

Stefan Gaitanides

Das Projekt der multikulturellen Gesellschaft

Der Diskurs des Multikulturalismus wurde historisch-gesellschaftlich von zwei Entwicklungen angestoßen – von der anhaltenden Immigrationswelle seit den 60er Jahren und von dem Prozeß, der heute in aller Munde ist, der Globalisierung. Das Zusammenrücken der Welt zu einem "globalen Dorf" und damit der weltweite Kontakt – und immer wieder auch "Zusammenprall" – von Kulturen wurde möglich durch die schwindelerregende Entwicklung der Kommunikationsmedien, den Ausbau der Verkehrssysteme und durch die Internationalisierung des Wirtschaftssystems. Die Konflikte und Verwerfungen, die daraus erwachsen, haben den Bedarf nach Visionen und Modellen friedlichen und fruchtbaren interkulturellen Zusammenlebens exponentiell steigen lassen.

Auf der Suche nach einem geeigneten theoretischen Bezugsrahmen für die Strukturierung des Multikulturalismus-Diskurses habe ich mich an der international geführten Debatte zwischen "Liberalen" und "Kommunitaristen" orientiert, die um das Verhältnis von individuellen Freiheitsrechten und kollektiven, kulturspezifischen Moralvorstellungen im politischen Gemeinwesen kreist – also das zentrale Thema des Multikulturalismus-Diskurses (auch explizit) erörtert (vgl. u.a. Brumlik/Brunkhorst 1993, Honneth 1993 und Taylor 1993). Vor allem habe ich mich aber bei der Entwicklung meines normativen Modells einer multikulturellen Gesellschaft von der regulativen Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und den diskursethischen Prinzipien von Jürgen Habermas und Karl Otto Apel inspirieren lassen.

"Kommunikatives Handeln" als Vorbild

Im Mittelpunkt der Habermas'schen "Theorie des kommunikativen Handelns" wie des normativen Ideals der "Kommunikationsgemeinschaft" bei Apel steht der herrschaftsfreie Dialog zwischen Kommunikationsteilnehmern, die einander als freie und gleichberechtigte Subjekte anerkennen und um Verständigung bemüht sind.

Ich habe mich bei der Systematisierung der Zielvorstellungen und der Institutionalisierung einer zukünftigen multikulturellen Gesellschaft von diesem normativen Kommunikationsmodell und den daraus abgeleiteten diskursethischen Prinzipien leiten lassen, weil ich keine geeignetere Alternative gefunden habe für die Gestaltung eines friedlichen Zusammenlebens der verschiedenen kulturellen Gruppen im liberalen Verfassungsstaat (Habermas 1993). Das Konsensmodell der Diskurstheorie eignet sich so gut für die Organisation eines dialogischen Prozesses der gemeinsamen politischen Willensbildung, weil es außer dem Universalisierungsprinzip (daß die im Diskurs ermittelten Regeln für alle Gültigkeit haben müssen) und dem Prinzip reziproker Anerkennung der Kommunikationsteilnehmer (d.h. der Gleichberechtigung) keine Wertinhalte vorgibt. Die formale Diskursethik ist von lebensweltlich verankerten partikularen Moralvorstellungen abgekoppelt. Die auf Kant zurückgehende und formale Anleitung zur ethischen Willensbildung (kategorischer Imperativ) ist zwar nicht in allen Kulturen in explizierter Form nachweisbar, sie ist aber nach Habermas in jeder Sprachgemeinschaft in der Pragmatik der Sprechakte eingelassen, in den universalen grammatischen Dialogrollen (Habermas 1983).

Wenn auch das Potential der "idealen Kommunikationsgemeinschaft" (Apel) erst mit dem Geiste der europäischen "Aufklärung", mit Rechtsstaat und Demokratie in historischen Staatsdoktrinen zur Geltung gekommen ist, spricht dies nicht gegen die interkulturelle und internationale Anschlußfähigkeit der Diskursethik. Die Diskursethik bietet durch ihre Abkoppelung von partikularen, konkretgeschichtlichen Moralvorstellungen und kulturspezifischen Entwürfen "guten Lebens" dem interkulturellen Dialog einen alternativlosen Rahmen, an dessen historischer Notwendigkeit für ein friedliches Zusammenleben es keinen Zweifel mehr geben kann (Vgl. auch Nieke 1995).

Die De-Facto-Einwanderungssituation und die ethnische Gruppenbildung zwingt der Mehrheitsgesellschaft auf Dauer den interkulturellen Dialog auf. Und auch die eingewanderten ethnischen Minderheiten haben gar keine andere Wahl als sich auf reziproke Anerkennungsverhältnisse einzulassen und auf rationale Diskurse, – auch wenn sie aus Kulturen kommen, die mit den

diskursethischen Prinzipien nicht kompatibel scheinen. Die kulturelle Kontrasterfahrung führt zwangsläufig zur Infragestellung der kulturellen Überlieferung. Sie stellt das Festhalten an Traditionen im Einwanderungskontext unter einen transkulturellen Begründungszwang. Zudem erlaubt die liberale Verfaßtheit der Einwandererstaaten auf Dauer keine Aufrechterhaltung von partikularistischen fundamentalistischen Positionen in der Lebenspraxis (Habermas 1993).

Analogie zwischen diskursethischen Grundsätzen und Prinzipien des Multikulturalismus

Interessanterweise läßt sich eine Analogie herstellen zwischen dem in eine idealtypische Form gebrachten normativen Diskurs über die multikulturellen Gesellschaft und den zentralen Postulaten der idealen Kommunikationsgemeinschaft bzw. den daraus abgeleiteten diskursethischen Prinzipien der philosophischen Schule von Apel/ Habermas (u.a. Apel 1988, Habermas 1983):

- wechselseitige Anerkennung als gleichberechtigte autonome Personen
- authentische und autonome Darstellung und Vertretung der eigenen Identität und Bedürfnisse
- Bemühung um rationale, dialogische Verständigung und Erzielung von Einverständnissen über gemeinsame Regeln des Zusammenlebens
- Horizonterweiterung und wechselseitige Lernprozesse durch Perspektivenwechsel und Perspektivenverschränkung

Ich bin bei meinem Versuch, den unübersichtlichen zeitgenössischen Multikulturalismuskurs idealtypisch zu strukturieren, auf analoge Essentials gestoßen.

- Akzeptanz des kulturellen Unterschiedes/ Politik der Anerkennung des Anderen und des Respektes
- Förderung der Kultur und Selbstorganisation der ethnischen Einwandererminoritäten
- Institutionalisierung eines gleichberechtigten Dialogs und Einigung auf universalistische Basisregeln des Zusammenlebens
- Wechselseitiger kultureller Austausch/ Kulturentwicklung durch neue Kultursynthesen/ Kultivierung und Feier der kulturellen Vielfalt

Bevor ich auf die einzelnen Elemente meines normativen Modells der multikulturellen Gesellschaft eingehe, möchte ich ein Argument vorausschicken, mit dem K.O. Apel auf den stereotypen Vorwurf geantwortet hat, es handle sich bei seinem Modell idealer Kommunikation um puren Idealismus, ein Vorwurf, dem sich auch die

"Multikulturalisten" ständig ausgesetzt finden. Apel behauptet keineswegs die Faktizität der idealen Kommunikationsgemeinschaft, sondern sieht in ihr eine "kontrafaktische Antizipation idealer Bedingungen der

Konsensusbildung". Das normative Ziel "verweist vielmehr auf die Zukunft im Sinne einer regulativen Idee moralischen Fortschritts", auf die "Bedingung der Möglichkeit von Verständigung und Toleranz in einer nicht eurozentrisch orientierten Auffassung der Einheit und Verschiedenheit (Mannigfaltigkeit) der menschlichen Kulturen." (Apel 1988, S. 53). Der "normativen Kraft des Faktischen", die den Multikulturalismus des naiven Idealismus zu überführen scheint, steht die faktenverändernde Kraft des Normativen gegenüber, ohne die die historische Entwicklung hin zur Demokratie nicht möglich gewesen wäre – nicht als ein geschichtsphilosophisches Telos, sondern als eine Folge von Anerkennungskämpfen mißachteter und unterprivilegierter Gruppen. Sie führen zur Erweiterung und Vertiefung der reziproken Anerkennungsverhältnisse (Honneth 1994).

1. Akzeptanz des kulturellen Unterschiedes, Politik der Anerkennung und des Respektes

Kultureller Pluralismus durch Trennung von Staat und kulturellen Gemeinschaften

Weltanschauliche Neutralität des Staates und religiöse Toleranz sind Eckpfeiler des liberalen Verfassungsstaates. Von einem seiner geistigen Gründungsväter, von John Locke stammt das Wort: Der Staat sei für das "Wohl" der Bürger zuständig und nicht für deren "Seelenheil" (Locke (1667) 1957). Religiöse und weltanschauliche Bekenntnisse, private Lebensweisen und Lebensformen sind nach dem liberalen Staatsverständnis "Privatsache". Der Staat ist im Gegenteil aufgerufen, Einmischungen in die Gestaltung der persönlichen Lebenssphäre zu verhin-

dern und die Rahmenbedingungen zur Verwirklichung des persönlichen Lebensentwurfes sicherzustellen.

Entsprechend dieser liberalen Staatsauffassung darf "die Mehrheitskultur staatliche Privilegien auf Kosten der Gleichberechtigung anderer kultureller Lebensformen" nicht usurpieren und "deren Anspruch auf reziproke Anerkennung" beleidigen (Habermas 1993, S.179).

Mit dem liberalen Staats- und Gesellschaftsverständnis verträgt es sich demnach nicht, wenn Muslime oder Sinti ihre Toten wegen der starren Friedhofsordnung nicht begraben können, so wie es ihre Tradition gebietet – mit dem Blick der Toten nach Mekka gerichtet oder in einer Gruft. Es ist mit diesem Verständnis nicht vereinbar, wenn Bürgerinitiativen Moscheeprojekte zu Fall bringen, weil sie im baulichen Erscheinungsbild in Konkurrenz treten zu den christlichen Kirchen. Ebenfalls unvereinbar mit der liberalen Staatsphilosophie sind m.E. auch Kleidervorschriften wie das Verbot von Kopftüchern für muslimische Pädagoginnen bzw. die Nichteinstellung kopftuchtragender Muslimas, solange sie damit nicht missionieren sondern lediglich ihr persönliches religiöses Bekenntnis zum Ausdruck bringen (vgl. Anm 1.).

Reziproke Anerkennung und "Würde des Menschen"

Da der Begriff der Toleranz assoziiert wird mit "Duldung" von etwas, was man eigentlich nicht gut findet und großzügigerweise zulässt, wähle ich lieber den Begriff des Respektes oder den der Akzeptanz, um das spezifische Anerkennungsverhältnis zu bezeichnen, das gefordert ist. Es meint: Alle Menschen haben gleichen Wert und müssen vom Gesetzgeber gleichbehandelt werden – unabhängig von Geschlecht, Abstammung, Rasse, Sprache, Heimat und Herkunft, religiöser oder politischer Anschauung.

In bundesrepublikanischen Grundgesetz ist dieses Prinzip in zwei Artikeln an vorderster Stelle verankert, in Artikel 1 und 3: "Die Würde des Menschen ist unantastbar" und "Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich".

Gleichberechtigung und -wertigkeit aller Mitglieder des politischen Gemeinwesens, keine Privilegien – das sind historisch erkämpfte zentrale Errungenschaften der bürgerlichen Demokratie gegenüber dem Ancien Regime, das seine Legitimität aus der ungleichen gottgewollten Verteilung von Ehre und Macht auf die adeligen und die niedrigen Stände ableitete.

Nach **Honneths** auf Hegel und Mead aufgebauten Entwurf einer soziologischen Anerkennungstheorie ist der Kampf um Anerkennung auf der Ebene des Rechtes wie auf der Ebene der sozialen Wertschätzung ein treibendes Moment des gesellschaftlichen Fortschritts überhaupt (Honneth 1994).

Charles Taylor, einer der profiliertesten Theoretiker des Multikulturalismus, plädiert für eine Fortentwicklung des im Begriff der Menschenwürde enthaltenen Staatsziels (Taylor 1993). Er fordert eine kollektivrechtliche Erweiterung des Schutzes der Menschenwürde über den individuellen Schutz des Artikel 3 Grundgesetz hinaus.

Ausgehend von den Erkenntnissen der Sozialpsychologie ist er der Auffassung, daß man individuelle und soziale bzw. kulturelle Identität und Integrität nicht voneinander trennen kann. Wird meine Herkunftsgruppe pauschal abqualifiziert, werde auch ich meiner Identität beraubt, ganz egal ob man mir beteuert ich sei ja gar kein richtiger – vor einiger Zeit hätte man gesagt Jude, heute – Türke, sondern von den Deutschen nicht mehr zu unterscheiden.

In Anlehnung an Hegels Theorie der Anerkennung meint Taylor, die Nichtanerkennung und Abwertung von Gruppen der Gesellschaft beraube sie nicht nur ihrer Würde, sondern verschlechtere auch ihre Chancen zur Entwicklung einer tragfähigen Identität überhaupt. Wodurch auch das in den Verfassungen der westlichen Demokratien verankerte Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit eingeschränkt würde (Art. 2. Abs. 1 GG). Ich zitiere:

"Anerkennung ist nicht bloß ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind, Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches Grundbedürfnis. ... Die These lautet, unsere Identität (wird) teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen geprägt, so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt." (Ch. Taylor 1993, S. 13/14)

Habermas argumentiert ähnlich, meint aber, daß die kollektivrechtliche Sicherung der ethnischen Identität mit dem Vorrang der Individualrechte im liberalen Verfassungsstaat nicht vereinbar sei (Habermas 1993, S.171). Aber auch Habermas pl'e4diert für einen kollektiven Schutz, der seiner Ansicht nach durch eine erweiterte Auslegung des individuellen Grundrechtes auf Integrität der Person ausreichend abgesichert sei.

"Denn die Integrität der einzelnen Rechtsperson kann, normativ betrachtet, nicht ohne den Schutz jener intersubjektiv geteilten Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge garantiert werden, in denen sie sozialisiert worden ist und ihre Identität ausgebildet hat. Die Identität des Einzelnen ist mit kollektiven Identitäten verwoben und kann nur in einem kulturellen Netzwerk stabilisiert werden, das sowenig wie die Muttersprache selbst als privater Besitz angeeignet wird. ... daraus ergeben sich im Zuge der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit weitreichende Statusgarantien, Rechte auf Selbstverwaltung, infrastrukturelle Leistungen, Subventionen usw. ..." (Habermas 1993, S. 172)

Anerkennung und Identitätsbildung

Der verweigerte Respekt beeinträchtigt insbesondere die Identitätsentwicklung der Kinder der Einwanderer, die weit mehr als ihre Eltern auf die Anerkennung durch die deutsche Umgebung angewiesen sind. Bei der zweiten und dritten Einwanderergeneration hat ein Bezugsgruppenwechsel stattgefunden. Die "bedeutsamen Anderen" das sind für sie die deutsche Gleichaltrigengruppe und die deutschen Bezugspersonen in Kindergarten, Schule und Ausbildungsstätte (vgl. Mead 1973). Sie wollen raus aus der Enge ihres Milieus und "dazugehören". Die Eltern konnten und können noch eine stabilere soziale Identität entwickeln, da sie stärker auf die eigene Gruppe bezogen sind, da sie immer noch heimatorientiert sind und sich mit ihrem – vermeintlich vorübergehenden – unterprivilegierten Status bescheiden.

Von daher verwundert es nicht, wenn die erfahrene Verweigerung der Anerkennung – auf der rechtlich, politischen wie auf der Ebene des Sozialen und der der Alltagskommunikation – bei einem Teil der jugendlichen Migranten der zweiten und dritten Generation abweichendes Verhalten fördert. Gewalttätigkeit, Drogenkonsum, kriminelle Mittelbeschaffung, politischer und religiöser Extremismus können auch als Anerkennungskämpfe verachteter Outsider gedeutet werden

(Vgl. Honneth 1994, Kepel 1996, Gaitanides 1996, Heitmeyer u.a. 1997). Auch der anstoßerregende "machismo" vieler Migranten-Jugendlicher kann als Revanche für die – unbewußt als "Entmannung" erfahrene – mißlungene schulische und berufliche Initiation gedeutet werden. Körperliche Durchsetzungsfähigkeit tritt an die Stelle geistiger Durchsetzungsfähigkeit, zu der der Weg u.a. durch das interethnisch vermittelte geringe Selbstwertgefühl verbaut ist.

Die Demütigung der Eltern und die eigene Mißachtungserfahrung auf dem Gebiet struktureller Gewalt und sozialer Wertschätzung wird auf der körperlichen Auseinandersetzungsebene zurückgezahlt, auf der die attackierten Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft im öffentlichen Raum am drastischsten zu demütigen sind und sich am wenigsten zur Wehr setzen. Die Verletzung der körperlichen Integrität bewirkt ein äußerstes Maß der Demütigung (Honneth 1994, S. 214). Tertilt hat in seiner ethnographischen Studie einer türkischen Jugendgang beobachtet, daß es den Mitgliedern dieser Gruppe beim spontan inszenierten Straßenraub weniger um den materiellen Wert der geraubten Gegenstände ging als um die Demütigung der Opfer, die immer Deutsche waren, und um die kompensatorische Demonstration von überlegener Macht und Männlichkeit (Tertilt 1995).

Nichtanerkennung und Reethnisierungstendenzen

Die Mißachtungs- und Ausgrenzungserfahrung treibt immer mehr Migranten in die Arme der religiösen Fundamentalisten oder radikaler politischer Organisationen, die ihnen eine Ersatzheimat bieten. Insbesondere die Pflege der religiösen Traditionen, die von den Fundamentalisten am konsequentesten betrieben wird, ist gemeinschaftsstiftend und vermittelt ein Gefühl der Zugehörigkeit, das man in der fremden Umwelt so sehr vermißt.

"Du gehst in die Moschee und fühlst dich sofort wohl, man reicht dir die Hand, du wirst als Freund betrachtet, den man seit längerer Zeit kennt. Es gibt nicht das Mißtrauen, all die Vorur-

teile. Auf der Straße grüßt man jemanden:

'Warum grüßen Sie ? Ich kenne sie nicht!' Ich dagegen sehe einen Moslem auf der Straße: 'Salam aleikum!' Er schaut mich mit einem gütigen Lächeln an, du hältst an und diskutierst. Das ist die Anerkennung anderer, wir sind Bröcder, selbst wenn wir uns nicht kennen." – So äußerte sich der später wegen Terrorismusverdacht gesuchte und von der französischen Polizei erschossene Franco-Maghrebiner Khaled Kelkal, der sich nach einer abgebrochenen Schulausbildung ("Ich habe einfach meinen Platz nicht gefunden") und Diskriminierungserfahrungen kriminalisierte und im Gefängnis von Fundamentalisten angeworben wurde, in einem Interview drei Jahre vor seinem Tod (Loch 1995, vgl. auch Kepel 1996 und Anm.: 2.).

Notwendigkeit einer gezielten Antidiskriminierungspolitik

Mit dem Begriff der Menschenwürde und den Gleichheitspostulaten unserer liberal-demokratischen politischen Kultur verträgt es sich nicht, wenn in den Medien oder in der Öffentlichkeit ein entwürdigendes Bild der inwandererminoritäten gezeichnet wird oder wenn im Alltagsleben strafflos Beleidigungen ausgesprochen werden können oder wenn Migranten auf Grund negativer ethnischer Zuschreibungen der Zutritt zu Arbeitsplätzen, Wohnungen und Freizeitgelegenheiten verwehrt wird. Um Diskriminierung nicht nur im staatlichen Bereich sondern auch der Gesellschaft bekämpfen zu können, bedarf es allerdings einer entsprechenden Gesetzgebung (Vgl. AMKA 1996). Daher wurden in den traditionellen Einwandererländern Antidiskriminierungsgesetze verabschiedet und ein breitgefächertes Antidiskriminierungsinstrumentarium zur Umsetzung von Gleichstellungszielen institutionalisiert. Auch die europäischen Nachbarn, die Niederlande und Großbritannien sind uns darin weit voraus. Ich will hier nur einiges zu nennen: Überprüfung der Schulbücher bezüglich ethnozentrischer Bewertungen anderer Kulturen, Besetzung prestigeträchtiger Rollen im Fernsehen zum Zwecke der Image-Aufwertung, obligatorische Teilnahme von Behördenmitarbeitern und Polizisten an antirassistischen workshops, Beweislastumkehr bei Diskriminierungsklagen im Beschäftigungsbereich. Der Arbeitgeber muß bei plausiblen Diskriminierungshinweisen beweisen, daß andere, sachliche Gründe für seine Ablehnung ausschlaggebend waren (vgl. u.a. Heinelt 1994).

Es gibt im Übrigen auch in der deutschen Gesetzgebung ein Beispiel für die strafrechtliche Verfolgbarkeit von Verletzungen der kollektiven Würde einer ethnischen Minorität. Das ist nach neuester Gesetzgebung die Strafbarkeit der Holocaustlüge. Erfreulicherweise befindet sich die Verabschiedung eines allgemeinen Antidiskriminierungsgesetzes auf der Agenda der Koalitionsvereinbarungen. Es bleibt abzuwarten, ob dieses Vorhaben auch konsequent angegangen wird (FR 22.10.98).

2. Förderung der Kultur und Selbstorganisation der ethnischen Einwandererminoritäten

Während die Abwehr von Diskriminierung, die als die "schwache" Version des Multikulturalismus bezeichnet werden kann, auf breite Zustimmung stößt und eher einer konsequenteren Umsetzung des Verfassungsauftrages bedarf als einer grundlegenden Veränderung der politischen Kultur, scheiden sich die Geister, wenn es um die öffentliche Anerkennung und Förderung der Minderheitenkulturen geht. Die kommunitaristischen Autoren leiten die Legitimität ihrer Forderung nach Bewahrung und Förderung der kulturellen Identität von dem auf Herder zurückgehenden Gedanken ab, daß die individuelle Identität mit der kulturellen eng verwoben ist und daß die Möglichkeit mit Landsleuten auf der Basis gewachsener kultureller Traditionen zu verkehren, ein Grundbedürfnis des Menschen nach vertrautem Gemeinschaftsleben ist (u.a. Taylor 1993).

Die liberale Gegenposition interpretiert die Verfassung dahingehend, daß die Förderung partikularer kultureller Gemeinschaften Privatsache sei und sich eine öffentliche Förderung nicht mit dem weltanschaulichen Neutralitätsgebot des liberalen Verfassungsstaates vereinbare. Paradigmatisch beruft man sich dabei auf die historische Errungenschaft der strikten Trennung von Kirche und Staat.

Nun ist diese Argumentation widersprüchlich, gibt es doch eine staatlich verordnete Vorherrschaft der deutschen Hochsprache. Ausländische Ärzte dürfen beispielsweise ihren ausländischen Klienten keine schriftlichen Mitteilungen in deren Sprache machen, weil die ärztliche Amtssprache deutsch ist (Mitteilung der Ärztekammer an einen Frankfurter Arzt ex-

jugoslawischer Herkunft). Mit der strikten Trennung von Staat und Kirche ist es auch so eine Sache – wie wir beim Kuzifix-Streit der bayrischen Staatsregierung mit dem Verfassungsgericht gesehen haben. Der christlichen Religionsunterricht ist in das staatliche Bildungswesen integriert und die christlichen Wohlfahrtsverbände können als "Tendenzbetriebe" muslimischen Erzieherinnen und Sozialarbeitern die Einstellung verweigern, auch wenn sie zu hundert Prozent aus staatlichen Mitteln bezuschußt werden.

Entweder strikte Trennung von Staat und kulturellen Gruppen oder konsequenter Pluralismus Zwei Lösungsalternativen sind denkbar: Entweder sorgt man für eine konsequente Trennung von Staat und Glaubensgemeinschaften oder für einen staatlich geförderten kulturellen Pluralismus – für die Zulassung und Förderung beispielsweise muslimischer Kindergärten oder das Feiern des muslimischen "bayram" im christlichen Kindergärten. Entweder Ethik-Unterricht für alle oder aber Integration des Religionsunterrichtes auch nicht-christlicher Glaubensrichtungen in den Regelunterricht. Um die Minoritätenkulturen prosperieren zu lassen ist aber noch mehr nötig: Einräumung von Sendezeiten in den öffentlich-rechtlichen und privaten Rundfunk- und Fernsehkanälen, öffentliche Förderung von Literaten und Künstlern sowie Kulturaustausch mit dem Heimatland, Förderung von Selbsthilfe-Organisationen, Kultur- und Sportvereinen, Genehmigung und Bezuschussung von Privat-Kindergärten und Privatschulen. Solange Waldorfschulen, französischen, japanischen und jüdischen Schulen bzw. christlichen Konfessionsschulen nach den Privatschulgesetzen der Länder staatlich gefördert werden, müßten – gerechtigkeitshalber – auch islamische oder deutsch-türkische Schulinitiativen staatlich anerkannt und gefördert werden. Diese müßten freilich – wie in Holland die islamischen Schulen – unter staatliche Aufsicht gestellt werden. Sie müßten Zweisprachigkeit und einen – mit den öffentlichen Schulen – vergleichbaren Standard an Kenntnissen und Fähigkeiten vermitteln, um die Ausbildungschancen der SchülerInnen nicht zu verschlechtern, und sie dürften auf der normativen Ebene keine Umgangsformen und Inhalte vermitteln, die dem Geiste der freiheitlich-demokratischen Grundordnung widersprechen. Für die Einhaltung dieser Auflagen bieten die Privatschulgesetze der Länder eine hinreichende Handhabe. Hierbei geht es weniger um die gesellschaftspolitische Fragestellung, ob eine solche fragmentierte Beschulung gesellschafts- und integrationspolitisch wünschenswert ist, sondern um rechtliche Gleichstellung. Wenn eine gesellschaftspolitische Debatte über die Fragwürdigkeit einer solchen Entwicklung geführt werden sollte, müßten auch sämtliche anderen Privatschulen in die Diskussion mit einbezogen werden.

Förderung der Herkunftssprache und Sicherung von Kommunikationsmöglichkeiten auch zwischen den Generationen

Der englische Sozialphilosoph Raz nennt weitere, in der liberalen Philosophie verankerte Gründe für die Förderung der Einwandererkulturen (Raz 1995): Eine defacto Zwangsassimilation widerspreche dem liberalen Grundprinzip der Wahlfreiheit. Nur durch die Förderung der Herkunftskulturen und die Weitergabe der Herkunftssprachen an die nachwachsenden Generationen im Bildungswesen könne die kulturelle Optionsfreiheit erhalten bleiben. Die erste Einwanderergeneration kann in der Regel nur in der Herkunftssprache auf eine befriedigende Weise kommunizieren, da sich in den – für sie typischen – untergeordneten Positionen wenig Gelegenheit bietet, die Sprache des Immigrationslandes über das Niveau eines sog. "Gastarbeiterdeutsch" hinaus zu erlernen. Die geringen Kontaktchancen zu Deutschen – am Arbeitsplatz wie im Wohngebiet – lassen den spontanen Spracherwerb verkümmern. Die Teilnahme an Sprachkursen wird durch das geringe Bildungsniveau und die besonderen Alltagsbelastungen erschwert. D.h. aber, daß die mangelhafte Berücksichtigung und Förderung der Herkunftssprache die erste Einwanderergeneration elementarer, vor allem emotionaler, Ausdrucks- und Verständigungsmöglichkeiten beraubt. Dadurch wird ein Grundprinzip der liberalen Verfassung verletzt: das Recht auf Persönlichkeitsentfaltung.

Eben dieses Prinzip wird auch verletzt, wenn Eltern durch einen krassen innerfamiliären Kulturbruch daran gehindert werden, mit ihren Kindern zu kommunizieren. Hierzu Joseph Raz: "Eine Strategie, die Kinder mit Gewalt von der Kultur der Eltern löst, unterminiert nicht nur die Stabilität der Gesellschaft, indem sie die Fähigkeit unterminiert über lange Zeit intime Beziehungen aufrecht zu erhalten, sie bedroht auch die tiefsten elterlichen Wünsche: den Wunsch, ihre Kinder zu verstehen, ihre Welt zu teilen und ihnen nahe zu bleiben (Raz 1995, S.314)."

Einwanderungskolonien und Binnenintegration

Die bisher angeführten liberalen Begründungen des Multikulturalismus sind wenig bekannt. Weiter verbreitet im öffentlichen Diskurs des Multikulturalismus sind die kommunitaristischen Argumente:

“Individuen sind stärker, zuversichtlicher und gewitzter, wenn sie an einem Gemeinschaftsleben teilnehmen, wenn sie für andere verantwortlich sind ” (M. Walzer 1998, S.126f).

Ohne Unterstützung der ethnischen Gemeinschaften würden die Migranten viel anomischer – also mit psychischen Krankheiten, Sucht, Kriminalität, Verwahrlosung – auf den Kulturschock sowie die Fremdheits- und Ausgrenzungserfahrungen reagieren. Die Integration in die ethnische Gemeinschaft erleichtert die Integration in die Aufnahmegesellschaft. Elwert spricht daher von "Binnenintegration" (Elwert 1984). Die Aufnahme in die ethnischen "Communities" federt den "Kulturschock" der Neueinwanderer ab und ermöglicht eine sanftere Anpassung der an die neue Umgebung ohne dramatische Identitätsbrüche. Die Einwandererkolonien stellen ein beachtliches informelles und organisiertes Selbsthilfenetzwerk bereit (Heckmann 1992, S.111 ff). Der renommierte Stadtsoziologe W. Siebel setzt sich kritisch auseinander mit einem stadtplanerischen und administrativen Mischungskonzept, das schon in der Vergangenheit mehrfach an den sozialen Selbstselektionsprozessen gescheitert sei und dessen Preis obendrein kollektiver Identitätsverlust und Zerstörung gewachsener Selbsthilfenetzwerke sei. "Mischung zerstört informelle Netzwerke bzw. behindert deren Aufbau und schwächt damit die ökonomische, die soziale und die psychische Stabilität. Diese aber sind Voraussetzung für gelingende Integration. Erst auf der Basis einer gesicherten Identität läßt man sich auf das Abenteuer des Neuen ein, und das gilt für Zuwanderer wie für Eingesessene. Die multikulturelle Stadt ist eine Stadt, die fremde kulturelle Identitäten nicht bedroht, sondern sie stabilisiert und ihnen ermöglicht, gleichberechtigt das Eigene zur Entwicklung der urbanen Kultur beizutragen " (Siebel 1997). So bemerkt auch Neckel angesichts des Booms der ethnischen Ökonomie im Frankfurter Bahnhofsviertel, durch den auch viele Arbeitslose wieder eine Beschäftigungsperspektive bekommen haben : "Es sind die Enklaven der deutschen Gesellschaft, in denen mitunter am erfolgreichsten an der Integration gearbeitet wird, gerade auch dann, wenn dem sozialökologisch eine Konzentration ethnischer Gruppen im städtischen sozialen Raum zugrunde liegt"(Neckel 1999).

Die systemintegrative Bedeutung von Einwandererkolonien wird durch den pejorativen "Gettobegriff" verdeckt, der mit "Mauern", "Abschottung", "Segregation" assoziiert wird. Die positiven Ressourcen der Einwandererkolonien werden sogar von einigen Stadtplanern für die Normalisierung und Revitalisierung heruntergekommener sozialer Brennpunkte genutzt (Krummacker/Walz 1996). Durch die Etablierung ethnischer Selbstorganisation wird die kollektive Handlungskompetenz und damit auch die Möglichkeit zur Interessenartikulation und -organisation der Einwandererminderheiten verbessert.

Diskussion kritischer Einwände gegen den Multikulturalismus

Förderung inferiorer und dysfunktionaler Kulturen ?

Vielfach wird eingewendet, durch die Unterstützung ethnischer Netzwerke würden rückständige und repressive Kulturen künstlich am Leben erhalten, die den Anforderungen der Moderne widersprechen. Sie blockierten den Integrationsprozeß und gefährdeten dadurch auch das friedliche Zusammenleben und die Entwicklungschancen der Kinder. Die pauschale Abqualifizierung der Herkunftskulturen als hoffnungslos rückständig zeugt nur von der Borniertheit und ethozentrischen Befangenheit derjenigen, die diese Bilder der Immigrantenkulturen im Kopf haben. Sie konstruieren ein defizitäres, kollektivistisches und statisches Bild der Einwanderersubkulturen. Die Angehörigen der ethnischen Gemeinschaften sind nur mit einem Segment ihrer Person in ihre Subkultur eingebunden. Sie partizipieren viel zeitintensiver an der allgemeinen, sie umgebenden Kultur der Arbeitswelt, des Konsums, der Medien, des Gesundheitswesens usw.. Die Siedlungsstruktur ist – besonders in Deutschland – trotz gelegentlicher Konzentrationserscheinungen mit der Beziehungsdichte der Herkunftsgemeinden nicht vergleichbar. Die soziale Kontrolle ist infolgedessen weit geringer. Insofern können die Migranten gar nicht – wie befürchtet – in ihrer Subkultur eingeschlossen werden. Die repressiven Momente der kulturellen

Tradition werden außerdem überlagert durch die permissiven Umgebungseinflüsse, die sich in kreativen kulturellen Mischformen niederschlagen, aber auch durch den Kulturtransfer aus den sich modernisierenden Heimatländern (u.a. via Satellit). Schließlich werden die Entwicklungschancen der Kinder eher durch einen jähen Identitätsbruch verbaut als durch die partialen Einflüsse der traditionellen Kultur.

Förderung von Desintegration und Fragmentierung durch den Multikulturalismus ?

Ein weiteres Argument gegen die "starke" Variante des Multikulturalismus ist die Befürchtung, daß unsere von Interessenkonflikten bereits ohnehin arg gebeutelte Gesellschaft durch den Zerfall in ethnische Gruppen noch stärker desintegriert würde. So warnt z.B. Ostendorf vor Übertragung des amerikanischen korporatistischen Multikulturalismus, der zu einer Balkanisierung der Gesellschaft führen könne (Ostendorf 1992). Den Zerfall der Gesellschaft haben auch die Initiatoren der Unterschriftenkampagne gegen die Hinnahme der doppelten Staatsbürgerschaft prognostiziert – falls die Doppelbindung durch den Doppelpaß zementiert würde. Die CDU beschwor das Menetekel der Bildung von "Parallelgesellschaften" herauf, die der Merheitsgesellschaft feindlich gegenüberstünden und in denen – ähnlich wie angeblich in den französischen Vorstädten – das staatliche Gewaltmonopol durch Jugendbanden und die Selbstjustizorgane der ethnischen "Ghettos" ausgehebelt würde.

Der Zusammenhalt der Gesellschaft – so die konservative Doktrin – sei nur durch eine homogene Wertegemeinschaft auf Dauer zu erreichen, deshalb sollten sich die einbürgerungswilligen Einwanderer vorbehaltlos für die deutsche Wertegemeinschaft entscheiden und sich der deutschen "Leitkultur" anpassen. Am pronociertesten hat diese Position der ehemalige Innensenator von Berlin Schönbohm vertreten. Dem ist entgegenzuhalten: Die nationale Kulturgemeinschaft ist eher eine anachronistische Fiktion, als daß sie Gebrauchswert für den Alltag hätte. Die Auffassungen "guten Lebens" haben sich in der modernen liberal verfaßten Gesellschaft diversifiziert, und es ist eine schmerzlich erkämpfte Errungenschaft, daß z.B. die unterschiedlichen christlichen Weltanschauungsgemeinschaften gelernt haben, sich gegenseitig zu tolerieren. Der Versuch eine allgemeinverbindliche Leitkultur durchzusetzen, bedeutet daher einen Rückfall hinter das erreichte bereits erreichte Niveau kultureller Toleranz. So kritisiert Sighard Neckel im Rahmen eines Essays über das Frankfurter Bahnhofsviertel, in dem die Migranten in der Majorität sind, das in Mode gekommene Bild einer angeblich sich katastrophal desintegrierenden Gesellschaft, das auch immer wieder mit der Herausbildung ethnischer Communities in Verbindung gebracht wird (vgl. u.a. Heitmeyer 1997).

"Nicht wenig paternalistisch tönt die Diagnose der Desintegration, wenn sich dieser Befund umstandlos auf das Fehlen allen gemeinsamer Werte bezieht. Wer der modernen Gesellschaft normative Übereinstimmungen jenseits fundamentaler Verhaltensregeln abfordert und eine verbindliche kulturelle Identität im Sozialen verlangt, übergeht nicht nur die Wirklichkeit, die sich in den Hinterhöfen des Bahnhofsviertels schon längst ihre diversen Kirchen, Moscheen und Vereine unterschiedlichster Konfessionen geschaffen hat. Er schränkt in fragwürdiger Weise auch den errungenen Freiheitsraum der modernen Gesellschaft ein. Auf die Pluralität der Lebensformen würden selbsternannte moralische Mehrheiten dann wohl zumeist repressiv reagieren. ... In einem Zeitalter, daß keine transzendentalen Gewißheiten mehr kennt, kann sich die Gesellschaft nur in einem offen Aushandlungsprozeß streitbarer Teilgruppen integrieren" (Neckel 1999).

Das einseitige Bekenntnis zur deutschen Nation, das die unselige Unterschriftenkampagne der CDU sehr einseitig von den eingewanderten EinbürgerungskandidatInnen forderte ndash läßt doch die Motivlage der Unterschriftleistenden jegliche Loyalität zur den eingewanderten Minderheiten vermissen ("Wo kann man hier gegen Ausländer unterschreiben ? (!)") – verschärft auf eine destruktive Weise den Loyalitätskonflikt, in dem sich insbesondere die MigrantInnen der zweiten Generation ohnehin schon befinden. Es wird Ihnen eine Entscheidung aufgezwungen, die sie – wenn überhaupt – freiwillig ohne äußeren Druck treffen wollen. Die als Assimilationszwang erlebte Einbürgerungsaufgabe, die formalen Bande zum Heimatland, die für sie momentan noch einen hohen symbolischen Stellenwert haben, zu kappen, erfahren sie als "ein ungeduldiges Auflösen von Widersprüchen, die zwar nicht angenehm sind, aber ausgehalten werden müssen, weil die Alternative nur die Verdrängung und Abspaltung des einen oder des

anderen Teils wäre. Dies ist der Kontext, in dem der Wunsch nach Anerkennung situiert ist. Es ist das Anliegen, in einer widersprüchlichen, manchmal zerrissenen Lebenssituation nicht noch zusätzlich Steine in den Weg gelegt zu bekommen. ... Es verhält sich damit wie mit der Forderung nach doppelter Staatsangehörigkeit, die vor allem für die zweite Generation relevant ist. Hinter ihr steht der Wunsch, in einer sehr schwierigen Gesellschaft Fuß zu fassen, ohne sich ihr auszuliefern, der Wunsch, heimisch zu werden ? trotz Ausländerfeindlichkeit. Diese Forderungen sind Forderungen nach Anerkennung eines kulturellen Hintergrunds, ohne daß sie kulturalistische Forderungen wären, es geht nicht um die Verewigung einer Kultur in einer abgeschoteteten Kolonie, sondern es geht ganz konkret um die Bewältigung einer schwierigen Situation, die auch kulturell bedingt ist" (Schiffauer 1997, S. 154).

Die Hinnahme der doppelten Staatsbürgerschaft und die Akzeptanz des kulturellen Pluralismus stehen indess der Identifikation mit einer gemeinsamen politischen Kultur – im Sinne eines republikanischen "Verfassungspatriotismus" (Habermas) – nicht im Wege. Im Gegenteil, die gemeinsame Identifikation mit einer Kultur der Vielfalt und Toleranz kann der Integration in ein von allen getragenes Gemeinwesen nur förderlich sein. Mit einem Land, das sich – wie beispielsweise die Niederlande – ausdrücklich zu den Prinzipien des Multikulturalismus bekennt, würden die Migranten überhaupt erst ein Zugehörigkeitsgefühl entwickeln können, was bisher Umfragen zufolge auch bei der zweiten Einwanderergeneration nicht der Fall zu sein scheint (Esser/ Friedrichs 1990, Heitmeyer/Müller/ Schröder 1997). Das politische Gemeinwesen könnte sich durch die ausdrückliche Akzeptanz der Doppelbindungen – an die aufnehmende Gesellschaft und die Herkunftsgruppe – in der politischen Kultur sehr viel besser die Loyalität und staatsbürgerlichen Engagements seiner wachsenden Einwandererbevolkerung sichern als durch den staatlich verordneten Assimilationszwang.

Die Einbindung in ethnische Netzwerke bei gleichzeitiger Identifikation mit der Staatsbürgerrolle immunisiert – nach Auffassung des amerikanischen Kommunitaristen Walzer – sogar eher gegen desintegrativen politischen und religiösen Extremismus. Die Alternative der fundamentalistischen Vergemeinschaftung werde eher von Menschen gewählt, die sich isoliert fühlten und die Individualisierungszwänge – auf Grund ihrer mangelhaften Ressourcenausstattung – als eine Überforderung erlebten, als ein Verlust an Sicherheit und Orientierung und weniger als ein Zugewinn an Handlungsfreiheit und -optionen (M.Walzer 1998, S.126).

Den politisch extremen und fundamentalistischen Gruppen würde außerdem das Wasser abgegraben, wenn die Einflußchancen der ethnischen Selbstorganisationen durch eine großzügige Einbürgerungspolitik stiegen und sie dadurch stärker finanziell gefördert und in die demokratische Konfliktkultur eingebunden werden könnten.

Dabei würden diejenigen Gruppen an Gewicht gewinnen, die sich mit der verfassungsmäßige Ordnung glaubwürdig identifizieren (vgl. auch Neckel/Körber 1997).

Ethnische Verhärtungen – auch ein Resultat illiberaler Politik

Eine Politik, die den Multikulturalismus nicht zuläßt, weil sie dessen angebliche Risiken fürchtet – den Zerfall der Gesellschaft, den Verfall des erreichten Zivilisationsniveaus und die Rückkehr zu mittelalterlichen religiösen und familiären Unterdrückungsverhältnissen – beschwört diese Gefahren mehr herauf, als daß sie sie bannt, da sie de facto auf eine Strategie der Zwangsassimilation hinausläuft, die den rückwärtsgewandten religiösen und nationalistischen Fanatikern Auftrieb gibt. Eine strikt universalistische Politik und eine Politik der Zwangsassimilation führt zu ethnischen Verhärtungen und provoziert rückwärtsgewandte Trotzreaktionen. Der Ethnologe Schiffauer, ein renommierter Kenner der türkischen Szene in Deutschland , hat diesen Zusammenhang an biographischen Interviews deutlich machen können. Er zieht daraus die Schlußfolgerung: Die strikten Universalisten "berücksichtigen die Tatsache nicht, daß Kultur ein prozeßuales Phänomen ist. Tatsächlich erlaubt die Flexibilität seitens der Mehrheitsgesellschaft, daß sich die kulturelle Dynamik entfalten kann – und es gerade nicht zu Verhärtungen und Festbeschreibungen kommt. Eine liberale und offene Politik gegenüber kulturellen Forderungen führt gerade nicht zu Ghettos und Grenzziehungen, sondern zu offenen und fruchtbaren Auseinandersetzungen (Schiffauer 1995)."

3. Institutionalisierung eines gleichberechtigten interkulturellen Dialogs und Eingung auf universalistische Basisregeln des Zusammenlebens

Das angeführte Zitat betont die Wichtigkeit der Akzeptanz der kulturellen Differenz für den kollektiven Lernprozeß. Ohne wechselseitigen Respekt und die Gleichberechtigung der Dialogpartner gibt es keinen wechselseitigen Austausch, kein interkulturelles Lernen und keine kommunikative Einigung auf gemeinsame Mindestregeln multikulturellen Zusammenlebens. Der herrschaftsfreie Dialog ist, wie eingangs schon erwähnt, die ideale Bedingung für die Konsensfindung. Wenn man den Dialog als regulative Idee im Sinne Kants auffaßt, läuft man nicht Gefahr, die Faktizität des Machtgefälles idealistisch zu verschleiern. Jede demokratische Gesellschaft geht im Übrigen auch vom kontrafaktischen Ideal der Gleichheit der Staatsbürger aus. Von der Institutionalisierung eines gleichberechtigten Dialogs mit den ethnischen Einwanderungsminoritäten sind wir allerdings weit entfernt. Ohne staatsbürgerliche Integration gerät der Dialog leicht zur Farce. Dies beklagen heute viele Ausländerbeiräte, weil sie erfahren haben, daß sie zwar in der Kommunalpolitik mitreden dürfen, ihnen aber niemand zuhört, solange sie nicht mitentscheiden dürfen.

Selbst die sozialwissenschaftlichen und politischen Dispute über das Thema multikulturelle Gesellschaft finden weitgehend ohne die Repräsentanten der Selbstorganisationen statt – eine geisterhafte Stellvertreterdiskussion.

Daß es auch anders gehen kann, beweist unser Nachbar die Niederlande. Dort gibt es das kommunale Wahlrecht für alle Migranten und eine erleichterte Einbürgerung durch Zulassung der Doppelstaatsbürgerschaft. Seit der offiziellen Ausrufung der Niederlande zur multikulturellen Einwanderergesellschaft, Anfang der 80er Jahre, werden Vertreter der Dachorganisationen der Migranten jährlich zu einer Gesprächsrunde in den Regierungspalast eingeladen.

In den Niederlanden und v.a. in Großbritannien werden die ethnischen Selbstorganisationen stark in die Kommunalpolitik eingebunden und ihre sozialen und kulturellen Aktivitäten weit stärker gefördert als in Deutschland.

Grenzen der Toleranz

Nun komme ich zu der entscheidenden und schwer zu beantwortenden Frage: wo setzen wir bei allem Verständnis und Respekt für die Minoritätenkulturen die Grenzen der Toleranz? Bei der Klitorisbeschneidung, beim paramilitärischen Training für den Einsatz zum "Heiligen Krieg" – wie zu Kaplans Zeiten in Köln, der ein islamisches Internat aufgemacht hatte, das dann vom Staat geschlossen werden mußte; oder schon bei der sog. "Zwangsverheiratung" in die Türkei, beim Ausschluß muslimischer Mädchen vom Schwimmunterricht oder bei der Polygamie magrebinischer Einwanderer?

Mit dem Politikwissenschaftler Fritzsche bin ich der Auffassung, daß der hohe Stellenwert, der der Multiperspektivität in der multikulturellen Gesellschaft zukommt, nicht auf völlige postmoderne Beliebigkeit hinauslaufen darf:

"Multiperspektivität ist eine Strategie der Verständigung, nicht der Anpassung. Dies gilt für beide Seiten. Sowenig ein Perspektivenwechsel eine Vorbereitung auf eine Assimilation von Minderheiten sein kann, sowenig soll sie zu stereotypen Freumbildern alles 'Fremden' führen. Xenophobie darf nicht durch Xenophilie ersetzt werden. Dies wäre nur ein Austausch der Vorurteilshaftigkeit und keine Basis für tragfähige Toleranz.

Multiperspektivität bedeutet keinesfalls: Alle Perspektiven sind gleich richtig: 'Everything goes'. Die Toleranz hat ein menschenrechtliches Fundament! Es ist dies die wechselseitige Anerkennung des Anderen als Gleichwertigen und Gleichberechtigten. Auf der Basis dieser Anerkennung wird es möglich, die Verschiedenartigkeit von Perspektiven zu berücksichtigen. Diese Verschiedenartigkeit darf aber selbst nie das menschenrechtliche Argument in Frage stellen. Daraus folgt keine Toleranz für Intoleranz" (Fritzsche, Frankfurter Rundschau 13.4.96).

Habermas transformiert diesen Grundsatz auf die politische Ethik der liberal verfaßten multikulturellen Gesellschaften der Gegenwart: "In multikulturellen Gesellschaften kann die rechtsstaatliche Verfassung nur Lebensformen tolerieren, die sich im Medium solcher nicht-fundamentalistischer Überlieferungen artikulieren, weil die gleichberechtigte Koexistenz dieser

Lebensformen die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen kulturellen Mitgliedschaften verlangt: Jede Person muß auch als Mitglied von Gemeinschaften anerkannt werden, die um jeweils andere Konzeptionen des Guten integriert sind" (Habermas 1993, S. 177).

Der Vorrang der individuellen Menschenrechte

Bei der Genitalverstümmelung, die den Frauen die sexuelle Genußfähigkeit nimmt, die Gesundheit gefährdet und die unter großem sozialen Druck erfolgt, wird das Menschenrecht auf körperlich/seelische Integrität und Selbstbestimmung verletzt (vgl. Anm. 3). Und der Aufruf zur Vernichtung der "Ungläubigen" oder der Blasphemiker – wie bei der "fatwa" gegen Sulman Rushdie – stellt einen Verstoß gegen zentrale Normen der politischen Ethik unseres Landes dar. Da gibt es wohl wenig Spielraum für einen interkulturellen Dialog.

Ich bin mit den den Sozialphilosophen Raz (1995) und Habermas (1993) der Meinung, daß der Schutz und die Förderung der Einwandererkulturen nicht zu einem kollektiven Zwang werden dürfen – eine Position, die auch schon der Senior der soziologischen Ethnizitätsdiskussion, Milton M. Gordon in den USA in den 60er Jahren vertreten hat (Gordon 1964: p.155f). Die Identifikation mit der Herkunftskultur und die Entscheidung, das kulturelle Erbe zu bewahren muß – bei den Angehörigen der Minoritäten wie der Mehrheitsgesellschaft – eine freiwillige Option bleiben, sonst würde ja die Minderheit den Assimilationszwang des ethnisch homogenen Nationalstaates in Kleinformat reproduzieren und Konservativismus als Staatsdoktrin verankert werden. Dadurch würde auch die Entwicklungsdynamik der Minoritätenkulturen stillgestellt werden:

"In multikulturellen Gesellschaften bedeutet die gleichberechtigte Koexistenz der Lebensformen für jeden Bürger eine gesicherte Chance, ungekränkt in einer kulturellen Herkunftswelt aufzuwachsen und seine Kinder darin aufwachsen zulassen, die Chance, sich mit dieser Kultur – wie mit jeder anderen – auseinanderzusetzen, sie konventionell fortzusetzen oder sie zu transformieren, auch die Chance, sich von ihren Imperativen gleichgültig abzuwenden oder selbstkritisch loszusagen, um fortan mit dem Stachel eines bewußt vollzogenen Traditionsbruchs oder gar mit gespaltener Identität zu leben . Der beschleunigte Wandel moderner Gesellschaften sprengt alle stationären Lebensformen. Kulturen bleiben nur am Leben, wenn sie aus Kritik und Sezession die Kraft zur Selbsttransformation ziehen. Rechtliche Garantien können sich immer nur darauf stützen, daß jeder in seinem kulturellen Milieu die Möglichkeit erhält, diese Kraft zu regenerieren"(Habermas 1993,S. 175).

Einseitigkeit der Gleichheitsgebote der Mehrheitsgesellschaft

Bei aller Entschiedenheit für eine Anwendung der liberalen Grundrechte und der universalen Menschenrechte dürfen wir aber nicht selbstgerecht sein. Wir sollten uns kritisch fragen, ob wir denn selbst solche menschenrechtliche Musterknaben sind, ob wir uns genügend für die Realisierung der Menschenrechte gegenüber unseren Einwanderern einsetzen. Die Demontage des Rechtes auf Asyl, die häufig brutale Abschiebep Praxis, die skandalöse Mißhandlungen durch Polizisten, die nicht mehr als Eizelfälle abgetan werden können, und der Mangel an Engagement zur Eindämmung rechtsradikaler Übergriffe auf Migranten sind dafür negative Beispiele.

Wir müssen uns fragen, ob es nicht auch bei uns Fundamentalismen jeglicher Couleur gibt, ob es uns zusteht, lauthals die Gleichstellung der Geschlechter in Einwandererfamilien einzufordern – die Demokratie in der Familie –, solange wir ihnen gleichzeitig den Zugang zu den politischen Rechten so schwer machen bzw. Migranten im Alltag diskriminieren. Demokratisierung und Evolution der Menschenrechte stehen nach Habermas in einem engen wechselseitigen Verweisungszusammenhang. Wie sollen Menschen lernen sich mit dem Gleichheitsideal zu identifizieren, wenn sie sich dauerhaft als Ungleiche und Minderwertige behandelt fühlen ?

Kritisch zu hinterfragen wäre auch, ob unser Katalog der Menschenrechte überhaupt vollständig ist und nicht durch unser einseitiges, auf Naturbeherrschung und Individualismus ausgerichtetes, Menschenbild eingeengt ist.

Auf ein unsicheres Terrain begeben sich im Übrigen auch eingefleischte Universalisten bei Grundrechtskollisionen, bei Fragen, die selbst innerhalb der demokratisch und menschenrechtlich gesonnenen Parteien unseres Landes kontrovers diskutiert werden, weil unser Grundgesetz, weil der Menschenrechtskatalog in sich nicht widerspruchsfrei ist. Erinnerung sei hier z.B.

an das verfassungsrechtlich unauflösbare Dilemma der Abtreibungsfrage, bei der sich Abtreibungsgegner wie -befürworter auf unterschiedliche Menschenrechte berufen.

Die Grund- und Menschenrechte der liberal-demokratischen Verfassungsstaaten sind zudem zugeschnitten auf die ethischen Diskurse der Vergangenheit. Wie verfahren wir aber bei den vielen brennenden Fragen, die heute auf der Agenda stehen und universalistisch normiert werden müssen, die aber in unseren Verfassungen gar nicht erwähnt werden – wie z.B. die weltweite soziale Verantwortung und die Begrenzung des selbstzerstörerischen Eingriffes des Menschen in die Natur?

Bei all diesen offenen Fragen können wir nur durch ein beratendes, i.e. "deliberatives" Verfahren, durch die Organisation eines demokratischen öffentlichen Diskurses, zu Normierungen größtmöglicher universeller Geltung kommen. Wir sehen also, daß die Unantastbarkeit der Menschenrechte das politische Gemeinwesen nicht von Entscheidungsprozessen entbindet, die in einer fairen öffentlichen Diskussion vorbereitet werden müssen.

Ohne politische Rechte kein gleichberechtigter Dialog um strittige Fragen

Und hier nun liegt das Hauptproblem: Die einzelnen Migranten wie die ethnischen Gemeinschaften waren bisher in Deutschland von diesem Diskurs der politischen und zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit de facto weitgehend ausgeschlossen, weil ihre Stimme de jure im politischen System nicht zählte. Sie blieben bei dem Prozeß demokratischer Willensbildung außen vor.

Hier hätten die Koalitionsvereinbarung der neu gebildeten "rot-grünen" Regierung zur Modernisierung des Staatsbürgerschaftsrechtes, die die Nicht-Hinnahme der doppelten Staatsbürgerschaft als größtes Einbürgerungshindernis beseitigt hätte, den entscheidenden Durchbruch gebracht. Leider ist die Koalition wegen des Erfolgs der Unterschriftenkampagne "eingeknickt". Der jetzige Entwurf reduziert aber immerhin die Wartefrist zur Einbürgerung und eröffnet weit mehr Schupflöcher für die doppelte Staatsbürgerschaft als das bestehende Gesetz.

Es bleibt zu hoffen, daß die Migranten, die bisher als Nicht-Wahlberechtigte eher paternalistische Objekte der Politik waren bzw. als Sündenböcke verfehlter staatlicher Strukturpolitik gehalten mußten, ihre momentane Enttäuschung über die Verwässerung der zunächst euphorisch aufgenommen Koalitionsvereinbarung verwenden und von der Erleichterung der Einbürgerungsmöglichkeit Gebrauch machen, damit sie im Prozeß der öffentlichen Willensbildung allmählich eine Subjektrolle spielen können.

Interkultureller Dialog und diskursethisches Setting

Die Regeln, die in diesem öffentlichen Diskurs zu beachten wären, könnten sich an den oben aufgeführten diskursethischen Grundsätzen orientieren. Dieses Verfahren hat den Vorteil, daß es keinen Rationalitätstypus privilegiert. Naturreligiöse, monotheistische, metaphysische oder naturwissenschaftliche Realitätsannahmen sind in gleicherweise zugelassen. Voraussetzung ist nur, darf man sich auf das argumentative Verfahren und das Universalisierungsprinzip einläßt. Auf diese Weise könnte es auch passieren, daß man sich zentralen Menschenrechtsnormen über ganz unterschiedliche kulturelle Begründungen annähert. Diesen Weg beschreitet z.B. auch der Theologe Küng mit seinem "Projekt Weltethos" durch die Organisation eines konsequenten interreligiösen Dialogs zwischen Religionswissenschaftlern und Theologen (Küng 1992). Auch Philosophen, wie der schon erwähnte Theoretiker des Multikulturalismus Taylor, nehmen dieses Ziel auf dem Gebiet der Moralphilosophie ins Visier. Er referierte in einem Vortrag über die "Universalität der Menschenrechte" ein Konzept, das er die Strategie des "überlappenden Konsens" nennt (Frankfurter Universität 11.6.96). Er brachte u.a. das Beispiel der buddhistischen Ableitung des Gewaltverzichts aus einem Gesellschafts- und Menschenbild, das dem besitzindividualistischen der liberalen Staatstheoretiker, die zum selben Ergebnis kommen, diametral entgegengesetzt ist. In Bangkok fand eine Konferenz zum Thema "asiatische Werte" statt, bei der viele der versammelten Wissenschaftler und Menschenrechtsaktivisten meinten, man könne die lokalen Kulturen so interpretieren, daß sie mit den Menschenrechten kompatibel werden, allerdings durch die Interpretation der in der Tradition verankerten sozialen Pflichten und nicht als subjektiv einklagbare Rechte von Individuen. So leitete eine muslimische Semi-

narteilnehmerin aus Malaysia die Menschenrechte von Frauen im Islam von dem Begriff der fitrah, dem universalistischen Votum des Korans für Menschlichkeit ab (Emmerson 1996).

In den europäischen Einwanderungsländern begibt man sich der Chance zur Entwicklung eines solchen "überlappenden Konsens", wenn der Dialog z.B. mit dem Islam durch stereotype Zuschreibungen verweigert wird und man den Islam mit Fundamentalismus gleichsetzt. Dieser Dialog kann auch durch die menschenrechtliche Version der "Political Correctness" blockiert werden, wie die Kampagne gegen die Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1996 an die international hoch angesehene Orientalistin Annemarie Schimmel gezeigt hat.

4. Wechelseitiger kultureller Austausch, Kulturentwicklung durch neue Kultursynthesen, Kultivierung und Feier der kulturellen Vielfalt

Zu guter letzt komme ich auf den kulturellen Bereicherungsaspekt der multikulturellen Gesellschaft zu sprechen.

Manche reduzieren den Multikulturalismus auf diesen Aspekt. Häufig werden politische Themen wie Machtverhältnisse und Rassismus mit einer "Nebelwand von Multikulturalismus-Diskurs" zudeckt. Dadurch setzt er sich dem Verdacht aus, diese Ungleichheitsverhältnisse ideologisch zu verschleiern (Hewitt 1994). Wer immer Erfahrungen mit internationalen Stadtteilstesten gemacht hat, in denen die Vielfalt der Einwandererkulturen häufig von den deutschen Teilnehmern eher konsumiert wird, als daß ein wirklicher interkultureller Austausch stattfindet, weiß um die Zwiespältigkeit dieses "kulinarischen Multikulturalismus". Dennoch glaube ich, daß die multikulturelle Gesellschaft – nicht nur als ideales Konstrukt – sondern auch als real existierende den Kulturprozeß in einem produktiven und nicht nur instrumentellen Sinne bereichert.

Kulturentwicklung durch Kulturkontakt und Mischung

Der Kulturanthropologe Strauss meint schon für die Frühgeschichte belegen zu können, daß Kulturentwicklung und Kulturkontakt zwei Seiten ein und derselben Medaille seien. Hochkulturen hätten sich immer an den Schnittstelle sich berührender Kulturen durch den Synergieeffekt der kulturellen Differenz entwickelt (Lévi-Strauss 1972).

Soziologen attestieren der Heterogenität urbanen Lebens und den eingewanderten fremdkulturellen Minderheiten auch in früheren Epochen städtischen Lebens eine innovative Schubkraft (Makropoulos 1988). In den innovativen Berufsfeldern – den Künsten und Wissenschaft, neuen Technologien und Branchen – wird der internationale Austausch besonders gepflegt. Homogenität und Immobilität dagegen führen zu kulturellem Stillstand und zum Rückfall in Provinzialismus. Der Wahlslogan der Republikaner "Kultur statt Multikultur" stellt diese Zusammenhänge auf den Kopf. Die multikulturelle Gesellschaft gibt einen guten Humus ab für kulturelles Wachstum, während nationalistische Abschottung der Kulturentwicklung nicht bekommt. Der interkulturelle Kontakt birgt die Chance der Weiterentwicklung der Moral in Richtung Universalismus und nicht nur – wie die konservativen Kulturkritiker meinen – das Risiko der Zersetzung der gemeinschaftlichen Moral durch kulturellen Pluralismus. Die tagtägliche Auseinandersetzung mit der kulturellen Heterogenität zwingt die Menschen zum st_e4ndigen Perspektivenwechsel, wodurch partikularer Sozio- und Ethnozentrismus aufgebrochen und die moralische Urteilsfähigkeit entwickelt wird in Richtung postkonventionelle Moral. Bisher nicht hinterfragte, partikulare Normen geraten zunehmend unter rationalen Begründungszwang (u.a. Habermas 1981). Sie können sich einem universalen Geltungsanspruch immer weniger entziehen. Der Erwerb einer postkonventionellen Moral mit universalistischem Geltungsanspruch ist nicht nur Voraussetzung für das friedliche Zusammenleben verschiedener Kulturen "in einem Land", sondern auch Voraussetzung für eine Globalisierung der menschlichen Verantwortung, die immer mehr zu einer Überlebensbedingung der Menschheit geworden ist.

Natürlich soll das Risiko des Rückfalls in die Barbarei des Nationalismus und Rassismus nicht geleugnet werden. Ob die Anwesenheit der Fremden dafür eine Ursache ist oder nicht vielmehr ein willkommener Auslöser, bleibt dahingestellt. Meines Erachtens hängt dies vielmehr vom Toleranzniveau der Alltagskultur und der politischen Kultur ab. In einer Stadt wie Frankfurt, mit einem Ausländeranteil von annähernd 30% sowie einer langen Tradition des Kulturkontaktes

und der liberalen Toleranz gab es wenig nennenswerte fremdenfeindliche Übergriffe – im Gegensatz zu den neuen Bundesländern mit einem verschwindend geringen Ausländeranteil. Einer der Gründe ist gewiß die geringe Übung im Umgang mit fremden Kulturen (Vgl. Fritzsche, FR 13.4.96).

Chancen und Risiken des Multikulturalismus

Welches Stimulans Multikultur für die künstlerische Kreativität darstellt, das hat Sulman Rushdie eindrucksvoll in einem Interview zu seinen "Satanischen Versen" beschrieben. Mit seinem Hymnus auf die multikulturelle Gesellschaft möchte ich schließen. Es ist freilich eine bittere Ironie der Geschichte, daß gerade ihm von Nutznießern der hervorragenden multikulturellen Infrastruktur seiner Wahlheimat Großbritannien, u.a. von den fanatischen Moslems der Gemeinde Bradford, nach dem Leben getrachtet wurde. In diesem Vorgang und in dem folgenden Zitat zeigt sich die ganze Ambivalenz der multikulturellen Gesellschaft. Risiken und Chancen liegen nah beieinander.

"Die 'Satanischen Verse' feiern die Hybridität, Unreinheit, Vermischung, die Transformation, die aus neuen und unerwarteten Verbindungen von Menschen, Kulturen, Ideen, Politiken, Filmen und Liedern entsteht. Sie erfreuen sich an Mischformen und fürchten den Absolutismus des Reinen. Gemisch, das Kunterbunte, ein bisschen von diesem und ein bisschen von jenem – das ist der Weg, auf dem Neues diese Welt betritt. Die Massenimmigration eröffnet eine Welt, eine großartige Entwicklungsmöglichkeit, und ich habe versucht, sie zu umarmen. 'Die Satanischen Verse' stehen für Veränderung durch Verschmelzung, Veränderung durch Vereinigung. Sie sind ein Liebeslied an die Mischlinge in uns selbst." (Rushdie zit.n. Hewitt 1994, S. 368).

Anmerkungen:

1) Ohne hier auf die 1998 differenziert geführte Auseinandersetzung um das Kopftuch der Lehramtskandidatin Fereshta Ludin in Baden-Württemberg näher einzugehen zu können, deren Übernahme in den Staatsdienst bekanntlich verweigert wurde, weil sie auf das Tragen dieses religiösen Symbols bestand, bin ich derselben Auffassung wie die Gutachter des französischen Staatsrates, die nach einer heftigen – die Nation quer durch die politischen Lager in dieser Frage spaltenden – Debatte um die Zulassung kopftuchtragender muslimischer Schülerinnen zum Unterricht das Kopftuchverbot nur unter bestimmten Bedingungen als verfassungsrechtlich zulässig erachteten – und dies in einem Land mit einem extrem säkularisierten und laizistischen Staatsverständnis. "Nach der Affäre Creil (Nichtzulassung von drei kopftuchtragenden Mädchen am Gymnasium Gabriel Havez in Creil. Anm. S.G.) im Herbst 1989 hatte der Staatsrat ein Gutachten erstellt, das der freien Entscheidung der Schülerin Vorrang einräumte: Das Tragen des Schleiers beziehungsweise des Kopftuchs konnte nur unter bestimmten Bedingungen untersagt werden – etwa im Zusammenhang mit Bestrebungen, andere zu bekehren und Propaganda zu betreiben, sowie auf einer anderen Ebene mit Verstößen gegen die Sicherheits- und Hygienevorschriften." (Kepel 1996, S. 318). Daß es sich beim Kopftuch einer Lehrerin wegen deren pädagogischen Vorbildcharakters um einen prekäreren symbolischen Akt handelt, da die "negative" Religionsfreiheit der Schüler stärker berührt wird, soll keineswegs geleugnet werden. Wichtig erscheint mir aber, daß – nach liberaler rechtsstaatlicher Auffassung (in dubio pro reo) – die Beweislast bezüglich der einseitigen religiösen Beeinflussung bei der Schulbehörde liegen müßte und nicht bei der Lehrkraft. Erinnerung sei auch an die verfassungsrechtlich äußerst umstrittenen und inzwischen teilweise erfolgreich revidierten "Berufsverbote" linker Lehrer in den 70er Jahren.

2) So beschreibt Kepel die Funktion der "Union des jeunes musulmans" (UJM), einer Organisation neu zum Islam gestoßener Franko-Magrebner in Lyon, die " ... sich vorrangig an die Jugendlichen ‚schwieriger Viertel‘, Vénissieux, Villeurbanne, Vauxen-Velin und andere Trabantenstädte von Lyon, wendet" folgendermaßen: Sie "... gibt den muslimischen Jugendlichen (...) erstmals oder von neuem die Kraft, die oft mißlingenden Lebensbedingungen zu ertragen. Das Gebet, das Ramadanfasten und die moralische Redlichkeit stehen für eine nachdrückliche Bestätigung der Identität und angesichts der Abwertung durch das städtische Umfeld und des durch die Institutionen und Medien vermittelten Minderwertigkeitsgefühls zugleich ein positives Bild ihrer selbst." (S. 329)

3) Vgl. Artikel in der Frankfurter Rundschau vom 20.10.97 " Nur eine mwali wird respektiert. Beschneidungen sind in Nordtansania an der Tagesordnung". Dort heißt es u.a. über eine Befragung, die die Gesundheitsberaterin Elitha Kifaluka durchgeführt hat: " Nur eine mwali , eine beschnittene Frau wird im Hai-Distrikt in Nordtansania respektiert. Eine Frau, die mit 20 Jahren noch eine intakte Klitoris hat, heißt bei den dort lebenden Chagga sambura <eine, die nichts weiß>. Sie wird von ihren Freundinnen verlacht und darf ihren Schwiegereltern kein Essen servieren. Eine Unbeschnittene wurde sogar von den Beerdi-gungszeremonien für ihren verstorbenen Ehemann ausgeschlossen. Gehört sie zum Volk der Massai, wird sie nie Mutter genannt, selbst wenn sie längst Großmutter ist. „Die Mädchen wol-len beschnitten werden, um anerkannte Mitglieder der Gemeinschaft zu sein“; Vgl auch den biographischen Text der UNO-Botschafterin im Kampf gegen die Genitalverstümmelung Waris Dirie : Wüstenblume, München 1998.

Literatur

Amt für multikulturelle Angelegenheiten (AMKA) der Stadt Frankfurt/M (Hg.): Rechtlicher Schutz gegen Diskriminierung – Ein Leitfadens, Frankfurt/M 1996

Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonvention-nellen Moral. Frankfurt 1988

Brumlik, Micha/ Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt 1993

Elwert, Georg: Die Angst vor dem Ghetto. Binnenintegration als erster Schritt zur Integration. In: Bayaz, Ahmet/u.a. (Hg.): Integration. Anpassung an die Deutschen ?. Weinheim-Basel 1984

Emmerson, Donald K.: Können sich Ost und West doch treffen. In: Die Zeit 3.5.96

Esser, Hartmut/ Friedrichs, Jürgen (Hg.): Generation und Identität. Opladen 1990

Gaitanides, Stefan: Probleme der Identitätsfindung der zweiten Einwanderergeneration. In: Zeitschrift für Migration und soziale Arbeit 1/1996, S. 32-39

Gordon, Milton M.: Social Structure and Goals in Group Relations. In: Berger, Morroe et. al. (ed.): Freedom and Control in Modern Society. New York: Octagon

Books, p. 141-157

Habermas, Jürgen : Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bd.. Frankfurt 1981

Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt 1983

Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt 1993, S. 147-196

Heckmann, Friedrich : Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart 1992

Heinelt, Hubert (Hg.): Zuwanderungspolitik in Europa. Nationale Politiken, Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Opladen 1994

Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut : Verlockender Fundamentalismus. Frankfurt/M 1997

Hewitt, Roger : Sprache, Adoleszenz und Destabilisierung der Ethnizität. In: Deutsch Lernen 4/1994 S. 362-376

Honneth, Axel (Hg.) : Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen mo-derner Gesellschaften. Frankfurt/M 1993

Honneth, Axel : Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M 1994

Kepel, Gilles : Allah im Westen. Die Demopkratie und die islamische Herausforderung. Mün-chen, 1996 (1994)

Krummacher, Michael/Walz, Viktoria : Einwanderer in der Kommune. Analysen, Aufgaben und Modelle für eine multikulturelle Stadtpolitik. Essen 1996

- Küng, Hans : Projekt Weltethos. München 1992
- Lévi-Strauss, Claude : Rasse und Geschichte. Frankfurt 1972
- Loch, Dietmar : "Ich habe einfach meinen Platz nicht gefunden". Das triste Leben in tristen Vorstädten, Frankfurter Rundschau 12.10.95
- Locke, John: Ein Brief über Toleranz. Hamburg 1957
- Makropoulos, Michael. Der Mann auf der Grenze. Robert Ezra Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft. In: Freibeuter, Nr. 35/ 1988, S.8-22
- Mead, George Herbert : Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/M 1973
- Neckel, Sighard/Körber, Karen: Last eexit ethnicity ? Zur politischen Konstruktion von Ethnizität in den USA und Deutschland. In: Hettlage, Robert/ Deger, Petra/
- Wagner, Susanne: Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Region, Nation Europa. Opladen 1997
- Neckel, Sighard: Rückkehr in die Normalität der Moderne. Schaufenster sozialer Gegensätze: Unterwegs im Frankfurter Bahnhofsviertel – einer Zone des
- Übergangs von Milieus und Moralen, Frankfurter Rundschau, 13.4.99, S. 8
- Nieke, Wolfgang : Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag. Opladen 1995
- Ostendorf, Berndt : Der Preis des Multikulturalismus. Entwicklungen in den USA. In: Merkur Nr. 9/10/ 1992, S. 846-862
- Raz, Joseph : Multikulturalismus : Eine liberale Perspektive. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2/ 1995, S. 307-328
- Taylor, Charles : Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt 1993
- Tertilt, Hermann : "Turkish Power Boys". Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt/M 1996
- Schiffauer, Werner : "Sie verlassen die geschützte Zone!".In: taz 14.11.95
- Schiffauer, Werner: Fremde in der Stadt. Frankfurt 1997
- Siebel, Walter: Stadtsoziologie, die tageszeitung, "Stabilität ungemischt", 26.11.97
- Walzer, Michael: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998 (1997)
Veröffentlicht in: Butterwegge, Christoph/ Hentges, Gudrun/ Sarigöz, Fatma (Hg.)(1999): Medien und multikulturelle Gesellschaft, Opladen, S. 164-186