse in einen Dialog eintreten, der den Boden für einen neuen, zukunftsweisenden Konsens bereiten soll.

Die Sonderstellung des Dialogs als Instrument der Konfliktregulierung erkennt man im Vergleich mit den Mechanismen, mit denen Antagonismen normalerweise reguliert werden. Regelmäßig entstehen Konflikte über die Verteilung von knappen materiellen oder symbolischen Gütern, von Ressourcen und Belohnungen. Sie werden in der modernen Gesellschaft von den Funktionssystemen in deren Organisationen nach den dort gültigen Regeln behandelt. Zumeist können sie geräuschlos beigelegt werden, wenn auch nicht unbedingt immer zur Zufriedenheit der Benachteiligten und Unterlegenen. Nur in Ausnahmefällen überspringen Spannungen, die in der Wirtschaft, in der Wissenschaft, in Erziehungseinrichtungen, im Gesundheitssystem, im Sport, in Ehen oder sonst im alltäglichen Umgang zwischen Individuen entstehen und dort den routinierten Ablauf zu stören drohen, die Grenzen des jeweiligen Systems. Unter eng definierten Voraussetzungen können solche Konflikte Gegenstand von Verhandlungen im Rechtssystem werden. Dort wird fallbezogen Recht gesprochen, indem Interessen gegeneinander abgewogen werden und zur Befriedung des Konflikts eine verbindliche Entscheidung auf der Grundlage geltender Gesetze getroffen wird.

Erst wenn auch das Recht als Regulierungsmechanismus ausfällt und ein Konflikt etwa durch die Mobilisierung von Protest entindividualisiert und wirksam auf Dauer gestellt werden kann, wird es *politisch*. Dann muss eine Entscheidung über die Stabilität der gültigen Ordnung oder über die Notwendigkeit eines Wandels im Medium von Macht gesucht werden. Michael Bommès spricht in diesem Zusammenhang von »Konflikten mit (gesamt)gesellschaftlicher Relevanz« und meint damit solche, »mit deren Form und Verlaufsdynamik eine Tendenz zur Außerkraftsetzung der primären gesellschaftlichen Differenzierungsstruktur und der damit verbundenen Regulationsformen von Konflikten verbunden ist«. <sup>1</sup> Das ist selten der Fall. Wenn die Situation dennoch eintritt, kommt es in Demokratien am Ende zu (Neu-)Wahlen oder Volksabstimmungen, also zu Mehrheitsentscheidungen.

Soziale Konflikte, die mit »Kultur« und »Religion« in Verbindung gebracht werden können, erreichen eine erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit und lassen sich vergleichsweise schnell politisieren. Ihnen wird ein Konfliktpotential zugeschrieben, welches von vornherein das Kriterium der politischen Relevanz zu erfüllen und sie zu Kandidaten für außeralltägliche Dialoge zu machen scheint. Sie gelten in der Einwanderungssituation als Krisensymptome, welche die Routinen der Konfliktbewältigung überfordern und drohende Gewaltausbrüche ankündigen könnten.

Diskriminierende und verletzende Äußerungen, Gewalthandlungen von Einzelnen oder kleinen Gruppen,

---

<sup>1</sup> Bommès, *Aussichtslosigkeit*, S. 166f.

Brandanschläge, Cliquen- und Bandenbildung unter Jugendlichen, rituell wiederkehrende Randalen in den Vorstädten oder organisierte Kriminalität sind verwerflich, bedrohlich und verboten. Sie werden als politisch relevant wahrgenommen, sobald Personen »mit Migrationshintergrund« beteiligt sind und der Verdacht besteht, sie könnten ethnisch motiviert sein. Das gilt auch, wenn statistische Indikatoren darauf hindeuten, dass die Gruppen »mit Migrationshintergrund« institutionell oder organisatorisch etwa von Arbeitgebern oder in Bildungseinrichtungen benachteiligt werden.

Die Dramatisierung solcher Konflikte folgt unterschiedlichen Motiven. Unterstellt ist in jedem Fall die verhaltensdeterminierende Wirkung nationaler Herkunftskulturen, die zu dem problematischen Verhalten führt, das von den Erwartungen abweicht, bzw. zu den missbilligten Effekten, die von der Mehrheit ausgelöst werden. Die konfligierenden Verhaltensweisen können dann moralisierend entweder verurteilt und zum Anlass für die Feststellung der Unverträglichkeit von Normen werden; oder sie werden begrüßt und zum Anlass für die Forderung nach Anerkennung kultureller Besonderheiten im Rahmen von Identitätspolitikern genommen.

Wenn Ereignisse mit ethnischer Grundierung zum Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit werden, lösen sie Kontroversen aus, die nun innerhalb der autochthonen Mehrheitsbevölkerung *über* die »Zugewanderten«, ihre Loyalität und Integrationswilligkeit geführt werden können. Banale Konflikte in Betrieben, Büros, Schulen, Krankenhäusern, Stadtteilen oder Ehen, die der Kultur oder Konfession zugerechnet und zum Gegenstand öffentlicher Debatten gemacht werden, weil einer der Kontrahenten

»fremd« ist, tendieren zur Aktivierung eines latent antagonistischen Potentials zwischen ethnisch abgegrenzten »Wir«- und »Sie«-Gruppen. Man denke an die Aufregung um die Rütli-Schule in Berlin-Neukölln, als im Jahr 2006 die Republik über die Disziplinprobleme in einer Hauptschule informiert wurde. Man hätte das Erscheinen eines Schulinspektors erwarten können. Die Zustände zwischen türkischen und marokkanischen Schülern und deutschen Lehrerinnen wurden jedoch zum Anlass für eine bundesweite Debatte über Einwanderung, Integration und das nationale Selbstverständnis. Einem ähnlichen Muster folgt die öffentliche Aufregung, die regelmäßig an »Ehrenmorde« oder öffentlich angeprangerte »Zwangsheiraten« angeschlossen wird.

Das Potential ethnischer Konflikte »schläft« in pluralistisch organisierten Demokratien gemeinhin, solange es von den Routinen der Konfliktregulierung in den Organisationen der Funktionssysteme absorbiert werden kann. Nur unter besonderen Umständen wird es, wie in den genannten Fällen, »geweckt«, etwa durch die erhöhte mediale Aufmerksamkeit für abweichendes Verhalten türkischer Jugendlicher oder kriminelles Handeln patriarchaler Erwachsener. Als ethnisch, das heißt, ethnisch *determiniert*, eingestuft, liefern solche Konflikte den wiederkehrenden Anlass, öffentlich über das Für und Wider der Einwanderungspolitik, die mit der Zuwanderung verbundenen Risiken für die soziale Ordnung und letztlich über das Selbstverständnis der Nation, ihre Souveränität und Zukunft zu debattieren. Die rasche Politisierung ist der nationalen Erregungsbereitschaft des Publikums geschuldet und mit der Versuchung zu erklären, die für (Partei-)Politiker, Verleger und Journalisten gleichermaßen darin liegt,

sich durch die Dramatisierung solcher Ereignisse der Zustimmung der eigenen, beunruhigten Wähler- respektive der Aufmerksamkeit der Leserschaft zu vergewissern.

Gegen die Mobilisierung fremdenfeindlicher Emotionen stemmen sich migrationspolitisch Wohlmeinende – ihrerseits mit kulturdeterministischen Überzeugungen. Für den Mechanismus der ethnischen Dramatisierung sozialer Konflikte *in guter Absicht* gibt es eine dokumentierte Schlüsselszene aus der Frühzeit des politischen Multikulturalismus in Deutschland: In Frankfurt am Main wurde im Jahr 1989, begleitet von einer aufklärend gemeinten Publikationsoffensive gegen ausländerfeindliche Übergriffe, im Zuge einer Regierungsumbildung ein »Amt für multikulturelle Angelegenheiten« (AMKA) begründet und dem Grünen-Politiker Daniel Cohn-Bendit anvertraut. Seine selbstgestellte Aufgabe sah er in der Kommunikation mit der Stadtgesellschaft über die »multikulturelle Realität« und deren Akzeptanz durch die Mehrheitsbevölkerung.

Das neue Amt musste in seinem 1. Jahresbericht Rechenschaft ablegen und seine Existenz begründen. Dazu lieferte es ein exemplarisch gemeintes Beispiel für sein Selbstverständnis, das zugleich musterhaft den Mechanismus ethnischer Dramatisierung durch moralische Aufwertung freilegt. Geschildert wird in dem Bericht ein Konflikt zwischen einem Imbissstubenbetreiber und einem Wohnungsmieter im selben Haus, der wegen Lärm- und Geruchsbelästigungen gegenüber dem Hausverwalter Beschwerde erhoben hat, worauf der Verwalter des Hauses dem Pächter der Imbissstube kündigen wollte. Weil dieser türkischer Herkunft, der Mieter und Verwalter aber deutsche Staatsbürger waren, konnte der Konflikt ethnisch kodiert, Geruch und Lärm konnten kulturell »geadelt« und

das Amt, angeführt von einer Ethnologin, mit seiner interkulturellen Kompetenz vermittelnd tätig werden – und nicht eine Schiedsstelle für Mietkonflikte beim Wohnungsamt oder das Ordnungsamt, das sonst in Fällen von Lärm- und Geruchsbelästigung regelnd mit Auflagen und Beschränkungen eingreifen würde.<sup>2</sup>

Das Beispiel zeigt nicht nur, wie schnell aus einem banalen Konflikt ein ethnischer wird, sondern auch, wie der Konflikt im Auge des Beobachters entsteht. Was immer die Motive der Konfliktparteien gewesen sein mögen, die amtliche Deutung des Imbissstubenkonflikts entspringt aus der politischen Ideologie der gerade neu begründeten Behörde, die dabei ist, sich selbst zu erfinden und die ihre Zuständigkeiten in Konkurrenz mit anderen Ämtern behaupten muss. Getragen von einer Philosophie der Anerkennung, die das Prinzip des Kulturrelativismus in sich aufgenommen und zum politischen Programm des Multikulturalismus ausformuliert hat, erkennt das Amt auch in banalen Konflikten einen »Kampf um Anerkennung«, der irgendwie der kleine Bruder des großen *clash of civilizations* zu sein scheint. Die Stadt Frankfurt, die gerne eine Metropole sein möchte, wird wahrgenommen wie ein großes Schlachtfeld, auf dem im Namen der kulturellen Identität Kämpfe um Anerkennung in verschiedenen Dimensionen ausgetragen werden. Das Amt tritt an, um die Kämpfe zu moderieren und zu zivilisieren.

Die Ethnisierung des gemeldeten Konflikts, seine Einordnung und Bewertung ist erkennbar nicht alternativlos. Sie dient, wie so oft, der Lösung von Organisationsproblemen, in diesem Fall der Bestandssicherung des

---

<sup>2</sup> Radtke, Gleichstellung, S. 85f.

Amtes, so wie die regelmäßig wiederkehrende öffentliche Debatte über Migration und Integration der Selbstverständigung und Vergemeinschaftung der Mehrheitsbevölkerung dient. Mittlerweile ist »multikulti« in Deutschland zum Schlagwort geworden, das auch die Bundeskanzlerin zur Platzanweisung der Kontrahenten in den Kontroversen um Migration und Integration nutzt. Heute gehört das AMKA zum Markenkern der Stadt Frankfurt, die sich mit ihrer Skyline stolz als Zitadelle des Kapitalismus präsentiert. Im Stadtmarketing wird »The Office for Multicultural Affairs« als Nachweis der Weltoffenheit Frankfurts und seiner Verwaltung werbewirksam herausgestellt. Das Amt hat europaweit Nachahmer in anderen Städten gefunden. Eine Kommune, aber auch eine große Firma oder Bank, die im globalen Wettbewerb etwas auf sich hält, sollte etwas Vergleichbares wie das amtliche »Diversity Management« haben.

Dem Muster der Ethnisierung sozialer Konflikte folgen auch Einrichtungen der Jugendarbeit, Schulen und die Polizei. Mit der Betonung ethnokultureller Komponenten, die zur Erklärung allfälligen abweichenden Verhaltens ihrer Klientel herangezogen werden, können sie die öffentliche Resonanz für »ihre Probleme«, nicht zuletzt in den Publikumsmedien und darüber auch bei der Politik zuverlässig steigern. Sie alle haben sich mit Kindern und Jugendlichen »mit Migrationshintergrund« ein Sonderproblem großer gesellschaftspolitischer Relevanz geschaffen – jeweils unterstützt von der Jugend-, Bildungs- und Kriminalitätsforschung, die für diesbezügliche Untersuchungen mit besonderen Mitteln ausgestattet wird. Kindergärten, Schulen, Hochschulen, ja ganze Stadtteile konnten im Namen der kulturellen »Integration« präventiv in

ein Experimentierfeld von Modellvorhaben, Projekten und Maßnahmen verwandelt werden, deren Adressaten die »Kinder mit Migrationshintergrund« werden. Um die positiv konnotierten Begriffe Hilfe und Bildung ist längst eine Integrationsindustrie mit ansehnlichen Bilanzen entstanden, in die sich das neue Geschäftsfeld »Dialog« nun einfügen lässt. Enttäuschungen über die bislang erzielten, kaum zufriedenstellenden Ergebnisse können vermieden werden, weil es in der Erziehung keine Kausalität gibt, Ursachen und Wirkungen also nicht zurechenbar sind.

Die kleinen ethnischen Konflikte im Alltag einer Kommune können erhöhte Aufmerksamkeit gewinnen, weil sie als Symptome der großen Konflikte der Kulturen der Welt eingestuft werden. Der Zusammenhang ist rhetorisch erschlichen. Wenn man die Struktur ethnisch kodierter Konflikte differenziert betrachtet, sieht man Gemeinsamkeiten, aber auch bedeutende Unterschiede. Außenpolitische Konflikte zwischen »Zivilisationen« bzw. »Kulturkreisen«, wie die deutsche Version von Huntingtons weltpolitischem Szenario lautete, oder die »Regionalismuskonflikte«, die – um nur Europa in den Blick zu nehmen – von Finnland über Nordirland, Belgien bis ins Baskenland reichen, oder die »postsozialistischen Konflikte« an den Rändern der ehemaligen Sowjetunion oder dem zerfallenen Jugoslawien, scheinen mit Konflikten, die in der Folge von Migration in sogenannten multikulturellen Gesellschaften auftreten, eines gemeinsam zu haben: die »hohe Mobilisierungskraft, die von ethnischen Vergemeinschaftungsformen ausgeht«<sup>3</sup> und ein daran anschlie-

---

<sup>3</sup> Bommers, Aussichtslosigkeit, S. 167f.

ßendes Gewaltpotential. Diese Befürchtung erweist sich bei näherer soziologischer Analyse jedoch als unzutreffend. Die Bedingungen, unter denen Zivilisationen oder Weltreligionen in hegemoniale Auseinandersetzungen geraten könnten oder Volksgruppen in Umbruchsituationen um den Anspruch auf einen (eigenen) Staat streiten, sind nicht vergleichbar mit den Konflikten, die in Einwanderungsländern als Effekt individueller Mobilität gesehen werden.

Die entscheidenden Differenzen liegen im politischen *Kontext*, in dem Konflikte entlang ethnischer Identifikationen mit Aussicht auf Erfolg bis zur gesellschaftlichen Relevanz getrieben werden können, die erst zur politischen Wahrnehmung zwingen würde. Zerfallende und versagende Staaten (*failing states*), Übergangs- und Umbruchsituationen in Gemeinwesen, die in eine Krise geraten sind, bilden, worauf Bommes nachdrücklich hinweist, einen gänzlich anderen Nährboden für eine Politisierung, als ihn Konflikte vorfinden, die als Folge von Wanderungsbewegungen in den westeuropäischen und nordamerikanischen Demokratien mit intaktem Gewaltmonopol zu beobachten sind. Letztere seien »in eine vollständig andere Konstellation eingebettet. Sie geschehen in Nationalstaaten, die durch moderne Rechtsverfassungen und gesicherte Staatlichkeit gekennzeichnet sind«<sup>4</sup> und hätten schon deshalb wenig Aussicht darauf, ein gesellschaftlich relevantes Konfliktniveau zu erreichen.<sup>5</sup> Im Rahmen intakter Rechtsstaaten können diese Konflikte mit den bewährten Mechanismen der Konfliktregulierung sicher ge-

---

<sup>4</sup> Ebenda, S. 170.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 184.

handhabt werden. Es gibt keinen Fall in der jüngeren Geschichte, in dem eine bestehende soziale Ordnung durch Migration in Frage gestellt oder umgeworfen worden wäre.

Wenn soziale Konflikte – von welcher Partei auch immer – in der öffentlichen Wahrnehmung nicht mehr als »soziale Kurzereignisse« behandelt werden, »die mit ihrem Auftreten in Ehen, Schulen, Betrieben, Verwaltungen usw. auch schnell wieder verschwinden«,<sup>6</sup> sondern wenn sie als Konflikte gleichgewichteter Prinzipien, Werte und Normen behandelt werden, die sowohl verhaltensdeterminierend wie identitätskonstituierend seien, nehmen sie eine neue Qualität an. Dann nämlich, und erst dann geht es um Achtung, die aus moralischen Gründen gewährt oder verweigert wird, und um Selbstachtung. Konflikte, die moralisch kodiert werden, weisen eine Besonderheit auf: Sie bewerten und beurteilen Personen und Gruppen. Das kann kränkend und beschämend, verletzend und diskriminierend sein. Die soziale Wertschätzung einer Person wird vorgenommen vor dem Hintergrund übersituativ gültiger Vorstellungen von »gut« und »böse« bzw. vom »guten Leben«.<sup>7</sup> Der Bezug auf Moral, moralisierende, mehr oder weniger direkt »sozial wertende Stellungnahmen, die sich auf Handlungen oder Personen beziehen und geeignet sind, das Ansehen, das Image, die Ehre oder den Ruf der benannten oder identifizierbaren Personen zu beeinträchtigen oder zu steigern«,<sup>8</sup> sind an eine Bedingung geknüpft. Voraussetzung ist, dass den be-

---

<sup>6</sup> Ebenda, S. 160.

<sup>7</sup> Bergmann/Luckmann, *Moral*, S. 22.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 23.

werteten Personen »die Möglichkeit und Fähigkeit zugeschrieben wird, zwischen verschiedenen Handlungsprojekten zu wählen«. <sup>9</sup> Allein die unterstellte Kompetenz zu wählen (Willensfreiheit) wäre die Voraussetzung dafür, Personen die *Verantwortung* für einzelne Handlungen zuschreiben, um sie dann be- und verurteilen zu können.

Wenn jedoch das inkriminierte Verhalten einer Person nicht auf individuelle Motive, psychische Dispositionen und ihren Willen, sondern auf Kollektivmerkmale wie Kultur und Religion als determinierenden Faktoren zugeordnet wird, werden Lebensformen öffentlich als normabweichend (rückständig) oder normenkonform (modern) bewertet und diejenigen, die ihnen zugeordnet werden, noch vor jeder Aktion und ohne »Verdienst« als »gute« oder »schlechte« Menschen eingestuft. Die (Über-)Bewertung der nationalen (Herkunfts-)Kultur drückt indirekt soziale Achtung bzw. Nichtachtung der Personen aus, indem sie wie Mitglieder einer Gemeinschaft behandelt werden, deren Achtungswürdigkeit in Frage gestellt wird. Zum Gegenstand der Auseinandersetzung werden nicht individuelle Verhaltensweisen, sondern zugeschriebene Werte und Normen, deren Missachtung Empörung und Entrüstung auf beiden Seiten auslösen muss.

Diese Konstellation der kulturellen Stereotypisierung fordert selbst eine moralische Reflexion. Zur Debatte steht dann nicht nur, ob eine Handlungsweise gut oder schlecht ist, sondern auch, ob ihre Be- oder Verurteilung moralisch vertretbar ist, weil sie gravierende Folgen haben kann. Anton Hügli hat dieses Problem markiert und zu der Frage

---

<sup>9</sup> Ebenda, S. 26.

verdichtet: »Gibt es eine Moral des moralischen Verurteilens?«,<sup>10</sup> die sicherstellen könnte, dass im Kampf um Anerkennung, der um die eigene Integrität geführt wird, nicht die Integrität der anderen verletzt wird.

Dieses Problem stellt sich auch dem Dialog als Instrument der Bewältigung von Konflikten, die als ethnisch kodiert und in den Rang der gesellschaftlichen Relevanz gehoben wurden. Wie ist eine Verständigung über eine Moral des moralischen Urteilens möglich? Schon die normativen Voraussetzungen für einen diesbezüglichen Dialog – Kooperations- und Verständigungsbereitschaft aller Beteiligten, die beiderseitige Verpflichtung auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit, die wechselseitige Anerkennung als achtenswürdige Person und der Willen zum Konsens – können jedoch nicht erfüllt werden. Wenn sie erfüllbar wären, bedürfte es keines Dialogs mehr. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der Forderung nach vollständiger Symmetrie der Sprecherpositionen, denn das Angebot des Dialogs über moralische Antagonismen kann, gerade im Konfliktfall, nur aus der Position der Macht, nahe an der Nötigung, von Vertretern der am Status quo interessierten, hegemonialen Mehrheit gemacht werden.

Das prototypische Beispiel für die asymmetrische Grundstruktur des Dialogs liefert einmal mehr die »Deutsche Islamkonferenz«, zu der der Innenminister Vertreter des Islam geladen hatte. Der Dialog ist selbst ein Instrument im »Kampf der Kulturen«, der politisch um die Frage geführt wird, ob und auf welche Belange die »Zone der öffentlichen Anerkennung« der Fremden ausgeweitet

---

<sup>10</sup> Hügli, Moral.

werden soll, die dauerhaft geblieben sind. In diesem Fall geht es um die Loyalität »des Islam« und seiner Mitglieder gegenüber der sozialen Ordnung des Aufnahmelandes und um die Schwierigkeiten, die daraus entstehen, dass »der Islam« sich schon organisatorisch nicht an die Form hält, in der in Deutschland Religionsgemeinschaften organisiert sein müssen, wenn sie vom Staat als Gesprächspartner und Adressaten von Vereinbarungen anerkannt werden wollen.

Empirisch führen nach aller Erfahrung Dialoge über Konflikte, die von einer oder beiden Konfliktparteien als interkulturell oder interreligiös ausgeflaggt und darüber moralisch aufgeladen wurden, eher zur Zuspitzung und Vereindeutigung von Gegensätzen als zu ihrer Abmilderung oder Auflösung. Die Politik der grenzüberschreitenden Dialoge lässt sich auf diese Inszenierung ein. Sie agiert, mit Margalit gesprochen, im Modus Religion. Deshalb enden solche Dialoge, wie man in der Staatsposse um den Hessischen Kulturpreis gesehen hat, im Streit mit einer empörten Aufkündigung der Dialogbereitschaft, sobald das ganze Ausmaß wechselseitigen Unverständnisses erst evident geworden ist und auf allen Seiten *Selbstachtung* ins Feld geführt wird.

In asymmetrisch angelegten Dialogen über moralische Prinzipien, Werte und Normen kann es nicht um Wahrheit und Konsens, sondern nur um Kompromiss und Machtbeschränkung, um minimale Formen des Respekts gehen. Es geht darum, die Spirale der Missachtung aufzuhalten, also um wechselseitige Duldung, letztlich um Gewaltverzicht. Verhandelt werden kann in solchen Foren nur über die Frage, wie mit *nicht* überbrückbaren Differenzen zivilisiert umgegangen, wie – *gegen* alle historische

Erfahrung – die Zone der Toleranz gegenüber unplausiblen und unakzeptablen Positionen und daraus resultierender Verhaltensweisen ausgedehnt werden kann. Das wäre immerhin ein Schritt.

Einen Begriff Lewis Cosers aufgreifend, charakterisiert der Soziologe Max Miller Wertkonflikte als »unendliche Konflikte«, »bei denen es den Beteiligten nicht gelingt, sich darauf zu verständigen, worüber sie überhaupt streiten«. Sie könnten, wie in Voltaires Parabel, »endlos miteinander streiten und würden dennoch nicht einmal eine Verständigung über das Strittige hinsichtlich ihres Streites erzielen«. <sup>11</sup> Um dieser Blockade zu entgehen, müssen sie in einen anderen Modus transformiert werden. Die Beteiligten stehen vor der Aufgabe, »einen *koordinierten*, und in diesem Sinne *rationalen Dissens*« suchen zu müssen, bei der es ihnen zumindest gelingt, sich über ihre Differenzen zu verständigen, also »etwas Strittiges gemeinsam zu identifizieren«. <sup>12</sup> Aber auch hier werden soziale Koordinationsleistungen vorausgesetzt, die durch den Dialog doch erst geschaffen werden sollen.

Der Dialog über identitätskonstituierende Antagonismen ist eine paradoxe Angelegenheit. Er stellt alle Beteiligten, so sie sich auf Dialog verständigt haben, also schon ein erstes Mal über ihren Schatten gesprungen sind, vor die Aufgabe, nach Möglichkeiten einer Entparadoxierung zu suchen. Die Strategie der Vergemeinschaftung, welche die Techniker des Dialogs empfehlen, wäre eine Option. Dann würde moralischer Zwang ausgeübt, um zumindest zu einem rationalen Dissens zu kommen – *agree to dis-*

---

<sup>11</sup> Miller, *Rationaler Dissens*, S. 37.

<sup>12</sup> Ebenda (Herv. i. O.).

*agree*. Aber sofort bricht das Problem erneut auf: Welche Rationalität ist gemeint? Wer das Angebot des Dialogs ablehnt, stellt sich bereits ins moralische Abseits. Auf diese Weise aber wird die Struktur der Konflikte, die auf Ab- und Ausgrenzung beruhen, unvermeidlich reproduziert: durch Ausgrenzung der »Irrationalen« an den Rändern. Wie viel Kritik, die den Dissens ausgelöst hat, ist im Dialog noch zulässig? Wer unterscheidet legitime von illegitimen Positionen und weist dann die immer zu vergebende Schurkenposition zu?<sup>13</sup> Wer gehört noch zum hegemonialen »Wir« der Dialogkultur, die den gültigen Bereich der Rationalität definieren kann? Wer bestimmt die geltenden Regeln des Dialogs, wer darf unter welchen Bedingungen am Dialog teilnehmen? Hat der Dialog erst einmal begonnen, wird zum *moralischen* Problem, wer sich aus dem Bereich des vorgängigen Konsenses ausgrenzt oder ausgegrenzt wird.

---

<sup>13</sup> Vgl. Butler, Kritik, S. 20.

## **Die kulturelle Ausnüchterung antagonistischer Beziehungen**

Wenn man nicht aus der Teilnehmerperspektive agiert und nicht daran interessiert ist, in Anerkennungs- und Verteilungskämpfen direkt Partei zu ergreifen, etwa um Privilegien zu behaupten, Pathologien und Irrationalitäten auszugrenzen, die Ordnung zu bewahren oder um Emanzipationsgewinne zu erzielen, wird man einräumen müssen, dass Dialoge, die über Werte und Normen geführt werden, empirisch eher zu Enttäuschungen führen, selten zur Lösung von Konflikten, ja nicht einmal zu ihrer Vermeidung, unter Umständen aber sogar zu ihrer Zuspitzung führen.

Aussichtsreicher ist es, mit einer soziologisch realistischen Beschreibung davon auszugehen, dass in der funktional differenzierten Gesellschaft Konflikte und Dissense fortbestehen, die systematisch zwischen den Rationalitäten der Funktionssysteme und den Operationslogiken ihrer Organisationen entstehen, bei Gelegenheit krisenhaft aufbrechen und dann zwischen Interessengruppen ausgetragen werden müssen. Erst wenn Interessen mit scheinbar neutralen Prinzipien begründet und zu Gesinnungsfragen und Glaubensüberzeugungen hochtransformiert werden, werden sie unvereinbar. Ein vernunftbasierter Konsens, der auf universell gültigen Prinzipien beruhend alle einschließen könnte und niemanden ausschließen müsste, ist unter Bedingungen der funktionalen Differenzierung und eines weit aufgefächerten Pluralismus unterschiedlicher sozial-moralischer Milieus nicht denkbar –

es sei denn, der Staat kommt mit Macht und Recht zu Hilfe.

Normkonflikte gehören, wie Voltaires Bericht über eine Religionsstreitigkeit in China gezeigt hat, zur Kategorie der potentiell »unendlichen Konflikte«, die durch fehlende Kooperationsbereitschaft gekennzeichnet sind. Voltaires Mandarin weist die Richtung, in der eine Lösung von Konflikten diesen Typs zu suchen sein könnte: »So mögen sie sitzen, bis sie so tun, als ob sie einander verzeihen«, hatte er angeordnet. In die Sprache der modernen Soziologie übersetzt könnte das heißen, es gelte den »unendlichen Konflikt« – unter Zuhilfenahme des Gewaltmonopols des substantiell desinteressierten säkularen Staates, der prozedurale Regeln durchzusetzen vermag – in einen »endlichen Konflikt« insofern zu überführen, als die Beteiligten lernen sollen, sich in seiner Unlösbarkeit einzurichten, oder besser noch, lernen müssen, mit dieser unveränderbaren Tatsache zivilisiert, das heißt gewaltfrei, umzugehen.

Entgegen der Strategie der Techniker des Dialogs, alltägliche Konflikte moralisch, das heißt identitätskonstitutiv, aufzuladen und zu Wertkonflikten zu erhöhen, käme es darauf an, solche Konflikte zu veralltäglichen, indem man ihre ethnonationale Komponente zu dethematisieren sucht. Statt im Dialog auf eine sozialtechnische, letztlich pädagogische Lösung im Konsens zu hoffen, scheint es geboten, die Gelegenheiten für ethnisch kodierte Konflikte diskursiv so weit wie möglich zu vermindern, indem man ihre Befriedung entmoralisiert und an die Funktionssysteme und deren Regulierungskompetenz zurückverweist. Nur in den seltenen Fällen, in denen der Konflikt nicht organisatorisch oder rechtlich einzuhegen ist, gilt es die dann unvermeidlich anstehenden Entscheidungen zu

*politisieren*, um eine Wahl zwischen Alternativen zu ermöglichen.

Mit dieser Wendung kehrte man zu einer politischen Praxis zurück, wie sie in staatlich organisierten Gemeinwesen über zunächst pragmatische, dann rechtsförmige Regelung und schließlich demokratische Abstimmungsverfahren von Konflikten eingespielt ist. Margalit spricht von Politik im Modus der Ökonomie,<sup>1</sup> die durch Verhandlung und Kompromiss gekennzeichnet sei. Die ökonomische Logik basiert auf der Idee der Substitution: ein Gut kann gegen ein anderes ausgetauscht werden. Tausch schafft Raum für Verhandlungen und Kompromisse; Kompromisse setzen etwas Teil- und Tauschbares voraus.

Auf diesem Weg der Politik als Ökonomie wäre zuerst pragmatisch nach Möglichkeiten zu suchen, mit andauernden, nicht auflösbaren Widersprüchen in der Folge von transnationaler Wanderung umgehen zu lernen. In eine Strategie des pragmatischen Umgangs mit Antagonismen eingeschlossen wäre die Notwendigkeit, agonial angelegte Konflikte zwischen »Wir«- und »Sie«-Gruppen, die ihre Identität und ihre Existenz relational genau aus der strittigen Differenz konfligierender Werte und Normen beziehen, erst dann im Modus Religion auszufechten, wenn sie sich nicht im Modus Ökonomie regeln lassen.

Zuletzt hat Chantal Mouffe systematisch die Frage aufgeworfen,<sup>2</sup> wie es demokratischer Politik gelingen könne, unvermeidliche Antagonismen in den sozialen Beziehungen, die die Tendenz entwickeln könnten, sich entlang beliebiger Selbstidentifikationen in Freund-Feind-Bezie-

---

<sup>1</sup> Margalit, Über Kompromisse.

<sup>2</sup> Mouffe, Über das Politische, S. 15ff.

hungen zu verwandeln, »in eine mit der pluralistischen Demokratie vereinbare Form des Wir-Sie-Gegensatzes« zu transformieren.<sup>3</sup> Gesucht wird »eine ›gezähmte‹ antagonistische Beziehung«, eine Form der Auseinandersetzung, in welcher irreduzible Konflikte als legitim akzeptiert werden, aber ein Gemeinwesen nicht zerstören.<sup>4</sup> Wie den Proponenten des Dialogs geht es auch Mouffe um die Zivilisierung der Antagonismen im Sinne ihrer Entschärfung, also um die Aufgabe, aus Feinden Gegner werden zu lassen, die die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen, wiewohl sie darum wissen, dass es für ihre Konflikte *keine* rationale Lösung geben kann.<sup>5</sup> Mouffe aber setzt nicht auf Diskussion, Verständigung und Konsens, sondern auf Macht, Konflikt und antagonistische Interessen.

Die wirksamste Entschärfung antagonistischer Beziehungen liegt in ihrer kulturellen Ernüchterung. Aus einer distanzierten Beobachterperspektive kann man die Optionen sichten, welche die Gesellschaft bereithält, um Auseinandersetzungen zwischen Mehr- und Minderheiten zu handhaben und sie dabei zugleich in sozial verträglichen Bahnen zu halten. In westlichen, demokratisch verfassten Gemeinwesen hat sich diesseits eines »Dialogs der Kulturen« für die Lösung von Antagonismen eine Art Triage<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 29.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 30.

<sup>6</sup> Der Begriff stammt aus der Katastrophenmedizin und meint ein Verfahren, das in einer Situation angewendet werden muss, in der unzulängliche Mittel/Ressourcen der Problembewältigung zur Verfügung stehen. In einer Mittel-Zweck-Rationalität müssen durch Stratifikation unterschiedliche Problemklassen geschaffen werden, die nach- und nebeneinander mit den ver-

im Umgang mit nicht lösbaren, kulturell aufgeladenen Konflikten eingespielt. Die Probleme werden entlang der Unterscheidung öffentlich/privat einerseits, regressiv/progressiv andererseits aufgeteilt und gleichsam abgeschichtet. Auf diese Weise bilden sich drei Problemgruppen. Unterschieden werden können (1) Probleme, die man öffentlich ignorieren, in die Privatsphäre verschieben und auf sich beruhen lassen kann, von (2) Problemen, die analog zu Tarifverhandlungen in ein Geben und Nehmen übersetzt und zu pragmatischen Kompromissen geführt werden können. Schließlich bleiben (3) wenige Fragen, die so grundsätzlicher Art sind, dass sie die normative Ordnung des Gemeinwesens betreffen und politisch entschieden werden müssen.

## **Wohlwollendes Übersehen**

Die mit der Säkularisierung, der funktionalen Differenzierung, der bürgerlichen Gesellschaft und der Liberalisierung des modernen Staates im 19. Jahrhundert wieder eingeführte Unterscheidung von *öffentlicher* und *privater* Sphäre stellt ein erprobtes Muster der Lösung unlösbarer Konflikte bereit.<sup>7</sup> Sie erlaubt die weitgehende Dethemati-

---

fügbaren Mitteln bearbeitet werden können. Auch in der Wirtschaft wird das Konzept benutzt, etwa wenn es bei knappen Ressourcen um die Priorisierung von Investitionsentscheidungen geht.

<sup>7</sup> Der innerstaatlichen Trennung von öffentlicher und privater Sphäre entspricht seit dem Westfälischen Frieden in den internationalen Beziehungen das Prinzip der Nichteinmischung in die »inneren Angelegenheiten« eines Staates, das erst neuer-

sierung, Privatisierung und Individualisierung von partikularen, identitätsstiftenden (Glaubens-)Überzeugungen, Gewohnheiten und Grundsätzen der Lebensführung, zugleich aber dessen unbeschadet die Verabredung einer universell gültigen, staatlich garantierten normativen Ordnung (Verfassung), über die bis auf weiteres politisch Konsens hergestellt und qua Mehrheit entschieden werden kann. Potentiell polemogene Inhalte aus Kultur oder Religion können mit dieser Konstruktion aus der öffentlichen Diskussion ausgeklammert und absichtsvoll in der Latenz gehalten werden.

Man kann sich auch im öffentlichen Leben verhalten wie bei einem gepflegten Abendessen mit Unbekannten, bei dem taktvoll die Konversation auf neutrale Themen wie das Wetter, Sportereignisse oder die letzte Theater- und Opernpremiere beschränkt bleibt, nicht aber ernsthaft über (parti)politische oder religiöse Überzeugungen debattiert wird. *Takt* ist ein Konzept, das wiederum Voltaire, der Theoretiker der Toleranz, zuerst auf den Kontext des Sozialen angewendet haben soll. Es beschreibt ursprünglich ein Geselligkeitsideal, das der gesellschaftliche Umbruch im späten 18. Jahrhundert hervorgebracht hat. Im Moment des Schwindens tradierter sozialer Ordnungen, des Verblässens des Schicklichen und Geziemenden, wurde im Umgang miteinander ein Verhalten bedeutsam, das seine Orientierung im Bezug auf den anderen Menschen findet. In dieser Situation wurde »das Wohlbefinden

---

dings, auf dem Balkan, im Kaukasus und Nahen Osten, mit noch unabsehbaren Folgen in Frage gestellt worden ist. Insofern korrespondieren die großen Konflikte doch mit den kleinen.

des Einzelnen in der Gesellschaft [...] mehr und mehr vom Takt des anderen Individuums abhängig, also von einer Schonung des Verletzlicheren, die sich der Stärkere freiwillig auferlegt«. <sup>8</sup> Es geht um den freundlichen Umgang in diffizilen Situationen, in denen erst herausgefunden werden muss, was gut, was zuträglich und unter pragmatischen Gesichtspunkten vernünftig ist.

Das eigene Handeln nicht mehr an allgemeingültigen Regeln und universell gültigen Normen zu orientieren, die immer und unter allen Umständen gelten, sondern situativ die Wirkungen auf andere zu bedenken, wirkt entspannend, wirft aber weitreichende moralische Fragen auf. Bei genauer Betrachtung wird eine Moralität der Wirkungen und weniger eine Moralität der Mittel favorisiert. Dieses Vorgehen führt an den Abgrund der Relativität, sofern Moral nicht mehr als Anwendung von Prinzipien gehandhabt werden kann, die unbedingt und in allen Fällen einzuhalten sind. Man muss nicht immer die Wahrheit sagen, nicht immer und unter allen Umständen wahrhaftig sein, wenn die Umstände etwas anderes erfordern, um das bevorzugte Ziel, eine Konfrontation, die Eskalation eines Konflikts oder eine Beschämung des anderen zu vermeiden. Wenn aber der Zweck die Mittel rechtfertigt, wird das Handeln und Verhalten von Opportunitäten, Präferenzen und Interessen gesteuert, die einer nur partikularen und situativen Legitimation fähig sind: Handeln wird politisch und muss politisch legitimiert werden.

Im Alltag der großen Städte, die das Ziel von Zuwanderern sind, haben sich Formen der Gleichgültigkeit ge-

---

<sup>8</sup> Blochmann, Die Sitte, S. 590.

genüber den »Fremden« und der Diskretion gegenüber »fremden« Lebens- und Verhaltensweisen der Mitbewohner längst eingespielt.<sup>9</sup> Man begegnet sich überwiegend in funktionssystemspezifischen Kontexten nicht als ganze Person, sondern nur in Ausschnitten, welche die Leistungs- und Komplementärrollen freigeben. Im Nebeneinander der U-Bahn begrüßt man sich nicht. Mit wem man in der Privatsphäre der Familie verkehrt, kann man sich nach eigenen Gesichtspunkten aussuchen und den anderen überlassen, wie sie in ihrer Privatsphäre leben. Fragen von Anerkennung oder Verachtung der Anderen, die sich an seinen Überzeugungen, Lebensweisen oder seiner Erscheinung entzünden könnten, können einstweilen durch Übersehen, Übergehen und Nichtthematizieren offengehalten werden – so lange es eben geht. Es gehört zu den sozialen Kernkompetenzen der Stadtbewohner, nicht jedes Ärgernis wahrzunehmen: Selbst wenn eine Provokation nicht mehr zu übersehen ist, muss man sie noch nicht zum Anlass für eine Reaktion nehmen.

Übertragen auf die Sphäre der Politik ist die Haltung des Dethematisierens als *benign neglect* bezeichnet worden. Die Begriffsprägung wird dem konservativ-demokratischen New Yorker Senator, Harvard-Professor und Präsidentenberater Daniel Patrick Moynihan zugeschrieben. Er war in der 1960er Jahren neben Nathan Glazer der Koautor des theoretisch und politisch äußerst einflussreichen Buches »Beyond the Meltingpot«, einer Art Gründungsdokument des nordamerikanischen Multikulturalismus, in dem Assimilation als Konzept verabschiedet und

---

<sup>9</sup> Radtke, Lob.

die Renaissance ethnischer Selbstidentifikation und -mobilisierung vorausgesagt wurde. Vor dem Hintergrund der sich zuspitzenden Konflikte in der Folge des von der schwarzen Bevölkerung getragenen Civil Rights Movements war *benign neglect* gemeint als eine Form der bundesstaatlichen Rassenpolitik, bei der die Regierung, nicht zuletzt durch rhetorische Zurückhaltung, kritische Situationen, Probleme oder Ereignisse bis auf weiteres unbeachtet lässt. In einem Memorandum zur »Situation der Neger« für den damaligen Präsidenten Richard Nixon schrieb Moynihan: »Möglicherweise ist eine Zeit gekommen, in der die Rassenfrage von einer Phase des ›benign neglect‹ profitieren könnte. Über das Thema wurde viel zu viel geredet. Das Forum wurde zu häufig Hysterikern, Paranoiden und Korrupten auf allen Seiten überlassen. Wir brauchen vielleicht eine Periode, in der der Fortschritt der *Negroes* voranschreitet und die radikale Rhetorik schwindet. Die Regierung kann dazu beitragen, indem sie diesem Fortschritt höchste Aufmerksamkeit widmet – was wir bereits tun – und gleichzeitig sich bemüht, Situationen zu vermeiden, in denen Extremisten beider Rassen die Gelegenheit zum Märtyrertum oder Heldentum, zu Selbstinszenierungen oder was auch immer bekommen. [...] Eine Haltung, Provokationen von Gruppen wie den Black Panthers zu ignorieren, wäre vielleicht ebenfalls nützlich.«<sup>10</sup> Auch die deutsche Integrationsdebatte, die ja auf Fortschritte der strukturellen Integration verweisen kann, könnte solche regierungsamtliche Zurückhaltung im Interesse einer kontinuierlich fortschreitenden Integration übertragen.

---

<sup>10</sup> Moynihan, Memorandum.

Freilich ist das pluralistische Arrangement der *ignorierenden Toleranz* äußerst prekär. Indifferenz kann im Alltag in Stumpfheit, Fühllosigkeit und moralischer Verödung enden,<sup>11</sup> die wechselseitige Duldung kann nach Opportunität jederzeit gekündigt werden. Eine erklärte Politik der wohlwollenden Nichtbeachtung kann die Grenze zur sozialpolitischen Vernachlässigung ohnehin benachteiligter Bevölkerungsgruppen kaum ziehen. Aus diesem Grund wird es immer wieder im Interesse von Minderheiten sein, aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit zu drängen, das Private zu politisieren, um die *Zone des öffentlich Anerkannten* grundsätzlich und nachhaltig auszuweiten. Ob sie dazu in der Lage sind, ist eine empirische Frage.

## **Pragmatische Kompromisse**

Wenn Dethematisierung kultureller Widersprüche nicht durchzuhalten ist, wenn es nicht um Traditionspflege geht und die Mechanismen sozialstaatlich vermittelten Ausgleichs von individuell erlittener Diskriminierung nicht greifen, besteht die Notwendigkeit, nach Kompromissen zu suchen. Dann geht es darum, die Konflikte gerade nicht als Wahrheits-, Wert- und Moralprobleme zu dramatisieren, sondern als Verteilungs- und Rechtsfragen zu behandeln und ihre Lösung den darauf spezialisierten Funktionssystemen zu überantworten.

In einer liberalen, individualistischen Betrachtung würde man »Kulturkonflikte« – im Großen wie im Kleinen –

---

<sup>11</sup> Sofsky, Buch der Laster.

als asymmetrisch angelegte Interessenkonflikte zwischen Etablierten und Außenseitern deuten, die über umstrittene Probleme der Koexistenz, der Kooperation bzw. des alltäglichen Zusammenlebens geführt werden. Dazu werden Fragen der politischen Beteiligung und der materiellen Umverteilung begehrter Güter unter Gesichtspunkten der Gerechtigkeit von den Problemen der sozialen und rechtlichen Anerkennung von Kollektiven abgekoppelt, in das klassische Links-rechts-Schema übersetzt und wiederum *individualisiert*. Anerkennungsbegehren werden ordnungspolitisch auf beiden Seiten kulturell »ausgenüchert« und auf Verteilungsprobleme eingegrenzt. Dazu wird man pragmatisch versuchen, sie auf die üblichen Fragen der demokratischen Teilhabe, der gerechten Verteilung des Wohlstandes und der rechtlichen Anerkennung individueller Lebensentwürfe zurückzuführen.

Verteilungsfragen und individuelle Anerkennungsfordernungen brauchen einen Adressaten. Ungerichteter Protest oder diffus »an die Gesellschaft« gerichtete Appelle fänden keinen Abnehmer. Es gibt kein eigenes Funktionssystem für Gerechtigkeit oder für Moral. Zwar ist Moral ubiquitär in allen Lebensvollzügen wirksam, allerdings gebrochen durch die jeweils obwaltende Operationslogik der zuständigen Funktionssysteme. Und Gerechtigkeit kann nicht einmal vor Gericht erstritten werden. Am Ende müssen Fragen nach der Gerechtigkeit als Rechtsfragen formuliert werden. Konkret geht es für die Individuen um Zugangschancen zu politischem Einfluss, qualifizierender Erziehung, angemessener Krankheitsversorgung, auskömmlichen Beschäftigungsverhältnissen und menschenwürdigen Wohnungen etc., also um die qualifizierte Inklusion in die verschiedenen Teilsysteme. Teilhabeforderungen und -mo-

dalitäten, die Qualität der Inklusion, können nur bearbeitet werden, wenn sie an konkrete Organisationen der bestehenden Funktionssysteme der Gesellschaft adressiert und *funktionssystemspezifisch* ausbuchstabiert werden. Es sind und bleiben die Organisationen der Funktionssysteme, die über Inklusion und Integration entscheiden.

Diskussionen und Verhandlungen brauchen Anlass und Ort. Dieser bestimmt die Teilnehmer. Gegenstand und Regeln einer Verhandlung werden in dem spezialisierten Funktionssystem festgelegt, in dem es stattfindet. In einer wissenschaftlichen Disputation im universitären Hörsaal beispielsweise geht es um Wahrheit, in einer juristischen Auseinandersetzung vor Gericht um die Frage, was ist geltendes Recht. In beiden Fällen sind die Regeln der Kommunikation institutionell gefasst, sachlich und sozial spezifiziert und instruieren als Erwartungen das Verhalten der Teilnehmer. Hier wie dort, orientiert am Leitbild der rationalen Kommunikation unter Gelehrten, wird mit den Mitteln der Rhetorik in der Erwartung argumentiert, es könne gelingen, die Plausibilität eines Arguments zu erhöhen und so die Zustimmungsbereitschaft des Gesprächspartners in bislang strittigen Fragen zumindest annäherungsweise zu erreichen. Während die Wissenschaft von unendlichen Debatten zehrt, ist das Recht auf abschließende Entscheidungen angelegt. Wieder anders ist die Situation in einer Talkshow, die von einem Fernseh-anbieter veranstaltet wird. Hier werden die Sprecherpositionen nach dem Gesichtspunkt besetzt, Aufmerksamkeit und möglichst große Zuschauerresonanz zu erzielen, was zuverlässig durch Lärm und Getöse, Provokation und Eklat zu erreichen ist.

Ganz andere Regeln der Kommunikation gelten im

Feld der Politik oder der Wirtschaft. Gesprächspartner sind hier Repräsentanten von Interessengruppen und Organisationen, auch von Kirchen oder Staaten, die im Medium von Macht, Recht oder Geld kommunizieren. Zweck ihrer Verhandlungen ist es, die gegenseitigen Standpunkte und Interessenlagen zu sondieren und – im Fall eines Konfliktes – Einigungsmöglichkeiten auszuloten, gemeinsame Interessen zu bestimmen, also die Zone der Kooperation auszuweiten. Das Ziel solcher Verhandlungen wäre eine Einigung über Preise, ein Kompromiss über Verteilungsfragen oder die Abgrenzung von Märkten bzw. Einflusszonen zum gegenseitigen Vorteil.

Erster Adressat von kollektiven Anerkennungsforderungen im Rahmen von Identitätspolitik, die sich um Sprache oder Religion organisieren, ist das politische System des Rechts- und Wohlfahrtsstaates. Es geht um Einfluss auf die Regierung, also um Macht, und um die Gewährleistung von Schutzrechten, letztlich um Teilnahme- und Karrierechancen. Verständigungsprobleme werfen Fragen nach den Verkehrssprachen in den Organisationen des Erziehungs- und Gesundheitssystems auf; herausgefordert durch das Entstehen neuer Religionsgemeinschaften stellen sich Fragen nach der Justierung des Verhältnisses von Staat, Recht und Religion, vor allem aber nach dem Selbstverständnis und Geltungsbereich des Rechts- und Sozialstaates, Fragen nach politischen Mitwirkungsrechten von Zuwanderern und der Geltung von Sozialstandards.

Die vordringliche Aufgabe, die sich dem Sozialstaat, der die Folgeprobleme der funktionalen Differenzierung zu bearbeiten hat, in einer Einwanderungssituation stellt, ist die Vermittlung von Inklusionshilfen für die Zugewan-

derden.<sup>12</sup> Aus der Sicht einer klugen Regierung geht es politisch und verwaltungstechnisch darum, die spezialisierten Funktionssysteme der Gesellschaft dazu zu bringen, neben ihrer Eigenrationalität auch moralisch begründete Erwartungen, etwa des Diskriminierungsverbots oder sprachliches Entgegenkommen, von Mehrheit und Minderheiten in ihrer jeweiligen Perspektive zu berücksichtigen.<sup>13</sup> Hier geht es nicht um Wahrheit, auch nicht um wechselseitiges Verstehen, sondern um Verteilung, pragmatisches Entgegenkommen und Angleichung der Inklusions- und damit der Lebenschancen, im Wortsinn um *strukturelle Assimilation*.<sup>14</sup> Sie allein wäre geeignet, die Differenz von »Wir« und »Sie« in wesentlichen Dimensionen materiell einzuebnen, in seiner Bedeutung zu reduzieren, zumindest aber graduell zu entschärfen.

Solange die Forderung nach Anerkennung anwesender Minderheiten als *individuelle* Gleichheit vor dem Gesetz operationalisiert werden kann, bewegen sich Auseinandersetzungen um kulturelle Differenzen in dem normativen Rahmen, den der Rechtsstaat für alle seine Bewohner absteckt. Rechtlich zu klären ist, wer, wann und unter welchen Bedingungen den Status des Bürgers mit allen Rechten und Pflichten zuerkannt bekommt. Wenn man den

---

<sup>12</sup> Bommers, Migration.

<sup>13</sup> Ökonomie, Recht, Gesundheit, Erziehung, Sport, Kunst, Religion – im Nationalen Integrationsplan (NIP) der Bundesregierung von 2007 werden sie alle genannt, und es wird dazu aufgerufen, im Wege der Selbstverpflichtung – qua Inklusion von Migranten – Beiträge zur Integration der Gesellschaft im Sinne einer von allen akzeptierten Ordnung zu leisten.

<sup>14</sup> Esser, Integration.

Staat als die Organisation des politischen Systems begreift, stellt sich die Frage nach den Mitgliedschaftsbedingungen. Kann die Mitgliedschaft an die »Bereitschaft zur Akkulturation, d.h. nicht nur zur äußeren Anpassung an, sondern zur Einübung in die Lebensweise, in die Praktiken und Gewohnheiten der einheimischen Kultur« gebunden werden, oder genügt die »Zustimmung zu den Prinzipien der Verfassung«?<sup>15</sup> Sobald man sich von Abstammungsmythen (*ius sanguinis*) verabschiedet und die Funktionsnotwendigkeiten der modernen (Welt-)Gesellschaft akzeptiert hat, erscheint Einbürgerung als eine verhandelbare und durchaus kompromissfähige Problemstellung, die wiederum in einem Gesetz geregelt werden kann.

Unter den Bedingungen der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft sind die Möglichkeiten des Staates, moralischen Erwartungen Benachteiligter nach Gerechtigkeit Nachdruck zu verschaffen und korrigierend auf die Inklusionspraxis anderer Funktionssysteme Einfluss zu nehmen, begrenzt: Durch Gesetzgebung kann deren Handlungsspielraum normativ eingeschränkt werden, allerdings nicht so weitgehend, dass ihre Funktionslogik gestört würde. Unternehmen beschäftigen Wanderarbeiter, *weil* sie billiger sind als technische Innovationen oder einheimische Arbeitskräfte, solange sie nicht von Sozialstandards geschützt werden. Komplementär kann der Staat mit Geld in Form von Subventionen Anreize schaffen, um erwünschte Handlungs- und Verhaltensweisen in Organisationen der Funktionssysteme zu stimulieren; schließlich kann er symbolische Anerkennung ausdrü-

---

<sup>15</sup> Habermas, Anerkennungskämpfe, S. 183.

cken, erwünschtes Verhalten etwa mit der Verleihung von Kulturpreisen prämiieren, sich also selbst mit der Kommunikation von Werten an die Entscheidungsträger wenden. Immer dringlicher wird in verschiedenen Handlungsfeldern nach Antidiskriminierungspolitikern bis zu Quotierungen gerufen.

Forderungen, die sich auf die Beseitigung von *individuellen* Hemmnissen beim Zugang zu Funktionssystemen der Gesellschaft beziehen, z.B. der Wirtschaft, der Erziehung oder der Gesundheit, stellen ein bekanntes, aber kein qualitativ neues Problem dar. Sie lassen sich im Rahmen der Rechtsprechung lösen, die ohnehin ein Diskriminierungsverbot aufgrund unverlierbarer individueller Merkmale kennt, oder mit den Fördermaßnahmen, die im Wohlfahrtsstaat für den Ausgleich von außerordentlichen individuellen Risiken vorgesehen sind. Ein wirksames Instrument staatlicher Intervention ist die Subvention etwa von Sprachkursen. Unterhalb der Schwelle der Rechtsetzung können Forderungen nach Gleichstellung mit Geld befriedet werden. So kann man (Organisationen der) Minderheiten zeitweise finanzielle Unterstützungen für besondere Belastungen ihrer Mitglieder gewähren, etwa bei der Eingliederung von Zuwanderern, der Erziehung und Ausbildung der Kinder, der Pflege der Herkunftssprache oder anderer migrationsbedingter Besonderheiten.

In all diesen Fällen geht es – im gewohnten sozialstaatlichen Mechanismus der Sozialgesetzgebung – darum, die Folgen der primären und sekundären Differenzierung, die als Ungleichheit individueller Zugangschancen und Renditen erlebt werden, etwa durch Diskriminierungsverbote und zeitweilige Maßnahmen der Umverteilung zu korrigieren. Das alles ließe sich, sofern der politische Wille auf

Seiten der Mehrheit gegeben wäre, ganz ohne Kulturdialog auf zugewanderte Minderheiten ausdehnen und im Rahmen des üblichen Sozialstaatskompromisses regeln.<sup>16</sup>

Auch kein systematisches Problem stellen Ausnahmen von gesetzlichen Regelungen dar, soweit sie die Regel bestätigen.<sup>17</sup> Sie können Minderheiten im Rahmen des Pluralismus von Werten und Normen gewährt werden, um ihren Mitgliedern bestimmte, zumeist religiös motivierte Praktiken der alltäglichen Lebensführung zu ermöglichen (Kleidungs- und Essgewohnheiten, religiöse Feiertage). Säkularisierte Rechtsstaaten sind durchaus darauf eingestellt, dass privat gelebte Besonderheiten gelegentlich in der Öffentlichkeit erscheinen. Solange sich solche partikularen Vergünstigungen dem Prinzip der Rechtsgleichheit einfügen lassen und nicht den Anspruch erheben, die soziale und rechtliche Ordnung selbst zu verändern, entsteht kein unlösbarer Konflikt.

Das gilt auch noch, wenn das Institutionengefüge eines Gemeinwesens an veränderte Umstände angepasst werden muss. Ein Motiv, das zur Einrichtung der Deutschen Islamkonferenz führte, beschreibt der damalige Innenminister Schäuble so: »Beim Dialog mit den christlichen Kirchen, den es intensiv gibt, tun wir uns nicht nur aus geschichtlichen Gründen leicht, sondern auch deswegen, weil die christlichen Kirchen klar verfasst und organisiert

---

<sup>16</sup> Da der Wohlfahrtsstaat dazu tendiert, seine Leistungen national zu beschränken und dabei die Einheimischen zu bevorzugen, kann er allerdings selbst schnell zum Hindernis der strukturellen Integration werden (vgl. Bommers/Halfmann, Migration).

<sup>17</sup> Honneth, Umverteilung, S. 194 ff.

sind. Die Muslime sind das nicht; das ist für uns neu. Vielleicht können wir Impulse geben, dass sich die Muslime so organisieren, dass wir repräsentative Gesprächspartner haben. Die Muslime wollen vom Staat gleichberechtigt behandelt werden, so wie die christlichen Kirchen. Dann müssen sie aber auch die organisatorischen Voraussetzungen dafür schaffen.«<sup>18</sup>

Konkret wird das Problem bei der Organisation des Religionsunterrichts in den deutschen Bundesländern. Die staatlich geführte Schule braucht auf Seiten der Religionsgemeinschaften ein am Modell der christlichen Kirchen abgelesenes Gegenüber, mit dem verbindliche Vereinbarungen bezüglich Organisation und Curriculum des Unterrichts getroffen werden können. Religionsgemeinschaften wie das Judentum oder der Islam, die solche Organisationsformen nicht kennen, werden gezwungen, ein funktionales Äquivalent zu präsentieren, das über die nötige Legitimation verfügt. Für den Staat, der an der eingespielten Form des Säkularismus festhalten will, kommt es nun darauf an, durch Rechtserzeugung entsprechende Formbildungen zuzulassen, die als funktional äquivalent akzeptiert werden und eine Gleichbehandlung und damit Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften unterhalb der Kirchenbildung erlauben.

Bis zu diesem Punkt bleibt Einwanderung ein Phänomen, welches das von Jürgen Habermas im Anschluss an das »Recht auf Selbstbestimmung« thematisierte »Recht eines politischen Gemeinwesens, seine politisch-kulturelle Lebensform intakt zu halten«,<sup>19</sup> nicht tangiert. Alle bis

---

<sup>18</sup> Schäuble, Der Islam ist Teil Deutschlands.

<sup>19</sup> Habermas, Anerkennungskämpfe, S. 182.

hierher angesprochenen Fragen rühren nicht an das »Recht auf Selbstbehauptung der Identität einer Nation«,<sup>20</sup> wie es in der Sarrazin-Debatte unter dem bezeichnenden Titel »Deutschland schafft sich ab« oder den vorangegangenen Versuchen, eine deutsche »Leitkultur« zu verteidigen, reklamiert worden ist. Die Verfassung und ihre ethisch imprägnierte Interpretation, die das Selbstverständnis der Bürger und die politische Kultur in einem Land bestimmt, gilt unbestritten, solange ihre Grundprinzipien nicht in Frage gestellt werden.

---

<sup>20</sup> Ebenda.

## Diskurse über Zukunftsfragen der gesellschaftlichen Ordnung

Bleiben die wenigen Fragen, die so grundsätzlicher Art wären, dass sie die normative Ordnung des Gemeinwesens, seine demokratische Verfassung, betreffen könnten und dann politisch entschieden werden müssten. Ein solcher Fall läge vor, wenn Gruppen der Bevölkerung aufträten, die sich entlang kultureller Merkmale politisch organisierten und im Namen ihrer Kultur ausdrücklich nicht nur um *individuelle* Gleichstellung und symbolische Sichtbarkeit ihrer Mitglieder in der Öffentlichkeit kämpften, sondern den Anspruch erhoben, mit ihren partikularen Werten und Normen in die Auseinandersetzung um eine andere soziale, rechtliche und politische Ordnung des Gemeinwesens einzutreten. Diese Situation entstünde, wenn die Forderung nach Anerkennung kultureller Differenzen von durchsetzungsfähigen Gruppen als Kampf um partikulare *Sonderrechte von Kollektiven* inszeniert würde, oder, noch höher angesetzt, wenn »in der Folge von Integrationswellen«, wie Habermas formuliert, »die legitimerweise behauptete Identität des Gemeinwesens«<sup>1</sup> gefährdet würde. Was wäre, wenn sich »mit einer veränderten Zusammensetzung der aktiven Staatsbürgerschaft auch der Kontext ändert, auf den sich das ethisch-politische Selbstverständnis der Nation im gan-

---

<sup>1</sup> Habermas, Anerkennungskämpfe, S. 184.

zen bezieht«?<sup>2</sup> Ergäben sich Probleme zwischen Mehrheit und Minderheiten, die nicht mehr auf dem Rechtsweg oder durch Kompromiss geklärt werden könnten und einen Dialog erforderten?

Der vorangegangene Abschnitt ist bewusst im Konjunktiv formuliert, weil es die beschriebene Situation zumal in Deutschland empirisch nicht gibt. Und auch die folgende Problemstellung beschäftigt eher philosophische Seminare, als sie die politische Agenda bestimmt. Wohl ist die »multikulturelle Gesellschaft« eine demografische Realität, das heißt, eine statistische Selbstbeschreibung, die der Staat und seine Behörden, Schulen und Krankenhäuser angefertigt haben, um die Zuwanderer nach Herkunftsländern sortieren, verwalten oder behandeln zu können. Sie ist auch eine medial vermittelte Realität, die regelmäßig durch verschreckende oder vorbildliche Beispiele aus dem alltäglichen Leben aufgerufen wird. Zu ändern ist diese Realität nicht, man kann sie nur so gestalten, dass Friktionen minimiert und Explosionen vermieden werden. Das geschieht in den Funktionssystemen der Gesellschaft und ihren Organisationen. Diese müssen sich auf die veränderte Zusammensetzung ihrer Arbeitnehmer und Kunden, ihrer Ärzte und Patienten, ihrer Lehrerinnen und Schüler nach eigenen Gesichtspunkten einstellen. Aus ihrer Sicht ändern sich die Inklusionsbedingungen, unter denen sie Individuen für ihre Zwecke in Anspruch nehmen können. Sprachliche und religiöse Besonderheiten werden dann individuell und situativ berücksichtigt, wenn es für das Funktionieren der Organisationen notwendig

---

<sup>2</sup> Ebenda.

wird. Unzufriedenheit der Individuen über die Qualität der Inklusion findet wenig Resonanz in der Öffentlichkeit der Politik.

Der Staat, der nur ein Teilsystem der Gesellschaft ist, diese auch nicht repräsentiert, wird zuallerletzt mit der »veränderten Zusammensetzung« seiner Staatsbürgerschaft konfrontiert, da er in jedem Fall für seine Einwohner zuständig bleibt. Das »ethisch-politische Selbstverständnis der Nation« wird von den Zuwanderern nicht thematisiert oder durch ihre Anwesenheit in Frage gestellt. Auch wenn in einigen Metropolen der Anteil der Bevölkerung »mit Migrationshintergrund« auf 40 Prozent ansteigt, gehört zur Realität der »multikulturellen Gesellschaft« die Einsicht, dass der Multikulturalismus in Deutschland keine Bewegung »von unten« ist, die aufträte, um die kulturellen Interessen der Zuwanderer gegenüber dem politischen System, dem Staat und seinen Verwaltungen, zu vertreten – womöglich unterteilt nach ethnischer Herkunft. Dieser Befund ist nicht nur damit zu erklären, dass die Einbürgerungshürden immer noch hoch, die Einbürgerungsraten dagegen vergleichsweise niedrig sind. Es gibt keine ethnonational organisierten Parteien der Minderheiten, die mit Aussicht auf Erfolg auch nur lokal kandidieren könnten. Wohl aber gibt es in vielen europäischen Staaten rechtspopulistische Strömungen und Parteien, die sich aus der Mehrheitsbevölkerung rekrutieren und ihre Anhänger gegen Zuwanderung und Zuwanderer mobilisieren. Es gibt auch keine (Protest-)Bewegungen in den Minderheiten, die Forderungen nach kollektiver Anerkennung erheben könnten. Als (neue) soziale Bewegungen gelten – in Abgrenzung von der (alten) Arbeiterbewegung – Protestströmungen, die ihr mora-

liches Unbehagen an Missständen in der (Welt-)Gesellschaft artikulieren (Frieden, Ökologie, Tiermondismus) und/oder Anerkennung für ihre Wertüberzeugungen (Frauen, Tierschützer) und Lebensstile (Veganer) suchen, die sie unter Umständen auch missionarisch zu allgemein akzeptierten Prinzipien erheben möchten. Wäre der Multikulturalismus eine solche soziale Bewegung, müsste diese auf die Anerkennung kultureller Besonderheiten und kollektiver Anrechte zielen. Sie wäre dann als eine Form der Selbstbehauptung (zugewanderter) Minderheiten einzuordnen, die sich der Unterscheidung von (Herkunfts-)Kulturen, Religionszugehörigkeiten und Lebensformen als Ressource zur emotionalen und politischen Mobilisierung ihrer Mitglieder bedienen. Davon kann in der Realität aller westlichen Einwanderungsländer keine Rede sein. Multikulturalismus als *bottom up*-Bewegung gibt es empirisch nicht.

Eher steckt der Multikulturalismus ein Diskursfeld politischer Philosophen ab, die im Konflikt den Motor des sozialen Wandels sehen und ihren Phantasien über »Identitätspolitik« und den »Kampf um Anerkennung« als Wegbereiter einer gerechteren Gesellschaftsordnung freien Lauf lassen. Nachdem der Klassen- und Geschlechterkampf versiegt ist, entdecken sie neue Akteure in den ethnischen Minderheiten, welche anstelle des verblichenen revolutionären Subjekts nun die Rolle der Kraftquelle des Fortschritts übernehmen sollen. Weniger aus einer Analyse der Realität resultierend, sondern von Befürchtungen genährt und populistisch Ängste bedienend, handelt es sich bei dieser Deutung der gesellschaftlichen Situation, sofern sie für Deutschland geltend gemacht wird, um eine ungeprüfte Übernahme vermeintlich nordamerikanischer

Konfliktmuster, die als Import in das Repertoire parteipolitischer Auseinandersetzungen um die innenpolitisch umstrittene Einwanderungspolitik eingeschleust worden sind.<sup>3</sup>

## **Verfassungsfragen und Prinzipien**

Das Begehren nach Anerkennung kollektiver Identitäten, die Forderung nach substantiellen Änderungen der Rechtsordnung und der Umgang mit den daran anschließenden Normkonflikten wäre eine Machtfrage, die nur in der politischen Arena gestellt werden kann. In Demokratien werden Konflikte dieses Typs durch Stimmenmehrheiten oder durch Gerichtsentscheidungen beendet, die die Verfassungskonformität von administrativen oder individuellen Praktiken überprüfen und eine Kontroverse über unvereinbare Prinzipien oder Erwartungen, die den Rahmen demokratischer Ordnung in Frage stellen könnten, bis auf weiteres erübrigen. Die bestehende politische Ordnung, die auf einer bestimmten Interpretation der Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Solidarität und auf der Ausschließung anderer (kultureller) Möglichkeiten beruht, stünde zur Disposition, wenn in Deutschland etwa die Trennung von Staat und Kirche, der Gleichheitsgrundsatz, individuelle Freiheitsrechte, die Rechtsstaatlichkeit, die Prinzipien der Demokratie oder des Pluralismus der Überzeugungen in Frage gestellt würden. Das Begehren nach Änderungen der Verfassung, die das Ergebnis einer

---

<sup>3</sup> Vgl. Radtke, Multikulturalismus; Radtke, Wiederkehr; Honneth, Umverteilung, S. 136f.

historischen Konstellation der Machtverhältnisse ist, stellte die Politik insofern vor besondere Herausforderungen, als im Umgang mit Minderheiten die einfachen Mechanismen demokratischer Mehrheitsfindung nicht ohne weiteres anwendbar sind. Derartige Forderungen werden jedoch von niemandem gestellt. Allein die bloße Imagination solcher Konflikte in einer unbekanntem Zukunft sorgt für öffentliche Aufregung, die wiederum die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs zu begründen scheint.

Immerhin führen solche Gedankenspiele zumindest den nachdenklichen unter den Befürwortern die Grenzen des Multikulturalismus vor Augen. Die bedingungslose Anerkennung kultureller Differenzen oder auch nur ihre Tolerierung endet da, wo die Anerkennung von Intoleranz gefordert wäre. Selbst die Vertreter eines wohlmeinenden Kulturrelativismus, die in einer Art Sühnehaltung eine Parteinahme für all diejenigen Kulturen der Welt vorschreiben, die dem zerstörerischen Angriff des europäischen Ethnozentrismus ausgesetzt waren, kommen an ihre Grenzen, wenn die Auseinandersetzung das Feld der ethnologischen Wissenschaft verlässt. Konnte man sich dort auf Beobachtung und Reflexion beschränken, sind im Feld der Politik verbindliche Entscheidungen über den Modus des Zusammenlebens zu treffen. Aus dem anregenden Wechselspiel der Kulturen wird ein Machtspiel, in dem es um Hegemonien, den Status quo mit seinen materiellen wie ideellen Vorteilen geht. In einer solchen Auseinandersetzung können sich auch die Vertreter kulturrelativistischer Positionen gezwungen sehen, unverzichtbare Prinzipien der *eigenen* Kultur, die als Errungenschaften der europäischen Aufklärung gelten, gegen Relativierungen zu verteidigen, weil es existentiell um die Bedingungen des

eigenen Lebens geht. Wenn die Würde des Einzelnen, eine wirksame Garantie individueller Freiheitsrechte, der Schutz der Privatsphäre und die Mindestforderung nach Pluralität und Individualismus in Frage gestellt werden, verwandeln sich auch Kulturrelativisten in vehemente Verteidiger »ihrer« Kultur. Nun im Gewand des Kosmopolitismus, erheben sie für diese ihre normativen Standards universelle Geltungsansprüche.<sup>4</sup> Dazu müssen die Forderungen in »neutrale Prinzipien« verwandelt werden, denen ihre historische Genese und ihre Orientierung an Interessen nicht mehr anzusehen ist.

Mit kosmopolitischen Forderungen wird außenpolitisch auf der internationalen Ebene eine neue Runde des Kulturkonflikts eingeläutet. Der schon bei Samuel Huntington angekündigte Versuch, eine eurozentrische Position zu universalisieren, die europäische Version der Aufklärung zu enthistorisieren und zur global geltenden Norm zu erheben, wird einerseits in den weltweiten politischen Auseinandersetzungen nicht akzeptiert, die die Erinnerung an den Kolonialismus wachhalten. Aus der Distanz beobachtet werden Menschenrechte als Instrument der Globalisierung von Vorstellungen dechiffriert, die der Westen dem Rest der Welt aufdrängen will.<sup>5</sup> Auf der anderen Seite werden zur Überraschung der Politologen Forderungen nach Individualisierung, Pluralisierung und Demokratisierung als Ressource der Mobilisierung gegen patriarchal-autoritäre Regime in den arabischen Ländern genutzt. Wenn dann erneut Moral und Politik vermischt und aus einem Dissens über Werte, Grundsätze und die

---

<sup>4</sup> Vgl. Archibugi/Held, *Cosmopolitan Democracy*.

<sup>5</sup> Vgl. Mouffe, *Über das Politische*, S. 164.

Ziele guten Lebens am Beispiel der Menschenrechte je nach Opportunität ein »illegitimer Dissens« gemacht wird, der die Welt in »Gut« und »Böse« einteilt und auch international »Schurkenpositionen« identifiziert, wird deutlich, dass es nicht um Meinungsunterschiede, die im Dialog in einen Konsens überführt, sondern um Machtfragen geht, die am Ende wieder nur mit Gewalt entschieden werden können. Wenn dies vermieden werden soll, müssen solche unlösbaren Konflikte *ungelöst* in politischen Bahnen gehalten und weiter prozessiert werden. Das allerdings gilt für die internationalen Beziehungen ebenso wie für den Umgang mit innenpolitischen Konflikten.

Innerstaatlich könnten Wir-Sie-Antagonismen, so sie denn Mehrheit und Minderheit in der politischen Arena in Gegensatz zueinander brächten, dann bearbeitet werden, wenn sie in eine Form gebracht würden, die sich dem Schema Regierung – Opposition fügte, das für demokratisch verfasste politische Systeme konstitutiv ist. Diese Konstruktion hält die unterlegene Position immerhin im Bereich des moralisch Zulässigen und ihre Anliegen für die Zukunft offen. Der etablierte Weg der Bewältigung von Problemen, die gesellschaftspolitische Relevanz erreicht haben, ist in demokratischen Rechtsstaaten die *Rechtsetzung*. Die Forderung nach einer Änderung der Gesetze, getragen etwa von dem Anspruch, in distinkten Gemeinschaften nach eigenen Werten, Regeln und Gesetzen leben zu wollen, die mit den Gesetzen und Prinzipien des Staates nicht vereinbar wären, könnte in einem demokratischen Verfassungsstaat nur mit Mehrheiten entschieden werden. Minderheiten jeder Art wird zugemutet, Niederlagen zu ertragen.

Auch hier wird eine kluge Politik des Individualismus und Pluralismus, die anerkennt, dass Zuwanderer vor besonderen Aufgaben der Lebensbewältigung stehen, zunächst versuchen, Konflikte zwischen kollektiven Identitäten, also Antagonismen zwischen kulturell kodierten »Wir« und »Sie«-Gruppen, in solche zu verwandeln, die sich den üblichen Mustern demokratischer Entscheidungsfindung im Links-rechts-Schema fügen, also als Verteilungsproblem behandelt werden können. Nach wie vor verlaufen die wesentlichen Auseinandersetzungen in modernen Gesellschaften über gegensätzliche Vorstellungen der Rolle des Staates im Verhältnis zum Bürger, bei der notwendigen Umverteilung von Risiken, Zugangschancen und des erwirtschafteten gesellschaftlichen Reichtums. Mehrheitsentscheidungen sollen zumindest bis auf weiteres verbindliche Lösungen für das Zusammenleben gewährleisten. Eine vorausschauende Politik wird unter Opportunitäts Gesichtspunkten auch regressive Positionen von Minderheiten, die sich um die Bewahrung von Traditionen bemühen, weitmöglich berücksichtigen. Sprachlichen oder religiösen Minderheiten bleibt jedoch der Rückzug in die Privatsphäre und die Zumutung nicht erspart, in der öffentlichen Sphäre Einschränkungen hinnehmen zu müssen.

Übrig bleiben Zukunftsfragen der Gesellschaft, die wiederum nicht in Dialogen zwischen »Kulturen«, sondern in *Diskursen* vor Publikum behandelt werden. In der politischen Arena treffen sich Proponenten für und Opponenten gegen bestimmte Lösungen von aufsteigenden Problemen, die sich, um nur einige zu nennen, aus technisch-wissenschaftlichen Umwälzungen, etwa der roten und grünen Gentechnik, der globalen Erwärmung, der

Verbreitung neuer Kommunikationsmedien etc., aber auch daraus ergeben, dass Migration in der Weltgesellschaft zum Normalfall geworden ist und nationale Wohlfahrtsstaaten ihre Rolle neu zu bestimmen haben. Die Beratungen könnten etwa dazu führen, die deutschen/europäischen Traditionen des Umgangs mit Migration und zugewanderten Minderheiten zu überdenken, die dabei eingeübten Denkweisen und etablierten Semantiken zu überprüfen, um letztlich die Organisation des Gemeinwesens an die längst anders strukturierten weltgesellschaftlichen Verhältnissen anpassen zu können.

Bei der Erörterung solcher Fragen, welche die Kluft zwischen dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt und dem ethisch Wünschbaren, zwischen Können und Wollen behandeln, oder eben die Grenzen der Steuerbarkeit der Bevölkerungsdynamik einerseits und der Inklusionsbereitschaft der Funktionssysteme andererseits thematisieren, begegnen sich Funktionsrollenträger in Gestalt von gewählten Politikern, entsandten Diplomaten, interessierten Wirtschaftsmanagern oder Kirchenführern, besorgten Lehrern, Ärzten, ausgewiesenen Wissenschaftlern, engagierten Künstlern, aber auch Aktivisten und Vertretern von Interessengruppen aller Art. Wollen kulturell oder religiös kodierte Positionen in der Öffentlichkeit gehört werden und Anerkennung finden, müssen sie sich in diese öffentlichen Diskurse einklinken und den Nachweis liefern, dass sie progressiv zur Lösung *zukünftiger* Probleme etwas beizutragen haben.

Die Teilnehmer sprechen nicht *für* Kulturen, können aber bei Gelegenheit in einen moralfreien Diskurs *über* die Differenzen eintreten, die sich aus unterschiedlichen kulturellen Denk- und Wahrnehmungstraditionen und ihrer

normativen Prämissen ergeben. Sie können in einer reflexiven Wendung die Optionen sichten und sich aus der Perspektive ihres jeweiligen Funktionssystems um eine Erklärung für mögliche kulturell kodierte Konflikte in der Beurteilung der zukünftigen Aufgaben bemühen. Das Phänomen des Multikulturalismus als Dispositiv des öffentlichen Diskurses kann dann selbst zum Gegenstand des Diskurses werden. Der Modus der Reflexion wird möglich durch die Kognitivierung kultureller und religiöser Differenzen. Wie im Alltag, wo moralische Verurteilungen durch das Sprechen über Moral vermieden werden können, bringt die Kognitivierung ethnisch kodierter Konflikte diese gezielt auf Distanz und vermeidet mit der Moralisierung auch die Kränkung der »Kulturträger«. Kulturelle Überzeugungen der Sprecher mögen im Hintergrund der Erörterungen ethischer Fragen etwa der Energieversorgung, neuer medizinischer Möglichkeiten oder der Neuordnung der Zuwanderung stehen, die eingesetzten Argumente müssen jedoch vor den Rationalitätskriterien bestehen, die in den Öffentlichkeiten der jeweiligen Funktionssysteme gelten.

Ziel solcher Debatten wäre dann nicht länger eine Explikation identitätskonstituierender Differenzen mit dem Ziel einer Verständigung, sondern – auf der Basis demokratiekonstitutiver Grundsätze – der Austausch von Argumenten, die Perspektiven auf angemessene Lösungen für bisher unbekannte Probleme eröffnen. Insofern handelte es sich nicht um einen Dialog, sondern um einen Diskurs in der Öffentlichkeit der Funktionssysteme, der nach den jeweils gültigen Regeln geführt werden muss. Die politische, medial vermittelte Öffentlichkeit ist nur eine unter mehreren. Die Beteiligten nehmen in ihrer

Funktionsrolle als wie auch immer legitimierte Experten oder Kritiker teil und zielen darauf, politische und rechtlich verbindliche (Mehrheits-)Entscheidungen vorzubereiten, welche die Frage des »guten Lebens« betreffen. Nicht moralische Vergemeinschaftung, sondern die Herausbildung einer Rechtsordnung ist das Ziel, der bis auf weiteres möglichst viele zustimmen könnten.

## Bibliografie

- Archibugi, Daniele/Held, David (Hg.), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a new World Order*, Cambridge 1995.
- Bade, Klaus, Deutschland ein Auswanderungsland, *Süddeutsche Zeitung*, 14. 4. 2011, S. 6.
- Bahners, Patrick, *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift*, München 2011.
- Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas, Moral und Kommunikation, in: dies. (Hg.), *Kommunikative Konstruktion von Moral. Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 13–36.
- Blochmann, Elisabeth, Die Sitte und der pädagogisches Takt, in: *Die Sammlung* 6 (1951), S. 589–593.
- Bommes, Michael, *Migration und Nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf*, Opladen/Wiesbaden 1999.
- Bommes, Michael, Über die Aussichtslosigkeit ethnischer Konflikte in Deutschland, in: ders., *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung*, Osnabrück, IMIS-Beiträge 38/2011, S. 159–190.
- Bommes, Michael, Zur Bildung von Verteilungsordnungen in der funktional differenzierten Gesellschaft. Erläutert am Beispiel »ethnischer Ungleichheit« von Arbeitsmigranten, in: ders., *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung*, Osnabrück, IMIS-Beiträge 38/2011, S. 73–100.
- Bommes, Michael/Halfmann, Jost (Hg.), *Migration in nationalen Wohlfahrtsstaaten*, IMIS-Schriften 6, Osnabrück 1998.
- Broder, Henrik M., Dialog? Nein, danke!, Spiegel online 25. 2. 2006, <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,403133,00.html>.
- Broder, Henrik M., *Hurra, wir kapitulieren*, Berlin 2006.
- Butler, Judith, Kritik, Dissens und akademische Freiheit, in:

- WestEND. Neue Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 5 (2008) 1, S. 3–22.
- Casanova, José, *Public Religions*, Chicago 1994.
- Dahrendorf, Ralf, Gegenauflärung heute, in: *Project Syndicate*, 11. 10. 2006, <http://www.project-syndicate.org/commentary/dahrendorf55/German>.
- Die Bundesregierung, Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – Neue Chancen, 2007, Kurzfassung für die Presse, <http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/DE/Bundesregierung/BeauftragtefuerIntegration/NationalerIntegrationsplan/nationaler-integrationsplan.html>.
- Dittrich, Eckard/Radtke, Frank-Olaf, *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Wiesbaden 1990.
- ECOTEC, Evaluation des Europäischen Jahres des Interkulturellen Dialogs 2008, Kurzfassung, 2009, [http://ec.europa.eu/culture/key-documents/doc/evaluation/EYID\\_evaluation\\_exec\\_summ\\_de.pdf](http://ec.europa.eu/culture/key-documents/doc/evaluation/EYID_evaluation_exec_summ_de.pdf).
- Esser, Hartmut, Integration und ethnische Schichtung, Arbeitspapier Nr. 40, Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Mannheim 2001 (Kurzfassung: <http://library.ges.de/pdf-files/akademie/online/50366.pdf>).
- Europarat, Weißbuch zum interkulturellen Dialog, Straßburg, 2008.
- Foroutan, Naika, Kulturdialoge in der politischen Anwendung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 28–29 (2006), S. 17–25.
- Glazer, Nathan/Moynihan, D. Patrick, *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, Mass. 1964.
- Habermas, Jürgen, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993, S. 147–196.
- Hess-Lüttich, Ernest W. B., »Dialog<sub>1</sub>«, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hrsg. von Klaus Weimar u.a., 3 Bde., Berlin/New York 1997–2003.
- Hoffmann-Nowotny, *Soziologie des Fremdarbeiterproblems*.

- Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz, Stuttgart 1973.
- Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.
- Honneth, Axel, Das Andere der Gerechtigkeit. Ansätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000.
- Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Nancy Fraser/ders., Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 129–224.
- Honneth, Axel, Das Ich im Wir, in: Ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 261–279.
- Hügli, Anton, Gibt es eine Moral des moralischen Verurteilens?, in: *Studia Philosophica* 52 (1993), S. 153–171.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs* (1993), S. 22–49.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.
- Huntington, Samuel P., Kampf der Kulturen, Hamburg 1997.
- Kermani, Navid, Bildansichten: Warum hast Du uns verlassen?, *Neue Zürcher Zeitung*, 14. 3. 2009.
- Klinkhammer, Gritt/Satilmis, Ayla (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Berlin 2008.
- Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD. Gemeinsam für Deutschland – Mut zur Menschlichkeit, 11. 11. 2005, [www.cdu.de/doc/pdf/05\\_11\\_11\\_Koalitionsvertrag.pdf](http://www.cdu.de/doc/pdf/05_11_11_Koalitionsvertrag.pdf).
- Kunz, Thomas, Kartoffelgrafik jetzt auch mit Migrationshintergrund. Die Übertragung des Sinus-Milieu-Ansatzes auf die Bevölkerung mit Migrationshintergrund in Deutschland, in: *Migration und Soziale Arbeit*, Heft 1 (2008), S. 69–72.
- Landesportal Hessen, Pressemitteilung vom 4. 12. 2008.
- Lepsius, M. Rainer, Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft [zuerst 1966], in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56–80.

- Lévi-Strauss, Claude, *Race and History*, Paris 1958.
- Liegle, Ludwig, »Dialog der Kulturen«, in: *Neue Sammlung* 42 (2002) 4, S. 447–457.
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1993, S. 9–72.
- Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1995.
- Luhmann, Niklas, *Kultur als historischer Begriff*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1995, S. 31–54.
- Luhmann, Niklas, *Inklusion und Exklusion*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 226–251.
- Luhmann, Niklas, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien 1996.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1997.
- Luhmann, Niklas, *Jenseits von Barbarei*, in: Max Miller/Hans-Günther Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt am Main 2001, S. 219–230.
- Luhmann, Niklas, *Politik, Demokratie, Moral*, in: ders.: *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2008, S. 175–196.
- Maak, Geert, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt am Main 2005.
- Margalit, Avishai, *Über Kompromisse und faule Kompromisse*, Frankfurt am Main 2011.
- Marshall, Thomas H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge 1950.
- Micksch, Jürgen, *Was bringen interkulturelle und interreligiöse Dialoge?*, in: Gritt Klinkhammer/Ayla Satilmis (Hg.), *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand*, Berlin 2008, S. 83–100.
- Miller, Max, *Rationaler Dissens. Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte*, in: Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Kommuni-*

- kation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1992, S. 31–58.
- Mouffe, Chantal, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main 2007.
- Moynihan, D. Patrick, Memorandum on the Status of Negroes, *New York Times*, 1. 3. 1970, S. 69.
- Nassehi, Armin, Dichte Räume. Städte als Synchronisations- und Inklusionsmaschinen, in: Martina Löw (Hg.), Differenzierungen des Städtischen, Opladen 2002, S. 211–232.
- Nassehi, Armin, Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main 2003.
- Nassehi, Armin, Dialog der Kulturen – wer spricht?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 28–29 (2006), S. 33–38.
- Nussbaum, Martha C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge 2011.
- Prose, Matthias, Pädagogik und Dritte Welt. Eine Fallstudie zur Pädagogisierung sozialer Probleme, Fachbereich Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main 2001.
- Puskeppeleit, Jürgen/Thränhardt, Dietrich, Vom betreuten Ausländer zum gleichberechtigten Bürger. Perspektiven der Beratung und Sozialarbeit, der Selbsthilfe und Artikulation und der Organisation und Integration der eingewanderten Ausländer aus den Anwerbestaaten in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i. B. 1990.
- Radtke, Frank-Olaf, Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus, in: Uli Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg 1991, S. 79–96.
- Radtke, Frank-Olaf, Gleichstellung oder Multikulturalismus? Optionen und Wirkungen kommunaler Ausländerpolitik, in: Frank-Olaf Brauerhoch (Hg.), *Frankfurt am Main. Stadt, Soziologie und Kultur*, Frankfurt am Main 1991, S. 73–89.
- Radtke, Frank-Olaf, Multikulturalismus – Ein postmoderner Nachfahre des Nationalismus, in: *Vorgänge* 31 (1992) 3, S. 23–30.
- Radtke, Frank-Olaf, Die Wiederkehr des »Volkes« in den politischen Diskurs, in: *Mittelweg* 36, 2 (1993) 5, S. 89–95.

- Radtke, Frank-Olaf, The Formation of Ethnic Minorities and the Transformation of Social into Ethnic Conflicts in a So-called Multi-Cultural Society: The Case of Germany, in: J. Rex/B. Drury (Hg.), Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe, Aldershot 1994, S. 30–37.
- Radtke, Frank-Olaf, Multikulturelle Gesellschaft, in: Kneer/Nassehi/Schroer (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe, UTB für Wissenschaft, München 1997.
- Radtke, Frank-Olaf, Politiknah und praxisverträglich. Der Beitrag der westdeutschen Erziehungswissenschaften zur Modellierung des Migrationsproblems, in: H.-U. Otto/M. Schrödter (Hg.), Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Multikulturalismus – Neo-Assimilation – Transnationalität, in: *neue praxis*, Sonderheft 8 (2006), S. 201–213.
- Radtke, Katrin, Mobilisierung der Diaspora. Die moralische Ökonomie der Bürgerkriege in Sri Lanka und Eritrea, Frankfurt am Main/New York 2009.
- Reckwitz, Andreas, Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie, Bielefeld 2008.
- Reckwitz, Andreas, Die Kontingenzperspektive der Kultur. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: ders., Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie, Bielefeld 2008, S. 15–46.
- Rössler, Martin, Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss, Institut für Völkerkunde, Universität zu Köln, Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie No. 1, <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/voelkerkunde/publikationen/kae>.
- Satilmis, Ayla, Chancen und Grenzen interkultureller und interreligiöser Dialoge, in: Gritt Klinkhammer/dies. (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Berlin 2008, S. 132.
- Schäuble, Wolfgang, Der Islam ist Teil Deutschlands, Interview, *Süddeutsche Zeitung* vom 26. 9. 2006, [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn\\_1866426/SubSites/DIK/DE/PresseService/RedenInterviews](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1866426/SubSites/DIK/DE/PresseService/RedenInterviews).

- Schiffauer, Werner, Nach dem Islamismus. Eine Ethnografie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş, Frankfurt am Main 2010.
- Seitter, Wolfgang, Riskante Übergänge in der Moderne, Opladen 1999.
- Sofsky, Wolfgang, Buch der Laster, München 2009.
- Stichweh, Rudolf, Interkulturelle Kommunikation in der Weltgesellschaft. Zur politischen Soziologie der Integration und Assimilation, in: ders., Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte, Berlin 2010, S. 195–207.
- Strohschneider, Peter, Dialogischer Agon, in: Klaus W. Hempfer/ Anita Traninger (Hg.), Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung, Stuttgart 2010, S. 95–117.
- Taylor, Charles, Die Politik der Anerkennung, in: ders. (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993, S. 13–78.
- Vester, Michael/von Oertzen, Peter/Geiling, Heiko/Hermann, Thomas/Müller, Dagmar, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Frankfurt am Main 2001.
- Voltaire, Bericht von einer Religionsstreitigkeit in China (1763), in: ders., Recht und Politik I (hrsg. von G. Mensching), Frankfurt am Main 1978, S. 223–226.

## **Zum Autor**

Frank-Olaf Radtke war bis Anfang 2011 Professor für Erziehungswissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er war lange u. a. Mitglied im Rat für Migration, einem bundesweiten Zusammenschluss von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die die Politik in Fragen von Migration und Integration öffentlich kritisch begleitet haben, und hat zahlreiche Veröffentlichungen im Bereich Erziehung, Gesellschaft und Politik vorgelegt.