



# DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Eine anerkennungstheoretische Wende in der  
Gerechtigkeitsdebatte – Kultur als Argument  
ersten Ranges?“

Verfasser

Mag. phil. Robert Waldhauser

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil)

Wien, Mai 2011

Studienkennzahl lt. A 092 300  
Studienblatt:

Dissertationsgebiet lt. Politikwissenschaft  
Studienblatt:

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Sieglinde Rosenberger

## Danksagung

Eine wissenschaftliche Arbeit im Allgemeinen und eine Dissertation im Besonderen benötigt eine Vielzahl an lieben und geduldigen Menschen, die einem hilfsbereit mit Rat und Tat zur Seite stehen.

Mein größter Dank gilt meiner Betreuerin Frau Univ.-Prof. Dr. Sieglinde Rosenberger, die über Jahre hinweg mit viel Engagement und intensiver thematischer Auseinandersetzung die Entstehung meiner Doktorarbeit begleitete. Ihre wissenschaftlichen Hilfestellungen im Bereich der politischen Theorie, sowie Literaturempfehlungen und organisatorische Tipps zur Arbeitsplanung- und -erstellung ermöglichten mir diese Dissertation zu Ende zu bringen.

Ein besonderer Dank gebührt all jenen Menschen, die sich über die Jahre hinweg in kritischer Weise mit meiner Arbeit auseinandergesetzt haben. In erster Linie waren dies die StudienkollegInnen aus meinem DissertantInnenseminar, die meine Dissertation kritisch hinterfragten und fachlich-konstruktive Kommentierungen abgaben.

Weiters möchte ich auch allen FreundInnen, Verwandten, Bekannten und StudienkollegInnen danken, die mich durch unzählige Diskussionen zum Thema Gerechtigkeit immer wieder dazu brachten, meine Arbeit kritisch zu reflektieren und mir so neue Zugangsweisen eröffneten.

Zum Schluss noch ein herzliches Danke an meine Eltern Rosalia und Josef, meine Schwester Elisabeth und ihren Lebenspartner Martin, die mich über die Jahre hinweg nicht nur materiell, sondern auch mental unterstützten und somit meine Ausbildung erst möglich machten.

# Eine anerkennungstheoretische Wende in der Gerechtigkeitsdebatte – Kultur als Argument ersten Ranges?

## Inhaltsverzeichnis

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| Einleitung .....                                                   | 6   |
| <br>                                                               |     |
| I Gerechtigkeit.....                                               | 14  |
| 1. Einführung in die Gerechtigkeitsdiskurse.....                   | 15  |
| 2. Freiheit und Gleichheit – Primärobjecte der Gerechtigkeit ..... | 18  |
| 3. Ungerechtigkeit .....                                           | 21  |
| 3.1. Diskriminierungsmechanismen.....                              | 24  |
| 3.2. Intersektionalität.....                                       | 27  |
| 3.3. Unterdrückung nach dem Konzept von Iris Marion Young.....     | 29  |
| 4. Verletzungsparadigma.....                                       | 36  |
| 4.1. Anerkennungsspähren .....                                     | 37  |
| 4.2. Kultur als historisch-gewachsenes Kontinuum.....              | 40  |
| 4.3. Nichtanerkennung .....                                        | 47  |
| 4.4. Anerkennung von Leistung .....                                | 52  |
| 4.5. Soziale Bewegungen in der Kritik .....                        | 65  |
| 4.6. Identitätspolitik.....                                        | 72  |
| 4.7. Anerkennung und kulturelle Identitäten .....                  | 73  |
| <br>                                                               |     |
| II Gruppenpartikularismen und Gerechtigkeit .....                  | 77  |
| 1. Einführung in Begrifflichkeiten von Kultur und Ethnizität ..... | 81  |
| 1.1. Begriff der Kultur.....                                       | 83  |
| 1.2. Begriff der Ethnizität .....                                  | 89  |
| 1.2.1. Genese des Begriffs.....                                    | 90  |
| 1.2.2. Verstehen von Ethnizität .....                              | 92  |
| 2. Ethnisierungsprozesse .....                                     | 106 |
| 2.1. Familialistisches Prinzip (familistic allegiance) .....       | 109 |
| 2.2. Ontologie in der Ethnizität.....                              | 119 |

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.3. Der dissoziative Charakter der Ethnizität .....                                                                  | 127 |
| 2.4. Verhältnis von Sprache und Ethnizität.....                                                                       | 131 |
| 2.5. Verhältnis von Religion und Ethnizität.....                                                                      | 135 |
| 3. Politisierung von Ethnizität.....                                                                                  | 146 |
| 3.1. Kulturkonflikthypothese .....                                                                                    | 150 |
| 3.2. Ethnopluralismus .....                                                                                           | 159 |
| 3.3. Wettbewerb um Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit.....                                                      | 163 |
| 3.4. Verschiedenheit der Konflikte .....                                                                              | 168 |
| 3.5. Sozioökonomische Perspektive – Relevanz der sozialen Klasse.....                                                 | 170 |
| 3.6. Strategisches Moment in der Politisierung von Ethnizität.....                                                    | 180 |
| 3.6.1. Strategien der Herrschenden .....                                                                              | 181 |
| 3.6.2. Ort des Widerstandes .....                                                                                     | 184 |
| 3.7. Projekt „Group-Making“.....                                                                                      | 188 |
| 3.8. Virulenz ethnischer Identifikationen und Organisationen .....                                                    | 196 |
| 4. Rechtfertigungsdiskurse.....                                                                                       | 200 |
| 4.1. Begründung von Rechten.....                                                                                      | 203 |
| 4.2. Streit um das Rechtssubjekt .....                                                                                | 205 |
| 4.3. Bestimmung des Kollektiven .....                                                                                 | 208 |
| 4.4. Die kulturelle Gemeinschaft im Kontext von Gerechtigkeitsdiskursen.....                                          | 214 |
| 4.5. Kommunitaristische und Multikulturalistische Interventionen in den Gerechtigkeitsdiskursen – Ein Überblick ..... | 230 |
| 4.5.1. Die kulturelle Gemeinschaft als politisch normativer Wert.....                                                 | 235 |
| 4.5.2. Die Sicherung des Fortbestandes der Gruppe .....                                                               | 255 |
| 4.5.3. Der Wille zur Zugehörigkeit/Mitgliedschaft.....                                                                | 258 |
| 4.5.4. Eine liberale Konzeption von kultureller Mitgliedschaft.....                                                   | 269 |
| 4.5.5. Die Wahlfreiheit der Zugehörigkeit im Widerspruch zur Gruppenloyalität.....                                    | 272 |
| 4.5.6. Multikulturalismus ohne Kultur: Ausstieg und Stimme .....                                                      | 274 |
| 4.5.7. Politischer Wille zur Anerkennung von kulturellen Zugehörigkeiten .....                                        | 300 |
| 4.5.8. Republikanischer/Partizipatorischer Kommunitarismus.....                                                       | 303 |

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| III Diskussion der politisch-philosophische Positionen                   |     |
| in Bezug auf die politische Anwendung .....                              | 307 |
| 1. Der Beitrag von Anerkennungstheorien zu Gerechtigkeitsdiskursen ..... | 308 |
| 2. Anerkennung als Instrument zur Herstellung von Gerechtigkeit          |     |
| bzw. zur Reduktion von Ungerechtigkeiten.....                            | 317 |
| 3. Kritik der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz .....    | 320 |
| 4. Fazit.....                                                            | 335 |
| Literatur.....                                                           | 337 |
| Zusammenfassung.....                                                     | 362 |
| Abstract .....                                                           | 363 |
| Lebenslauf.....                                                          | 365 |

## Einleitung

### Gegenstand der Arbeit und Problemdarstellung:

Das Thema meiner Arbeit lautet: „Eine anerkennungstheoretische Wende in der Gerechtigkeitsdebatte – Kultur als Argument ersten Ranges?“ Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung mit der Thematik der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz im Kontext von Gerechtigkeitsdiskursen. Die Anwendung des Anerkennungsprinzips auf kulturelle Kollektive bedeutet gleichzeitig eine Hereinnahme eines neuen Grundlagenfundaments, das sich auf Kultur und kulturelle Gruppenidentitäten bezieht. Diese Bezugspunkte divergieren in vielerlei Hinsicht mit bisherigen Gerechtigkeitsansätzen, welche sich auf Gleichheit, Individualität und Universalität stützen. Die Rechtfertigung von Anerkennung an kulturellen Unterschieden festzumachen, bedeutet, dass die Kultur an sich zum Primärgument wird und so das Trennende vor dem Einenden steht, sowie die Andersartigkeit und Ungleichheit vor der Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit. Die Problematik resultiert aus Disparitäten, welche zwischen den bisherigen Gerechtigkeitsansätzen und der Umlegung des Anerkennungsprinzips auf kulturelle Gemeinschaften besteht.

Meine Forschungsarbeit knüpft an die aktuellen Gerechtigkeitsdiskurse der politischen Philosophie an. Als letzter großer Entwurf in dieser Debatte wird John Rawls „A Theory of Justice“ (1971) angesehen, in welcher der Versuch gestartet wird, normativ einen universalen Rahmen für Gerechtigkeit vorzugeben. Ausgehend von und aufbauend auf dieses Werk wurden eine Vielzahl an Erweiterungen, Kritiken und Gegenentwürfe präsentiert. Dabei zeigt sich eine sich neu formierende Strömung, die dem liberalen Gesellschaftsentwurf und seinen universalistischen Bezügen konträre Positionen entgegensetzt. Diese Richtung der politischen Philosophie wird als Kommunitarismus bezeichnet - seine Hauptzielsetzung ist die Revitalisierung der gemeinschaftlichen Basis.<sup>1</sup> Diese

---

<sup>1</sup> vgl. dazu: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993; Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1998; Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford 1997; Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Heidelberg 2006; u.a.

Strömung erarbeitet ein zum liberalen Individualismus, der das autonome Individuum in den Mittelpunkt von Gesellschaft stellt, konträres Programm. Kommunitaristische AutorInnen sind davon überzeugt, dass der Liberalismus ein westliches Paradigma darstellt – eurozentristisch im Entstehen und in Entwicklung, zugeschnitten auf die gegenwärtigen bürgerlichen Demokratien. Indessen ist es für kommunitaristische AutorInnen wichtiger andere Parameter für Gerechtigkeit zu finden. Das individuelle Wohlergehen ist *conditio sine qua non* und von einer vitalen, reproduktionsfähigen, kulturellen Gemeinschaft abhängig. Somit gilt in dieser Theorieströmung, das kulturelle Kollektiv als neues Leitbild von dem aus sich eine gerechte Ordnung deduzieren lässt. Dabei ist festzustellen, dass kommunitaristische und multikulturalistische Ansätze, die in ihrer Argumentation in gewisser Weise verwoben sind, auf die Anerkennung von soziokulturellen Kollektiven aufgrund von vorherrschenden verletzenden und demütigenden Praktiken abzielen. Diese Erkenntnis baut auf den normativen Grundlagen der Werke von Charles Taylor<sup>2</sup> und Axel Honneth<sup>3</sup> auf und wird auf unterschiedlichen Ebenen schwerpunktmäßig weiter ausgeführt, wie zum Beispiel von Agathe Bienfait<sup>4</sup> („kulturwissenschaftlich“), Carolin Emcke<sup>5</sup> („sozialphilosophisch“) und Susanne Boshammer<sup>6</sup> („rechtstheoretisch“).<sup>7</sup>

An dieser Stelle der Debatte zur Anerkennung setzt die vorliegende Debatte an. Zentrale Themen dieser Arbeit sind die Ansätze von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kritisch zu befragen und das kulturelle und kollektive Argument in diesen Debatten einer kritischen Analyse zu unterziehen.

Diese Arbeit verstehe ich als Beitrag zu gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskursen. Ich versuche der Frage nach normativ politischen Lösungskonzepten für

---

<sup>2</sup> Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993

<sup>3</sup> Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1992; Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt 2003

<sup>4</sup> Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Heidelberg 2006

<sup>5</sup> Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt/Main 2000

<sup>6</sup> Boshammer, Susanne: Gruppen, Recht, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten, Berlin/New York 2003

<sup>7</sup> Die Auswahl der AutorInnen erfolgte exemplarisch aufgrund ihrer unterschiedlichen Zugänge, wodurch mir auch eine inhaltliche Eingrenzung ermöglicht wurde und der detaillierten Gedanken- und Inhaltsstrukturierung.

Ungerechtigkeiten nach zu gehen. Meine Vorgehensweise ist es, Konzepte der Anerkennung, im Konkreten die Anerkennung kultureller Identitäten<sup>8</sup> einer kritischen Analyse zu unterziehen.

Als theoretischer Ausgangspunkt dienen mir Ansätze aus dem (Un-)Gerechtigkeitsdisurs; insbesondere Theoren von Ungerechtigkei. Erste Bezüge Ungerechtigkeit zu erfassen sind die negativen Ausformulierungen von Gerechtigkeit, wie sie Iris Marion Young<sup>9</sup> (2002) in ihren Beschreibungen von Diskriminierungsformen skizziert. Weiters werden normative Paradigmen des Intersektionalitätsansatzes, wie sie zum Beispiel Gudrun-Axeli Knapp, Cornelia Klinger<sup>10</sup> u.a. (2007) formulieren, in meine Arbeit integrieren. Daran anschließend werde ich Anerkennung nach Axel Honneth in die theoretische Debatte einbringen.

Meine forschungsleitenden Fragen lauten demnach: Lässt sich aus den Anerkennungstheorien, die eine Politik der Anerkennung der kulturellen Differenz einfordern, ein normativer Gerechtigkeitsansatz deduzieren der Ungerechtigkeit beseitigt oder minimiert? Welchen Beitrag leisten Anerkennungstheorien zu Gerechtigkeitsdiskursen? Ist das Konzept der Anerkennung ein Instrument zur Herstellung von Gerechtigkeit für diskriminierte Individuen und Gruppen?

Zur Diskussion und Beantwortung dieser Fragestellungen dienen folgende erkenntnisleitende Thesen:

---

<sup>8</sup> Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993; Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1992; Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt 2003;

<sup>9</sup> Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, in: Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hrsg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt 2002, hier S 428-445

<sup>10</sup> Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli : Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse“/Ethnizität, in: Klinger, Cornelia (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main 2007

- 1.) Die Postmoderne, als eine Zeit der „transzendenten und ideologischen Obdachlosigkeit“<sup>11</sup>, scheint eine Reformulierung eines Gerechtigkeitsansatzes zu verlangen, welcher die realen und imaginierten menschlichen Sehnsüchte, Ängste und Begehren in eine natürliche Form von Gerechtigkeit postuliert. Davon lässt sich ein „politischer Wille“ zu einer anerkennungstheoretischen Wende in der Gerechtigkeit, zur Anerkennung soziokultureller Kollektive, deduzieren.
- 2.) Ungerechtigkeiten resultieren nach wie vor aus den sozialstrukturellen Verhältnissen von Gesellschaften, welche in den Kategorien von oben/unten und drinnen/draußen, allgemein gesprochen, subsumiert werden können. Deshalb stellt sich nicht die Frage nach einer Revitalisierung von absoluten Wahrheiten im Gerechtigkeitsdiskurs, sondern nach Instrumenten und Methoden zur Analyse von Ungerechtigkeit generierenden Verhältnissen, verbunden mit einem egalitär-emanzipatorischen Ziel diese aufzuheben.

Diese Thesen sollen anhand einer hermeneutisch-interpretativen Analyse (textanalytische Methode) von unterschiedlichen Zugängen zu Gerechtigkeit überprüft werden. Aus der Postulierung eines neuen Gerechtigkeitskonzepts der Anerkennung ergeben sich aus meiner Sicht neue Problemfelder auf mehreren Ebenen, welche ich aus einem „egalitär-emanzipativen Verständnis“ heraus beleuchten möchte. Dies betrifft erstens unterschiedliche Perspektiven aus welchen Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit bestimmbar sein sollen; zweitens Primärobjekte der Gerechtigkeit - oder die AdressatInnen von Gerechtigkeit, und der Gestaltung der sozialen Lebenswelten und drittens, Divergenzen in den Entwürfen und Zielsetzungen.

Dabei plane ich die wichtigsten Positionen und Begriffe herauszuarbeiten um theorievergleichend die Differenzen, aber auch Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten von Begriffs- und Bedeutungskonstruktionen und

---

<sup>11</sup> Begriff geht auf Georg Lukács zurück, zit. nach: Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Darmstadt/Neuwied 1983 [1916], S 32

Argumentationssträngen sichtbar zu machen. Weiters verfolge ich eine normative Anbindung meines Analyseinstrumentariums und erfasse meine Grundpositionierung als „egalitär-emanzipative Perspektive“. Ziel ist es, Ungerechtigkeiten aus sozialen Strukturen zu beseitigen. Mit dem Label der „egalitär-emanzipativen Perspektive“ versuche ich An- und Verbindungen zu TheoretikerInnen herzustellen, welche emanzipative Konzepte zur Überwindung von Ungleichheiten entwarfen oder andachten. Mit Hilfe dieser normativen Verlinkungen soll eine ideologiekritische Auseinandersetzung mit den Begriffen und Definitionen aus den Anerkennungstheorien beziehungsweise des Multikulturalismus und des Kommunitarismus vorgenommen werden.

Dabei stütze ich mich auf normative Grundpositionen, die wie folgt hergeleitet werden:

- a) den Marx'schen Kategorischen Imperativ, welchen er in der Kritik an der Religion formulierte, nämlich "dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"<sup>12</sup>,
- b) das Paradigma der gleichberechtigten Partizipation<sup>13</sup> der Politikwissenschaftlerin Nancy Fraser (2003), für der Leitsatz der gleichen Autonomie und des gleichen Wertes auf alle Menschen zutreffend ist,
- c) als auch negative Ausformulierungen von Gerechtigkeit, und Diskriminierungsformen wie bei Iris Marion Young (2002),
- d) sowie neuer Ansätze der Ungleichheitsforschung und der Intersektionalitätstheorie, wie zum Beispiel Gudrun Axeli-Knapps „Achsen der Ungleichheit“<sup>14</sup>(2007).

---

<sup>12</sup> Marx Karl, MEW 1, 1844, S385

<sup>13</sup> siehe dazu: Fraser, 2003, S 52

<sup>14</sup> Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli : Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse“/Ethnizität, in: Klinger, Cornelia (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main 2007

Die Arbeit gliedert sich in drei Kapitel. Im Kapitel eins wird politisch-philosophische Literatur zu Gerechtigkeit, ihre Primärobjekte, sowie eines negativen Zuganges zu Gerechtigkeit vorgestellt. Ein wichtiger Punkt wird dabei die Einführung in das Konzept der Anerkennung sein. Anhand der Thesen und Ableitungen des deutschen Sozialphilosophen Axel Honneth nähere ich mich dieser Thematik an.

Liest mensch nämlich bei Axel Honneth<sup>15</sup> nach, so kann in Erfahrung gebracht werden, dass primär nicht mehr Verteilungsfragen gerechtigkeitsrelevant sind. Vielmehr wollen Emanzipationsbewegungen „die Respektierung derjenigen Eigenschaften, durch die sie sich kulturell verbunden fühlen“, erreichen.<sup>16</sup>

Axel Honneth gibt die Bezugspunkte im Theoriekonzept der Anerkennung zu einer negativen Formulierung von Gerechtigkeit. Honneth entwirft ein anerkennungstheoretisches Konzept, indem er von einer „Vorform sozialen Leidens“<sup>17</sup> ausgeht und die alltäglichen „sozialen Unrechtserfahrungen“<sup>18</sup> zur Sprache bringt. Dieses Anerkennungskonzept versteht sich als ein Gesamtrahmen, welcher sämtliche negative menschliche Erfahrungen fasst. Abgeleitet ist dieses Konzept von drei Anerkennungssphären, nämlich Liebe, Recht und Leistung.<sup>19</sup> Axel Honneth argumentiert entlang eines evolutionären historischen Kontinuums, in welchem sich diese Pfeiler der Anerkennung herauskristallisierten. Keine „anthropologisch verstandene Persönlichkeitsstruktur“<sup>20</sup> sei es, welche uns die Möglichkeit gäbe, Anerkennungserwartungen der Menschen zu erfüllen, sondern der „jeweils höchstentwickelte Grad der Differenzierung von Anerkennungssphären“<sup>21</sup>.

In Kapitel zwei erfolgt die vertiefende Diskussion des Anerkennungskonzepts nach gruppenpartikularistischen Zugängen des Kommunitarismus und des

---

<sup>15</sup> vgl. Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, Nancy/ Honneth Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003

<sup>16</sup> Honneth, 2003, S 132f

<sup>17</sup> Honneth, 2003, S 135

<sup>18</sup> Honneth, 2003, S 136

<sup>19</sup> vgl. Honneth, 2003, S 162 - 177

<sup>20</sup> Honneth, 2003, S 163

<sup>21</sup> a.a.O., 2003, S 163

Multikulturalismus. Beginnend mit einer Einführung in die Begrifflichkeiten zu Kultur und Ethnizität stelle ich dann eine Verbindung zwischen Kultur respektive Ethnizität und der politischen Ebene insofern her als die Zusammenhänge von Kultur und Ethnizität identifiziert werden und die damit verknüpften Debatten vorgestellt werden.<sup>22</sup> Mein Hauptaugenmerk liegt auf der Ethnisierung von sozialen und politischen Strukturen, wie der Herstellung von kollektiver ethnischer Bewusstwerdung und Bewusstseinsbildung durch ethnische Mobilisierung und der Politisierung der kulturellen Differenz. Als bedeutenden Diskurs sehe ich in diesem Zusammenhang jenen, der sich entlang der Kulturkonflikthypothese entwickelte.<sup>23</sup>

Im Spannungsfeld kulturell rationalisierter Konflikte und der Ethnisierung sozialer und politischer Strukturen stelle ich eine Überleitung zu den Gerechtigkeitsdebatten her, indem ich versuche zu ergründen, auf welcher normativen Legitimität die politische Anerkennung der kulturellen Differenz basiert. Folglich widmet sich die Arbeit sogenannten Rechtfertigungsansätzen multikulturalistischer/kommunitaristischer TheoretikerInnen im Bezug auf die politische Anerkennung von kulturellen Identitäten. Anliegen der Argumentation

---

<sup>22</sup> vgl. dazu: Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht, in: *Mittelweg* 36 4/2000; Barth, Frederik: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, London 1969; Meyer, Thomas: *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002; Brubaker, Rogers: *Ethnicity without groups*, in: *Archives Européennes de Sociologies*, xlii.2, 2002, S 163-189; Vester, Michael: *Kapitalistische Modernisierung und gesellschaftliche (Des-)Integration. Kulturelle und soziale Ungleichheit als Problem von „Milieus“ und „Eliten“*, in: Heitmeyer Wilhelm: *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997; Neckel, Sighard: *Die ethnische Konkurrenz um das Gleiche. Erfahrungen aus den USA*, in: Heitmeyer Wilhelm: *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997; u.v.a.

<sup>23</sup> vgl. dazu: Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen, die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. The Clash of Civilizations*, München/ Wien 1996; Žižek, Slavoj: *Ein Plädoyer für die Intoleranz. 3. überarbeitete Auflage* Passagen-Verlag, Wien 2003; Buruma, Ian/ Margalit Avishai: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München/Wien 2005; Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago, 1991; Dittrich, Eckhard J., Radtke, Frank-Olaf (Hrsg.): *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990; Esser, Hartmut: *Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital*, in: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg): *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt*, Frankfurt a. M. 1996, S 64–99; Van den Berghe, Pierre: *Does Race Matter?*, in: Hutchinson, John/Smith, Anthony D.: *Ethnicity*, Oxfordreaders, Oxford University Press, Oxford/New York 1996; Meier, Heinrich: *Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, 2. Auflage, Metzler, Stuttgart 2004; Campagna, Norbert: *Carl Schmitt. Eine Einführung*, Parerga, Berlin 2004; Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*, Rotbuch Verlag, Hamburg 1991;

ist es, einen Entwurf eines „politischen Willens“ entlang dieses Rechtfertigungsdiskurses für die politische Anerkennung von Gruppenidentitätsmodellen zu deduzieren. Diese Konstruktionen eines „politischen Willens“ orientieren sich entlang der Kernaussagen von zentralen AutorInnen des Multikulturalismus und Kommunitarismus, wie Charles Taylor, Michael Walzer, William Kymlicka und Anne Phillips. Als sogenannte Kernaussagen gelten aufgrund der Lektüre dieser Texte: 1. Gruppe als normativer Wert, 2. Sinn- und Identitätsstiftung durch die kulturelle Gemeinschaft, 3. Das Wohlbefinden des Einzelnen im kulturellen Rahmen, 4. Der Wille zur Zugehörigkeit/Mitgliedschaft (Die Artikulation des Willens), 5. „Wir-Gefühl“ und Distinktion, 6. Sicherung des Fortbestandes der Gruppe.

Erkenntnisleitend dafür sind Agathe Bienfaits (2006) kritische Bestandaufnahme des „Mainstream-Multikulturalismus“<sup>24</sup>, Carolin Emckes (2000) Modelle der Entstehung kollektiver Identitäten und Susanne Boshammers (2003) Beschäftigung mit Gruppen, Rechten und Gerechtigkeit.

Die kommunitaristischen/multikulturalistischen Theorien sind in sich heterogen, zeichnen sich aber durch ihren Gemeinschaftsbezug aus. Dieser Gemeinschaftsbezug wird in dieser Arbeit bezüglich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Anerkennungspolitiken im Kontext mit Kultur, Kollektiv und Identität kritisch untersucht.

Das Kapitel drei präsentiert zusammenfassend die Ergebnisse meiner Dissertation entlang meiner Forschungsfragen und Thesen. In diesem letzten Kapitel wird eine Synthese aus der kritischen Auseinandersetzung mit differenten Gerechtigkeitsmodellen entstehen, welche Erweiterungen, Vervollständigungen oder neue Perspektiven in Bezug auf die „Schwachstellen“ der unterschiedlichen Konzeptionen von Gerechtigkeit zu Tage fördert.

---

<sup>24</sup> siehe Fraser, 2003, S 103ff

## I. Gerechtigkeit

Eine Vielzahl von normativen Gerechtigkeitsvorstellungen subsumieren sich unter den Begriff der Gerechtigkeit, sie divergieren allerdings aufgrund unterschiedlicher Perspektiven. Dafür stehen auch die diversen philosophischen Strömungen mit unterschiedlichen Inhalten und deren Interpretationen von Gerechtigkeit. Mein Einstieg in die Gerechtigkeitsdiskurse sind politisch-normative Zugänge. Ich setze dort an, wo Intentionen bestehen politische Ideen einer gerechten Gesellschaft zu entwickeln und zu verwirklichen. Dabei thematisiere ich Gerechtigkeit aus dem Blickwinkel der Ungerechtigkeit, weil erst aus ihr die Debatten über eine gerechte Gesellschaft resultieren. Dadurch, dass Ungerechtigkeit wahrgenommen wird und als solche artikuliert wird, wird die Disparität zwischen „Gesellschaft wie sie ist“ und „Gesellschaft wie sie sein sollte“ sichtbar. Die Grundlage für die Beschäftigung mit Gerechtigkeit ist die Ungerechtigkeit.

Ein wesentlicher Vorteil dieses Zugangs liegt darin, dass er bereits an reale bzw. real empfundene Gegebenheiten anknüpft. Ihm ist der Praxisbezug inhärent. Es sind soziale Strukturen und Verhältnisse, die von Personen(-gruppen) als ungerecht und unfair charakterisiert werden. Damit werden bereits die Problemfelder für politikwissenschaftliches Arbeiten definiert.

Im ersten Kapitel erfolgt eine inhaltliche Einleitung zu normativen Gerechtigkeitszugängen. Es stellt eine Übersicht der grundlegenden Begrifflichkeiten und Schwerpunkte dar. Gleichzeitig sollen auch die Ebenen und Zugänge vorgestellt werden um Ungerechtigkeit fassbar zu machen. Diese werden entlang zweier Deutungsstränge sozialstrukturell und sozialonthologisch erfasst. Diese duale Gliederung verstehe ich als vorangehende theoretische Orientierungshilfe zur Thematik Ungerechtigkeit. Durch die sozialstrukturelle Perspektive wird Ungerechtigkeit aufgrund von Ausschlusspraxen beziehungsweise Diskriminierungsmechanismen sichtbar gemacht. Die Intersektionalitätstheorie gibt mir dazu theoretische Anknüpfungspunkte, indem

sie die Überschneidungen von Diskriminierungs- und Unterdrückungsformen anspricht, und auch die systemischen und funktionalen Wirkungsweisen der selbigen thematisiert. Eine deutlich fundierte inhaltliche Beschreibung des Begriffs Ungerechtigkeit erhalte ich von den theoretischen Arbeiten Iris Marion Young, die ein dichtes Konzept „sozialer Unterdrückung“ entwickelte.

Die sozialontologische Perspektive vereint philosophische und psychologische Elemente. Für mich war es nahe liegend zur Einführung in die Deskription dieses Ansatzes Axel Honneth zu wählen. Seine Thesen, wie er Anerkennung beschreibt, aus welchen Zusammenhängen er sie als bedeutungsvoll für soziale Gefüge ableitet und welche Vorstellungen von Gesellschaft und Menschenbildern dahinter stehen, eröffnen für mich die Annäherung zur Grundthematik meiner Dissertation, nämlich den Anerkennungstheorien. Anhand von Honneths Anerkennungstheorie und seinen Überlegungen zu kulturellen Identitäten wird für mich ein Übergang zu kommunitaristischen und multikulturalistischen Konzepten geschaffen, mit welchen ich im darauf folgenden Kapitel fortfahren werde.

Mein Ziel ist es, politisch-normative Zugänge dahingehend zu untersuchen, ob und wie sie Ungerechtigkeit hinsichtlich einer schon vorab angelegten Handlungsanleitung zur Überwindung der selbigen erfassen.

## 1. Einführung in die Gerechtigkeitsdiskurse

Der Begriff der Gerechtigkeit wird gemeinhin der Philosophie zugeschrieben, von wo aus er sich auf viele weitere Disziplinen ausdehnt, und somit ein breites inhaltliches und interdisziplinäres Diskursfeld darstellt. Während in der Philosophie aber intensiver auf eine menschliche Natur Bezug genommen wird, oder das menschliche Sein als solches und die Sinnhaftigkeit des Selbigen im Vordergrund steht, konzentriere ich mich in meiner Dissertation auf die Grundwerte oder Basisideologien, auf welche soziale Gesellschaften aufbauen, und wie die soziopolitischen Rahmenbedingungen zu gestalten sind, unter denen einzelne Individuen und Gruppen in einer Gemeinschaft koexistieren, in einer Art und Weise, die mensch im Allgemeinen als gerecht erachten könnte.

Betrachten wir die historische Entwicklung menschlicher Gemeinschaften, so erhalten wir eine große Bandbreite an sozialen Gesellschaftsentwürfen in theoretischer und praktischer Form. Welche Regeln und Normen für ihre Gemeinschaftlichkeit von Bedeutung waren, zeigen uns überlieferte Schriften und Artefakte. Was erwarten sich Menschen von einem gemeinsam gestalteten Zusammenleben? Welche Bedürfnisse wollen sie erfüllt haben? Aus einem normativen Blickwinkel würde ich sagen, dass die Wünsche, Erwartungen und Forderungen der Menschen an die politische Organisations- und Herrschaftsform mit der Befriedigung der Grundbedürfnisse korrelieren, aber auch über diese hinausgehen können. Demokratietheoretisch hieße das, dass Menschen zuerst „Frieden“ als Grundvoraussetzung sehen, um Gemeinschaft gestalten zu können. Einen Zustand, wo sie ihre grundlegenden Sicherheits- und Überlebensbedürfnisse sicherstellen können. Einen Ort, der nicht von gewalttätigen Auseinandersetzungen erschüttert wird. Existenzielle Ängste dürfen sich nicht manifestieren, sondern müssen den Menschen genommen werden, als grundsätzliche Voraussetzung, damit sie gemeinschaftsbildend wirken können. Schon als weiterführende Stufe würde mensch in den Demokratietheorien die selben Forderungen, wie sie in der Französischen Revolution aufkamen, anführen, nämlich jene nach Freiheit, Gleichheit und Solidarität<sup>25</sup>. Im Rahmen der Freiheit wären das natürlich die individuelle Freiheit, Gewissens- u. Meinungsfreiheit, Menschen- und Bürgerrechte, aber auch ökonomische und politische Freiheiten. Die Gleichheit würde in Form der Überwindung hierarchischer Herrschaftssysteme eingemahnt werden. Der Wunsch politisch zu partizipieren, die Abschaffung jeglicher Form von Unrecht und Sklaverei, schließlich und endlich die Gleichberechtigung aller auf allen Ebenen. Die Sehnsucht nach materieller und sozialer Besserstellung sehe ich in der Forderung nach solidarischem Verhalten formuliert, nämlich einen Ausbau der Grund- und Freiheitsrechte in Richtung sozioökonomischer Sicherheit.

---

<sup>25</sup> Im Original findet sich nicht der Begriff der Solidarität, sondern der Brüderlichkeit. Allerdings finde ich den Ausdruck der Solidarität als den adäquateren, weil er mithin das beschreibt, was ich ausdrücken möchte, nämlich das solidarische zwischenmenschliche Verhalten.

In einer (post-)modernen Gesellschaft erweitern sich die Perspektiven in Richtung des Ökologiedankens und in einer globalisierten Sicht aller der bereits angeführten Punkte.

Beobachten wir die aktuellen Debatten zu Gerechtigkeit in der politischen Philosophie, aber auch darüber hinaus in einem allgemeinen gesellschaftlichen Kontext, so scheint es, dass Gerechtigkeit wieder interessiert, es wieder ein Nachdenken darüber gibt, nach welchen Normen und Regeln soziale Gefüge gestaltet werden sollen. Dies dürfte auf die Entwicklungen in den letzten Dekaden zurückzuführen sein. Aktuell vermelden Medien allerorts die neuesten Entwicklungen der Finanz- und Wirtschaftskrise, welche im Herbst 2006 durch den Zusammenbruch des US-Immobilienmarktes ausgelöst wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt wurden die politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen global nach neoliberalen Kriterien ausgerichtet. Mit der Wende von 1989, sprich dem Ende des real-existierenden Sozialismus und dem Transformationsprozess der ehemaligen Ostblockstaaten und den ebenfalls stattfindenden Diskussionen über die Krisen des Wohlfahrtsstaates, insbesondere über seine Finanzierbarkeit, galten neoliberale Gesellschaftsentwürfe als Garantien zur Förderung und Sicherstellung von Wohlstand und als Richtschnur für eine bessere Zukunft. Nicht nur die sozialistische Planwirtschaft wurde als gescheitert angesehen, sondern auch reformistische Modelle, wie das eines John Maynard Keynes, welches interventionistische Maßnahmen in den Wirtschaftskreislauf vorsah, sollten krisenhafte ökonomische Erscheinungen zu Tage treten.

Aufgrund dieser Entwicklungen kommen wir wieder auf die Fragen zurück, wie eine Gesellschaft gerecht organisiert werden kann, oder was Gerechtigkeit eigentlich ausmacht. Debatten über Ethik und Gerechtigkeit im Allgemeinen und abgestimmt auf spezifische Themen erleben einen Relaunch.

## 2. Freiheit und Gleichheit – Primärobjekte der Gerechtigkeit

Durch die unterschiedlichen theoretischen Zugänge wird Gerechtigkeit meist „als Frage nach dem Primärobjekt von Gerechtigkeit“<sup>26</sup> gestellt, wodurch „umfassende Gerechtigkeitstheorien versuchen, ausgehend von dem von ihnen gewählten Primärobjekt, auch die aus ihrer Sicht sekundären Aspekte in die Theorie zu integrieren“<sup>27</sup>.

John Rawls „A Theory of Justice“ wurde in den Gerechtigkeitsdiskursen als letzter großer Entwurf einer (egalitär-)liberalen Gerechtigkeitskonzeption gesehen. Seine Überlegungen führen ihn zum Prinzip der Fairness<sup>28</sup> als Gerechtigkeit, wo er ein Konzept darlegt, welches auf einem vertragstheoretischen Modell basiert. In Anlehnung an John Rawls wurden kritische Werke verfasst, welche sich von universalen liberalen Paradigmen, wie der individuellen Freiheit distanzieren, und ihrerseits den Gemeinschaftsbezug als neues konstituierendes Element für Gerechtigkeit einführen. Der Name dieser (politisch-)kulturphilosophischen Strömung ist Kommunitarismus. Den KommunitaristInnen ist aber generell nur der besagte Gemeinschaftsbezug gemeinsam, ansonsten bilden sie eine heterogene Gruppe, wie die VertreterInnen dieser Denkrichtung, namentlich Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Michael Walzer, Will Kymlicka, Michael Sandel, Robert Putnam, Benjamin Barber u.v.a. auch in ihren Schriften dokumentieren. Mit der kommunitaristischen Denkrichtung werde ich mich aber noch ausführlicher im zweiten Kapitel meiner Dissertation auseinandersetzen.

Das Wesentliche in Hinblick auf die Frage nach Gerechtigkeit, weswegen ich die kommunitaristischen Kernthesen in meiner Arbeit analysiere, sind die

---

<sup>26</sup> Horn, Christoph/ Scarano, Nico (Hrsg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2002, S 11

<sup>27</sup> a.a.O., 2002, S 11

<sup>28</sup> John Rawls definiert Fairness unter folgenden Gerechtigkeitsprinzipien: a) Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.  
b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offen stehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip). zit. nach: Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main 2006, S 78

Erweiterungen der Perspektiven auf die Primärobjekte der Gerechtigkeit, wie Freiheit und Gleichheit, um die Bezugnahme auf Gruppe und Kultur.

Die Basisbegriffe für die Gerechtigkeitsbestimmungen bleiben der Freiheits- und der Gleichheitsbegriff, wobei eben die Definition der selbigen ausschlaggebend für die weitere Diskussion ist. Der Freiheitsbegriff als einer der Grundelemente der Gerechtigkeit, erwuchs aus dem Zeitalter der Aufklärung. Im Liberalismus geht mensch von der persönlichen Freiheit eines Menschen aus. In diesem Konzept wird die Handlungsfreiheit der Menschen, nämlich etwas zu tun, oder auch nicht, und die Unabhängigkeit, sprich die Freiheit von Einschränkungen, beschrieben. Isaiah Berlin<sup>29</sup> spricht von den zwei Konzepten der Freiheit, einer „negativen“, also einer „Freiheit von“, die Menschen nicht in Zwang und Abhängigkeit lässt, und einer „positiven“, also einer „Freiheit zu“, die den Menschen die Möglichkeit der Wahl überlässt aktiv zu werden, oder dies auch abzulehnen.

Auch die Gleichheit wird unter den unterschiedlichsten Gesichtspunkten verstanden. Handelt es sich um Chancengleichheit, Gleichwertigkeit, materielle Gleichheit, Gleichheit des sozialen Status, oder doch um Rechtsgleichheit auf staatlicher/institutioneller Ebene.

Ebenso ist es nicht geklärt, wer, wo, in welchem Umfeld als gleich angesehen wird. In den meisten demokratischen Staaten ist der Gleichheitsgrundsatz zwischen den StaatsbürgerInnen festgeschrieben.<sup>30</sup> Sprich Gleichheit wird unter der Bedingung verhandelt einE AngehörigEr eines Staates zu sein. Dies bedeutet, dass diejenigen, welche diese StaatsbürgerInnenschaft nicht innehaben, auch nicht einmahnen können, gleich behandelt zu werden. Wem Gleichheit zu Teil wird, ist schon in diesem kurzen Beispiel von Staatszugehörigkeit definiert.

---

<sup>29</sup> vgl. Berlin, Isaiah: Freiheit: Vier Versuche, Frankfurt 2006

<sup>30</sup> In der österreichischen Bundesverfassung heißt es: „Alle Bundesbürger sind vor dem Gesetz gleich. Vorrechte der Geburt, des Geschlechtes, des Standes, der Klasse und des Bekenntnisses sind ausgeschlossen.“, in: Artikel 7, Abs. 1, B-VG

Um nun einen Überblick zu bekommen, was als Gerechtigkeit im jeweiligen Kontext verstanden wird, ist es notwendig Begriffsklärungen – bzw. Begriffsspezifizierungen vorzunehmen. Laut Christoph Horn und Nico Scarano müssen wir davon ausgehen, dass Gerechtigkeitstheorien unterschiedliche Thematiken zum Inhalt haben. Dennoch müssen sie mit drei zentralen Fragestellungen, welche als Probleme formuliert werden, konfrontiert werden. Die Autoren nennen sie Dissens-, Positivitäts- und Egalitarismusproblem.<sup>31</sup> Das Dissensproblem erwächst aus den unterschiedlichen Betrachtungen von Gerechtigkeitsfragen innerhalb einer Gesellschaft und zwischen den Kulturen. Können die beobachtbaren Differenzen, welche wohl evident sind, zu einem Prinzip der Gerechtigkeit vereinheitlicht werden? Ob es nun ein universales Weltethos gibt, dieser Frage werde ich nicht nachgehen. Aber es zeigt sich gesellschafts- und kulturübergreifend doch eine gewisse Tendenz dazu, über die Unterschiede zu diskutieren, Trennendes und Gemeinsames herauszuarbeiten, um so bestimmen zu können, wo Gerechtigkeit verortet werden kann.

Das Positivitätsproblem stellt sich zwischen den normativen Gerechtigkeitsvorstellungen und der bestehenden Realität dar. „Es bezieht sich auf den Zusammenhang zwischen der normativen Idee der Gerechtigkeit und den existierenden gesellschaftlichen Institutionen, vor allem den bestehenden Rechtsordnungen. In der älteren Debatte wurde besonders die Frage diskutiert, ob Gerechtigkeit einen normativen und damit systemtranszendenten Aspekt darstellt, oder ob sie durch eine bestehende Rechtsordnung erst generiert wird. Eine moderne Variante dieses Problems wird in der Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus erörtert: lässt sich das existierende Recht überhaupt als Recht erkennen, ohne dabei normative Begriffe in Anspruch zu nehmen? Oder muss die positive Rechtsordnung nicht vielmehr normativ neutral beschrieben werden, um sie auf argumentativ nachvollziehbare Weise an den Ansprüchen der Gerechtigkeit messen zu können?“<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> vgl. Horn/Scarano, 2002, S 11f

<sup>32</sup> Horn/Scarano, 2002, S 12

Aus dem schon angesprochenen Gleichheitsansatz erwachsen Fragen nach dem Verständnis von Gleichheit. Gleichheit ist eine der weit umstrittensten Parameter in den Gerechtigkeitsdiskursen. Deshalb sprechen Horn und Scarano auch von einem Egalitarismusproblem. Sieht mensch nun nämlich Gleichheit aus dem Blickwinkel eines „strikten Egalitarismus oder aber im Sinn einer adressatenrelativen Ungleichverteilung“, sprechen wir, wenn wir Gleichheit meinen, von einem „distributiven Egalitarismus“, oder einem „Verfahrensegalitarismus, der eine gleiche und faire Regelanwendung vorsieht“, oder von einem „Ergebnisegalitarismus, bei dem bestehende Ungleichheiten nivelliert oder kompensiert werden“.<sup>33</sup>

Im Fokus einer Vielzahl an Theorien von Gerechtigkeit, stehen sowohl die Auseinandersetzung mit dem Primärobjekt von Gerechtigkeit, als auch mit den Fragen wie das Prozedere aussehen soll, dass Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Dabei werden in der moderneren politischen Ideengeschichte, (egalitär-)liberale, in einem europäischen Kontexte sind sie wohl als sozialdemokratisch zu definieren, kommunitaristische, feministische und (rechts-)libertäre Ansätze genannt, die sich in einem Gerechtigkeitsdiskurs befinden. Dabei ist wiederum zu beachten, dass sich auch innerhalb der unterschiedlichen Richtungen große Differenzen auf tun, sei es nun in der Fokussierung auf ein Primärobjekt der Gerechtigkeit, also auch wie Gerechtigkeit inhaltlich konzipiert ist, oder in den Strategien, die zur Zielerreichung angewendet werden und den Ergebnissen die erreicht werden sollen. Auch besteht die Möglichkeit, dass TheoretikerInnen, unterschiedlicher Ansätze sich in Inhalt, Strategie und Ergebnis näher sind, dass sich ihre Positionen überschneiden und überlappen, als dies intern der Fall ist.

### 3. Ungerechtigkeit

Die Zugänge zum Thema Gerechtigkeit waren in der (politischen) Philosophie bislang davon geleitet, nach jenen Normen, Werten und Regeln zu suchen, welche in einem allgemeinen Verständnis als „richtig“ oder „gut“ verstanden wurden.

---

<sup>33</sup> Horn/Scarano, 2002, S 12

In Anlehnung an Judith Shklar ist es meine Überlegung, dazu überzugehen, Gerechtigkeit in ihrer negativen Form zu fassen. Das soll heißen, dass ich mich dem Begriff von Gerechtigkeit mit Hilfe eines negativen Zugangs annähern möchte, indem ich beschreibe, welche Phänomene von Ungerechtigkeit sich darstellen.

*„Ungerechtigkeit ist schließlich kein politisch bedeutungsloser Begriff, und die anscheinend unendliche Vielfalt und Häufigkeit von Akten der Ungerechtigkeit laden zu einem Denkstil ein, der weniger abstrakt als die formale Ethik, jedoch analytischer als die Geschichtswissenschaft ist.“<sup>34</sup>*

Als Ausgangspunkt dient mir der Marx'sche kategorische Imperativ, welchen er in der Kritik an der Religion formulierte, nämlich *"dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"*<sup>35</sup>.

In der politischen Philosophie wird Ungerechtigkeit aus zwei unterschiedlichen Perspektiven beschrieben. Erstere versucht Ungerechtigkeit in einer hierarchisierten Gesellschaft zu fassen, indem sie strukturelle Ungleichheiten feststellt, welche diskriminierende Mechanismen nach sich ziehen. Ungerechtigkeit wird als Diskriminierung und in einem breiteren Verständnis als „Entrechtung“ wahrgenommen. Im Blickfeld der Kritik stehen diskriminierende Maßnahmen und Unterdrückungen, welche der Person an sich ihrer/seiner Freiheits- und Menschenrechte berauben. Mensch könnte es als eine Art originär politische Betrachtung sehen, in welcher das Individuum ihre/seine Freiheiten verliert, oder die Handlungsspielräume eingeschränkt werden.

Die Wurzeln dieses Ansatzes liegen in der Aufklärung und der nachfolgenden Französischen Revolution, wo der Mensch an sich erstmals in den Mittelpunkt der Gesellschaft tritt. Während in einer liberalen/libertären Ausprägung dieses

---

<sup>34</sup> Shklar, Judith N.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Frankfurt am Main 1997, S 26, zit. nach:

[http://evakreisky.at/onlinetexte/nachlese\\_gerechtigkeitsdiskurse.php](http://evakreisky.at/onlinetexte/nachlese_gerechtigkeitsdiskurse.php), 04.04. 2009

<sup>35</sup> Marx Karl, MEW 1, 1844, S385

Zugangs stärker auf die Rechte und Freiheiten des Individuums Bezug genommen wird, sprich rechtliche Gleichstellung angestrebt wird, wird in den egalitären Ausläufern vordergründiger auf soziale und distributive Gleichheit eingegangen.

Als politische Bewegungen, welche sich gegen strukturelle Ungerechtigkeiten zur Wehr setzen, können die ArbeiterInnenbewegung und die Neuen Sozialen Bewegungen beispielhaft angeführt werden, indem sie sich wie im ersten Fall gegen die Klassenherrschaft und des weiteren wie die Neuen Sozialen Bewegungen gegen Sexismen, Rassismen, Xenophobie, Homophobie und Diskriminierungen gegen Menschen mit besonderen Bedürfnissen und vielen anderen Formen von Unterdrückung einsetzen.

In der zweiten Perspektive nähert mensch sich dem Thema Ungerechtigkeit mit den Begriffen der Verletzung und Demütigung. Als Ausgangspunkt dient eine Situationsbeschreibung, welche für jedEn nachvollziehbar ist, da von jeder/jedem schon einmal erlebt wurde, nämlich die persönliche Kränkung an sich, die als universal beschrieben werden kann.<sup>36</sup> Diese persönliche Kränkung hat sowohl einen emotionalen als auch identitären Bezug, worauf die Argumentation dieses Ansatzes aufgebaut wird. Die besondere Verletzung im Kontext der Gerechtigkeit resultiert aus der Nichtanerkennung einer kulturellen Differenz der Menschen, wobei Kultur, im Sinne einer gemeinschaftlich gelebten Kultur, als Grundlage der Persönlichkeitsentwicklung, und somit auch von Identität gilt. Diese Verletzung kann gelindert, beziehungsweise beseitigt werden, wodurch auch das zu Schaden gekommene Selbstwertgefühl gestärkt wird. Dies geschieht in Form der Anerkennung der Lebensweise, der Leistungen und der Identitätsbildung der Entrechteten. Auch in diesem Fall können ArbeiterInnenbewegung, die Neuen Sozialen Bewegungen, und die antikolonialen Befreiungsbewegungen beispielhaft angeführt werden, die sich auch identitätspolitisch für die Anliegen der Betroffenen einsetz(t)en.

Gegenwärtig forcieren VertreterInnen kommunitaristischer und multikulturalistischer Ansätze eine anerkennungstheoretische Wende. Sie treten aufgrund einer attestierten kollektiven Demütigung für Gruppenrechte ein, wobei

---

<sup>36</sup> vgl. Fraser, Nancy/ Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003

die gemeinschaftlich geteilte Kultur als *Conditio sine qua non*, fungiert, indem sie als Argument ersten Ranges zur Begründung der Anerkennung eines distinkten Kollektivs angeführt wird.

Beide Zugangsweisen dienen mir meine Fragen zu beantworten und meine Thesen zu stützen oder zu verwerfen. Dabei ist es aber nicht verwunderlich, wenn ich bereits eine gewisse Kongruenz der AkteurInnen taxativ aufgelistet habe. In den Forderungen diverser politisch agierender Gruppen sind sowohl identitätspolitische als auch interessengetriebene- und rechtspolitische Ansprüche formuliert worden. Es geht nicht darum zu beweisen, die beiden Positionen den Organisationen und Bewegungen als solches zuzuordnen, um Gegensätze herauszustreichen, sondern mir liegt daran zu ergründen, auf welche inhaltliche Ausarbeitung diese Ansätze zurückgreifen, um so Tendenzen aufzeigen zu können, die eine Richtung weisen.

### 3.1. Diskriminierungsmechanismen

In unserer (post-)kapitalistischen Gesellschaft handelt es sich um eine Organisationsform, in welcher hierarchische Strukturen mit eingeschrieben sind. Die kapitalistische Gesellschaft ist zwar formal eine, die sich als Forum für den Wettbewerb freier BürgerInnen anbietet, integriert aber auch jene ideologischen Strömungen, welche das Ziel des Kapitalismus am besten verwirklichen lässt, nämlich die Profitmaximierung. Damit ist eine Diskrepanz gegeben, welche sich zwischen dem Freiheits- und Glücksversprechen des Kapitalismus und der Optimierung ökonomischer Ziele auftut. Einerseits wird durch die Rechtsstaatlichkeit, auf die sich eine kapitalistische Wirtschaftsordnung beruft, damit auch Vertragssicherheit garantiert ist, die Freiheit des einzelnen festgeschrieben, und trotzdem werden diese Freiheits- und Glücksversprechen durch Faktoren beschnitten oder gar aufgehoben, die nicht als konstitutiv für eine liberale Gesellschaft mit marktwirtschaftlicher Produktion gelten können. Diese Faktoren sind schon aus vorkapitalistischen Zeiten bekannt. Sie beinhalten die Möglichkeit, Gesellschaften zu hierarchisieren, in ein „oben“ und „unten“ und in

ein „drinnen“ und „draußen“ zu strukturieren. Wir sprechen hier von Mechanismen der Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung. Rassismen, Sexismen, Klassismen und andere Formen der Unterdrückung sind in allen gesellschaftlichen Strukturen präsent, manchmal zeigen sie sich offen und für jedEn sichtbar, ein anderes Mal sind sie versteckt, nur latent vorhanden, tun aber gleichfalls ihre Wirkung. Diskriminierungsformen nutzen jenen, welche nicht durch sie betroffen sind, in einer indirekten Form, sie können allerdings auch bewusst und absichtlich von Gruppen und einzelnen eingesetzt werden.

So dienen Diskriminierungsmechanismen am besten jenen Personen, die sich in der kapitalistisch verfassten Welt, bestmöglich durchsetzen wollen und demnach auch können. Diskriminierungsmechanismen funktionieren nach dem Schema von Exklusion und Inklusion. Es kommen Ideologien zur Anwendung, in denen ein „Wir“ und die „Anderen“ geschaffen wird, um so sicher zu stellen, sich selbst in eine übergeordnete und privilegierte Position zu hieven. Reale, aber auch zugeschriebene Merkmale dienen zur Untermauerung der Argumente für diskriminierende Verhaltensweisen. Zur Illustration möchte ich kurz skizzieren, wie Sexismen zu einer ökonomischen Diskriminierung von Frauen führen.

Sexistische Argumente werden zum Beispiel in der Arbeitswelt dazu benutzt, um Frauen den (Wieder-)Einstieg in das Berufsleben zu erschweren oder zu verunmöglichen. Als ideologische Unterfütterung der angeführten Argumente dienen patriarchale Vorstellungen, gewonnen aus tendenziösen Beweismitteln, welche meist als pseudowissenschaftlich abgeleitete Artefakte aus der Soziobiologie entlarvt werden können, oder es werden Religionen und kulturelle Traditionen für die sexistischen Ausgrenzungen bemüht. Ein Schlagwort, welches in der kontinuierlichen Diskussion im Kontext von Frauen in der Arbeitswelt, in Stellung gebracht wird, ist die Mutterschaft. Im ideologisch umkämpften Bereich der Mutterschaft prallen Welten aufeinander, wo DiskutantInnen darüber streiten, wie lange nun eine Frau nach Geburt ihres Kindes nicht beschäftigt sein sollte, oder wie problematisch sich die Beaufsichtigung von Kindern in Kindertagesstätten, Kinderrippen, Kindergärten und Horten auswirken. Woher diese vermeintlichen Gewissheiten stammen, bleibt oft im Dunkeln. Als Kernargument dient den traditionellen VertreterInnen die Entwicklung des

Kindes, welche Schaden nehmen könnte, stiege die Mutter zu früh wieder ins Berufsleben ein. Die positive Entwicklung des Kindes wird ausschließlich durch seine Beziehung zur Mutter definiert. Hauptsächlich sind es quantitative Argumente, wie die Betreuungszeit, die für eine lange Abstinenz der Mutter am Arbeitsplatz sprechen würden. Dabei erschließt sich für mich nicht, wie nur die Zeitlänge ausschlaggebend sein kann. Zeigen nicht vielmehr eine qualitativ gesicherte pädagogische und je nach Kind intensiv gestaltete Betreuungen jene wünschenswerten Ergebnisse, die dem Kind zu Gute kommen. Gegen die zuvor eingebrachten Bedenken bezüglich der Kinderbetreuung, ist das Selbstbestimmungsrecht der Frauen anzuführen, die für sich allein entscheiden, wann sie wieder in der Lage sind, es mit dem Berufsalltag aufzunehmen, und wie sie die Betreuung ihrer Kinder regeln. Zum Wohle des Kindes ist es, glückliche Eltern oder Bezugspersonen zu haben, Frauen in ihren Entscheidungsfreiheiten zu stärken, und somit die sozioökonomischen Grundlagen zu verbessern, die Optionsmöglichkeiten erweitern, und nicht Rollenbilder einzementieren. Auch ist eine professionelle Betreuung der Kinder in den pädagogischen Einrichtungen, welche sich weitestgehend den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen rund um die Entwicklung des Kindes verpflichtet fühlen, doch eine der förderlichsten Errungenschaften, die Eltern ihren Kindern angedeihen lassen können.

Frauen mit Hilfe des Einwandes zu diskriminieren, dass sie Kinder haben, oder welche bekommen könn(t)en, drückt sich auch in der Entlohnung aus. Zur Erklärung von niedriger Entlohnung dient das Argument der vermehrten Abwesenheit durch die Kinderbetreuung. Dieser Einwand wurde im Zuge von Gehaltsverhandlungen gegenüber Männer/Vätern bislang selten verwendet.

In dieser knappen Beschreibung soll zum Ausdruck gebracht werden, dass Sexismen eine ökonomische Diskriminierung für Frauen bewirken, indem ihre unternehmerischen/betrieblichen Positionen und Leistungen von Frauen aufgrund gruppenspezifischer Attribute bewertet werden, welche eben nicht in Zusammenhang mit diesen stehen, sondern meist aus anderen Diskursen und Debatten willkürlich implementiert werden.

### 3.2. Intersektionalität

Im Hinblick auf Diskriminierungsmechanismen sind Sexismen nur eine Variante, wie Ausschlüsse produziert werden können. Ein neuer viel versprechender Forschungsansatz in Hinblick auf die Analyse von Diskriminierungen wird unter dem Begriff der Intersektionalität gefasst. Ausgehend von langen Debatten in den USA über Diskriminierungsformen, die entlang von „Rasse“, Klasse und Geschlecht geführt wurden, wurde ab den 1970er Jahren versucht, Diskriminierungsformen als Mehrfachunterdrückungsphänomene zu analysieren. Der Tripple-Oppression-Ansatz war dabei ein erster Ausgangspunkt, um die Gleichzeitigkeit von mehreren Unterdrückungsformen zu artikulieren. Daran anschließend prägte die US-Juristin Kimberlé Crenshaw bereits 1987 den Begriff der „intersectionality“ oder „intersectional analysis“.<sup>37</sup>

„Unter Intersektionalität wird die Analyse der Verwobenheit und des Zusammenwirkens verschiedener Differenzkategorien sowie unterschiedlicher Dimensionen sozialer Ungleichheit und Herrschaft in einer integrativen Perspektive verstanden.“<sup>38</sup>

Dabei sollen Diskriminierungsformen nicht additiv betrachtet werden, sondern die Wirkungsweisen, welche sich durch die Kumulierung von Mehrfachunterdrückungen, ergeben. Denn unterschiedliche Diskriminierungsformen können sich sowohl verstärken, als auch abschwächen, beziehungsweise eine andere Gestalt annehmen.<sup>39</sup>

Der Intersektionalitätsansatz erweist sich als ein Modell, um zu versuchen Diskriminierungen erfassbar zu machen. Gudrun-Axeli Knapp und Cornelia Klinger schreiben in ihrem Buch „Achsen der Ungleichheit“, dass ein *„Klärungsbedarf besteht sowohl hinsichtlich des Verhältnisses von Kontinuität*

---

<sup>37</sup> Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli : Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse“/Ethnizität, in: Klinger, Cornelia (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main 2007, S 34

<sup>38</sup> zit.nach: [http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#\\_note-0](http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#_note-0), 08.01.2009

<sup>39</sup> vgl. [http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#\\_note-0](http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#_note-0), 08.01.2009

*und Wandel in den Formen von Ungleichheit als auch bezüglich der Frage nach den für das Verständnis der Gegenwartsgesellschaft relevanten StrukturgeberInnen von Ungleichheit.*“<sup>40</sup>

Die AutorInnen plädieren deshalb „für die Entwicklung einer integrierten und kategorial erweiterten Analyse von Ungleichheit“, da sie annehmen, „dass Ungleichheit weder eine vorübergehende Erscheinung noch eine marginale Anomalie bzw. Pathologie der modernen Gesellschaft darstellt, sondern ein sie prägendes uns sich weiter ausprägendes Merkmal“<sup>41</sup>.

An diesen integrativen und kategorialen Zugang möchte ich in weiterer Folge auch anknüpfen. Einerseits ist es wichtig, ungerechtigkeitsgenerierende Systeme/Systematiken und Funktionsweisen zu erkennen und zu benennen, und andererseits die Konstruktion von Kategorien mitzudenken, die sich auf der Identitätsebene manifestieren.

*„Die amerikanische Ungleichheitsforscherin Leslie McCall unterscheidet in ihrer Diskussion über intersectional analyses drei Zugangsweisen: anti-kategoriale Ansätze, die sie vor allem in dekonstruktivistischen und poststrukturalistischen Theorien vertreten sieht; intra-kategoriale Zugangsweisen, die Fragen von Differenz und Ungleichheit im Rahmen einer der jeweiligen Kategorien in den Blick nehmen, sei es Klasse, „Rasse“/Ethnizität oder Geschlecht, und drittens inter-kategoriale Zugangsweisen, welche die Verhältnisse und Wechselwirkungen zwischen den Kategorien zu analysieren suchen.*“<sup>42</sup>

Ich behandle Kultur bzw. Ethnizität als identitätsstiftende Kategorie, hauptsächlich aus einem dekonstruktivistischen Blickwinkel, im Sinne von McCalls dritter Art des Zuganges „anti-kategorial“. Dabei soll aber nicht alleine die Bestimmung und Herstellung der differenten Kategorien von Identität besprochen werden, sondern auch die Frage nach der Positionierung dieser Kategorien im Gerechtigkeitsdiskurs. Demnach ist auch die gesellschaftliche Realität, ihre soziale, politische und ökonomische Organisation mit ihren Grundsätzen mit einzubeziehen.

---

<sup>40</sup> Klinger/Knapp, 2007, S 18

<sup>41</sup> Klinger/Knapp, 2007, S 18

<sup>42</sup> Klinger/Knapp, 2007, S 36

Thomas Schwinn bezeichnet zudem die „Differenzierung von Menschen nach Kriterien sozialer Ungleichheit und die Differenzierung von Ordnungen oder Teilsystemen nach bestimmten Leitkriterien“ als die „beiden wichtigsten theoretischen Konzepte, die die Soziologie für eine möglichst umfassende Analyse moderner Gesellschaften anzubieten hat“<sup>43</sup>. Die Verhältnisse der Ungleichheit von oben/unten und drinnen/draußen verlangen sowohl „die Berücksichtigung ihrer Einbettung in das Arrangement der differenzierten Institutionen“, als auch den Bezug, dass „die sozialstrukturellen Verhältnisse das Differenzierungsmuster der Institutionen mitbestimmt“.<sup>44</sup>

### 3.3. Unterdrückung nach dem Konzept von Iris Marion Young

Eine weiterführende Erarbeitung der inhaltlichen Erläuterung der Begrifflichkeit von Ungerechtigkeit passiert bei Iris Marion Young. Zur Charakterisierung von Ungerechtigkeit knüpfe ich an die Thesen von Iris Marion Young an, welche sie in ihren „Fünf Formen der Unterdrückung“<sup>45</sup> beschrieben hat. In ihren Ausführungen werden Prozesse und Zustände erläutert, welche Ungerechtigkeiten darstellen. Präzisiert fasst sie diese unter Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus und Gewalt zusammen. Youngs Übersicht dient mir dazu, Unterdrückungsphänomene zu fassen, welche sich auch jenseits der Verteilungsgerechtigkeit von Ressourcen und Gütern befinden. Präziser ausgedrückt dienen mir ihre Deskriptionen als ein weiterer Ansatzpunkt, um Herrschaft und Unterdrückung, auch abseits von ökonomischen Gesichtspunkten zu begreifen, insbesondere Situations- und Zustandsbeschreibungen erkennbar zu bestimmen.

Iris Marion Youngs Begriff von Ausbeutung lehnt sich an die Marxsche Theorie an, in welcher die klassische Beschreibung von Unterdrückung, jene der Feudal-

---

<sup>43</sup> Schwinn, Thomas: Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung, Frankfurt/Humanities Online 2004, S 9

<sup>44</sup> Schwinn, 2004, S 10

<sup>45</sup> Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, in: Horn, 2002, S 428 - 445

und SklavenhalterInnengesellschaften, erfolgt. Die grundlegende Frage über diese Gegebenheiten hinaus ist, wie es zu ausbeuterischen Praxen abseits dieser historischen Gesellschaftsentwürfe kommen kann, wo doch der Kapitalismus, zumindest in den westlichen Demokratien, mit der allgemeinen Freiheit der Personen einhergeht? Wie kann es denn sein, dass ein Großteil des erwirtschafteten Ertrages einer sozialen Klasse auf eine andere übertragen wird?<sup>46</sup> Young erklärt dies mit strukturellen Relationen zwischen den Gruppen, indem *„gesellschaftliche Regeln der Definition von Arbeit, wer was für wen tut, wie Arbeit entschädigt wird, sowie der gesellschaftliche Prozess, durch den die Ergebnisse der Arbeit verteilt werden, funktionieren (...)“*<sup>47</sup>.

Dabei werden, laut Young, die Ungleichheiten produzierenden Verhältnisse fortgesetzt. Diese ausbeuterischen Bedingungen finden sich auch geschlechts- und ethnospezifisch wieder. Im Niedriglohnsektor der Dienstleistungen werden meist Frauen und als ethnisch begriffene Gruppen eingesetzt, die für andere, sprich für die Spitzen der Gesellschaft, sorgende beziehungsweise versorgende „Hilfsarbeiten“ verrichten, zum Beispiel im Pflege- und Krankenbetreuungssektor, im Hotel- und Gastgewerbe usw.<sup>48</sup> Young stellt fest, dass in den Vereinigten Staaten nach wie vor ein Großteil der privat organisierten Dienstleistung im Haushalt „rassisch“<sup>49</sup> organisiert ist.<sup>50</sup> Somit sind Hausarbeit, Reproduktionsarbeit und andere fürsorgliche und stützende Leistungen allgemein als Hilfsarbeiten zu verstehen, die nicht nur klassen- sondern auch geschlechts- und ethnospezifisch mit Ausbeutung korrelieren.

Young hält fest, dass eben diese Ungerechtigkeit der Ausbeutung, dass die „Energieübertragung von einer Gruppe auf eine andere“, und die damit „verbundene Folge der ungleichen Verteilung“ von Erwirtschaftetem, nicht allein

---

<sup>46</sup> vgl. Young, 2002, S 430

<sup>47</sup> Young, 2002, S 431

<sup>48</sup> vgl. Young, 2002, S 433

<sup>49</sup> Den Begriff der „Rasse“ verwende ich immer unter Anführungszeichen, um zu kennzeichnen, dass ich mich dezidiert von einem soziobiologistischen Rassebegriff abgrenze. „Rasse“ ist ein Konstrukt, welches Menschengruppen mit Charakterzuschreibungen versieht, die jeglicher wissenschaftlichen Seriösität entbehren. Am folgenden Beispiel wird ersichtlich, dass es sich bei „rassialisierten“ Kategorisierungen um ein Machtinstrument handelt, um Menschen als superiör oder inferiör zu stigmatisieren.

<sup>50</sup> vgl. Young, 2002, S 433

durch Umverteilung gelöst werden kann, „solange die institutionalisierten Praktiken und strukturellen Beziehungen unverändert bleiben“.<sup>51</sup>

Als Gegenstrategien müssen, wie von Young angedacht, vielmehr Struktur verändernde Maßnahmen angesetzt werden, die sowohl gesellschaftlich, institutionell und kulturell eine Verbesserung zur Folge haben.<sup>52</sup> Notwendig sind auch Schritte, welche die Arbeitsorganisation betreffen. Wie kann Arbeit organisiert werden, ohne Ausbeutungsmaschinerien in Gang zu setzen? Entsprechende Maßnahmen zur Überwindung dieser Phänomene könnten laut Young zum Beispiel sein, Teamwork zu fördern, und eine Verflachung der Hierarchien zu unterstützen, sowie eine Demokratisierung der ökonomischen Verhältnisse im Allgemeinen.

Marginalisierung stuft Iris Marion Young bedrohlicher ein als Ausbeutung. Sie veranschaulicht mit diesem Begriff die Situation der Menschen am Rande der Gesellschaft, nämlich von Bevölkerungsgruppen, welche vom Gemeinschaftsleben ausgeschlossen sind, und welche im Arbeitssystem keinen Platz finden.<sup>53</sup> Die Situation dieser Menschen, die am sozialen Leben nicht mehr teilhaben, ist lebensbedrohlich, da ihre Situation geprägt ist von gravierender materieller Deprivation, womit auch ihr ureigenstes Bedürfnis nach Überleben gefährdet ist. Betroffen sind mutmaßlich in allen „westlichen“ Gesellschaften, dass dürfte sich wohl nicht nur in dem von Young abgebildeten US-System so zeigen, Menschen mit Migrationshintergrund, vor allem Jugendliche in diesem Segment, Frauen, insbesondere Alleinerzieherinnen, alte Menschen, körperlich und geistig Behinderte, usw.<sup>54</sup> Zwar versucht der Sozialstaat die materiellen Erschwernisse zu lindern, allerdings sind wohlfahrtsstaatliche Zuwendungen auch gewissen Reglements unterworfen, und gehen damit auch Beschneidungen von Rechten und Freiheiten einher. Somit können auch „die eigenen Fähigkeiten auf gesellschaftlich definierte und anerkannte Weise von den Betroffenen nicht ausgeübt werden“, wie diese es sich wünschen würden.<sup>55</sup> Young erkennt auch,

---

<sup>51</sup> Young, 2002, S 434

<sup>52</sup> vgl. Young, 2002, S 434

<sup>53</sup> a.a.O., 2002, S 434

<sup>54</sup> Young, 2002, S 435

<sup>55</sup> Young, 2002, S 435

dass der marginalisierte Status aber nicht nur von materiellen Gütern abhängig ist, so weist sie darauf hin, dass viele ältere Menschen eher an einer Marginalisierung leiden, die sich in empfundener oder zugewiesener „Nutzlosigkeit, Langeweile und mangelnder Selbstachtung“ zeigt.<sup>56</sup> Abschließend kommt sie zu dem Ergebnis: *„Die Tatsache, dass es Marginalisierung gibt, wirft grundlegende strukturelle Probleme der Gerechtigkeit auf, die insbesondere die Angemessenheit einer Verbindung von Partizipation an den produktiven Aktivitäten sozialer Kooperation auf der einen Seite und dem Zugang zu den Konsumtionsmitteln auf der anderen betreffen.“*<sup>57</sup>

Machtlosigkeit beschreibt Young sowohl in Bezug auf die Situation der Organisierung von Arbeit, als auch im politisch-öffentlichen Bereich. Sie entwirft ein personelles Profil von Menschen, die nicht an Macht teilhaben. Sie haben nicht die Möglichkeit ihr Lebens- und Arbeitsumfeld nach ihren Wünschen zu gestalten. Ständig sind sie damit beschäftigt Direktiven auszuführen. Young sieht dies schon zu Beginn der Arbeitseinteilung, wo ungelernte ArbeiterInnen keine Chance haben, auf ihre Arbeitssituation konkreten Einfluss zu nehmen. Die Qualifikation durch Ausbildung in spezifischen Fachbereichen gibt professionellem Personal, wie „FacharbeiterInnen“, erweiterte Möglichkeiten auf die Art und Weise der Arbeitsgestaltung Einfluss zu nehmen. Ungelernte ArbeiterInnen erfahren hingegen meist keine Form von Arbeitsautonomie, sondern sind weisungsgebunden.<sup>58</sup> Die mangelnde Sachkenntnis in technischen oder anderen erforderlichen Belangen lässt ihre Aussagen und ihre Urteilsfähigkeit ohne Berücksichtigung als belanglos erscheinen.<sup>59</sup>

Insgesamt entwickelt sich eine ungerechte Situation, die jene Machtlosigkeit auch in der gesamten Lebenswelt kontinuierlich weiter fortschreibt. Die privilegierten Berufsgruppen können auf eine gewisse Art von „Respektabilität“<sup>60</sup> bauen, welche diese auf ihre soziale Umwelt ummünzen können, und welche natürlich auf kulturbedingte Ursachen zurück zu führen sind. Den bildungsfernen Schichten

---

<sup>56</sup> Young, 2002, S 436

<sup>57</sup> a.a.O., 2002, S 436

<sup>58</sup> vgl. Young, 2002, S 437

<sup>59</sup> vgl. Young, 2002, S 437

<sup>60</sup> Young, 2002, S 438

fehlt im Großen und Ganzen diese Form der Achtung. Young mahnt abermals eine Systemänderung ein: *„Unterdrückung als Machtlosigkeit stellt die Arbeitsteilung, auf der alle industrialisierten Gesellschaften beruhen, in Frage: die gesellschaftliche Trennung zwischen denen, die planen, und denen, die ausführen.“*<sup>61</sup>

Den Begriff Kulturimperialismus definiert Young nach Lugones und Spelman<sup>62</sup>: *„Unter Kulturimperialismus zu leiden heißt, zu erfahren, wie durch die in einer Gesellschaft herrschenden Werte die besondere Perspektive der eigenen Gruppe unsichtbar gemacht und wie zugleich die eigene Gruppe stereotypisiert und als das Andere gekennzeichnet wird.“*<sup>63</sup>

Es ist jene Form von Herrschaft der Mehrheitsgruppe, welche sich nach Birgit Rommelspacher als „Dominanzkultur“<sup>64</sup> zeigt. Diese Erfahrungen der Dominierten werden ausführlich von feministischen und befreiungsbewegten TheoretikerInnen dokumentiert, analysiert und in die Diskussionen über Ungerechtigkeit mit eingebracht. Dahinter verbirgt sich die Unterdrückung in (post-)kolonialen Zusammenhängen ebenso, wie jene der ethnischen Minderheiten, aber auch der Frauen und der Subkulturen, wie zum Beispiel der Homobitrans-Sexuellen u.a.

Kulturimperialismus kann in einer Art dualen Muster verstanden werden, wo es Dominante und Dominierte gibt. Die dominante Gruppe bestimmt die Normen und Regeln des Zusammenlebens, sie weist der dominierten Gruppe ihre Stellung in der Gesellschaft zu. Die dominierte Gruppe nimmt das Wertesystem der Herrschenden nicht als die ihrigen wahr, muss sich aber dennoch nach diesen richten. W.E.B. Du Bois spricht seinerseits von einem *„doppelten Bewusstsein“* – *„dieses Gefühl, sich selbst immer mit den Augen anderer zu betrachten, die*

---

<sup>61</sup> a.a.O., 2002, S 438

<sup>62</sup> Lugones, Maria C./ Selman, Elizabeth V.: Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Guttural Imperialism and the Demand for the Women's Voice, in: Women's Studies International Forum 6, 1983, S 573 - 581

<sup>63</sup> Young, 2002, S 439

<sup>64</sup> vgl. Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995

*eigene Seele mit dem Maßband einer Welt zu messen, die mit belustigter Verachtung und Mitleid herabschaut*“<sup>65</sup> <sup>66</sup>.

Der letzte Punkt in Youngs Aufzählung von Diskriminierung beziehungsweise Unterdrückung ist die systematische Gewalt. Young prangert an, dass es oft eine geringe Aufmerksamkeit in den Gerechtigkeitsdiskursen zu diesem Phänomen gibt. Ihre Vermutung ist, dass die Anwendung physischer Gewalt, oder Stufen darunter, wie Belästigung, Demütigung und Verspottung, nicht als Fragen der sozialen Gerechtigkeit angesehen werden, was dazu führt, sie nicht mit dieser Thematik in Verbindung zu bringen.<sup>67</sup> Young erklärt den systematischen Charakter der Gewalt als Faktum dafür, dass diese Gegenstand von Gerechtigkeit sein sollte, denn der soziale Kontext, welcher Gewalt ermöglicht, sie als soziale Praxis etabliert, muss in die Gerechtigkeitsdiskussion mit einfließen.<sup>68</sup> Den systemischen Charakter erklärt Young folgendermaßen: „Gewalt ist systemisch, wenn sie gegen Mitglieder einer Gruppe allein aus dem Grund gerichtet ist, weil sie Mitglieder dieser Gruppe sind.“<sup>69</sup>

Soll bedeuten, dass sich eine Menschengruppe generell vor bestimmten Attacken, Angriffen und Erniedrigungen, in Acht nehmen muss, sie sogar fürchten muss. Diese Angst schränkt Personen in ihrer Handlungsfreiheit ein, nimmt ihnen Energie und mindert ihre Lebensqualität. Rassistische, sexistische und homophobe Übergriffe zählen zu solchen systematischen Gewalttätigkeiten. Young erläutert, dass sie in diesen Ausprägungen von Gewalt, auch eine gewisse Irrationalität erkennen kann, denn repressive Gewalt, welche Herrschende über Beherrschte ausüben, passiert aus gewissen Gründen, nämlich im konkreten Fall zum Machterhalt.<sup>70</sup> Diese Art von Gewalt, so Young, liegt nicht dieselbe rationale Überlegung zu Grunde. In ihrer Darstellung zeigt sich systematische Gewalt gegen Menschen mit den gleichen Eigenschaften, primär als Ausdruck von Hass

---

<sup>65</sup> Du Bois, W.E.B.: The Souls of Black Folk, New York 1969, S 45

<sup>66</sup> Young, 2002, S 440

<sup>67</sup> vgl. Young, 2002, S 442

<sup>68</sup> vgl. Young, 2002, S 442

<sup>69</sup> Young, 2002, S 442

<sup>70</sup> vgl. Young, 2002, S 442f

und/oder Angst, wobei diese soziale Praxis in einer Unsicherheit der TäterInnen begründet liegen mag, welche sie durch ihr Denken oder Handeln bekunden.<sup>71</sup>

Ein gutes Beispiel für Youngs Theorien sind die so genannten „hate crimes“, also Hassverbrechen, die sich hauptsächlich gegen den realen oder zugeschriebenen kollektiven Charakterzug eines Individuums richten. Xenophobe Übergriffe auf MigrantInnen, die Brandlegung in AsylantInnenheimen, sexuelle Gewalt gegenüber Frauen, wenn es sich um Gewalt gegen Frauen an sich handelt, usw. sind Beispiele zur Verdeutlichung, wovon ausdrücklich die Rede ist. Die Anderen stellen das Eigene in Frage, da sie oft eine vom eigenen Weg abweichende Art und Weise gefunden haben, die Dinge zu sehen, zu bewerten, mit Problemen umzugehen und gewisse Herausforderungen zu meistern. Ihre bloße Existenz wird als Bedrohung verstanden, denn sie bewältigen Aufgaben und Situationen anders, haben einen anderen Zugang, der zumindest auch im eigenen Nachdenken darüber auch eine Infragestellung des Eigenen auslösen könnte. Die bisherige Sicht der Dinge könnte einer Revision unterzogen werden, welche nicht zuletzt in einer Werteerosion münden könnte. Alles Vorstellungen, welche Menschen verunsichern können, und einen Teil von ihnen dazu veranlassen, diese Unsicherheiten durch Gewalt gegen andere zu kompensieren.

Iris Marion Young nimmt auch Bezug auf die gewalttätige Komponente im Kulturimperialismus. In Zeiten des Kolonialismus versuchten die europäischen MachthaberInnen die von ihnen wahrgenommenen kulturellen Unterschiede dadurch aufzuheben, die eigenen Werte und Normen in der Kolonie festzuschreiben, diese auch durch „Kolonialpädagogik“ an die dort Ansässigen zu vermitteln. Menschen, welche sich besonders resistent gegenüber dem missionarischen Sendungsbewusstsein Europas zeigten, bekamen dies deutlich zu spüren. Erinnern wir uns nur an die Zerstörung lateinamerikanischer Kulturgüter durch die spanischen Conquistadores, oder die Erziehungsanstalten für Indigene in den USA, Kanada und Australien, um nur einige wenige Beispiele dafür zu nennen.

---

<sup>71</sup> Young, 2002, S 443

#### 4. Das Verletzungsparadigma

Einen anderen Zugang zu Gerechtigkeit, auch aus einem negativen Verständnis heraus, ist jener, auf den sich vor allem multikulturalistische und kommunitaristische Ansätze beziehen. Es handelt sich hierbei um das Verletzungsparadigma. Verletzungen oder Demütigungen gelten als von allen bereits erfahrenes Leid, welches von jeder/jedem individuell nachvollziehbar scheint. Axel Honneth bezieht sich im Konkreten auf den normativen Kern von sozialen Unrechtserfahrungen oder Unbehagen: *„Es handelt sich um die Enttäuschungen oder Verletzungen von normativen Erwartungen, die an die Gesellschaft zu richten von den Betroffenen als gerechtfertigt betrachtet wird; mithin decken sich solche Empfindungen des Leidens oder Unbehagens, insoweit sie als „sozial“ bezeichnet werden, mit der Erfahrung, dass von Seiten der Gesellschaft etwas Unrechtes, etwas nicht zu Rechtfertigendes vollzogen wird.“*<sup>72</sup>

Die Disparität der unterschiedlichen Sichtweisen erfahren die einen als „soziale Verletzung der eigenen Integrität, Ehre oder Würde“<sup>73</sup>, was später auch als persönliche Missachtung verstanden wird. Dieser Sachverhalt, den Axel Honneth auch in empirischen Untersuchungen<sup>74</sup> bestätigt sieht, muss der neue Ausgangspunkt für Gerechtigkeit sein.

Denn liest mensch bei Axel Honneth<sup>75</sup> nach, so kann in Erfahrung gebracht werden, dass primär nicht mehr Verteilungsfragen als im Vordergrund stehende Argumente der Auseinandersetzung um Gerechtigkeit angesehen werden können. Vielmehr wollen Emanzipationsbewegungen „die Respektierung derjenigen Eigenschaften, durch die sie sich kulturell verbunden fühlen“, erreichen.<sup>76</sup>

Diesen Umstand betonen auch multikulturalistische DenkerInnen, indem sie eine Nichtanerkennung der kulturellen Identität als soziale Verletzung ausmachen.

---

<sup>72</sup> Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, Nancy/ Honneth Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S 152

<sup>73</sup> Honneth, 2003, S 155

<sup>74</sup> vgl. Honneth, 2003, S 156f

<sup>75</sup> vgl. Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, Nancy/ Honneth Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003

<sup>76</sup> Honneth, 2003, S 132f

#### 4.1. Die Anerkennungssphären

Honneth entwirft ein anerkennungstheoretisches Konzept, indem er von einer „Vorform sozialen Leidens“<sup>77</sup> ausgeht, indem er die alltäglichen „sozialen Unrechtserfahrungen“<sup>78</sup> zur Sprache bringt. Dieses Anerkennungskonzept versteht sich als ein Gesamtrahmen, welcher negative menschliche Erfahrungen fasst. Abgeleitet ist dieses Konzept aus einer historischen Ausdifferenzierung von drei Anerkennungssphären, nämlich Liebe, Recht und Leistung.<sup>79</sup> Axel Honneth argumentiert entlang eines evolutionären historischen Kontinuums, in welchem sich diese Pfeiler der Anerkennung herauskristallisierten. Keine „anthropologisch verstandene Persönlichkeitsstruktur“<sup>80</sup> sei es, welche uns die Möglichkeit gäbe Anerkennungserwartungen der Menschen zu erfüllen, sondern der „jeweils höchstentwickelte Grad der Differenzierung von Anerkennungssphären“<sup>81</sup>.

Die Eckpunkte des Anerkennungskonzepts entwickeln sich bei Honneth bereits am Beginn des menschlichen Lebens. Die Liebe und die damit verbundene Fürsorge gilt als prägende Kraft menschlicher Sozialisation, die bereits von Mutter, als Erstbezugsperson, zu Kind weitergegeben wird, eröffnet uns Honneth. Durch sie kann eine gelungene Persönlichkeitsbildung erst einsetzen. Fürsorge- und Liebesempfindungen setzen sich fort in der Beziehungsbildung von Frau und Mann, womit die familiäre Kernstruktur menschlicher Gemeinschaften den nötigen Kitt erhält.<sup>82</sup>

Neben diesen Grundkonstanten von Liebe und Fürsorge benötigt eine weitläufigere soziale Gemeinschaft allerdings erweiterte Ordnungspläne um ein kommunitäres Gefüge am Laufen zu halten. Honneth erklärt deshalb die Notwendigkeit eines „sozial abgesicherten Rechtsstatus der Gemeinschaftsmitglieder“<sup>83</sup>, welcher von jeder/jedem innerhalb der Gruppe anerkannt wird. Als Voraussetzung „für die Herausbildung der Kerninstitutionen der kapitalistischen Gesellschaftsform“, welche schon in vormodernen Zeiten in

---

<sup>77</sup> Honneth, 2003, S 135

<sup>78</sup> Honneth, 2003, S 136

<sup>79</sup> vgl. Honneth, 2003, S 162 - 177

<sup>80</sup> Honneth, 2003, S 163

<sup>81</sup> a.a.O., 2003, S 163

<sup>82</sup> vgl. Honneth, 2003, S 164

<sup>83</sup> Honneth, 2003, S 164

Stände- und Klassengliederungen des Mittelalters und der Antike existierten, ist „die rechtliche Anerkennung des einzelnen“, im Kontext der jeweils vorherrschenden Stratifizierung innerhalb des gesellschaftlichen Sozialgebildes, unabdingbar.<sup>84</sup> Das bedeutet, dass der rechtliche Status eines Gesellschaftsmitglieds stets mit einem gewissen Ranking in der Sozialprestigeconstitution verbunden ist. Schon hier wird in Honneths Ausführungen deutlich, dass sich sein Anerkennungskonzept mit dem Gefühl von Ehre beziehungsweise der Missachtung des selbigen verbunden zeigt. Unter der Prämisse eines normativen Strukturwandels, der sich im historischen Rahmen im Zuge der Aufklärung und dem Übergang zu bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnungen abzeichnet, wird der rechtliche Status nun in Folge des Gleichheitsprinzips jeder/jedem zu Teil, während die gesellschaftliche Wertschätzung nach wie vor an kulturell und ideologisch bedingte Werteskalen geknüpft ist, obwohl auch diese Wertetabellen im historischen Prozess weit reichende Modifizierungen erfahren. Das Leistungsprinzip, „unter Einfluss der religiösen Aufwertung der Berufsarbeit“<sup>85</sup>, mensch denke nur an die so genannte Arbeitsethik des Protestantismus, welche schon von Max Weber beschrieben wurde, erfährt seine Aufwertung durch das aufstrebende BürgerInnentum, im Gegensatz zu den ständischen Ehrprinzipien des Adels.<sup>86</sup> Wenn wir die Honneth'schen Anerkennungssphären nach den Ansprüchen messen, die er selbst für sich in Anspruch nimmt, nämlich dass sie im weitesten Sinne sich einer „kritischen Theorie“ zurechnen lassen, so kann konstatiert werden, dass er durchaus die ideologischen Formulierungen in der dritten Anerkennungssphäre der Leistung erkennt. In seinem dritten gewählten Paradigma der Leistung, beschreibt er nämlich die Aufspaltung des vormodernen Ehrbegriffs: *„(...) auf der einen Seite wird ein Teil dieser hierarchisch zugesicherten Ehre gleichsam demokratisiert, indem jedem Gesellschaftsmitglied nunmehr als Rechtsperson die gleiche Achtung seiner Würde oder Autonomie zugebilligt wird, während der andere Teil gewissermaßen „meritokratisiert“ wird, indem jedes*

---

<sup>84</sup> Honneth, 2003, S 164

<sup>85</sup> Honneth, 2003, S 165

<sup>86</sup> vgl. Honneth, 2003, S 165

*Gesellschaftsmitglied zugleich als „ArbeitsbürgerIn“ gemäß ihrer/seiner Leistung soziale Wertschätzung genießen soll.“<sup>87</sup>*

Genau in der Erkenntnis einer Bewertung von Arbeit unter ökonomischen Gesichtspunkten, welche Arbeit, warum, für wen sinnvoll ist, liegen die ideologischen Basisbegründungen für das kapitalistische Leistungsprinzip. Hierbei erkennt Honneth richtigerweise, die normativen Prämissen des wirtschaftlich aufstrebenden BürgerInnentums, welches von einem androzentristischen Fokus aus, eine Arbeitsteilung der Gesellschaft in bezahlte Erwerbsarbeiten und anderer Arbeiten, vornehmlich Reproduktionsarbeit, welche in essentialistischer Art und Weise den Frauen zugedacht wird, vornimmt. Diese Leistungsbeurteilungen gespeist aus hegemonialen Vorstellungen der Gesellschaft wirken bei Honneth als „ein Element materieller Gewalt“<sup>88</sup>, da sie entscheidend für die Ressourcenverteilung verantwortlich sind.<sup>89</sup>

Wenn wir nun über Distributionskonflikte sprechen, erklärt Honneth, dass sie eine kulturelle Wurzel haben, da die Leistungsbewertungen, welche letztendlich für die Ressourcenverteilung entscheidend sind, auf jenen Wertagglomerationen beruhen, die sich aus den soziokulturellen Normen tradiert haben. Er führt seine Thesen auf einen „moraltheoretischen Monismus“<sup>90</sup> zurück, denn moralische Prinzipien leiten sich von einem kulturell gewachsenen Normensystem ab. Deswegen erläutert er, dass der motivationalen Basis aller sozialen Kämpfe eine moralische Erfahrung<sup>91</sup> zugrunde liegt. Verteilungskonflikte erleben wir nach Honneth, wenn Menschen eine Missachtung der Anerkennung ihrer Leistungen, Fähigkeiten, Talente und anderer Attribute erfahren.<sup>92</sup> Aufgrund dieser Missachtung erwirbt das individuelle Subjekt den Eindruck der Nichtanerkennung beziehungsweise sogar Verachtung seines personalen Ichs.

---

<sup>87</sup> Honneth, 2003, S 166

<sup>88</sup> Honneth, 2003, S 166

<sup>89</sup> vgl. Honneth, 2003, S 167

<sup>90</sup> Honneth, 2003, S 186

<sup>91</sup> Honneth, 2003, S 187

<sup>92</sup> vgl. Honneth, 2003, S 187

Folgen wir Axel Honneths moraltheoretischen Monismus, so begründen sich alle sozialen Kämpfe, so auch Verteilungskämpfe, in der Verweigerung der reziproken Anerkennung des Gegenübers als solches oder seines Tun und Handelns.

Ist dem nun so, dass soziale Konflikte aus einer differenten Auffassung von Anerkennungsprinzipien herrühren?

Axel Honneth beruft sich in seinen Thesen auf historische Gewachsenheit von drei Anerkennungssphären, nämlich von Liebe, Recht und Leistung. Er gibt an sich nicht auf „anthropologische Persönlichkeitstheorien“<sup>93</sup> zu berufen, sondern auf Entwicklungsprozesse innerhalb menschlicher Gesellschaften. Doch schon zu Beginn seiner Erläuterungen setzt er die Liebe und die davon abgeleitete gegenseitige Fürsorge als eine quasi anthropologische Konstante ein. Nachfolgend werden die Entwicklungen in einer prozesshaften Entstehungsreihe vor dem Hintergrund der heute real bestehenden „westlichen Demokratien“ weitererzählt. Dazu kommt, dass den unterschiedlichen Stadien im Rahmen zeitlicher Abläufe menschliche Metamorphosen nachfolgen. Durch Liebe und Fürsorge erwächst das Individuum mit seinen eigenen Bedürfnissen, mit der Institutionalisierung von Recht im politischen Gemeinwesen die Rechtsperson und ihr Anspruch nach gegenseitiger Anerkennung der gleichberechtigten Stellung innerhalb des Gemeinwesens, und mit dem Leistungsprinzip die Neubewertung sozialer Hierarchien, welche eine Subjektwerdung nach sich ziehen, in welcher dieses zu begreifen lernt, dass es Fähigkeiten und Talente besitzt, die von Wert für die Gesellschaft sind.<sup>94</sup>

Diese entstehungsgeschichtlichen Abläufe sollen nun als Prozesse kultureller Entwicklungen und Reflexionen begriffen werden, denen ein Grundprinzip eingeschrieben ist – die Anerkennung.

#### 4.2. Kultur als historisch-gewachsenes Kontinuum

Mein erster Einwand in diesem Zusammenhang betrifft den Honneth'schen Kulturbegriff. Honneth verwendet anfangs einen weitläufigen Kulturbegriff, in

---

<sup>93</sup> vgl. Honneth, 2003, S 163

<sup>94</sup> vgl. Honneth, 2003, S 168

welchem er eine sozial-kulturelle Entstehungsgeschichte von sozialen Gemeinschaften beschreibt, die so allorts stattgefunden haben könnte. Doch dann findet ein Bruch statt, denn sein Kulturbegriff erfährt eine Diversifizierung, die ab der zweiten Anerkennungssphäre, indem er die Verrechtlichung des Individuums und seiner personalen Beziehungen nach dem Muster der Entstehungsgeschichte europäischer Gesellschaften beschreibt, einsetzt. Der von ihm beschriebene Ablauf setzt sich nach einer Zielgerichtetheit hin fort zu einer bürgerlich-liberalen Gesellschaft. Den gesellschaftlichen Brüchen und Verwerfungen, welche in dieser Entwicklungsgeschichte evident sind, schenkt Honneth nur geringe bis keine Aufmerksamkeit. Deshalb offenbart es sich für die LeserInnen nur begrenzt, warum die von ihm definierten Sphären der Anerkennung dem kulturellen Entwicklungsprozess immanent sein sollten. Vielmehr erschließt sich in der Beschreibung dieses gesellschaftlichen Prozesses, eine, mit einer spezifisch demokratischen oder liberaldemokratischen Vision verbundene, ideengeschichtliche Theorie, welche eben nur durch eine teleologische Zweckgebundenheit bestimmte Anerkennungsmechanismen in der Evolutionshistorie des Menschen erkennbar zeigt. Nur in dieser Auslegung kann ein solch spezifisches Anerkennungskonzept ergründet werden, da außerhalb dieses Rahmens durchaus andere Entwicklungen von statten gingen, die sich eben nicht in einer bestimmten Zielgerichtetheit verorten lassen.

Als problematisch erachte ich es, einen moraltheoretischen Monismus zu favorisieren, welcher Kultur zur *Conditio sine qua non* erklärt, zu einem Ausgangspunkt von dem her jede weitere Entwicklung deduziert werden kann, ohne jedoch eine konsistente Begriffsbestimmung vorzunehmen. Eine unpräzise Definition und später „verdeckt“ vorgenommene Diversifikation von Kultur hinterlassen deutlich erkennbare Schwächen in einer intensiven sozial- und kulturwissenschaftlichen Analyse.

Die drei ausgewählten Prinzipien, in einer spezifisch kulturgeschichtlichen Erzählung eingeschrieben, entstehen nur im Kontext der Theorien des Autors. Den Begriff der Liebe, welchen er als ersten nennt, als natürliche Konstante so beschrieben, mag einleuchtend erscheinen, wenn wir uns auf einen Liebesbegriff

verständigen, welcher in der romantischen Strömung Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte, und als Ausdruck einer unerfüllten Sehnsucht zur Geltung kommt, in einer bürgerlichen Gesellschaft mit rigiden Moralvorstellungen. Liebe als gegenseitige Anerkennungsformel zu wählen, auch in einer erweiterten Form, scheint mir eine sympathische Ausgangsformel für menschliches Zusammenleben, allerdings kann die Liebe nicht allein für sämtliche Emotionen stehen, dass würde nur eine fragmentarische Darstellungen der gesamten Bandbreite der menschlichen Gefühlsempfindungen und –äußerungen abdecken. Honneth versucht eine Menschheitsgeschichte nach zu erzählen, in welcher es „natürliche“ Komponenten“ gibt, auf welche er Bezug nimmt, wofür er aber nicht die dafür vorgesehene adäquate wissenschaftliche Verifizierung bereit stellt. Wenn jemand anthropologische Setzungen vornimmt, ohne die anthropologische Evidenz sicherzustellen, so sind diese Setzungen anderen Quellen entnommen, wobei es sich bei Honneth um eine philosophische Herleitung handeln dürfte, die ein gewisses Menschenbild entwirft. Dieser Hintergrund benötigt meiner Auffassung nach eine signifikante Herausarbeitung dieses Menschenbildes, um sichtbar zu machen, woher er Anleihen für seine Konzepte genommen hat.

Im Sinne einer kultur- und sozialanthropologischen Darstellung von Liebe wäre auch eine Vielzahl anderer Zugänge ebenso schlüssig. Keineswegs möchte ich aber bestreiten, dass emotionale Bindungen zwischen Menschen, ein festigendes Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugen. Die Existenz und Wichtigkeit der Gefühlsebene als Teil des Menschen ist evident, aber sie einer essentialistischen, romantisierenden Einfärbung zu unterziehen, wie Honneth es tut, erweist sich als eine spezifische ideologische Interpretation seines Liebeskonzeptes. Die Verbundenheit von Müttern/Eltern mit ihren Kindern als erste Intimbeziehung ausgemacht, könnte desgleichen Gründe des Überlebens der eigenen Kleinstgruppe, in diesem Beispiel die Familie, zur Ursache haben. Eine Feststellung der Schutzbedürftigkeit von Kindern und eine damit verbundenen Institutionalisierung könnten desgleichen auch im Gesamtinteresse einer größeren Gemeinschaft sein. Auch eine Institutionalisierung der zwischengeschlechtlichen

Beziehung müsste nicht im Sinne eines Liebesbegriffes passieren, sondern könnte aus verschiedensten Beweggründen entstehen. Interessensgeleitete Motive von diversen AkteurInnen verleihen meiner Ansicht nach Argumenten für Kinderschutz und Institutionalisierung von zweigeschlechtlichen Paarbeziehungen ebenso eine deutliche Stringenz, wenn mensch vor allem auf einen kontinuierlichen Fortbestand sozialer Beziehungen abzielt, wie es Honneths Liebesbegriff tut.

Eine kulturgeschichtliche Argumentation der Institutionalisierung von PartnerInnenschaften in der Ehe lässt unterschiedliche ökonomische und soziale Ursachen erkennen. Erst mit Aufklärung und bürgerlichem Aufbegehren konnte die Liebesbeziehung zwischen Frau und Mann mehrheitsfähig in den meisten demokratisch organisierten Ländern werden. Honneth verschweigt zwar nicht, die diversen Hintergründe, zwischengeschlechtliche Beziehungen auch aus anderen Gründen zu legalisieren, bietet ihnen aber zu wenig Raum in seinen Schriften. En Detail hätte vor allem der sozioökonomische Rahmen von Ehe deutlicher ins Blickfeld gerückt werden müssen. Unmissverständlich müsste Honneth seine Spezifizierung von Kultur transparent erscheinen lassen, da in Honneths Abhandlungen die Kultur als signifikante Größe beschrieben wird, im diesem Sinne deshalb von einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Arbeit gesprochen werden kann.

Lässt nicht auch die reziproke Beistandsverpflichtung der EhepartnerInnen vor allem im ökonomischen Sinn ein gesellschaftliches Interesse erkennen? Die gegenseitige Unterstützung in schwierigen Zeiten, seien es nun Ressourcenknappheit, Naturkatastrophen, Krankheiten oder sonstige Widrigkeiten des Lebens, bedienen das Sicherheitsbedürfnis der Menschen, sind demgemäß dem humanen Überlebenskonzept inhärent. Die reproduktiven und fürsorglichen Arbeiten im Gesamtausmaß einem erweiterten Liebesbegriff zuzuschreiben, müssten in weiterer Folge einer differenzierten Analyse unterzogen werden, da ansonsten ein sehr plattes Bild sozialer Einheiten wiedergegeben wird. Sicherlich erweist sich ein erweiterter Liebesbegriff, der eine Vielzahl an Zuneigungen und gegenseitigen Hilfestellungen, Fürsorge und

solidarischem Verhalten beinhaltet als ein relevanter Zugang zu sozialen Entitäten, aber dennoch ist es Honneths ausschließliche Rezeption seiner Begrifflichkeiten in gegebenen Kontexten, der andere Herangehensweisen und Bewertungen von sozialen Phänomenen abqualifiziert, die LeserInnen seiner Werke mit einer berechtigt nachvollziehbaren Skepsis zurücklassen.

Als weiteres Problem in Honneths Konzept zeigt sich, dass die Antonyme in den Anerkennungsentwürfen fehlen. Ein allzu spannender Teil, der von Honneth nicht bearbeitet wurde, nämlich eben auf die Gegensätzlichkeiten der Begriffe einzugehen, die einen ebenso bestimmenden Charakter einer menschlichen Entstehungsgeschichte ausmachen. Eine Nichtthematisierung lässt außer Acht, wie Anerkennungssphären im konträren Begriff zu bestimmen sind, und wie diese wirken. Wenn Vorstellungen von Gerechtigkeit oder Moral im Zentrum theoretischer Abhandlungen stehen, dann verwundert es mich, dass die entgegengesetzten Begrifflichkeiten nicht Gegenstand der Ausarbeitung sind. Liebe ohne Hass, Recht ohne Entrechtung, Leistung ohne Faulheit, oder welche Polaritäten auch immer gefunden werden können, sie wären gerade in einer anerkennungstheoretischen Debatte spannend zu diskutieren. Folglich wäre gegenüber Honneths entwicklungshistorische Kulturprozesse die Frage zu stellen, wie mit den negativen, oder destruktiven „natürlichen“ Komponenten umgehen, die ebenso schlüssig existent sein müssten. Konstituieren sich aus diesen Gegenpolen dann Ableitungen von Sphären der Nichtanerkennung?

Durch eine Nichtberücksichtigung der Sphären der Nichtanerkennung, zeigt sich eine Inkonsistenz in der Kulturentwicklung, da auch von einer Ausschließlichkeit der von Honneth vorgenommenen anthropologischen Setzungen ausgegangen werden muss. Mit der Thematik der Nichtanerkennung möchte ich mich aber erst im Anschluss an dieses Kapitel intensiver auseinandersetzen.

Der anerkennungstheoretische Ansatz von Axel Honneth versucht normative Grundaussagen aus der kulturellen Genese herauszulesen, um infolge einen Code of Conduct zu präsentieren, der sich aus der Natur des Menschen deduzieren lässt. In diesem Sinne verbleibt Honneths Ansatz in einer kontinuierlichen

teleologischen Weiterentwicklungsprognostik. Dabei fehlt nach der Ausformulierung von Begrifflichkeiten eine intensive Auseinandersetzung mit den herausgearbeiteten Fakten. Wenn Kultur den Ausgangspunkt einnehmen soll, wie es Honneth fortwährend in seinen Schriften andenk, benötigen wir Konkretisierungen und Spezifizierungen im Kulturbegriff, um zu verdeutlichen, wo Kultur sich in konkreten Zusammenhängen verortet. Honneths Kulturbegriff erweist sich als zu breit gefasst um erkenntnistheoretische Aussagen über soziale Phänomene wie Diskriminierungen treffen zu können, da er immer nur mit Rückkoppelung auf die normativen Anerkennungssphären ein moralisches Werturteil abgeben kann, und darüber nicht hinaus kommt.

Demgegenüber hilft uns zum Beispiel der Ansatz der Cultural Studies<sup>95</sup> soziale Phänomene kognitiv zu erfassen. Im Gegensatz zum Honneth'schen Kulturbegriff liefern uns die Cultural Studies einen weit gefassten Kulturbegriff, der sich als interdisziplinär und offen versteht. Ihr Bestreben ist es, nicht einfach eine sozialwissenschaftliche oder literaturkritische Expertise abzuliefern, sondern eine größtmögliche Vielfalt an Dimensionen in die Erklärung sozialer Phänomene mit einfließen zu lassen.<sup>96</sup> Die Cultural Studies beschäftigen sich gleichsam mit dem kulturellen Kontext von sozialen Wirklichkeiten, erarbeiten aber, um bestimmte Fragen stellen und Aussagen treffen zu können, die darin enthaltenen sozialen Strukturmerkmale, wie Gender, ethnische Zugehörigkeit, soziale Klasse/Schicht, sexuelle Orientierung, Alter, körperliche Verfasstheit/Gesundheit, und vieles andere.

Demzufolge ermöglichen die Cultural Studies, soziale Kategorien und Konstrukte im kulturellen Kontext zu verorten. Sie haben dabei aber auch schon eine Vorstellung, wie sich diese in gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einfügen. Aber diese sozial- und gesellschaftsanalytischen Zugänge fehlen in Honneths Ansatz der Anerkennungssphären, in welchem er einem moralischen Monismus

---

<sup>95</sup> Der Name „Cultural Studies“ wurde 1964 im neu gegründeten „Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies“ geprägt. Die Anfänge des Projekts gehen allerdings schon auf die britische „New Left“ Ende der 1950er Jahre zurück, insbesondere auf die Studien zur (ArbeiterInnen-)Kultur von Richard Hoggart (1957), Raymond Williams (1958; 1961) und Edward P. Thompson (1964), zit. nach: Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Wiesbaden 2006, S 89

<sup>96</sup> vgl. <http://evakreisky.at/2002-2003/theorie/nachlese/051202.html>, 06.04.2009

verschrieben bleibt. Auch die Cultural Studies haben einen normativen Bezug. Sie sind eine Kulturtheorie, die sich zwar als Kulturanalyse in politisch-emanzipatorischer Absicht versteht, aber zugleich jeden ökonomischen bzw. vulgärmarxistischen Determinismus ablehnt und anstelle dessen für die Eigenbedeutung oder „Eigengesetzlichkeit“<sup>97</sup> der Kultur eintritt.“<sup>98</sup>

Ich erachte es als notwendig Weiterentwicklungen in Ansätzen, sowie Alternativen zu diesen immer wieder in Betracht zu ziehen. Demgemäß möchte ich verschiedene Modelle und Erklärungsmuster versuchen mit zu denken, wenn es darum geht, neue Einsichten zu gewinnen. In diesem Kontext sehe ich auch einen Vergleich zwischen Kulturtheorien, wie den Cultural Studies und den Anerkennungstheorien eines Axel Honneth. Auch die Cultural Studies betonen die „Zentralität der Kultur“ für die gesamtgesellschaftliche Analyse, wobei hier auch augenscheinliche Parallelen zu Webers Kultursoziologie erkennbar sind.<sup>99</sup> Für sie steht außer Frage, „dass kulturelle Phänomene nicht einfach als Resultat der Sozialstruktur bzw. der „ökonomischen“ Basis“ betrachtet werden können, sondern als eigene Größen gesehen werden müssen“<sup>100</sup>. Trotzdem verengen sie ihre Analysen nicht hin zu einem einseitigen kulturell erklärtem Moralismus, und nehmen auch andere soziale Wirklichkeiten in einem gesellschaftlichen Gefüge wahr.

Meiner Ansicht nach nehmen sozial- und kulturwissenschaftlichen Analysen an Aussagekraft zu, wenn sie Offenheit gegenüber den unterschiedlichsten Zugängen bewahren, da durch Multi- oder Interdisziplinarität eine breitere und tiefere Auseinandersetzung mit den Forschungsfeldern erfolgt. Diese Eigenschaften sehe ich auch im Intersektionalitätsansatz gegeben, welchen ich in Verbindung mit meiner Negativbestimmung von Gerechtigkeit, als einen tauglichen Zugang zur Erschließung von Diskriminierungspraxen halte, da er versucht eine

---

<sup>97</sup> Winter, Rainer: Die Zentralität von Kultur. Zum Verhältnis von Kultursoziologie und Cultural Studies, 1999, S 150ff, in: Hörning, K.H./Winter, Rainer (Hrsg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt am Main, 1999, S 146-195, zit. nach: Bienfait, Agathe, 2006, S 90

<sup>98</sup> Bienfait, 2006, S 90

<sup>99</sup> Bienfait, 2006, S 90

<sup>100</sup> Bienfait, 2006, S 90

Mehrebenenanalyse von Diskriminierungsformen zu konzipieren.<sup>101</sup> Dazu aber später mehr.

Ich komme zur Auffassung, dass erst der Honneth'sche Kulturbegriff, eingebettet in einer (liberal-)demokratisch erzählten eurozentristischen(?) Menschheitsgeschichte die reziproken Anerkennungsmechanismen in den verschiedenen Lebensbereichen als Prinzipien einer gerechten Gesellschaft hervorbringt.

#### 4.3. Die Nichtanerkennung

Wenn soziale Konflikte aus einer Situation der Nichtanerkennung resultieren sollten, dann wäre es im gegebenen Fall geradezu spannend zu bestimmen, welche die antagonistischen Begriffe im Zusammenhang mit den drei beschriebenen Begriffen von Liebe, Recht und Leistung sind, und ob diese divergenten Termini gleichgesetzt werden können mit Sphären der Nichtanerkennung? Des Weiteren scheint es für mich unablässig danach zu fragen, welche anderen Begriffe aus einem soziokulturellen Entwicklungsprozess extrahiert werden könnten, welche genauso als konstitutive Elemente von Anerkennung und Nichtanerkennung wirkmächtig wären.

Ist bei Honneth eingangs die Liebe das sozial konstitutive Element, dann bleibt fraglich warum nur eine emotionale Größe, dieses kohäsive Attribut besitzt, beziehungsweise welche Faktoren gegenläufig wirksam wären? Wenn Emotionen als relevant für politische und gesellschaftliche Vereinigungen gesehen werden, was sie zweifelsohne auch sind, dann ergibt sich selbstverständlich die Nachfrage, wie die anderen Gefühlsäußerungen vernachlässigt, weggelassen oder ignoriert werden konnten? Wenn eine emotionale Dimension im Entstehen sozialer und politischer Gemeinschaften Eingang finden soll, so müsste es doch die ganze Bandbreite sein, und dürfte nicht nur auf eine monokausale Erklärung zurückführen.

---

<sup>101</sup> vgl. Degele/ Winker, 2007

Emotionen tragen zur Identitätsbildung bei, denn Individuen und Gruppen sind von unterschiedlichen Vorfällen, Ereignissen und Situationen betroffen, oder in einer bestimmten Art und Weise involviert. Die soziale Umwelt wirkt auf Menschen ein, wodurch auf der emotionalen Ebene Empfindungen erzeugt werden, welche wieder spiegeln, wie diese Umwelteinflüsse aufgenommen wurden. Die Politologin Birgit Sauer mahnt in ihrem Aufsatz „Politik wird mit dem Kopfe gemacht“<sup>102</sup>, die Notwendigkeit ein, Gefühle in das Politikverständnis mit einzubeziehen. Sauer weist auf die hegemoniale Deutungsmächtigkeit eines Politikbegriffs von Max Weber hin, welcher Vernunft und Emotionen als antagonistische politische Handlungsorientierungen erklärte. Dabei wird deutlich, wie wir auch aus der Geschichte politischer Bewegungen wissen, dass ein Betroffen-Sein oder eine Involviertheit in Situationen identitär wirksam wird. Emotionen sind selbstredend dafür verantwortlich, dass Menschen auch politisch tätig werden, sich für eine Sache engagieren. Allerdings sind Essentialisierungen von Emotionen, und ihre zielgerichtete Deutung mehr als nur fragwürdig. Birgit Sauer kritisiert dies folgendermaßen: *„Emotionen gelten als natürlich, und nicht als etwas, was sozial hergestellt ist. In dieser essentialisierenden Form bleiben Gefühle dem Raum des Politischen fremd und letztendlich dem öffentlichen Diskurs entzogen, damit aber als politische Ressource beliebig verfügbar und in ein ent-demokratisierendes politisches Projekt integrierbar.“*<sup>103</sup>

Es kann davon ausgegangen werden, dass Menschen auf unterschiedliche Art und Weise von sozialen Interaktionen angesprochen werden. Dabei ist eben nicht eine Beweisführung für eine anthropologische Immanenz von Gefühlen und Empfindungen und die darauf gründende Ableitungslogik für soziale Gemeinschaften von Brisanz, wie sie so auch, von Honneth betrieben, nicht stimmig sein kann, sondern eine Analyse von Emotionalität im Kontext der strukturellen Mechanismen sozialer Gemeinschaften.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Sauer, Birgit: Politik wird mit dem Kopfe gemacht. Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politik der Gefühle, in: Klein, Ansgar (Hg.): Masse-Macht-Emotionen: zur politischen Soziologie der Emotionen, Opladen, Wiesbaden 1999

<sup>103</sup> Sauer, 1999, S 202

<sup>104</sup> vgl. Sauer, Birgit: Geschlecht, Emotion und Politik, Reihe Politikwissenschaft/Political Science Series No. 46, IHS, Wien 1997, S 4

Wie schon erwähnt, verwendet Honneth die Liebe als integrales Element menschlicher Zusammenschlüsse und deduziert daraus folgernd eine kulturelle Entwicklungsgeschichte. Diese Vorgehensweise, bestimmte Gefühle als Ausgangspunkt zur Erklärung sozialer Verhältnisse zu nehmen, lassen sich als Interpretationen ausmachen, die einem ontologischen Konzept geschuldet sind. Vielmehr wäre es notwendig die Funktionsweise von Emotionen im Kontext zu sozialen Erscheinungen zu analysieren.

So können in einem politischen Kontext Gefühle und Leidenschaften einerseits für demokratische, emanzipatorische oder befreiende politische Anliegen genutzt werden, sowie sie auch für eine konträre Ausrichtung nutzbar sind, nämlich antidemokratisch, hierarchisierend und ausschließend. Beispiele liefern dabei Arbeiten, welche sich mit den Zusammenhängen von Emotionen und der Bildung autoritärer Gesellschaften beschäftigen. Erich Fromm und Theodor W. Adorno, beide Vertreter der Frankfurter Schule, liefern in ihren Werken über den autoritären Charakter, oder die autoritäre Persönlichkeit, eine treffende Beschreibung von persönlichen Attributen verbunden mit sozialem Verhalten, welche auch die emotionalen Befindlichkeiten inkludieren, und infolge einen Prozess der Ausbildung einer faschistischen Vergesellschaftung charakterisieren.<sup>105</sup> Auch neuere Arbeiten, wie zum Beispiel Oliver Geden<sup>106</sup> und seine Beschreibung der Politisierung von Ängsten, wie sie von rechtspopulistischen Parteien und Organisationen betrieben werden und wurden, veranschaulichen die Verwertbarkeit von Gefühlsregungen für politische Absichten und Strategien.

Die Kultivierung von Ablehnung, Hass, Angst, Kränkung und anderen als negativ beschriebenen Gefühlen würde in Anlehnung an Honneths Thesen ebenfalls einer anthropologischen Rückführung standhalten und anderen politischen Projekten ihre Legitimität aus dem essentialistischen Entwicklungsszenario geben, was so

---

<sup>105</sup> vgl. Fromm, Erich/Bonß, Wolfgang (Hrsg.): Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Stuttgart 1980; vgl. Adorno, Theodor W./Frenkel-Brunswik, Else/Levinson, Daniel J./Sanford, R. Nevitt: The Authoritarian Personality, Hapner and Brothers, New York 1950

<sup>106</sup> vgl. Oliver Geden: Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Wiesbaden 2006

auch ja passiert, wie uns die „Ressentimentbewegungen“<sup>107</sup> allerorts und aller Zeiten bestätigen.

Geht es Honneth um die Anerkennung menschlicher Bedürfnisse, oder ihre Art zu Sein und zu Handeln, dann sind die Fragen nach den Gründen der Nichtanerkennung eine bedeutende Größe. Die Problematik wird meines Erachtens explizit erst in den Sphären der Nichtanerkennung thematisiert. Honneth möchte die drei beschriebenen Anerkennungssphären als Leitlinien in einen Moralkodex fixiert wissen, aber dezidiert in diesen Bereichen scheiden sich die Geister, nämlich wer oder was, warum, wie anerkannt werden sollte. Deshalb erachte ich es für unabdingbar nach den Strukturen und Mechanismen zu fragen, die zur Ablehnung von Anerkennung des menschlichen Gegenübers führen. Die Beleuchtung der Hintergründe, wieso Menschen, oder ihre Art zu leben, nicht als gleichgestellt und gleichwertig gesehen werden, stellt meiner Meinung nach die viel größere Herausforderung dar, als die Forderung nach einer anerkennungstheoretischen Wende, welche einen moraltheoretischen Monismus folgt. Ob eine ethische Bewertung nach einem System von Anerkennungssphären nach Honneth erfolgt, oder andere Maßstäbe ansetzt, um Diskriminierungen zu verhindern, sind näher einem begriffstheoretischen Diskurs zuzuordnen. Die Leitlinien der Anerkennung, wie sie von Axel Honneth beschrieben werden, sind aber in mehrer Hinsicht kritikwürdig. Das betrifft prima facie jene Teile seiner Arbeiten, in welcher kulturhistorisch interpretiert, anthropologische Setzungen vorgenommen werden, oder einem moralischen Monismus das Wort geredet wird, welcher einen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch suggeriert, der so nicht gegeben ist. Diese Vorgehensweise bewirkt, dass es zu Reduktionen und Ausblendungen anderer konstitutiver Elemente menschlichen Sozialverhaltens kommt, seien sie nun physischer oder psychischer Art. Daraus resultiert eine weitgehende Nichtthematisierung von Motiven und Auswirkungen von Nichtanerkennung, welche auch die Kriterien des Verletzungsparadigmas erfüllen.

---

<sup>107</sup> vgl. Horkheimer, Max: Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters, in: Gesammelte Schriften Band 4, Schriften 1936-1941, Frankfurt 1988, S 9-89

Diese Umstände erweisen sich als gravierende Schwächen des Anerkennungskonzeptes von Axel Honneth.

Behandeln wir die Thematik der Nichtanerkennung, so muss eine Ausdifferenzierung der ursächlichen Motive von Verweigerungen und Ablehnungen der Anerkennung vorgenommen werden, um die unterschiedlichen Auswirkungen auf Personen und/oder Personengruppen fassen zu können. Bewegen wir uns auf einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Ebene um Ursache und Wirkung begreifbar zu machen, müssen wir uns ansehen, welche sozialen und kulturellen Phänomene zu diskriminierenden Ideen und Praxen führen. Dabei sind soziokulturell tradierte Vorstellungen von Personen und Gemeinschaften, so wie deren ideologische Überzeugungen wesentlich, um eine erkenntnistheoretisch stimmige Analyse zu erhalten.

Verbleiben wir nun bei Axel Honneth und seinen drei Anerkennungssphären um auch die Nichtanerkennung zu thematisieren, müssen wir daraus jene Antonyme ableiten, welche die Verletzung von Liebe, Recht und Leistung charakterisieren. Diese Begriffe als einen Teil von Nichtanerkennung zu sehen, bleibt im Gleichklang mit den Honneth'schen Forderungen nach Anerkennung.

Ein und dasselbe wäre es nämlich, die Liebe und den Hass, die Ablehnung oder ähnliches, dem Menschen als wesenseigen zuzuschreiben. Detaillierter betrachtet, besteht die Möglichkeit im gleichen moralischen Monismus zu verbleiben, und die Sphären der Nichtanerkennung in einer ausdifferenzierten Form zu vergegenständlichen, um sie später abzulehnen. Auch die nachfolgenden Begriffe von Recht und Leistung, in der Rechtsungleichheit oder Fehlen der Rechte und in den zur Nichtleistung degradierten Tätigkeiten wären ebenfalls schlüssig nach einem moralischen Codex zu verstehen. Aber welchen Erkenntnisgewinn können wir aus so einer derart normativen Moraltheorie erwerben? Die Zustimmung zur Beendigung von Demütigung und Verletzung würde eine Vielzahl, der sich als im weitesten Sinne egalitär und/oder demokratisch verstehenden TheoretikerInnen, nicht verweigern, wenngleich natürlich ein nachfolgender kritischer Diskurs zur Anerkennungstheorie als solche evident ist. Im gesamtgesellschaftlichen Diskurs

der jeweiligen Gemeinschaften wiederum, könnte mensch diese Behauptung nicht aufstellen. Den eigentlichen sozialen Konflikt, nämlich warum Menschen oder auch Gruppen, anderen Individuen oder Kollektiven die Anerkennung als Gleiche unter Gleichen verweigern, sie nicht in das Schema einer gegenseitigen Gleichwertigkeit mit einzubeziehen, nur im Rahmen eines ethischen Reglements zu beantworten, greift meiner Meinung nach zu kurz. Die erbrachten empirischen Beweise, welche Axel Honneth aufzählt, dass zum Beispiel ArbeiterInnen im Klassenkampf grundsätzlich an der Verletzung ihres Ehrgefühls oder der Nichtwürdigung ihrer Leistungen oder Tätigkeiten im Allgemeinen litten, dem ist sicherlich zuzustimmen. Nur müsste dann eine tiefere Analyse erfolgen, ob eine rein symbolische oder auch sozialhierarchische Anerkennung im Sinne einer personalen oder gruppalen Wertschätzung diese Art der Nichtanerkennung kalmieren hätte können, oder ob im, von Honneth in die Anerkennungstheorie mit eingebrachten, Begriff der Leistung, sich nicht auch die Frage in Bezug auf die Ungleichverteilung von Ressourcen, und somit die Frage nach der Distribution in der Ökonomie versteckt.

#### 4.4. Anerkennung von Leistung

Denn die Frage nach der Würdigung der Leistung müsste nicht im Rahmen finanzieller oder monetärer Vergütung erfolgen, sondern könnte auch andere Arten der Bestätigung nach sich ziehen. Es gäbe eine große Bandbreite an Möglichkeiten des Lobes und der symbolischen Gestik der Ehrbezeugung. Denken wir an den Berufsalltag, wo wertschätzende Gesten durch die Vorgesetzten, firmeninterne Ehrungen von langjährigen MitarbeiterInnen für ihr Lebenswerk vor der versammelten Belegschaft, und ähnliches, durchaus üblich sind. Um ein prägnantes historisches Beispiel in diesem Kontext der Würdigung zu nennen, möchte ich den schon als religiös anmutenden Kult von Ehrungen in den Staaten des real-existierenden Sozialismus ansprechen. In den ehemaligen Volksdemokratien wurde eine buchstäbliche Verherrlichung der Arbeit als solches und der arbeitenden Massen zelebriert, dies drückte sich auch in den Verleihung von Ehrenabzeichen, wie Anstecknadeln, Schärpen, Medaillen, Orden usw. aus.

Ein weiteres Beispiel wäre auch das Militär, wo Orden für besondere Verdienste und HeldInnentaten verliehen werden. Auch im Kontext sozialer Gefüge könnte mensch durchaus mit Anerkennung des anderen als anders eine gewisse stabile Gesellschaftsordnung erreichen. Verschiedene Arten sozialer Hierarchisierung stießen nicht unbedingt auf eine deutliche Ablehnung in den jeweiligen Gesellschaften. Wenn wir diverse Klassensysteme in einen historischen Kontext betrachten, wurden die unterschiedlichen Schichtungen einer Gesellschaft nicht notwendigerweise per se als negativ gesehen. Religiöse Legitimierungen der sozialen Stratifikation, wie sie zum Beispiel aus dem indischen Kastensystem oder dem medievalen europäischen Feudalsystem bekannt sind, erfuhren oft Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende lang eine Affirmation, genauso wie soziobiologische Ansätze zur Zeit der beginnenden Industrialisierung dazu beitrugen, soziale Sedimentierung zu erklären und zu rechtfertigen. Auch in der Neueren Geschichte Österreichs lässt sich ein System finden, welches diesem Muster einer anerkennenden Hierarchisierung der Bevölkerung folgt, nämlich der Ständestaat, welcher mit Elementen feudaler Überreste und Versuchen faschistisches Gedankengut zu integrieren, versuchte Herrschaft zu legitimieren. Bis heute dienen ideologische Versatzstücke auch in demokratischen Entitäten dazu, einer apologetischen Rechtfertigungslehre sozialer Ungleichheiten zur Unterfütterung ihrer Argumente.

Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass Anerkennung ohne Gleichheit denkbar und machbar ist, wenn sie eine andere legitimatorische Grundlage für sich in Anspruch nehmen kann, seien es nun transzendente, sozialdarwinistische oder andere Weltansichten, welche diese stützen.

Würden also Modelle besonderer Wertschätzung soziale Konflikte entschärfen oder sogar verhindern und so auch ohne ökonomische Perspektiven auskommen? Um auf Honneths Beispiel der ArbeiterInnen im historischen und allgemeinen Zusammenhang zurückzukommen, kann nun die Aussage getroffen werden, dass es sich um einen Mangel an Respekt oder der wohlwollenden Schätzung der arbeitenden Bevölkerung und ihrer Leistungen durch ihre Vorgesetzten oder der Allgemeinheit handelt, welcher diese eine Missachtung spüren lässt, welche sie

wiederum zur Verärgerung über die oberen Schichten bringt, oder sie sogar zur Infragestellung des soziopolitischen Systems führt?

Diese Frage kann eben nicht nur aus einem sozialpsychologischen Blickwinkel betrachtet werden. Selbst Honneth benützt die Anerkennungssphäre von Leistung, um Gerechtigkeit in seiner Argumentationsführung herstellen zu können. Diese Leistungsgerechtigkeit kann in einer kapitalistisch verfassten Gesellschaft nicht nur mit gewissen Auszeichnungen ohne irgendeine Form von materieller Zuwendung erfolgen. Um unsere Lebenswelten gestalten zu können, benötigen wir sowohl immaterielle, aber auch materielle Güter, dies ist unbestreitbar. Selbst in den Anfängen menschlicher Gesellschaften waren Ressourcen, wie Nahrung, Kleidung, Wohnmöglichkeiten im weitesten Sinne und vieles mehr notwendig, um das Überleben zu sichern. Wenn Menschen nicht in der Lage waren Grundbedürfnisse selbst zu befriedigen, versuchten sie im Tausch jene Güter zu erhalten, welche sie benötigten. Wir können also bereits im Äquivalenztasch einen Ausgangspunkt zur Bildung eines „Wertes“ in einem allgemein sozialen Rahmen, wie auch in einem spezifisch ökonomischen Sinn erkennen.

In den meisten kapitalistischen Ländern, zumindest in den nordamerikanischen und europäischen, würde eine reine Auszeichnung der MitarbeiterInnen ohne eine finanzielle Wertschätzung oder gewisser Boni und Goodies materieller Art wohl eher laue Begeisterung hervorrufen. Mensch stelle sich beispielhaft vor, die/der MitarbeiterIn würde zwecks ihrer Leistungen symbolisch geehrt, indem sie eine Urkunde bekäme, samt einer Anstecknadel, und damit war es das auch schon wieder. Vor allem im Kontext mit der historischen ArbeiterInnenklasse ist dies nicht nachvollziehbar. Denn diese soziale Schicht war neben marginalisierten Gruppen wohl jene, die am stärksten von Existenz bedrohenden Krisen ökonomischer Systeme betroffen. Anerkennungsszenarien, die sich auf Würdigungen von Leistungen ohne eine saläre/monetäre Vergütung beschränken, sind nur in gesellschaftlichen Zusammenhängen vorstellbar, die sich schon auf einem relativ hohen Wohlstandsniveau befinden, welche nicht mehr darauf achten müssen ihre Existenzgrundlagen abzusichern, oder vielleicht auch noch

denjenigen, in denen eine religiös-kulturelle Ordnung mit konsensualer Verankerung in der Bevölkerung gelebt wird.

Zur Untermauerung meiner Annahmen würde ich Anerkennung durchaus als sozialen oder postmateriellen Wert definieren. In einem solchen Kontext kann ich durchaus themenbezogen dafür argumentieren, dass die ökonomische Perspektive an sozialer Wertigkeit einbüßt, je höher die materielle Bedürfnisbefriedigung eine Sättigung erfährt.

Thomas Meyer<sup>108</sup> bestätigt in Anlehnung an empirische Studien zur Thematik materialistischer und postmaterialistischer Werte von Ronald Inglehart und Paul A. Abramson<sup>109</sup>, dass „das Maß der Verbreitung postmaterialistischer Wertorientierung eindeutig und ausschließlich von der Höhe des erreichten Wohlstandsniveaus abhängig und von den kulturell-religiösen Unterschieden so gut wie unbeeinflusst ist“<sup>110</sup>.

Inglehart und Abramson skizzieren zwei unterschiedliche Typen von Wertorientierung, welche sie als materialistisch oder postmaterialistisch qualifizieren.

*„Eine materialistische Wertorientierung wird nach diesem Konzept Menschen zugeschrieben, die die folgende Gruppe von Lebenszielen am höchsten schätzt: Kampf gegen steigende Preise, starke Landesverteidigung, wirtschaftliches Wachstum, stabile Wirtschaft, Kampf gegen Verbrechen, Gesetz und Ordnung. Eine postmaterialistische Einstellung hingegen kommt denen zu, die diese Gruppe von Zielen am höchsten schätzen: mehr Mitbestimmung im Arbeitsleben, eine weniger unpersönliche Gesellschaft, Ideen sollen einen höheren Wert besitzen als Geld, mehr Partizipation in der Politik, Redefreiheit, schönere Städte.“<sup>111</sup>*

---

<sup>108</sup> Meyer, Thomas: Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Frankfurt/Main 2002

<sup>109</sup> vgl. Inglehart, Ronald/ Abramson, Paul A.: Value Change in Global Perspective, Michigan 1995

<sup>110</sup> Meyer, 2002, S 134

<sup>111</sup> Meyer, 2002, S 134

Die erstere Typbeschreibung dürfte wohl eher auf die traditionelle ArbeiterInnenklasse<sup>112</sup> zutreffen, die zweite könnte mensch der postmodernen Schicht der „Bobos“<sup>113</sup>, bourgeoise Bohemien, zuordnen, welche ihre Lebenswelten ökonomisch erfolgreich abgesichert haben und in ihrem Denken Anleihen aus kritisch-sozialen Bewegungen nehmen.

Wenn wir nur allein am Ehrgefühl einer Person bestimmen möchten, ob diese eine Verletzung erfahren hat, sie gedemütigt wurde, und noch dazu psychische Beeinträchtigungen erlitten hat, dann begeben wir uns auf eine Ebene des Reduktionismus. Mit ziemlicher Sicherheit erfahren Menschen, welche in ihrer persönlichen Befindlichkeit verletzt wurden, eine Missachtung, dem ist wohl im Großen und Ganzen zuzustimmen. Aber der anerkennungstheoretische Ansatz versucht soziale Konflikte auf eine rein zwischenmenschliche Stufe herunter zu brechen, und mit Hilfe sozialpsychologischer Erklärungen diese zu rationalisieren, was durch interkommunikativen Austausch von exemplarischen Konfliktparteien im Rahmen einer Mediation sinnvoll erscheinen mag. Doch in diesem Modell werden diskriminierende Praxen als solche, und die ihnen zu Grunde liegenden Mechanismen, nicht benannt oder erkannt. Ein breit gefächelter „Code of Conduct“ weist KontrahentInnen in einem Konflikt zwar auf die „Dos and Dont’s“ im Rahmen des Reglements hin, spricht aber die Ursachen des Konflikts nicht an, obwohl doch die Feststellung der Ursachen ein dringliches Erfordernis darstellt, um Konflikte einer Lösung zuzuführen. Eine (sozial-)wissenschaftliche Herangehensweise muss zumindest Ursache und Wirkung verifizieren können, kausale Zusammenhänge herausarbeiten, um somit zumindest das Funktionieren eines Konflikts zu erklären.

Der materialistische Zugang wird auch in Honneths Thesen nicht negiert. Dennoch spricht Honneth von „sozialen Kämpfen im eigentlichen Wortsinn, also von jenen alltäglichen Auseinandersetzungen, in denen die Betroffenen eine als

---

<sup>112</sup> vgl. Meyer, 2002, S 136-140

<sup>113</sup> vgl. Brooks, David: Die Bobos. Lebensstil einer neuen Elite, München 2001

unrechtmäßig empfundene Verteilungsordnung mit ihren eigenen symbolischen und praktischen Mitteln zu verändern versuchen(..)<sup>114</sup>.

Wie schon erwähnt, spricht er von der Anerkennungssphäre der Leistung, welche doch eine der drei Hauptsäulen seines Paradigmenkomplexes darstellt. Seiner Schlussfolgerung nach sind es ideologisch konstruierte soziale Hierarchien, die für die ungerechten Beurteilungen von diversen Arbeiten und Tätigkeiten Verantwortung tragen. Diese Zustandsbeschreibung trifft auf die kapitalistische Wirtschaftsweise bekanntermaßen zu, da natürlich Ideologien dazu benutzt werden, um der/dem Einen oder Anderen dazu verhelfen bestmöglichen Nutzen zu lukrieren und die Kosten zu minimieren. Sexismen, Rassismen und andere Modelle des Ausschlusses eignen sich dazu, um die Anzahl der KonkurrentInnen im Wettbewerb zu verringern, oder auch das Schaffen anderer abschätzig zu bewerten. Diskriminierende Praxen einzusetzen zur Behauptung des persönlichen Status, zum Beispiel in einer unternehmensinternen hierarchischen Gliederung, als auch im zwischenbetrieblichen Erwerbsstreben, sind durchaus gängige Herangehensweisen, um gegenüber den „MitbewerberInnen“ zu punkten. Trotz dieses Wissens von konstruierten Ungleichheiten und den daraus resultierenden Ungerechtigkeiten, lehnt Honneth einen dezidiert ökonomischen Zugang für soziale Konflikte ab, und bestimmt Ökonomie nur als Ableitungsvehikel soziokultureller Entwicklungen und Erscheinungen. Sein Ansatz bricht nicht mit dem marxistischen Paradigma eines Widerspruchs von Kapital und Arbeit im Allgemeinen, sondern hebt die Besonderheit der strukturellen Verhältnisse hervor, indem er ausführt, „dass das Ziel einer bloßen Umverteilung von ökonomischen Ressourcen jene strukturelle Asymmetrie zwischen Kapital und Arbeit unberührt lässt, die die eigentliche Ursache der sozialen Ungleichheiten ist“.<sup>115</sup>

Honneths Ausführungen wännen den „Klassenkampf“ stärker in der historischen Tradition der deutschen Sozialdemokratie verankert. Er bezieht sich auf Marx, der damals schon Vorbehalte gegen die politische Vorstellung von Distributionskämpfen hatte.<sup>116</sup> Honneth und Marx stimmen zwar in der Kritik an

---

<sup>114</sup> Honneth, 2003, S 179

<sup>115</sup> Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Band 19, Berlin/Ost 1969, S 11-32, bes. S 18ff, zit. nach: Honneth, 2003, S 178

<sup>116</sup> vgl. Honneth, 2003, S 177f

den kapitalistischen Produktionsverhältnissen überein, kommen aber dennoch zu unterschiedlichen Schlüssen. Auf diese Weise scheint doch ein Bruch in der Analyse von Ungerechtigkeiten, da Honneth nicht gesellschaftliche Grundkonzepte, welche für die kapitalistischer Wirtschaftsordnung essentiell sind, verneint. Er vertritt einen liberalen Standpunkt, der Eigentum an und für sich nicht zur Disposition stellt, sondern die Eigentumsverhältnisse oder den Erwerb von Eigentum oder anderen Ressourcen unter bestimmten Bedingungen als unfair deklariert. Er rückt die Deutungshoheit für die Charakterisierung von Austauschbeziehungen in den Vordergrund. Dadurch erkennt er „historisch gewachsene Formen von etablierten Anerkennungssystemen“, welche „institutionell verankert sind“.<sup>117</sup>

Diese institutionalisierten Anerkennungssysteme lassen ideologische Rechtfertigungsmuster erkennen, welche sich als mitverantwortlich zeigen für die Ausbeutung von marginalisierten Individuen und Gruppen. Dennoch verkennt eine rein ethische Interpretation meiner Ansicht nach die materielle Komponente von Distributionskämpfen.

Das Bedürfnis an Ressourcen sowohl materieller als auch immaterieller Art ist jedem sozialen Gefüge immanent. Wenn wir uns die materielle Seite dieser Notwendigkeit des Bedarfes an dem Zugang zu Ressourcen und der Verfügungsgewalt darüber vergegenwärtigen, wissen wir, dass sie für unser Überleben evident sind. Im Hinblick darauf erweist sich eine Herangehensweise, welche den Prozess der Aneignung von Ressourcen und der Sicherstellung über die Handhabung darüber, nicht im Kern untersucht, letztendlich als unzulänglich zu qualifizieren, um soziale Konflikte mit ihren komplexen Zusammenhängen zu erfassen. Wie Gemeinschaften Ressourcen erwerben, und sie des Weiteren auch verarbeiten, um schließlich mit ihnen in den Tauschhandel zu treten, also den Prozess des Wirtschaftens und wie dieser organisiert wird, halte ich für ein zentrales Moment im Kontext eines sozialen Gefüges. Die ökonomischen Fragen sind deshalb als alleiniger Themenbereich im Kontext menschlicher Gesellschaften durchaus Erkenntnis gewinnend. Der Bereich der

---

<sup>117</sup> Honneth, 2003, S 161

Produktionsweise von Waren, die Organisation der Herstellungsprozesse, sowie die Verteilung der Güter, inner- und außerhalb eines politischen Gemeinwesens, rechtfertigen die Argumentation der Besonderheit der Ökonomie Rechnung zu tragen, und wissenschaftliche Analysen über ihre Funktionsweisen, deren Auswirkungen, sowie den Vor- und Nachteilen eines Wirtschaftssystems für die Beteiligten, auch im Sinne des Gerechtigkeitsaspekts zu erforschen.

Im aktuellen Bezug auf die globale kapitalistische Wirtschaftsweise des beginnenden 21. Jahrhunderts sehe ich eine dringliche Notwendigkeit, den strukturellen Aufbau, sowie die Effekte, welche diese Art der Ökonomie mit sich bringt, zu erforschen, auch im Hinblick auf die Folgen, welche uns als damit verbundene, oder daraus resultierende Erscheinungen von Produktionsprozessen vor Augen geführt werden, wie bereits thematisiert, die diskriminierenden Praxen, welche in eine kapitalistische Wirtschaftsweise involviert sind, aber auch die ökologischen Zerstörungen und deren Auswirkungen, welche durch industrielle Fertigungsprozesse mit verursacht werden. Natürlich muss die Ökonomie mit ihren Vernetzungen beobachtet und analysiert werden, aber dies lässt meiner Ansicht nach nicht zu, nur die Wirtschaftsweise oder die Verteilung von Gütern, moralisch schlicht hin als verwerflich zu charakterisieren.

Einen erkenntnistheoretisch brauchbaren Ansatz halte ich, Wirtschaft systemisch und strukturell zu erfassen. Dem Kapitalismus als Wirtschaftsordnung ist auch eine ideologische Komponente zuzuschreiben, dies führt Honneth in seinen Thesen auch aus. Wir kennen die ersten Ausformungen kapitalistischer Wirtschaftsweisen<sup>118</sup> bereits im Spätmittelalter in den italienischen Stadtstaaten, den deutschen Hansestädten, sowie an holländischen und belgischen Wirtschaftsstandorten, und wir wissen auch über die Vielzahl an TheoretikerInnen kapitalistischer Ideologien Bescheid, von Adam Smith<sup>119</sup> beginnend, mit seiner „unsichtbaren Hand des Marktes“<sup>120</sup>, über spätere Ausführungen von Friedrich

---

<sup>118</sup> vgl. Mies, Ilja: Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S 19f, S 150-152,

<sup>119</sup> vgl. Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen: Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 1974

<sup>120</sup> „Every individual...generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that

von Hayek, Josef Schumpeter, Milton Friedman usw., bis zu den gegenwärtigen VertreterInnen der Deregulierung des Marktes.

BefürworterInnen des freien Marktes sind der Auffassung, dass der Markt als alleiniges Regulationsinstrumentarium mit dem Gesetz von Angebot und Nachfrage funktioniert. Der Markt ist damit nur seiner Selbstregulation unterworfen, und jeglicher Eingriff durch staatliche Steuerungselemente ist zu unterlassen. Das Paradigma einer freien Marktwirtschaft begründet sich auf die vertragliche Absicherung von Privateigentum im Besonderen der Produktionsmittel und dem uneingeschränkten Wirken der Marktmechanismen. In diesem Zusammenhang kann man von kapitalistischen Ideologien sprechen, welche diesen Zustand herbeiführen wollen, beziehungsweise einer Rechtfertigung dieser Wirtschaftsordnung betreiben. Der Liberalismus als Ideologie, indem er den individuellen Freiheitsbegriff auf sämtliche gesellschaftliche Verhältnisse umlegt, stellt diese Rechtfertigungsideologie kapitalistischer Wirtschaftsweise in bestimmten Abstufungsebenen mit dem Bezug zur Intensität staatlichen Eingriffs dar, also je nachdem, ob es sich um ordolibérale Konzepte, in welchen der Staat die Rahmenbedingungen für einen „marktkonformen Ordnungsrahmen für Privateigentum, freien Wettbewerb und Geldwertstabilität gewährleistet“<sup>121</sup>, oder um anarchokapitalistische<sup>122</sup> Konzepte, wo Kapitalismus in seiner Reinform als existent imaginiert wird, indem auch ein Andenken eines globalen kapitalistischen Marktes erfolgt, der ohne eine Art von Gouvernmentalität auskommt, handelt.

Um nun soziale Konfliktlinien einer wissenschaftlichen Analyse unterziehen zu können, genügt es meiner Meinung nach nicht, die Ökonomie als Teil eines weit gefassten Kulturbegriffs mit einzubeziehen, weil in dieser Allgemeinheit der

---

of foreign industry he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.”, im Original: Adam Smith (The Wealth of Nations, Book IV Chapter II), zit. nach: <http://www1.uni-hamburg.de/RRZ/R.Tiwari/papers/unsichtbare-hand.pdf>, 02.12.2008

<sup>121</sup> vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Ordoliberalismus#cite\\_note-0](http://de.wikipedia.org/wiki/Ordoliberalismus#cite_note-0), 02.12.2008

<sup>122</sup> Der Begriff des Anarchokapitalismus wurde erstmalig vom US-amerikanischen Ökonom Murray Newton Rothbard verwendet, in: [http://de.wikipedia.org/wiki/Anarchokapitalismus#cite\\_ref-2](http://de.wikipedia.org/wiki/Anarchokapitalismus#cite_ref-2), 02.12.2008, vgl. dazu auch: Rothbard, Murray Newton: Die Ethik der Freiheit, St. Augustin 1999; Rothbard, Murray Newton: Eine neue Freiheit. Das libertäre Manifest, Berlin 1999

Feststellung, dass sich sämtliche menschlichen Handlungsweisen kulturell deduzieren lassen, keine Erkenntnisse gewinnen lassen, welcher der Ökonomie oder deren spezifischen Wirtschaftsweisen nicht gerecht werden. Die Ökonomie und ihre besonderen Ausprägungen erfordern andere Zugänge. Meinem Erachten nach ist es notwendig den Kapitalismus als gesellschaftliches Ordnungssystem zu verstehen. Ich knüpfe daher an die Thesen von Nina Degele und Gabriele Winker an: *„Bei unseren Überlegungen gehen wir von einer kapitalistisch strukturierten Gesellschaft mit der grundlegenden Dynamik ökonomischer Profitmaximierung aus. Die kapitalistische Akkumulationslogik hält – trotz aller empirisch zu beobachtenden Widersprüche – noch immer eine sich selbst reproduzierende und perpetuierende Struktur aufrecht.“*<sup>123</sup>

Demnach gestaltet der Kapitalismus Gesellschaften nach seinen Prinzipien, und erweist sich als systemischer Ordnungsfaktor, der seine Strukturen selbst repliziert. Kapitalismus erzeugt daher auch endogen Mechanismen der Exklusion und Inklusion. Deswegen sehe ich es für eine sozial- und kulturwissenschaftliche Analyse von sozialen Konflikten als notwendig an, Begriffe zu definieren, und diese Begriffe in ihren sozialen Wechselwirkungen zu analysieren. Nur so können soziale Interaktionen aufbereitet werden, indem mensch auch die strukturellen und systemischen Besonderheiten komplexer Sachlagen erkennt.

Der Kapitalismus ist mit eingebunden in die soziale Wirklichkeit menschlicher Gesellschaften. Seine Entstehungsgeschichte als Wirtschaftssystem mag eingebettet sein in einem historischen Kontext, welcher kulturellen, historischen, politischen und sonstigen Realitäten Rechnung trägt. Aber als ökonomisches System hat er auch seine eigenen Dynamiken und Anpassungsprozesse entwickelt. Eine kulturhistorische Betrachtung in einem europäischen Zusammenhang des Kapitalismus zeigt uns zwar auf, unter welchen Bedingungen er entstanden ist, welche Auswirkungen er auf das politische und gesellschaftliche Leben der Menschen in der damaligen Zeit hatte, lässt aber nur vage Prognosen über seine Fortentwicklungen zu. So scheint es, dass das kapitalistische

---

<sup>123</sup> Degele, Nina/ Winker, Gabriele: Intersektionalität als Mehrebenenanalyse, Juli 2007, S 4, zit. nach: [http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet\\_Mehrebenen.pdf](http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf), 02.12.2008

Wirtschaftssystem einen extrem hohen integrativen Charakter besitzt. Der Kapitalismus scheint eben nicht mit einer besonderen kulturellen Tradition verbunden zu sein, wenngleich er aus so einer hervorgegangen sein mag. In der Globalisierung des Kapitalismus zeigt sich nämlich, dass sich die kapitalistische Wirtschaftsweise nahtlos in jede Ecke der Welt transplantieren lässt. „Das Kapital hat eben kein Vaterland“<sup>124</sup>, ein Marx-Zitat, wie es schon so oft von scheint an Validität kontinuierlich hinzu zu gewinnen. Verschiedene AkteurInnen in der internationalen Wirtschafts- und Finanzwelt beginnen Marktmechanismen mit ihrem sozialen Background in Einklang zu bringen. Dabei erkennt mensch ähnliche Entwicklungen, welche zuvor größtenteils auf nordamerikanische und westeuropäische Staaten beschränkt blieben, nämlich, dass sich, bis auf wenige Ausnahmen, auch der überwiegende Teil der Eliten der Schwellen- und Entwicklungsländer mit dem kapitalistischen System arrangiert.<sup>125</sup> Die Eliten dieser Länder, welche in Besitz der nötigen Ressourcen sind, erkennen in der Regel die Nützlichkeit des kapitalistischen Systems für ihre eigenen Interessen. Bratić beschreibt dies für Osteuropa folgendermaßen: „Das Neue an den Eliten im Osten sind nicht die Menschen, sondern die Worte, die aus ihren Mündern fließen. Mit dem kleinen Unterschied zu früher, dass dieser neuartige Redefluss materiell viel lukrativer ist als derjenige vor der „Wende“.“<sup>126</sup>

Mit einer gewissen Leichtigkeit zeigt sich eine Transition von ehemals staatlich regulierten Ökonomien in die, eines dem Markt zugewandten Wirtschaftssystems. Dabei gehen oftmals die wirtschaftlichen und politischen Spitzen, auch in nicht-demokratisch verfasste Entitäten, als GewinnerIn solcher Transformationsprozesse hervor. Als Beispiel dafür können die russischen OligarchInnen genannt werden, welche vom Übergang von Plan- zur Marktwirtschaft außerordentlich profitierten. Auch die chinesische Wirtschaft scheint sich dem Markt von Angebot und Nachfrage zu öffnen, und ist auf dem Weg zur größten Wirtschaftsmacht der Erde zu werden. Diesen Beispielen können noch eine Menge anderer hinzugefügt werden, welche weltweit beobachtet

---

<sup>124</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, 1848, S 479

<sup>125</sup> vgl. Bratić Ljubomir: Zur Frage der Transformation der Elite im Osten Europas, 2008 in: <http://eipcp.net/transversal/0208/bratic/de>, 08.04.2009

<sup>126</sup> zit. nach: Bratić, 2008, in: <http://eipcp.net/transversal/0208/bratic/de>, 08.04.2009

werden können. Damit lässt sich die Aussage formulieren, dass das kapitalistische System sich transformationsfähig zeigt. Er, der Kapitalismus, kann nach den jeweiligen kulturellen und politischen Situationen interpretiert werden, und nach den Interessen von Machteliten gewandelt werden. Dabei stellt sich die Frage, ob diese Entwicklungen im Sinne einer freien Marktwirtschaft gesehen werden können, oder eben nicht. Beinhaltet der Kapitalismus auch ein politisches Freiheitsversprechen? Müssen alle Menschen die Möglichkeit haben, sich am Markt zu beteiligen, oder ist es nur die Ideologie eines europäischen Liberalismus, welcher dieses behauptet, indem er davon ausgeht, dass Kapitalismus und eine demokratisch verfasste politische Ordnung miteinander einhergehen? Der deutsche Politikwissenschaftler Sebastian Heilmann bezeichnet Chinas Ökonomie als „Kaderkapitalismus“, in welchem die Voraussetzung des wirtschaftlichen Erfolges verbunden ist, mit der Nähe zur staatssozialistischen Führung der Volksrepublik China.<sup>127</sup> Demnach eröffnet sich infolge der empirischen Faktizitäten eine Debatte, in welcher die normativen Gestaltungsrahmen des Kapitalismus definiert werden müssen, unter welchen Bedingungen, und unter welchen Voraussetzungen mensch von Kapitalismus und freien Markt überhaupt sprechen kann. Zeichnet sich der Kapitalismus durch sein demokratisches Freiheitsversprechen aus, wie es aus einer liberalen Tradition begründbar ist, oder steht die Kapitalakkumulation im Vordergrund einer Qualifizierung eines Systems als kapitalistisch? Wenn Kapitalismus nicht mehr an den normativen Rahmen, auch jenen, den zum Beispiel Axel Honneth in seinen Anerkennungssphären beschreibt, gebunden ist, sondern sich multipel systemisch integrierbar zeigt, zum Beispiel in außereuropäische Kulturen und auch in antidemokratischen, autoritären Systemen, bleibt er demnach auch nicht mehr in einer moralisch kulturellen Bewertung verhaftet, sondern zeigt seine Eigenständigkeit, welche es meiner Meinung auch erlaubt, ihn in einer gesonderten wissenschaftlichen Untersuchung zu analysieren. Meiner Ansicht nach zeigt sich eine Charakterisierung und Klassifizierung des Kapitalismus nach der Eigenschaft seiner alleinigen Kompatibilität mit dem liberalen demokratischen politischen System als überholt. Marktmechanismen zeigen eine systemische Interoperabilität

---

<sup>127</sup> vgl. Heilmann, Sebastian: Das politische System der Volksrepublik China, Wiesbaden 2002

mit unterschiedlichen sozialen Systemen, woraus für mich der Schluss gezogen werden kann, dass der Kapitalismus zwar seinem Entstehen nach historisch-kulturell zuordenbar ist, sich aber als struktureller Prozess unabhängig von solchen Gebundenheiten weiterentwickelt. Vielmehr zeigt sich in den Entwicklungen, dass sich die kapitalistische Ökonomie in die spezifischen Strukturen einfügt, und dass sich soziale Netzwerke und Gefüge, oder auch einzelne AkteurInnen Marktmechanismen mithilfe von Ausschlusspraxen zu Nutzen machen können, relativ unabhängig davon, auf welche ideologischen Untermauerungen zurückgegriffen wird.

Honneth meint, „*dass eine theoretische Isolierung von rein ökonomischen Handlungs- oder Systembezügen gegenüber kulturellen Einflussgrößen wenig ratsam*“ ist; und führt weiter aus, dass „*alles, was sich in den Grenzen dieser Sphäre an Veränderungen der Berufsorganisation oder der Vergütungsregelungen vollzieht, verdankt sich Effizienzerwägungen, die mit kulturellen Auffassungen über die soziale Welt ununterscheidbar verschmolzen sind*“.<sup>128</sup>

Diese Feststellung scheint mir zu apodiktisch. Ich stimme zu, dass die Ökonomie verwoben ist mit anderen Faktoren innerhalb des sozialen Gefüges, denn die Verbindungen und Überlappungen der unterschiedlichen Bereiche und Ebenen sind evident. Dennoch stelle ich gewisse Eigendynamiken des kapitalistischen Wirtschaftssystems fest, die in Wechselwirkungen mit anderen gesellschaftlichen Bedingungen stehen, wodurch ich eine genauere Analyse der ökonomischen Strukturen, Funktionsweisen und Auswirkungen für aussagekräftiger halte, als Untersuchungen, welche das Leistungsprinzip, abgeleitet von kulturellen Werten, zum alleinigen Paradigma erheben. Ich pflichte Honneth auch bei, dass bestimmte kulturelle Werte über die „*jeweilige Auslegung des Leistungsprinzips in der institutionellen Verfassung der ökonomischen Sphäre ihren Einfluss haben und ihr in der Form der Arbeitsteilung und Statusverteilung eine je besondere Gestalt verleihen*“<sup>129</sup>, aber ich bin mir nicht sicher, ob nicht auch der Kapitalismus aus sich heraus eigene Werte und Normen generiert, die nicht aus einem

---

<sup>128</sup> Honneth, 2003, S 185

<sup>129</sup> Honneth, 2003, S 185

kulturbezogenen Leistungsprinzip erwachsen. Der kapitalistische Leitsatz der Profitmaximierung kann auch in vielen Fällen einen Widerspruch zum Leistungsprinzip darstellen, vor allem wenn Leistung als Synonym von finanziellem Erfolg verstanden wird.

#### 4.5. Soziale Bewegungen in der Kritik

Die Ursache von sozialen Konflikten verortet Axel Honneth in sozialen Unrechtserfahrungen, dies gilt sowohl für Distributionskämpfe, als auch für Kämpfe um kulturelle Anerkennung, wobei für ihn diese Unterteilung nicht zwingend nachvollziehbar ist.

*„Ebenso wenig wie sich die „identitätspolitischen“ Bewegungen der Gegenwart allein auf kulturelle Zielsetzungen reduzieren lassen, sind auch die traditionellen Widerstandsbewegungen des späten 19. oder des frühen 20. Jahrhunderts bloß auf materielle oder rechtliche Ziele festzulegen.“<sup>130</sup>*

Im Sinne einer Entgegnung, im konkreten Fall in Richtung Nancy Fraser, welche soziale Gerechtigkeit in der dualistischen Sichtweise von Kultur und Ökonomie untersucht, ist er der Auffassung, dass dies eine falsche Methode darstellt, um zu ergründen warum es zu sozialen Auseinandersetzungen kommt. Honneth erläutert, dass eine Vielzahl an alltäglichen Verletzungen nicht bekannt sind, beziehungsweise auch unformuliert bleiben, dass auch teilweise der Tatsache des Nichtwissens der Betroffenen geschuldet ist, wodurch es nötig ist einen breiten Rahmen zu schaffen, um Leiden als solches erkennbar und sichtbar zu machen. Abgesehen von jenen Formen von Konflikten, welche sich bereits auf der politischen Ebene befinden, und/oder die auch im öffentlichen Raum diskutiert werden, hier spricht er die Topics der sozialen Bewegungen, wie Rassismus, Sexismus, Homophobie, aber auch Ökologie etc. an, strebt Honneth danach ein Radar für soziales Unbehagen zu schaffen, welches auch jene Anliegen ernst

---

<sup>130</sup> Honneth, 2003, S 146

nimmt, die „ebenso die diffusen Erwartungen und Hoffnungen der BürgerInnen einbeziehen“<sup>131</sup>.

Bezüglich dieser Aussage bedarf es einer gesonderten Klärung. Damit setze ich auch mit meiner Kritik am Verletzungsparadigma, wie es Axel Honneth beschreibt, fort. Wie versteht Honneth eine Mitberücksichtigung von irrationalen Wünschen in seiner Auffassung von sozialer Unzufriedenheit in den sozialen Bewegungen? Wenn Honneth natürlich darauf abzielt, dass es eine kommunikative Auseinandersetzung auch über zerstreute, weitläufige, ja sogar diffuse Anliegen geben muss, dann ist dem nichts entgegen zu halten. Allerdings passiert dies doch in den unterschiedlichen Gremien, Plena, oder allgemein in den Debatten der sozialen Bewegungen. Genau genommen finden diese Dinge doch in den Nichtregierungsorganisationen aller Art statt. Eine Unmenge an solchen organisierten Gruppen und Grüppchen thematisiert doch im Besonderen auch diese als „diffus“ beschriebenen Sehnsüchte. Auch bliebe noch zu klären, wer, unter welchen Umständen diverse Artikulationen von Forderungen und Wünschen be- oder entwertet. Gerade im Kontext von sozialen Bewegungen wurden doch ihre Forderungen von ihren GegnerInnen viele Male als verrückt, realitätsfern oder sonstiges bezeichnet, während diese ihre Anliegen meist als innovativ oder kreativ herausstellten.

In Honneths Forderung nach einer Anerkennung sozialen Leidens, die im Sinne eines weit gefächerten Begriffs fassbar gemacht werden soll, verbirgt sich der, manchmal mehr, manchmal weniger subtil geäußerte Vorwurf des fehlenden Wahrnehmungsvermögens und der Parteilichkeit. Dieser richtet sich im Allgemeinen an emanzipatorischen TheoretikerInnen, im konkreten Beispiel an Nancy Fraser. Er meint, dass jene einen Gegensatz zwischen Identitätspolitik und Interessens- und/oder Rechtspolitik konstruieren, welchen sie aus einem in einem falschen historischen Kontinuum ableiten. Ferner versuchen sie die kulturellen Bestandteile der traditionellen sozialen Bewegungen auszublenden, „um zur

---

<sup>131</sup> Honneth, 2003, S 142

Behauptung des geschichtlich neuen Phänomens eines Kampfes um kulturelle Anerkennung zu gelangen“<sup>132</sup>.

Deshalb kommt Honneth zu dem Schluss, dass diese „postsozialistischen“ TheoretikerInnen sich gewissen sozialen Bewegungen verbunden fühlen, nämlich jenen, die keine exklusivistischen und diskriminierenden Ziele verfolgen, wie es bestimmte identitätspolitisch organisierte Gruppen sehr wohl praktizieren. Indirekt wird hier im Allgemeinen ein Pauschalvorwurf an eine linke und/oder liberale TheoretikerInnengemeinde vorgebracht, sich nur opportunen sozialen Bewegungen zuzuwenden, und deren Interessen Präsenz in der medialen und politischen Öffentlichkeit zu verschaffen.<sup>133</sup> Axel Honneth suggeriert, dass emanzipatorische TheoretikerInnen mit (post-)marxistischem Background nach wie vor nach dem neuen revolutionären Subjekt suchen, es eben nicht überwunden hätten, dass die ArbeiterInnenklasse als solches, um es etwas pathetisch zu formulieren, der „Weltrevolution“ verloren ging.

Woran stößt sich nun der Honneth'sche Vorwurf der Parteinahme und Kurzsichtigkeit im Allgemeinen und im Besonderen? Wir wissen bereits, dass Honneth selbst, dem Paradigma einer „kulturellen Identität“ in seinen eigenen anerkennungstheoretischen Konzepten einen besonderen Stellenwert beimisst. Darüber hinaus spricht er von einer Erweiterung der Anerkennung sozialen Leidens, scheinbar bedingungslos.

Die, von ihm, als soziale Bewegungen des Mainstream ausgemachten Organisationen und Zusammenschlüsse, werden teils als eingleisige Vehikel dargestellt, deren einziges Ziel es wäre, ihre Destination ohne Unterbrechungen, Abzweigungen und Entgleisungen zu erreichen. Genauso scheinen deren ProponentInnen und SympathisantInnen veralteten Ideologemen verpflichtet, und somit außer Standes ihre Blickwinkel zu erweitern.

Aber ist dem wirklich so? Sind es nicht gerade die sozialen Bewegungen gewesen, die sich Gedanken darüber gemacht haben, wo Ungerechtigkeit sich verortet? Kann den sozialen Bewegungen vorgeworfen werden, wie es auch

---

<sup>132</sup> Honneth, 2003, S 146

<sup>133</sup> vgl. Honneth, 2003, S 147

marxistischen Bewegungen vorgeworfen wurde, dass sie alles in Haupt-Nebenwiderspruchsdichotomien erklären?

Es sprechen zahllose Beispiele dagegen. Zwar mag der Vorwurf der monokausalen Eindimensionalität bei bestimmten Gruppen oder deren VertreterInnen berechtigt sein, aber eine allgemeingültige Analyse lässt sich daraus nicht herleiten. Vielfach ist es einfach eine Prioritätsbestimmung einzelner Individuen, wofür sie sich engagieren. Darüber hinaus muss mensch auch gewisse Prioritäten setzen, einfach auch um die eigenen Ressourcen, wie Zeit, physische und psychische Belastbarkeit, aber auch finanzielle Mittel bündeln zu können, um konsequent und treffsicher gegen gewisse Missstände vorgehen zu können. Der Vorwurf, warum es manche Themen nicht auf die medialen Agenden schaffen, geht wohl in erster Linie nicht an die sozialen Bewegungen als solches, weil gerade sie es sind, die versuchen brach liegende Felder zu bearbeiten. Als KollektivakteurInnen ist es ihnen zu verdanken, dass Sklaverei, Kriege, Unterdrückungen, Diskriminierungen, Ausbeutungen, usw. angeprangert wurden. Ganz im Gegenteil zu Honneths Vorwürfen betreffend der Voreingenommenheit, Parteilichkeit und Beliebigkeit des Engagements sozialer Bewegungen und ihrer ProponentInnen, sehe ich in vielen kritischen kollektiven Organisationsformen, einen sehr offenen Zugang und eine weite Fokussierung bezüglich der thematischen Auseinandersetzung und auch im Hinblick auf eine differenzierte Reflexion. Eine Mehrzahl von ihnen organisiert sich in der Gegenwart als basisdemokratische Bewegungen oder sie haben wenigstens demokratische Vereinsstrukturen, womit ihr Anliegen von verändernder gestaltender Partizipation an gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen, Rechnung getragen wird. Natürlich sind sie kontextbezogen, und legen den Finger auf einen wunden Punkt in der Gesellschaft, aber der Tadel der Verengung ist im Allgemeinen nicht gerechtfertigt, da die sozialen Bewegungen sich sowohl der internen als auch externen Kritik nicht verschließen, sondern eher daran interessiert sind diskursiv mit der Gesellschaft zu interagieren. Soziale Bewegungen, so fern sie sich als emanzipativ verstehen, versuchen sich zu vernetzen, Bündnisse zu schließen, um Anliegen gemeinsam zu erkämpfen und zu erstreiten, da ihr Blickwinkel oft weiter geht, als dies von Honneth angenommen

wird. Hierbei möchte ich nur auf das Weltsozialforum hinweisen, wo sich globalisierungskritische AktivistInnen unterschiedlicher Couleurs treffen und zusammenarbeiten, um gegen die Wirtschaftsgipfel der Welthandelsorganisation (WTO), des Davoser Weltwirtschaftsforum<sup>134</sup> oder der G8-Staaten zu demonstrieren, und es als ein Beispiel von Vernetzung angeben.

Zur Entkräftung der Argumentationsführung von Axel Honneth möchte ich anführen, warum gerade die von Honneth geäußerte Kritik<sup>135</sup> an den neuen sozialen Bewegungen, solange sich diese als (basis/partizipativ-)demokratisch/emanzipativ verstehen, und auch so agieren, unzutreffend ist.

Wenn wir als erstes Beispiel die Ökologiebewegung hernehmen. Schon in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren begannen erste grün bewegte Gruppen sich um Umweltzerstörung, nachhaltige Energiegewinnung, Ressourcenabbau und -knappheit und ähnliches, Gedanken zu machen. Eine Vielzahl von Umweltorganisationen schossen wie Pilze aus dem Boden. Zur Erhaltung von ökologischen Lebensräumen kamen auch Thematiken wie der Tierschutz oder der Kampf gegen die Atomindustrie, mensch denke nur an Nichtregierungsorganisationen wie Greenpeace oder Global 2000. Gerade im deutschsprachigen Raum regte sich ein enormer Widerstand gegen die Nutzung der Kernenergie, gleich ob es sich um Überlegungen handelte, diese als Antwort auf Ressourcenknappheit zu geben, oder nukleare Technologie in kriegerischen Auseinandersetzungen einzusetzen. Im historischen Kontext des Kalten Krieges zeigte sich, dass Umweltbewegungen, im konkreten Falle die Anti-Atom-Bewegung sich mit anderen Strömungen verbündeten, dass es Übereinstimmungen in verschiedenen Sachfragen gab, und dass eine Vielzahl an Personen sich sowohl für die eine, als auch die andere Sache engagier(t)en. Umwelt- und Friedensbewegung zeig(t)en nach wie vor eine hohe inhaltliche und personelle Deckungsgleichheit, das lässt sich auch an den europäischen Grünparteien weiter nachvollziehen, welche wohl als ein Konglomerat an

---

<sup>134</sup> Gemeint ist hier das World Economic Forum (WEF).

<sup>135</sup> vgl. Honneth, 2003, S 139 - 148

unterschiedlichsten Ideen und Inhalten der so genannten „neuen sozialen Bewegungen“ angesehen werden können.

Meiner Meinung nach ist in diesem ersten konkreten Beispiel schon sichtbar, dass sich soziale Bewegungen dynamisch entwickeln. Sie verzweigen sich, auch wenn sie sich anfangs vielleicht nur als „single-issue-movement“ verstanden haben, oder als solche wahrgenommen wurden. Soziale Bewegungen bieten auch ein Forum für Diskurse, die so erst durch diese an die Öffentlichkeit weiterkommuniziert werden, sprich auch der Formulierung von Ungerechtigkeiten den Raum und die nötige Unterstützung zu geben.

Als zweites Beispiel möchte ich die Frauenrechtsbewegung anführen. Ihre Anfänge hatte sie in der Suffragettinnenbewegung des 19. Jahrhunderts, die sich für gesellschaftliche Gleichstellung und die BürgerInnenrechte der Frauen einsetzte, und infolge für die politische Partizipation, mit Hauptaugenmerk auf das Wahlrecht.<sup>136</sup> Im gesellschaftlichen Kontext waren die Forderungen, erstmals Frauen als solche wahrzunehmen, und infolgedessen eine Gleichstellung im Verhältnis zu den Männern im Erwerbsleben, in der partnerschaftlichen Beziehung und/oder Familie und in der Bildung zu erreichen. Dabei kann in keinsten Weise von einer Verengung in eindimensionale Betrachtungen und Ziele ausgegangen werden. Ganz im Gegenteil sieht mensch in der zweiten Frauenrechtsbewegung der beginnenden sechziger Jahre Weiterentwicklungen, welche sich anhand der Verbreiterung und Vertiefung emanzipativer Theorien und Praxen ableiten lässt. Die zweite Frauenrechtsbewegung fokussierte sich intensiver auf die soziale Frage, die persönlichen, sozialen und sexuellen Identitäten von Frauen, und infolgedessen auch auf strukturelle Geschlechterdiskriminierungen in den genannten Kontexten. Frauen leiteten die Blicke des Ganzen auf offene und verdeckte Ungerechtigkeiten in den Geschlechterbeziehungen um, erzählten von ihren Wahrnehmungen in internen Netzwerken, und versuchten ihre Forderungen auf die politischen Agenden zu schreiben. Dabei bestand die Absicht Frauenrechte auch im internationalen Menschenrechtsdiskurs zu verankern und zu verfestigen, insbesondere das Recht

---

<sup>136</sup> Eine ausführliche Dokumentation zur Frauengeschichte ist bei Michaela Karl zu finden. Karl, Michaela: Die Geschichte der Frauenbewegung, Stuttgart 2011

über das eigene Leben und den eigenen Körper selbst zu bestimmen, und die sozialen Strukturen, in denen Frauen nach wie vor in unterdrückten Verhältnissen existieren mussten zu beseitigen.

Gerade an feministischen Theorien und Praxen lassen sich Honneths Vorwürfe eindimensionaler und verengter Blickwinkel widerlegen. Hier zeigen sich nämlich die dynamischen Prozesse, welche durch kritische Reflexion innerhalb theoretischer Diskussionen und praktischer Herangehensweisen, in einer Bewegung von statten gehen können. Denn infolge der zweiten Frauenbewegung knüpfte bereits der „Third-Wave-Feminismus“<sup>137</sup> an Fragestellungen an, welche sich im Zuge eines anschwellenden Antifeminismus und interner Diskussionen ergaben. So war es notwendig über Problematiken und unbeantwortete Fragen zu diskutieren, welche sich im Zuge langjähriger Arbeit ergaben. Im Mittelpunkt dieser Fragestellungen standen diverse Identitätskonzepte und Formen von struktureller Ungleichheit so wie die damit einhergehenden Unterdrückungsmechanismen. Schwarze Frauen und FeministInnen sowie „Women of Color“ in den USA prangerten die ethnozentristische Sicht weißer feministischer Gruppen an<sup>138</sup>, und Judith Butler<sup>139</sup> sprach von einem performativen Modell der Geschlechter. Im Zuge dekonstruktivistischer Ansätze vertieften sich die Debatten im Hinblick auf die Grundelemente, wie sexuelle Identität und sexuelle Orientierung, sprich die Basics standen nicht nur zur Diskussion sondern auch zur Disposition. Unter dem Begriff der „Queerness“ sammelten sich alle jene, die von der Konstruiertheit sexueller Identität betroffen und überzeugt waren, von Homobitransexuellen, Inter- und Asexuellen, Transgender-Personen, und all jenen, welche die heternormative Matrix durchbrechen wollten.

---

<sup>137</sup> Gillis, Stacy (Hrsg.): Third Wave Feminism. A Critical Exploration, Basingstoke (u.a.) 2005

<sup>138</sup> Walgenbach, Katharina: Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen 2007, S 27-29

<sup>139</sup> vgl. Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1998

#### 4.6. Identitätspolitik

Axel Honneth wirft, wie schon erwähnt, in seiner Kontroverse mit Nancy Fraser über Anerkennung und Umverteilung, der politischen „Linken“ vor – exemplarisch an Fraser gezeigt – parteiische Identitätspolitik zu betreiben. Diesen Umstand sieht er dadurch begründet, dass die „Linke“ ihr ehemaliges revolutionäres Subjekt, die ArbeiterInnenklasse, verloren hat, und somit NachfolgerInnen für ein neu definiertes Relaunch ihrer Gesellschaftstheorien sucht. Dabei hätte sie sich nur auf die „Guten“ gestützt, jene, welche ihre identitätspolitischen Ziele nicht aufgrund exklusivistischer Ausschlussmechanismen erreichen wollen. Homosexuelle, Frauen, Menschen mit besonderen Bedürfnissen und ethnische Minoritäten, welche ihre identitätspolitischen Forderungen im Rahmen eines emanzipativen Konzeptes erstreiten wollen, werden präferiert.<sup>140</sup>

Allerdings, so Honneth, werden nationalistische, antisemitische, rassistische und andere, auf Ablehnung bedachte, Bewegungen einfach ausgeblendet, welche nicht davor zurückschrecken würden, ihre Ziele auch mit gewalttätigen Mitteln zu erreichen.<sup>141</sup> Dabei stützt er sich auf einen Aufsatz von Craig Calhoun, welcher „sich mit zeitgenössischen Ansätzen einer Theorie der „neuen sozialen Bewegungen“ auseinandersetzt“.<sup>142</sup>

Dieser schreibt: „The new social movements’ idea is, however, problematic and obscures the greater significance of identity politics. Without much theoretical rationale, it groups together what seem to the researchers relatively “attractive” movements, vaguely on the left, but leaves out such other contemporary movements as the new religious right and fundamentalism, the resistance of white ethnic communities against people of color, various versions of nationalism, and so forth. Yet these are equally manifestations of identity politics and there is no

---

<sup>140</sup> vgl. Honneth, 2003, S 132 - 148

<sup>141</sup> vgl. Honneth, 2003, S 143

<sup>142</sup> Honneth, 2003, S 143

principle that clearly explains their exclusion from the lists drawn up by NSM theorists.”<sup>143</sup>

Honneth erachtet diese Heraushebung bestimmter sozialer Konflikte und deren ProponentInnen in Nancy Frasers kultureller Perspektive, als eine Retuschierung in ihrer Argumentationskette, welche nur “positive” identitätspolitischen Appelle für sich vereinnahmt.<sup>144</sup>

#### 4.7. Die Problematik des Anerkennungskonzeptes in Bezug auf kulturelle Identitäten

Nach Axel Honneth waren kulturelle Anerkennungspostulate immer schon in die sozialen Konflikte mit eingeschrieben. Er beschreibt allerdings einen neuen Zugang zu Anerkennung rein über die kulturelle Zugehörigkeit, die er persönlich als zu kurz gegriffen beurteilt. Dabei stellt er fest, „dass er die ausschließliche Reservierung des Begriffs der „Anerkennung“ für nur jene Forderungen, die heute von kulturellen Minderheiten erhoben werden, für äußerst problematisch hält“.<sup>145</sup> Denn, so seine Begründung, „dabei gerät systematisch aus dem Blick, dass sich der Widerstand gegen eine etablierte Sozialordnung stets aus der moralischen Erfahrung speist, in einer bestimmten Hinsicht nicht die für gerechtfertigt gehaltene Anerkennung zu empfangen“.<sup>146</sup>

Seinem Erachten nach benötigt ein ausdifferenzierter Anerkennungsbegriff auch eine politisch-normative Zugangsweise zu jenen Forderungen, welche auf kollektive Identitäten rekurrieren. In Betrachtung des weiten Spektrums an Anerkennungsbegehren, plädiert Honneth dafür, sie nach den Unterschieden und Besonderheiten gesondert zu bewerten. Erstes Kriterium wäre, zu unterscheiden, ob Anerkennungsforderungen in ihren „artikulierten Zielsetzungen einen eher individualistischen oder einen originär „kommunalen“ oder kollektiven Charakter

---

<sup>143</sup> Calhoun, Craig: The Politics of Identity and Recognition, in: Critical Social Theory, Oxford UK and Cambridge/Mass, 1995, S 215

<sup>144</sup> vgl. Honneth, 2003, S 143

<sup>145</sup> Honneth, 2003, S 190

<sup>146</sup> Honneth, 2003, S 190

besitzen; dabei sollen in Anlehnung an einen Vorschlag, den Bernhard Peters unterbreitet hat, diejenigen kollektiv erhobenen Anerkennungsforderungen „individualistisch“ heißen, die sich auf eine Verbesserung der Lage des einzelnen Mitglieds der Gruppe beziehen, während „kommunal“ solche Forderungen genannt werden sollen, die sich in einem wesentlichen Sinn auf das gemeinsame Leben innerhalb der Gruppe beziehen“.<sup>147</sup>

Honneth unternimmt den Versuch, identitätspolitisch gewandelte Ansprüche, mit Hilfe seiner Theorie der Anerkennung zu charakterisieren, indem er diese „oberste Stufe“<sup>148</sup> an Forderungen in den normativen Rahmen eines Kampfes um die rechtliche Gleichstellung“<sup>149</sup> einordnet.

Soziale Ziele, welche auf einen kollektiven Bezug hinweisen, sieht der Autor verbunden mit der Sicherung und Verbesserung eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens, wo im Vordergrund das Wohlergehen der sozialen Gruppe als solche steht.<sup>150</sup>

Honneth nimmt weiter Anleihen bei Bernhard Peters<sup>151</sup>, der *„drei verschiedene Zielsetzungen mit kommunalem Charakter ausweist, die soziale Gruppen unter rhetorischer Verwendung des Anerkennungsbegriffs einzuklagen vermögen: dabei ist im harmlosen Fall nur an die Grundrechte der Rede-, Versammlungs- und Religionsfreiheit zu denken, wie sie in den demokratischen Rechtsstaaten zumeist gesichert sind, während sich ernsthafte Konflikte im allgemeinen dann ergeben, wenn die Fortsetzung bestimmter Praktiken einer kulturellen Gemeinschaft (Kleidungsordnung, Schlachtgebote usw.) eine Ausnahme von den herrschenden Gesetzen nötig macht“*.<sup>152</sup>

Diese erste Ausformulierung fügt sich bei Honneth wieder unter die Rubrik des Gleichheitsansatzes ein, da die „kulturelle Integrität“ einer Gruppe sich zu der einer anderen in Relation setzt. Demzufolge ist im Sinne des Gleichheitsgrundsatzes der kulturelle Faktor dahingehend zu berücksichtigen, dass die kulturelle Besonderheit einer Minderheit im Verhältnis zur Mehrheit

---

<sup>147</sup> Honneth, 2003, S 192

<sup>148</sup> Honneth, 2003, S 193

<sup>149</sup> Honneth, 2003, S 194

<sup>150</sup> vgl. Honneth, 2003, S 194

<sup>151</sup> vgl. Peters, Bernhard: Understanding Multiculturalism, in: IIS-Arbeitspapier, Nr. 14/99, Universität Bremen

<sup>152</sup> Honneth, 2003, S 194

gleichwertig zum Ausdruck gebracht werden können muss. Die kulturelle Minorität benötigt rechtlich abgesicherte Abwehr- und Schutzmechanismen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, wenn diese beabsichtigt in die kulturellen Angelegenheiten der Minorität willkürlich einzugreifen.

Peters' zweiter Typus sind jene Einforderungen einer Minderheit an den Staat, welche sich entlang einer (unter-)stützenden Hilfestellung, für den Fortbestand und der Entwicklung einer kulturellen Gruppe, formulieren lassen. Dazu zählen sowohl rechtspolitische Zusicherungen, wie zum Beispiel die verfassungsrechtliche Anerkennung eines spezifischen Status innerhalb des politischen Gefüges, als auch materielle Zuwendungen für Bildungs- und Kultureinrichtungen.<sup>153</sup>

Auch hier wiederum sieht Honneth die Möglichkeit, „das Prinzip rechtlicher Gleichstellung in Anspruch zu nehmen, indem auf soziale Benachteiligungen in der Vergangenheit oder Gegenwart hingewiesen wird“.<sup>154</sup>

Beim dritten Typus der Peter'schen Ausführungen zeigen sich auch Tendenzen eines qualitativen Unterschiedes zu den bisher genannten Typen, welcher auch als der prinzipielle Anstoß zur Diskussion um kulturelle Anerkennung zu werden scheint. Es handelt sich dabei um die Anerkennung der kulturellen Differenz als solche, was bedeutet, „dass hier von einer Forderung nach Nichtberücksichtigung der Differenz zur Forderung nach Berücksichtigung übergegangen worden ist“<sup>155</sup>.

Die kulturellen Traditionen einer sozialen Gruppe, dies können Religion, Wertorientierungen, historische Leistungen auf den unterschiedlichsten Gebieten, wie Architektur, Agrarwirtschaft, Medizin, Kunst, Bildung, Ökonomie uvm. sein, sollen von den anderen, in einer Situation von Majorität und Minorität, meist als Forderung der Minderheit an die Mehrheit gerichtet, nicht nur toleriert, sondern akzeptiert werden, sprich als wertvolle und respektable Güter in einer gemeinsamen Umgebung, wie zum Beispiel dem öffentlichen Raum, gewürdigt werden. Zwar sind auch bei diesem Ansatz rechtliche Forderungen im Sinne eines demokratisch verfassten Rahmens deduzierbar, wie der Schutz einer

---

<sup>153</sup> Honneth, 2003, S 195

<sup>154</sup> Honneth, 2003, S 195

<sup>155</sup> Honneth, 2003, S 196

Gemeinschaft vor Herabwürdigung, Demütigung und Missachtung ihres kulturellen Erbes, oder ihrer Würde, dennoch beginnt hier eine Grenzüberschreitung, welche sich von bloßen Schutz- und Abwehrmechanismen wegbewegt. Honneth sieht auch hier noch mal die Möglichkeit, einer historischen Rückblende, dass es in der Vergangenheit zu negativen Bewertungen der Mehrheit bezüglich der Minderheit kam, und dass so, im Sinne der Leistungsgerechtigkeit, durchaus ein Tatbestand der Verletzung dieses Prinzips vorliegen könnte. Allerdings meint er, dass dies eine nachweisbare Beweisführung verlangt, dass die Leistungen der Minderheit für die Mehrheit als unverzichtbar angesehen werden. Das würde wiederum für die Minorität eine unzumutbare Rückbezüglichkeit mit sich bringen, welche ihren Bestrebungen widerspricht. Außerdem zeichnet sich in weiterer Folge auch eine gewisse Überlastung des Leistungsbegriffes ab, wodurch es sinnvoller erscheint, auch für die minoritären Kollektive selbst, sich andere Wege zur Durchsetzung ihrer Anliegen zu suchen. Eine solche Gelegenheit wäre nicht mehr eine relative Anerkennung in den bereits existierenden institutionalisierten Wertbezügen anzustreben, sondern eine „absolute“ Anerkennung einzuklagen.<sup>156</sup>

In dieser Verabsolutierung von Anerkennung der kulturellen Attribute, der Versicherung einer Wertschätzung derjenigen, welche nicht Teil dieses Zusammenhanges sind, lässt sich aber nicht als ausgleichende Gerechtigkeit fassen, sondern überspannt den Bogen der normativen Bezüge zu Gerechtigkeit bildenden Maßnahmen. Honneth erwähnt richtig, dass positive Assoziationen mit einer kulturellen Gemeinschaft nicht per Dekret verordnet werden können. Genauso wie bei Sympathie oder Antipathie stellen sich diese emotionalen Verknüpfungen her, oder auch nicht. Das einzige Mittel, welches Gemeinschaften einsetzen können, versteht sich im Sinne einer positiven Öffentlichkeitsarbeit für die eigene Gruppe. Sicher wäre es wünschenswert, wenn sich positive Bewertungen im gegenseitigen Umgang miteinander einstellen würden. Vielleicht wäre es sogar eine erstrebenswerte Vorbedingung, eine Art Vorarbeit, um einen interkulturellen Dialog in die Wege zu leiten. Nach Honneths Verständnis würde

---

<sup>156</sup> Honneth, 2003, S 198

dies dann einem vierten Anerkennungsprinzip entsprechen. Es wäre dies eine gegenseitige „kulturelle Wertschätzung“, „das sich heute den bislang institutionalisierten Prinzipien allmählich hinzuzugesellen beginnt“.<sup>157</sup>

Abschließend bemerkt sei aber, dass mensch bei Honneth keine identitätspolitischen Forderungen aus seinem Anerkennungskonzept ableiten könnte, die abseits des Gleichheitsgrundsatzes entwickelt worden wären. Zwar sind Ideen einer gegenseitigen kulturellen Wertschätzung angedacht, sie greifen aber über den Anerkennungsrahmen, den der Autor selbst entworfen hat, hinaus. Als politisch präsent zeigen sich für ihn nachweisbar soziale Konflikte, die im Bereich um die rechtliche Gleichstellung verortet sind.<sup>158</sup>

## II. Gruppenpartikularismen und Gerechtigkeit

Im ersten Kapitel habe ich einen Einstieg in die derzeitigen Gerechtigkeitsdiskurse präsentiert, und versucht, zwei unterschiedliche Perspektiven in Bezug auf Gerechtigkeit zu skizzieren. Im ersten Strang wird nach den normativen Fundamenten gefragt: Was sind die Primärobjecte der Gerechtigkeit? Welche Werte sind moralisch-ethischer Konsens? Der Zugang zu Gerechtigkeit ist ein normativ-politischer, welcher jene Grundsätze bestimmt, die als konstituierend für eine gerechte Gesellschaft zu gelten haben.

Im zweiten Strang versuche ich den umgekehrten Weg zu gehen, indem gefragt wird, was denn nun eigentlich ungerecht sei, oder als solches empfunden wird. Nach der Feststellung von Ungerechtigkeit können auch jene Strategien visionär angedacht werden, welche Gerechtigkeit generierende Zustände herbeiführen können.

Zur Illustration eines Zugangs, um die Beendigung ungerechter Zustände zu erreichen, habe ich Axel Honneth gewählt. Er thematisiert in seinen Werken die Anerkennung als plausibelsten Weg, um Gerechtigkeit herstellen zu können. Adäquate Formen von Anerkennung sollen in unterschiedlichen Situationen ein

---

<sup>157</sup> Honneth, 2003, S 200

<sup>158</sup> vgl. Honneth, 2003, S 201

zufrieden stellendes Ergebnis für die Betroffenen von Diskriminierung herbeiführen.

Das Stichwort Anerkennung bietet nun den Anknüpfungspunkt an mein zweites Kapitel. Axel Honneth beendet seine Ausführungen über Anerkennung mit der Vorausschau auf ein viertes Anerkennungsprinzip, nämlich jenes der kulturellen Wertschätzung, welches möglicherweise als Voraussetzung für eine friedliche Koexistenz zwischen sozialen Gruppen gesehen werden kann. Dieses vierte Anerkennungsprinzip bildet den Ausgangspunkt, von wo weg weitere Formen intergruppalen Kommunikation ansetzen können. Grundsätzlich geht es darum, das wechselseitige Beziehungssystem normativ so zu gestalten, dass Diskriminierungen beseitigt werden und keine neuen entstehen. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass es hierbei nicht nur um die Forderung geht, die anderen als different wahrzunehmen, sondern diese Distinktion auch zu würdigen und letztendlich anzuerkennen. Es bleibt nicht bei dem Anspruch als Individuum anerkannt und wertgeschätzt zu werden, sondern es sollen die unterschiedlichen Zugehörigkeiten, Loyalitäten und letztendlich die eigene, auch kollektive, Identität anerkannt werden. Es ist ein Appell, Politik als Identitätspolitik zu gestalten, dass würde auch eine Mithineinnahme inhaltlicher Positionen der diversen Entitäten miteinschleifen, welche sich aus den kulturellen Gedächtnissen und ihrer historischen und sozialen Genese speist. Die Legislative müsste dem auch Rechnung tragen, indem die Gesetzgebung Bezug nimmt auf diese Inhalte. Die logische Folge wäre eine inhaltliche Angleichung und Ausrichtung der Gesetze. Und genau diese Inhalte, also die normative Ausgestaltung und Formgebung von politischen Gemeinschaften, werden eine enorme Herausforderung darstellen, weil sie einerseits für die einen als identitätsstiftend gelten, für die anderen aber als Standpunkte, welche mit ihren Denk- und Wertesystemen unvereinbar scheinen. Die spezielle Herausforderung an (post-)moderne Gesellschaften wird es sein, diese konfligierenden Verhältnisse zu managen. Insoweit wird es eine Form von „Identitätsmanagement“ geben müssen, dass sich mit diesen differenten Interessenslagen auseinandersetzt.

Meinen Beitrag sehe ich dabei, die problematischen Mechanismen und Inhalte, welche sich aus den gruppenpartikularistischen Zugängen ergeben oder ihnen inhärent sind, aufzugreifen und eine perspektivische Rückbindung an Gerechtigkeitskonzeptionen vorzunehmen. Von dieser Herangehensweise erwarte ich mir alternative Lösungsansätze oder zumindest ein Aufzeigen von Tendenzen, welche Diskriminierungspraxen überwinden bzw. auflösen, die sich aus gruppenpartikularistischer Organisation ergeben.

In diesem Sinne eröffnen sich anhand dieses vierten Anerkennungsprinzips der kulturellen Wertschätzung neue Bezugspunkte und Fragestellungen im Kontext von Gerechtigkeitsdiskursen. Es transferiert Begrifflichkeiten, wie Kultur, Kollektiv und Identität in die Gerechtigkeitsdiskurse, welche in ihren Bedeutungszusammenhängen analysiert werden müssten.

So stellen sich für mich die Fragen nach der (zugewiesenen) Bedeutung von kulturellen Gruppenidentitätsmodellen in den Diskursen:

- Welche Problematiken werden durch den Transfer von Begriffen wie Kultur, Kollektiv und Identität sowie den dazugehörigen Verstehens- und Bedeutungszusammenhängen in die Gerechtigkeitsdiskurse inkorporiert?
- Welche normativen Wertigkeiten und Funktionen werden der sozialen oder soziokulturellen Gruppe in den theoretischen Debatten zugeschrieben, und wie wird dies argumentiert?
- Lässt sich dadurch eine Handlungsanleitung oder ein Auftrag zur Formulierung politischer Konzepte formulieren?
- Wie sind diese politischen Konzepte aus den Perspektiven von Gerechtigkeit zu beurteilen?

Dieses Kapitel ist in zwei thematische Blöcke gesplittet. Im ersten Teil behandle ich die Begriffsdefinitionen von Kultur und Ethnizität. Es erfolgt eine vielschichtige Deskription von Begrifflichkeiten, wie Kultur und Ethnizität in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet und verstanden werden. Dabei werden differente Auffassungen und Erklärungen dieser Begriffe aufgezeigt. Da

das Verständnis von Kultur unterschiedlich ist, erachte ich es als notwendig, darzulegen, welche Zugänge zu welchen Wahrnehmungen führen.

Der Terminus der Ethnizität dient mir im Kontext von Kultur im Wesentlichen zur Begriffsschärfung, um auch die Variierung im Sinngehalt verdeutlichen zu können. Werden die Begriffe aus einem sozialkonstruktivistischen Ansatz verstanden, so handelt es sich um andere Erklärungsmodelle, als wenn philosophische, ideologische oder transzendente Bestimmungen vorgenommen werden. Durch unterschiedliche wissenschaftliche Ansätze ändert sich auch der Fokus bezüglich Form und Inhalt von Begriffen. Sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze stellen andere Fragen als geisteswissenschaftliche, wobei bei den ersteren eher die sozialen Funktionen sowie der sozialstrukturelle Aufbau im Vordergrund stehen, und bei den zweiten das Hauptaugenmerk auf Wesens- und Sinngehalte gelegt wird.

Aus einem politikwissenschaftlichen Blickwinkel rücken hauptsächlich ideologische Komponenten sowie strategische Momente in Interaktion mit (ethno-)kultureller Identitäten in den Mittelpunkt. Es geht mir dabei um die Behandlung der Politisierung von Gruppenidentitätsmodellen aus den unterschiedlichsten Motiven und welche Taktiken zur Mobilisierung ethnischer Gruppen daraus resultieren.

Im zweiten Teil meines Kapitels konzentriere ich mich auf den Begründungszusammenhang von Rechten im Kontext von (politischer) Anerkennung. Kurzum zusammengefasst:

- Wer soll warum welche Rechte erhalten?

Entscheidend sind zudem die ideologischen Herleitungen von Argumenten, welche für die unterschiedlichen Positionen bedeutend sind.

- Wer ist Rechtssubjekt?

- Beschränken sich Rechte auf Individuen oder sind auch Gruppen TrägerInnen von Pflichten und Rechten?

Diese Begründungsderivate werden darauf auch im Kontext von Gerechtigkeitsdiskursen gelesen. Das bedeutet, dass eine Abfrage der Rechtfertigungsargumentation auch im Konnex mit normativen Gerechtigkeitsbegriffen erfolgen wird. Wieso benötigt es zum Beispiel Anerkennungspolitiken in vielfältigster Form, wie Selbstbestimmungsrechte, Gruppenrechte, usw. und wie werden sie hergeleitet. Interessant hierbei sind vor allem Argumentationsführungen von VertreterInnen des Kommunitarismus und Multikulturalismus, mit denen ich mich in den jeweiligen Unterkapiteln intensiv auseinandersetzen möchte. Ich wende dazu eine hermeneutische Analyse für die Rechtfertigungsargumentation an.

## 1. Einführung in Begrifflichkeiten von Kultur und Ethnizität

Dieses Kapitel setzt sich mit den Begrifflichkeiten von Kultur und Ethnizität auseinander. Es sollen, die wichtigsten Zugänge und Eckpunkte hervorgehoben werden, um zu klären, wie die Begriffsbestimmungen aus sozialwissenschaftlicher Sicht vorgenommen werden. Meine Intention ist es, zu klären, wofür diese Begriffe stehen, wie sie verwendet und angewendet werden, und welche Phänomene sie beschreiben sollen, um daraus konkrete Arbeitsbegriffe für meine Dissertation zu deduzieren.

Zunächst aber eine kurze Erläuterung, warum ich es als notwendig erachte, im Kontext von Kultur respektive kultureller Identität auch den Begriff der Ethnizität in meine Arbeit mit aufzunehmen. Aus der Beschäftigung mit wissenschaftlicher Literatur zur Thematik von Kultur und kultureller Identität, wurde mir ersichtlich, dass der Terminus der Ethnizität einen bedeutenden Stellenwert einnimmt. Seit dem Standardwerk von Frederic Barth „Ethnic Groups an Boundaries. The Social

Organization of Culture Difference“<sup>159</sup> können die spezifischen Komponenten, welche Ethnizität mit in die sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatten bringt, nicht ignoriert werden. Barths Werk stellte einen Wendepunkt in der Ethnizitätsforschung dar, so ist es bei Wolfram Stender nachzulesen, indem er den Begriff der Ethnizität von jenem der Kultur entkoppelte, und die Ursache ethnischer Gruppenbildungen nicht mehr kulturellen Differenzen zuschrieb, sondern sie vielmehr „situational durch situational definierte Grenzziehungen bestimmte“<sup>160 161</sup>.

Diese Definition von Be- und Abgrenzungen sind das wesentliche Moment der Ethnizität, wobei auf kulturelle Marker nicht verzichtet wird, sondern in welcher „selektiv, künstlich und nie ohne Willkür und strategische Absicht“<sup>162</sup> diese festgelegt werden. Ethnizität beschreibt demnach bestimmte soziale Ein- und Abgrenzungsverhältnisse von menschlichen Gruppen, die durch Fremd- und Eigenwahrnehmung determiniert sind. Ethnizität ist ein wechselseitiges Beziehungssystem, „eine Strategie sozialen Interagierens in und zwischen Gruppen“<sup>163</sup>.

*„Ethnizität ist also ein Synonym für interethnische Beziehungen und Praktiken und Vorstellungen (...) Was nach Eigen- oder Fremdzuschreibung in diesem Verhältnis die jeweilige Besonderheit ausmacht heißt „ethnische Identität“. Die Gruppe, die sich selbst so definiert oder von anderen (auch gegen eigenen Willen) so bezeichnet wird, nennt mensch ethnische Gruppe oder Ethnie.“<sup>164</sup>*

Das spannende an diesen Mechanismen der Grenzziehung sind die politisch-ideologischen Gesichtspunkte unter denen diese vorgenommen werden, und wie sich diese wechselseitigen Beziehungsverhältnisse auf eine Art und Weise

---

<sup>159</sup> Barth, Frederik: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, London 1969

<sup>160</sup> Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht, in: Mittelweg 36 4/2000, S 75

<sup>161</sup> vgl. a.a.O., S 75

<sup>162</sup> Stender, 2000, S 75

<sup>163</sup> Stender, 2000, S 75

<sup>164</sup> Gingrich, Andre: Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel, in: Wernhart, Karl R./Zips, Werner: Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 2008, S 102

strukturieren und organisieren lassen, dass sie als „gerecht“ wahrgenommen werden.

Damit ich auch auf diese politisch-ideologischen Grenzziehungen Bezug nehmen kann, genügt es eben nicht allein kulturelle Unterschiede von Kollektiven festzuhalten. Es reicht also nicht aus, bei einem „ethnic-culture-approach“ zu verharren, sondern es muss auch der „ethnic-boundary approach“, wie es Frederic Barth richtig festgestellt hat, mit einfließen, um meine Fragestellungen zu beantworten. Ohne die Berücksichtigung des ideologischen Prozesses der „Ethnisierung von Statusgruppen“ wie auch der „Transformation sozialer in ethnische Konflikte“, verblieben wir bei der so genannten „Kulturkonflikthypothese“, die Konflikte aufgrund des Zusammentreffens von Menschen mit unterschiedlichen Kulturen erklärt.<sup>165</sup> Wolfgang Stender erklärt, dass aber gerade „ethnische Abgrenzungen ohne kulturelle Differenzen“ erfolgen, sie „in modernen Gesellschaften eher die Regel als die Ausnahme“ sind, und dass sie ohne den Ansatz von Barth wohl kaum als solche zu fassen wären.<sup>166</sup>

Dieser Ansatz bestätigt für mich auch die Notwendigkeit den Ethnizitätsbegriff zu verwenden.

### 1.1. Begriff von Kultur

Um nun auch einen Arbeitsbegriff von Kultur erarbeiten zu können, werde ich zu Beginn eine Bestimmung des Kulturbegriffs vornehmen. Was ist eigentlich unter Kultur zu verstehen? Welche Konzepte von Kultur gibt es, und welche sind für meine wissenschaftliche Arbeit in Bezug auf Gerechtigkeit von Relevanz?

Kultur kann in einem weiten Rahmen als das von Menschen Geschaffene und Gestaltete verstanden werden, im Unterschied zum Natürlichen. Es sind die von Menschen produzierten und reproduzierten Lebenswelten, welche als Kultur bezeichnet werden können. Auf dieser Art definiert Michael Schönhuth im Kulturglossar Kultur:

---

<sup>165</sup> Stender, 2000, S 75

<sup>166</sup> a.a.O., S 75

*„Kultur ist ein mehrdeutiger Begriff. Dem Wortsinn nach kontrastiert er mit dem Naturbegriff: Natürlich vorgegeben ist z.B., dass der Mensch essen muss. Wie er isst, kann er frei gestalten. Kultur in diesem Sinne meint das Produkt solchen Gestaltens („culture is not where you get things, but how you put them together“) und bezieht sich immer auf Gelerntes und Geschaffenes, nie Biotisches (Kultur = die Gesamtheit der Ergebnisse menschlicher Innovationen, Rudolph 1983). Wenn von einzelnen Kulturen die Rede ist, sind damit Handlungs- und Denkweisen, aber auch materielle Hervorbringungen gemeint, in denen bestimmte menschliche Gemeinschaften übereinstimmen. Dabei bleibt der Grad der Übereinstimmung bei Kulturdefinitionen immer offen (Lang 1999).“<sup>167</sup>*

Ich gebe jedoch zu bedenken, dass die unterschiedlichen AutorInnen in meinen Arbeiten auch unterschiedliche Verwendungen des Begriffs von Kultur vornehmen. Die Verwendung und Kritik an diesen Konzepten ist auch immer mit diesem Wissen mit zu berücksichtigen, genauso wie die unterschiedlichen Ansätze, die Christian Wille, ein deutscher Sozial- und Kulturwissenschaftler wie folgt beschreibt:

*„Materiale Ansätze orientieren sich an der Gesamtheit von Artefakten als hervorgebrachte sinnrepräsentierende Leistungen einer Gesellschaft. Unter Artefakten werden bestimmte Formen der Kleiderordnung, Arbeits- und Kommunikationsstile, Denkmäler, administrative Strukturen sowie Strukturen von Bildungssystemen, Formen der Wirtschaftsförderung oder Gesetze verstanden. Demnach handelt es sich bei Artefakten um Elemente einer Kultur, die perzipiert, also wahrgenommen, werden können. Die genannten Identifikationsmerkmale werden daher als kulturelle Perceptas bezeichnet.*

*Mentalistische Ansätze fassen Kultur konsequent immateriell auf. Im Fokus stehen weniger kulturelle Perceptas, sondern vielmehr kulturelle*

---

<sup>167</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

*Konzeptas, die kollektiv geteilte Werte, Einstellungen und Normen umfassen und als Handlungs- und Verhaltensursachen nicht unmittelbar beschrieben werden können. Konzeptas und Perceptas sind eng miteinander verknüpft, da über die beobachtete Realität (Perceptas) auf handlungsleitende Motive (Konzeptas) zurückgeschlossen werden kann. Funktionalistische Ansätze rücken handlungstheoretische Aspekte von Kultur in den Mittelpunkt. Kultur wird hier als Orientierungssystem verstanden, das für die soziale Praxis einer Gesellschaft, Organisation oder (Berufs)Gruppe notwendig ist. Kultur in funktionalistischer Perspektive stellt ein Regelwerk von Konventionen und Interaktionsmustern dar, das kollektiv geteilt wird und an dem die Mitglieder einer Gruppe ihr alltagsweltliches Handeln unbewusst und nicht hinterfragend ausrichten.“<sup>168</sup>*

Christian Wille ergänzt auch, dass „in der Forschungspraxis eine integrierende Betrachtung des erweiterten Kulturbegriffs bevorzugt“ wird, „derzufolge Kultur als Orientierungssystem verstanden wird, das über die Perceptas beschreibbar und als Konzeptas erklärbar ist. Dennoch wird Kultur je nach Forschungsdisziplin und Erkenntnisinteresse unterschiedlich perspektivisiert.“<sup>169</sup>

Weiters ergänzt Wille, dass ein erweiterter Kulturbegriff abhängig von der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin und dem dazugehörigen Erkenntnisinteresse auf diverse Gesellschaften, Ethnien und Nationen bezogen wird.<sup>170</sup>

Demnach machen es wissenschaftliche Fragestellungen auch notwendig, Grenzziehungen vorzunehmen. Inwiefern diese Begrenzungen eine gewisse Unschärfe und auch problematische Reduktionen mit beinhalten, ist diskutierbar. Deshalb werde ich redlich darum bemüht sein, in meiner Arbeit den Kontext, in

---

<sup>168</sup> Wille, Christian: Kulturbegriff, weit/erweiterter (Kultur zwei), zit. nach: <http://www.christian-wille.de/frames/pub.htm>, 23.10.2009

<sup>169</sup> Wille, Christian: Kulturbegriff, weit/erweiterter (Kultur zwei), zit. nach: <http://www.christian-wille.de/frames/pub.htm>, 23.10.2009

<sup>170</sup> vgl. Wille, Christian: Kulturbegriff, weit/erweiterter (Kultur zwei), zit. nach: <http://www.christian-wille.de/frames/pub.htm>, 23.10.2009

welchem der jeweilige Sinn- und Bedeutungszusammenhang von Begrifflichkeiten, Definitionen und Kategorisierungen von Kultur und kulturellen Kollektiven verortet ist, herauszuarbeiten, damit eine Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit der Begriffsver- und anwendungen gegeben ist.

Eine wesentliche Rolle in meiner Arbeit wird auch das Verstehen von Kultur einnehmen, wo von zwei unterschiedlichen Konzepten ausgegangen wird. Nämlich die Unterscheidung von Kultur entweder als prozesshaft-dynamisches Konzept, oder als essentialistisches/primordiales Konzept. Ersterer Ansatz versteht Kultur als soziales Konstrukt<sup>171</sup>, welches durch „in von Machtverhältnissen bestimmten menschlichen Aushandlungsprozessen hergestellt wird“<sup>172</sup>.

Das zweite Konzept erfasst „Kultur als von Verwandtschaft, Religion oder Territorium konstituierte „Prägung“(...), die ursprünglich an das Individuum gebunden ist und von ihm nicht willentlich verändert werden kann“<sup>173</sup>.

Schönhut ergänzt: „Prozessorientierte Konzepte sprechen von kultureller Vielfalt, Hybridität, Kreolisierung, kulturellem Pluralismus und Kultur als dauernd in Bewegung befindlichen Fluxus. Essentialistische Konzepte betonen dagegen kulturelle Differenz, kulturelle Prägungen, Leitkultur, Kulturstandards und eine „shared culture““<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> „Kulturen sind keine Wirklichkeit, sondern werden als gesellschaftliche Rekonstruktionen der Wirklichkeit erzeugt, ebenso wie andere Rekonstruktionen auch, und sie werden wie diese sozial vermittelt, im Besonderen (sic!) durch Erziehung und Enkulturation. Ebenso wie andere Konstrukte, z.B. „Intelligenz“, „Sozialschicht oder „Identität“, handelt es sich dabei zunächst um Vorstellungen (Schemata) in den Köpfen von Menschen, die sich auf individuelle und kollektive Merkmale anderer beziehen. Wie weit diese Vorstellungen dann mehr der Realität oder der eigenen Vorstellungswelt entsprechen, bedarf im Einzelfall einer empirischen Überprüfung. Aufgabe sozialwissenschaftlicher Forschung ist es dann, solche Konstrukte mit beobachtbaren Sachverhalten zu verbinden, sie zu ‚operationalisieren‘.“ zit. nach: Flechsig, Karl-Heinz: Kulturelle Orientierungen. <http://www.user.gwdg.de/~kflechs/iikdiaps100.htm> (Aufruf Dez. 2004)

<sup>172</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

<sup>173</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

<sup>174</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

Beide Verständnisse von Kultur sind in der derzeitigen wissenschaftlichen Forschung präsent, wobei allerdings das prozesshafte-dynamische Verständnis gegenüber dem statischen zumeist der Vorzug gegeben wird. Die SozialkonstruktivistInnen halten das klassische Konzept von Kultur als stabiler sozialer Einheit, in welcher gemeinsam geteilte, über die Generationen hinweg weitergegebene, Wertüberzeugungen gehegt und gepflegt werden, und welche auf einem gemeinsamen Siedlungsgebiet lokalisierbar ist, für überholt.

*„Eine solche Herangehensweise an Kultur impliziert nicht ein vorgegebenes Set von verdinglichten, ursprünglich gegebenen, in nationale, religiöse oder andere Wir-Gruppen eingebetteten Phänomenen, sondern ein dynamisches, endogenes, umkämpftes und in die Zukunft gerichtetes Set von Konzepten, Strategien und Prozessen, die mit ökonomischen und sozialen Verhaltenssets interagieren.“*<sup>175</sup>

Sie erkennen Kultur nicht mehr als abgeschlossenes System, sondern sie sehen die Menschen selbst als Individuen in ihrer Vielfalt, in ihrer pluralen oder multiplen Identität, in welcher sie sich einer Mehrzahl an Zugehörigkeiten und Identifikationsgruppen verbunden fühlen, wobei nicht selten kontradiktorische oder konfligierende Wechselwirkungen zwischen den unterschiedlichen Verbundenheiten bestehen.<sup>176</sup>

Grundsätzlich verstehe ich Kultur, wie beschrieben, im Sinne eines erweiterten und integrierenden Kulturbegriffs, um auf die unterschiedlichen Ebenen auf denen der Begriff angewandt wird Bezug nehmen zu können. Deshalb definiere ich Kultur entsprechend als menschlich (re-)produzierte Lebenswelten, alle ihre ideellen und materiellen Manifestationen. Allerdings muss ich Konkretisierungen vornehmen, wenn ich kulturelle Teilaspekte wie Sprache, Religion, Identität und andere kulturelle Felder anspreche.

---

<sup>175</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

<sup>176</sup> Hier setzen auch sozialwissenschaftliche Forschungsansätze zu „multiple identities“ oder „multiple and often conflicting identities“ an, um Erkenntnisse für die Konfliktforschung zu erhalten.

Wenn ich auf bestimmte Kulturen verweise, oder „Kulturen in ihrem engeren Sinn“<sup>177</sup> anspreche, entsprechend von „Kultur als längerfristig gewachsene, vorherrschende Weltbilder einer Gesellschaft und die daraus abgeleiteten Praktiken“<sup>178</sup>, wie zum Beispiel die „französische Kultur“, werde ich dies auch so präzisieren. In diesem Zusammenhang sind Kulturen soziale Orientierungssysteme, welche für die einzelnen Mitglieder einen Rahmen abstecken, der mit Inhalten an Werten, Normen, Verhaltensregeln, Bedeutungs- und Interaktionsmustern gefüllt ist. Dieser kulturelle Rahmen definiert eine Normalität und Plausibilität für das einzelne Mitglied, nach dem es seine Handlungsweisen ausrichten kann, aber nicht muss.<sup>179</sup>

Ich verstehe Kultur auch als soziales Konstrukt, als eine Art „work in progress“<sup>180</sup>, wo „die Handlungskompetenz ihrer ProduzentInnen und AkteurInnen in den Mittelpunkt“<sup>181</sup> gerückt wird. Nichtsdestotrotz können aber durch gesellschaftlich geteilte und/oder ideologische Überzeugungen geformte Vorstellungswelten, gesellschaftliche Rekonstruktion von Wirklichkeit real erfahren werden.

Zusammengefasst beinhaltet mein Arbeitsbegriff von Kultur eine spezifizierte Vielschichtigkeit, weil auch meine Fragestellungen unterschiedliche Ebenen betreffen. Demzufolge wird auch von einem „Diskursfeld Kultur“<sup>182</sup> gesprochen, wo über divergierende Kulturentwürfe und Deutungsmuster gesprochen, debattiert, gestritten und gekämpft wird. Letztendlich kann in einem politischen Kontext auch von einem Diskurs über Macht gesprochen werden, wo die Teilnehmenden über die Definitionsmacht kultureller Konzepte ringen.

---

<sup>177</sup> Filitz, Thomas/Gingrich, Andre/Rasuly-Paleczek, Gabriele: Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt, S. I-VI., Frankfurt am Main 1993, S 5

<sup>178</sup> Gingrich, 2008, S 106

<sup>179</sup> vgl. Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

<sup>180</sup> vgl. Hannerz, Ulf: Transnational Connections, Culture, People, Places. London/New York 1996

<sup>181</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

<sup>182</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

## 1.2. Begriff der Ethnizität

Eingangs habe ich bereits erwähnt, warum ich den Begriff der Ethnizität zur Beantwortung meiner Fragestellungen benötige, nämlich dass der Begriff der Ethnizität mir die Möglichkeit gibt auf kollektive Beziehungsverhältnisse zwischen sozialen Gruppen einzugehen. Für mich ist es spannend die sozialen Praxen, welche aus dem Beziehungsgeflecht von Ethnizität entstehen, auch einer politisch-normativen Analyse zu unterziehen. Wenn Ethnizität als Beziehungsgeflecht im Verhältnis zu anderen sozialen Gruppen verstanden wird, dann sind die Art und Weise, wie sich diese Verhältnisse gestalten, oder sie von politischen AkteurInnen gestaltet werden, relevant in einem Kontext von Gerechtigkeit.

Wie sich dieses Beziehung situationsgemäß gestaltet, nämlich durch Gegenseitigkeit, Symbiose oder durch die Herstellung von Differenz zwischen unterschiedlichen soziokulturellen Gruppen durch gegenseitige Abgrenzung in zugehörig und fremd wird durch diese Begrifflichkeit beschrieben.<sup>183</sup> Damit ist zugleich auch der Unterschied von Ethnizität und Kultur angesprochen, denn „Ethnizität als Beziehungsgeflecht aktualisiert bloß bestimmte Aspekte der beteiligten Kulturen in diesem Wechselverhältnis und kombiniert dies mit Außenwirkungen“<sup>184</sup>.

Der Kulturbegriff in seinem engeren Sinn, als spezifische Kultur verstanden, beinhaltet deswegen auch mehr als Ethnizität, nämlich auch alle „nicht-aktualisierten Elemente“, während er aber gleichzeitig auch weniger umfasst, nämlich die „Fremdzuschreibungen und unmittelbaren Fremdeinwirkungen“, sprich das Interagieren mit den Anderen.<sup>185</sup>

Auch Michael Schönhut differenziert zwischen Kultur und Ethnizität, indem er Kultur durch „sozial hergestellte Bedeutung“, und Ethnizität als „soziale

---

<sup>183</sup> vgl. Gingrich, 2008, S 106

<sup>184</sup> Gingrich, 2008, S 105

<sup>185</sup> Gingrich, 2008, S 106

Abgrenzung (Inklusion und Exklusion), die zu Wir-Gruppenbildung führt“, bestimmt.<sup>186</sup>

Die Unterscheidung der Begrifflichkeiten dient dazu unterschiedliche Ebenen zu analysieren. Während auf der kulturellen Ebene die materiellen und immateriellen Inhalte sowie deren Wahrnehmungen, Bedeutungen und Funktionen beschrieben werden, finden auf der Ebene der Ethnizität Momentaufnahmen von wechselseitigen Beziehungsverhältnissen von sich als different verstehenden soziokulturellen Gruppen statt. Deshalb habe ich mich dafür entschieden, den Begriff der Ethnizität auch in meine Arbeit miteinzubeziehen, da ich mir dadurch eine verbesserte Analyse in der inhaltlichen Bearbeitung meines Themas erwarte, und auch deutlicher auf die Problematiken von politischer Mobilisierung entlang ethnischer Differenzen und ihrer ideologischen Beweggründe eingehen kann. Gerade weil der Begriff der Ethnizität mit den beginnenden 1980er Jahren eine weltweite Politisierung erfahren hat, bin ich zur Auffassung gelangt, dass er für den Gerechtigkeitsdiskurs relevant ist.<sup>187</sup>

Dabei finde ich es spannend in welchen Kontexten der Begriff Ethnizität in der sozialwissenschaftlichen Literatur verwendet wird? Welche Funktionen werden Ethnizität in einer (post-)modernen Gesellschaft zugeordnet? Meine Absicht ist es, die Wirksamkeiten und die Zweckmäßigkeiten des Ethnizitätskonzepts zu erfragen, um hernach diese in den Kontext mit Ungerechtigkeit/Gerechtigkeit zu bringen.

### 1.2.1. Die Genese des Begriffs

Um einen detaillierten Überblick über die Begriffsan- und verwendung zu erhalten, ist es notwendig die Genese dieses Begriffes von Ethnizität kurz zu skizzieren. Aus etymologischer Sicht lässt sich der Begriff vom griechischen

---

<sup>186</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

<sup>187</sup> vgl. Tambiah, Stanley J.: Ethnic conflict in the world today, American Ethnologist 16(2), S 335-349, hier S 339

Wort Ethnos herleiten, was so viel bedeutet wie Stamm oder Volk. Werner Sollors behauptet, das Ethnizität zum ersten Mal in „Yankee City Series“ erwähnt wird:

„The word ‘ethnicity’ is of modern origin. In America it appears to have been used for the first time in “Yankee City Series”, the first volume of which was published in 1941.”<sup>188</sup>

Demzufolge können wir die Spur dieses Begriffes auch in den USA weiterverfolgen. In den einschlägigen Arbeiten zur Ethnizitätsforschung tauchen auch immer wieder zwei prominente Namen auf, nämlich Nathan Glazer und Daniel P. Moynihan. 1963 erschien das Buch „Beyond the Melting Pot“ und im Jahre 1975 gaben die beiden einen weiteren Sammelband zum Thema heraus, nämlich „Ethnicity. Theory and Experience“.<sup>189</sup>

Glazer und Moynihan beschreiben den Begriff „Ethnicity“ als ein Novum, welcher die neuen Realitäten der Zeit mitreflektiert. Sie sind der Ansicht, dass sich der Begriff Ethnizität stärker an sozioökonomischen Gegebenheiten festmachen lässt.

„What after all, is new about conflicts between ethnic groups and between „majority“ and „minority“ ethnic groups, based on demands for prestige, respect, civil rights, political power, access to economic opportunity?“<sup>190</sup>

Ihre Analysen haben nicht zum Hauptinhalt, wie ethnische Gruppen strukturiert sind, und auch nicht welche konkreten Merkmale sie aufweisen. Für sie ist es eine unbestrittene Tatsache, dass es solche Gemeinschaften gibt, die sich zwar auf eine primordiale Basis beziehen, aber deren eigentlicher Zweck viel stärker in der Durchsetzung der gemeinsamen Interessen liegt. Sie nehmen ethnische Gruppen als soziale Realitäten hin, und erkennen, dass die Mobilisierungskraft, welche hinter diesen Vergemeinschaftungen steht, der ausschlaggebende Moment für die Interessensformulierung in den demokratischen Wohlfahrtsgesellschaften ist. Glazer und Moynihan versuchen eher den strategischen Aspekt von Ethnizität herauszustellen, und weisen weiters darauf hin, dass die Mobilisierungskraft

---

<sup>188</sup> Sollors, Werner (Hrsg.): Theories of Ethnicity. A Classical Reader, London u.a., 1996, S X, in: Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht, in: Mittelweg 36 4/2000, S 68

<sup>189</sup> vgl. Stender, 2000, S 68

<sup>190</sup> Glazer, Nathan/ Moynihan, Daniel P.: Introduction, in: Glazer, Nathan/ Moynihan, Daniel P.: Ethnicity. Theory and Experience. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1975, S 5

entlang anderer sozialer Kategorien, explizit wird jene der Klasse genannt, im Schwinden zu sein scheint.<sup>191</sup>

Nach den von Glazer und Moynihan erarbeiteten Forschungsergebnissen kann davon ausgegangen werden, dass die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe eine gewisse Notwendigkeit darstellt, um im Verteilungskampf um finanzielle und materielle Ressourcen wie auch um politischen Rechten sowohl auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene Schritt halten zu können. Sie beschreiben das Auftreten dieser Form von Ethnizität, als ein Phänomen in einer globalisierten Welt, welches unabhängig eines geographischen Fixpunktes auftritt.<sup>192</sup>

### 1.2.2. Das Verstehen von Ethnizität

Nach der Klärung von Herkunft und Genese des Begriffs gehe ich dazu über, die Zugänge zum Verständnis des Begriffes zu erläutern. Ethnizität reiht sich ein in einer Ebene mit anderen kollektiven Zugehörigkeiten und Identitäten, indem wie bei Nation, Volk und Stamm, die ethnische Gruppe als identitätsstiftend empfunden wird. Im Allgemeinen lässt sich auch feststellen, dass der Begriff der Ethnie in einem engen Sinnes- und Bedeutungszusammenhang mit Begriffen wie Nation, Volk und Stamm steht.

Oftmals wird Ethnizität aber auch als „sprachkosmetische“ Ersetzung des Wortes „Rasse“ verstanden.<sup>193</sup> Da allerdings Begrifflichkeiten wie „Rasse“ wissenschaftlich unhaltbar sind, da sie mehr ideologische Gesinnung wiedergeben als reale Gegebenheiten, erwähnt sei der nationalsozialistische Ansatz der Herrenrasse, wurde der Begriff der „Rasse“ oft einfach synonym ersetzt durch den der Ethnie. Generell scheint, hauptsächlich im europäischen Raum, eine Zäsur stattgefunden zu haben, die dem (sozio-)biologischen Terminus der Rasse abschwört und den kultur- und sozialanthropologischen Begriff der Ethnie favorisiert. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass die biologische Komponente nach wie vor einen großen Einfluss hat im Bereich der

---

<sup>191</sup> Glazer/ Moynihan, 1975, S 7

<sup>192</sup> vgl. Glazer/ Moynihan, 1975, S 25

<sup>193</sup> Gingrich, 2008, S 103

Begriffsbestimmung von Ethnizität. Die Genese ethnischer Entitäten wird nach wie vor in einem direkten Zusammenhang mit Abstammungsgemeinschaften beziehungsweise komplementär dazu mit Schicksalsgemeinschaften gebracht. Nationen, welche die Mitgliedschaft in ihren Reihen durch das *Ius Sanguinis*, dem Recht des Blutes, im Gegensatz zum *Ius Soli*, dem Recht des Bodens, bestimmen, stilisieren sich selbst oft zu einer ethnonationalen Einheit. Die Ethnologie, eben jene Wissenschaft, welche genau die Ethnizität zu ihrem ureigensten Forschungsschwerpunkt erklärt, sieht eine ethnische Gruppe als eine soziale Gruppe, die gemeinsame kulturelle Praxen miteinander teilt, wie auch unter anderem bei Friedrich Heckmann nachzulesen ist:

*„Ethnische Gruppen sind Großgruppen – das heißt eigentlich überhaupt keine Gruppen, sondern soziale Kategorien – und können dennoch Merkmale von Primärgruppen zeigen: starkes „Wir-Gefühl“ und hohe Identifikation mit der Gruppe, Emotionalität und starke Zentralität der Einstellung zur Gruppe, Empfindungen von Nähe und Vertrautheit in den Beziehungen, Dauerhaftigkeit der Beziehungen.“*<sup>194</sup>

Spannend ist der Begriff der Ethnizität vor allem deshalb, weil sich die Definition des selbigen je nach Theorie und Denkrichtung kontrovers zur jeweilig anderen positioniert. In diesem Sinne ist meinem Erachten nach hervorzuheben, wo die Differenzen zwischen den verschiedenen Ansätzen liegen, und welche Versuche unternommen werden, Trennungen zu überbrücken, oder ehemals Ungleiches synthetisch zu vereinen. Die Komplexität dieses Themas ergibt sich aber nicht nur aus gegensätzlichen Standpunkten der verschiedenen AutorInnen, sondern auch aus den unterschiedlichen Zugängen, welche auf völlig anderen Ebenen ansetzen. Die kontroversen Debatten bezüglich der Konzeptualisierung von kollektiven Identitäten, wie sie auch im Kontext zu kulturellen Gemeinschaften geführt werden, setzten sich auch in Bezug auf ethnische Gruppen fort. Die dichtotomen Linien verlaufen zwischen den Strängen des Essentialismus/Primordialismus und des Sozialkonstruktivismus. Die beiden Zugänge unterscheiden sich in ihrem

---

<sup>194</sup> Heckmann, Friedrich: Ethnos – eine imaginierte oder reale Gruppe? Über Ethnizität als soziologischer Kategorie, in: Hettlage, Robert/Deger, Petra/Wagner, Susanne (Hrsg.): Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa, Opladen, 1997, S 47

Verstehen von Ethnizität. Ist die ethnische Identität als statisch-deskriptiv oder als prozesshaft-dynamisch zu verstehen?

Der Primordialismus postuliert, dass sich Ethnizität als etwas Statisches begreifen lässt. Nach Ansicht dieser Richtung teilen Gruppenmitglieder eine Menge an gemeinsamen Merkmalen, die objektiv qualifizierbar sind, wozu die askriptiven Marker wie Religion, Sprache, Tradition, Herkunft und Abstammung zählen. Doch auch in dieser Denkrichtung gibt es bedeutende Unterschiede zwischen den diversen VertreterInnen.

Einen kulturalanthropologischen Ansatz vertritt Clifford Geertz, der die primordialen Bindungen als eine Form der sozialen Integration nach Innen ausweist. Diese gegenseitige Verbundenheit scheint allerdings einen zwanghaften Charakter zu haben.<sup>195</sup> *„Diese Übereinstimmungen des Blutes, der Sprache, der Sitten usw. haben in sich und treiben an sich heraus ungeheuerer und zeitweilig überwältigende Konsequenzen. Man ist an seinen Verwandten, seinen Nachbarn, seinen Glaubensbrüder ipso facto gebunden, nicht nur aufgrund persönlicher Anziehung, taktischer Notwendigkeit, gemeinsamen Interesse oder auferlegter moralischer Verpflichtungen, sondern letztlich zu einem erheblichen Teil durch die Kraft einer unbeschreiblichen absoluten Bedeutung, die den besonderen Beziehungen selbst zugeschrieben wird.“*<sup>196</sup>

Geertz sieht die Thematik eng verbunden mit den beginnenden Nationalismusbestrebungen in den europäischen Staaten und den USA des späten 19. Jahrhunderts und des frühen 20. Jahrhunderts, in der so genannten Ära des liberalen Nationalismus, in denen der Ruf nach Freiheit gleichzeitig einer war, welcher sich nach der nationalen Unabhängigkeit sehnte.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> vgl. Stender, 2000, S 67

<sup>196</sup> Geertz, Clifford: Old Societies and New States, The Quest for Modernity in Asia and Africa. Glencoe, 1963, S 109, zit. nach: Rex, John: Rasse und Ethnizität als sozialwissenschaftliche Konzepte, in: Dittrich, Eckhard J., Radtke, Frank-Olaf (Hrsg.): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990, S 146

<sup>197</sup> Geertz, Clifford: Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity, Public Lectures No. 7., Budapest, 1994, S 3

Geertz mahnt dennoch eine differenzierte Betrachtung der unterschiedlichen Nationalismen ein, genauso wie er dafür eintritt, Brüche in den jeweiligen Gesellschaften aufgrund der Kategorien zu analysieren, welche tatsächlich zu einem internen Zerwürfnis führten, als insgesamt alles unter dem Titel des ethnischen Konfliktes zu subsumieren. Er wendet ein, dass kollektive Loyalitäten und Gruppenzugehörigkeiten nicht einseitig betrachtet werden können, da sie aus ganz unterschiedlichen Gründen bestehen, und oft unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen, wiewohl sie auch einen differenzierten Grad an Intention haben dürften. In Anknüpfung daran ist Geertz der Auffassung, dass diese Schablonen von „nation-building“ im Grunde genommen nicht auf außereuropäische Verhältnisse anwendbar sind.

*„I simply could not find amid an enormous rush of rhetoric about autonomy, selfhood, pride, and collective destiny, virtually all of it borrowed from between the wars Europe, anything that looked very much like a nation-state, for which, as a matter of fact, there is no accepted expression in either Indonesian or Maghrebian Arabic. There are words for “country”, for “people”, for “homeland”, and for “state”, but there is no word, or even any ready circumlocution, that collapsed them all into the diffuse unity of personhood and politics that the vocabulary of European nationalism does.”<sup>198</sup>*

Geertz verneint in seinem primordialen Ansatz den konstruktivistischen Ansatz nicht, sondern nimmt “primordial loyalties” als “givens of social existence” hin.<sup>199</sup> Er anerkennt die Partikularismen in Sprache, Religion, Familie, Wohnort und Geschichte, wie er die weitere kulturelle Interpretation der Sicht der Dinge vom Standpunkt der Betroffenen selbst betrachtet wissen will.<sup>200</sup> In diesem Zusammenhang unterstreicht er nochmals: *„Primordial loyalties, to those for whom they are primordial, seem to arise from an essential affinity (which is of course at the same time an essential disaffinity from selected others – Indios, Kafirs, WASPS, Goyim, or Gaijins) rather than from the occasions an accidents of*

---

<sup>198</sup> Geertz, 1994, S 4

<sup>199</sup> Geertz, 1994, S 6

<sup>200</sup> vgl. a.a. O., S 6

*social intercourse – personal affection, practical necessity, common interest, moral agreement, or incurred obligation.*”<sup>201</sup>

In Geertz' Beschreibungen entdecke ich ebenso eine ideologische Komponente in der Auseinandersetzung mit ethnischer Gruppenbildung, wie bei vielen anderen wissenschaftlichen AutorInnen auch beschrieben, welche sich mit Ethnisierungsprozessen beschäftigen. Sind nämlich Gruppenmitglieder davon überzeugt, dass diese „angestammten Loyalitäten“<sup>202</sup> eine Basiskomponente ihrer kollektiven Identität darstellen, so können sie eine Verfestigung des Gruppenzusammenhaltes bewerkstelligen.<sup>203</sup> Clifford Geertz nimmt so einerseits primordiale Erzählungen und Mythen, wie andererseits kollektive Identifizierungsmuster einfach als gegeben an. Das bedeutet, dass er die Selbstdarstellungen von ethnischen Gemeinschaften gleichsetzt mit empirischen Realitäten. In diesem Sinne verifiziert er die singulären kulturelle Traditionen und Entstehungsgeschichten diverser Ethnien. Diese Tatsache würde ich als eine ideologische Vorwegnahme bezeichnen. Ich halte es für legitim, die kollektive Identität einer Gruppe als solche zum Ausgangspunkt für wissenschaftliche Hypothesen zu nehmen, allerdings impliziert dies bereits die Anforderung, dass diese Annahme durch eine wissenschaftliche Methode bestätigt werden muss und nicht von vornherein eine Gegebenheit ausdrückt.

Von einem soziobiologischen Primordialismus, wie ihn zum Beispiel Pierre van den Berghe vertritt, indem die Abstammung das bedeutendste Kriterium darstellt, grenzt sich Geertz allerdings deutlich ab.<sup>204</sup> „Besides all this, there is another advantage of the separative primordial ties sort of conception over the agglomerative nationalities sort: it protects against the most common reductive move in the discussion of identity struggles: their radical biologization.“<sup>205</sup>

Deutlicher am Abstammungsprinzip orientiert, formuliert Harold R. Isaacs die Denkrichtung des Primordialismus in Bezug auf Ethnizität. So definiert er die ethnische Gruppe folgendermaßen:

---

<sup>201</sup> Geertz, 1994, S 6

<sup>202</sup> Stender, 2000, S 67

<sup>203</sup> vgl. Geertz, 1994, S 6

<sup>204</sup> vgl. Stender, 2000, S 67

<sup>205</sup> Geertz, 1994, S 7

*„It is composed of what have been called ‚primordial affinities and attachments‘. It is the identity made up of what a person is born with or acquires at birth. It is distinct from all the other multiple and secondary identities people acquire because unlike all the others, its elements are what make a group, in Clifford Geertz’ phrase, a ‘candidate for nationhood’. (...) a massive retribalization running sharply counter to all the globalizing effects of modern technology and communications.“*<sup>206</sup>

In seinen Werken streicht er die primordiale Konnotation des Ethnischen heraus, indem er eine wesensgleiche Struktur des Begriffes zu dem des „Stammes“<sup>207</sup> attestiert. Er schreibt die ethnische Zugehörigkeit in einer Ordnung ersten Ranges fest, wobei andere Zugehörigkeiten als sekundär bewertet werden. Isaacs’ Bestimmungen von Ethnizität beginnen originär biologisch vermennt mit mythischen Konzepten. In seinem Fallbeispiel über die kenianischen Kikuyu und ihrer spirituellen Vorstellungswelt erhält ein Baby pränatal sowohl die physischen, als auch die soziokulturellen Charakteristika der Eltern.<sup>208</sup>

Die Wichtigkeit, welche der Körper<sup>209</sup> in Isaacs Beschreibungen einnimmt, erklärt sich daraus, dass er ihn für weitgehend unveränderbar hält. Diese deutliche Verankerung des Körpers impliziert eine Konstanz in seinem Ethnizitätskonzept. Während er den so genannten sekundären Bindungen wie sozialen Klassen, Berufsgruppen usw. eine Transformierbarkeit zugesteht, hält er dies bei der Ethnizität für unmöglich.

Pierre van den Berghe geht in seinen Arbeiten von einem ethnischen Nepotismus aus. Er gilt als einer der VertreterInnen, welche soziales Verhalten aus einem genetischen Ursprung heraus erklären. *„All social organisms are biologically programmed to be nepotistic, i.e. to behave favourable (or ‘altruistically’) to others in proportion to their real or perceived degree of common ancestry. Social*

---

<sup>206</sup> Isaacs, Harold R.: Basic Group Identity: The Idols of the Tribe, in: Glazer/ Moynihan, 1975, S 30

<sup>207</sup> Dazu möchte ich vermerken, dass dem Begriff des Stammes oder Volksstammes auch eine problematische kulturelle Hierarchisierung inhärent ist. Sozialen Gruppen eine tribale Gesellschaftsorganisation zuzuweisen, wurde in der Geschichtswissenschaft auf antike oder koloniale Ethnien angewandt, um zu verdeutlichen, dass ihr sozialer Organisationsgrad niedriger in Relation zu sogenannten „Hochkulturen“ oder „zivilisierten Kulturen“ ist.

<sup>208</sup> vgl. Isaacs, 1975, S 31f

<sup>209</sup> vgl. Isaacs, 1975, S 36 - 40

*organisms evolved to be nepotistic because altruistic investment in unrelated organisms is biologically wasted and therefore could not evolve, as Darwin clearly saw well over a century ago.*”<sup>210</sup>

Er ist der Ansicht, dass Menschen, wie auch andere PrimatInnen, kompetitiv in ihrem sozialen Verhalten sind und dazu neigen, ihre Interessen bestmöglich zu maximieren.<sup>211</sup> Dabei richtet sich der Grad des Nepotismus, nach dem verwandtschaftlichen Näheverhältnis. Je schwächer die biologische Bindung, desto schwächer zeigt sich das nepotistische Netzwerk, obwohl auch Van den Berghe einräumt, dass Beziehungsverhältnisse sich auch relativieren.<sup>212</sup> In Weiterführung zu Van den Berghes Thesen würde das bedeuten, dass je größer eine „verwandtschaftliche Gruppe“ wird und desto weiter sich die Individuen von der Kernfamilie der UrahnInnen entfernen, desto schwächer zeigt sich solidarisches Verhalten. Intragruppale Konflikte, oder den Mythos vom „Brudermord“ erklärt er aufgrund eines hohen Profits, indem er feststellt, dass nur ein hoher sozialer, ökonomischer oder politischer (Macht-)Gewinn, Menschen innerhalb eines Verwandtschaftsverhältnis dazu verleiten würde, so zu handeln.<sup>213</sup> Dem Einwand, dass ethnische Gruppen keine biologische Realität darstellen, sondern ein Mythos seien, entgegnet er, dass Mythen nur dann glaubwürdig wären, wenn sie von Menschen mit gleicher physischer Erscheinung, gleicher Kultur und solchen, die durch intragruppale Heiratssysteme miteinander verbunden sind, geteilt werden.<sup>214</sup>

*„The Emperor of Japan can effectively claim to be the father of the Japanese nation in a way that Queen Victoria could never validate her claim as mother of India.”*<sup>215</sup>

Ganz klar lehnt Van den Berghe die These ab, dass Ethnizität nur “erfunden” oder “vorgestellt” sei. Er betont, dass die Kernaussage einer ethnischen Gruppe auf einer biologischen Wahrheit zurückzuführen sein muss, um eine solche Gemeinschaft erfolgreich bilden zu können.

---

<sup>210</sup> Van den Berghe, Pierre: Does Race Matter?, in: Hutchinson, John/Smith, Anthony D.: Ethnicity, Oxfordreaders, Oxford University Press, Oxford/New York 1996, S 57

<sup>211</sup> vgl. Van den Berghe, S 57

<sup>212</sup> vgl. Van den Berghe, 1996, S 59

<sup>213</sup> vgl. Van den Berghe, 1996, S 59

<sup>214</sup> vgl. Van den Berghe, 1996, S 58

<sup>215</sup> Van den Berghe, 1996, S 58

*„Ethnicity or race cannot be invented or imagined out of nothing. It can be manipulated, used, exploited, stressed, fused or subdivided, but it must correlate with a pre-existing population bound by preferential endogamy and a common historical experience.“*<sup>216</sup>

Kultur sieht Van den Berghe als Gelegenheit, sich von seinen direkten NachbarInnen abzugrenzen. Kulturelle Identität sei jene Möglichkeit, um die Einzigartigkeit gegenüber Menschen zu betonen, die nicht gleich als „anders“ erkannt werden könnten. Während Migrationsbewegungen aus weit entfernten Gegenden eine Sichtbarkeit von „Andersheit“ sicherstellen, wobei er die Hautfarbe als primäres Kriterium bestimmt, so ist dies bei Menschen mit der gleichen Gesichtspigmentierung ungeeignet. Menschen, welche nicht sofort als fremd zu definieren sind, müssen durch kulturelle Marker sichtbar gemacht werden.

*„Cultural markers of ethnicity which permanently change physical appearance are common: circumcision, tooth filing, tattoos and so on.“*<sup>217</sup>

Auch Sprache ist bei Van den Berghe eine kulturelle Eigenschaft, die über eine besondere Erkennbarkeit von Zugehörigkeit verfügt, da laut Van den Berghe es nur wenige Menschen schaffen, eine andere Sprache als die Muttersprache, akzentfrei sprechen zu lernen.<sup>218</sup>

Van den Berghes Thesen stehen in der Linie eines klassisch formulierten Sozialdarwinismus, der zwar versucht zu beschwichtigen und zu relativieren, dass zum Beispiel Vererbung, sprich die Gene, und Umwelt sich gleichermaßen verantwortlich zeichnen, aber bei der Formulierung von grundlegenden Thesen zu menschlichen Verhalten und den angeführten Beispielen will bei mir eine kritisch-skeptische Grundhaltung gegenüber den soziobiologischen Thesen nicht verschwinden. Inakzeptabel ist für mich eine Erklärung von sozialer Diskriminierung, die Van den Berghe erläutert. „Sociality is synonymous with discrimination. Only a fool behaves indiscriminately towards all. We must constantly decide when to be nice or nasty, trusting or suspicious.“<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Van den Berghe, 1996, S 58

<sup>217</sup> Van den Berghe, 1996, S 60

<sup>218</sup> vgl. Van den Berghe, 1996, S 60f

<sup>219</sup> Van den Berghe, 1996, S 60

In seinem Modell wird Diskriminierung als eine Notwendigkeit gesehen, um seine eigenen Ziele zu erreichen. Eine Reziprozität zwischen den Individuen kann nur dann eine zufrieden stellende Interaktion zwischen Individuen gewährleisten, wenn beide sich gut kennen und an einer gegenseitigen Weiterführung von effektiven Beziehungen interessiert sind. Dabei veranschlagt er im Beziehungssystem immer das Effektivitätskonzept – schnell, rasch, billig. Er beurteilt Beziehungen zwischen Menschen, welche nicht verwandt sind, als extrem risikoreich und instabil. In seinem Nepotismussystem geht er von einer gewachsenen Vertrautheit aus, die es ermöglicht schneller und billiger zum erwünschten Erfolg zu kommen. Insgesamt erwirbt mensch bei näherer Betrachtung von Van den Berghes Thesen den Eindruck eines negativ entworfenen Menschenbildes, wobei Missgunst, Betrug und Verrat immer dem Fremden zugeschrieben werden, und ein Mensch an sich wird mehr und mehr fremd, je unterschiedlicher sich dessen Genpool zu dem eigenen erweist. Van den Berghes Interpretationen von Beziehungsgeflechten wirken klar und einsichtig, weil sie in einer Einfachheit dargeboten werden, die jedem sofort nachvollziehbar sein dürfte. Ein Beispiel ist die Korrelation von Visibilität und Hautfarbe beziehungsweise Phänotyp, wo er beschreibt, dass die äußere Erscheinungsform ausschlaggebend ist, für Bewertungen und Entscheidungen. In den kriegesischen Konflikten zwischen Zulus und BurInnen in Afrika war die/der GegnerIn sofort über weite Distanzen hinweg zu erkennen, so Van den Berghe argumentierend, was zur Entscheidung über Leben und Tod führen konnte.<sup>220</sup> Rassismen verschwinden oder klingen laut Van den Berghe erst dann ab, wenn es über einige Generationen hinweg intergruppale Heiraten<sup>221</sup> gibt, welche „rassialisierte Kastensysteme“ wie in der südafrikanischen Apartheidszeit, oder in den präsecessionistischen konföderierten Südstaaten der USA, auflösen.

Die konstruktivistische Denkschule vertritt die Position, dass Ethnien sozial konstruierte Gebilde sind, die sich aufgrund verschiedener Situationen und

---

<sup>220</sup> vgl. Van den Berghe, 1996, S 60

<sup>221</sup> “Three or four generations of 25 per cent or more exogamy typically erode both racial and ethnic boundaries, and lead to the formation of new ethnic groups. Both race and ethnicity are not immutable, but their mutability is a function of exogamy over several generations.”, zit. nach: Van den Berghe, 1996, S 59

Umständen auch ändern können. Sie erklärt Ethnizität nicht aus biologischen oder psychologischen Grundannahmen heraus, sondern versucht Ethnizität in einem ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Kontext zu lokalisieren. Nicht Tradition und Kultur einer simplen heuristischen Verwertbarkeit zu unterziehen, wie dies im Primordialismus zu geschehen scheint, ist das Anliegen der konstruktivistischen Denkweise, sondern die Funktion von Riten, Bräuchen und Symbolen zu analysieren, und wie Erfahrungen, Ereignisse, Lebensprojekte und dergleichen, durch dieses kulturelle Framework gedeutet werden. Der Konstruktivismus erkennt ethnische Grenzziehungen als gesellschaftlich gesetzte, die sich aus den oben erwähnten Zusammenhängen heraus erklären lassen. Donald L. Horowitz meint dazu: „*Group boundaries are often fluid. (...) extent an importance of boundary change have generally been underrated. What I aim to do is merely to identify some of the directions boundary change can take, some of the forces that seem to influence those directions, and some of the other movements that may accompany boundary change.*”<sup>222</sup>

In Anlehnung an Henri Tajfels gruppenpsychologische Erkenntnisse versucht Horowitz sich mit den Werten einer Gruppe und ihren kollektiven Stereotypen auseinanderzusetzen.<sup>223</sup>

Der konstruktivistische Zugang wird oft auch als Subjektivismus nach den Analysen von Fredrik Barth ausgewiesen. Barth skizziert in seinem Standardwerk „*Ethnic Groups and Boundaries*“, dass die Einteilung ethnischer Gruppen nicht nach objektiv qualifizierbaren Kriterien erfolgt, sondern dass die Grenzen meist unabhängig davon gezogen werden, ohne dass dabei oft eine gewisse Sinnhaftigkeit erkennbar wäre. Für gewöhnlich sind subjektive Selektionsmechanismen ausschlaggebend für die Kategorisierung diverser Gruppen, wobei meist diverse politische AkteurInnen, seien es nun National- oder Befreiungsbewegungen, staatliche Institutionen oder andere ethnische Organisationen im Prozess der Ethnisierung involviert sind. Entscheidend bei diesem beschriebenen Vorgang ist natürlich die Definitionsmacht, welche die

---

<sup>222</sup> Horowitz, Donald L.: *Ethnic Identity*, in: Glazer/ Moynihan, 1975, S 113

<sup>223</sup> Hutchinson, John/Smith, Anthony D.: *Ethnicity*, Oxfordreaders, Oxford University Press, Oxford/New York 1996, S 9

Handelnden für sich beanspruchen können. Ein entscheidendes Moment in dieser subjektiven Definierung ist auch die Eigen- und Fremdzuschreibung nach denen die Einteilung in ethnische Gruppen erfolgt. Immanuel Wallerstein führt aus: „Membership in an ethnic group is a matter of social definition, an interplay of the self-definition of members and the definition of other groups.“<sup>224</sup>

Fredrik Barths Werk arbeitet das situative Element in der Ethnizitätsbildung heraus, indem es zu einem Paradigmenwechsel eines primordialen „ethnic culture approach“ zu einem „ethnic boundary approach“ kommt.<sup>225</sup>

Genau dieser Übergang stellt für mich einen Ansatz dar, welcher die so genannte „Kulturkonflikthypothese“ in Frage stellt, da wir beobachten können, dass soziale in ethnische Konflikte transformiert werden. Dadurch werden allerdings die Brüche, welche zwischen sozialen Gruppen vorhanden sind, auf eine andere Ebene gehoben. Sie werden zu naturgegebenen Konfliktlinien stilisiert, und in einem höheren Maße als unüberwindbar beziehungsweise unlösbar angesehen. Auf die Kulturkonflikthypothese werde ich später noch mehr eingehen.

Ein anderer Autor, namens Jeremy Waldron, beschreibt aus der Perspektive des Individuums sowohl das primordiale, er nennt es „One Person: One Culture“, wie auch das konstruktivistische Modell, in seinen Aufzeichnungen als „One Person: Many Fragments“ benannt.<sup>226</sup>

Nach Waldron ist das „One Person: Many Fragments“-Modell das realistischere, weil er es als lebensnäher und attraktiver für die Menschen in ihrer jeweiligen Lebenssituation beschreibt. Das „One Person: One Culture“-Modell dürfte demzufolge andere Prämissen verfolgen, als dem einzelnen Individuum zu ermöglichen seine eigene Identität selbst zu bestimmen. Vielmehr scheint es so zu sein, dass allgemein gesprochen, das „One Person: One Culture“-Modell und ihm ähnliche Konzepte eher darauf hin ausgerichtet sind, dass gewisse Kategorisierungen von Menschen in den diversen gesellschaftlichen Strukturen vorgenommen werden können. Sie dienen dann zum Beispiel staatlichen

---

<sup>224</sup> zit. Nach: Horowitz, 1975, S 113

<sup>225</sup> Stender, 2000, S 75

<sup>226</sup> vgl. Waldron, Jeremy: Multiculturalism and mélange, in: Fullinwider, Robert K./ McLean Douglas: Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique (Cambridge Studies in Philosophy & Public Policy), Cambridge University Press, 1996, S91

Institutionen Aussagen über eine bestimmte Gruppe entlang dieser Kriterien zu treffen, oder auch politischen Bewegungen als Mobilisierungskraft zur Unterstützung ihre Forderungen. Das spannende an Waldrons Ausführungen ist der Versuch, den Menschen selbst als Manager und Mitgestalter seiner eigenen Identität zu betrachten.

*„To avoid the dilemma, we should go back and question the image of management and the assumptions about identity that are presupposed in this critique. So long as we think that the management of the self is like the personal governance of a corporation, we will be driven to ask embarrassing questions about the specific character of the „I“ in its capacity as CEO<sup>227</sup>. Suppose we think instead about personal identity in terms of the democratic self-government of a pluralistic population.“<sup>228</sup>*

Diese Form der Charakterisierung des Ichs durch Jeremy Waldron gibt einer Person die Möglichkeit in der Selbstanalyse die eigene Identität zu erkennen, und herauszufinden, dass es sich dabei um eine Mélange an Projekten, Zielen Ideen und Eindrücken von Kultur in einem Individuum selbst handelt, die in einer chaotischen Weise koexistieren.<sup>229</sup>

Infolge des Betrachtens ihres/seines eigenen Selbst, besteht die Möglichkeit diese Inkredenzien einer kritischen Reflexion zu unterziehen, um vielleicht die Inhaltsstoffe des eigenen Selbst neu zu ordnen, oder den Versuch einer kritischen Distanz zu wagen. Nichtsdestotrotz kann diese Herangehensweise, welche das Innenleben eines Menschen in den Mittelpunkt rückt, nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Selbstdefinition der eigenen Identität nicht die Anerkennung des Gegenübers nach sich zieht.

Ein konstruktivistisches Verständnis von Zugehörigkeitskonzepten verhilft kognitiv, Aufbau und Struktur zu erfassen, genauso wie jene prozesshaften Entwicklungen, welche damit verbunden sind. Doch eine Missdeutung des konstruktivistischen Ansatzes wäre es, die Bauteile von Gruppenidentitäten oder diese selbst als nicht vorhanden, unreal und demzufolge auch als bedeutungs- und

---

<sup>227</sup> Chief Executive Officer

<sup>228</sup> Waldron, 1996, S 111

<sup>229</sup> vgl. Waldron, 1996, S 110

wirkungslos darzustellen. Dies trifft nämlich mitnichten zu. Auch wenn kollektive Identitäten nur als imaginiert gelten, heißt das nicht, dass diese Vorstellungswelten nicht in der Realität ihre Wirksamkeiten entfalten. So merkt zum Beispiel Hartmut Esser an:

*„Es gibt in einer Gesellschaft ein Reservoir von gedanklichen Modellen zur Typisierung, Abgrenzung und von Gefühlen der Solidarität zu „ethnischen“ Gruppen, die nicht erst aktuell konstruiert worden sind. Sie sind in vielen kulturellen Selbstverständlichkeiten noch sichtbar, wenngleich nicht virulent. Und deshalb stoßen die aktuellen „Konstruktionen“ bei den Menschen auch nicht auf komplettes Unverständnis, wenn sie damit konfrontiert werden. Die Anknüpfungsmöglichkeit an durchaus schwache, latente kulturelle Muster ist eine Bedingung für alle Versuche der Wiederbelebung ethnischer Ideen und Ideologien. Gänzlich aus dem Nichts heraus kann Ethnizität sicher nicht geschaffen werden. Aber ihren Sinn müssen die versunkenen Erinnerungen über aktuelle Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen gewinnen. Und das können nur aktuelle gemeinsame und auch starke Interessen sein.“<sup>230</sup>*

Zusammenfassend kann ich festhalten, dass mein Arbeitsbegriff von Ethnizität an die Forschungsergebnisse von Frederik Barth anknüpft, welche über den bloßen kulturellen Aspekt hinaus dazu übergehen, sich mit wechselseitigen Beziehungsverhältnissen und gegenseitigen Verbundenheiten auseinanderzusetzen. Ebenso betrachte ich Ethnizität als eine Art „Interaktion struktureller und kognitiver Faktoren“, als eine „synthetische Zusammenschau beider Komponenten“.<sup>231</sup> Sowohl die kognitiven (subjektivistischen) Ansätze, welche Ethnizität als „Summe kollektiver Denkinhalte“, als auch die strukturellen

---

<sup>230</sup> Esser, Hartmut: Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital, in: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt, Frankfurt a. M. 1996, S 64–99, hier S 73

<sup>231</sup> Wernhart, Karl R.: Ethnos – Identität – Globalisierung, in: Wernhart, Karl R./Zips, Werner: Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 2008, S 93

Ansätze, welche die „Ethnizität auf die Ebene empirisch fassbarer Handlungsmuster, Institutionen und sozialer Rollen einer bestimmten Gruppierung“ definieren, müssen in ihrer Verlinkung mitgedacht werden.<sup>232</sup> Als bestimmend für meinen Arbeitsbegriff erachte ich das situative Element von Ethnizität, welches sich in Bezug auf Funktion, Wirksamkeit und Zweckmäßigkeit erkennen lässt. Dies beschreibt Michael Schönhut passend in folgendem Absatz:

*„Im Prozess der kulturellen Differenzierung werden gruppen- bzw. identitätskonstituierende Merkmale (sogenannte Identitätsmarker) wie Heimat, Abstammung, Religion und Sprache in beliebiger Anzahl und Kombination hervorgehoben und im Rahmen einer primordialen Rhetorik zur Grundlage einer um Ursprünglichkeit bemühten Definition des Eigenen und des Fremden gemacht. Sie erlaubt deshalb auch situationale Umdefinitionen gemäß wechselnder Interessenskonstellationen. Giordano spricht in diesem Zusammenhang von „rationalem Identitätsmanagement“<sup>233</sup>.*

*Gerade ihre enorme Aktualisierbarkeit verweist jedoch auf die emotionalsymbolische Kraft ethnischen Gemeinschaftsglaubens, der sich in politischer Verwendung nicht erschöpft. Insgesamt zeigt Ethnizität sich also als eine Kombination von primordialer Rhetorik, welche die kulturelle Besonderheit und lange Geschichte betont, und pragmatischen situationsbezogenen Opportunismus im Aushandeln. Ebenso sind ethnische Grenzziehungen (im Gegensatz zum Nationbegriff) nicht exklusiv. Mensch kann sich umgreifende überkreuzende oder auf für den Wechsel offene Zugehörigkeiten (Identitäten) zuschreiben.<sup>234</sup> Staaten versuchen Ethnizität in ihrem Sinne zu regulieren.“<sup>235</sup>*

---

<sup>232</sup> a.a.O., S 93

<sup>233</sup> Giordano, Christian: Ethnizität. Soziale Bewegung oder Identitätsmanagement?, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 7, 1981, S. 179–198

<sup>234</sup> vgl. Schlee, Günter: Interethnic clan identities among Cushiticspeaking pastoralists, Africa, 55(1), S 17-38

<sup>235</sup> Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturdschungel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

Abschließend erkenne ich demzufolge auch in der situativen Aktualisierung, durch welche, gefüllt mit spezifischen realen oder imaginierten kulturellen Inhalten, Abgrenzungen vorgenommen werden, die soziale Konstruktion von Ethnizität.

Auf welche Art und Weise diese situative Aktualisierung vorgenommen wird – sprich wie Ethnisierungsprozesse und die Politisierung von Ethnizität interessensgeleitet erfolgt – untersuche ich den anschließenden Kapiteln.

## 2. Ethnisierungsprozesse

In der Analyse von Begründungszusammenhängen von Gruppenbildungsprozessen entlang ethnischer Merkmale habe ich bereits die zwei Hauptstränge Primordialismus und Konstruktivismus präsentiert. Sie versuchen nachzuzeichnen, wie das Phänomen der Ethnizität begriffen und verstanden werden kann. In Anlehnung an Frederik Barths (1969) „ethnic boundary approach“ frage ich mich aber auch nach den Situationen und Umständen, unter welchen es zu einer Ethnisierung von sozialen Lebenswelten kommt, und warum Ethnizität konstitutiv für soziale Gemeinschaften wird? Diese Überlegungen lassen mich zu meiner Anfangsthese zurückkommen, nämlich dass es einen politisch artikulierten Willen gibt, der sich für eine Ausgestaltung von politischen Machtstrukturen nach ethnischen Prinzipien ausspricht, und dass dieser politische Wille von politischen Bewegungen und/oder anderen ProtagonistInnen eines ethnischen Prinzips ideologisch geschaffen wird. Wenn ich nun davon ausgehen kann, dass es ideologische Motivationen für Ethnisierungsprozesse gibt, möchte ich auch nach den Mechanismen fragen, welche dadurch in Gang gesetzt werden und welche Auswirkungen diese im Kontext von Gerechtigkeit zeigen.

Dazu werde ich zu Beginn erstmal die Grundfundamente von ethnischer Identität untersuchen. Ich möchte die Inkredenzien der Erfolgsrezeptur Ethnizität destillieren. Zuerst beziehe mich auf die Grundvorstellungen, welche ethnische

Zusammengehörigkeit die Wirkmächtigkeit gibt, die es für ihre Bindungskraft benötigt. Hier beziehe ich mich auf das „familialistische Prinzip (familial allegiance)“<sup>236</sup> und das ontologische Begreifen von Ethnizität. In diesem Kontext wird Ethnizität zu einer Realität des Natürlichen stilisiert. Individuum, Gruppe, Kultur und politische Gemeinschaft werden als natürliche Einheiten aufgefasst. Als Gesamtheit werden sie auch als empirische Realitäten wahrgenommen und so behandelt. Dabei kann die/der Einzelne bereits erahnen, welche „natürliche“ oder „naturgesetzliche“ Antwort es auf die aktuellen Vereinzelungs- und Vereinsamungstendenzen der (Post-)Moderne gibt.

Worum es sich nun genau beim familialistischen Prinzip und der Ontologie in der Ethnizität handelt, und welche Konsequenzen die Ethnisierung von Individuum und Gruppe nach sich ziehen, ob sie nun wirklich das probate Mittel auf Atomisierungstendenzen sind, werde ich in den ersten beiden Teilen dieses Abschnitts besprechen. Außerdem werde ich auch kritisch Bezug nehmen zu den multikulturalistischen AutorInnen, wie zum Beispiel Charels Taylor, welche versuchen ihre Rechtfertigungsstrategie für die politische Anerkennung von Kulturen beziehungsweise kultureller Identität mit dem Argument der Natürlichkeit zu untermauern.

Meine Grundkritik an den Ethnisierungsprozessen, also auch wie das Prozedere einer Ausgestaltung von Gesellschaft nach ethnischen Kriterien verläuft, werde ich auf den Ausführungen zum „dissoziativen Charakter“<sup>237</sup>, einem von Fredrik Barth (1969) und George Devereux (1970) entwickelten Ansatz, welcher diesem Verständnis von Ethnizität inhärent ist, aufbauen.<sup>238</sup> Die Zusammenführung von Individuen passiert nach diesem Ansatz gruppenspezifisch, jedes Individuum erhält die gegenseitige Zuweisung zu ihrer jeweiligen Eigengruppe, was zum dem Schluss führt, dass Anerkennung für die einen, sie in eine privilegierte Stellung bringt, nämlich eben als Teil der Gemeinschaft anerkannt zu werden, während

---

<sup>236</sup> Glazer, Nathan: The Universalization of Ethnicity, 1975, S 251, in: Glazer, Nathan: Ethnic Dilemmas 1964-1982, Cambridge, Massachusetts/London 1983, S 233-253; Stender, 2004, S 74

<sup>237</sup> Barth, Fredrik: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, London 1969; Devereux, George: Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen, in: Devereux, George: Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt am Main 1978, S 131-169

<sup>238</sup> vgl. Stender, 2000, S 75

Nicht-Anerkennung Ausschluss schafft. Diese Entwicklungen zeigen sich zu egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsvorstellungen divergent, wobei sich nochmals der Unterschied zwischen den Ideen von Gerechtigkeit zeigt.

Abschließen möchte ich dieses Kapitel mit der Thematik, welche askriptiven Merkmale und Kategorien sich dazu eignen, dass AkteurInnen eine Mobilisierung erreichen. Ich habe Sprache und Religion ausgesucht, um ansatzweise eine beschreibende Darstellung dessen zu geben, wie diese Mobilisierung von Menschen vorstellbar ist. Dabei haben wir aufgrund der historischen Beispiele, wo Sprache der Hauptmobilisierungsfaktor war, die Möglichkeit nachzuzeichnen, wie diese Bewegungen ihren Lauf nahmen und welche politischen, ökonomischen und sozialen Hintergründe die Menschen dazu brachten, sich für einen neuen oder erneuten Zusammenschluss zu begeistern. In diesem Zusammenhang ist es mir auch wichtig auf das situative Element hinzuweisen, nämlich wie sich die Hin- und Abwendungen oder Überwindungen zu den einen oder anderen Kategorien verändern. Augenscheinlich wird dies bei Vernon Hewitt<sup>239</sup> und seinen Forschungsergebnissen zum „ethnic upsurge“<sup>240</sup> in Indien. Hewitt beschreibt die Veränderung von ethnischer Identifizierung, welche sich von Sprache hinweg entwickelt, hin zur Religion. Anstatt wie von vielen SozialwissenschaftlerInnen, vornehmlich marxistischer und liberaler Interpretationen angelehnt, angenommen scheint die Religion nach wie vor ein bestimmender Faktor in sozialen Gesellschaften. Religiös tradierte Werthaltungen und Praktiken haben nach wie vor eine starke Triebkraft im gemeinschaftlichen Leben der Menschen. Vielerorts haben sie maßgeblichen Anteil an der Herausbildung ethnischer Identifizierungen. Zugleich stellen politisch-ideologische Ausformungen von Religionen ein Gegenmodell zu den säkularisierten Gesellschaften dar. Bedeutsam für meine Auseinandersetzung mit Religion in Ethnisierungsprozessen ist, dass die Dissoziation des Sozialen vor allem durch die religiösen Fundamentalismen zugespitzt erscheint. Besonders die fundamentalistischen Strömungen besitzen ein äußerst rigides Selektionssystem, durch welches Zugehörigkeit definiert wird.

---

<sup>239</sup> Hewitt, Vernon: India. The State, Ethnicity and Nationalism, in: Don MacIver (ed.): The Politics of Multinational States, Macmillan, Houndsmills UK 1999, S 35 - 62

<sup>240</sup> Hewitt, 1999, S 38f

## 2.1. Das familialistische Prinzip (familistic allegiance)

Im Rechtfertigungsdiskurs für die politische Anerkennung von sozialen Kollektiven, die auf einem kulturellen Wertekanon basieren, gibt es eine Vielzahl an Argumenten, welche diese als gut, richtig oder legitim begründen. Darauf werde ich aber später noch zurückkommen.

Dezidiert möchte ich in diesem Zusammenhang einen konkreten Argumentationsstrang herausgreifen, den ich bei kommunitaristischen/multikulturalistischen AutorInnen, wie Charles Taylor, Michael Sandel u.a. gefunden habe, um daran anzuknüpfen. Es handelt sich um das Postulat eines essentialischen Bedürfnisses nach einer sozialen Gruppe, familienähnlich strukturiert, welche den Individuen das Gefühl eines Lebens in einer für sie vertrauten und gewohnten Umgebung vermittelt.<sup>241</sup> Dieses Bedürfnis wird als allen Menschen eigen beschrieben und im Sinne einer anthropologischen Wesensheit für die/den Einzelnen attestiert. In dieser Rechtfertigungslinie wird auf eine anthropologische Setzung zurückgegriffen, die ein natürliches Bedürfnis nach sozialer Vergemeinschaftung entlang familienähnlicher Strukturen feststellt. Das mentale Wohlergehen der/des Einzelnen speist sich aus einem Aufwachsen in einer autochthonen Umgebung, in welcher sie/er Geborgenheit findet und wo ihr/ihm jene, die für das weitere gruppenkonforme Leben notwendigen Regeln, vermittelt werden. Ein erfülltes Leben kann nur innerhalb dieses sinnstiftenden und sinngebenden Rahmens erfahren werden. Ein Verlassen dieses Ortes führt nach diesen Vorstellungen zu schweren Dissonanzen innerhalb der menschlichen Psyche. Menschen, denen ein Leben in ihrer autochthonen Lebenswelt verwehrt wird, oder deren Identifizierungsrahmen von außen einer negativen Stigmatisierung unterzogen wird, verinnerlichen dieses diskriminierende Verhalten auch in ihrer eigenen Persönlichkeit, sie erfahren diesen Vorgang als Verletzung, und empfinden sich selbst als inferiör. In Anknüpfung an diese Argumentation lässt sich folgende Ausgangshypothese für Ethnisierungsprozesse formulieren:

---

<sup>241</sup> „(...) some kind of identity – smaller than the State larger than the family, something akin to ‚familistic allegiance‘“, zit. nach: Glazer, 1975, S 251

Der Verlust des authentischen Beziehungsrahmens, den traditionelle Milieus darstellen, verursacht durch „rapide ökonomische Veränderungen, soziale Individualisierung und Vereinzelung“, ausgelöst durch „soziale Mobilität, Landflucht, Verstädterung, Alphabetisierung und globaler Migration“, führt zu einer Sehnsucht nach familienähnlich organisierten solidarischen Gruppen.<sup>242</sup>

Diese Veränderungen, mit denen die Menschen aktuell konfrontiert werden, sind aber bei weitem nichts Neues. Schon Karl Marx beschreibt in der Übergangsphase der Agrarkulturen zur Industriellen Gesellschaft ähnliche Entwicklungen im Kommunistischen Manifest.<sup>243</sup>

Wir wissen, dass Menschen lebenslang mit Veränderungen und auch Brüchen aus den unterschiedlichsten Gründen, seien sie nun beruflicher oder privater Natur, in ihrer Lebensbiographie konfrontiert werden. Im konkreten Fall sind diese Veränderungen allerdings negativ besetzt.

In diesen psychologisierenden Erklärungsmustern, die sehr oft von BefürworterInnen von kollektiven kulturellen Rechten geäußert werden, zieht eine Veränderung der ethnisch-kulturellen Rahmenbedingungen zugleich eine irreversible emotionale Störung nach sich, so die einschlägige Deutung. Dieses Erklärungsmuster entwirft den Menschen als der „natürlichen Gemeinschaft“ verbundenes Individuum, welches durch soziale Veränderungsprozesse Schaden erleidet. In diesem Sinne wird ein Abhängigkeitsverhältnis beschrieben, in welchem das Ich nur schwer ohne das Wir gedacht werden kann.

KommunitaristInnen versuchen die „natürliche Gemeinschaft“ oder die Sehnsucht nach dem Vertrauten als ein soziales Grundgut zu erklären, um nicht in die biologistische Ecke gestellt werden zu können. So schreibt auch Susanne Boshammer (2003), dass kulturelle Zugehörigkeit nicht als deterministisch zu verstehen ist, allerdings sieht sie dieselbige als Voraussetzung an, damit ein Individuum ihr/sein soziales Umfeld versteht und begreift, um dieses hernach

---

<sup>242</sup> Schoch, Bruno, Der neue Terrorismus: Hintergründe und Handlungsfelder in arabischen Staaten, in: Hirschmann Kai/ Leggemann Christian (Hg.), Der Kampf gegen den Terrorismus, Strategien und Handlungserfordernisse in Deutschland, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2003, S 72f

<sup>243</sup> vgl. Schoch, 2003, S 72

auch einer Bewertung zu unterziehen, wobei sich die Parameter dafür aus den Handlungs- und Denkkulturen ableiten lassen, in welche die/der Einzelne hineingeboren wurde.<sup>244</sup> Sie gesteht dem Individuum die Identifizierung und auch eine partielle Emanzipierung in einer bewussten Auseinandersetzung mit den Werten, Sitten und Verhaltensnormen der Eigengruppe zu. Aber dennoch erachtet sie eine „totale Emanzipation“ von der Gemeinschaft als nicht erstrebenswert, da sie „nicht ohne Selbstverlust möglich (ist), denn jene Selbstfindungs-, Selbstverortungs- und Selbstverwirklichungsprozesse, auf die die liberalen ApologetInnen des autonomen Subjekts aus nachvollziehbaren Gründen so großen Wert legen, setzen die Einbindung in eine kulturelle Struktur immer schon voraus“<sup>245</sup>.

Natürlich ist Boshammer zuzustimmen, wenn sie meint, dass wir in eine soziokulturelle Gemeinschaft hineingeboren werden. Das ist auch eine anthropologische Grundkonstante. Menschliches Leben beginnt in sozialen Einheiten und macht individuellen Isolationismus anfangs unmöglich, da Menschen eine langjährige Betreuungs- und Versorgungszuwendung benötigen, um schließlich und endlich selbstversorgend leben zu können. Deswegen fanden und finden auch Ausnahmefälle, wie das Phänomen von „Findelkindern“, in der populären literarischen Aufarbeitung einen besonderen Zuspruch, wie zum Beispiel schon in der mythisch-antiken Gründungsgeschichte Roms – „Romulus und Remus“, oder später gefolgt von anderen „Wolfskindern“, wie Mowgli im Roman „Dschungelbuch“<sup>246</sup> von Rudyard Kipling, oder auch Edgar Rice Burroughs „Tarzan“<sup>247</sup>.

Diese Thematik eines Aufwachsens in einer sozialen Gemeinschaft ist auch nicht strittig. Für mich sind vielmehr ihre Konzeptionen von soziokultureller Umgebung als Festlegung des Eigenen und letztendlich auch endgültigen Rahmens hinterfragenswert. Beispielhaft erklärt Boshammer (2003), wie viele andere TheoretikerInnen aus dem multikulturalistischen und kommunitaristischen DenkerInnen-Milieu, die Situation der „Verlorenheit im Großen und Ganzen“,

---

<sup>244</sup> vgl. Boshammer, Susanne: Gruppen, Recht, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten, Berlin/New York 2003, S 143f

<sup>245</sup> Boshammer, 2003, S 144

<sup>246</sup> Kipling, Rudyard: Das Dschungelbuch, München 2003

<sup>247</sup> Burroughs, Edgar Rice: Tarzan bei den Affen, Wien 1954

wenn nicht so etwas wie eine quasi „natürliche Heimstätte“ gegeben ist, welche von Bestand und Dauer sein muss, und zu welcher eine gewisse Form von Verbindung notwendig ist. Sollten diese fixen Bezugspunkte verlorgenehen, so attestieren KommunitaristInnen als Auswirkungen auf das Individuum eine emotionale oder psychische Beeinträchtigung. Dabei verkennt diese Denkrichtung meines Erachtens nach die Umstände, unter welchen Individualisierungsprozesse von statten gehen. Diese Situationsbeschreibungen von Menschen, welche ohne ihre „angestammte Kultur“ und ohne ihre sozialen Bindungen eine Verletzung erfahren, haben keine Allgemeingültigkeit, sondern bedingen bestimmter Faktoren. Wenn Individualisierung einhergeht mit einem Ablösungsprozess einer Person von einer Gruppe, innerhalb der sie sich als fremdbestimmt wahrnimmt, so ist dies ein emanzipativer Vorgang von der Fremd- zur Selbstbestimmung. Dies ist letztendlich ein Befreiungsakt, welcher sich positiv auf die/den Einzelnen auswirkt, weil es ein Bedürfnis dieses Menschen ist, sich von etwas zu lösen, was sie/er als belastend oder unterdrückend empfand. Welche anderen oder neuen Interpretationen von Werten und Normen für einen selbst Gültigkeit erlangen, müssen nicht in einer manichäischen Unterteilung von totaler versus partieller Emanzipation, wie sie Susanne Boshammer mit der gleichzeitigen Suggestion des einen als gut und wünschenswert und des anderen als persönlichkeitsbeeinträchtigend beschrieben werden. Ich erkenne darin eher einen problematischen Versuch einer ideologischen Rettung des Postulats der Notwendigkeit kultureller Ver- und Gebundenheiten, was aber nur in diesem, von Boshammer konstruierten, Schema eine bedeutsame Validität erkennen lässt. Letztendlich ist es nicht die Individualisierung oder die emanzipative Reflexion des Individuums auf die soziale Eigengruppe, sondern das Gefühl nicht selbstbestimmt über die eigene Zugehörigkeit oder das eigene Leben verfügen zu können. Die Beschreibung eines individuellen Atomisierungsprozesses bezeichnet keinen Prozess der Selbstermächtigung, sie spricht von einem nichtgewollten Zustand des Unterworfenseins, in welchem sich die/der Einzelne befindet. Es bezeichnet einen Vorgang und schließlich auch Zustand der Fremdbestimmung. Ein konkretes Beispiel wäre, dass in Folge von Veränderungsprozessen, wie der ökonomischen Globalisierung, die Notwendigkeit sozialer Mobilität steigt.

Sowohl ArbeitnehmerInnen als auch UnternehmerInnen sehen sich aufgrund der weltweiten wirtschaftlichen Vernetzung mit dem Umstand konfrontiert, den Ort ihrer Tätigkeit dorthin folgen zu müssen oder dorthin zu verlagern, wo die bestmöglichen wirtschaftlichen Ergebnisse zu erwarten sind. Im Klartext bedeutet dies, dass aufgrund von ökonomischen Sachzwängen, ArbeitnehmerInnen und UnternehmerInnen sich dafür entscheiden flexibel und mobil zu sein. Sie ziehen dorthin, wo sich ihr neuer Arbeitsplatz beziehungsweise ihr neuer Firmenstandort befindet. Dass dieser Umstand der Mobilität für einen Teil der Betroffenen negativ konnotiert ist, bestreite ich nicht. Sie unterscheiden sich von jenen, welche mit ganz anderen Voraussetzungen mobil werden, nämlich solchen Menschen, welche Erfahrungen sammeln wollen, Karrierechancen dezidiert auf internationaler Ebene wahrnehmen wollen, oder willentlich Veränderungen in ihrem Leben suchen. Der Unterschied an Bewertungen erfolgt anhand dieses Beispiels entlang der Fragen, ob die soziale Mobilität eine individuell gewollte ist, und wie Menschen mit diesen Veränderungen umgehen können. Finden Menschen sich mit den gewandelten Bedingungen nicht zurecht, können sie möglicherweise keine oder nicht für sie ausreichend soziale Kontakte knüpfen, dann empfinden sie womöglich ihre neue Lebenssituation als ein „geworfen sein“<sup>248</sup>, wie es Heidegger formulieren würde, in eine Fremde, und nehmen ihre Lage auch als negativ wahr. Sie begreifen diesen Zustand als individuelle Atomisierung und lehnen ihn ab.

In dieser emotionalen Notlage, in welcher Vereinzelung und Vereinsamung gespürt werden, ist es auch nicht verwunderlich, warum hier ein Bedürfnis nach Geborgenheit und Gemeinschaft besteht, und warum Konzepte eine Renaissance feiern, welche sich auf Ursprüngliches berufen, auf Familie, Gemeinschaft, Gemeinsinn, traditionelle Werte, Religion und ähnliches. Vorstellungen von Gemeinschaften, in welchen ein romantisierendes Bild von familiären Verbundenheiten transportiert wird, sollen vor allem jene Menschen ansprechen, welche sich als Betroffene von sozialen Umbrüchen sehen und ihr persönliches Wertegefüge durch (post-)moderne Verhältnisse bedroht sehen. Auch auf

---

<sup>248</sup> Boshammer, 2003, S 83

politischer Ebene wird zur Kenntnis genommen, dass soziale Umbrüche infolge von Veränderungsprozessen, eine Nachfrage nach sozialen Bindungen entstehen lassen. Dies ruft auch jene politischen AkteurInnen auf den Plan, welche spezifische Formen von Verbundenheiten reaktivieren wollen, indem sie Personen ein Angebot unterbreiten, welche auf der Suche nach Gemeinschaft und Geborgenheit sind, wobei bestimmte ideologische Momente durchaus bedeutsam sind. Meine Forschungsarbeit fokussiert sich in diesem Zusammenhang auf ethnische Gemeinschaften, die Verbundheits- und Vertrautheitsbedürfnisse befriedigen sollen.

Im derzeitigen Zeitalter der Globalisierung stellen eine Vielzahl an Menschen eine Erosion an althergebrachten Werten und Normen fest. Viele erleben oder empfinden sich selbst nicht mehr als Teil einer Gemeinschaft. Sie sprechen von verloren gegangenen sozialen Beziehungen und Bindungen, die sie selbst in einem Zustand der Vereinsamung zurücklassen. Was käme da nicht besser an, als wenn Menschen wieder in solche Beziehungsgeflechte miteingebunden werden. Menschen müssen wieder an das Ursprüngliche zurückgeführt werden, und dieses Ursprüngliche lässt sich nach dem Verständnis vieler durch nichts besser repräsentieren als durch die (Groß-)Familie. Eine solche (Groß-)Familie stellen ethnische Gruppen in ihrem Selbstverständnis auch oft dar.

Die ethnische Gruppe rückt in einem primordialen Verständnis in eine Linie mit tribalen Formationen, welche für gewöhnlich durch enge verwandtschaftliche Beziehungen geprägt sind. Die ethnische Gemeinschaft geriert sich infolgedessen ebenfalls nach einem „familialistischen Prinzip“<sup>249</sup>. David Horowitz hat beobachtet, dass Ethnien zu ihrer „Selbstverständigung eine Sprache der Verwandtschaft verwenden“<sup>250</sup>. „The language of ethnicity is the language of kinship.“<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Glazer, 1975, S 251; Stender, 2000, S 74

<sup>250</sup> Stender, 2000, S 74

<sup>251</sup> Horowitz, David: Ethnic Groups in Conflict, Berkeley 1985, S 57, zit. nach: a.a.O., S 74

Diese Aussage weist mich dezidiert auf die ideologischen Funktionalitäten des Ethnizitätskonzepts hin, welche durch die logischen und psychologischen Implikationen spezifischer Codes ethnischer Gruppen augenscheinlich sind.<sup>252</sup>

Innerhalb der ethnischen Gemeinschaft schafft das familialistische Prinzip Rahmenbedingungen für das Individuum, indem es soziale Hierarchien und Mitgliedschaft festlegt. Die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit ist bereits von vornherein gegeben, weil sie qua Geburt erworben wird. Ein Kind wird in eine Familie hineingeboren, und erwirbt infolgedessen nicht nur die genetischen, sondern auch sämtliche sozialen Prädispositionen ihrer/seiner Eltern.<sup>253</sup> Damit entscheidet sich gleich zu Beginn, wer „in“, in diesem Sinne Teil der ethnischen Gruppe und wer „out“, eben nicht Teil der selbigen ist. Ein- und Ausgrenzungsmechanismen erscheinen uns kognitiv als natürlich, damit werden auch die interethnischen Grenzen essentialisiert. Eine soziale Gruppe, die sich nach dem Abstammungsprinzip konstituiert, lässt ebenso auf einen ethnozentristischen Blick auf die sie umgebende oder benachbarte Umwelt schließen. Wolfram Stender beschreibt die ethnische Form als „unvermeidlich primordialistisch“<sup>254</sup>, „in der Gesellschaft respektive die ihr immanenten Beziehungsformen verschwinden“<sup>255</sup> und spricht von einer „Universalisierung des familialistischen Prinzips“<sup>256</sup>: „Die ethnische Form der Selbstwahrnehmung impliziert, dass auch alle anderen als ethnisch wahrgenommen werden.“<sup>257</sup>

Aber wie schon angesprochen ist es nicht nur die allgemeine Zugehörigkeit zur ethnischen Gemeinschaft an sich, welche durch Ethnizität festgelegt wird. In der Gruppe selbst kommt es zu einer spezifizierten sozialen Organisation. Damit wirkt die Ethnisierung der Menschen auch tiefergehend in den sozialen Beziehungsgeflechten weiter. Unter diesen bestimmten sozialen Hierarchien verstehe ich die Zuerkennung von sozialem Status innerhalb der Gruppe, wie dies zum Beispiel anhand des Kastensystems auf dem indischen Subkontinent, an der früheren europäischen Ständeordnung, oder an den lateinamerikanischen

---

<sup>252</sup> vgl. Stender, 2000, S 74

<sup>253</sup> vgl. Isaacs, 1975, S 30-34

<sup>254</sup> Stender, 2000, S 74

<sup>255</sup> a.a.O., S 74

<sup>256</sup> Stender, 2000, S 74

<sup>257</sup> a.a.O., S 74

„Castas“<sup>258</sup> deutlich wird/wurde. Diese internen sozialen Gliederungen mit ihren besonderen Eigenarten definieren auch jenes Phänomen unter welchem eine ethnokulturelle Gemeinschaft als distinkt wahrgenommen werden kann. Um diese Einzigartigkeit zu wahren werden auch zwischenmenschliche Beziehungsformen, wie Heiraten geregelt. Auf den Punkt gebracht heißt das, dass zur Sicherung der Einzigartigkeit und des Fortbestandes der ethnischen Gemeinschaft eine Reihe an strategischen Überlegungen getroffen werden müssen, um diese zu erhalten. Dabei ist zu berücksichtigen inwieweit sich das Kollektiv gegenüber anderen öffnet, zum Beispiel Aufnahme von Nichtmitgliedern durch Heirat. Inwieweit die Gemeinschaft eine endogame oder exogame Heiratspraxis forciert, hängt sicherlich auch mit den oben genannten Überlegungen zusammen.

Neben der Regelung der Mitgliedschaft und der internen sozialen Hierarchisierung ist es die Verbundenheit, welche zwischen den einzelnen Gruppenmitgliedern zu bestehen scheint, welche für den Erfolg des Ethnizitätskonzept ausschlaggebend ist. In einem Verständnis von ethnischen Gruppen, als „bounded communities“<sup>259</sup>, werden sozialer Status und Zugehörigkeit über die Generationen hinweg weitergegeben. Daraus können wir eine Statik an gesellschaftlichen Strukturen ablesen, welche durch eine kontinuierliche Reproduktion derselbigen auf relativ gleiche bzw. ähnliche Verhältnisse schließen lässt. Diese kohäsive Bindungskraft besteht aber nicht von sich aus, sie ist eine willentlich erzeugte. Das bedeutet, es bedarf einer gewollten strategischen Mobilisierung von Menschen, damit sich diese sozialen Verbindungen einstellen. Mit Hilfe einer selektiven Reaktivierung eines tradierten kulturellen Gedächtnisses wird absichtlich Verbundenheit hergestellt.

In Anlehnung an Benedict Andersons<sup>260</sup> Konzept der Nation als imaginierte Vorstellung einer politischen Gemeinschaft, kann dieselbe Annahme auch in Hinblick der ethnischen Gruppenbildungsprozesse getroffen werden. Wie schon

---

<sup>258</sup> Blum, Volkmar: Hybridisierung von unten. Nation und Gesellschaft im mittleren Andenraum, Reihe: Spektrum. Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern, LIT-Verlag, Münster u.a. 2001

<sup>259</sup> siehe Barth (1969) in Bezug auf den „ethnic boundary approach“

<sup>260</sup> vgl. Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation, Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt am Main, 1998

eingangs erwähnt teilt der Begriff der Ethnizität ein originäres Verhältnis mit jenem der Nation, so darf es für uns auch nicht verwundern, wenn wie bei Georg Elwert von der „Erfindung der Ethnie“<sup>261</sup> gesprochen wird. Dementsprechend werden auch vollkommen selektiv Versatzstücke aus Mythen, Erinnerungen, überlieferten Erzählungen und kulturellen Praxen zu einer ethnischen Identität zusammengestückt, welche oft nicht mit den eigenen biographischen Begebenheiten übereinstimmen. Diese „Invention of Ethnicity“<sup>262</sup>, oder wie Wolfram Stender es noch besser formuliert „invention of tradition as ethnicity“<sup>263</sup> geht einher mit einem Traditionsverlust, welcher in der Erosion ehemals funktionierender sozialer Milieus seinen Ursprung hat. Somit leiten Ethnisierungsprozesse Transformierungen von Traditionen zur Bildung einer ethnisch imaginierten sozialen Gruppe ein. Ursula Apatzsch schreibt dazu, dass dieser Vorgang einer sekundär bearbeiteten ethnisierten Biographie einer Autonomisierung des Individuums durch reflexive Traditionsbildung diametral entgegen wirkt.<sup>264</sup>

Wenn wir nun aber von einer Zweck-Nutzen-Rationalität von politischen AkteurInnen ausgehen, so zeigt sich für diese eine optimale Möglichkeit die Multifunktionalität des Ethnizitätskonzepts zu nutzen. Das Ethnizitätskonzept kann auf Basis des familialistischen Prinzips, situativ, auf unterschiedlichen Ebenen effizient eingesetzt werden, weil es in diesen differenten Bereichen gezielt seine Wirksamkeiten entfaltet. Mein erster Zugang war es, dieses Phänomen anhand des Zusammenhangs von familialistischen Prinzip und gesellschaftlichen Transformierungsprozessen zu analysieren.

Auf einer sozialpsychologischen Ebene, im Kontext menschlicher Bedürfnisbefriedigung, vermag Ethnizität anscheinend das Verlangen nach Gemeinschaft und Geborgenheit zu stillen. Da gesellschaftliche Transformationsprozesse partiell Erscheinungen von sozialer Desintegration bewirken, werden ehemalige Bindungszusammenhänge lose oder lösen sich

---

<sup>261</sup> Stender, 2000, 73

<sup>262</sup> Stender, 2000, 72ff

<sup>263</sup> Stender, 2000, S 72

<sup>264</sup> vgl. Stender, 2000, S 73

überhaupt auf. Dieser neue Zustand wird als individuelle Atomisierung erkannt. Da der Mensch an sich, aber eher als soziales, denn als solitäres Wesen betrachtet wird, empfindet sie/er dies als unbefriedigende Tatsache, so eine allgemeine Annahme. Um dieses Grundbedürfnis nach Gemeinsamkeit zu stillen, wird auf Konzepte zurückgegriffen, welche vorgestellt oder tatsächlich, ein Gefühl von Gemeinschaft und der darin innewohnenden Geborgenheit, erlebbar machen. Als Synonym für Urvertrautheit und Gemeinschaft gilt die Familie beziehungsweise die erweiterter Familie im Sinne von verwandschaftlichen Beziehungen. Dieses Grundvertrauen sollen ethnische Konzeptionen von Gemeinschaften an die Individuen vermitteln.

Die Attraktivität des ethnischen Konzepts für politische Bewegungen liegt aber nicht nur daran, Menschen so etwas wie Vertrautheit und Geborgenheit zu vermitteln, dass wäre eine zu altruistische Betrachtung, nein, es liegt am Gesamtpaket von Ethnizität an sich, an seiner Multifunktionalität. Das ethnische Konzept basiert auf einer familienähnlichen Strukturierung und soziokulturellen Ausgestaltung von Gesellschaft, beziehungsweise versucht eine selektive Reaktivierung der selbigen, damit eine soziale Entität geschaffen wird, welche durch ihre kohärente Bindungskraft, die notwendige Stabilität besitzt um bestimmte Ziele und Interessen zu erreichen. Damit wird Ethnizität als strategisches Moment für politische AkteurInnen besonders attraktiv.

Zusammengefasst würde eine Strukturierung sozialer Verhältnisse nach einem familialistischen Prinzip einhergehen mit einem essentialistischen Ethnizitätskonzept. Es bleibt fraglich, ob eine Gestaltung von sozialen Beziehungen nach diesem Muster, Bedürfnisse nach Verbundenheiten und der Sehnsucht nach „face-to-face-communities“, eingebettet in geborgener und vertrauter Umgebung, befriedigt. Aus einer emanzipatorischen Perspektive würde ich diese Entwicklungen als regressiv bezeichnen. Warum ich zu dieser Bewertung komme, werde ich in den folgenden Kapiteln noch ausführlich argumentativ untermauern.

Empfundene Ängste bezüglich Vereinsamung und Vereinzelung durch ein essentialistisches Ethnizitätskonzept zu kompensieren, würde bedeuten die

Separation und Abschottung zu suchen, dabei würde genau das Gegenteil von Nöten sein, nämlich die Offenheit auf andere zuzugehen. Zwischenmenschliche Beziehungen und Bindungen nur im familiären und verwandtschaftlichen Umfeld zu suchen und zu pflegen, ist natürlich legitim, aber für die personale (Weiter-)Entwicklung, bietet ein Austausch mit Außenstehenden im allgemeinen eine Erweiterung der Denk- und Handlungshorizonte.

Auch Frank-Olaf Radtke meint in seiner Kritik an der „Fürsprache durch die marxistische Tradition“ in Bezug auf Modernisierungsprozesse, welche mit einem „Leiden an der Entfremdung“ einhergehe, dass es eine Möglichkeit wäre, „'Entfremdung' von der Familie, der Gemeinschaft und der Region auch als Chance der Emanzipation und der Befreiung aus Bornierungen zu begreifen“<sup>265</sup>.

## 2.2. Die Ontologie in der Ethnizität

Das Konzept der Ethnizität strukturalistisch und/oder funktionalistisch zu erklären ist eine Zugangsform. Allerdings sehe ich schon die Notwendigkeit auch auf die ideologische Komponente einzugehen, also ethnische Beziehungssysteme nicht als etwas natürlich Gewachsenes hinzunehmen, wie es eben eine essentialistische Auslegungsweise nahe legt. Es bestehen vielfach Ideen von einer bestimmten Formation von Gemeinschaft nach einem ethnischen Prinzip. Diese ideologischen Momente finden sich auch in unterschiedlicher Form in den Rechtfertigungsargumentationen für politische Anerkennung wieder. Mit der Begründung von Anerkennung aufgrund des ethnischen Prinzips, wird auch die ideologische Verortung nachvollziehbar und zuordenbar. Deshalb ergibt es sich auch nach diesen ideologischen Vorstellungen oder sogar nach transzendenten Bildern von Ethnizität zu fragen, was auch die philosophischen Vorarbeiten mitberücksichtigen muss. Im Falle der Ethnizität bedeutet dies auch, zu überprüfen, ob der Begriff ontologisch verstanden werden kann, ähnlich wie der „Volks-Begriff“ in der deutschsprachigen Philosophie und Geschichte verstanden wird.

---

<sup>265</sup> Radtke, Frank-Olaf: Lob der Gleich-Gültigkeit: Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs, in: Bielefeld, Uli (Hrsg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?, Hamburger Institut für Sozialforschung, 2. Auflage, Hamburg, 1992, S 87

Dient das ethnische Prinzip nun dazu, um Menschen ein wesenhaftes Sein zu attestieren, und im Zuge dieser Zuschreibung auch die Lebenswelten der Menschen nach diesem ontologisierten Verständnis zu normieren? Dittrich und Radtke (1990) sprechen in Bezug von „Ethnicity“ sogar von einer Similiarität des Begriffs mit der auf Herder zurückgehenden Volksgeisttheorie<sup>266</sup>, welches den Schluss zulässt, dass es sich bei den ethnischen Erweckungsbewegungen zugleich um völkische Wiederbelebungsversuche handelt.<sup>267</sup> Thesenhaft formuliert würde dies bedeuten, das Ethnizität der Gegenentwurf zu einer aufgeklärten säkularen Gesellschaft ist.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) entwickelte den Begriff des „Kugelmodells der Kulturen“.<sup>268</sup> „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit wie jede Kugel ihren Schwerpunkt.“<sup>269</sup> Herder führt ein kulturwissenschaftliches Unterscheidungskriterium zwischen den verschiedenen Gruppen, neben dem naturwissenschaftlich geglaubten Begriff der „Rasse“, ein. Er entwirft die Vorstellung von einem „Geist“ des Volkes, welcher „alle kulturellen Äußerungen wie Sitte, Sprache, Moral und Literatur hervorbringe“<sup>270</sup>. Wichtig ist hierbei die Beobachtung, dass Herder der Sprache eine sehr hohe Bedeutung beimaß, da er in ihr die „Kulturhöhe“ und die „Kulturfähigkeit“ eines Volkes zu erkennen glaubte.<sup>271</sup> Für die Auswahl dieser Kriterien dürfte der historisch-politische Kontext den Ausschlag gegeben haben.<sup>272</sup> Der deutschsprachige Raum war in keiner staatlichen Einheit zusammengefasst, wie es etwa Frankreich war, sondern

---

<sup>266</sup> Brumlik, Micha: Die Entwicklung der Begriffe „Rasse“, „Kultur“ und „Ethnizität“ im sozialwissenschaftlichen Diskurs, in: Dittrich, Eckhard J./Radtke, Olaf (Hrsg): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, S 170 - 190

<sup>267</sup> Dittrich, Eckhard J./Radtke, Olaf (Hrsg): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, S 29

<sup>268</sup> vgl. Reckwitz, Andreas: Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen. Berliner Journal für Soziologie 2, 2001, S 179-200 in: [http://www.goethe.de/z/pro/kultur\\_entwicklung\\_PDFs/de-glossar-kultur-und-entwicklung.pdf](http://www.goethe.de/z/pro/kultur_entwicklung_PDFs/de-glossar-kultur-und-entwicklung.pdf), 04.11.2006

<sup>269</sup> Reckwitz, Andreas: Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen. Berliner Journal für Soziologie 2, 2001, S 185 in: [http://www.goethe.de/z/pro/kultur\\_entwicklung\\_PDFs/de-glossar-kultur-und-entwicklung.pdf](http://www.goethe.de/z/pro/kultur_entwicklung_PDFs/de-glossar-kultur-und-entwicklung.pdf), 04.11.2006

<sup>270</sup> Dittrich, Eckhard J./Radtke, Olaf (Hrsg): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, S 21

<sup>271</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 21

<sup>272</sup> vgl. Dittrich/Radtke, 1990, S 21

eine Vielzahl an dynastischen Regimes teilte sich die Herrschaft.<sup>273</sup> Auf kulturellem Gebiet aber, nahm der deutsche Sprachraum gleich bedeutend zu anderen innerhalb Europas, wie zum Beispiel dem Englischen oder Französischen, eine ähnliche Stellung ein.<sup>274</sup> Dittrich und Radtke sind deshalb der Auffassung, dass die ethnische Identität für diesen kulturellen Raum ein „Sinnstiftungsangebot“ darstellte, wo es einen „Gemeinbesitz von Sprache, Tradition und Wesen“ gab, sowie „historisch gewachsene Überzeugungen“, welche „Kernbestandteil der Selbstkonzeptualisierung von Individuen und Gruppen“ sind.<sup>275</sup>

Die Volksgeisttheorie ist somit ein Ansatz, welcher ethnischen Organisationen die Möglichkeit gibt, ihre potentielle Zielgruppe anzusprechen. Hellhörig auf solche Angebote, so sind sich Dittrich und Radtke einig, werden Menschen in Zeiten der Instabilität der inneren oder äußeren Ordnung. Die Problematik, welche Dittrich und Radtke an der ethnischen Konstituierung sehen, ist, dass sich Menschen in einer defensiven Reaktion Ersatzidentitäten zuwenden, welche anstelle der alten treten, wobei mit Freuds Aussagen über die Religion, dies ein „Ausdruck der Hilflosigkeit zu sein scheint, der erbaut ist aus Versatzstücken der eigenen und der Kindheit der Menschheit“.<sup>276</sup>

In der Beschreibung dieser Situation nehmen die Betroffenen eine Opferrolle an, in welcher sie sich als machtlos, hilflos und bedeutungslos selbstwahrnehmen, und auf diesen Zustand anscheinend mit Rückzug reagieren. Anstelle die Verbesserung der eigenen Lebenssituation anzustreben, und Methoden beziehungsweise Vorgangsweisen zu entwickeln, welche Teilhabe am gesellschaftlichen Leben erwirken, zeigt sich in dieser Lage ein ganz anderes Phänomen, nämlich eine Einigelung in revitalisierten Fragmenten eines kulturellen Gedächtnis, was sich in ethnischen Zusammenhängen leben lässt. Ich bezeichne dies als eine regressive Phase, in der Ängste und Verunsicherungen zu neuerwecktem Altbewährtem hinführen. Familienähnlich gestaltete

---

<sup>273</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 21

<sup>274</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 21f

<sup>275</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 22f

<sup>276</sup> zit. nach: Dittrich/Radtke, 1990, S 26

Gemeinschaften sollen das Bedürfnis nach menschlicher Nähe und Schutz gewährleisten. Einhergehend mit diesen defensiven Verhalten werden auch die Abwehrreaktionen auf das Fremde und das als nichtzugehörig Empfundene deutlich sichtbar. Politische AgitatorInnen, welche eine Ethnisierung von Gesellschaft vorantreiben, setzen sich in diesem Kontext nicht für gesellschaftliche Partizipation ein, sondern suchen das Trennende, Spalterische hervorzuheben, um ihre Ziele zu erreichen. Daher ist es auch nicht im Sinne der Ethnizität, individuelle Autonomiebestrebungen zu bestärken, da sie ihren Zweck auf individueller Basis in der Beantwortung der Identitätsfrage erfüllt, indem sie Authentizität suggeriert, was bei Dittrich und Radtke als individuell-entlastendes Moment zur subjektiven Orientierung beschrieben wird.<sup>277</sup>

Die ontologische Komponente ist somit auch ein entscheidendes Moment von Ethnizität an sich. Auf individueller Ebene ergibt sich nur die Beantwortung der Frage von Zugehörigkeit, womit auch schon sämtliche individuellen Fragestellungen beantwortet sind. Eine Person gehört einer ethnischen Gruppe an, wodurch bereits vorweggenommen ist, wie und wo sie sich positioniert. Somit erscheinen alle anderen relevanten Fragestellungen nur mehr zwischen den unterschiedlichen Ethnien in kollektiven Verhandlungsprozessen entschieden werden zu müssen. Wenn Ethnizitätskonzepte an die Ontologie der Volksgeisttheorie anknüpfen, sind sie als genaueklärerisch zu bezeichnen, da das Individuum an sich nicht mehr aus dem Kollektiv heruastritt, und keine gestaltende Funktion als solches mehr übernimmt, sondern nur mehr repräsentativ für alle anderen Mitglieder des Kollektivs agiert. Eine Konstituierung sozialer Gemeinschaften nach einem ethnischen Prinzip wäre somit definitiv in einem Widerspruch zu demokratischen Vorstellungen derselbigen zu sehen.

Diese Differenz zwischen einer ethnischen Konstituierung und einer demokratischen Konstituierung von Gesellschaften lässt sich auch an historischen Beispielen modellhaft skizzieren, wobei eine grobe Kategorisierung anhand zweier Modelle vorzunehmen ist, welche ein unterschiedliches Verständnis von

---

<sup>277</sup> vgl. Dittrich/Radtke, 1990, S 25f

Nation haben und somit auch eine differente Auffassung der eigenen Staatlichkeit, der Mitgliedschaft und des nationalen Charakters, also jenen Attributen, welche das Nation-Sein bzw. nationale Wesen beschreibt. Ein Modell wendet sich der Aufklärung mit ihren in der Französischen Revolution formulierten Grundsätzen zu, und das andere Konzept ist ein essentialistisches Konzept, welches eine Population primordialistisch zu vereinigen sucht, und der selbigen ein gemeinsames Wesen zuschreibt. Während der Vereinigungscharakter der einen politischen Entität der Demos ist, so ist es bei der anderen das Volk, genauso ontologisch und „rassialisiert“ begriffen, wie es Herder in seinen Theorien beschrieben hat. Die kollektive Bindungskraft der ontologisierten sozialen Gruppe besteht in den identitären ethnischen Deutungsmustern, deren „Wirksamkeit nur solange, wie ihr Konstruktionscharakter undurchschaut bleibt“, weiter besteht.<sup>278</sup> Dittrich und Radtke heben die potentielle Gefahr der Ethnizität hervor, welche ihr durch ihre identitäre Manifestierung gegeben ist, weil das Bedürfnis nach dem Ethnischen eines ist, das aus mentaler Instabilität zu entstehen scheint. Es sind Ängste, in gesteigerter Form auch die Existenz bedrohend wahrgenommen, welche Menschen dazu bringen sich auf die Suche nach Gemeinschaft zu begeben. „Ihre diffus-emotionale Verankerung ist die Bedingung ihrer instrumentellen Wirksamkeit, aber auch die Ursache ihrer irrationalen Entgleisung, die einmal als ethnisch definierte Konflikte immer wieder bis zur Unlösbarkeit eskalieren lässt.“<sup>279</sup>

Die Ontologisierung von sozialen Gruppen beschreibt den Vorgang, ethnische Differenzen zu erkennen, hernach einer Population zuzuweisen und sie als empirische Realitäten anzuerkennen. Der „Ethnicity“-Begriff von Moynihan und Glazer scheint somit wirklich nichts Neues zu beinhalten, wie Dittrich und Radtke meinen, sondern nur ein Re-Import zu sein.<sup>280</sup> Auch im gesellschaftlichen Organisationsprinzip scheinen die Grundkonstanten die gleichen zu bleiben. Die offene Versklavung und Unterdrückung, bezogen auf die US-amerikanische Gesellschaft, verwandelt sich in eine „stabile Ethnohierarchie“, wo Moynihan und

---

<sup>278</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 26

<sup>279</sup> a.a.O., S 26

<sup>280</sup> Dittrich/Radtke, 1990 S 29

Glazer die vertikale Ungleichheit an ein Konzept von „norm-achievement“ koppeln, welches zur Aussage hat, dass die Normen einer minoritären ethnischen Gruppe, jener der dominanten unterlegen sind.<sup>281</sup>

„Ethnische Herkunft und Prägung durch Gruppenkultur werden einlinig mit individuellen Handlungsmöglichkeiten und -chancen in Verbindung gebracht. Die Individuen werden Gefangene ihrer Herkunftskultur.“<sup>282</sup>

Dittrich und Radtke erkennen einen deterministischen Charakter des „Ethnicity“-Konzepts, der für eine lange Zeit charakteristisch für die amerikanische Soziologie war, der sich in der Behauptung der „relativen Autonomie der Gruppenkulturen und Gruppennormen gegenüber gesellschaftlich Strukturen“ zeigt, wobei „letztere nicht nur von dem Legitimationsdruck entlastet, der sich aus dem Gleichheitspostulat des Rechtsstaates ergibt“.<sup>283</sup>

Diesen deterministischen Charakter, aus dem Wesen, dem Sinn und dem Sein deduziert, findet sich so dann auch in den kommunitaristischen und multikulturalistischen Argumentationslinien wieder. Obwohl, wie schon angesprochen, von AutorInnen wie Susanne Boshammer bestritten, zeigt sich durch die Hereinnahme ideologischer Konzeptionen von Ethnizität und Kultur, eine Anbindung multikulturalistischer und kommunitaristischer Argumentationsmuster an jenem Determinismus, der einer aufgeklärten Gesellschaftsbildung entgegenläuft.

In den multikulturalistischen Rechtfertigungsstrategien werden nicht die Begriffe und Definitionen von Johann Gottfried Herder analog verwendet, aber dennoch funktionieren deren Konstruktionen und Wirkungszusammenhänge nahezu wesensgleich. Agathe Bienfait spricht zum Beispiel von einem totalitätsorientierten Kulturbegriff des Multikulturalismus, in welchem sie an Talcot Parsons „A condensed concept of culture-in-society“<sup>284</sup> anknüpft.<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 29

<sup>282</sup> a.a.O., S 29

<sup>283</sup> a.a.O., S 29

<sup>284</sup> Parsons, Talcott/Kroeber, Arnold L.: The Concepts of Culture and of Social System, American Sociological Review 23, 1958, S 582f

<sup>285</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 59-66

Das Ethnische oder Kulturelle wird von multikulturalistischen AutorInnen ebenfalls als ontologisch begriffen und somit auch als bestehende Realität anerkannt. Die ontologische Seinsbeschreibung wird in die Theorien des Multikulturalismus implementiert, womit auch die Similaritäten die Dittrich und Radtke für den „Ethnicity“-Begriff erkennen, keine Unterstellung gegenüber den multikulturalistischen Ansätzen ist, sondern einfach eine Gegebenheit. Aufgrund dieser Mithineinnahme eines essentialistischen bzw. ontologischen Begriffs bleibt auch die Kritik an multikulturalistischen Ansätzen bestehen, und macht sie aus verschiedenen Gerechtigkeitsperspektiven angreifbar.

Multikulturalistische AutorInnen mögen sich aber auch darüber im Klaren sein, dass sie diese Similaritäten verwenden, damit ihre Rechtfertigungsargumentation nicht auf „tönernen Beinen“, sondern auf stählernen Trägern beziehungsweise auf einem grundfesten Fundament stehen. Indem kulturelle Zugehörigkeit oder Ethnizität als ontologisch begriffen wird, wird sie als natürlich wahrgenommen. Das verschiebt auch Ethnizität in die Naturgesetzlichkeit. Die politische Anerkennung von ethnischen Gruppen bezieht infolge ihre Legitimität auch von einer „höheren Ebene“. Nicht von Menschen entworfene Gerechtigkeitsideale rechtfertigen die Anerkennung, sondern die naturgesetzliche Evidenz fordert sie ein. Mit Hilfe einer essentialistischen und ontologischen Tatsachenbeschreibung erhöhen sich auch die Chancen zur Erreichung von Anerkennungspolitiken. Charles Taylor bringt dies mit dem Ausdruck der „starken Wertungen/strong evaluations“ auf den Punkt.<sup>286</sup> Diese starken Wertungen setzen sich aus „Authenzität und konstitutiver Bedeutungszuschreibungen“<sup>287</sup> zusammen. Ebenso bei Taylor findet mensch die Rückbindung an die „kosmische Ordnung“ von Kultur, was auch einen transzendenten oder religiösen Moment in die Rechtfertigung mit hinein bringt.<sup>288</sup> Ganz im Sinne eines konservativen Modernisierungskritikers zeichnet er „eine Geschichte des Wertverlusts und des

---

<sup>286</sup> vgl. Taylor, Charles: Self Interpreting Animals, S 45-76, hier S 65ff; Taylor, Charles: What is Human Agency?, S 15-44, hier S 15ff, in: Taylor, Charles: Human Agency and Language. Philosophical Papers I, Cambridge 1985;

<sup>287</sup> Bienfait, 2006, S 62

<sup>288</sup> Bienfait, 2006, S 63

Zusammenbruchs kohärenter, homogener Wissenshorizonte“<sup>289</sup>, welche er aufgrund eines fortschreitenden modernen Individualismus gegeben sieht, der einen „moral subjectivism“<sup>290</sup> und „anthropocentrism“<sup>291</sup> fördert. Diese Überlegungen dürften auch strategisch sinnvoll für politische AkteurInnen in Richtung potentieller AnsprechpartnerInnen für Anerkennungspolitiken sein, da sich die Zugänglichkeiten zu diesen aufgrund naturgesetzlicher oder auch transzendenter Daseinsbeschreibungen sicherlich erleichtern, weil die Rechtfertigungsargumentation auch eine stärkere und intensivere ist. Demgegenüber ist es sicherlich ein leichteres, die Situation anderer zu verstehen, wenn sie sich selbst als Teil einer essentialistisch verstandenen sozialen Gruppe sehen. Komplexe wissenschaftliche Diskurse über Gruppenkonstruktionen und das Verstehen von Andersheit, sowie deswegen stattfindender Diskriminierungen, werden die politischen Anliegen nach Anerkennung wohl nur schwer oder gar nicht zum Erfolg verhelfen, da meist nur eine geringere Bereitschaft besteht sich mit den vielschichtigen Ebenen, welche diese Diskurse behandeln, auseinanderzusetzen. Ob und mit welchen Konsequenzen eine Darstellung von sozialen Gruppen als ontologische Wesenseinheiten auch als strategisch-politisches Moment von Vorteil ist, liegt natürlich in der Zielsetzung der politisch agierenden Personen und Gruppen. Für Taylor und andere KritikerInnen der Moderne besteht die Notwendigkeit ein atomisiertes Individuum wieder dorthin zurückzuführen, wo es sich ursprünglich positionierte, nämlich in einem Authentizitätsrahmen, welcher durch die jeweiligen Sinnhorizonte definiert war. Deshalb wäre hier auch die klare Formulierung einer politischen Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit von Individuum und Kollektiv abzulesen.<sup>292</sup> Warum ich aus einem egalität-emanzipativen Zugang zu Gerechtigkeit diese ontologischen Begründungszusammenhänge ablehne, werde ich auch in den weiteren Kapiteln ausführen.

---

<sup>289</sup> Bienfait, 2006, S 63

<sup>290</sup> Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/London 1991, S 18f, S 21f, S 55f

<sup>291</sup> Taylor, 1991, S 68

<sup>292</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 63

### 2.3. Der dissoziative Charakter der Ethnizität

Mit Charles Taylors Anknüpfungen an die Herder'sche ganzheitliche Sicht von kulturellen Wissensbeständen und auch der Kritik an Kants Trennung von Kultur und Gesellschaft ist die ontologische Sicht von kulturellen Gemeinschaften deutlich erkennbar.<sup>293</sup> „Wie Herder will auch Taylor diese Trennung dadurch überwinden, dass Kultur immer auf die konkrete Lebensform eines Kollektivs bzw. „eines Volkes“ bezogen wird.<sup>294</sup> Kulturelle Deutungsmuster werden deshalb mit der konkreten politischen Gemeinschaft kurzgeschlossen: (...)“<sup>295</sup>

Zusammengefasst bedeutet dies, dass Kultur, soziale Gruppe und politische Ordnung eine Einheit bilden sollen, denn „Kulturen sind konkrete, nach außen abgegrenzte, politisch institutionalisierte Lebensformen, das heißt „eine Gesellschaft mit ausgeprägten kollektiven Zielsetzungen“<sup>296</sup> bzw. mit „besonderem Charakter“<sup>297</sup>, deren Fortbestand um ihrer selbst willen angestrebt wird“<sup>298</sup>.

Der ontologische Ansatz von Kultur und Ethnizität wird demnach vor allem dazu eingesetzt um eine gesellschaftlich, kulturelle und politische Verbundenheit von Menschen zu konstruieren und zu rechtfertigen. Wichtig dabei ist die ideologische Hervorhebung der gegenseitigen Abgrenzung von ethnokulturellen Gruppen, welche aus diesen Überlegungen folgt, die auch als eine politische Aufforderung in diesem Kontext zu verstehen ist, diese auch zu vollziehen.

Die Ausgestaltung von politischen Gemeinschaften nach ethnischen Kategorisierungen definiert auch die Vorgangsweise im Bezug auf das Prozedere der Grenzziehung. Wenn Kultur, soziale Gruppe und politische Entität eine Einheit im ethnischen Sinne bilden sollen, stehen vorweg alle per definitionem, welche nicht als Teil der ethnischen Gruppe erkannt werden, draußen. Damit ist einem solchen Konzept, dass sich auf die familialistische Konstruktion von ethnischen Gruppen bezieht, der Ausschluss der Nicht-Zugehörigen inhärent. Das

---

<sup>293</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 63

<sup>294</sup> vgl. Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993, S 20

<sup>295</sup> Bienfait, 2006, S 63

<sup>296</sup> Taylor, 1993, S 53, 55

<sup>297</sup> a.a.O., 1993, S 53, 55

<sup>298</sup> Beinfait, 2006, S 64

bedeutet, dass ethnischen Identifikationen aus ihrem inneren Verständnis heraus ein „dissoziativer Charakter“<sup>299</sup> eigen ist.

Aus der Perspektive von Gerechtigkeit wird dabei auch das Streben um politische Anerkennung problematisch. Wenn das Recht auf Differenz in einem kollektiven Kontext gesehen wird, was soviel bedeutet, die ethnischen Grenzziehungen anzuerkennen, dann heißt dies in der konkreten Umsetzung auch, dass die Nicht-Zugehörigen aus der neuen politischen Gemeinschaft, sei es nun ein Staat oder eine andere politische Organisationsform, ausgeschlossen werden. Um den Gleichheitsgrundsatz gerecht zu werden, müsste allen Gruppen, die sich als ethnisch verstehen, ein Selbstbestimmungsrecht eingeräumt werden. Dies wäre die Verwirklichung des Multikulturalismus oder auch des liberalen Nationalismus, wie in zum Beispiel Yael Tamir vertritt.<sup>300</sup> Wenn nämlich einer kulturellen/ethnischen Gruppe das Recht auf nationale Selbstbestimmung zugestanden wird, muss dies auch für die anderen gelten. Aus liberaler und linkslibertärer Sicht, wo beide Denkrichtungen das Individuum als politisches Subjekt betrachten, bleibt diese Form von Gleichheit unzufriedenstellend. Aber auf diese unterschiedlichen Sichtweisen werde ich in darauffolgenden Kapiteln noch eingehen.

Zuerst beschäftige ich mich mit der Problematik bezüglich der Art und Weise, wie Anerkennung erreicht werden soll, wenn sie nach ethnischen Gesichtspunkten ausgerichtet ist. Dabei tritt der dissoziative Charakter ethnischer Identitätsbildungen in den Fordergrund. Im Prozess der Grenzziehung zwischen ethnischen Gruppen zeigt sich die Tendenz, dass der politische Kampf um Anerkennung sich zusehends in eine Auseinandersetzung von „absoluten Wahrheiten“<sup>301</sup> entwickelt, wodurch auch der totalitäre Impetus desselbigen nach außen gekehrt wird. In Anlehnung an diese These muss ergründet werden,

---

<sup>299</sup> vgl. Devereux, George: Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen, in: Devereux, George, Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt am Main 1978, S 131-169

<sup>300</sup> Tamir, Yael: Liberal Nationalism, Princeton 1995

<sup>301</sup> Hirschman, Albert O.: Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?, in: Leviathan, Jg. 22, Heft 3, 1994, S 293-304

inwieweit der Kampf um kulturelle Anerkennung von einer Protestbewegung in eine Ressentimentbewegung übergeht. Wie sind „Befreiungsbewegungen“ aus der Perspektive von Gerechtigkeit zu bewerten, wenn sie letztendlich nur mehr auf konstruierte wesenhafte Seinsformen zurückgreifen, sprich wenn Befreiung, Freiheit oder Selbstbestimmung nur für das eigene Kollektiv und gruppenspezifisch eingefordert wird? In diesem Kontext soll noch mal verdeutlicht werden, dass es unterschiedliche Sichtweisen in Bezug auf Gerechtigkeit und Freiheit gibt, die nur dadurch erklärt werden können, indem klar gezeigt wird, von welchem Verständnis von Gerechtigkeit und Freiheit gesprochen wird.

Zu Beginn gilt es das Phänomen der „Desozialisierung des Sozialen“<sup>302</sup> erst einmal zu bestimmen. Das Kulturkonzept einer ethnischen Gruppe kann nur eines sein, dass ihre Exklusivität garantiert, damit disqualifiziert sich ein solches, welches sich in Anlehnung an Mario Erdheim im Sinne Freud'scher Tradition versteht, nämlich, dass Kultur das „Kriterium der Offenheit für das Fremde“ zu erfüllen hat.<sup>303</sup> Der dissoziative Charakter speist sich aus dem Wesen des Volkes an sich, dem eigenen naturhaften Sein, einer Vorstellung, die sich aus naturgebundenen Verhaltenszwängen ableiten lässt. Offenheit und dynamische Weiterentwicklung von Kultur auf jeglicher Ebene würde gleichfalls bedeuten, die natürliche Ordnung der Dinge ins Wanken zu bringen, was eine Unmöglichkeit darstellt. Gleichgültig, welches Legitimationsmuster bemüht werden muss, um das Bestehende zu rechtfertigen, denn die Grundaussage der Unveränderbarkeit bleibt bestehen. Dennoch wird diese Ordnung durch ökonomische, technische und soziale Entwicklungen kontinuierlich in Frage gestellt, und genau hier setzen Protestbewegungen an, die eine antimoderne und antiaufklärerische Ausrichtung verfolgen, sprich sich als Ressentimentbewegung gerieren. Es ist, wie Horkheimer es beschreibt eine „konformistische Rebellion“<sup>304</sup>, die sich für das Bestehende und

---

<sup>302</sup> Dittrich/Radtke, 1990, S 20

<sup>303</sup> Erdheim, Mario: Zur Problematik kultureller Identität, in: Erdheim, Mario: Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur, Frankfurt am Main 1988, S 345 -363, zit. nach: Stender, 2000, S 74

<sup>304</sup> Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, in: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Band 6, S 19-186

gegen das Neue, das Fremde wendet. Der Ethnizität einen dissoziativen Charakter<sup>305</sup> nachzuweisen, ist auch möglich, wenn mensch die strategisch-politische Mobilisierung entlang dieser Kategorie nachzeichnet. Im Verteilungskampf um die materiellen Ressourcen, welchen auch Glazer und Moynihan immer wieder ansprechen, wird genau jene Situation beschrieben, in welcher durch die Selbstethnisierung andere zu KonkurrentInnen werden. In der Ressentimentbewegung scheint es allerdings so zu sein, dass jene, die auch ein Stück vom Kuchen abhaben wollen, nicht nur in einem kompetitiven Wettbewerb gesehen werden, sondern zu FeindInnen reifen. Das „Freund-Feind-Schema“<sup>306</sup>, ausführlich beschrieben in den Werken des deutschen Staatsrechtlers und Philosophen Carl Schmitt, findet so seine Anwendung. Unter welchen Umständen trifft es denn aber zu, dass die/der Fremde zur/zum FeindIn wird? Norbert Campagna beantwortet uns diese Frage mit Carl Schmitt als „seinsmäßige Negierung eines anderen Seins“.<sup>307</sup> Im Gegenüber das Andere zu entdecken, ihm das Fremde zuzuschreiben und es im gleichen Atemzug als Infragestellung des Eigenen zu verstehen, um es in einer Intensität zu vertiefen, welche zur FeindInnenschaft führt, ist jene Methode, die eine Ressentimentbewegung anwenden muss, um ihre Zielen zu erreichen. Diese Methoden finden ihre reale Umsetzung in den Ressentimentbewegungen der Vergangenheit, wie zum Beispiel im Nationalsozialismus und sind in der Gegenwart genauso präsent, wie mensch an neonazistischen/neofaschistischen, chauvinistischen, antisemitischen, rassistischen, sexistischen, homophoben und ähnlich gelagerten Strömungen sehen kann, und sie werden auch in der Zukunft ihre äquivalente Ausdrucksform finden.

Für die die wissenschaftliche Analyse von Ethnizität und Kultur im Kontext von Gerechtigkeitsansätzen ist es aber weiter erforderlich nochmals klar und deutlich herauszuarbeiten, welche differenzierten Bewertungen in Hinblick auf soziale und politische Bewegungen, welche Kultur, Kollektiv, Identität und Ethnizität thematisieren, getroffen werden müssen. Deutlich werden diese Unterschiede in

---

<sup>305</sup> Devereux (1978)

<sup>306</sup> vgl. Meier, Heinrich: Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, 2. Auflage, Metzler, Stuttgart 2004, S 30

<sup>307</sup> Campagna, Norbert: Carl Schmitt. Eine Einführung, Parerga, Berlin 2004, S 80

der Ziel- und Zweckausrichtung von sozialen und politischen Bewegungen und dem Einsatz der Mittel, mit welchen sie diese erreichen wollen. Das heißt für die Beantwortung meiner Thesen, nach ihrem normativen Gehalt zu fragen. Dabei geben die eigene Formulierung von Inhalten und Zielen natürlich Auskunft darüber, ob politische Mobilisierung stattfindet, um eine Stärkung oder Selbstermächtigung von Menschen zu erreichen, oder ob es darum geht Vorteile und Interessen der Eigengruppe voranzutreiben, beziehungsweise geht es sogar dezidiert darum, gegen andere Gruppen Vorurteile zu schüren und gegen sie zu agitieren. Handelt es sich also bei dem einen oder anderen sozialen Zusammenschluss um eine emanzipative Bewegung oder um eine Ressentimentbewegung? Natürlich müsste daran anschließend im zeitlichen Verlauf auch auf etwaige Widersprüche eingegangen werden, die sich in der Reflexion bezüglich des Anspruchs und der Realität einstellen.

Ebenfalls bedeutsam für eine Bewertung dieser politischen AkteurInnen, welche sich selbst dezidiert als ethnische oder ethnonationale Bewegung verstehen und eine Ethnisierung und Kulturalisierung von Individuum und Kollektiv anstreben, sind die Merkmale und Kategorien entlang derer sie versuchen zu mobilisieren.

#### 2.4. Das Verhältnis von Sprache und Ethnizität

Welche Bedeutung kann so genannten askriptiven und kulturellen Merkmalen im Zusammenhang mit ethnischer Mobilisierung zugewiesen werden, und gibt es eine gravierende Verschiebung in Hinblick von Ethnisierungsprozessen entlang der selbigen?

Die Sprache dient zum Informationsaustausch zwischen Personen, dürfte somit aufgrund dieser Tatsache eine rein kollektive Funktion haben. Damit eine Verständigung gewährleistet ist, musste sich die Sprache gewissermaßen einem allgemeingültigen Vereinheitlichungsprozess unterziehen, um sicherzustellen, dass die benutzten Codes von den AnsprechpartnerInnen verstanden werden. Die Sprache nimmt auf diese Weise eine Position eines Bindemittels zwischen den Gruppenzugehörigen ein. Sie tut sich jenen augenscheinlich kund, welche das Wissen um das Kommunizierte erfahren sollen, und verschließt sich gegenüber

denjenigen, die nicht der eigenen Gemeinschaft angehören, und denen das Gesagte verschlossen bleiben soll.

Im beginnenden Zeitalter des europäischen Nationalismus im Spätmittelalter und der Frühmoderne wird die Sprache für die Bildung eines Nationalstaates immer bedeutender. Sie erhält einen zentralen Stellenwert im Vereinheitlichungsprozess derselbigen. Die Bedeutung einer gemeinsamen Sprache für ein nationales Gemeinwesen liegt einerseits in der Effizienz einer allgemeingültigen Amtssprache, welche die Informations- und Wissensvermittlung, sowie ebengleich die Arbeitsteilung auf allen Ebenen vereinfacht und andererseits auch in ihrem normativen Gehalt, indem sie Traditionen weitervermittelt und Verbundenheit herstellt. Ein deutlicher Vorteil zeigt sich auch bei der nationalen Standardisierung des Erziehungssystems, das in fast allen Staaten der Erde eine gewisse Vereinheitlichung erfuhr, um die arbeitende Bevölkerung und die BürgerInnen der nächsten Generationen optimal zu formen, und die Weitervermittlung des gemeinsamen Wissens, der Werte und Traditionen bestmöglich für einen florierenden Weiterbestand der Gemeinschaft zu garantieren. Die Vereinfachungen, welche aus diesem Uniformitätsprozess resultieren, haben vielschichtige positive Auswirkungen im administrativen Bereich der staatlichen Institutionen, daher sicherlich auch das Anliegen diese Gleichförmigkeit kommunikativer Mitteilungen und Ausdrücke zu unterstützen.

Die Argumente, die Sprache gemeinschaftsbildend wirken lassen, können des Weiteren in vielen ethnischen Zusammenhängen erkannt werden. Für die Majorität der deutschsprachigen Menschen der letzten Jahrhunderte hatte sie einen großen symbolischen Gehalt, weil sie anscheinend zu vereinen schien, was politisch nicht oder nur kurzzeitig möglich war. In anderen Situationen diente sie genauso der Sichtbarmachung einer ethnischen Identität, die zuvor nicht gesehen werden konnte, oder die mensch nicht sehen wollte, wenn wir zum Beispiel die katalanische oder baskische Sprache sehen. Dabei muss mensch allerdings auch anmerken, dass der symbolische Gehalt<sup>308</sup> mancher Sprachen, welche teilweise dem Aussterben nahe oder bereits inexistent waren, oft ein merklicher größerer ist, als ihre reale Relevanz in Bezug auf ihre alltägliche Anwendung, wie zum

---

<sup>308</sup> Edwards, John: Symbolic Ethnicity and Language, in: Hutchinson/Smith, 1996, S 227ff

Beispiel dem Gälischen in Irland. Andere Revitalisierungsbemühungen von Sprachen waren hingegen äußerst erfolgreich, wie das Neuhebräische beweist. Werner Kummer behauptet mit Hinweis auf sprachsoziologische Studien im Gegenteil zu vielen bisher angenommenen Thesen, „dass die Sprache an sich nur eine soziale Ressource für die Lösung von Alltagsproblemen behandelt und nicht als ein Kennzeichen ethnischer Identität“<sup>309</sup>, zu sehen ist. Vielmehr sei es so, dass die Sprache eine gewisse Zweckmäßigkeit für die/den Einzelnen erfüllen muss. Menschen dürften so nach der Nützlichkeit von Sprache darauf bedacht sein, jene Sprache zu ihrer eigenen zu machen, oder sie mehr und mehr in ihren Lebensalltag zu adaptieren, je besser diese in die alltagsweltliche Beschaffenheit integrierbar ist. Die erwähnten Ergebnisse erhielt Kummer durch seine Feldforschungen bei „den Mayas in Yucatan, den SprecherInnen jivaroanischer Sprachen in Ecuador und Peru und den SprecherInnen von einigen Bantu-Sprachen in Ostafrika“<sup>310</sup>. Einem Großteil der Bevölkerung schreibt er einen pragmatischen Zugang zur Sprache zu, und meint, dass die durch die Kolonialverwaltung eingeführte Sprache vom Großteil der Menschen hingenommen wurde. Nur durch das Auftreten einer so genannten „ethnischen Intelligenzija“, „welche ihre Ausbildung hauptsächlich in europäischen oder amerikanischen Universitäten in Anthropologie und Linguistik“ erhalten hatte, entwickelte sich innerhalb eines ethnischen Kollektives das Bestreben, „Sprache als Schlüsselmoment der kulturellen Identität“ aufzufassen.<sup>311</sup> Kummer begründet seine These der „ethnischen Intelligenzija“ als Wegbereiterin für die Sprache als Identitätsmoment mit den Thesen des Austromarxisten Otto Bauer, der in seinen Schriften, unter anderem das 1907 erschienene Buch „Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie“, ein friedliches Nebeneinander der unterschiedlichen ethnischen Gruppen innerhalb des multinationalen und multiethnischen Habsburgerreiches ermöglichen wollte. „Die hauptsächliche Bedeutung von Otto Bauers Theorie liegt in der Verbindung des Prozesses der Modernisierung von

---

<sup>309</sup> Kummer, Werner: Sprache und kulturelle Identität, in: Dittrich/Radtke, 1990, S 265

<sup>310</sup> Kummer, 1990, S 265

<sup>311</sup> Kummer, 1990, S 266

agraren Gesellschaften mit der Entwicklung eines ethnischen Bewusstseins in der Intelligenzija einer abhängigen, modernorientierten ethnischen Gruppe.“<sup>312</sup>

Bauers Ansätze weisen darauf hin, dass Sprache und kulturelle Identität sich vereinigen, wenn eine ethnische Intelligenzija sich aus einem sozialen Konflikt heraus entwickelt, wobei die Abgrenzung von der herrschenden Gruppe durch diese Sprache mehr oder minder stark erkennbar sein muss, wie in einem Gegensatz zwischen KolonisiererInnen und Kolonisierten, oder in einer Situation, wo eine nationale Gruppe als Besatzungsmacht eines Territoriums auftritt, welches bereits von einer anderen bewohnt wird.<sup>313</sup> Die ethnische Intelligenzija nimmt in diesem sozialen Konflikt die Position der politischen Führungsriege ein, oder unterstützt dieselbe in einer Zeit des „Wechsels der sozioökonomischen Struktur“, „wie zum Beispiel den Übergang von einer agrarischen zu einer kapitalistischen Produktionsweise, schneller Industrialisierung oder Modernisierung“.<sup>314</sup> Sprache wird in diesem Zusammenhang zu einem Machtinstrument, welches benutzt wird Ein- und Ausgrenzungsmechanismen zur ethnischen Gruppenbildung zu verwenden. Natürlich kommen zur Sprache auch bei Bauer auch noch andere Elemente, der kulturellen Identität hinzu, „wie Religion, mündliche oder geschriebene Literaturtraditionen etc.“<sup>315</sup>. Dabei entsteht eine Ambivalenz, weil durch askriptive Kulturmarker, gespeist mit den Werten und Normen einer prämodernen Gesellschaft, versucht wird, eine Verbesserung der Lage in einer sich modernisierenden Gesellschaft zu bewältigen. Kummer spricht im Bauer’schen Modell der Ethnogenese von der Wahl einer Sprache als einem zentralen Kennzeichen kultureller Identität als „defensives Mittel zur Identitätsbildung“, „das von einer ethnischen Intelligenzija in der Auseinandersetzung mit einer dominanten oder kolonisierenden Gesellschaft entwickelt und genutzt wird“.<sup>316</sup> Wir können infolge Kummers Ausführungen daraus schließen, dass die Masse der Bevölkerung sich sprachlich im Sinne der

---

<sup>312</sup> Kummer, 1990, S 267

<sup>313</sup> vgl. Kummer, 1990, S 267

<sup>314</sup> Kummer, 1990, S 267

<sup>315</sup> a.a.O., S 267

<sup>316</sup> a.a.O., S 267

„kulturellen Hegemonie“<sup>317</sup> an jenen orientieren, welche die Deutungshoheit im Sprachenzwist gewinnen. Die von Otto Bauer erkannten Realitäten stammen aus der Zeit der nationalen Ära des 19. Jahrhunderts, wobei das multiethnische Habsburgerreich eine wahre Quelle an Analysemöglichkeiten bietet. Kummer führt den erfolgreichen Werdegang einer tschechischen Nationalgesinnung an, die mit dem Einsetzen der Industriellen Revolution begann, und alsbald ihre Sprache innerhalb des vorwiegend tschechischen Siedlungsgebietes verbreitete, wozu auch „eine vollständig monolinguale Alphabetisierung in tschechischer Sprache, die den Grad der Alphabetisierung der deutschsprechenden Teile von Cisleithanien bereits im Jahre 1865 übertraf“, gehörte.<sup>318</sup> Diese Erfolgsgeschichte ist hauptsächlich auch dem installierten tschechischen Schul- und Bildungssystem zu verdanken. Zusammenfassen kann mensch Werner Kummers Analysen in Anlehnung an Otto Bauers Theorieansatzes der kulturellen Autonomie folgendermaßen, nämlich, dass Sprache nur ein Kennzeichen ethnischer Identität sein kann, wenn sich infolge eines sozioökonomischen Umbruchs ein sozialer Konflikt entwickelt, in welchem durch eine ethnische Elite der Prozess zur Ethnisierung eingeleitet wird, indem Sprache traditionelle Werte und Normen aus dem Althergebrachten revitalisiert.

## 2.5. Das Verhältnis von Religion und Ethnizität

Wir können Sprache nach wie vor in der Ethnogenese einen integrierenden Charakter zuschreiben, egal ob sie nun als Werkzeug für den ethnischen Formierungsprozess dient, indem sie Traditionen und Werte transportiert, oder ob sie den Bindungscharakter einer ethnischen Gruppe stärkt. Trotzdem müssen wir feststellen, dass in den aktuellen Entwicklungen ethnischer Gruppen die Religion sich als zentrales Ideologeelement ethnischer Gemeinschaften hervorstellt. Mit der Implosion des real-existierenden Sozialismus ist eine Vielzahl von Deutungsangeboten aus diesem politischen Ideologiesegment in Verruf geraten. Daraus resultierte ein Vakuum sowohl auf ökonomischer als auch auf

---

<sup>317</sup> Bochmann, Klaus/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): Antonio Gramsci – Gefängnishefte, Argument Verlag, Hamburg/Berlin, 1991ff

<sup>318</sup> Kummer, 1990, S 272

soziopolitischer Ebene, welches es durch neue sinnstiftende Ideologien zu füllen galt. Viele Staaten aus dem so genannten Trikont wandten sich durch die nicht eingehaltenen Heils- und Glücksversprechen von der bürgerlich-liberalen Demokratie und vom Sozialismus, zumindest jenem sowjetischer Prägung, ab. Andere Staaten sehen sich offiziell nach wie vor als sozialistisch, beginnen aber auf dem ökonomischen Sektor mit der Kapitalisierung der inländischen Märkte und öffnen sich auch gegenüber ausländischen Wirtschaftstreibenden. Dieses Phänomen kann zurzeit hauptsächlich in Ost- und Südostasien beobachtet werden, wo Staaten wie China und Vietnam, die sich in der Eigenbezeichnung nach sozialistisch nennen, neue Wege in Richtung Marktwirtschaft einschlagen. In vielen arabischen Staaten, wo in der postkolonialen Phase der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts noch Panarabismus und Sozialismus en vogue waren, leitete dieser Umbruch den Vormarsch des Islamismus ein. Vielerorts schwelgen Menschen in nostalgischen Erinnerungen an „die gute alte Zeit“ oder an ein „goldenes Zeitalter“, dabei ist es vollkommen sekundär, ob dies einer realitätsgetreuen Nacherzählung der Vergangenheit genüge leistet, oder ob es sich um eine subjektive Interpretation beziehungsweise Nachbearbeitung der Vorzeit handelt. Ebenso vollzieht sich eine Rückbesinnung auf die alten Werte und Normen, so ist es nicht verwunderlich, wenn auch eine Rückkehr zur Religion ins Auge gefasst wird. Konkret interessiert mich für meine Forschungsarbeit, welchen Stellenwert die Religion in der Verknüpfung mit ethnischer Mobilisierung einnimmt und welchen Zusammenhang es mit dem „modernen Identitätswahn“<sup>319</sup>, wie Thomas Meyer den Fundamentalismus bezeichnet, gibt?

Den Einstieg zu diesem Kapitel beginne ich mit einem oft erwähnten Paradebeispiel, wenn es sich um Forschungen im Zusammenhang mit Ethnizität handelt, nämlich Indien. Dabei möchte ich mit einer Arbeit von Vernon Hewitt in medias res gehen, wo der Autor versucht das Phänomen von Gruppenbildungen entlang religiöser Identitäten abzuhandeln. Seine Arbeit beschreibt die gravierenden Verschiebungen in Hinblick auf Ethnisierungsprozesse entlang askriptiver und kultureller Merkmale im Zuge eines „ethnic revivals“ in Indien. Vernon Hewitt kommt zu dem Schluss, dass sich in den ethnischen

---

<sup>319</sup> Meyer, Thomas: Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002, S 46

Konstituierungsprozessen in Indien eine signifikante Änderung in der Auffassung von Ethnizität entwickelt hat, nämlich von der Sprache weg, hin zur Religion.<sup>320</sup>

Indien liefert zur Thematik Ethnizität ein außerordentlich ergiebiges Forschungsfeld, weil es exemplarisch eine Unmenge an Menschen in sozialen Zusammenhängen, kategorisiert nach Religion, Kaste, Geburtsgruppe (Jati-Gruppe), Ethnie, Phänotyp usw. in einem Staat vereint, was wiederum ForscherInnen die Möglichkeit gibt, diverse Entwicklungsprozesse anhand der indischen Situation nachzuzeichnen, um so analytisches Material zu gewinnen, welches auch für Policy-Analysen auf andere multinationale beziehungsweise multiethnische Staaten umgelegt werden könnte. Indien erweist sich damit als prädestiniert dafür, ein Musterbeispiel eines pluralistisch-demokratischen Staates abzugeben, in welchem die Implementierung von normativ-politischen Zielsetzungen, sowie föderalistischen Verfassungskonzepten und diverser anderer Institutionen, untersucht, und im Kontext von Ursache und Wirkung überprüft werden, ob sie nun ihren angestrebten Zweck wirksam und nachhaltig erfüllen konnten, und somit auch übertragbar auf andere politische Entitäten sind. Einerseits haben wir das koloniale Erbe Indiens, mit den sich im britischen Empire entwickelnden Ansätzen von politischen Systemen, welche durch den britischen Imperialismus ihren Eingang fanden, und andererseits haben wir die Nationalwerdung Indiens, die durch eine säkulare Befreiungsbewegung getragen wurde, geprägt durch die Kongresspartei mitsamt ihrer gesamtindischen Nationalstaatsidee. Indien erweist sich als Konglomerat von Menschen mit den dazugehörigen Gruppenzugehörigkeiten, welche entlang askriptiver Marker ablesbar sein können, oder die sich durch die Hybridisierung im indischen Kontext in einem komplexeren Zusammenhang darstellen. Exakt an diesen Formen von Kollektivbildungen und Gruppenaffinitäten, sowie ihrer historisch kontextbezogenen Entwicklung, erschließen sich wissenschaftlicher Forschung Methoden, etwa im Rahmen von Konfliktforschung und Mediation, sowie Ansätze zur Implementierung von Antidiskriminierungsmaßnahmen im Rahmen von Gleichstellungspolitiken. Des Weiteren sehen wir auf verfassungsrechtlicher Ebene die Bemühungen, das indische Experiment eines diversifizierten

---

<sup>320</sup> vgl. Hewitt, Vernon: India. The State, Ethnicity and Nationalism, in: Don MacIver (ed.): The Politics of Multinational States, Macmillan, Houndsmills UK 1999, S 35 - 62

multikulturellen, säkularen und parlamentarisch-demokratischen Staates in seiner Gesamtheit so gut wie möglich zu erhalten. In diesem Sinne versuchen indische Regierungen meist föderalistische Antworten auf Separatismus- und Autonomiebewegungen zu geben. Den „ethnic upsurge“, welchen Hewitt für Indien beschreibt, erklärt er durch die Funktion, welche Ethnizität heute anstelle des Nationalismus erfüllt.<sup>321</sup> Er konstatiert, dass Ethnizität zur „Gesinnungsfrage“ wird, und nicht mehr primär primordial verstanden wird, und reiht sich in diesem Sinne auch unter den konstruktivistischen Ansatz ein, indem er Ethnizität als ein prozesshaft-dynamisches Konzept begreift.<sup>322</sup> Hewitt untersucht im historischen Rückblick, wie sich die indische Nation, vertreten durch die Kongresspartei, von der englischen Sichtweise einer dichotomen Agglomeration der beiden größten Religionsgruppen, nämlich Hindus und Moslems, löste. Die Zusprennung von politischen Rechten auf Basis der religiösen Zugehörigkeit wurde als imperialistisches Prinzip im Sinne von Teile und Herrsche abgelehnt.<sup>323</sup> Religion galt unter der neuen aufstrebenden Nation als rückwärtsgewandt. Ziel war die Schaffung eines modernen säkularen Nationalstaates, welcher die Leistung einer Steuerung des vorhandenen sozialen Pluralismus zu erbringen vermochte. Mit diesem Ansinnen schien es den politischen Eliten ratsam, sich der ethno-linguistischen Kategorie zur Lenkung der heterogenen indischen Gesellschaft zu bedienen. Auch schien es den Verantwortlichen klug, die Gleichstellungsprogramme für sozial Benachteiligte zu intendieren, um auch die Ärmsten der Gesellschaft am neuen System teilhaben zu lassen.<sup>324</sup> Trotz alledem schien es während der Jahre immer wieder Phasen zu geben, in denen auch die Kongresspartei mit Hilfe der Religion versuchte Stimmung zu machen, was sich immer wieder als fataler Fehler erweisen sollte, weil dadurch Konfrontationslinien zwischen den einzelnen sozialen Gruppen erzeugt wurden, welche sich teilweise sogar zu gewaltsamen Exzessen<sup>325</sup> entluden. Der Indian National Congress trägt

---

<sup>321</sup> vgl. Hewitt, 1999, S 38f

<sup>322</sup> vgl. a.a.O., S 39

<sup>323</sup> vgl. Hewitt, 1999, S 41

<sup>324</sup> vgl. Hewitt, 1999, S 43ff

<sup>325</sup> Beispiele von ethnisch-religiösen Konflikten in Indien, um nur einige wenige zu nennen, sind die Punjabi-Krise, in der nach der Erstürmung des „Goldenen Tempels“ der Sikhs im Rahmen der Operation Blue Star im Jahre 1984, Indira Gandhi ermordet wurde, und es infolgedessen zu Massakern an Sikhs durch Hindus kam, weiters die unzähligen blutigen Auseinandersetzungen

so eine Mitverantwortung an der religiösen Fanatisierung einzelner Bevölkerungsteile, sowie am Aufstieg der hindunationalistischen BJP (Bharatiya Janata Party)<sup>326</sup>, welche die Intention verfolgt, eine auf dem Hinduismus basierende theokratische Gesellschaftsordnung zu etablieren. In Anlehnung an Hewitt kann daraus geschlossen werden, dass ethnische Identifikationsfaktoren einen Modifikationsprozess erleben, wenn sich der Bezugsrahmen, in welchem sie sich lokalisieren, ändert. „Furthermore, ethnic identifiers change and alter in response to state repression or to state accommodation.“<sup>327</sup>

Im indischen Kontext erhärtet sich die These, dass sich Ethnisierungsprozesse nun stärker am religiösen Moment orientieren und linguistische Unterschiede in den Hintergrund treten.

*„Unlike in the late fifties and the early sixties, when cultural identities were linguistically defined, today ... religion, rather than language has become the epitome of the culture of the people.“<sup>328</sup>*

Die Religion gilt als sinnstiftendes Element für Gruppen und Individuen, welche nicht auf der Basis materieller Gegebenheiten stehen bleibt, sondern sich zum Metaphysischen empor wendet. Sie wirkt gemeinschaftsbildend, wie es auch andere Sinnstiftungssysteme tun. Nach der Durkheim'schen Auffassung gibt es drei Aspekte der Religion, wie Glaubensüberzeugungen (Mythen), die Praktiken und die Gemeinschaft.<sup>329</sup> Er vertritt einen funktionalistischen Ansatz, indem er ausführt, dass der Faktor des Glaubens ein Element der Macht ist, welche die Gesellschaft über ihre Mitglieder ausübt.<sup>330</sup> Wir müssen also Religion nicht nur im Sinne der Bereitstellung eines ethischen Grundsatzmodells verstehen, sondern in ihrer Deutungs- und Wirkungsmächtigkeit verstehen. Der überzeugte Glaube an

---

zwischen Hindus und Moslems, wobei eine Region sehr häufig angesprochen wird, nämlich Kaschmir (Vgl. Hewitt, 1999, S 52f). Abschließend sei noch der Konflikt um das Heiligtum von Ayodhya genannt, indem die Babri-Moschee von Ayodhya zerstört wurde, weil sie angeblich auf dem Geburtsort des Hindu-Gottes Ram stand, woraufhin es zu schweren Ausschreitungen zwischen Hindus und Moslems kam (Vgl. Hewitt, 1999, S 57). Hier sei noch angemerkt, dass es im indischen Kontext durchaus üblich ist, dass religiöse Kultplätze einer Mehrzahl an Religionen und Konfessionen als heilig gelten, und entweder gemeinsam oder abwechselnd von den jeweiligen AnhängerInnen genutzt werden.

<sup>326</sup> vgl. Hewitt, 1999, S 50

<sup>327</sup> Hewitt, 1999, S 39

<sup>328</sup> Baxi, Upendra/Parekh, Bhikhu C.: Crisis and Change in Contemporary India, New Delhi, Sage, 1995, S 187, zit. nach: Hewitt, 1999, S 47

<sup>329</sup> vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Religion>, 15.11.2006

<sup>330</sup> vgl. a.a.O.

eine solche Macht von Religion, auch in einer transzendenten beziehungsweise immanenten Imagination davon, leitet(e) die Menschen seit Jahrtausenden. Allerdings ist auch zu beobachten, dass durch soziale Umbrüche es zu einer Erschütterung von Glaubenssystemen kommen kann. Ausgelöst durch Krisen von ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Relevanz können auch Religionen ihre Deutungshoheit innerhalb ihres ehemaligen Machtsektors einbüßen, wobei sich neue, an die realen gesellschaftlichen Bedingungen angepasste, Religionen durchsetzen können. Beispielhaft sei hier nur das antike Rom genannt, wo sich das Christentum gegenüber der alten römischen Religion behauptete, um schließlich alleinige Reichsreligion zu werden, oder die Ausbreitung des Islam vom Nahen- und Mittleren Osten über Persien bis zum Hindukusch über den indischen Subkontinent bis nach Malaysia und Indonesien, sowie in Nordafrika, was auch global einen Niedergang der pantheistischen Religionen gegenüber den monotheistischen Religionen zur Folge hatte. Erst mit der Aufklärung, wobei die Einflüsse der griechisch-antiken Philosophie den ersten Anstoß gaben, formulierte sich eine Kritik an der Religion, welche eine Tendenz zur Säkularisierung einleitete. Johann Figl bezeichnet „Säkularisierung“ primär als *„den schon im Hochmittelalter punktuell einsetzenden und in der Neuzeit sich weithin manifestierenden Prozess der Trennung, der Herauslösung und Emanzipation praktisch aller Bereiche der menschlichen Lebenswelt vom Sinnkontext des christlichen Glaubens, sodass es einerseits zu einer „Entzauberung“ der Welt kam (M. Weber) und andererseits zu einer Autonomisierung und Ausdifferenzierung zentraler gesellschaftlicher Bereiche (vor allem zu nennen sind der Staat, das Ethos, die ökonomischen Beziehungen, das wissenschaftliche Methodenbewusstsein).“*<sup>331</sup> Als weitere Form von Säkularisierung führt Fink „das Weiterwirken beziehungsweise die Übernahme ursprünglich religiöser und christlicher Verhaltensweisen, Sprachformen und Vorstellungsgehalte in Bereiche, die – ebenfalls nach einem Übergangsprozess

---

<sup>331</sup> Figl, Johann: Säkularisierung und Fundamentalismus, in: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Querschnitte 16, Studien Verlag, Innsbruck/Wien/München, Bozen, 2004, S 36

der Ablösung – außerhalb des glaubensmäßigen Kontextes volle Eigengesetzlichkeit erhalten haben“<sup>332</sup>.

Die Säkularisierung gebärdet sich als Entwicklungsprozess, der eine Ablösung und Trennung von der religiösen Vorstellung vorsieht, welches in der Moderne dazu führt, dass Religion beziehungsweise institutionelle Religion an Einfluss und Macht verliert, was sich grundsätzlich am Paradigma der Trennung von Staat und Kirche erkennen lässt. Politische Gemeinwesen der Moderne beziehen sich nicht mehr auf ein „Gottesgnadentum“ wie dies in den diversen monarchischen Herrschaftssystemen üblich war, sondern legitimieren sich über andere Inhalte. Souveränität erscheint nicht mehr gottgegeben, sondern wird durch Volk beziehungsweise Demos ausgeübt. Die generelle Auffassung über religiöse Deutungssysteme ist es, zumindest in fast allen demokratisch-verfassten Staatswesen, sie in den Privatbereich zu verschieben. Religion soll nur mehr im persönlichen Bereich zur Geltung kommen, obwohl es unter den meisten demokratischen Staaten einen stillschweigenden Konsens zu geben schien, Religion an sich zu fördern, weil ihr doch nach wie vor eine gewisse ethische Kompetenz zugestanden wurde, welche auch für die Erziehung der StaatsbürgerInnen einen positiven Input bedeuten könnte. Auch in vielen anderen außerreligiösen Bereichen überließen Staaten einiges an sozialpolitischen Problemlösungen religiösen Gemeinschaften.<sup>333</sup>

In den letzten Jahrzehnten konnten wir aber auch eine andere Entwicklung beinahe weltweit betrachten, welche die Säkularisierungsthese letztendlich auch relativieren dürfte, es handelt sich um die Revitalisierung von Religionen. Dabei ist nicht nur die spirituelle Dimension der religiösen Erneuerung gemeint, indem Menschen ein großes Interesse an esoterischen und magischen Ritualen und Praktiken zeigen und sich auch neue sektenhafte Vereinigungen bilden, sondern auch die Politisierung von Religion. Einerseits wird Religion dazu verwendet um Gemeinschaft und darüber hinaus Staatlichkeit (mit-)zugestalten, und andererseits

---

<sup>332</sup> a.a.O., S 36

<sup>333</sup> In Österreich zum Beispiel engagieren sich konfessionelle Verbände, wie etwa die Caritas, die Diakonie usw. im großen Ausmaß für Sozialpolitik, sei es nun in der Armutsbekämpfung, der Flüchtlingshilfe, oder der Altenbetreuung. Auch in anderen Staaten, wie den USA, leisten religiöse Einrichtungen einen überdurchschnittlichen Beitrag in diesen Bereichen.

ist es partiell auch ein Ansinnen religiöser AktivistInnen den einen oder anderen Schritt weiter zu gehen, bis es zu einer Verwirklichung des „göttlichen Planes“ auf Erden kommt. Als Paradebeispiel par excellence wäre ein „Gottesstaat“ zu nennen, dem die Vorstellung zugrunde liegt, dass sich ein politisches Gemeinwesen gänzlich auf den religiösen Kanon bezieht und seine Rechtsordnung sich am selbigen orientiert. So scheint es, dass es in der Moderne beziehungsweise der Postmoderne parallel verlaufende Phasen von Säkularisierung und Revitalisierung von Religion gibt. Die Befürchtung der „Rache Gottes“<sup>334</sup> am gottlosen zeitgeistigen Individuum scheint, wenn mensch die gewalttätigen Äußerungsformen, durch militante FundamentalistInnen getätigt, beobachtet, eine ernstzunehmende Gefahr darzustellen. Der Fundamentalismus stellt ebenso seinen Deutungsanspruch auf der erkenntnistheoretischen Ebene, wie dies auch rationale Erklärungssysteme tun. Thomas Meyer definiert Fundamentalismus folgendermaßen: „Fundamentalismus ist eine moderne politische Ideologie mit ethisch-religiösem, mitunter auch areligiös-weltanschaulichem Anspruch. Er kombiniert auf widerspruchsvoll-pragmatische Weise Elemente der späten Moderne mit Rückgriffen auf dogmatisierte Bestände vormoderner Traditionen, um die von ihm als Bedrohung der eigenen Identität erfahrenen Grundlagen und Folgen der Kultur der Moderne auf moderne Weise und mit modernen Mitteln desto wirkungsvoller bekämpfen zu können.“<sup>335</sup> Demnach erweisen sich Fundamentalismen als der modernen Welt eigen und zugewandte Denk- und Erklärungsmodelle, wenn es um die Adaptierung im Bereich der technischen Erneuerungen geht, aber ebenso gerieren sie sich als reaktionär und der Moderne abgewandt, um sich kompetitiv gegen den Laizismus in Position zu bringen. Für meine Fragestellung der ethnischen Mobilisierungskraft von Religion sind Fundamentalismen nicht nur eben aufgrund ihres spezifisch kulturellen Hintergrundes bedeutend, sondern auch wegen deren struktureller Similiaritäten, welche kognitiv erfassbar sind, in ihren Reaktionen auf Veränderungen ökonomischer, politischer und sozialer Bedingungen, was

---

<sup>334</sup> vgl. Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 1991, vgl. Originalausgabe: La Revanche de Dieu, Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris 1991

<sup>335</sup> Meyer, 2002, S 47

mitunter ein globales Phänomen zu beschreiben scheint. Fundamentalistische Ideologien sehen sich als BesitzerInnen und HüterInnen absoluter Wahrheiten, weshalb sie entweder dazu geneigt sind, ihren Glaubensrahmen über die gesamte Gesellschaft zu spannen, oder in Ermangelung an gesellschaftlicher Relevanz sich von dieser zu separieren. Wieder einmal ist die Herstellung der „Wir-Gruppe“ an die Mechanismen der Inklusion und Exklusion gebunden, ein kollektivistisches Paradigma zum Gruppenerhalt. Der „fundamentalistische Impetus“<sup>336</sup>, wie es Martin E. Marty und R. Scott Appleby nennen, oder der dissoziative Charakter, wie er in einem vorhergehenden Kapitel bereits beschrieben wurde, wirkt mit gleicher Intensität in jeder derart konstituierten Gemeinschaft, egal welches spezifische ethnokulturelle Werte- und Normensystem vorherrscht. *„Es ist diese idealtypische Struktur und nicht ihr jeweils kulturspezifischer Inhalt, die den Fundamentalismus von anderen Zivilisationsstilen wie Traditionalismus und Liberalismus unterscheidet und die unterschiedlichen Fundamentalismen der Gegenwart einander im Stil ihres Umgangs mit kulturellen Differenzen ähnlicher macht als den jeweils konkurrierenden Zivilisationsstilen innerhalb ihrer eigenen Kultur. Dieser Befund ist das Ergebnis vergleichender kulturübergreifender Forschungen auf empirischer Grundlage.“*<sup>337</sup>

Fundamentalismen richten sich vehement gegen die Aufklärung und treten gegen die Offenheit einer modernen Gesellschaft an, denn sie benötigen Grenzen, um ihre imaginierte Urgemeinschaft zu errichten, wortgetreu dem Wertekanon auf den sie sich beziehen. Eine interpretative Herangehensweise an die „heiligen Schriften“ abweichend vom Literalismus, würde diese als absolute Wahrheiten in Frage stellen. Eine tiefgehende Auseinandersetzung mit den eigenen Überzeugungen könnte das Potential zur Infragestellung und Ablehnung des ehemals Geglaubten steigern, was in der fundamentalistischen Eigenlogik ein Widerspruch in sich wäre. Die kritische Reflexion von heiligen Texten kann nicht beabsichtigt sein, genauso wenig wie es ein Dialog mit anderen Weltanschauungen und Lebensstilen sein kann. Würde dies passieren, so würde der Fundamentalismus aufhören Fundamentalismus zu sein, ihm kann nur ureigenstes Ziel sein, sich konfrontativ nach außen abzugrenzen, egal ob verbal

---

<sup>336</sup> Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago, 1991, S 817

<sup>337</sup> Meyer, 2002, S 48f

oder auch in Form physischer Gewalt. Er kann das Andere womöglich partiell im Nebeneinander tolerieren, aber niemals im Miteinander akzeptieren. Soziale Gruppen, welche gegenüber dem Anderen eine Offenheit bewahren, indem sie einen regen Austausch von Meinungen und Ideen vollziehen, wo auch ein wechselseitiger kultureller Austausch gepflegt werden kann, oder wo kulturelle Sitten und Gebräuche in die eigenen Normensysteme integriert werden können, wo die Initiative zu Erneuerungen besteht, und wo die differenten individuellen Lebensentwürfe die Regel denn die Ausnahme sind, würden den gemeinschaftsbildenden Maßnahmen einer ethnisch-fundamentalistischen Gesellschaftsordnung zuwider laufen. Fundamentalistisch organisierte Gemeinschaften können eine kollektive Identitätsbildung nur innerhalb eines autoritär verfassten Rahmens und hermetisch abgeriegelten Raumes gestalten, ohne diese Voraussetzungen wäre es ihnen nicht möglich eine Reproduktion der eigenen Gemeinschaft langfristig sicherzustellen.

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass Ethnizität aktuell ein zentrales Thema im politischen und sozialen Leben der Menschen auf allen Kontinenten darstellt.<sup>338</sup> Die Wahrnehmung globaler Veränderungsprozesse in ökonomischer, politischer und sozialer Hinsicht, lösen in vielen Menschen das Bedürfnis nach sozialem Zusammenhalt und Gemeinschaftlichkeit aus, da den Umbrucherscheinungen destruktive Auswirkungen auf die Lebenswelten der Menschen zugeschrieben werden. Vereinzelung und Vereinsamung werden als Auswirkungen dieser Transformationsprozesse von den Betroffenen artikuliert, während in den Sozialwissenschaften von Individualisierungs- beziehungsweise Atomisierungstendenzen gesprochen wird. Menschen, welche die Transformation für sich negativ erfahren haben, oder jene, welche unter Begriffen wie „Globalisierungs- bzw. ModernisierungsverliererInnen“ firmieren, betonen eine Sehnsucht nach Zusammengehörigkeit. Gemeinschaftlichkeit, so hat es den Anschein, wird vor allem in solchen Gemeinschaften gesucht, die familienähnlich strukturiert sind, und die Codes von familiärer Vertrautheit in der gegenseitigen Kommunikation verwenden. Verbundenheiten und Loyalitäten unter

---

<sup>338</sup> vgl. Hutchinson, Hohn/ Smith, Anthony D. (Hrsg.): *Ethnicity* (Oxford Readers), Oxford/New York 1996, S 5

Gleichgesinnten erzeugen eine gefestigte Gruppenkohäsion. Dennoch sind jene Merkmale und Attribute, welche über Zugehörigkeit entscheiden situativ. Sie richten sich nach den realen Lebensumständen der Menschen und sind interessensgeleitet. Auch Zweck- und Nutzenrationalität sind entscheidend für ethnische Identifizierung. Damit zeigt sich auch eine Wandelbarkeit von ethnischer Identität und ihre ideologische Konstruiertheit. In den Beobachtungen, die Vernon Hewitt zu Indien beschreibt, ist dies deutlich zu erkennen, indem nämlich Religion, Sprache als ethnisches Identifizierungsmoment ablöst. Andere Erkenntnisse wurden bereits für Sprache in historischen Beispielen gewonnen. Otto Bauer beschreibt zum Beispiel die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Donaumonarchie zwischen den unterschiedlichen ethnischen Gruppen. Die mittel- und osteuropäischen Nationalbewegungen definieren Sprache als Zugehörigkeitsmoment. Ähnliche Beispiele lassen sich auch bei anderen antikolonialen Bewegungen finden, wo nach wirkungsmächtigen Bindemittel gesucht wurde.

Dass die Identifizierung von Menschen mit ethnischen Gruppen ein Faktum ist, kann anhand vieler Beispiele belegt werden. In den Sozial- und Kulturwissenschaften gibt es eine Vielzahl an Diskursen zu den jeweilig spezifischen Punkten, welche auf die Thematik kulturelle Identität, Ethnizität, ethnische Konflikte, Multikulturalismus, Migrationsbewegungen und vieles mehr Bezug nehmen. Einer dieser Diskurse, welcher besondere Relevanz für meine wissenschaftliche Arbeit hat, ist jener um die politische Anerkennung von kultureller Identität/Ethnizität. Dabei hat sich eine kontroverielle Debatte um individuelle und kollektive Rechte und auch zu Gruppen- und Selbstbestimmungsrechten entwickelt. Im Fokus meiner Beobachtung stand vor allem, die breit gefächerte Rechtfertigungsargumentation in der sozialwissenschaftlichen Literatur, die eine intensive Beschäftigung mit den Begründungszusammenhängen meinerseits nach sich zog.

Auch eine „rasante Ausbreitung ethnsich orientierter Identitätspolitik“ ebenso wie die wachsende Häufigkeit und Intensität ethnischer oder als ethnisch

etikettierter und rationalisierter Konflikte<sup>339</sup>, wie Wolfram Stender schreibt, sind ein Anzeichen für die Zunahme der Ethnisierung von Gesellschaft und Politik.

Meine Kritik an der Ethnisierung menschlicher Lebensbereiche setzt an den Mechanismen der Selektion an. Der dissosiative Charakter, welcher der ethnischen Identitätsbildung eigen ist, erzeugt Ausgrenzungsmechanismen. In der Sondierung nach Zugehörigkeitsmarkern wird zugleich ein Innen und Außen beziehungsweise ein Drinnen und Draußen festgelegt. Die Zugehörigkeit zum Kollektiv ist nun entscheidend über die Zugänge zu Ressourcen, am deutlichsten spürbar im öffentlichen Raum und in der politischen Teilhabe.

Explizit muss auch das Verhalten politischer Bewegungen angesprochen werden, welche Identitätspolitiken transportieren. Es scheint nur ein schmaler Grat zu sein, zwischen der Thematisierung bezüglich der Anerkennung von Differenz, sowie dem Verlangen als distinkte Gruppe wahrgenommen zu werden, und der Mobilisierung gegen andere. Die Bewertung dieser politischen AkteurInnen im Kontext von Gerechtigkeit sehe ich in den angestrebten Zielen, ob nun die Diversität von soziokulturellen Gruppen angesprochen wird, um zu Erreichen einE GleichEr unter Gleichen zu sein, sprich emanzipativ zu wirken, um einen Prozess der Selbstermächtigung in Gang zu setzen, oder ob die Absicht besteht konfrontativ gegen andere vorzugehen, und letztlich zu einer Ressentimentbewegung zu werden.

### 3. Politisierung von Ethnizität

Im Rahmen innergesellschaftlicher Forderungen zur Chancen- und Verteilungsgerechtigkeit wird Ethnizität die Position zugewiesen, eine Ressource im strategischen Mobilisierungsprozess zu sein. Diese These wurde uns bereits durch den analytischen Begriff des „ethnic boundary approach“ von Fredrik Barth näher gebracht. Im politischen Kontext sprechen wir von einer Politisierung der kulturellen Differenz. Ich habe bereits im vorangegangenen Kapiteln darauf hingewiesen, dass Ethnizität als ein Moment gesehen wird, dass zur Mobilisierung von Individuen, ja sogar von ganzen Bevölkerungsgruppen benutzt wird.

---

<sup>339</sup> Stender, 2000, S 65

Im Zusammenhang mit der Politisierung von Ethnizität frage ich mich, wie und auf welche Art und Weise diese Mobilisierung erfolgt, welche Ziele mit Identitätspolitik verfolgt werden, und wie sie in einem gerechtigkeitsperspektivischen Kontext zu beurteilen sind. Dabei möchte ich auch einen Blick auf die AkteurInnen werfen. Die Zielsetzungen werden von bestimmten AkteurInnen vordefiniert oder sind von diesen geprägt. Die AkteurInnen versuchen Individuen und Kollektive für ihre Sache zu begeistern, dabei ist es spannend auch danach zu fragen, wer sie sind und warum sie welche Ziele verfolgen, sowie an welche Zielgruppe sich die Signale der ProtagonistInnen richten. Zuletzt werde ich die Thematik der Probleme und Gefahren behandeln, welche Rechtfertigungsdiskurse von kultureller Identität respektive Ethnizität mit sich bringen.

Zum Einstieg in die Thematik habe ich Samuel Huntingtons These zum „Clash of Civilizations“ gewählt. Huntington war einer der populärsten TheoretikerInnen der in den 90ern des vergangenen Jahrhunderts die Kulturkonflikthypothese revitalisierte. Sein Werk über den „Kampf der Kulturen“ erfuhr eine breite Rezension innerhalb und außerhalb wissenschaftlicher Zusammenhänge und löste eine diskursive Auseinandersetzung mit seinen Ansätzen aus. Obwohl sich beim Großteil der sozialwissenschaftlichen Gemeinde durchgesetzt hat, die Kulturkonfliktthese zu verwerfen, bleibt sie nach wie vor auf wissenschaftlicher Ebene und darüber hinaus, besonders deutlich in den Medien und in der Politik, präsent. In offiziellen Dokumentationen politischer Institutionen findet mensch die Kulturkonflikthypothese nach wie vor als ein erklärendes Moment.

Meine Absicht ist es aber nicht speziell den Diskurs zu Huntingtons Kulturkonflikthypothese und dessen kritischer Aufnahme im Detail zu bearbeiten. Ich lege meinen Fokus stärker auf die unterschiedlichen Ansätze, wie Kategorien und Unterschiede wahrgenommen werden, um sie schließlich als Ausgangspunkt für Konflikte zu rationalisieren.

Dass der Kulturkonflikt auch aus anderen Perspektiven wahrgenommen werden kann, zeigen auch die Arbeiten von Slavoj Žižek, Ian Buruma und Avishai Margalit, die versuchen Bruchlinien und interne gesellschaftliche Gegensätze zu

thematisieren. Dabei sind es die unterschiedlichen Interpretationen von Kultur durch Individuen und Gruppen, die Kultur als ein Diskursfeld erscheinen lassen, und nicht als das, in Hegel'scher Tradition, vorgestellte Kugelmodell. Dieses Kapitel soll als Einstieg in die differenten Betrachtungen des Kulturkonflikts dienen, um so auch die Politisierung von kulturellen Differenzen deutlicher sichtbar zu machen. Mein Anliegen ist es aufzuzeigen, dass diese Politisierung zielgerichtet und interessensgeleitet betrieben wird, wobei nicht unbedingt Anerkennung für kulturelle/ethnische Kollektive aus einem Streben nach Gerechtigkeit erhoben wird. Ich werde dokumentieren, dass es durchaus andere Strategien gibt, um die politische Anerkennung von soziokulturellen Gruppen einzufordern.

Als einen kurzen Einschub ist die Behandlung des Themas Ethnopluralismus zu sehen. Die Hineinnahme dieses Kapitels rechtfertigt sich dadurch, dass ich einerseits aufzeige, dass bereits der Vordenker der „Neuen Rechten“, Karl Schmidt, jene Kulturkonfliktthese umfangreich ausformulierte. Spannend daran finde ich, dass er ausführlich die KonfliktpartnerInnen benennt, nämlich die unterschiedlichen kulturellen Blöcke, und dazu breit gefächert ausführt, warum die Konflikte stattfinden. Ebenso finde ich seine Sichtweise des „Freund-Feind-Schemas“ sehr aufschlussreich, da diese Dichotomie als unüberwindbares Gegensatzpaar in einer Vielzahl an Erklärungsmodellen von kulturellen Konflikten findet, ohne natürlich einen Hinweis auf Carl Schmidt zu geben.

Mein nächster Schritt wird es sein, die unterschiedlichen Strategien in der Politisierung der kulturellen Differenz zu untersuchen. Die Erfassung der Unterschiede, wie Konflikte gesehen werden, und um welche Ressourcen die Konflikte geführt werden, sollen Auskunft über die divergierenden Zielsetzungen der politischen AkteurInnen geben und aufzeigen, dass Konflikte nicht mit den gleichen Absichten und Hintergründen geführt werden. Dazu möchte ich die Untersuchungen von Sigward Neckel heranziehen, welcher die USA als Musterbeispiel von politischer Ethnizität ansieht.

In diesem Kontext muss aber auch die Unterschiedlichkeit von Konflikten an sich herausgearbeitet werden. Auf der einen Seite steht ein Modell, das den Konflikt im Sinne eines Konkurrenz- oder Wettbewerbs zwischen verschiedenen Individuen und Gruppierungen ausmacht. Dieser „gehegte Konflikt“ innerhalb eines demokratischen Rahmens könnte auch als Streitkultur im demokratischen System als Motor einer pluralistischen Gesellschaft gesehen werden. Die andere Sichtweise auf den Konflikt, ist jene, die durch die Thesen Albert O. Hirschmanns als „unteilbarer Konflikt“ wahrgenommen wird, und in die Freund-Feind-Diktion des Theoretikers Carl Schmidt passt.

Neben den Konfliktcharakterisierungen stehen aber auch die Konfliktlinien, welche die gesellschaftlichen Bruchlinien widerspiegeln, in meinem Forschungsinteresse. Die „Kulturkonflikthypothese“ macht die kulturelle Differenz durch die Feststellung von Andersheit zum Paradigma und beschreibt so eine der Konfliktlinien. Durch die mediale Rezeption und Präsenz der „Kulturkonflikthypothese“ scheint der „Kulturkonflikt“, den „Klassenkonflikt“, als Interpretations- und Deutungsmodell sozialer und politischer Konflikte abgelöst zu haben. Gerade deswegen motiviert dies wohl sozialwissenschaftlich Forschende einen genaueren Blick auf diese Thematik zu werfen.

Die vielfache Kulturalisierung von sozialen Konflikten zeigt sich für mich als eine zu einseitige Beschreibung von Konflikten an sich. Die Ausmachung von Differenz in der Feststellung von Andersheit, also das Paradigma der „Kulturkonflikthypothese“, deckt im besten Fall einen spezifischen Teil der Deutung von konfligierenden Verhältnissen ab. Ich denke aber, dass es eine Vielschichtigkeit an Konfliktebenen gibt. Im Konkreten vermute ich nach wie vor sozioökonomische Ursachen als wesentlich konfliktbestimmend. Die Frage nach der Verteilung von Ressourcen und wer über sie wie verfügen kann, ist ausschlaggebend für die menschliche Existenz an sich. In diesem Zusammenhang frage ich mich nach der Relevanz der sozialen Klassen in Hinblick auf soziale Transformationsprozesse und welche Aussagen über sie in Beziehung mit der Politisierung der kulturellen Differenz getroffen werden können.

Dazugehörig finde ich es auch spannend mir die strategischen Momente zur Politisierung kultureller Differenz anzusehen, wie Identitäts- und Anerkennungspolitiken in politischen Auseinandersetzungen und Konflikten genutzt werden. Welche perspektivischen Unterschiede in der Instrumentalisierung und Politisierung von ethnischen und kulturellen Identitäten werden sichtbar?

Als letzten thematischen Schwerpunkt möchte ich mir das, von Rogers Brubaker so genannte, Projekt des „Group-Makings“ ansehen. Rogers Brubaker beschreibt die Politisierung ethnokultureller Unterschiede mit dem Fokus auf gewaltförmige Auseinandersetzungen. In diesem Kontext zeigt er wie politische Gruppierungen und Organisationen die Kategorie Ethnizität für ihre Ziele nutzen.

Letztendlich soll dieses Kapitel Auskunft darüber geben, warum kulturelle respektive ethnische Identitäten und Organisationen im Zeitalter der (Post-)Moderne virulent sind. Warum erfolgt die Aushandlung politischer Macht entlang ethnokultureller Kategorien?

### 3.1. Die Kulturkonflikthypothese

Seit Samuel P. Huntingtons „Clash of Civilizations“<sup>340</sup> ist die Kulturkonflikthypothese eine der meist strapazierten Zugänge um ethnische Konflikte zu rationalisieren. Diese These reduziert komplexe Zusammenhänge auf die altbewährte Schwarz-Weiß-Dichotomie. Gruppenkonflikte sind aufgrund von unterschiedlichen kulturellen Auffassungen existent. Diese ethnisch-kulturellen Differenzen reagieren, ähnlich einem physikalischen Modell beschrieben, an ihren jeweiligen äußeren Grenzen extrem heftig. Nirgends treten die Klüfte zwischen Menschen ungleichartiger kultureller Lebensstile derart hervor, wie an den Peripherien. Die Spannungen an den Rändern entladen sich bei Huntington schließlich in Form von Bruchlinienkriegen.

---

<sup>340</sup> vgl. Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen, die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. The Clash of Civilizations, München/ Wien 1996

Slavoj Žižek<sup>341</sup> hingegen weist daraufhin, dass ein Kampf der Kulturen nicht zwangsläufig einer ist, der zwischen zwei unterschiedlich gedachten, abgeschlossenen Kulturräumen geführt wird, sondern dass die eigentlichen Konflikte und Brüche quer durch die Kulturen im Inneren verlaufen.

Ähnlich argumentieren auch Ian Buruma und Avishai Margalit, wenn sie in ihrem Buch „Okzidentalismus“<sup>342</sup> den eigentlichen Kern der Auseinandersetzung beschreiben. Den Okzidentalismus beschreiben Buruma und Margalit als eine Geisteshaltung, welche jede Form von Gesellschaft ablehnt, die sich auf den Idealen der Aufklärung gründet, im Speziellen gegen die Freiheit, die wissenschaftlich begründbare Rationalität und den Materialismus. Die okzidentalistische Gesinnung findet keine geographische Einschränkung, sondern ist unabhängig von Ort und Zeit in einem bestimmten historischen und regionalen Kontext einmal mehr und einmal weniger präsent. Interessant an Burumas und Margalits Analyse ist die Herausarbeitung der „okzidentalen Stadt“ als Symbol allen Übels. Diese Gleichsetzung von Großstadt und der Sünde, welche schon in Jahrtausenden alten Überlieferungen existiert, findet sich kontinuierlich in okzidentalistischen Strömungen wieder. In der Frühzeit der Menschen wird in religiösen Texten immer wieder auf die Bestrafung Gottes oder der Göttinnen/Götter hingewiesen, weil die Menschen ein Leben führten, dass sich nicht an den religiösen Gesetzen orientierte. Die wohl bekanntesten Beispiele in der christlichen Erzählung sind Sodom und Gomorra, sowie Babel. Buruma und Margalit recherchierten vor allem zwei sehr glaubwürdige Zugänge, warum Babel untergehen musste. Ein Grund war die relative sexuelle Freiheit<sup>343</sup>, welche in der Stadt Babel geherrscht hatte, und andererseits ist es der Turmbau zu Babel, der sich als monumentales Glanzstück zum Symbol menschlicher Schaffenskraft

---

<sup>341</sup> Žižek, Slavoj: Ein Plädoyer für die Intoleranz. 3. überarbeitete Auflage Passagen-Verlag, Wien 2003

<sup>342</sup> Buruma, Ian/ Margalit Avishai: Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde, München/Wien 2005

<sup>343</sup> „Möglicherweise war es die relativ große sexuelle Freiheit babylonischer Frauen, die fromme Juden/Jüdinnen und ChristInnen dazu veranlasste, diese Stadt als ‚die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde‘ zu bezeichnen (Offb 17,5).“, in: Buruma/Margalit, 2005, S 23

emporhebt, und zugleich eine Art „wissenschaftliches Forschungszentrum“<sup>344</sup> war. Die Allmacht eines göttlichen Wesens zeigte sich somit meist dann, wenn die Menschen versuchten ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Göttlichen zu deklarieren. In der längeren Vergangenheit griff die göttliche Macht noch direkt in das Geschehen ein, wie mythische und religiöse Schriften wiedergeben. Im Zeitalter der Moderne übernehmen Menschen die Sanktionierung der „SünderInnen“, wie es aus islamistischer Sicht in Verbindung der Zerstörung der Twin Towers in New York geschah. Daraus lässt sich allgemein deduzieren, dass die okzidentalistischen Strömungen alles das verabscheuen, was von Menschenhand errichtet, erfunden und erdacht wurde, um menschliche Selbstautonomie zu erlangen und freie Assoziationen von Individuen zu ermöglichen. Im Gegenzug dazu ist in einem okzidentalistischen Verständnis nur ein Zusammenleben der Menschen legitim, dass sich nach dem „Göttlichen“ oder „Natürlichen“ ausrichtet.

Der Konflikt der Kulturen resultiert demnach aus einer unterschiedlichen Interpretation von Kultur und derer, durch sie vermittelten Werte und Normen, wobei reaktionäre Strömungen dazu tendieren eine literalistische Auslegung von religiösen Texten und nationalen Mythen zu forcieren. Wir sprechen von einem Konflikt der Werte, wobei ganz im Sinne von Gramsci versucht wird die kulturelle Hegemonie in einer Gesellschaft zu erringen. Obwohl die Kulturkonflikthypothese von den falschen Grundannahmen ausgeht, und sie wissenschaftlich nicht verifizierbar ist, erfährt sie eine kontinuierliche Rezeption. Aus rein ideologischer Perspektive werden strategische Überlegungen getroffen, um komplexe Sachverhalte in reduktionistischer Weise zu simplifizieren. Die Gleichung wird schon seit Jahrtausenden nach gleichem Muster aufgestellt, nämlich dass das Andere, oder das anders Imaginierte, gleichzusetzen ist mit dem Gegensätzlichen, mit der/dem FeindIn. Quer über die Medien verstreut, sowohl in boulevardesken Talkshows, als auch in so genannten Qualitätsreportagen der

---

<sup>344</sup> „Der Turm von Babel war vermutlich ein Zikkurat, ein Gebäude mit einer Rundtreppe, die den Tierkreiszeichen folgte. Für die Babylonier spielte die Astrologie eine zentrale Rolle. Mit ihrer Hilfe erkundeten sie die Werke der Natur und erlangten Wissen.“, in: Buruma/Margalit, 2005, S 23

öffentlichen und privaten Fernsehsender finden Laien und Fachleute zur Thematik ähnliche Erklärungsmuster, dass nämlich Konflikte zwischen Individuen oder Kollektiven mit unterschiedlichem ethnischen Hintergrund auf eben diesen Wesenszug zurückzuführen sind. Die augenscheinlichsten Fälle dieser Verzerrung von Konfliktanalysen finden statt, wenn der Vergleich gezogen wird zwischen sozialen Gruppen, die dem westlichen „Kulturkreis“<sup>345</sup> zugerechnet werden, und solchen, welche aus anderen „Kulturkreisen“ stammen, wenn mensch Huntingtons Modell heranzieht, wären das der islamische, sinische, orthodoxe, lateinamerikanische, japanische, afrikanische und hinduistische Kulturkreis. Gleichmaßen wird in dieser Gegenüberstellung ein Bild von einer westlich-zivilisierten Welt und einer barbarisch-wilden Welt gezeichnet. Der Westen fungiere im Sinne der Aufklärung, des Humanismus, des industriellen und technischen Fortschritts und schließlich durch die (soziale) Marktwirtschaft, zusammengefasst also ein Sinnbild der Moderne, während der Rest der Welt mit Ausnahmen einiger „Inseln“ in einem archaischen Nativismus dahinvegetiert, geprägt von patriarchalen Familienstrukturen, agrikultureller Subsistenzwirtschaft, religiöser Tradition, Frauenunterdrückung und Tribalismus. Dabei entsteht der Eindruck, dass die Kultur der Moderne gleichzusetzen ist mit der traditionellen Kultur des Westens.

Thomas Meyer stellt hingegen klar, dass die Kultur der Moderne aus „einem tief greifenden Transformationsprozess hervorgegangen“ ist, „der gerade in den wesentlichen kulturellen, sozialen und politischen Handlungsbedingungen einen Bruch mit den „westlichen“ Traditionen darstellt“.<sup>346</sup>

Die normativen Bezugssysteme der westlichen Demokratien erwachsen nicht linear aus einer spezifischen ethnischen Kultur, sondern sind Ergebnisse historischer, politischer, ökonomischer und sozialer Umbrüche. Konfliktreich verliefen die Ablösungsprozesse der Menschen von Kirchen, von Herrschaftshäusern und Grundwerten der europäischen Kulturen. Die Kultur der

---

<sup>345</sup> Die Kulturkreislehre war lange Zeit fixer Bestandteil der Ethnologie. Sie geht auf die Forschungsergebnisse des deutschen Ethnologen Leo Frobenius und die Wiener Schule der Kulturkreislehre, begründet von Pater Wilhelm Schmidt zurück.

<sup>346</sup> Meyer, 2002, S 25

Moderne entspringt aus Synergieeffekten, welche aus Fragmenten von Religionen, Ideologien und traditionellen Kulturen resultieren.

*„Die „Kultur des Westens“ hatte sich schon seit dem 8. und 9. Jahrhundert in Europa entfaltet (...). Sie erwuchs aus dem Boden der antiken Klassik und der christlichen Religion und bildete in frühen Ansätzen besondere gesellschaftliche, kulturelle und politische Institutionen aus, die ihre Eigenart prägten. Zu ihnen gehörten ein gewisses Maß an Rechtlichkeit, Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, Vielfalt gesellschaftlicher Gruppen, die Ausformung politisch-gesellschaftlicher Repräsentativorgane und eine in der christlichen Religion selbst angelegte Vorform des Individualismus.“<sup>347</sup>*

Die beschriebene westliche Kultur ist eine synonym verwendete ideologische Variabel, die im bipolaren Zeitalter vor allem den Liberalismus und die parlamentarische Demokratie verbunden mit der kapitalistischen Marktwirtschaft im Gegensatz zum Sozialismus und der Planwirtschaft positionierte. Freiheitsrechte gepaart mit Selbstverantwortung, wahrgenommen vom Individuum im freien Spiel der (Markt-)Kräfte, charakterisierten den Westen gegenüber dem Ostblock. Somit kann die Kultur des Westens eher verstanden werden als ein politischer Zugang, eine Methode, um eine Gesellschaft zu organisieren, ihr einen Rahmen zu geben, indem auch verschiedene „bounded cultures“ mitten drinnen existieren. Diese Kultur bewegt sich somit auf einer anderen Ebene. Der Vergleich einer Kultur des Westens mit einer ethnonationalen Kultur, schlichtweg bedeutungslos, ob es sich dabei um eine europäische oder außereuropäische handelt, zeigt grundlegende Disparitäten auf. Die komparative Herangehensweise zwischen einer Kultur des Westens und nicht-westlicher Kulturen liegt der falschen Annahme zugrunde, die Kultur des Westens ebenfalls nach dem Hegel'schen Kugelmodell zu verstehen, sprich eine Ontologisierung vorzunehmen, um etwas vergleichbar zu machen, was im Grunde unvergleichbar ist. Würde mensch nämlich die „Kultur des Westens“ mit einzelnen europäischen ethnonationalen Kulturen vergleichen, so müssten diese auch als nicht-westlich qualifiziert werden, weil sie in ihrer traditionellen Verfasstheit genauso viele oder wenige der Werte aufweisen, welche mit dem Westen in Verbindung gebracht

---

<sup>347</sup> Meyer, 2002, S 26

werden würden, wie dies bei nicht-westlichen kulturellen Communities der Fall ist.

Nehmen wir zum Beispiel die katholisch geprägten Länder Europas. Die katholische Kirche vertritt nach wie vor sehr viele gegensätzliche Positionen zu einem aufgeklärten Gesellschafts- und Menschenbild. Dies zeigt sich vor allem in der Geschlechterfrage, in ihren Ansichten zu sexueller Orientierung, in ihrer Positionierung zu Demokratie und teilweise auch in ihrem gespannten Verhältnis zu anderen religiösen Gemeinschaften. In diesem Zusammenhang nimmt die katholische Kirche oft auf regionaler Ebene eine besondere Stellung in gesellschaftspolitischen Fragen ein. In Irland zum Beispiel ist sie die tonangebende Verfechterin für das Abtreibungsverbot. Sie prägte über ein Jahrtausend hinweg die Vorstellungen irischen Familienlebens in einem patriarchalen Sinn. So schafften es auch liberale und säkulare Kräfte in Irland erst in mehrmaligen Anläufen im Jahre 1995 die Ehescheidung durchzusetzen.<sup>348</sup> In ihrer staatskirchenähnlichen Machtposition weiß sie nach wie vor ihre Trümpfe für sich zielbringend auszuspielen.

Ähnlich gesellschaftspolitische Entwicklungen sind auch in Polen beobachtbar, wo eine zunehmende Rekatholisierung nach dem Zusammenbruch des „real-existierenden Sozialismus“ zu beobachten war. Dabei setzte die katholische Kirche zumeist auf althergebrachte traditionalistische Gesellschaftsentwürfe. Fundamentalistische und reaktionäre Gruppen haben eine überdurchschnittlich starke Machtposition in Polen. So wurden ebenso die oben genannten Fragen zu Geschlechteregalität, sexueller Orientierung und Gesellschaftspolitik im Allgemeinen zum Hauptbetätigungsfeld katholischer AkteurInnen.

Auch auf EU-Ebene bestärkte die katholische Kirche immer dezidiert ihre Werthaltungen in gesellschaftspolitischen Fragen. Das aktuelle Oberhaupt der katholischen Kirche, Joseph Ratzinger, sprach seine klare Ablehnung des „zeitgeistigen Relativismus“ auch deutlich aus.<sup>349</sup>

---

<sup>348</sup> zit. nach: [http://de.wikipedia.org/wiki/Verfassungs%C3%A4nderung\\_%28Irland%29](http://de.wikipedia.org/wiki/Verfassungs%C3%A4nderung_%28Irland%29), 05.05.2011

<sup>349</sup> „Wider die Diktatur des Relativismus“, in: F.A.Z., 20.04.2005, Nr. 91 / Seite 3, zit. nach: <http://www.faz.net/s/RubF3CE08B362D244869BE7984590CB6AC1/Doc~E16A28A93851244859BDF76E5EDD4B584~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, 10.06.10

Die katholische Kirche sah sich zumeist auch in einer konfrontativen Stellung zu anderen Ideologien. Seit der Zeit der Französischen Revolution war sie eine der stabilsten Machtapparate, die sich gegen andere zeitgeistige Strömungen in der Wissenschaft, Literatur, Kunst, Kultur und im gesellschaftlichen und sozialen Zusammenleben richtete. Deutlich wird dies auch in einem historisch-politischen Kontext, indem sie ihren Machtanspruch gegenüber den beiden großen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts, dem Liberalismus und dem Sozialismus behauptete. Unrühmlich dabei bleiben die Unterstützung beziehungsweise die Beteiligung an politisch restaurativen Versuchen, insbesondere sind die „faschistoiden“ Regime Spaniens, Italiens, Österreichs und der Slowakei sowie jenen Lateinamerikas zu nennen.

Letztendlich gäbe es noch eine Unmenge an Beispielen anzufragen, die uns darauf hinweisen, dass weder die Ideale der Aufklärung, sowie die Demokratie und die Menschenrechte, noch der Kapitalismus als Ideen kulturell einmalig begründbar sind aus einem Agglomerat der kulturellen Traditionen Westeuropas. Vielmehr würde ich die These aufstellen, dass die Werte des Pluralismus und des Multikulturalismus abgestuft auf mehreren Zustimmungsebenen zurzeit mehrheitsfähig sind, was aber insoweit nicht bedeutet, dass es keine gegenläufigen Tendenzen dazu gibt. Dazu würden alle nationalistischen und rechtsextremen Bewegungen zählen, welche mitunter Bezug nehmend auf die europäischen Faschismen, genannt sei hier nur der deutsche Nationalsozialismus und der italienische Faschismus, einen deutlichen Gegenkurs zu den pluralistischen Gesellschaftssystemen propagieren. Auch der katholische Fundamentalismus, in der einschlägigen Fachliteratur auch unter dem Begriff Integralismus zu finden, lehnt die Moderne an sich ab.

*„Als Integralismus wird in der katholischen Theologie und Kirchengeschichte eine weltanschauliche Haltung genannt, die Versuche, den Katholizismus mit den legitimen Ansprüchen des neuzeitlichen Denkens zu versöhnen und den christlichen Glauben mit dem Denken der jeweiligen Zeit positiv in Beziehung zu setzen, von vornherein als Modernismus ablehnt.“<sup>350</sup>*

---

<sup>350</sup> Remele, Kurt: Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Anfragen, in: Six/Riesebrodt/Haas, 2004, S 58

In der Rhetorik diverser fundamentalistischer und ethnonationalistischer Gruppierungen wird eine plurale, freiheitliche und demokratische Gesellschaftsordnung meist nur für die Erfüllung der eigenen Ziele in Anspruch genommen. In der Ablehnung des demokratischen Systems gibt es unterschiedliche Spielarten, so können sich diverse nationalistische Vereinigungen sehr wohl vorstellen, dass es eine demokratische Verfasstheit ihrer Gesellschaftsordnung geben könne, dabei wäre allerdings zu beachten, wer den Status einer/eines Bürgerin/Bürgers zuerkannt bekommt. Im Südafrika der Apartheid war die demokratische Willensentscheidung zum Beispiel an die Hautfarbe gebunden. Gleichfalls würden fundamentalistische und ethnonationalistische Bewegungen durchaus Mittel und Wege finden, um demokratische Beteiligungsformen mit ihren jeweiligen Dogmen zu versöhnen. Ein Beispiel dafür scheint wohl die Iranische Republik zu sein, in welcher zwar Wahlen, mehr oder weniger demokratisch, abgehalten werden, die aber nach wie vor von Korrektiven des schiitischen Klerus abhängig sind, welcher letztendlich auch die eigentliche Macht innehat.

Die Problematik, welche die Kulturkonflikthypothese aufwirft, ist der Kulturdeterminismus, der ihr inhärent ist. Die Argumentationslinie der Kulturdifferenz verläuft unablässig nach Schema F. Menschen werden einer kulturellen Gruppe zugerechnet, da sie in diese hineingeboren werden. Das soziale Umfeld, in welchem Menschen sozialisiert werden, vermittelt die Werte und Normen einer Gemeinschaft mit den dazugehörigen Dos and Dents. Dem einzelnen Individuum wird weder die Fähigkeit zugetraut sich über das primär vermittelte Ordnungssystem seine eigenen Gedanken zu machen, um daraus seine eigenen Schlüsse zu ziehen, noch wird die Eventualität in Betracht gezogen, dass es diese Lebens- und Handlungsrichtlinien auch ablehnen könnte, weil es vielleicht gerade in der Beschäftigung mit dieser Frage auch andere Lebensstile kennen lernt(e), welche zu einer Neuinterpretation des primär Vermittelten führen hätte können. Die Kulturdirektiven gelten dem Menschen als einverleibte Größen von denen sie/er sich in der Regel nicht ablösen kann. Somit wird auch eine Rechtfertigungslogik für die Führungsschichten von kulturellen Gruppen zu Recht gezimmert, die da lautet, dass es aufgrund der kulturellen Spezifika der jeweiligen

Ethnie, Nation, etc. unmöglich ist eine bestimmte Veränderung oder Entwicklung durchzumachen. Augenscheinlich wird diese Beweisführung meist von diktatorischen Regimes angeführt in Replik auf Menschenrechtsverletzungen. Totalitär geführte Staaten begründe(te)n die fehlenden Freiheitsrechte oft damit, dass das Kollektivistische in ihrer Kultur historisch gewachsen sei, eben der kulturellen Tradition entspreche, und die autochthone Bevölkerung zum Individualismus einen konträren Zugang im Gegensatz zu den liberalen und demokratischen Staaten hätte. Auch Foltermethoden, sowie die Todesstrafe und die Unterdrückung von Minderheiten und Frauen wurden von vielen Regimes im Sinne einer kulturellen Eigenart gerechtfertigt. Den Versuch die starren Strukturen von autoritären Systemen zu durchbrechen, um demokratische Formen des Regierens herzustellen, wurde meist durch Repressionen entgegengewirkt. Jeglichem Einwand oder Intervention von innen oder außen, gegenüber diesem unrühmlichen Vorgehen seitens der Herrschenden, wurde oft die kulturelle Distinktion als Grundlage zur Beurteilung der Situation empfohlen.

Auf dieser Argumentationslinie beharrend, werden bestimmte Praxen von Herrschaft, Gewalt, Untertrückung und Diskriminierung kulturell rationalisiert. Der Ansatz eigene Machtpositionen durch Kultur zu legitimieren, ist demnach auch kein neuer. Kulturelle Praxen werden und wurden von Machteliten über Zeit und Raum hinweg dafür verwendet, um den eigenen Einfluss und die politische Kontrolle über die Gemeinschaft sicherzustellen. Kulturelle Denk- und Handlungstraditionen zu essentialisieren, sie ohne eine kritische Entwicklungsanalyse in einem historisch-gewachsenen Kontext zu verstehen versuchen, hat im eigentlichen Sinne nichts mit dem Kulturellen an sich zu tun. Die Kreation eines dogmatischen Kulturverständnisses und einer selektiv-literalistischen Auslegung eines kulturellen Kanons bewegt sich weg von Kultur als offenen und fluktuierenden Entwicklungsprozess. Kultur wird zur Ideologie oder ideologisch interpretiert, sie wird zum Machtinstrument für dominante Gesellschaftsschichten. Die Vorstellung von Kultur als abgeschlossenes System, mit seinen natürlichen Attributen, ist eine (politisch-)ideologische Konstruktion, der aber andere konträre Interpretationen von Werten und Normen entgegengestellt werden. So ist Kultur in diesem Sinne auch ein Diskursfeld, wo

unterschiedliche Deutungen und Entwürfe aufeinanderprallen. In diesem Diskursfeld, welches auch ein Diskursfeld der Macht ist, findet der tatsächliche Kulturkonflikt statt, und es handelt sich nicht um jenen von Huntington beschriebenen „Clash of Civilizations“, wo er sich eine Konfrontation zwischen unterschiedlichen, essentialistisch umrahmten, kulturellen Einheiten vorstellt.

### 3.2. Ethnopluralismus

Der Huntington'schen Theorie eines „Clash of Civilizations“ längst vorgreifend, gab es schon in den vorigen Jahrhunderten WissenschaftlerInnen, welche sich mit der Thematik vom Zusammenleben unterschiedlicher ethnischer Gruppen in einem gemeinsam verfassten politischen Rahmen Gedanken gemacht haben. Der deutsche politische Philosoph Carl Schmitt entwarf in seinem Werken die Idee des „Großraums“. Dabei hielt er bedingend fest, dass ein Großraum in einem panethnischen Sinne konstituiert werden sollte. Innerhalb dieses Gebietes sollte eine Gruppe, oder ein Staat die Führung übernehmen. Norbert Campagna beschreibt den Großraum im Sinne Schmitts als ein Territorium, welches „(...)mehrere Völker umfasst, wobei aber betont werden muss, dass es sich dabei um artgleiche Völker handelt. Es ist diese Artgleichheit – diese rassische Homogenität –, welche die Grundlage für die Normalität innerhalb des Großraums bildet“.<sup>351</sup> Die Ähnlichkeiten zwischen den Kultur- beziehungsweise Zivilisationsblöcken von Huntington und den Großräumen von Schmitt sind evident. Carl Schmitts Großraum duldet keine oder nur ein verschwindend geringes Maß an Pluralität. „Dem Fremden“ wird eine destruktive Kraft zugeschrieben, die gesellschaftszersetzende Tendenzen bewirkt. Deswegen ist für Carl Schmitt ein hoher Intensitätsgrad an kultureller Homogenität unabdingbar, weil die Vielfalt den Großraum Schmitt'scher Imagination unmittelbar ins Unmögliche verschiebt. Schmitt hielt dereinst schon daran fest, dass auch die FeindInnen im Inneren bekämpft werden müssen. Die Individualisierung, welche sich durch den Liberalismus schleichend in den Köpfen der Menschen festsetze, hielt er genauso bekämpfenswert, wie den „klassenkämpferischen Sozialismus“.

---

<sup>351</sup> Campagna, Norbert: Carl Schmitt. Eine Einführung, Parerga, Berlin 2004, S 240

Beide Ideologien passten nicht in den Rahmen von Carl Schmitts Überlegungen eines funktionierenden und einheitlich agierenden Konglomerats an ethnisch homogenen Gruppen. Deshalb sind im Schmitt'schen Sinne auch situativ Phasen angedacht, wo die natürliche Stabilität, in welcher die diversen sozialen Gruppen qua genetischer Prädisposition gleich handeln und denken, auch autoritär wieder hergestellt werden muss. In Schmitts Thesen sind diejenigen, welche einen von ihm beschriebenen Großraum besiedeln eine Handlungsgemeinschaft, welche mit großer Übereinstimmung die gleichen Werte und Ziele teilt, womit auch die gesamtgesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung erfüllt ist. Eine plurale Gesellschaftsordnung würde nach den Theorien von Carl Schmitt zum BürgerInnenkrieg führen, sprich den „Ausnahmezustand“ par excellence darstellen, weshalb letztendlich eine Vielzahl von SchmittrezipientInnen in der Auseinandersetzung mit dem ultra-reaktionären Autor ein relativ harmloses und apologetisches Bild von ihm zeichnen, weil der Schmitt'schen Interpretationslage eines Nichtfunktionierens eines politischen Gemeinwesens grundsätzlich beigespflichtet wird, sollte die Koinzidenz von politischer Entität und ethnischer Zugehörigkeit nicht erfüllt werden. Diese Tatsache beschreibt auch der renommierte Soziologe Ernest Gellner, der davon ausgeht, dass „Nationalismus vor allem ein politisches Prinzip ist, das besagt, politische und nationale Einheiten sollten deckungsgleich sein“.<sup>352</sup> Ebenfalls geht Gellner von einer Verletzung des nationalistischen Prinzips aus, wenn die Quote an ausländischen Menschen innerhalb eines Nationalstaates eine gewisse Grenze überschreitet.<sup>353</sup> Andere ProtagonistInnen einer kulturellen und politischen Kongruenz bezweifeln, dass sich solidarisches Verhalten außerhalb der beschriebenen Deckungsgleichheit zwischen Individuen und Kollektiven einstellen könnte. Deshalb wird auch im Zusammenhang mit der europäischen Vereinigung oder Erweiterung nach gemeinsam geteilten kulturellen Werten gesucht. Auch in der Diskussion, um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union dienen vorgeschobene kulturelle Argumente oft gegen eine Aufnahme.

Der Ethnopluralismus ist die ideologische Zielvorstellung der „Neuen Rechten“, dessen Anleihen bei den Theorien Carl Schmitts, Julius Evola und Armin Moeller

---

<sup>352</sup> Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne, Rotbuch Verlag, Hamburg 1991, S 8

<sup>353</sup> vgl. Gellner, 1991, S 10

unübersehbar sind.<sup>354</sup> Im Ethnopluralismus favorisiert mensch die „Völkervielfalt“, und in den Essays seiner ProtagonistInnen wird die Differenz der ethnischen Gruppen zum natürlichen Prinzip hochstilisiert. In der Tat können wir vom Ethnopluralismus das Selbstbestimmungsrecht der Völker als primäre Forderung deduzieren. Das jede ethnische Gruppe seine Eigenheit beibehält und zudem sich das Selbstbestimmungsrecht der Völker zum universalistischen Prinzip erhebt, ist die ethnopluralistische Vorstellung von Freiheit und Gleichheit, die tief verschränkt ist mit der kulturellen Einzigartigkeit. AnhängerInnen des Ethnopluralismus wie der französische Publizist Alain de Benoist<sup>355</sup> sehen gerade in der Aufrechterhaltung der Gruppendifferenz den wahren Antirassismus, nämlich jenen der die ethnische Identität der Gruppen anerkennt und versucht sie zu konservieren. Egalitäre Vorstellungen lehnt Benoist ab, da sie nach rechtskonservativer/rechtsextremer Auslegung die Differenz der Menschen leugnet, was so aber nicht stimmt, da diese Differenz ja augenscheinlich ist, wie die/der Einzelne auch erkennen könne. Bewusst operieren rechtsgerichtete AktivistInnen mit Slogans wie „sozialistischer Gleichmacherei“, welche allgemein eine Assoziation mit dem Totalitarismus hervorrufen soll. Sie sollen den Menschen suggerieren, dass Gleichheit generell einer Gleichschaltung der Lebensverhältnisse, Lebensstile und des Aussehens nach sich zieht. Ganz im Sinne der maoistischen Kulturrevolution sollen alle im Gleichklang marschieren und mit dem „Maoanzug“ bekleidet werden, so die Angst einflößenden Agitationen der politischen Rechten.

Der Ethnopluralismus übernimmt ähnlich anderen Kulturmodellen eine essentialistische Zuschreibung von kollektiver Identität, und tritt gegen eine Integration von „Fremden“ ein. Da eine Integration von Menschen mit anderem kulturellen Background für die ethnopluralistische Theorie einen totalitären Impetus hat, spricht sie sich für eine weitgehende ethnische Separation aus, obwohl Alain de Benoist in jüngster Vergangenheit eher von einem Regionalismus und einem gemäßigten Multikulturalismus spricht.<sup>356</sup> Der

---

<sup>354</sup> vgl. Backes, Uwe: Gestalt und Bedeutung des intellektuellen Rechtsextremismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B46/2001, zit. nach: <http://www.bpb.de/files/7KBCGK.pdf>, 05.05.2011

<sup>355</sup> vgl. Benoist, Alain de: Aufstand der Kulturen, Berlin 2000

<sup>356</sup> „Deshalb spreche ich mich für einen gemäßigten Multikulturalismus aus, der vom Kommunitarismus inspiriert ist und der zugleich sowohl Assimilation wie Apartheid zurückweist.“

Ethnopluralismus versucht auch nicht mehr Superiorität und Inferiorität einer bestimmten ethnischen Gruppe zuzusprechen, sondern versucht eine Trennung zu erreichen, indem er vorgibt als Anwalt/Anwältin von MigrantInnen zu fungieren. Mark Terkessidis arbeitete die Ziele und Beweggründe dieses Handelns heraus, indem er die ethnopluralistische Argumentation der Neuen Rechten analysierte.<sup>357</sup> Er kam zu dem Schluss, dass in Verwendung von „links-egalitären Theorien“ entlang eines kulturtheoretischen Unterscheidungsansatzes der Versuch gestartet wurde, eine von Rassismen befreite, anderen (post-)modernen Theorien gleichwertige, Lehrmeinung zu entwickeln.<sup>358</sup> Die Neue Rechte entwickelte eine Verschleierungstaktik, indem sie versuchte, sich in demokratiepolitische- und Menschenrechtsdiskurse mit einzubringen, ohne jedoch in Verruf zu geraten, die ehemals offen vertretenen sozialdarwinistischen Ansätze zu bemühen. „Es gehört zur Technik dieser „Retorsion“ (Taguieff), der Umkehrung eines ursprünglich mit der entgegengesetzten Absicht entfalteten Gedankens, dass eben die Argumente, die eigentlich zur Widerlegung rechtschauvinistischer Positionen entfaltet wurden, auf listige Weise zur immunisierten Neubegründung solcher Positionen zweckentfremdet werden. Selbst sensible Begriffe, die lange Zeit für die Kennzeichnung der unvergleichlichen Exzesse des rechten Chauvinismus reserviert blieben, werden verkehrt und für die Brandmarkung der Positionen in Dienst genommen, gegen die sich der modernisierte rechte Chauvinismus richtet.“<sup>359</sup> Dennoch zeigt sich, dass die ethnopluralistische Variante nur als eine Spielart der früheren Gedankengebäude ist, wo „Rasse“ ersetzt wird durch einen naturalisierten Kulturbegriff. So wurde nur ein Begriff anders umschrieben und die Wirkung einer neuen Strategie ausprobiert, welche mit einem „humanitären Anstrich“ ein ähnliches Ziel verfolgen sollte, nämlich die „Reinheit der Rasse“.

---

(Interview mit der „Jungen Freiheit“ vom 17. Juli 1998), zit. nach:  
[http://de.wikipedia.org/wiki/Alain\\_de\\_Benoist](http://de.wikipedia.org/wiki/Alain_de_Benoist), 11.01.2007

<sup>357</sup> Vgl. Terkessidis, Mark: Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte, Köln 1995

<sup>358</sup> Meyer, 2002. S 70

<sup>359</sup> Meyer, 2002. S 71

### 3.3. Wettbewerb um Anerkennung und Verteilungsgerechtigkeit

Sighard Neckel beschreibt die amerikanische Gesellschaft als einen Prototyp für die politische Ethnizität, in welcher sich seiner Meinung nach die sozialen Gruppen in einer „Konkurrenz um das Gleiche“ befinden.<sup>360</sup> Eine Herangehensweise, die Ethnisierungsprozesse nur aus der kulturanthropologischen Sicht einer wechselseitigen Fremdheitserfahrung erkennt, greift für ihn zu kurz. Neckel vertritt weiterführend die Ansicht, dass erst durch das sich Angleichen kultureller Werthaltungen und Lebensstile der unterschiedlichen Gruppen, „Ethnizität zu einer politischen Kategorie im Kampf um materielle Ressourcen und staatsbürgerliche Rechte“ wird.<sup>361</sup> Dabei scheint es besonders sinnvoll zu sein, eine politisch mobilisierungsfähige Form des Ethnischen zu konstruieren, welche eine möglichst große Anzahl an Menschen anspricht, was für die so genannten „umbrella terms panethnischer Kategorien“<sup>362</sup> zuzutreffen scheint, welche durch diverse politische Organisationen in Anspruch genommen werden, um der repräsentativen Größe der eigenen Anliegen mehr Bedeutung zu verleihen.<sup>363</sup> Dem Wettbewerbsverhältnis ist somit ein geschlossenes ethnisches Kollektiv, bestenfalls in einer politischen Entität oder in einer ethnopolitischen Bewegung vereint, vorausgesetzt, welche sich nur mehr situativ an primordialen Attributen orientieren. Die Fatalität in dieser Skizzierung liegt im dissoziativen Charakter der Ethnizität. Die Politisierung von Ethnizität schafft in ihrer Koppelung von politischen Rechten und Verteilungsgerechtigkeit an Gruppenzugehörigkeiten nicht nur die problematische Situation eines Bekenntnis- und Identifizierungszwanges, der die Grenzfurchen zwischen sozialen Gruppen immer wieder und wieder aufs Neue einpflügt, sondern transformiert ebenso Interessensgegensätze in unteilbare Konflikte. „Unteilbare Konflikte“, wie sie der amerikanische Soziologe und Volkswirt Albert O. Hirschmann beschreibt, im Sinne eines „Alles-oder-Nichts-Szenarios“, im

---

<sup>360</sup> Neckel, Sighard: Die ethnische Konkurrenz um das Gleiche. Erfahrungen aus den USA, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft (Band 2) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S 255-278

<sup>361</sup> a.a.O., S 255

<sup>362</sup> Neckel, 1997, S 266

<sup>363</sup> vgl. Neckel, 1997, S 266f

Gegensatz zu „teilbaren Konflikten“ eines „Mehr-oder-Weniger-Szenarios“ beschreiben einen Überlebenskampf des „Wir gegen Sie“, was letztendlich in einen Genozid mündet.<sup>364</sup> Durch kollektives Herbeihalluzinieren von Bedrohungsszenarien, beginnend beim Konfliktaufbau vom niedrigsten Level der stereotypen Vorurteilsbildung aufwärts, über institutionalisierten Rassismus bis hin zur gewalttätigen Konfrontation, erweisen sich ethnozentristische Bewegungen als wahrhafte MeisterInnen entlang der gesamten Bandbreite der Konfliktinszenierung und Konfliktperformance. Neckel, welcher die groben Einteilungen der Großgruppen in weiß, afroamerikanisch, indianisch, asiatisch und hispanisch skizziert, sieht dabei eine neue Form des „ethnischen Separatismus“<sup>365</sup> aufkeimen, dessen „Fanale in den achtziger und neunziger Jahren die Aufstände von Miami und Los Angeles waren“<sup>366</sup>. Eine Vorbedingung des Scheiterns einer Integration ethnischer Gruppen sieht er in der Unfreiwilligkeit der Migration afrikanischer Menschen, welche im Zuge ihrer Versklavung in die USA deportiert wurden. „So lebten 1992 über ein Drittel der amerikanischen Schwarzen unterhalb der Armutsgrenze (U.S. Bureau of the Census 1992).“<sup>367</sup> Zur Untermauerung seiner These führt er weiter aus, dass jene AfroamerikanerInnen, welche nicht versklavt waren, beziehungsweise solche, die nach dem Sezessionskrieg hauptsächlich aus der Karibik einwanderten „heute 75 % der black middle class repräsentieren“.<sup>368</sup>

Neckel verweist in seiner Analyse über den Zustand der US-amerikanischen Gesellschaft auf die klassische Theorie der ethnischen Assimilation hin. Innerhalb dieses Theorieansatzes führt mensch das Scheitern der Integration diverser Bevölkerungsgruppen auf die „Eigenheiten der kulturellen Orientierungen bestimmter ethnischer Gruppen“ und den „ökonomischen Zwängen“ zurück, „die einen Aufstieg dieser Gruppen nicht zugelassen haben“, wobei diese aber „als Voraussetzung für erfolgreiche Assimilierung gelten kann“.<sup>369</sup> Oscar Lewis spricht in seiner Theorie über eine „culture of poverty“, in welcher „Subkulturen

---

<sup>364</sup> Hirschmann, Albert O.: Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?, in: Leviathan Nr. 2, 1994, S 293-304

<sup>365</sup> Neckel, 1997, S 256

<sup>366</sup> Neckel, 1997, S 259

<sup>367</sup> Neckel, 1997, S 258

<sup>368</sup> a.a.O., S 258

<sup>369</sup> Neckel, 1997, S 259

der armen EinwandererInnen in sich selbst kulturelle Werte, die wenig geeignet sind für die Ausbildung jenes individualistischen und kompetitiven Persönlichkeitstypus, der für einen Erfolg in der amerikanischen Leistungsgesellschaft erforderlich ist, reproduzieren“.<sup>370</sup> Diese These hat allerdings einen gewissen bitteren Beigeschmack. Sie schreibt den verarmten, hauptsächlich afroamerikanischen, Massen die Schuld an ihrer eigenen sozialen Situation zu. Der Blickwinkel richtet sich hier ganz alleine aus einer Perspektive einer hegemonialen weißen Sichtweise, welche allein ihre Position wiedergibt, auf die Situation von verarmten sozialen Schichten. Ausgeblendet werden Phänomene wie innergesellschaftliche Schranken, egal ob sie nun offensichtlich oder geradezu unsichtbar sind. Armut ist vererbbar, nicht in einem biologischen, sondern in einem sozialen Sinne, dass haben schon unzählige soziologische und wirtschaftswissenschaftliche Studien immer wieder beteuert.<sup>371</sup> Menschen, welche aus der sozialen Grundsicht kommen, müssen ein Vielfaches an Leistung, Zeit und anderen Ressourcen investieren, um nur in die Nähe der sozialen Mittel- und Oberschichten zu rücken, wobei es auch dann fragwürdig ist, ob nicht wiederum Ausschlussmechanismen zum Tragen kommen, welche von den hierarchisch übergeordneten Segmenten dazu genutzt werden, um die Reihen dicht geschlossen zu halten. In Bezug auf ethnische Gruppen, wie im Fall der AfroamerikanerInnen, sind rassistische Praxen zur Verhinderung des sozialen Aufstieges evident. Menschen aus sozial privilegierten Kreisen haben sowohl durch ihre besseren (Aus-)Bildungsmöglichkeiten, welche auch aufgrund finanzieller Gegebenheiten wahrgenommen werden können, als auch durch ihren sozialen Habitus und die Netzwerke, welche ebendiese Faktoren mit sich bringen, ein sicherlich niedrigeres Risiko die soziale Leiter hinunter zu steigen. Die Frage, ob Armut auch auf kulturelle Determinanten zurückzuführen ist, verneint zum Beispiel der sozialstrukturelle Ansatz für die amerikanische Gesellschaft.

*„Der sozialstrukturellen Erklärung ethnischer Desintegration zufolge sind es also keine vorgängig schon eingelebten Kulturmuster, die für die Reproduktion*

---

<sup>370</sup> Neckel, 1997, S 259

<sup>371</sup> „Armut und Reichtum – beide sind vererbbar“, erläutert ZeS (Zentrum für Sozialpolitik an der Universität Bremen) -Kodirektor Stephan Leibfried. „Wie Vermögen, kann auch Unvermögen an die nächste Generation weitergegeben werden.“, zit. nach: <http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/11.03.2005/1691189.asp>, 21.12.2006

*ethnischer Unterklassen verantwortlich sind. Vielmehr habe sich – und zwar quer zu Rasse und ethnischer Zugehörigkeit – die ökonomische Chancenstruktur für die am geringsten ausgebildeten Teile der amerikanischen Gesellschaft derart dramatisch verschlechtert, dass die Wertmuster des amerikanischen Lebensstils entweder an gemeinschaftlicher Geltung verloren oder nur noch auf sozial zerstörerische Weise realisierbar erscheinen. Bei den ghetto poor liegt somit kein „cultural lag“ hinsichtlich der amerikanischen Werte vor, sondern allenfalls eine kulturelle Adaption des Wandels der eigenen Existenzbedingungen.“<sup>372</sup>*

Das Streben den amerikanischen Traum zu verwirklichen und die dazugehörigen Werte zu vertreten, ist nach wie vor in der gesamten US-Gesellschaft präsent, gleichgültig welcher ethnischen Gemeinschaft sich die Menschen selbst zuordnen würden.<sup>373</sup> Die qualitativen Studien von Elijah Anderson in dem Buch „Streetwise“<sup>374</sup> haben auch dokumentiert, dass die soziale Desintegration der AfroamerikanerInnen in den Ghettos „nicht einem fundamentalen Wertedissens zur moralischen Grundlage hat, sondern einen Entzug der sozialen Bedingungen, unter denen die allgemein vorherrschenden Werte realisierbar erscheinen“.<sup>375</sup>

Wenn wir nun von Sighard Neckels Analyse davon ausgehen, dass unterschiedliche kulturelle Werte und Praxen, so sie nun überhaupt vorhanden sind, nicht ausschlaggebend für die Politisierung von Ethnizität sind, dann kommen wir zu dem Schluss, dass ökonomische Faktoren, besonders im Zusammenhang mit der Ressourcenverteilung, und politischer Einfluss ausschlaggebend für die unterschiedlichen Interessensformulierungen sind. Die Instrumentalisierung ethnischer Attribute scheint nur von Nöten zu sein, um Ansprüche geltend zu machen, oder um andere davon abzuhalten das selbige zu tun. Damit wird aber genau jene problematische Situation geschaffen, welche ein Zusammenleben mehrerer Gruppen innerhalb einer politischen Entität drastisch erschweren, beziehungsweise gar verunmöglichen. Durch die Zuweisung von

---

<sup>372</sup> Neckel, 1997, S 262

<sup>373</sup> vgl. McClosky, H./Zaller, J.: The American Ethos, Cambridge/Mass 1984, zit. nach: Neckel, 1997, S 262

<sup>374</sup> vgl. Anderson Elijah: Streetwise. Race, Class, an Change in an Urban Community, Chicago/London 1990

<sup>375</sup> Neckel, 1997, S 262

politischen Rechten und Ansprüchen nach ethnischen Kategorien wird gleichsam ein System erzeugt, welches die Menschen dazu nötigt, sich zu entscheiden, welcher sozialen Gemeinschaft sie sich zuordnen wollen oder müssen. Der/dem Einzelnen wird ein Bekenntniszwang abverlangt, der in einer automatistischen Bestätigung der ethnischen Identität in weiterer Folge verdichtet wird. Wenn Staaten die kulturelle Differenz als solches anerkennen und sie vergesetzlichen, dann wird jegliche legislative Äußerung zur ethnischen Frage hochstilisiert, wie auch jeder administrative Akt und Behördengang sowohl die staatlichen Vollführungsorgane wie auch die Betroffenen mit der ethnischen Definierung konfrontieren und sie somit zwingen entlang dieser Kategorisierungen zu operieren. Für Individuen wird es zur Notwendigkeit im öffentlichen Raum, zum Beispiel bei Behördengängen, sich immer wieder als ethnisch zu begreifen, wenn die Zugehörigkeit mit etwaigen Ansprüchen in Bezug auf soziale Zuwendungen wie Miet- und Wohnbeihilfen oder Bildungskredite und Studienbeihilfen und ähnlichem mit der Ethnizität verknüpft sind. Die Gefahren, welche in der Politisierung von Ethnizität angelegt sind, zeigen sich in eben dieser Zwangsverortung des Individuums, dessen soziales, politisches und auch ökonomisches Handeln eng mit der ethnischen Zugehörigkeit verwoben ist. In den USA sieht mensch dies in einer, trotz der Abschaffung der staatlich institutionalisierten Rassentrennung<sup>376</sup>, sich fortsetzenden ethnischen Segregation. In vielen Bereichen des alltäglichen Leben sind die interethnischen Grenzen Realität, sei es nun in der Arbeit, in Schulen und Universitäten, im Wohn- und Siedlungsgebiet<sup>377</sup>, in NachbarInnenschaften, aber auch in Beziehungen, wie FreundInnen- und LebenspartnerInnenschaften oder Ehen. Die Demokratisierung und die Gleichstellungspolitik zeigen uns für die USA eine besondere gesellschaftliche Entwicklung. Der politische Gruppenausgleich konnte zwar

---

<sup>376</sup> 1954 wurden alle Gesetze zur legalen Rassentrennung an Schulen aufgehoben, und mit dem Civil Rights Act von 1957 die Durchsetzung der WählerInnenregistrierung ermöglicht. Einer der letzten großen Erfolge der BürgerInnenrechtsbewegung der USA waren 1964/65 die BürgerInnenrechtsgesetze, welche zur Verhinderung rassistischer Diskriminierung verabschiedet wurden., zit. nach: Neckel, 1997, S 269

<sup>377</sup> „Fast drei Jahrzehnte nach der Verabschiedung der „Fair Housing Act“ von 1968 ist mit Ausnahme von Großstädten mit sehr kleinen ethnischen Minoritäten die rassische Segregation praktisch gleich geblieben. Auch besserverdienenden Angehörigen ethnischer Minderheiten gelingt es nicht, ihre berufliche Position in entsprechende Wohnverhältnisse umzusetzen, ökonomisches in soziales Kapital zu transferieren.“, zit. nach: Neckel, 1997, S 263f

vielfach erreicht werden, dennoch zeigen sich in allen anderen alltäglichen Situationen und Beziehungen kaum Veränderungen. Die „anhaltende Bedeutung sozialer Schließungen, die die ethnischen Minderheiten trotz rechtlicher Gleichheit erfahren“ und die „ökonomische Deprivation“ sind die grundlegenden Ursachen dafür, dass die Politisierung der ethnischen Gruppen in diesem Ausmaße greift und infolgedessen „deren ideologisches Programm die Identitätspolitik der eigenen ethnischen Gruppe dann der allein verbleibende Maßstab ist“.<sup>378</sup> In den USA versuchen die Verantwortlichen den Disparitäten zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen mit Programmen im Rahmen von „Anerkennungspolitiken“ und ähnlichem entgegenzuwirken, was in einem bestimmten Maße auch zu gelingen scheint. Diese Entwicklungen in den USA so scheinen sich diverse BeobachterInnen einig, scheinen nicht so auf andere ethnische Konflikte zuzutreffen. Neckel spricht in Bezug auf die europäischen Ereignisse, hauptsächlich im Bezug auf Deutschland und seine historische Sonderrolle, gegeben durch seine NS-Vergangenheit, aber auch in Hinblick auf die genozidähnlichen Entwicklungen, welche im Balkan während des Jugoslawienkrieges Mitte und Ende der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts stattfanden, eine andere Tradition ethnischer Konflikte.<sup>379</sup> Dieser andere Umgang mit den Anderen erklärt sich aus den von Albert O. Hirschmann beschriebenen „unteilbaren Konflikt“, aus einer verabsolutierten und im Wesen angelegte FeindInnenschaft, welche nur die Vernichtung als Antwort auf den ethnischen Konflikt kennt.

### 3.4. Die Verschiedenheit der Konflikte

Helmut Dubiel hingegen entkräftet die Argumentation jener ProtagonistInnen die vor der Gefahr der Unteilbarkeit ethnopolitischer Konflikte warnen. Er zweifelt zwar nicht den deskriptiven Wert der von Hirschmann geprägten Begriffe an, meint allerdings dennoch eine Mitte zwischen den beiden Extrempositionen des

---

<sup>378</sup> Neckel, 1997, S 272

<sup>379</sup> vgl. Neckel, 1997, S 272

Vernichtungskrieges und des Interessenskonflikts gefunden zu haben.<sup>380</sup> Seiner Meinung nach wird eine Gesellschaft gerade durch „gehegte Konflikte zusammengehalten“, welche er als „einen Typus von Konflikten“ beschreibt, „die in sich ein Potential der Selbstbegrenzung und Zivilisierung enthalten“.<sup>381</sup> Im Gegensatz zu Talcott Parsons Wertekonsens belebt für ihn der „öffentlich inszenierte Dissens“ eine multikulturelle demokratische Gesellschaft, da es ohnehin als unvorstellbar gelten kann, dass es in einer pluralen Gesellschaft, wie sie in Europa und Nordamerika heute vorzufinden ist, einen derart kittenden Wertekonsens gibt.<sup>382</sup> Er sieht sowohl strategisches als auch identitäres in jedem Konflikt als gegeben an, und mahnt in Richtung einer „Zivilisierung“ von Konflikten hinzuarbeiten. Als historisches Beispiel dient ihm dafür der identitäre Religionskonflikt des Dreißigjährigen Krieges, wo nach dem lang andauernden Kriegsgeschehen eine Ermüdung eingetreten ist, welche genutzt werden konnte, um die/den FeindIn in eineN GegnerIn umzudeuten.<sup>383</sup> Ebenso wie unvorhersehbare Friedensschlüsse nennt er Waffenstillstände, wie jene zum Beispiel zwischen den Konfliktparteien in Nordirland, oder solchen zwischen Israelis und PalästinenserInnen, als eine gute Möglichkeit um zu intervenieren, um neue Wege in Richtung eines zivilisierten gehegten Konflikts zu gehen.<sup>384</sup> In den Erschöpfungszuständen kriegsführender KontrahendInnen erblickt Dubiel die Chance, Minimalbedingungen zur Konfliktbeilegung und zur Gewaltdeeskalation zu erreichen. „Der Minimalkonsens im so verstandenen Konflikt besteht einzig in der Anerkennung der legitimen Existenz des/der „Anderen“ im politischen Raum. „Wir“ mögen sie hassen, ihre Lebensform mag uns befremden, aber wir bestreiten ihnen nicht das Recht ihrer physischen Existenz auf einem gemeinsam geteilten Territorium.“<sup>385</sup>

Dubiel mahnt eine Demokratisierung in der Streitkultur ein, welche in einer dreistufig geplanten Zivilisierung des Bürgerkriegs von statten geht. Zuerst erfolgt der „Waffenstillstand“, hernach „die Unterwerfung unter eine gemeinsame

---

<sup>380</sup> vgl. Dubiel, Helmut: Unversöhnlichkeit und Demokratie, in: Heitmeyer Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S 438f

<sup>381</sup> Dubiel, 1997, S 425

<sup>382</sup> vgl. Dubiel, 1997, S 426f

<sup>383</sup> vgl. Dubiel, 1997, S 438

<sup>384</sup> vgl. Dubiel, 1997, S 438

<sup>385</sup> Dubiel, 1997, S 438f

Rechtsordnung“ und letztlich befindet mensch sich in einer „demokratischen Öffentlichkeit“.<sup>386</sup> In Dubiels Ansatz einer politisch-institutionell verfassten Kontrolle eines demokratischen Disputs der unterschiedlichen Interessen, Wertmuster und Lebensstile, lässt sich zwar evolutionär nachvollziehen, wie sich eine demokratische Gesellschaft entwickelt, dennoch kann sie keine befriedigende Antwort auf die eigentliche Frage nach der Beendigung eines unteilbaren, oder identitären Konfliktes geben. Auch präventive Maßnahmen, welche ursächlich an der Problematik ansetzen, finden in Dubiels Thesen keine Erwähnung. Dubiel setzt dort an, wo augenscheinlich schon ein Ende des Konfliktes in Sicht ist. Demzufolge scheinen Dubiels Lehrsätze erst dann anwendbar, wenn bereits absehbar ist, dass sich der identitäre in einen strategischen Konflikt wandelt. Spekulierend mit einer Kriegsmüdigkeit der KombattantInnen schlägt er eine Intervention vor, wobei er weder darauf eingeht, wie eine solche Intervention aussehen soll, also eher diplomatischer oder militärischer Art, noch gibt er genaueres über die AkteurInnen preis. Auch gebe ich zu bedenken, dass eine Vielzahl von „Vernichtungskriegen“ nicht aufgrund physischer oder ressourcentechnischer Erschöpfung endet, sondern mit einem vollführten Werk eines genozidalen Projektes, so geschehen im antisemitischen Vernichtungsexzess des NS-Regimes, als auch dem Genozid an den Tutsi in Ruanda und den ArmenierInnen in der Türkei Anfang des 20. Jahrhunderts.

Auch sehe ich die Kritik von Uwe Sander und Wilhelm Heitmeyer an Dubiels Thesen als berechtigt an, in dem sie bezüglich des „demokratischen Leviathans“, welcher sich so zivilisiert entwickeln soll, obwohl nach wie vor die Bedingungen unter denen er sich entfalten kann dahingestellt seien, nachfragen.<sup>387</sup>

### 3.5. Sozioökonomische Perspektive – Relevanz der sozialen Klassen

Im vorangegangenen Kapitel habe ich über die Unterschiedlichkeit der Konflikte geschrieben, dass es unterschiedliche Typen von Konflikten gibt. Ich denke, dass dies nur eine Ebene ist, um die Thematik Konflikt besser verstehen zu können.

---

<sup>386</sup> Dubiel, 1997, S 440

<sup>387</sup> Sander, Uwe/Heitmeyer Wilhelm: Was leisten Integrationsmodi? in: Heitmeyer Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, S 475

Die „Kulturkonflikthypothese“ suggeriert eine Konfliktlinie zwischen sozialen Gruppen, die sich einer unterschiedlichen Kultur zugehörig fühlen. Die politischen AkteurInnen nehmen in diesem Kontext die kulturelle Differenz für ihre Interessen und Ziele auf und stellen die Forderung nach der politischen Anerkennung ethnischer/kultureller Identität. Mir scheint es aber zu kurz gegriffen, dass die Einforderung von Anerkennung ethnischer/kultureller Identität einzig und allein aufgrund der Feststellung von kultureller Unterschiedlichkeit zurückzuführen ist. Gerade in den sozialwissenschaftlichen Forschungen wurde eine Vielzahl an Ergebnissen präsentiert, welche die unterschiedlichen gesellschaftlichen Brüche thematisieren. Im politikwissenschaftlichen Umfeld fällt mir als „aktuellerer Ansatz“ zum Beispiel die Cleavage-Theorie ein, welche als Untersuchungsgegenstand zwar die Wahlforschung hat, aber in ihrem Ausgangsansatz einige zentrale gesellschaftliche Konfliktlinien und Verwerfungen bespricht.<sup>388</sup> So wird auch hier unter anderem, die sozialökonomische Sedimentierung im Sinne einer gesellschaftlichen Spaltung erkannt und als Konfliktlinie ausgemacht.

Für meine Arbeit ist es von Bedeutung die Vielzahl und Heterogenität der gesellschaftlichen Spaltungen aufzugreifen, weil ich vermute, dass es den politischen AkteurInnen nicht allein aus der Politisierung der kulturellen Differenz gelingen kann, ihre Interessen durchzusetzen. Deshalb ist es für mich evident, dass auch andere gesellschaftlichen Gegensätze miteinbezogen werden. Dabei ist für mich die alte Konfliktlinie zwischen den sozialen Klassen, welche aus historischen Gründen, durch den Zusammenbruch des real-existierenden Sozialismus, vielerorts als beendet gesehen wird, nach wie vor ein Bezugspunkt, um meine Fragestellungen beantworten zu können. In diesem Zusammenhang habe ich mir auch die Arbeiten des Politikwissenschaftlers Michael Vester angesehen, dessen fundierte Analysen vergangener und (post-)moderner Sozialstrukturen, mir eine probate Argumentationshilfe zu Untermauerung meiner Thesen liefern.

---

<sup>388</sup> vgl. Lipset, Seymour Martin/ Stein, Rokkan: Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments, in: Mair, Peter (Hrsg.): The West European Party System. Oxford/New York/Athen, 1990, S 91-138

In Hinblick auf die Strategie der politischen AkteurInnen zur Durchsetzung ihrer Interessen, sind Forschungsarbeiten über die sozialen Milieus von zentraler Bedeutung. Diese Untersuchungen geben eine Vielzahl an Auskünften, wie soziale Schichten auf Veränderungsprozesse reagieren. Diese Reaktionen der sozialen Milieus interessieren aus ureigenstem Interesse die politischen AkteurInnen, weil sie sich fragen müssen, wie sie damit umgehen sollen. Dieser Gesichtspunkt ist auch wesentlich für das Agieren ethnopolitischer Bewegungen. Auch wenn sich manche ethnopolitische Bewegungen als eine „One-Issue-Movement“ gerieren, dass heißt nur die kulturelle bzw. ethnische Identität als Topic präsentieren, so sind doch auch andere soziale Faktoren miteingebunden. Sie müssen sich klarerweise auch fragen, wo sie ihre AnsprechpartnerInnen finden. Denn ihre Forderungen müssen bei den jeweiligen Zielgruppen auf Widerhall stoßen. Die Bildung, Formulierung und Definierung der Zielvorstellungen sind ausschlaggebend für das politische Profil der organisierten Bewegungen im Konkurrenzverhältnis mit den anderen politisch aktiven Gruppen. Deshalb können auch ethnische Bewegungen, die versuchen entlang von ethnischer und kultureller Identität ihre Politik zu gestalten, auch die soziale Frage nicht außen vor lassen. Natürlich müssen auch sie sich fragen, wie sie damit umgehen, dass schliesst auch ein, wie mensch sie „umgehen“ könnte, im Sinne einer Nichtthematisierung, damit Polarisierungen innerhalb der Eigengruppe kalmiert werden können. Vor allem bei ethnozentristischen Bewegungen, die in Europa sehr häufig mit den sogenannten rechtspopulistischen Parteien ident sind, oder besser gesagt, der Ethnozentrismus hat eine wichtige Funktion in den rechtspopulistischen Parteien, fällt auf, dass im politischen Alltag mit der Klassenfrage gearbeitet wird.

Nun, die These scheint sich zu erhärten, dass ethnische Bewegungen vor allem dann an Zulauf gewinnen, wenn sich Modernisierungserscheinungen einstellen. Menschen, welche sich im zunehmenden Maße mit Veränderungen konfrontiert sehen, reagieren darauf mit einer gewissen Verunsicherung. Michael Vester, der die Auswirkungen der kapitalistischen Modernisierungen auf diverse Milieus und ihren unterschiedlichen Umgang damit erforscht hat, meint, dass die

verschiedenen sozialen Gruppen jeweils eigene Wege finden, die Anforderungen zu bewerkstelligen.

„Unter sozialen „Milieus“<sup>389</sup> verstehen wir die „Lebenszusammenhänge“<sup>390</sup> oder „Vergemeinschaftungen“<sup>391</sup> des Alltags, die sich in gesellschaftlichen „Großgruppen“<sup>392</sup> zusammenfügen können. „Kohäsion“<sup>393</sup> entsteht, wenn Menschen ähnliche Lebenslagen mit ähnlichen Ethiken alltäglicher Lebensführung bewältigen – und sich darin von wiederum anderen Milieus mit anderen Lagen und Ethiken abgrenzen. Die Milieus sind damit auch „historische Erfahrungsgemeinschaften“<sup>394</sup> .<sup>395</sup>

Dabei beharrt er auf einer nach wie vor existierenden Landschaft an sozialen Milieus, wobei er in empirischen Studien nachweist, dass diese Verhaltensunterschiede an den Tag legen, welche nicht allein individualpsychologisch zu deuten sind.<sup>396</sup>

„Ökonomische Interessen und individuelle Charaktere prägen zwar erheblich das soziale Handeln, aber sie wirken im Regelfall nicht unmittelbar, sondern vermittelt, umgeformt oder gefiltert durch die verschiedensten Mechanismen der sozialen Kontrolle, das heißt durch die Verhaltensnormen und kulturellen Traditionen der unterschiedlichen sozialen Milieus, in die die meisten Individuen eingebunden sind.“<sup>397</sup>

Vester erläutert in seiner Analyse, dass die Individualisierungstendenzen, welche Säkularisierung, aber auch die neoliberale kapitalistische Entwicklung mit sich gebracht haben, jeweils andere Äußerungen der sozialen Schichten zur Folge haben. Eine desintegrative Wirkung der Individualisierung wird eher in den traditionell-gebundenen Populationssegmenten erzeugt und weniger bei jungen

---

<sup>389</sup> Durkheim, Émile: Die Regeln der soziologischen Methode, Neuwied 1961 (1894)

<sup>390</sup> Negt, Oskar/Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt am Main 1972

<sup>391</sup> Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Köln/Berlin 1964

<sup>392</sup> Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986

<sup>393</sup> Mauss, Marcel: Cohésion sociale et divisions de la sociologie (Œuvres, 3.), Paris 1969

<sup>394</sup> Vester, Michael/Hoffmann, M/Zierke, I: Soziale Milieus in Ostdeutschland, Köln 1995

<sup>395</sup> Vester, Michael: Kapitalistische Modernisierung und gesellschaftliche (Des-)Integration. Kulturelle und soziale Ungleichheit als Problem von „Milieus“ und „Eliten“, in: Heitmeyer Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, S 157

<sup>396</sup> vgl. Vester, 1997, S 152

<sup>397</sup> Vester, 1997, S 152

und modernen Mitgliedern der Gesellschaft, welche eher im urbanen Umfeld beheimatet sind.<sup>398</sup> Verständlich beschreibt Vester den auch gegenwärtig erfolgenden Ablauf sich neu etablierender Wirtschaftsformen und den dazugehörigen innovativen Technologien, wobei dies eine bedeutende Herausforderung an die bisherige arbeitsteilige Produktion stellt.<sup>399</sup> Im Zeitalter der Globalisierung werden neue Märkte erschlossen und neue Berufsprofile geschaffen, wobei im gleichen Atemzug andere Wirtschaftszweige erodieren und Arbeitsplätze verloren gehen. Diese Entwicklung schafft erhebliche Probleme für die traditionellen Milieus und deren Alltagsleben, da eine Umstellung ihrer bisherigen Lebenssituation in einer derartigen Geschwindigkeit, mit welcher sich die Entwicklungen der letzten Jahre fortbewegten, von vielen Arbeitenden nicht gleich zügig vollzogen werden konnten. Viele Betroffene in den „alten“ Arbeits- und Dienstleistungsgewerben reagierten deswegen verunsichert auf die sich einstellenden Verhältnisse. Dabei darf nicht vergessen werden, dass es auch realiter eine Existenzbedrohung für die vorherig beschriebenen ist. Ein Großteil der Arbeitslosenzahlen speist sich aus jener Gruppe, welche entweder aus der Gruppe der unterqualifizierten Arbeitssuchenden stammt, oder aus jenem Teil, welcher nicht mehr dazu in der Lage ist, die notwendigen Qualifizierungen in einer dementsprechend kurzen Zeit vorzunehmen, oder deren Fähigkeiten und Kenntnisse für den aktuellen Arbeitsmarkt irrelevant sind.<sup>400</sup> Aufgrund dieser neoliberalen Entwicklungen landet ein nicht unerheblicher Teil der beschriebenen Gruppen am Rande der Armutsgrenze und das soziale Gefüge mutet an durch eine anschwellende soziale Polarisierung gefährdet zu sein. Michael Vester erkennt die soziale Polarisierung dennoch nur für die spezifisch historische Situation der Industriellen Revolution an. „E.P. Thompson<sup>401</sup> hat das Theorem aufgestellt, dass absolute Klassenpolarisierung nicht als Regel (wie das „Allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation“ von Marx und Engels annahm), sondern nur als historischer „Sonderfall“ während der englischen industriellen Revolution

---

<sup>398</sup> vgl. Vester, 1997, S 152f

<sup>399</sup> vgl. Vester, 1997, S 154

<sup>400</sup> vgl. Ruckstuhl, Astrid: Ursachen und Folgen von Langzeitarbeitslosigkeit, in: [http://socio.ch/arbeit/t\\_a.ruckstuhl.htm#3](http://socio.ch/arbeit/t_a.ruckstuhl.htm#3), 28.12.2006

<sup>401</sup> Thompson, Edward P./Groh, Dieter (Hrsg.): Plebejische Kultur und moralische Ökonomie, Berlin 1980, S 268

möglich war. Dieser Sonderfall hatte ökonomische und politische Gründe. Der politische Abbau sozialer Sicherheiten („Deregulierung“) und die repressive Verweigerung von Meinungsfreiheit und Wahlrecht motivierten eine breite Opposition der betroffenen Bevölkerungsmehrheit. Erst durch diese desintegrative Politik der Herrschenden vereinigten sich die im Grunde sehr verschieden von der industriellen Revolution betroffenen sozialen Gruppen zur „Arbeiterklasse“.<sup>402</sup> Die gesellschaftlichen Brüche resultierend aus den kapitalistischen Umorientierungen dürften sich demnach komplexer gestalten, als dies angenommen wurde. Auch Vester spricht von einer „segmentierten Polarisierung nach Wirtschaftssektoren“<sup>403</sup>, wobei eben gewisse Branchen gewinnbringend bilanzieren können und sich andere defizitär ins Aus manövrieren.<sup>404</sup> Insgesamt beschreibt Vester drei Dynamiken, welche die „Umstellungskrisen sozialer Milieus in kritischen Phasen kapitalistischer Entwicklung“ mit sich bringen.<sup>405</sup> Neben der schon genannten „segmentierten Polarisierung nach Wirtschaftssektoren“ sind dies noch die „Minorisierung der Frauen, Kinder, Alten und Fremden“ sowie „die Konzentration sozialer Unruhe in der polarisierten Mitte“.<sup>406</sup> Im Sektor der VerliererInnen stehen nach Vesters Untersuchungen also hauptsächlich Frauen, Kinder, alte Menschen und Fremde, wobei sich diese Bruchstellen auch in den verschiedenen sozialen Milieus jeweils nochmals deutlich erkennen lassen. Innerhalb der sozioökonomischen Klassenstruktur scheint die Abgrenzung aufgrund geschlechts- und ethnischbedingter Zuordnungen nochmals eine diskriminierende Praxis zu erfahren. Die Tendenz erweist sich als stimmig, dass auch klassenintern nach unten beziehungsweise zur Seite getreten wird. Neben der ökonomischen vertikalen Hierarchisierung wird auch auf einer horizontalen Ebene nochmals versucht die Grenzen zu verschieben, beziehungsweise nach unten zu erweitern, welche an askriptiven Markern festgemacht werden, da ein Selbstwertgefühl nur in Postulierung der eigenen Superiorität, konstruiert aufgrund dumpfester Ressentiments, denkbar ist, wobei reduktionistisch die Inferiortät der Anderen behauptet wird. „Soziale

---

<sup>402</sup> Vester, 1997, S 164

<sup>403</sup> Vester, 1997, S 164

<sup>404</sup> Vester, 1997, S 164f

<sup>405</sup> Vester, 1997, S 164

<sup>406</sup> Vester, 1997, S 164

Ungleichheit wird demnach meist nicht von den Milieus der Gesellschaftsklassen als ganzen getragen, sondern (je nach Milieukultur in durchaus verschiedenem Maße) diskriminierend weitergegeben an die schwächsten Glieder der Vergemeinschaftungen.“<sup>407</sup>

Die Prozesse der sozialen Deprivation erweisen sich als Nährboden für ethnozentristische Bewegungen, indem die Angst selbst von der Abwärtsspirale mit nach unten gerissen zu werden, diffuse Abwehrreaktionen erzeugt. Die eigene Existenzangst und Unsicherheit wird ressentimentgeladen auf das Fremde projiziert. In dieser sozialen Polarisierung können politische Bewegungen reüssieren, welche die Ressentiments zum Inhalt ihrer Forderungen machen. Die Einforderung der Anerkennung der eigenen Ethnizität schafft Gegenethnizitäten, wobei sich diese Gemeinschaften in gegenseitiger Differenz auch im Besitz der absoluten und alleinigen Wahrheit wähnen, die sich intragruppal versichert wird. Ideologisch aufgeladen führen diese Konflikte in einen Kampf um absolute Wahrheiten, welche nicht aufgegeben werden können, da sie, wie vorangehend schon bei Neckel beschrieben, mit der eigenen Identität im Kollektiv eingeschrieben sind. Vester warnt indes vor jenem Teil, der von den kapitalistischen Modernisierungsschüben betroffen ist, und welcher aus der Mitte der Gesellschaft kommt. Laut Vester kann für die meisten Gesellschaften die alte klassische Einteilung von Ober-, Mittel-, und Unterschicht in etwa übernommen werden. „In den Forschungen zu Perioden der eher integrativen Phasen der langen Wachstumswellen des Kapitalismus finden sich, grob gesprochen, Größenordnungen einer vertikalen Klassenschichtung von mehr oder minder 20% zu 60% zu 20%. Die (in sich durchaus heterogene) „Mitte“ ist hier relativ integriert und groß. Ein Wachstum der Extrempole ist offensichtlich im Zaum gehalten. Die sozial privilegierten Milieus umfassen ein Fünftel<sup>408</sup>, in manchen peripheren und staatssozialistischen Ländern auch einen „Wasserkopf“ von bis zu 30%. Die früheren „unterständischen“ Schichten<sup>409</sup> beziehungsweise die heutigen

---

<sup>407</sup> Vester, 1997, S 165

<sup>408</sup> vgl. Keller, Mario: Rund um den Freiheitsbaum. Die Bewegung von unten und ihr Sprecher Mathias Metternich in der Zeit der Mainzer Republik (1789-1799), Frankfurt am Main 1988

<sup>409</sup> vgl. Conze, Werner: Vom „Pöbel“ zum „Proletariat“, in: Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg): Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln/Berlin 1966, S 111 -136

„Grundschichten“<sup>410</sup> bilden das „Submerged Fifth“<sup>411</sup>, das zuweilen auch weniger als 15% umfassen kann.<sup>412</sup> Nun gibt Michael Vester zu bedenken, dass jener Part der Mitte, welcher ebenfalls mit dem sozialen Abstieg konfrontiert ist, gemeinsam mit jenen, die davon schon betroffen sind, sich vereinen, und dass der soziale Protest, den Vester eher als ein Instrument der Mittelschicht als der Grundschicht ansieht sich so eine breitere Basis schafft. In Vesters Studien wird die grundlegende Gefahr dieses Phänomens herausgearbeitet, wenn dieser soziale Protest ins Ressentiment umschlägt. Vester erklärt, dass die autoritären Muster bereits latent im betreffenden Milieu selbst angelegt sind, und dass diese, wenn sie sich im Zuge der Individualisierung nicht in einer gesellschaftlichen Emanzipation auflösen, beziehungsweise durch solidarische und sozialintegrative Bewegungen kanalisiert werden, zu autoritären und diskriminierenden Handlungsweisen zuspitzen.<sup>413</sup> Zwar sind laut seinen empirischen Untersuchungen die xenophoben Sedimente nicht mehrheitsfähig, weil sie insgesamt ca. bei 30%<sup>414</sup> liegen, dennoch können sie mit jenen Schichten, welche er als „konservativ“<sup>415</sup> titulierte, die ebenfalls in etwa 30% ausmachen, eine Mehrheit bilden und den Prozess der „Minorisierung“ in der Gesellschaft vorantreiben.<sup>416</sup> Positiv gegen eine Minorisierung der Gesellschaft wirkt laut Vester, dass „Charakterdispositionen (z.B. ethnisch vorurteilshafte und eher vorurteilsfreie) in der Regel nicht unmittelbar in das soziale Handeln der Vergemeinschaftungen des Alltags übersetzt“<sup>417</sup> werden, und dass diese Verhaltensmuster und –normen auch nicht direkt in politisches Handeln münden müssen, wobei er hierbei die Kalmierungskraft der großen Volksparteien

---

<sup>410</sup> Vgl. Geißler, Rainer (Hrsg.): Soziale Schichtung und Lebenschancen in Deutschland, Stuttgart 1994

<sup>411</sup> vgl. Harrington Michael/Ehm Emi: Das andere Amerika. Die Armut in den Vereinigten Staaten, München 1964

<sup>412</sup> Vester, 1997, S 163

<sup>413</sup> vgl. Vester, 1997, S 152ff

<sup>414</sup> Die Zahlen stammen aus einer Repräsentativbefragung des Jahres 1991 mit dem Titel „Gesellschaftspolitische Grundeinstellungen in Westdeutschland I („Politikstile), in: Vester, 1997, S 184f

<sup>415</sup> Die Definition konservativ wird hier einer sozialen Gruppierung zugeschrieben, welche der Ansicht ist, „dass AusländerInnen ihr „Platz“ zugewiesen werden soll, ein Platz minderer Rechte und Möglichkeiten“, zit. nach: Vester, 1997, S 167

<sup>416</sup> vgl. Vester, 1997, S 167

<sup>417</sup> Vester, 1997, S 155

anspricht, die es zum Beispiel im Falle der SozialdemokratInnen, immer wieder schaffen auch autoritäre ArbeitnehmerInnen mit einzubinden.<sup>418</sup>

Zusammengefasst können wir davon ausgehen, dass nicht Armut und soziale Verelendung im eigentlichen Sinne dafür verantwortlich sind, dass sich sozialer Protest in rassistischer und autoritärer Art und Weise äußert, sondern vielmehr die Angst vor dem sozialen Abstieg, der durchaus auch in den Mittel- und Oberschichten vorhanden ist, da diese sich oftmals vermehrt von existentiellen Verlustängsten bedroht fühlen. Durch die neoliberalen Deregulierungen befürchten oder erleben auch viele gut situierte Schichten, dass sie nicht mehr in der Lage sind im kompetitiven Wettstreit zu bestehen und reagieren zusehends mit sozialen Schließungen gegenüber denjenigen, welche ihrer Meinung nach ihre bisherige Position einnehmen wollen. Vielleicht könnte mensch es als eine Art „Schwellenangst“ bezeichnen, die vorhanden ist, wenn Menschen einerseits wissen, dass ein ökonomisch gut ausgestattetes und komfortables Leben greifbar nahe ist, oder sie zeitweilig bereits in den Genuss von finanzieller Absicherung und Ressourcenreichtum kamen, und deshalb wissen, dass ein besseres Leben möglich ist, während bei den Grundschichten sich schon ein Gewöhnungseffekt von Verzicht und Entbehrungen eingestellt hat.<sup>419</sup>

In seinen Analysen über die „Diskursstrategien im Rechtspopulismus“ weist Oliver Geden auf dieses „Geschäft mit der Angst“<sup>420</sup> hin. Dabei wird wie auch der FPÖ-Nationalratsabgeordnete Eduard Mainoni in einem Interview mit Geden ausführt, ganz gezielt mit Ängsten operiert.<sup>421</sup> In den Arbeiten von Birgit Rommelspacher wird kontinuierlich darauf hingewiesen, dass rassistische und autoritär-nationale Einstellungen auf eine „instrumentalistische Arbeitsorientierung“ zurückzuführen sind.<sup>422</sup> Dabei ist gemeint, wenn sich das Werteschema einer Person nur auf Geld, Karriere und Machtstatus bezieht, und

---

<sup>418</sup> vgl. Vester, 1997, S 155

<sup>419</sup> vgl. Vester, 1997, S 155

<sup>420</sup> Geden, Oliver: Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Berlin 2006, S 144

<sup>421</sup> vgl. Geden, Oliver: Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Berlin 2006, S 144f

<sup>422</sup> Rommelspacher, Birgit: Psychologische Erklärungsmuster zum Rassismus, in: Mecheril, Paul/Teo, Thomas: Psychologie und Rassismus, Reinbek bei Hamburg 1997, S 167

Menschen nur nach ihrem meist ökonomischen Nutzen qualifiziert werden.<sup>423</sup> Wer demnach nicht der kapitalistischen Verwertungslogik dienlich ist, muss aus der Gruppe der „Dazugehörigen“ ausgeschlossen werden. Birgit Rommelspacher stützt sich dabei auf empirische Untersuchungen von Wilhelm Heitmeyer<sup>424</sup>, sowie Daten aus einer Studie aus Tübingen<sup>425</sup> und Untersuchungen von Hoffmeister und Sill<sup>426</sup>. Daraus kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass ethnozentristische Bewegungen ihre potentiellen AnhängerInnen dort abholen, wo sie mit ihren ressentimentbeladenen Parolen auf Gehör stoßen, nämlich bei jenen, wo Besitzstände gewahrt bleiben sollen, und der „Wohlstandschauvinismus“<sup>427</sup> zur Ideologie wird.

Die fundierten sozialwissenschaftlichen Analysen von Michael Vester geben Aufschluss darüber, dass die Kulturkonflikthyothese eine ursächliche Verbindung zu den soziökonomischen Verhältnissen von Gesellschaften hat, dies ist unbestreitbar. Transformationsprozesse haben spezifische Auswirkungen auf die soziale Strukturiertheit einer Gesellschaft. Die spannenden Erkenntnisse von Vesters Arbeiten sind meiner Meinung nach, aber hauptsächlich in seinen Analysen über die Denk- und Verhaltensmuster sozialer Milieus zu finden. Dadurch lassen sich tendenziell in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen situativ Reaktionen der unterschiedlichen sozialen Klassen erkennen. Ein gutes Beispiel ist das Agieren der Mittelschichten in den Zeiten der Revolutionsären des Industriezeitalters, welche ein Bündnis mit den Grundschichten im Kampf um die Macht im Staat einging. Diese Erkenntnisse über Denk- und Handlungsmuster sozialer Schichten sehe ich auch in der ethnischen Mobilisierung anwendbar. Die Leistung ethnopolitischer Gruppierungen ist es, Unzufriedene oder „VerliererInnen“ von Modernisierungs- und Umwälzungserscheinungen für sich

---

<sup>423</sup> vgl. Rommelspacher, 1997, S 167

<sup>424</sup> vgl. Heitmeyer, Wilhelm: Rechtsextremistische Orientierung bei Jugendlichen, München 1989

<sup>425</sup> vgl. Held, Josef/Horn, Hans-Werner/Marvakis Athanasios: „Du musst so handeln, dass du Gewinn machst...“. Empirische Untersuchungen zu politisch rechten Orientierungen jugendliche Arbeitnehmer, Diss. Text Nr. 18., Duisburg 1991

<sup>426</sup> vgl. Hoffmeister, Dieter/Sill, Oliver: Zwischen Aufstieg und Ausstieg. Autoritäre Einstellungsmuster bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1993

<sup>427</sup> vgl. Held, Josef/Horn, Hans-Werner/Marvakis Athanasios: „Du musst so handeln, dass du Gewinn machst...“. Empirische Untersuchungen zu politisch rechten Orientierungen jugendliche Arbeitnehmer, Diss. Text Nr. 18., Duisburg 1991

zu gewinnen, indem sie deren Bedürfnisartikulation in ihre Interessenskalkulation miteinbauen. Der Erfolg solcher Organisationen und Bewegungen misst sich in der Folge auch danach, inwieweit sie ihre Programmatik und Ideologie in ihrer AnhängerInnenschaft und darüber hinaus in der breiten Bevölkerung manifestieren können. In diesem Sinne müssen ethnopolitische Organisationen die soziale Sedimentierung im Transformationsprozess nicht nur berücksichtigen, sondern dezidiert für sich nutzen. Schließlich geht es darum, wer letztendlich die Verfügungsgewalt über materielle, aber auch immaterielle Ressourcen hat, was ich so, wenn ich eine Beschreibung dieses Konfliktes vornehme, als Machtkampf titulieren würde.

### 3.6. Strategisches Moment in der Politisierung von Ethnizität

Aus den vorangegangenen Kapiteln wissen wir, dass soziale Veränderungsprozesse spezifische Auswirkungen auf die sozialen Strukturen der Gesellschaft haben. Vielfach kommt es zu polarisierenden Tendenzen entlang gesellschaftlicher Bruchlinien, welche auch die Manifestationen von sozialen Konflikten in ihrer Qualität bestimmen. Diese reichen von eher harmlosen Wettbewerbs- oder Konkurrenzsituationen, über Streits, bis hin zur gewalttätigen Ausformung von Konflikten, wie Kämpfen und (BürgerInnen-)Kriege, zwischen den unterschiedlichen sozialen Gruppen.

Die sozialen Konflikte, welche in meiner thematischen Auseinandersetzung von Bedeutung sind, konzentrieren sich auf Diskriminierung-, Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse und behandeln die Fragen von Ungleichheit. Die unterschiedlichen Zugänge zu Ressourcen von Individuen und Gruppen erzeugen eine asymmetrische gesellschaftliche Positionierung. Dabei zeigt sich in vielen Gesellschaften eine äußerst diversifizierte Form an Hierarchien. Diese gesellschaftlichen Hierarchien sind direkt oder indirekt auch mit Herrschaft und Autorität in politischen Systemen verbunden. In sozialen Systemen erklären sich Herrschafts- und Dominanzverhältnisse durch die Verfügungsgewalt über

Ressourcen.<sup>428</sup> Jene Individuen und Gruppen, welche zur dominanten oder herrschenden Schicht gehören, entscheiden darüber wer Zugang zu Ressourcen hat und wer nicht. Durch die Komplexität unterschiedlicher sozialer Systeme ist dies oft sehr undurchschaubar, aber die Grundtendenz von Herrschenden und Beherrschten oder dominanter und dominierter Gruppe bleibt gültig.

Im politischen Kontext verlieren Herrschafts- und Dominanzverhältnisse ihre Stabilität meist durch sozialen Wandel. Dabei treten die Fragen nach Verteilungsgerechtigkeit, Anerkennung und letztendlich die Machtfrage an sich wieder in den Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzung.

In dieser Situation ist die ethnische Mobilisierung und die Politisierung von kultureller und ethnischer Identität eine bewusste Strategie von (ethno-)politischen Organisationen um eine Neuordnung oder Beibehaltung der politischen Verhältnisse zu erwirken. Ethnisch-orientierte Identitätspolitik können dabei unterschiedlich in Stellung gebracht werden, nämlich sowohl als Strategie dominanter, als auch als Strategie dominierter sozialer Kollektive. Dabei verwenden die Herrschenden herrschaftsstabilisierende Strategien zur Beibehaltung ihrer Machtposition, die nicht selten repressive Charakterzüge aufweisen. Die Schwächeren setzen auf widerständige Strategien, um sich aus ihrer Unterdrückungssituation zu befreien. Im Kontext von Gerechtigkeit interessieren mich aber eher die Strategien des resistenten Gebrauchs von ethnisch-orientierten Identitätspolitik, um zu erfahren, ob diese dahingehend ausgerichtet sind, eine gerechte Gesellschaft anzustreben.

### 3.6.1. Strategien der Herrschenden

Die Politisierung von kultureller Differenz erwies sich in vielen Fällen als äußerst effizient für die politischen Eliten. Auf den unterschiedlichsten Ebenen und aus verschiedensten Motivationen schafften es, sowohl dominante Kollektive ihre Interpretation von Zugehörigkeit und Loyalität hegemonial zu etablieren, wie auch andere mächtige Eliten einer Gesellschaft, kulturelle Identitäten für ihre

---

<sup>428</sup> siehe dazu Rommelspachers Standardwerk zur „Dominanzkultur“, in: Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995

Zwecke zu nutzen wussten. Die ethnisch-orientierten Identitätspolitik der Herrschenden sind herrschaftsstabilisierend und bemühen sich gruppenkonformes Verhalten zu erzeugen.

Eine der bekanntesten Methoden war das Ansinnen herrschender Machteliten die soziale Stratifizierung innerhalb eines Gesellschaftssystems auszublenden oder zu verdecken. Die herrschenden Schichten setzten sich mit Hilfe von Kultur und Ethnizität den anderen gleich, um die unterschiedlichen sozioökonomischen Verhältnisse in denen sich Menschen befanden, in den Hintergrund zu setzen.

*„Der politische Fokus auf die kulturelle Herkunft dient der alten Herrschaftslogik des „teile und herrsche“: Sobald Kultur oder Ethnie ins Zentrum der Identifikation rücken, werden andere Quellen der Ungleichheit neutralisiert und der Diskurs um Gerechtigkeit entpolitisiert.“<sup>429</sup>*

Dieser „klassentranszendierende Charakter“ wurde von Hans Mommsen<sup>430</sup> beispielhaft anhand des preußischen Nationalismus gezeigt. *„Der preußische Nationalismus schaffte eine Integration unterscheidlicher Interessen und differenzierter Funktionskreise der Gesellschaft, sowie eine Pazifizierung struktureller Verteilungskonflikte mit Hilfe kultureller Identifikationsmuster.“<sup>431</sup>*

Agathe Bienfait spricht in diesem Kontext von einem „integrativen“ und „strukturhaltenden Effekt“ von Identitätspolitik.<sup>432</sup>

Diese integrative Wirkung von ethnisch-orientierten Identitätspolitik machten sich Herrschende immer wieder zu nutze um interne Differenzen aufzuheben, oftmals auch mit Hilfe der Konstruierung eines Außenstehenden, der allzu oft auch als „Sündenbock“ oder FeindIn herhalten musste. Wir kennen dies aus den verschiedensten kriegspropagandistischen PR-Maßnahmen die politische Regime noch heute anwenden, wo die FeindInnen als eigentliche VerursacherInnen allen Leidens der eigenen Nation gesehen werden, gleich inwieweit dies der Realität entspricht.

---

<sup>429</sup> Bienfait, 2006, S 136

<sup>430</sup> vgl. Mommsen, Hans: Nation und Nationalismus in sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Schieder W./ Selin V.: Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. 2: Handlungsräume des Menschen in der Geschichte, Göttingen 1986, S 162 - 184

<sup>431</sup> Bienfait, 2006, S 136

<sup>432</sup> Bienfait, 2006, S 136

Als repressive Strategien können solche Formen von ethnisch-orientierten Identitätspolitik gesehen werden, die Herrschenden dazu dienen Homogenität und gruppenkonformes Verhalten herzustellen. Die Machteliten setzen definitiv die gültigen Werte und Normen fest. Diejenigen, die sich solchen Homogenisierungsversuchen entgegenstellen werden entweder zwangsintegriert, ausgeschlossen oder verfolgt.

Historisch gesehen, findet der repressive Gebrauch von ethnisch-orientierten Identitätspolitik in der Entstehungsgeschichte der modernen Nationalstaaten statt. In den unterschiedlichen Nationswerdungsprozessen wurde ethnische Homogenität oft als zentrales Moment eines gelungenen Nation-Building gesehen. Nach den Erfolgen diverser nationalistischer Bewegungen, die in der Gründung eines Nationalstaats gipfelten, setzten die politischen Eliten Maßnahmen, die zur Fortbestandssicherung der jungen Nation dienen sollten, die infolge meist repressiv gegen Minderheiten waren. Ernest Gellner zum Beispiel beschreibt diese Vorgänge in seinen Werken äußerst detailliert in Bezug auf die europäischen Nationalismen.<sup>433</sup> Die neuen Nationen schufen eine Vielzahl an staatlichen Institutionen, welche, in ihren Augen, allzu große Unterschiede wegmachen sollten. Gerade mit Hilfe von Bildungseinrichtungen versuchten die neugegründeten Nationen gemeinsame Sprache und Kultur zu vermitteln, wobei oft regionale Sprachen und Idiome außen vor gelassen wurden. Dies soll aber nur beispielhaft aufzeigen, wie die Strategie dominanter Gruppen innerhalb eines Staates aussehen kann, um ihre Interessen durchzusetzen. In den neuzeitlichen Nationalstaatengründungen waren repressive Strategien dazu dienlich, dass meist ethnisch oder kulturell definierte Staatsvolk als eine Entität zu formen, wobei Homogenität auf sprachlicher und kultureller Basis als Notwendigkeit für den weiteren Fortbestand der Nation gesehen wurden.

Insgesamt zeigt sich für herrschende Eliten eine weite Bandbreite an Nutzungsmöglichkeiten zur Politisierung von ethnischer und kultureller Identität in ihrem Interesse.

---

<sup>433</sup> vgl. Gellner, Ernest: Nationalismus: Kultur und Macht, Frankfurt/Main 1999

### 3.6.2. Ort des Widerstandes

Ein anderer Zugang zu Ethnizität schreibt ihr ein Widerstandspotential für Befreiungsbewegungen und oppositionelle Gruppen zu. Zu untersuchen gilt, ob nicht Ethnizität das genaue Gegenteil zur „insinuierten reaktionären Volksgemeinschaft“<sup>434</sup> ist, nämlich wie es aus marxistisch-strukturalistischer Sicht, vertreten von Georg Auernheimer und Stuart Hall dargestellt wird, als einem Ort, welchem ein immanentes Widerstandspotential gegen hegemoniale Kulturen eigen ist.

Als Basis für diese These dienen meist die Schriften des Befreiungstheoretiker Frantz Fanon. Der aus Martinique stammende schwarze Psychiater und Schriftsteller schreibt in seinem Werk „Die Verdammten dieser Erde“<sup>435</sup> dem kulturellen Faktor eine positive Wirkung zu, in dem er Sympathie für die „Négritude-Bewegung“<sup>436</sup> zeigt. Es ist allerdings nicht ein platter Antiimperialismus für den Frantz Fanons Schriften teilweise erhalten musste, welchen er das Wort redet, denn ganz im Gegenteil dazu kritisiert er die bloße Umkehrung der Verhältnisse. Fanon beschreibt eben genau die Umwerfung dieser Verhältnisse und spricht sich gegen jedwediges Revival von tribalen Strukturen aus. „Der Befreiungskampf gibt der nationalen Kultur nicht ihren alten Wert und ihre früheren Konturen wieder: er strebt eine grundsätzliche Neuordnung der Beziehungen zwischen den Menschen an und kann daher weder die Formen noch die Inhalte der Kultur unberührt lassen.“<sup>437</sup> Hinter Fanons Ansätzen erkennen wir die Absicht die Herrschaftsstrukturen, durch welche die kolonialisierten Menschen unterdrückt und ausgebeutet wurden, anzugreifen, und die Geringschätzung und Abwertung der Kultur der Ausgebeuteten zu hinterfragen. In

---

<sup>434</sup> vgl. Dittrich, Eckhard J./ Radtke Franz Olaf (Hrsg.): Ethnizität, Wissenschaft und Minderheiten, Opladen 1990

<sup>435</sup> vgl. Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde, Suhrkamp, Frankfurt 1966

<sup>436</sup> „Von französischsprachigen afrikanischen und afroamerikanischen SchriftstellerInnen Ende der 30er Jahre geprägter Begriff, der – zum Teil als Reaktion auf die rigorosen Assimilierungsversuche der französischen Kolonialmacht – die Rückbesinnung auf die Werte altafrikanischer Kultur fordert. (...) die Négritude verfällt nicht in einen umgekehrten Rassismus, sondern hebt auf einen von Grundwerten afrikanischer Kultur getragenen Humanismus ab. (...) wichtigste VertreterInnen: Leopold Sédar Senghor und Aimé Césaire“, in: Nohlen, Dieter: Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen, Reinbek bei Hamburg 2000, S 545

<sup>437</sup> Fanon, 1966, S 207

Fanons Werk „Schwarze Haut, weiße Masken“<sup>438</sup> arbeitet er gezielt die Problematik heraus, dass die Menschen in postkolonialen Verhältnissen nicht einfach die Strukturen der ehemaligen europäischen Imperialmächte übernehmen sollten, seien sie nun kultureller oder ökonomischer Art. Der Nachahmungscharakter sei keine emanzipatorische Leistung, sondern kommt im Gegenteil wieder einer Kolonialisierung der Lebenswelten der Unterdrückten gleich.

Georg Auernheimer argumentiert mit den Worten von Paolo Freire, wenn der den emanzipativen Charakter der Entwicklung einer Eigenperspektive beschreibt: „Neben Fanon lehrt uns Freire, dass die Unterdrückten erst aufhören, „Lösungen aus anderen Kulturen für die eigenen Probleme zu übernehmen“, wenn sie lernen, „sich selbst und die Gesellschaft aus einer eigenen Perspektive zu sehen“<sup>439</sup>, und fähig werden zur „kritischen Intervention“ in den historischen Prozess.“<sup>440</sup> Fanons Absicht ist es nicht einer Rückbesinnung in präkoloniale afrikanische oder autochthone Verhältnisse das Wort zu reden. Er optiert für eine Auseinandersetzung mit den eigenen Traditionen, aber nicht zu einer Rückkehr dazu, denn nur so kann in der Reflexion eine zukunftsorientierte Vision von Veränderungen der bestehenden Situationen entstehen. Deshalb meint auch Georg Auernheimer, dass in der ethnischen Mobilisierung durchaus eine befreiende Komponente enthalten ist. „Der Ruf nach kultureller Identität kann durchaus emanzipatorische Qualität erhalten, wenn er verstanden wird als Forderung nach eigenständiger Weiterentwicklung der eigenen Kultur auf der Basis selbstbestimmter Vergesellschaftung statt an deren Stelle zu treten.“<sup>441</sup> AutorInnen, wie der Psychiater Erich Wulff<sup>442</sup> weisen darauf hin, dass gerade „der Widerspruch zwischen der Herkunftskultur und –sozialisation und der neuen sozioökonomischen Struktur der Gesellschaft (...) als pathogener Faktor wirken“.<sup>443</sup>

---

<sup>438</sup> Fanon, Frantz: Schwarze Haut, Weiße Masken, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985

<sup>439</sup> Freire, Paolo: Erziehung als Praxis der Freiheit, Reinbek 1977, S 19

<sup>440</sup> Auernheimer, Georg: Kulturelle Identität – ein gegenaufklärerischer Mythos?, in: Rätzkel, Nora: Theorien über Rassismus, Argument Verlag, Hamburg 2000, S 260

<sup>441</sup> Auernheimer, 2000, S 259

<sup>442</sup> vgl. Wulff, Erich: Persönlichkeit und Psychiatrie am Beispiel einer psychiatrischen Erfahrung aus Vietnam, in: Wulff, Erich: Ethnopsychiatrie, Wiesbaden 1978

<sup>443</sup> Auernheimer, 2000, S 259

Auernheimer betont daher, dass die Instrumentalisierung der kulturellen Identität überwiegend häufig in Mehr-Minderheitssituationen vorkommt, „*wo die Minoritäten oder auch Majoritäten von Unterdrückung in besonderer Weise betroffen sind, wo die Menschen extrem oder – im Vergleich beispielsweise zum üblichen LohnarbeiterInnenschicksal – spürbarer Entwicklungen ausgeliefert sind, die sie nicht kontrollieren können*“.<sup>444</sup>

Die Problematik liegt, wie auch Auernheimer selbst anspricht, eben nicht darin, sich für eine Verbesserung der eigenen Situation einzusetzen, sondern in den regressiven Faktoren von kollektiven Identitätskonzepten. Im Zuge der Formulierung von Kritik an den bestehenden Verhältnissen und Machtstrukturen, erfolgt eine Transformation, welche die eigentliche Benennung der Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse aus dem Blickwinkel verliert. Es wird jetzt nämlich der Fokus nicht mehr auf die soziökonomischen Beziehungsgeflechte im eigentlichen Sinne gelegt, sondern versucht die Thematik nur mehr im Blickwinkel der kulturellen Identität zu sehen. Dabei werden politische Autonomie- und Separationsvorstellungen entwickelt, die vom eigentlichen Thema abkehren und die Unterdrückung nicht mehr strukturell erfassen, sondern sie am kollektiven „Wir“ festmachen. Nicht mehr die unterschiedliche soziale Benachteiligung oder Ungleichheit erweist sich als falsch, sondern das Zusammenleben von unterschiedlichen ethnischen Gruppen wird als Fehler benannt. Infolge resultiert aus einer Prekarisierung der Lebensverhältnisse nicht eine Kritik an den desaströsen Gegebenheiten, sondern eine dichotome Gruppenmobilisierung in Opfer und TäterIn. Nicht die Ursache als solches steht zur Disposition, sondern die soziale Gruppe, welche repräsentativ als Ursache bekämpft wird. Auch ethnische Konflikte ergeben sich aus diesen Umkehrschlüssen, welche die Kulturkonflikthypothese stimmiger erscheinen lassen, denn die „verstaubte“ These von materieller und sozialer Ungleichheit.

Auch der „strategische Essentialismus“<sup>445</sup>, wie ihn die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak<sup>446</sup> vertritt, sollte aus einer egalitär-emanzipativen

---

<sup>444</sup> Auernheimer, 2000, S 258

<sup>445</sup> „Dieser stellt ein politisch motiviertes, mit der Einsicht in den Konstruktionscharakter kultureller Eigenarten verbundenes und daher reflektiertes Beharren auf gruppenspezifischen,

Gerechtigkeitsperspektive nur ein strategisches Instrument sein. Wenn minoritäre Gruppen zum Aufbrechen eines Dominanzverhältnisses diese Vorgehensweise wählen, dann sollten sie die internen Ein- und Ausschließungsmechanismen mitreflektieren. Ethno-kulturelle und biologistische Essentialisierungen zu nutzen, um Gruppenkohärenz zu erzeugen, kann in einer konfrontativen Situation mit Mehrheiten durchaus eine erfolgsversprechende Taktik sein. So beschreibt auch Homi K. Bhabha, ein weiterer Vertreter des Postkolonialismus, die strategische Nutzung des Distinktvorteils.<sup>447</sup> Die eigene kulturelle Tradition einer Minorität als authentisch darzustellen, gilt als Voraussetzung zur politischen Anerkennung. „'Tradition haben' bedeutet in gewissem Sinne ‚Autorität‘ haben und ist ein enormer Vorteil im Kampf um Güter und Chancen gegenüber anderen.“<sup>448</sup>

Der strategische Essentialismus vereinigt ein Bedürfnis von Individuen nach „affektiv-primordialen Bindungen“ und „instrumentell eingesetzten Gruppenstrategien“ im Kampf um Zugänge zu Ressourcen.<sup>449</sup> Trotzdem müssen die negativen Auswirkungen an diesen Konzepten mitbedacht werden, wie ich sie bereits in den Kritiken zu den essentialistischen Identitätskonzepten dargestellt habe. Es würde einer egalitären Perspektive, welche durch ihre VertreterInnen mit hoher Wahrscheinlichkeit angedacht ist/war, dieser Strategie widersprechen, wenn kulturelle Identität zu erneuten sozialen Schließungen verwendet würde. Ebenso wäre es fatal, wenn die neuen politischen Eliten oder ehemalige „Counter-Eliten“ selbst repressiv und unterdrückend agieren würden, um konformistisches Verhalten zu erzeugen. Leider ist das Phänomen, nämlich die Entwicklung von Befreiungsbewegungen zu Ressentimentbewegungen und das bloße Austauschen und Ersetzen von Personen in Unterdrückungsregimen, auch ein historisches Faktum. Eine Strategie der Schwachen könnte somit, wie in der Orwellschen

---

essentiellen Wesenszügen und Authentizität dar., zit. nach: Stölting, Erhard: Neue regionale Identitäten und strategischer Essentialismus. Eine vergleichende Studie zu Potenzialen und Blockierungen multipler und interkultureller Identitätsbildung, Potsdam 2001, [http://www.unipotsdam.de/u/allg\\_sozioologie/projekt%20deutsch.htm](http://www.unipotsdam.de/u/allg_sozioologie/projekt%20deutsch.htm) (Aufruf: Dez. 2004).

<sup>446</sup> vgl. Landry, Donna/ MacLean, Gerald (Hrsg.): The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak, New York/London 1996

<sup>447</sup> vgl. Bhabha, Homi K.: Verortungen der Kultur, in: Bronfen Elisabeth/ Benjamin, Marius/ Steffen, Therese (Hrsg.): Hybride Kulturen, Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen 1997, S 123 – 148

<sup>448</sup> Bienfait, 2006, S 124

<sup>449</sup> Bienfait, 2006, S 125

metaphorischen Revolutionsparabel „Animal Farm“<sup>450</sup>, dazu führen, dass die Stärksten unter den Schwachen die Positionen der ehemaligen Machthabenden einnehmen und sich für die Schwächsten nur personale Veränderungen einstellen. Die eigentlichen Strukturen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen werden dabei nicht angetastet.

### 3.7. Projekt „Group-Making“

In Auseinandersetzung mit der Thematik der Politisierung von ethnischer Identität sind wir nun an dem Punkt angelangt, wo wir uns fragen müssen, wer oder was macht ethnische Identifikationen wirksam und für die Politik nutzbar? Wer sind die AkteurInnen in einem Prozess, wo ethnische Identifikation und politische Mobilisierung zusammentreffen. Welche Methoden und Strategien wenden ethnische Organisationen an, um AnhängerInnen und SympathisantInnen für ihre Sache zu gewinnen? Das Erkenntnisinteresse ist hier der Prozess des Group-Makings, von der Zielgruppenwerbung über die Ideenvermittlung, welche über Medien und andere KommunikationsträgerInnen erfolgt, bis hin zu dem Punkt, wo die Ideologie beziehungsweise Interessensformulierung identitär sich im Individuum manifestiert, soll heißen, wo die Interessen des Ganzen zu den eigenen werden.

Wir wissen bereits um die Theorie von ethnischer Identität als Widerstandsressource, wie sie aus marxistisch-strukturalistischer Sicht vertreten wird, indem es zur Mobilisierung der genannten kommt, um Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse zu beseitigen. Weiters kennen wir den Ansatz, welcher von Clifford Geertz und anderen vertreten wird, indem die Politisierung von Ethnizität zur Erkämpfung von materiellen Ressourcen und politischen Rechten innerhalb des Sozialstaates genützt wird. Auch ist die Strategie der ethnozentristischen Bewegungen abgehandelt worden, deren wohlstandschauvinistische Attitüde darauf abzielt Besitzstandsinteressen zu wahren. Deshalb möchte ich in diesem Kapitel der Frage nachgehen, wie ethnische bzw. ethnopolitische Organisationen ihr Konzept der ethnischen

---

<sup>450</sup> Orwell, George: Animal Farm. A Fairy Story, London 1946

Identität vermitteln. Welche Agitation wenden ethnische/ethnopolitische Organisationen an, um ihr Konzept einer ethnischen Vergemeinschaftung zu vermitteln?

Im Zentrum steht sicher, die Vermittlung eines „Wir-Gefühls“. Ethnische Organisationen bedienen sich eines In-Out-Group-Mechanismus, indem definiert werden muss, wer als Teil der Community angesehen wird, und wer nicht. Die politische Arbeit dieser Bewegungen fokussiert sich auf die ethnische Gruppe als solche. Für die Arbeit ethnischer Organisationen gilt das gleiche, wie Ernest Gellner (1999) für die nationalen Bewegungen anmerkt, nämlich dass sie eigentlich die Schaffenden des Kollektivs als solches gelten können. Gemeinsamkeiten, welche zwischen Individuen oder Gruppen ausgemacht werden – lose Verbindungen - müssen erst verdichtet werden, in Identitäres transformiert, damit eine ethnische Gruppe als solche sich auch definiert und gegen über anderen abgrenzt. So ist es notwendig, dass ethnische Organisationen in der postmodernen Wirklichkeit sich der Massenmedien bedienen, um ihre Botschaften zu transportieren. Rechtspopulistische Parteien haben in den letzten Jahren vorgemacht, wie durch rhetorische Professionalität und mit Nutzung der Medien es geschafft werden konnte, die Themen für die anderen Parteien vorzugeben, ihre Anliegen als die bestimmenden zu positionieren und andere ganz aus den öffentlichen Debatten zu werfen, beziehungsweise sie zu marginalisieren. Ganz im Sinne des von Gramsci entwickelten Konzepts der kulturellen Hegemonie konnten es politische Bewegungen, welche auf dem ethnischen Prinzip aufbauen, sei es nun als VertreterInnen einer Majorität oder einer Minorität, schaffen, innerhalb ihrer jeweils eigenen Gruppe zu punkten, um ihre partikularen Interessen voranzutreiben. Die rechtspopulistischen Parteien, die im Europa der Gegenwart eine Form von ethnischen Bewegungen darstellen, da sie sich selbst immer wieder als VerteidigerInnen der einheimischen Bevölkerung gerieren, meist in der Position als VertreterInnen einer schweigenden Mehrheit oder des Volkes an sich, versuchen seit Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts eine „Konstruktion der Wirklichkeit im politischen Feld“<sup>451</sup>. Diese

---

<sup>451</sup> Geden, 2006, S 34

Parteien nehmen dabei die Rolle einer/s Fürsprecherin/s für das „Volk“ gegenüber einer Elite ein, welche als „korrupt“, „dekadent“ oder ähnlich negativ abgewertet wird.<sup>452</sup>

Das Aufstreben von Bewegungen mit kollektiv identitären Konzepten folgt aus politikwissenschaftlicher Sicht einem nachhaltigen Wandel gesellschaftlich relevanter Konfliktlinien, welcher seit Anfang der 1980er Jahre beobachtbar ist, indem „Wertecleavages“<sup>453</sup> anstelle von sozialökonomischen Konfliktlinien getreten sind.<sup>454</sup> *„Die abnehmende Relevanz sozioökonomisch kodierter Konflikte resultiert allerdings nicht aus einer Abnahme der Ungleichverteilung des Zugangs zu materiellen Gütern: „Soziale Ungleichheit wird umthematisiert in kulturelle Differenz, die sich wiederum in den Termini des Nationalen oder des Ethnischen, der Mentalität oder des Modernitätsdefizits als der Ursache der Ungleichheit beschreiben lässt.“*<sup>455</sup>

Auch fundamentalistische und regionalistisch-/separatistische Kräfte außerhalb Europas profitieren von diesem gesellschaftlichen Zustand, indem die Bedürfnisse nach sinnstiftenden Praxen im Steigen begriffen sind.<sup>456</sup>

In der Prozessbildung ethnischer Gruppen nimmt die Tendenz zu, dass die Grenzl意思en zu Konfliktlinien werden, Brüche, welche mehr und mehr in die Gewalttätigkeit münden, und welche sich meist bis zum Ethnozid steigern. „Eine umfassende Überblicksstudie mit 14 empirischen Fallanalysen“<sup>457</sup> für sieben unterschiedliche Kulturkreise aus fünf Kontinenten hat vielmehr gezeigt, dass sprachliche, religiöse, ethnische und kulturelle Unterschiede in allen Kulturkreisen in verfeindender Absicht politisiert und gegeneinander ausgespielt

---

<sup>452</sup> vgl. Geden, 2006, S 35

<sup>453</sup> Decker, Frank: Parteien unter Druck. Der neue Rechtspopulismus in den westliche Demokratien, Opladen 2000, S 297ff

<sup>454</sup> vgl. Geden, 2006, 43f

<sup>455</sup> Kaschuba, Wolfgang: Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Vergleich, in: Binder, Beate/Kaschuba, Wolfgang/Niedermüller, Peter: Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts, Köln/Weimar/Wien 2001, S 27, zit. nach: Geden, 2006, S 44

<sup>456</sup> In der Mobilisierung christlich-evangelikaler Schichten in den US-Wahlkämpfen 2000/2004 interpretieren einige politische KommentatorInnen die Wahlsiege von Präsident Bush im Sinne von Wertecleavages, nämlich dass viele WählerInnen entgegen ihren ökonomischen Interessen oder ihrer sozialer Schichtung votierten, und so eine Präferenz für eine Weltansicht bekundeten, welche sich identitätspolitisch äußert. Siehe dazu: Geden 2006

<sup>457</sup> Marty, Martin/Appleby, R. Scott: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt/New York 1996

werden.“<sup>458</sup> Die Politisierung kultureller Differenz durch ethnische Bewegungen funktioniert auf der Basis des Trennenden, wobei allerdings zu nachzufragen ist, wie weit der Konflikt gehen soll? Besteht eine Notwendigkeit daran ethnische Distinktion im Freund-Fein-Schema einzubetten? Nun viele ethnische beziehungsweise ethnonationale Bewegungen sind davon überzeugt, dass es die richtige Methode ist, gewalttätig gegen die anderen vorzugehen, Sympathie und Gefolgsinnenschaft zu produzieren, indem sie gegen die „FeindInnen“ zu Felde ziehen.

Rogers Brubaker beschreibt in seinem Werk „Ethnicity without groups“<sup>459</sup>, „group-making“ als ein Projekt, in welchem versucht wird die Gruppenzugehörigkeit sozial, kulturell und politisch auf das höchstmögliche Level zu treiben.<sup>460</sup> Dabei beschreibt er die Vorgänge rund um den Konflikt im Kosovo, wo die Auseinandersetzungen zwischen kosovarischen AlbanerInnen und SerbInnen in einer Strategie von Aktion und Gegenaktion zu einem Ansteigen der Polarisierungen zwischen den beiden Gruppen führten.

*„The cycle of attacks and counterattacks sharply increased groupness among both Kosovo Albanians and Kosovo Serbs, generated greater support for the KLA<sup>461</sup> among both Kosovo and diaspora Albanians and bolstered KLA recruitment and funding. This enabled the KLA to mount a more serious challenge to the regime, which in turn generated more brutal regime reprisals and so on. In this sense, group crystallization and polarization were the result of violence, not the cause.“<sup>462</sup>*

Brubaker stellt den erfolgreichen Abschluss eines erfolgreichen „group-making-projects“ allerdings zur Disposition. Im Falle der KLA, oder im albanischen Original als UÇK<sup>463</sup> (Ushtria Çlirimtare e Kosovës), zu deutsch Kosovarische Befreiungsarmee, bezeichnet, erklärt er den Erfolg der Organisation mit der Tatsache, dass sie auf eine Reihe von „Rohmaterialien“ zurückgreifen konnte, die da wären ein relativ hohes Level an Gruppengebundenheit und eine Art

---

<sup>458</sup> Meyer, 2002, S 28f

<sup>459</sup> Brubaker, Rogers: Ethnicity without groups, in: Archives Européennes de Sociologies, xlii.2, 2002, S 163-189

<sup>460</sup> vgl. Brubaker, 2002, S 170

<sup>461</sup> Kosovo Liberation Army

<sup>462</sup> Brubaker, 2002, S 171

<sup>463</sup> vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/U%C3%87K>, 10.01.2007

historischer Altlast infolge früherer Konflikte, welche im kulturellen Gedächtnis der beiden Gruppen verankert ist.<sup>464</sup>

*„Not all group-making projects succeed and those that do succeed (more or less) do so in part as a result of the cultural and psychological materials they have to work with. These materials include not only, or especially, ‘deep’, longue-durée cultural structures such as the mythomoteurs highlighted by Armstrong (1982) and Smith (1986), but also the moderately durable ways of thinking and feeling that represent ‘middle-range’ legacies of historical experience and political action. Yet while such raw materials – themselves the product and precipitate of past struggles and predicaments – constrain and condition the possibilities for group-making in the present, there remains considerable scope for deliberate group-making strategies.“*<sup>465</sup>

In dem von Brubaker angesprochenen Fall kann eine Strategie, sogar von einer relativ kleinen Gruppe von Personen ausgeübt werden, welche tatsächlich eine effiziente Form von Gruppenzugehörigkeit schmiedet. Durch eine absichtliche Herbeiführung von Gewaltaktionen ist es möglich positiven Zuspruch zu erreichen, vielleicht sogar in einem Bevölkerungssegment, dass zuvor oder auch noch immer nicht mit den Zielen und Ideen einer ethnischen Organisation übereinstimmt, allerdings in der Weiterentwicklung eines Konflikts miteinbezogen wird, und sich dann sogar mit diesem solidarisiert, ihn unterstützt oder auch aktiv daran teilnimmt. Ähnlich konnte dies auch in den Kommentaren zu den Berichterstattungen im erst kürzlich stattgefundenen Konflikts<sup>466</sup> im Libanon verfolgt werden. Dabei haben InterviewpartnerInnen von JournalistInnen, obwohl sie nicht Mitglieder der Hisbollah waren, diese als einzige VerteidigerIn gegen Israel gesehen, und mehrheitlich wurde Israel die Schuld an der Eskalation des Konfliktes angelastet. Ein ähnliches Beispiel gibt auch Thomas Meyer für die indische Situation zum Besten, wo eine handvoll ProvokateurInnen bewusst Aktionen setzten, um die unterschiedlichen religiösen Gruppen gegeneinander auszuspielen. Diese hetzerischen AgitatorInnen

---

<sup>464</sup> vgl. Brubaker, 2002, S 171

<sup>465</sup> Brubaker, 2002, S 171

<sup>466</sup> Ich meine hier den Libanonkrieg 2006, ausgelöst durch die Entführung zweier israelischer Soldaten durch die Hisbollah.

verursachten in Bombay 1992 ein Blutbad, wobei innerhalb nur einer einzigen Woche 1400 Muslims/Muslimas ums Leben kamen.<sup>467</sup> Nachforschungen haben gezeigt, dass es ein bewusstes Ziel dieser AufwieglerInnen war, Zwietracht zu säen, um so bewusst die Gewaltexzesse zu initiieren.

*„Nirgends in den Straßen der Metropole, in denen sich das Leben der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften immerzu berührt und oft überlagert, ja gänzlich mischt, waren NachbarInnen plötzlich übereinander hergefallen. Vielmehr waren zahlreiche instruierte ProvokateurInnen in die als Aggressionsziel ausersehenen Wohnviertel eingedrungen, hatten Tod und Verderben hineingetragen und damit die Verfeindung in Gang gesetzt, zu der die verschiedenen NachbarInnen selbst so lange keinen Anlass gesehen hatten. Zu Fehden zwischen ihnen kam es, wenn überhaupt, erst in zweiter oder dritter Runde, als Wut und Schmerz über das erfahrene Leid überhand nahmen und die Verhältnisse gänzlich unübersichtlich geworden waren. (...) Die Verfeindung der Kulturen setzte eine politische Mobilisierung in Gang, die Macht und Einfluss der radikalsten RepräsentantInnen der Mehrheitskultur mehrte und festigte, deren Gefolgschaft zusammenschweißte und die politischen Probleme des Gemeinwesens, auf die es im Interesse aller eigentlich angekommen wäre, für geraume Zeit erst einmal von der Tagesordnung verdrängte.“<sup>468</sup>*

Brubaker arbeitet in seinen Schriften sehr gut die Aktionen und Strategien von Organisationen im Ethnifizierungsprozess heraus. Brubaker deutet den Begriff „ethnische Organisation“ in einem weiten Sinn. Er sieht viele unterschiedliche Organisationen als LobbyistInnen für ethnische Anliegen. Es können (National-)Staaten, Parteien, Ministerien, administrative Einrichtungen zur Gleichstellung oder Behandlung von Minderheitenrechten, bewaffnete Gruppen, terroristisch agierende Banden, FreiheitskämpferInnen, private Organisationen und Stiftungen, Zeitungen, Vereine, Religionsgemeinschaften und viele andere noch sein, die für ihn identitätspolitisch agieren - im Sinne einer bestimmten ethnischen Gruppe.<sup>469</sup> Indem Organisationen als RepräsentantInnen von ethnischen Gruppen auftreten,

---

<sup>467</sup> Meyer, 2002. S 19f

<sup>468</sup> Meyer, 2002, S 20

<sup>469</sup> Brubaker, 2002, S 172

kann aber gleichfalls ein Vertretungsanspruch auf eine bestimmte Gruppe entstehen, denn diese einzelne Organisation oft hegemonial stellt. Oft ist es die Dominanz einer spezifischen Organisation, welche einem suggeriert, dass ihre Ziele gleich den Interessen der jeweiligen ethnischen Einheit sind, wobei Brubaker die IRA, die KLA und die kurdische PKK beispielhaft anführt.<sup>470</sup> Durch die Rezeption der Geschehnisse, oder die Präsenz der Organisation in den Medien und in der Öffentlichkeit im Allgemeinen scheint es so, dass einzelne Kadergruppen, Vereine oder Widerstandsbewegungen gleichsam den politischen Willen der gesamten angesprochenen sozialen Gruppe repräsentieren. Dies muss aber nicht grundsätzlich zutreffend sein.

„Still, despite these qualifications, it is clear that organizations, not ethnic groups as such, are the chief protagonists of ethnic conflict and ethnic violence and that the relationship between organizations and the groups they claim to represent is often deeply ambiguous.“<sup>471</sup>

Demnach fasse ich zusammen, dass es ethnischen Organisationen gelingen kann, mit Hilfe unterschiedlicher strategischer Methoden, wie Lobbying und dem Initiieren politischer Kampagnen etc., ihre Vorhaben durchzusetzen. Eine spezifische Herangehensweise, welche meist in gewalttätigen Konfliktsituationen verfolgt wird, um die angestrebten Ziele zu erreichen, ist der Versuch einer Polarisierung entlang ethnischer Kategorien, indem durch gewalttätige Operationen wiederum Gegenaktionen herausgefordert werden, mit der Absicht ein gruppensolidarisches Verhalten zu (re-)produzieren, um die Menschen als ethnische Gruppe zu vergemeinschaften.

Abschließend kann ich die von mir gestellten Fragen folgendermaßen beantworten: Ethnische oder besser gesagt ethnopolitisch handelnde Organisationen sind die TrägerInnen der Politisierung der kulturellen Differenz. Damit meine ich jene Organisationen, welche Kultur und Ethnizität bewusst und zielgerichtet in den politischen Aushandlungsprozess um Verteilung, Anerkennung und Macht einsetzen. Es sind dies jene, welche von Brubaker weitläufig als „ethnische Organisation“ beschrieben werden. Die ideologischen

---

<sup>470</sup> vgl. Brubaker, 2002, S 172

<sup>471</sup> Brubaker, 2002, S 173

Konzepte ethnopolitischer Organisationen werden von Intellektuellen erarbeitet, welche „durch ihre Rationalisierungsleistungen die Interessen bündeln, die/den unmittelbarEn GegnerIn definieren und auf ein entsprechendes Handlungsziel hin ausrichten“<sup>472</sup>. „Die intellektuellen Eliten verbinden dann die kulturellen Narrative mit einer „Vergeltungsethik“<sup>473</sup>, die ihrerseits mit der Vorstellung gesellschaftlicher Vollmitgliedschaft und Teilhabe rückgekoppelt ist.“<sup>474</sup>

Ihre Strategie ist es, soziale Konflikte kulturell und ethnisch zu deuten. Dabei wenden sie je nach Konfliktfall und Ausprägung situativ unterschiedliche Methoden an, um eine Mobilisierung aufgrund ethnischer Identifikationen zu erreichen. Es muss aber bedacht werden, dass „zur ethnischen Deutung von Konflikten“ bereits „kulturell verankerte, kollektive Repräsentationen immer schon vorhanden sein“ müssen, „auch wenn deren Aktivierung erst dann erfolgt, wenn sie mit den Interessen der AkteurInnen konvergieren“.<sup>475</sup>

Eine dieser Methoden ist die gewalttätige Eskalation um über die Viktimisierung der Eigengruppe das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken, wie sie Brubaker im Zusammenhang mit den Beispielen vom Balkan beschreibt. Grundsätzlich sind Einschluss- und Ausschlussmechanismen mit fortgesetzten Zuschreibungen der anderen Gruppen als FeindInnen oder „Sündenböcke“ das gängigste Muster zur Mobilisierung in einer konfliktfördernden Absicht.

Die Zielgruppenwerbung ethnopolitisch Agierender richtet sich an jene Teile der Bevölkerung in denen bereits eine latente ethnische Selbstidentifikation besteht.

Hartmut Esser merkt dazu an: *„Ohne Interesse einerseits und ohne irgendeine kulturelle Verankerung andererseits geschieht nichts. Ethnizität ist nicht aus dem Nichts heraus zu konstruieren.“*<sup>476</sup>

Ein wichtiges Moment ist auch, so denn sie existent sind, die Erreichung der gebildeten Mittelschichten, die sich, wie bei Michael Vester schon im Kontext mit

---

<sup>472</sup> Bienfait, 2006, S 131

<sup>473</sup> Lepsius, M. Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, S 42; S 109ff

<sup>474</sup> Bienfait, 2006, S 131

<sup>475</sup> Bienfait, 2006, S 131

<sup>476</sup> Esser, Hartmut: Die Mobilisierung ethnischer Konflikte, Frankfurt am Main 1997, S 876-894, in: Hradil, S. (Hrsg.): Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der DGS in Dresden 1996, Frankfurt am Main 1997, hier: S 891f; Esser, Hartmut: Die Mobilisierung ethnischer Konflikte, Osnabrück 1996, S 63-87, in: Bade, K. J.: Migration – Ethnizität- Konflikt: Systemfragen und Fallstudien, IMIS-Schriften, Osnabrück 1996, hier: S 86

der Klassenrelevanz angesprochen, mit den Unterdrückten verbünden. Die Mittelschichten müssen sich ebenfalls durch die herrschenden Verhältnisse eingeschränkt fühlen, um so den, von den Führungseliten artikulierten und kommunizierten, Ungerechtigkeiten beizupflichten. Letztendlich ist das Projekt „Group-Making“ geglückt, wenn eine ethnopolitische Organisation eine Gruppenbildung zustande gebracht hat, die sich durch (latent) vorhandene Identitätsmarker mobilisieren ließ, und die schließlich in einen politischen Aushandlungsprozess um die Verteilung von Ressourcen, Anerkennung und Macht tritt.

### 3.8. Virulenz ethnischer Identifikationen und Organisationen

Warum wir gerade im Zeitalter der (Post-)Moderne ein „ethnic revival“ erfahren, hängt von vielen verschiedenen Faktoren ab. Ein starker Zusammenhang besteht zwischen dem Auftreten von ethnischer Mobilisierung und sozialen Umbruchs- und Modernisierungserscheinungen. Veränderungen auf ökonomischer, sozialer und politischer Ebene haben zur Konsequenz, dass eine große Anzahl an Menschen sich in ihrer sozioökonomischen Existenz bedroht fühlen, gleich wie realistisch diese Bedrohung auch sein mag. In diesen Transformationsprozessen wird einerseits das Bedürfnis nach „affektiv-primordialen Bindungen“<sup>477</sup> geweckt, welche die familienähnlich imaginierte ethnische Gruppe erfüllen soll, und andererseits wird nach einer effizienten Strategie gesucht, um am Verteilungskampf um Ressourcen erfolgversprechend teilnehmen zu können. Damit werden zwei Ebenen menschlicher Bedürfnisse abgedeckt, nämlich die emotionale Ebene, auf welcher Menschen gegenseitige Bindungen, ähnlich der Primärbindungen zur eigenen Familie suchen, und die materiell-existenzielle Ebene, welche den individuellen und darüber hinaus auch den gruppalen Fortbestand sichert. Agathe Biefait führt aus, dass *„die Mitgliedschaft in einer kulturellen Gruppe und die damit verbundene subjektive Identifikation mit den habitualisierten Reproduktions- und Distinktionsstrategien (...) sowohl Ausdruck des affektiven Bedürfnissen nach Zugehörigkeit als auch die Praxis eines*

---

<sup>477</sup> Biefait, 2006, S 125

*gesellschaftlich verschleierte ökonomischen Kalküls (ist), das allen Formen des kulturellen Lebens zugrunde liegt*“<sup>478</sup>.

Zur Verwirklichung des Projekt „Group-Makings“ sind AkteurInnen von Nöten, die dieses Projekt vorantreiben. Als TrägerInnen dieses Projekts treten die ethnischen oder ethnopolitischen Organisationen auf. Sie sind gleichermaßen wie die Nationalbewegungen dafür verantwortlich, ob eine Mobilisierung entlang der sozialen Kategorie Ethnizität geglückt ist. Dies ist wiederum von den aktuellen aber auch vergangenen gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig, wie der Verteilungsgerechtigkeit in einem sozialen System, oder welche Form von Anerkennung die jeweilige Gruppe genießt/genoß und wie sich der Zugang zu Macht gestaltet(e). Besteht zum Beispiel ein großes Missverhältnis zwischen den soziokulturellen Gruppen im Zugang zu Ressourcen oder eine Asymetrie in der Machtverteilung, oder gibt es eine belastende Vergangenheit, zum Beispiel aufgrund von gewalttätigen Konfrontationen zwischen den einzelnen Gruppen, dann ist es für ethnopolitische Bewegungen oft ein leichtes diese Ungleichbehandlungen oder Unterdrückungen zu kommunizieren. Dabei müssen die ethnischen Organisationen aber auch darauf achten, dass ihr Zusammenschluss klassenübergreifend erfolgt, dass heißt die ethnische Mobilisierung muss auf eine breite Basis ausgerichtet sein. Nicht nur die sozialen Grundschichten müssen erreicht werden, sondern vor allem die Mittelschichten.

In diesem Kontext gilt es auch, dass die ethnopolitischen Bewegungen die kulturellen Narrative „stimmig“ erzählen.

*„Sie müssen zusammenpassen, sie müssen eine Geschichte erzählen, die einen Sinn ergibt, die einleuchtend und in sich stimmig ist und die Menschen so motiviert, dass sie bereits sind, für sie ihr Leben zu opfern.“*<sup>479</sup>

Auch Agathe Bienfait schreibt, dass es eine „Wahlverwandtschaft zwischen den nationalen Narrativen, der vergangenen Geschichte und der antizipierten Zukunft

---

<sup>478</sup> Bienfait, 2006, S 125

<sup>479</sup> Benhabib, Seyla: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt am Main 1999, S 26f

der angesprochenen Menschen geben“<sup>480</sup> muss, sonst bleiben eben die „kulturellen Fetzen und Flicker“<sup>481</sup>, eben nur solche und bilden nicht den Grundstock zum Entwurf einer gemeinsamen Identität. Die kulturellen Narrative können nicht ganz willkürlich in den Zusammenhang mit den real bestehenden Verhältnissen gebracht werden, obwohl das Konzept der Politisierung von Ethnizität eine breite inhaltliche Flexibilität aufweist. So schreibt etwa Eric Hobsbawm von bestimmten „Protonationalismen“<sup>482</sup>, wie Sprache und Religion, welche vorhanden sein müssen, damit eine erfolgreiche Konstruktion politischer Mobilisierung von den ethnischen Bewegungen betrieben werden kann.<sup>483</sup>

Dennoch zeigt sich der arbiträre Charakter der politischen Formierung von Ethnizität, den Susan Olzak beschreibt, da die Interessenformulierungen oft vielschichtig sind, mal divergieren, mal sich überkreuzen.<sup>484</sup> So verändern sich auch Loyalitäten und die Definition von Zugehörigkeiten in unterschiedlichen politischen und ökonomischen Kontexten, je nachdem, wem mensch entgegentritt.<sup>485</sup> Auf die Situation bezogen, können auch unterschiedliche Zugehörigkeiten auf unterschiedlichen Ebenen durch die politische Mobilisierung angesprochen werden, dass sich zumal eine regionale, nationale oder supranationale Verbundenheit ergibt.

Wenn ich mir abschließend die Politisierung von Ethnizität aus der Perspektive von Gerechtigkeit ansehe, ergibt sich eine höchst problematische Sichtweise auf Ethnisierungsprozesse als solche. Gemeinhin können sie als Strategien sozialer Schließungen im Kampf um knappe Güter und Ressourcen ausgemacht werden. Dabei ist es gleichgültig, ob dies aus einer Position der Stärkeren oder Schwächeren passiert. Auch wenn die ethnische Mobilisierung im Sinne einer Widerstandsbewegung von Unterdrückten das Ziel hat Dominanzverhältnisse aufzubrechen, so gelingt es ihr meist in weiterer Folge nicht, die eigenen

---

<sup>480</sup> Bienfait, 2006, S 133

<sup>481</sup> Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne, Berlin 1995, S 87

<sup>482</sup> Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, München 1998, S 21, 74, 83ff

<sup>483</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 132f

<sup>484</sup> vgl. Olzak, Susan: Contemporary Ethnic Mobilization, in: Annual Review of Sociology 9, 1983, S 355-374, hier S 364

<sup>485</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 132

Mechanismen der sozialen Schließungen zu deaktivieren. So werden meist Diskriminierungs- und Unterdrückungspraxen kontinuierlich fortgesetzt, ohne dass sich die erwartete Aufhebung der herrschenden Verhältnisse einstellt. Im Gegenteil dazu werden oft ehemals als Widerstandsressourcen genutzte kulturelle Narrative anders verwendet, nämlich angepasst an sich neu einstellende Herrschaftsstrukturen. Es kommt zu Neuinterpretationen kultureller Narrative, welche die Oppositions- oder Widerstandsressource auch zum Gut der Mächtigen werden lässt. Die Reifizierungstendenzen stellen das rein strategische Moment in Bezug auf Ethnizität in Frage. Ein „strategischer Essentialismus“ könnte für die Unterdrückten nur von Vorteil sein, wenn sie sich selbst nicht mit der eigenen Gruppenidentität identifizieren, und gleichfalls für sich selbst reflektieren, dass es sich bei diesem Zusammenschluss nur um ein Widerstandsmomentum als solches handelt. Dies bleibt aber „angesichts der Emotionalität und Ausschließlichkeit mit welcher kulturelle und ethnische Grenzziehungen verfolgt werden außerordentlich unwahrscheinlich“<sup>486</sup>.

Agathe Bienfait schreibt dazu: *„Der leidenschaftliche und eben deshalb distanzlose Glaube der Betroffenen an die durch nichts ersetzbare Relevanz ihrer Zugehörigkeit ist schließlich nicht erst die Folge, sondern die Voraussetzung aller ethnischen Situationsdeutungen. Je stärker die Identifikation mit den offiziellen Selbst- und Fremdzuschreibungen und je erfolgreicher die Artikulation und Organisation von Interessen ist, desto unwahrscheinlicher ist ein rein instrumenteller Zugang der Betroffenen zur Mitgeidschaft.“*<sup>487</sup>

In der ethnischen Konzeption von Mitgliedschaft sind die Tendenzen zur Homogenisierung und Beschränkung von Zugehörigkeit per se angelegt, wodurch sich emanzipatorische Effekte, die wohl im „strategischen Essentialismus“ angedacht sind, nicht oder nur in Ausnahmefällen einstellen werden.<sup>488</sup>

So distanziert sich schließlich auch Gayatri Chakravorty Spivak vom „strategischen Essentialismus“: „I have disassociated myself from it, first because

---

<sup>486</sup> Bienfait, 2006, S 134

<sup>487</sup> Bienfait, 2006, S 134

<sup>488</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 134

it has been taken an excuse for just essentialism, which is an excuse for identitarianism.”<sup>489</sup>

#### 4. Rechtfertigungsdiskurse

Im Rahmen der Recherchen zu meiner Dissertation habe ich herausgefunden, dass es eine große Anzahl an Werken diverser TheoretikerInnen gibt, welche sich mit den Fragen von Legitimität zur Begründung von Anerkennungspolitiken auseinandersetzen. Dabei habe ich festgestellt, dass es eine Vielzahl an Zugängen gibt, Rechte für Individuen oder Gruppen zu begründen. Meine Absicht ist es nicht einen Gesamtüberblick über den Rechtfertigungsdiskurs an sich zu geben, sondern exemplarisch an den Argumentationssträngen zu erkennen, welche Intentionen die jeweiligen TheoretikerInnen mit ihren Begründungszusammenhängen verfolgen. Aus welcher Motivation heraus plädieren die einen vehement für die Anerkennung von nationalen, ethnischen, kulturellen oder religiösen Kollektiven, und vor allem auf welchen Grundlagen tun sie das, und warum lehnen andere TheoretikerInnen dies aus anderen Beweggründen ab. In einer Analyse dieses Rechtfertigungsdiskurses, den ich im Zusammenhang mit Kultur und Ethnizität im Kollektiv, aber eben auch auf individueller Ebene, ausgemacht habe, versuche ich nach Ansätzen zu suchen, welche für einen egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsansatz von Relevanz sind.

Als Einleitung zu diesem Kapitel werde ich mich mit der Frage auseinandersetzen, wie Rechte begründbar sind, und wer überhaupt als TrägerIn von Rechten in Frage kommt. Die beiden Hauptstränge unterscheiden sich in ihrer Favorisierung einerseits des Individuums, aus einer liberalen oder libertären Tradition, oder der Gruppe, aus kollektivistischer, kommunitärer oder essentialistischer Sichtweise, wobei es zwischen diesen zweien, eine Menge an Zwischenstufen oder Variationen gibt.

---

<sup>489</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty/ Milevska, Suzana: Resistance that cannot be recognized as such, in: Grzinić, Marina/ Reitsamer Rosa (Hrsg.): New Feminism. Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions, Wien 2008, S 279

Eine deskriptive Einschlebung setze ich mit den Kategorisierungen von Kollektiven anhand der systematisierten Typologie der Soziologin Carolin Emcke. Passend zu meiner Thematik sehe ich ihre Thesen, weil sie bemerkenswerter Weise auch mit dem Begriff der Intention im Zusammenhang mit dem Kollektiv arbeitet. In diesem Kontext sehe ich meine Thesen zu einer willentlichen Formulierung des Wunsches nach Gruppenbildung, beziehungsweise nach dem Bedürfnis nach familienähnlich strukturierten Gemeinschaftsverbindungen verknüpft.

Der nächste Schritt ist, dass ich mich mit den Rechtfertigungsstrategien auseinandersetze, welche die kulturelle Gemeinschaft mit den Gerechtigkeitsdiskursen in Beziehung setzt. Welche Argumente sprechen für die politische Anerkennung kultureller Identitäten? Spannend für mich sind die Begründungszusammenhänge und auf welche (politisch-)ideologische Basis diese zurückzuführen sind. Warum sollen zum Beispiel dem „natürlichen Kollektiv“ bestimmte Rechte eingeräumt werden, oder wieso werden von den VertreterInnen von kollektiven Rechten das „Wir-Gefühl“ oder das Bedürfnis nach Distinktion als so wesentlich zur Ausgestaltung politischer Rahmenbedingungen gesehen. Auch an sich individualistische Begründungen, die zur Beweisführung für die Wichtigkeit der Anerkennung von Gruppen, die sich hauptsächlich auf die Funktionalität von Gruppen beziehen, um damit auch ausdrücken zu können welche Aufgaben die jeweiligen Gemeinschaften für das Wohlergehen der Einzelnen übernehmen, werden von mir in der Analyse der Begründungszusammenhänge miteinbezogen.

Bei der Auswahl der TheoretikerInnen habe ich mich auf die thematische Anbindung zu meiner Arbeit fokussiert. Für mich ist es wichtig exemplarisch und prägnant aufzeigen zu können, welche Begründungszusammenhänge für die Rechtfertigung der politischen Anerkennung angeführt werden. Dabei stehen natürlich jene AutorInnen im Vordergrund, welche in Bezugnahme auf Kultur und Identität im Kontext von Gerechtigkeit publiziert haben. Deswegen sind VertreterInnen von Multikulturalismus, Kommunitarismus und jene die sich

kritisch mit dieser Thematik auseinandersetzen, prototypisch für meine Arbeit im Vorfeld ausgewählt worden.

Gerade die Ansätze des Multikulturalismus und des Kommunitarismus sehe ich als Interventionen in moderne Gerechtigkeitsdiskurse, welche sich überwiegend aus einer universalistisch-individualistischen Perspektive dem Topos Gerechtigkeit annäherten.

In diesem Kapitel erfolgt eine spezifische Vertiefung im Anerkennungskonzept nach gruppenpartikularistischen Zugängen des Kommunitarismus und des Multikulturalismus. Dabei versuche ich einen Entwurf eines „politischen Willens“ entlang des Rechtfertigungsdiskurses dieser Strömungen für die politische Anerkennung von Gruppenidentitätsmodellen zu deduzieren. Diese Konstruktion eines „politischen Willens“ findet entlang von Kernaussagen multikulturalistischer und kommunitaristischer argumentierender TheoretikerInnen statt, welchen ich aus der vergleichenden Lektüre im wesentlichen bei AutorInnen wie Charles Taylor, Michael Walzer und William Kymlicka u.a. gewonnen habe, welche da wären: 1. Der Begriff der Gruppe als normativer Wert, 2. Sinn- und Identitätsstiftung durch die kulturelle Gemeinschaft, 3. Das Wohlbefinden des Einzelnen im kulturellen Rahmen, 4. Der Wille zur Zugehörigkeit/Mitgliedschaft (Die Artikulation des Willens), 5. „Wir-Gefühl“ und Distinktion, 6. Die Sicherung des Fortbestandes der Gruppe.

Detailliert möchte ich zudem noch auf den individuellen Willen zur Mitgliedschaft in einer kulturellen Gemeinschaft eingehen. Anne Phillips nähert sich in ihrem Buch „Multiculturalism without Culture“<sup>490</sup> mit Hilfe des Exit-and-Voice-Ansatzes, einem Konzept, welches auf den Ökonomen Albert O. Hirschmann zurückgeht, der Thematik über den individuellen Willen zur Zugehörigkeit zu einer soziokulturellen Gruppe an. Dabei fragt sie auch nach den sozioökonomischen, politischen und individuell-emotionalen Hintergründen von Mitgliedschaft. Für mich ist die Auseinandersetzung mit der individuellen Willensbekundung entscheidend, weil in dieser Analyse jene Gründe zum Tragen kommen, welche für den Verbleib in oder den Ausstieg aus einer kulturellen

---

<sup>490</sup> Phillips, Anne: Multiculturalism without Culture, Princeton 2007

Gemeinschaft bestimmend sind, oder warum andere Optionen, wie eine spezifische Verbundenheit mit einer Gemeinschaft für die/den Einzelnen von Bedeutung sind. Ich sehe in dieser individuellen Willensentscheidung eine Artikulation, die auf das viel beschriebene individuelle Wohlergehen in kommunitaristischen, aber auch liberalen Schriften rekurriert.

Die kommunitaristischen/multikulturalistischen Theorien sind zwar in sich heterogen, zeichnen sich im Konkreten aber durch ihren Gemeinschafts- und/oder Kulturbezug aus, welcher für mich notwendig ist, in meiner kritischen Betrachtung bezüglich von Momenten der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Anerkennungspolitiken im Kontext von Kultur, Kollektiv und Identität.

#### 4.1. Begründung von Rechten

Der Diskurs um ethnisch-orientierte Identitätspolitik ist eng verknüpft mit jenem über Selbstbestimmungsrechte. Jedoch scheiden sich die Geister, inwieweit diese Selbstbestimmung einen Gruppen- oder Individualbezug hat. Kann eine Gruppe überhaupt Trägerin von Rechten und Pflichten sein? Dahingehend wird die Frage aufgeworfen, wer, warum, welche Rechte für sich beanspruchen kann?

Als theoretische Grundlage dient mir der Diskurs um die Implementierung von Gruppenrechten, wobei Ansätze von WissenschaftlerInnen, welche sich mit normativen Gerechtigkeitsmodellen im Kontext zur Wahrnehmung von Selbstbestimmungsrechten (individuelle, gruppendifferenzierte, kollektive, universelle Menschenrechte, BürgerInnenrechte, besondere Minderheitenrechte, negative Freiheits- und Abwehrrechte, positive Rechtsansprüche; Ausnahmen, Diskriminierungsschutz, Umverteilung, Anerkennung, Autonomie, affirmative Action, Quoten etc.) beschäftigen komparativ gegenübergestellt und kritisch diskutiert werden.

Wie lassen sich die Rechte der/des Einzelnen oder einer Gemeinschaft begründen? Worauf basieren die wichtigsten Argumentationsketten des einen oder anderen Begründungszusammenhangs. Die philosophischen Theorien zur

Rechtsbegründung unterscheiden zumeist zwei Positionen: die „choice theory of rights“ und die „interest theory of rights“.<sup>491</sup>

Der Unterschied liegt in der Zuweisung von Rechten an „zu schützende Werte“.<sup>492</sup> Das bedeutet, dass sich die philosophische Beweisführung der Rechtstheorien entlang des Willens oder der Interessen festmachen lässt. In der „choice theory of rights“ liegt der Fokus auf dem Schutz der Autonomie der Rechtssubjekte, während die „interest theory of rights“ das Wohlergehen der Rechtsträger zentriert.<sup>493</sup> Susanne Boshammer spricht in diesem Zusammenhang „von der Autonomiekonzeption im Gegensatz zur Interessenkonzeption von Rechten“. Sie erklärt den Umstand, dass sie nicht die grundsätzliche Unterteilung zwischen „Willenstheorie“ und „Interessentheorie“ beibehält damit, dass der Fokus der folgenden Bemerkungen auf dem durch Rechte zu schützenden Wert und nicht auf der allgemeinen Funktion subjektiver Rechte liegt“.<sup>494</sup>

Die Autonomiekonzeption stellt das Individuum als ermächtigt dar, über ihr/sein Leben selbst zu bestimmen, selbst jene Lebenswelten zu kreieren, die durch die eigenen Entscheidungen getroffen wurden, kurzum als SouveränIn der eigenen Ziele, deren Zwecke und den individuellen Entscheidungen zu agieren. Rechte werden in diesem Kontext dazu benötigt, um jene Bereiche abzustecken, innerhalb dessen das Individuum ihre/seine Freiheiten ausüben kann. Anders ist dies in der Interessenkonzeption, wo Menschen Interessen zugeschrieben werden, welche durch Rechte abgesichert werden müssen, um diesen Interessen nachzugehen zu können, um so die eigenen Bedürfnisse zufrieden zustellen.

Ein weiterer Unterschied der beiden Konzeptionen lässt sich auch daran erkennen, dass die Autonomiekonzeption als Selbstzweck aufgefasst werden kann, während die Interessenskonzeption auch ein Konzept der Autonomie beinhalten kann. Die Interessenskonzeption zielt nämlich stärker auf den Wert des Wohlergehens von Individuen ab, und kann so in diesem Sinne auch die Autonomie darunter subsummieren.

---

<sup>491</sup> Boshammer, Susanne: Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten, Berlin/New York 2003, S 34

<sup>492</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 34

<sup>493</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 34

<sup>494</sup> Boshammer, 2003, S 53

Insgesamt lässt sich feststellen, dass BefürworterInnen von Gruppenrechten, gleich wie sie diese nun in einer differenzierteren Form darstellen, sich eher auf eine interessenorientierte Konzeption von Rechtsbegründungen berufen.

#### 4.2. Streit um das Rechtssubjekt

Im Zuge der Aufklärung und im Hinaustreten aus dem Zeitalter des feudalistischen Mittelalters wurde der Grundstein für Menschen- und BürgerInnenrechte gelegt. In der aufkommenden Strömung des Liberalismus formulierten berühmte PhilosophInnen wie John Locke, Montesquieu (Charles de Secondant, Baron de Montesquieu) und viele andere, die Grundzüge einer freiheitlich-bürgerlichen Gesellschaft und stellten das Individuum ins Zentrum ihrer gesellschaftstheoretischen Betrachtungen. Durch die Jahrhunderte hindurch versuchte sich die/der Einzelne aus der Knechtschaft zu befreien, um die Postulate der Freiheit in die Praxis umzusetzen. Die liberalen Ideen blieben neben sozialistischen und nationalen Entwürfen unterschiedlichster Ausformungen, die leitenden Grundgedanken, welche in einem befreiungstheoretischen Zusammenhang ausgedrückt wurden. Erst ungefähr in den letzten dreißig Jahren kam es zu einer vehementen Kritik an den liberalen Idealen, die sich vor allem gegen den Individualismus richtete, der von skeptischen Stimmen meist als Egoismus interpretiert wurde. Als Auslöser für die Kritik am Liberalismus dürfte vor allem der sich global abzeichnende Neoliberalismus fungieren. Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus blieb der Kapitalismus als Wirtschaftsform übrig. Dabei wurde angenommen, dass der selbige die effizienteren Strukturen schafft, um die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Der Kommunitarismus als politische und auch soziale Bewegung, welche er hauptsächlich in den USA ist, stellte seine Thesen des Gemeinwohls den liberalen Standpunkten entgegen. Der letzte „große Wurf“ des Liberalismus waren wohl die Thesen von John Rawls in seinem 1971 erschienen Werk „A Theory of Justice“<sup>495</sup> gegen welche sich die KommunitaristInnen in Gegenentwürfen abarbeiteten. John Rawls versuchte universelle Axiome von Gerechtigkeit herauszuarbeiten, in

---

<sup>495</sup> Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge 1971

welchem jede Person sich in einem ungewissen Zustand über die eigene Positionierung in der Gesellschaftshierarchie, beschrieben als „Schleier des Nichtwissens“, so verhalten würde, dass sie sich bestmöglich mit Begabungen und Ressourcen aller Art ausstattet. Insofern würde jedeR dazu tendieren, auch im Hinblick darauf, eben nicht genau zu wissen, wo mensch sich selbst in diesen Gesellschaftsmodell wieder findet, sich eine faire Ausgangslage zu schaffen. Die KommunitaristInnen bezweifeln die Annahmen von Rawls, dass der Mensch außerhalb eines soziokulturellen Kontextes überhaupt fähig wäre, solche Entscheidungen zu treffen. Für sie gilt, dass der Mensch eine Umwelt benötigt, welche im Vorhinein bereits bestimmt ist, nämlich durch Sprache, Kultur, Religion, familiäre Beziehungen und andere gemeinschaftliche Netzwerke. Das Paradigma eines grundsätzlich autonomen, rational denkenden und agierenden Menschen als solches können sie nicht erkennen.

Im Zuge dieser Feststellung beginnt auch der Streit um die Grundannahme, wer eigentlich als RechtsträgerIn gelten kann. Aus liberaler Sicht wird dem Individuum der Vorzug eingeräumt alleiniger TrägerIn von Rechten und Pflichten zu sein. InhaberIn von Rechten und Pflichten kann nur eine Person als solche sein, da alleinig sie die Möglichkeit hat, die Rechte in Anspruch zu nehmen, oder die Pflichten auszuüben. Die Grundargumentation erfolgt aus individualistischer Perspektive vom Menschen an sich aus, auf den Rechte und Pflichten zugeschnitten werden müssen. Die Gruppe an sich entsteht erst durch eine kontraktualistische Wendung, in dem eine Mehrzahl von Einzelnen als Gemeinschaft gesehen wird. Der Wille einer Gruppe, oder deren Äußerungsformen, werden wiederum durch legitimierte SprecherInnen kommuniziert. Eine SprecherInnenfunktion einer Gruppe auszuüben, wird nur durch eine Delegierung von Rechten und Pflichten ermöglicht, nur eine Delegierung des Willens weist die Rechtmäßigkeit der Position der SprecherIn aus, ohne Rücksicht darauf, welche ideologische Untermauerung auch herangezogen wird. Im Repräsentativsystem diverser demokratischer Entitäten sind es unterschiedliche Auswahlverfahren, meist durch demokratische Wahlen, wobei in der Antike auch Positionen durch das Los bestimmt wurden, welche die Amtsausübung bestimmen. In den gegenwärtigen demokratischen Staaten gibt es

meist Mischformen von individualistischen und kollektivistischen Ansätzen. Gruppenrechte werden demnach nicht nur aus einem rein kollektivistischen Argumentationsstrang heraus begründet. Gerade bei der kommunitaristischen Gemeinde verwendet eine Vielzahl an TheoretikerInnen individualistische Beweisführungen für Gruppenrechte, was dem Umstand geschuldet sein mag, dass viele aus ihren Reihen sich als KritikerInnen innerhalb des Liberalismus betrachten und nicht als Außenstehende. Das Wohlbefinden des Individuums, so liest mensch es in den Werken der „Communitarian Community“, ist es worauf sie Bezug nehmen, um für die Gemeinschaft als solches einzutreten.

Dieses Wohlergehen wird in der vorher bereits erwähnten Interessenkonzeption ins Zentrum gestellt. *„Als Rechtssubjekte kommen demnach nur Wesen in Frage, bei denen sich in sinnvoller Weise von Wohlergehen und von Interessen sprechen lässt, wobei es prinzipiell möglich sein muss, eine Verbindung zwischen beiden Zuschreibungen herzustellen.“*<sup>496</sup> Auch hier wird aber dem Individuum zugeschrieben, TrägerIn von Rechten und Interessen zu sein, deshalb gibt es zusätzliche normative Prämissen in dieser Rechtsbegründungstheorie, wie die Wertstrategie und die Reziprozitätsstrategie.<sup>497</sup>

Joseph Raz erklärt in Bezug auf die Wertstrategie: „Ein Individuum kann genau dann Rechte innehaben, wenn entweder sein Wohlergehen ultimativen Wert hat, oder wenn es sich bei ihm um eine „artificial person“ (z.B. ein Unternehmen) handelt.“<sup>498</sup>

Raz sieht es als „eine substanzielle moralische Frage“ an, ob ein Wesen als potentieller RechtsinhaberIn qualifiziert werden kann.<sup>499</sup>

Auch hier findet mensch in der modernen Ethik, so auch in der Wertstrategie eher einen normativen Individualismus, welcher sich an die einzelne Person bindet, welcher die Eigenschaft des „ultimativen Wertes“ mit dem Wohlergehen des menschlichen Individuums gleichsetzt.<sup>500</sup>

---

<sup>496</sup> Boshammer, 2003, S 38

<sup>497</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 38

<sup>498</sup> Raz, Joseph: The Morality of Freedom, Oxford 1986, S 186

<sup>499</sup> Raz, 1986, S 176

<sup>500</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 39

Die Reziprozitätsstrategie kommt ebenfalls zum gleichen Schluss, nur mit der „Reziprozitätsbedingung, die verlangt, dass jedEr InhaberIn von Rechten auch TrägerIn von Pflichten ist bzw. sein muss“<sup>501</sup>.

Insgesamt kann nun festgestellt werden, dass in diesen Rechtsbegründungstheorien vorerst Konzepte nur im Sinne eines anthropozentrischen Individualismus ausgelegt werden. Dieser Auslegungspraxis widersprechen allerdings diejenigen, für welche die soziale Gruppe und die Kultur sehr wohl als „ultimativer Wert“ angesehen werden kann. Es besteht eine Differenz in der Auffassung, was nun von Wert ist, oder wie zum Beispiel auch gegenseitige Verpflichtungen auch intergruppal festgelegt werden können. Interessentheorien lassen auch andere Begründungszusammenhänge zu, wovon vor allem BefürworterInnen von Gruppenrechten überzeugt sind.

#### 4.3. Bestimmung des Kollektiven

Wenn wir nun aber von Gemeinschaften sprechen, muss auch verdeutlicht werden, welche Arten und Formen von Gemeinschaften eigentlich in den unterschiedlichen Beschreibungen gemeint sind. Wie sieht das Kollektive aus, welches wiederbelebt werden soll. Wie werden soziale Gruppen definiert und wo liegen die Unterschiede der selbigen.

Als Einschub in die Debatte sehe ich eine deskriptive Abhandlung des Begriffs des Kollektivs als unerlässlich. Dabei soll behandelt werden, was eigentlich die Hauptkriterien zur Formierung eines Kollektivs sind. Welche Arten von Kollektiven werden von der sozialwissenschaftlichen Sicht her erkannt, und entlang welcher Merkmale oder historischer Prozesse bilden sich Kollektive?

Interessant in diesem Zusammenhang erscheinen mir die Typologisierungen, welche die Soziologin Carolin Emcke (2000) für die diversen sozialen Kollektive vornimmt. Sie konstruiert die Gruppen nämlich nicht nach essentialistischen

---

<sup>501</sup> Boshammer, 2003, S 39

Markern, sondern entwirft sie aus einer Perspektive, welche die AkteurInnen, also die Gruppenmitglieder in den Vordergrund stellt. Sie fokussiert in ihrer Analyse von Gruppenbildungsprozessen vielmehr die aktive Rolle, welche sie anhand der intentionalen Entscheidung der Individuen bestimmt, und die passive Rolle, welche meist aus Fremdzuschreibungen und Diskriminierungen entstanden ist. Als Orientierungshilfe sollen ihre vier Prototypen, welche sie anhand von politischen Strömungen und Ideologien entwirft zur Hilfe genommen werden, um die Ähnlichkeiten und Differenzen der Gruppenkonstitution zu dokumentieren. Dabei beschreibt sie Typ (I) und Typ (II) als Modelle mit intentionaler, aktiver Reproduktion von Praktiken und Bedeutungen, während Typ (III) und (IV) zu Modellen passiver, unreflektierter Identitätsbildung gezählt werden.<sup>502</sup>

Als Typ (I) bezeichnet sie „das liberale, individualistische Modell“<sup>503</sup> in Anlehnung an John Rawls, in welchem er ein „*politisches Konzept der Person*“<sup>504</sup> innerhalb einer normativen Theorie der Gerechtigkeit als Fairness entwirft“<sup>505</sup>.

In Rawls Gedankenexperiment im Zustand des „Schleiers des Nichtwissens“<sup>506</sup> werden die Menschen als vernunftbegabte autonome Individuen beschrieben. „Die Personen sind rational insofern sie im Interesse der Erfüllung ihrer Ziele und Lebenspläne handeln. Dabei ist die Person nach Rawls’ Verständnis Zweck an sich, sie ist ihren eigenen Zielen vorangängig.“<sup>507</sup>

Rawls schrieb seine Gerechtigkeitstheorien bereits in Anlehnung an heterodoxe Gesellschaftsentwürfe, nur so macht es Sinn, dass er sein Gedankenexperiment auf eine Art und Weise konzipiert, welches ein friedliches Nebeneinander von Individuen und Gruppen innerhalb einer Gesellschaft ermöglicht. Sein Entwurf schreibt die Gerechtigkeit als höchstes Gut bereits in die Vernunftebene des Menschen ein. „*Der Lebensplan bestimmt sich sodann nicht mehr bloß nach kontingenz-vermeidender planender Vernunft, sondern der Lebensplan wird (i) ganz substantiell mit Gerechtigkeitserwägungen gefüllt, indem Gerechtigkeit als*

---

<sup>502</sup> siehe Emcke (2009)

<sup>503</sup> Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt/Main 2000, S 27-51

<sup>504</sup> Rawls, John: Political Liberalism, New York 1993, S 29ff bzw. Deutsch: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998

<sup>505</sup> Emcke, 2000, S 29

<sup>506</sup> Rawls, 1971, S 159-166

<sup>507</sup> Emcke, 2000, S 30

das höchste Gut gesetzt wird, dem sich alle individuellen Pläne sinnvollerweise freiwillig unterordnen. Zum anderen wird (II) eine an Gerechtigkeitserwägungen orientierte Vernunft strukturell in das Lebensplankonzept eingebaut, indem Gerechtigkeit „genau wie jede andere äußere Erwägung“<sup>508</sup> ins Kalkül der Berechnung der planvollen Selbsterhaltung miteinbezogen wird.“<sup>509</sup> Rawls’ Konzept richtet sich nach einem kontraktualistischen Prinzip aus, welches mensch in einem weitesten Sinne schon als zivilgesellschaftlich charakterisieren kann, indem die Stellung als politisch partizipierender Mensch einer grundideologische Basisüberzeugung, welche von allen geteilt wird, skizziert ist. Essentialistische Verbundenheiten treten dabei in den Hintergrund, oder werden in seinen Ausführungen mehr oder weniger vermieden.<sup>510</sup> Einer Gesinnungsgemeinschaft kommt das politische Gemeinwesen nach Rawls gleich. Nach Rawls’ Beschreibungen nach ist die öffentliche Identität gegenübergestellt der privaten Identität. Die öffentliche Identität erfährt bei ihm eine höhere Stellung im Gegensatz zur privaten Identität, in welcher die Zugehörigkeiten aller Art, von der familiären Bindung bis zur ethnischen und religiösen Verbundenheit, angesiedelt werden.<sup>511</sup> Hierin knüpft die kommunitaristische Kritik an den Rawls’schen Thesen an, da für sie der ethnokulturelle Rahmen nicht in eine Abseitsposition gestellt werden kann, welcher noch zusätzlich durch die Wahlfreiheiten der/des Einzelnen zur Disposition steht, da Rawls davon ausgeht, dass Überzeugungen, Zugehörigkeiten und die individuellen Lebenspläne an sich kontinuierlich einer inneren Revision unterzogen werden.<sup>512</sup>

Typ (II) beschreibt Carolin Emcke als das „Gruppen-Identitäts-Modell (Kymlicka, Taylor)“<sup>513</sup>: „Das zweite Modell der hier konstruierten Typologie ähnelt Typ (I) insoweit als die Konzeption der Entstehungs- und Reproduktionsweise von

---

<sup>508</sup> Menke, Christoph: Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S 235

<sup>509</sup> Emcke, 2000, S31

<sup>510</sup> vgl. Emcke, 2000, S 33f

<sup>511</sup> vgl. Emcke, 2000, S 36f

<sup>512</sup> vgl. Emcke, 2000, S 32

<sup>513</sup> Emcke, 2000, S 52

*Praktiken und Bedeutungen kultureller Identitäten ebenfalls als eine freiwillige, aktive und intentionale gedacht ist.*“<sup>514</sup>

Bei diesem Modell wird allerdings Zugehörigkeit als quasi präexistent angenommen. Die kollektive Umrahmung der Menschen gilt für die ProponentInnen als Voraussetzung, damit Individuen an sich ein für sie selbst erfülltes Leben führen können.

„Das passive, serielle Identitäts-Modell (Sartre, Young)“<sup>515</sup> wird bei Emcke als Typ (III) abgehandelt. Der Unterschied zu den beiden vorangegangenen Klassifizierungen ist, dass die Gruppe als solches sich nicht aus einem selbst gewollten und empfundenen Kollektivierungsprozess heraus gebildet hat, sondern sie wird von Seiten einer Fremdzuschreibung als Gruppe entworfen. Die Gruppe erhält eine passive Rolle, wobei die Identifizierten im Sinne eines Betroffenen-Seins wahrgenommen werden können. Sie selbst sind nicht die DesignerInnen ihrer Gruppenzugehörigkeit, weil sie es selbst so wollen, sondern werden meist von außen zu dem gemacht, was sie letztendlich nicht nur in der Wahrnehmung der anderen, sondern auch in ihrer eigenen sind. Jean-Paul Sartre verwendet als exemplarisches Beispiel Jüdinnen und Juden.<sup>516</sup> Er schildert eine Lebenssituation der selbigen, welche keine selbst gewählte ist, sondern eine, welche von AntisemitInnen für sie vordefiniert wird. AntisemitInnen kreieren eine soziale Umwelt für Jüdinnen/Juden, welcher sie sich durch die Definitionsmacht der AntisemitInnen nicht entziehen können. Vielmehr wird die Fremdbetrachtung von den Betroffenen - „ (...) bei allen Ambivalenzen und Widersprüchen von Furcht, Scham und Stolz“<sup>517</sup> - durch die sich kontinuierlich wiederholende Zuschreibung von diesen verinnerlicht, wobei es zu einer tiefen inneren Kränkung der selbigen kommt. „Als Konsequenz fordert Sartre, dass sich die Jüdinnen/Juden ihrer Situation ‚stellen‘, sie sich aktiv aneignen und dadurch überwinden.“<sup>518</sup>

---

<sup>514</sup> a.a.O., S 52

<sup>515</sup> Emcke, 2000, S 100

<sup>516</sup> vgl. Sartre, Jean-Paul: *Réflexions sur la question juive*, Paris 1954, zit. nach: Emcke, 2000, S 100

<sup>517</sup> Emcke, 2000, S 101

<sup>518</sup> a.a.O., S 101

Iris Marion Young greift in ihrem Werk „Gender as Seriality“, das von Sartre entworfene Modell der „Serien“<sup>519</sup> wieder auf.

*„Sartre nennt die Serie eine praktisch-inerte Realität. Die Serie wird durch Handlungen strukturiert, die mit praktisch-inerten Objekten verbunden sind. Gesellschaftliche Objekte und ihre Auswirkungen sind die Resultate menschlichen Handelns, sie sind praktisch. Aber als materielle konstituieren sie auch Einschränkungen und Widerstände gegen das Handeln, weshalb sie als inert erfahren werden.“*<sup>520</sup>

Young rezipiert das serielle Kollektiv nach dem Sartre'schen Beispiel von PendlerInnen<sup>521</sup>, die auf ein öffentliches Verkehrsmittel warten, welches sich verspätet. Die lose Gruppenbindung ist durch den gemeinsamen Wunsch gegeben mit dem Bus zu fahren, und dass sie innerhalb dieser Wartezeit an der Bushaltestelle sich ähnlichen Gegebenheiten ausgesetzt sehen, sie sind zum Beispiel an die gleichen Verhaltensregeln gebunden, welche von den Verkehrsbetrieben festgesetzt wurden, wie die anderen potentiellen FahrgästInnen. Durch eine Verspätung dieses Verkehrsmittels seien alle PendlerInnen gleichermaßen betroffen und alle sehen sich mit der gleichen Ohnmacht gegenüber diesem Phänomen konfrontiert. Die Wartenden befinden sich in einer passiven Situation. Dieser Zustand wäre allerdings ein Moment, wo sich einige der Betroffenen dazu entschließen, selbst aktiv zu werden, indem sie gemeinsam aus einem kollektiven Interesse heraus eine Initiative starten würden, um sich bei den BetreiberInnen des Verkehrsmittels zu beschweren, oder vielleicht besprechen sie auch die Möglichkeit einer Fahrgemeinschaft usw.

In dieser Darstellung wird gezeigt, dass Menschen einer sozialen Realität unterworfen sind, wie das oben erwähnte Reglement der Verkehrsbetriebe, durch welche sie eine Einschränkung ihres Handlungsspielraumes erfahren.<sup>522</sup> Sartre

---

<sup>519</sup> „... social collectives whose members are unified passively by the objects their actions are oriented around and/or by the objectified results of the material effects of the actions by the others.“, in: Young: Gender as Seriality, S 23, zit. nach: Emcke, 2000, S 128f

<sup>520</sup> Young, Iris Marion: Geschlecht als serielle Kollektivität. Frauen als soziales Kollektiv, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt am Main 1994, S 242

<sup>521</sup> Young, 1994, S 240ff

<sup>522</sup> vgl. Emcke, 2000, S 129

analysiert in seinem „Milieu des Handelns“<sup>523</sup>, das die Menschen, welche von solchen Strukturen erfasst werden, ihr Tun und Handeln auf diese hin ausrichten.

Dabei stehen bei Sartres Entwurf des „Milieus des Handelns“<sup>524</sup> keine geteilten Attribute der Menschen im Vordergrund, sondern ihre Erwartungen und Taten.

*„Die Serie strukturiert sich nach Sartre durch das Handeln, das lediglich auf vorhandene Strukturen im Alltäglichen gleichsam routinemäßig reagiert. Die Mitglieder der Serie (...) gruppieren sich lediglich um bestimmte Objekte oder Praktiken.“*<sup>525</sup>

Die letzte Kategorie, die Emcke beschreibt ist Typ (IV), nämlich „das Modell erzwungener, ausgegrenzter Identität/Differenz (Foucault)“<sup>526</sup>. Carolin Emcke analysiert, dass in diesem Fall der Zwangscharakter noch stärker zu Tage tritt, als dies beim vorangegangenen Typ (III) der Fall ist. *„Die symbolischen und kulturellen Praktiken und Bedeutungen werden hier nicht durch die sich selbst wechselseitig anerkennenden Mitglieder der Gruppen konstituiert und reproduziert, die Subjekte rücken nicht als autonome, selbstbestimmte AutorInnen ihrer eigenen kulturellen Lebensgeschichte in den Blick, sondern sie werden selbst zum konstruierten Objekt, zum Effekt dieser sie eben nicht bloß prägenden, sondern sie selbst produzierenden „Machtdispositive“.“*<sup>527</sup> In der Deskription dieser Kategorie wird vor allem die repressive Macht- und Herrschaftsausübung gegenüber den Anderen angesprochen. Beispielhaft nennt Emcke Verfolgte, Inhaftierte, Pathologisierte, InsassInnen von Konzentrationslagern, psychisch Kranke, die in geschlossenen Anstalten weggesperrt wurden usw.

Die Typisierung, welche Carolin Emcke vornimmt, soll für mich eher eine Hilfestellung zur Orientierung sein, wie sich Gruppen bilden, nach welchen Gesichtspunkten sie als ein Kollektiv wahrgenommen werden, und ob und wie sie selbst zu dieser Gemeinschaft stehen. Natürlich sind die Grenzen zwischen den hier dargestellten Kategorien in der Realität nicht so einfach zu ziehen, dies wird besonders in der Typenunterscheidung von (III) und (IV) deutlich, wie es in den Erläuterungen geschieht, da die Übergänge meist fließend sind und eben die

---

<sup>523</sup> Young, 1994, S 242

<sup>524</sup> a.a.O., S 242

<sup>525</sup> Emcke, 2000, S 129

<sup>526</sup> Emcke, 2000, S 138-180

<sup>527</sup> Emcke, 2000, S 138

Typologisierung nur als eine Richtschnur zur Verdeutlichung des Produktionsprozesses von Kollektiven dienen soll.

#### 4.4. Die kulturelle Gemeinschaft im Kontext von Gerechtigkeitsdiskursen

Aus welchen Gründen nun politische Anerkennung und die damit verbundenen Rechte für soziokulturelle Gruppen gefordert werden, erweist sich von einer hermeneutischen Perspektive aus, als aufschlussreich zur Bestimmung der Verortung von Rechtfertigungsmuster. Wenn nachvollziehbar ist, an welche Debatten oder Diskurse Forderungen nach politischer Anerkennung anknüpfen, kann auch verstanden werden, aus welchen, möglicherweise auch ideologisch-motivierten, politischen, ökonomischen oder breiter gefasst, sozialen Intentionen, diese entstanden sind. Durch die Argumentationsstränge kann nachvollzogen werden, welche Konzepte von Gemeinschaft und Vorstellungen von Menschenbildern in die Debatten getragen werden. Gleichzeitig erfährt mensch auch, wie diese Begründungszusammenhänge hergeleitet werden und in welcher philosophischen Tradition sie verortbar sind. Denn anhand einer Zusammenführung der Begriffe von Kultur und Kollektiv zum Konstrukt einer soziokulturellen Gemeinschaft erhält mensch vorerst einmal eine Skizzierung eines Modells, welches über soziale Realitäten Aufschluss geben soll. Später, durch eine Inhaltsanalyse, wird darüber Aufschluss gegeben, um wen es sich dabei eigentlich handelt, welche Art von Vergemeinschaftung im Konkreten eigentlich beschrieben wird. Wie eine solche Typisierung von Gemeinschaftlichkeit vorgenommen werden kann, habe ich bereits im Vorkapitel anhand der Modelldeskriptionen von Carolin Emcke beschrieben.

In diesem Kapitel möchte ich mich grundsätzlich damit auseinandersetzen, warum das Kollektiv im Allgemeinen und das kulturelle Kollektiv im Besonderen einen politisch-rechtlichen Status auf unterschiedlichen strukturellen Ebenen benötigen. Welche argumentativen Rechtfertigungsmuster für politische Anerkennungen kommen zum Tragen, wenn eine politische Anerkennung ethnischer Gruppen gefordert wird? Welche Begründungszusammenhänge werden angeführt, um

Gruppenrechte einzufordern? Welche spezifischen politischen Anerkennungsformen müssen für ethnokulturelle Gemeinschaften gewählt werden, um ihren Bedürfnissen zu entsprechen? Zusammengefasst betrachtet, möchte ich die Bedeutung kultureller Kollektive im Kontext von Ungerechtigkeit/Gerechtigkeit analysieren.

Generell lässt sich eine weite Reihe von Argumentationssträngen anführen, warum es eine Notwendigkeit für politische Anerkennung von kulturellen Kollektiven gibt. Wobei diese wiederum auf politisch-normative Erfordernisse zurückgeführt werden können, die sich aus moralischen Begründungszusammenhängen ergeben. Schwierig ist es allerdings eine gewisse Übersichtlichkeit beizubehalten, da es sowohl unterschiedliche Anknüpfungspunkte auf verständnistheoretischer als auch auf argumentativer Ebene gibt. Die Vorstellungen, welche vom Wesen oder der Seins-Form einer kulturellen Gruppe vorhanden sind, müssen nämlich keineswegs mit einer übereinstimmenden Bedeutungszuschreibung der jeweiligen AutorInnen einhergehen. Ich werde daher eine zugangstheoretische Einteilung vornehmen, die versucht sowohl die Anknüpfungspunkte, als auch die Argumentationslinien zu bestimmen. Als erste Möglichkeit des Einstiegs in die Thematik wird oft die Frage nach dem Wesen oder der Seins-Form einer sozialen Gruppe gestellt. In der theoretischen Auseinandersetzung wird versucht, die konstitutiven Elemente der Gruppe herauszufinden und zu analysieren. Es werden jene Attribute gesucht und infolge abgeklärt, die als tauglich für die Fundierung der eigenen Rechtfertigungsstrategie befunden werden. Demzufolge wird entweder ein positiver oder negativer Bescheid ausgegeben, ob es sich nun bei einem Kollektiv um ein Subjekt als solches handelt oder nicht. Wie nun diese Begründung erfolgt, warum eine soziale Gruppe als eine organische Einheit gesehen wird, oder als eine Rechtsperson in einem rechtstheoretischen Sinne, ist wiederum nach den theoretischen Zugängen unterschiedlich bestimmbar. Eine essentialistische Begründung für die Betrachtung bestimmter soziokultureller Gruppen als soziale Entität, macht dies an Begrifflichkeiten von Natürlichkeit, manchmal auch verbunden mit Transzendtem, fest. Aus ontologischer Perspektive werden

ethnische/ethno-nationale Gruppen oder „Völker“ auch als etwas Naturwüchsiges, Essentielles beschrieben, im Sinne einer amalgamierten Einheit von Individuen, die zu einer Kollektivperson verschmolzen sind, sprich auch eine organische Einheit darstellen. Als extremstes Negativbeispiel sind hier wohl Begriffe aus dem Nationalsozialismus anzuführen, wie zum Beispiel Volkskörper und ähnliches.

Eine zweite Herangehensweise versucht Individuen und Kollektiven, Intentionen, einen Willen, Interessen, Bedürfnisse oder Werte zuzuschreiben. Je nach Ausblick können dann in diesem Sinne wieder andere Begründungszusammenhänge gefunden werden, welche zur Rechtfertigung der einen oder anderen Position herangezogen werden. Dabei reklamieren AnhängerInnen des Kollektivsubjekt-Arguments Interessen des Kollektivs meist im Sinne einer eigenständigen fiktiven Person, wie mensch es ähnlich aus dem juristischen Bereich kennt, wenn Verbände, Kirchen u.a. als Korporationen gelten. Im weiteren Verlauf meiner Arbeit werde ich noch darauf eingehen, wie diese Argumentationsmuster zu verstehen sind.

Eine dritte Argumentationslinie legt ihren Fokus stärker auf die Relevanz von Gerechtigkeit generierende Formen von Rechten und Pflichten für Individuen und Gruppen. Dabei werden Fragen von Beziehungsverhältnissen mit inter-individuellen, intra-gruppalen, inter-gruppalen und anderen Bezügen unterschiedlicher Art und Weise berührt. In diesen Kontext wird politische Anerkennung von Kollektiven aufgrund von moralischen Prinzipien eingefordert. Ein Beispiel wäre, aufgrund von historisch erfahrenem Unrecht, für die Unabhängigkeit eines bestimmten Territoriums oder die Selbstverwaltung einer ethnischen Gruppe einzutreten.

Wie schon eingangs erwähnt, gibt es eine Vielzahl an Zugangsweisen, warum und für wen Anerkennung gefordert werden soll, und wie und in welchem Ausmaß dies dann in die Praxis umgesetzt werden kann, aber letztendlich sprechen wir doch von einer Präferenz für die Schutzwürdigkeit ethnokultureller beziehungsweise ethnonationaler Gemeinschaften, wenn wir uns mit politischer Anerkennung von Kollektiven beschäftigen. Die Fragen, welche ich mir in diesem

Zusammenhang stelle, richten sich nach der Rechtfertigung von politischer Anerkennung. Spannend finde ich die Frage, welche Sichtweisen von Gerechtigkeit in diese Diskussionen eingearbeitet werden. Wie entstehen Rechte aus konstitutiven Elementen einer Gruppe, und was hat dies mit einer gerechten Gesellschaft zu tun?

Nun, innerhalb der Mainstream-Diskussionen über politische Gruppenrechte fokussiert mensch sich auf ethnisch und national definierte Gemeinschaften, was auch so in der Verknüpfung der Debatten um Kollektivrechte und Multikulturalismus nachgewiesen werden kann.

Anhand der Typologisierung durch Carolin Emcke kann nachvollzogen werden, welche Kollektivierungsform im Zentrum der Debatten steht, wenn wir uns mit politischer Anerkennung von Gruppen beschäftigen. Der zweite Typus den Emcke beschreibt, nämlich jener des Gruppen-Identitäts-Modells, hat die Funktion eines „Role-Models“. Es ist allgemein jener Typ, aufgrund dessen politische Vorstellungen von Kollektivrechten entworfen werden.

Diesen Bezugspunkt findet mensch vermehrt in wissenschaftlichen Arbeiten der letzten Dekaden, welche sich mit der Thematik kollektiver Rechte auseinandersetzen, wieder. Ebenso lassen sich dort zu diesem Thema deutliche Bezugspunkte zum Multikulturalismus nachweisen. So verwundert es mich nicht, dass Emcke gerade kommunitaristische TheoretikerInnen, wie Charles Taylor und William Kymlicka, als Hauptbezugsquelle für das Gruppenidentitätsmodell anführt, womit auch schon eine deutliche Verbindung von Gesellschaftsentwürfen nach kommunitaristischer und multikulturalistischer Art angezeigt wird.

Zu Beginn jeder Argumentation erfolgt meist eine Bestimmung von denjenigen Gemeinschaften, welche in den Genuss von Rechten und Pflichten kommen sollen. Im Fokus der kommunitaristischen Forderung nach Anerkennung stehen jene Gruppen, die sie als natürliche, konstitutive Gemeinschaften ausmachen, im Gegensatz zur freiwilligen Assoziation von Individuen. Als „natürlich“ werden

solche Gemeinschaften verstanden, deren Zugehörigkeit nicht gewählt, sondern gegeben ist, und welche nicht oder nur schwer aufgegeben werden kann.<sup>528</sup>

Die Charaktereigenschaften, welche natürliche Gruppen beschreiben sind also „askriptiv“, wozu Nation, Religion, Ethnie, (Sub-)Kultur, Sprache Geschlecht, Klasse, sexueller Orientierung etc. zählen. Boshammer schreibt in diesem Zusammenhang von einer doppelten Unfreiwilligkeit, da Menschen erstens weder auswählen können, zu welcher Gruppe sie gerne gehören würden, da sie keine oder nur eine beschränkt wirksame Einflussnahme auf eine natürliche Gegebenheit haben, und zweitens wird ihre Zugehörigkeit durch soziale Fremdzuschreibungen bestimmt, was soviel bedeutet, dass das Individuum von anderen in seiner sozialen Umgebung, durch deren Wahrnehmungen und Handlungen zum Teil der Gruppe gemacht wird.<sup>529</sup> Dabei bleibt noch unbesprochen, welche Position ein Individuum selbst zur Eigengruppe einnimmt. Die Zuweisung von anderen zu einem Kollektiv, sagt nichts darüber aus, ob die/der Einzelne mit diesem Zustand einverstanden oder zufrieden ist.

In der Sozialwissenschaft wird durch diesen Prozess des „Hinein-Geboren-Werdens“ und der gruppalen Kategorisierung der Anfangspunkt einer sozialen Identität angenommen. Die soziale Identität wird durch diesen Vorgang bereits unbewusst einer Beeinflussung unterzogen. Iris Marion Young schreibt dazu:

*„Tritt man einer Assoziation bei, dann fasst mensch die Mitgliedschaft selbst dann, wenn sie das Leben grundlegend beeinflusst, nicht so auf, als definiere sie die eigentliche Identität, wie beispielsweise die Bestimmung, ein Navajo zu sein, sie zu definieren vermag. Die Gruppenaffinität dagegen hat den Charakter dessen, was Heidegger ‚Geworfenheit‘ nennt: Mensch findet sich als Mitglied einer Gruppe vor, deren Existenz und Verhältnisse mensch als immer schon da gewesen erlebt, denn die Identität einer Person wird im Zusammenhang damit definiert, wie andere sie oder ihn identifizieren, und andere tun diese gemäß den Gruppen, mit denen schon spezifische Attribute, Stereotypen und Normen*

---

<sup>528</sup> vgl. Boshammer, Susanne: Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten, Berlin/New York 2003, S 82

<sup>529</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 83

*assoziiert sind, auf die auch Bezug genommen wird, wenn sich die Identität einer Person ausbildet.*“<sup>530</sup>

Susanne Boshammer sieht durch den Umstand, dass die Gruppenzugehörigkeit so eng verbunden mit der sozialen Identität ist, „eine systematische Unterscheidung zwischen dem Individuum als solchem und dem Individuum als Mitglied einer bestimmten natürlichen Gruppe als nahezu unmöglich an“<sup>531</sup>.

Was bedeutet dies nun für unsere Überlegungen im Kontext von Gerechtigkeit? Nach diesen Beschreibungen von sozialer Identität werden wir bereits am Anfang unseres Lebens mit Kategorisierungen und Merkmalen ausgestattet, welche von uns nicht ausgesucht wurden, und trotzdem einen deutlichen Anteil daran haben, wer und was wir sind. Wir werden in Schubladen gesteckt, die bereits eine Beschriftung erhalten haben, Eigenschaften zugeordnet, die wir so vielleicht objektiv an uns gar nicht feststellen können. Menschen können bereits Aussagen über uns machen, die auf uns als Individuum nicht zutreffen mögen, aber unseren kollektiven Charakter als Teil einer Gruppe beschreiben. Es haftet etwas Metaphysisches daran, schon Teil von etwas zu sein, ohne noch zu wissen, dass mensch davon Teil ist. Nur aus dem Umstand heraus, dass die vorangegangenen Generationen, Großeltern, Eltern und jene davor, als schwarz, weiß, österreichisch, indisch, chinesisch oder sonst wie wahrgenommen wurden, macht uns zum Gleichen, zum „natürlichen“ Mitglied einer organischen Gemeinschaft. Dabei ist dies noch nicht die gesamte Summe der Unfreiwilligkeiten. Auch der Wille hernach nicht mehr zu einer sozialen Gruppe gehören zu wollen, also zu beabsichtigen diese zu verlassen, scheint entweder nicht oder nur unter schweren Bedingungen möglich zu sein. Die Beispiele, welche materiellen und immateriellen Hürden dabei zu nehmen sind, wenn eine Einzelperson ihre „natürliche Gruppe“ verlassen will, zeigen die schwierigen Situationen auf, mit welcher eine DissidentIn konfrontiert wird. In der Literatur werden meist US-

---

<sup>530</sup> Young, Iris Marion: Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am Ideal des universalen Staatsbürgerstatus, 1993, S 281, in: Nagl-Docekal, Herta und Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt am Main 1993, S 267-303

<sup>531</sup> Boshammer, 2003, S 83

amerikanische Beispiele, wie jenes der Amish-People oder von Indigenen angeführt, die verdeutlichen sollen, welche Hindernisse sich diesen Menschen in den Weg stellen.

In diesem Überblick über die Konzeption einer natürlichen sozialen Gruppen stellen wir eine bestimmende Konstante in einem gerechtigkeitsrelevanten Kontext fest, nämlich jenen der Unfreiwilligkeit. Susanne Boshammer merkt dazu auch an, „dass vor diesem Hintergrund eine liberale Abneigung gegenüber Gruppenrechten nur allzu verständlich sei“<sup>532</sup>.

*„Die Zugehörigkeit zu natürlichen Gruppen entzieht sich dem Willen, der Wahl und damit auch der Verantwortung des Einzelnen, und sie ist zugleich etwas, hinsichtlich dessen sich die Individuen von Natur aus unterscheiden, denn offensichtlich haben nicht alle Menschen dasselbe Geschlecht, dieselbe Hautfarbe, dieselbe Muttersprache. Bei der Verteilung von Rechten auf diese natürlichen Gruppenzugehörigkeiten Bezug zu nehmen, hieße daher, die Individuen nicht als Gleiche sondern als Ungleiche zu betrachten.“*<sup>533</sup>

Eine Forderung nach Gruppenrechten in einem liberalen Sinne ist aus dieser Perspektive nicht denkbar. Auch Positionen die sich als egalitär verstehen könnten dies nicht tun. Vielmehr entspricht es jenen Ansinnen, welche Unterschiede nach ontologischen Gesichtspunkten einzementieren wollen. Es sind typische Forderungen von AnhängerInnen des Ethnopluralismus, der sich dafür ausspricht, dass jede (ethno-)kulturelle Gruppe getrennt von der anderen existiert und der gegenseitige Austausch auf ein Minimum reduziert bleibt. Das Hinnehmen natürlicher Unterschiede mit gleichzeitiger politischer Anerkennung würde das Individuum nicht als frei, sondern als determiniert sehen. Aus einem Konzept der Endgültigkeit, wie es diesem Ansatz inhärent ist, ließen sich auch keine liberalen Vorstellungen von Individualität und persönlicher Freiheit entwickeln, da von vorneherein klar wäre, dass die askriptiven Marker bereits jene Normen und Regeln festlegen, welche die/den EinzelneN formen.

---

<sup>532</sup> Boshammer, 2003, S 84

<sup>533</sup> Boshammer, 2003, S 84

Wir wissen, dass aus einer egalitär-emanzipativen und einer liberaldemokratischen Perspektive das Konzept von „Natürlichkeit“ keinen Gerechtigkeit generierenden Ansatz darstellt, weil es Ungerechtigkeit aufgrund von Ungleichheit rechtfertigen würde. Dies würde nämlich bedeuten, dass Rechte abhängig von der Geburt in eine ethnische oder eine andersartig substantiell definierte Gruppe sind. Eine Verteilung und Begründung von Rechten kann aber aus einer interessenorientierten liberalen Individualrechtskonzeption nur dann gerechtfertigt sein, wenn sie zur Folge hat, „die fundamentalen Interessen von Individuen zu schützen, um ihnen die Freiheit zu geben, ihre Ziele zu verfolgen und ihre Vorstellung vom guten Leben zu realisieren“<sup>534</sup>.

Nun argumentieren aber BefürworterInnen von Gruppenrechten, dass es auch aus einer liberalen Rechtstradition möglich ist, ein Kollektiv für bedeutungsvoll zu halten, wenn es für die fundamentalen Interessen eines Individuums eine konstitutive Rolle spielt.

Das konstitutive Element einer Gruppe bestimmt sich nach seiner identitätsstiftenden Funktion und Wirkungsweise auf die Gruppenmitglieder, das heißt es ist eine Beeinflussung des Selbstverständnisses, des Glaubens, der Religion, der Weltanschauung, der Wünsche und Bedürfnisse ersichtlich.

Als konstitutives Element kann die Fähigkeit einer Gruppe angesehen werden, eine kollektive Identität zu erzeugen und zu formen. Bei Avishai Margalit und Joseph Raz, beide VerfechterInnen von kollektiven Rechten beziehungsweise gruppenspezifischen Rechten werden die Charakteristika von konstitutiven Gemeinschaften in sechs Punkten zusammengefasst:

*„ 1. Die Gruppe hat einen gemeinsamen Charakter, eine gemeinsame Geschichte und gemeinsame Kultur, die viele verschiedene und bedeutende Aspekte des Lebens umfasst.*

*2. Wer innerhalb der Gruppe aufwächst, eignet sich die Kultur der Gruppe an und wird durch ihren Charakter in entscheidender tief greifender Weise geprägt.*

---

<sup>534</sup> Boshammer, 2003, S 86

3. *Die Gruppen sind nicht institutionalisiert und verfügen über keine formalisierten Zulassungsprozeduren. Ihnen anzugehören ist vielmehr eine Frage informeller Anerkennung durch andere, und zwar insbesondere durch andere Mitglieder.*
4. *Die Zugehörigkeit zur Gruppe ist sozial bedeutsam, insofern sie ein entscheidendes externes Identifikationsmerkmal von Personen darstellt. Sie löst Verhaltenserwartungen aus und leitet Verhaltensinterpretationen an.*
5. *Die Mitgliedschaft ist nicht eine Frage von Verdiensten, sondern man gehört der Gruppe an, weil man ist, wer man ist.*
6. *Die fraglichen Gruppen sind keine überschaubaren face-to-face Gruppen, deren Mitglieder einander bekannt sind, sondern anonyme Gruppen, innerhalb derer die wechselseitige Anerkennung durch das Vorliegen allgemeiner Merkmale garantiert wird.*<sup>535</sup>

In dieser Übersicht werden jene Charakteristika einer konstitutiven Gemeinschaft vorgestellt, welche auch so von Margalit und Raz als Kennzeichen für ethnische und nationale Gruppen angeführt werden. Als konstitutiv für eine soziale Gruppe erweist sich eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten, in sprachlicher, historischer, religiöser, kultureller, traditioneller usw. Hinsicht, wobei Bindungen unterschiedlicher Art und auf verschiedenen strukturellen Ebenen und in anderer Intensität, zwischen den Menschen innerhalb dieser Gruppe, einen entscheidenden Stellenwert einnehmen.

Aufgrund dieser gemeinsamen Verbundenheiten lässt sich laut Boshammer auch eine eindeutige Differenz zwischen natürlichen Gruppen, wie Männern oder Menschen mit gleicher Augen- oder Haarfarbe, und konstitutiven Gruppen erkennen.

*„Im Gegensatz zu jenen verkörpern konstitutive Gruppen eine eigene Kultur, die sich von der Lebens- und Denkweise der gesellschaftlichen Umgebung, in die sie eingebettet sind, unterscheidet und ihre Mitglieder von außen identifizierbar macht. Dabei bildet die Kulturgeschichte der Gruppe zugleich den*

---

<sup>535</sup> Margalit, Avishai/ Raz, Joseph: National Self-Determination, 1995, S 83ff, in: Kymlicka, Will (Hg.): The Rights of Minority Cultures, Oxford 1995f, S 79-92, zit. nach: Boshammer, 2003, S 87

*Narrationskontext für die Lebensgeschichten der ihr Angehörigen, sie ist das Gewebe, das die Mitglieder der Gemeinschaft zusammenhält.*“<sup>536</sup>

Die konstitutiven Gruppen zeichnen sich durch ihre Multidimensionalität<sup>537</sup> aus, wie der gemeinsam praktizierten Kultur und den Verbundenheiten in der Gruppe, sowie die Gebundenheiten an die Gruppe.<sup>538</sup>

Zusätzlich schafft eben die konstitutive Gemeinschaft, so bei Boshammer nachzulesen jene Gruppenidentität, welche Teil der personalen Identität wird, obwohl dies nicht immer einen permanent bewussten Vorgang beschreibt.<sup>539</sup>

*„Ohne das gemeinsame „wir“ gibt es kein separates „ich“, und ohne die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft wäre die Person als diese nicht mehr wieder zu erkennen, sie wäre in wesentlicher Hinsicht nicht mehr dieselbe.*“<sup>540</sup>

Wenn konstitutive Gruppen verantwortlich sind für die Konstituierung eines individuellen Selbstverständnis, einer Strukturierung des eigenen Wertverständnis und noch dazu dadurch das individuelle Handeln motiviert und die soziale und persönliche Identität formiert wird, wie es Susanne Boshammer beschreibt, wenn wir zusammengefasst von identitätsbildenden Prozessen sprechen, dann liegt hier der Ausgangspunkt für Argumentationsstrategie zur politischen Anerkennung von ethnischen Gruppen.

Der Ursprung für die Zuerkennung von politischen Rechten an soziale Gruppen lässt sich in einer politisch-normativen Betrachtungsweise auf die Bestimmung von kollektiven Merkmalen und Attributen zurückführen. Sie dienen dazu, um einer sozialen Gruppe den Status der Konstitutivität und der Natürlichkeit zuzuordnen. Der Besitz von zuvor erkannten kollektiven Eigenschaften scheint ausschlaggebend dafür zu sein, ob eine soziale Gruppe politisch anerkannt werden soll, oder nicht. Welche dieser Merkmale, wir sprechen sowohl von askriptiven als auch von sozialen, wie z.B. Nation, Religion, Ethnie, (Sub-)Kultur, Sprache

---

<sup>536</sup> Boshammer, 2003, S 88

<sup>537</sup> Svensson, Frances: Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes, 1979, in Political Studies XXVII, Oxford 1979, S 421-439

<sup>538</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 88

<sup>539</sup> Boshammer, 2003, S 89

<sup>540</sup> Boshammer, 2003, S 89

Geschlecht, Klasse, sexueller Orientierung etc. aber auch von quantitativen Faktoren wie der Größe einer Gruppe, in den Anerkennungsdebatten als relevant gelten, oder dafür gehalten werden, und warum sie von den unterschiedlichen normativen TheoretikerInnen diesen Status zugewiesen bekommen, werde ich behandeln, indem ich die Inhalte, welche durch diese Merkmale transportiert werden, einer kritischen Befragung unterziehe. Dabei werde ich jene Eigenschaften von sozialen Gruppen heranziehen, welche von diversen AutorInnen als bedeutsam erachtet werden. Ich werde die einzelnen Merkmale nach den ihnen zugeschriebenen Funktionen und Wertigkeiten untersuchen, um sie dann auch mit kritischen Analysen und Interpretationen anderer normativ arbeitender WissenschaftlerInnen zu konfrontieren. Dabei scheint es mir wesentlich sowohl den Bezug der TheoretikerInnen zu den vorhandenen oder zugeschriebenen askriptiven und sozialen Kriterien zu bearbeiten, als auch deren Bestimmung von Wertigkeiten in diesem Zusammenhang zu analysieren. Welche Faktoren für die AutorInnen, eine für die Gruppe kohäsive Funktion besitzen, scheint mir ebenso bedeutsam zu sein, wie nach individuellen und kollektiven Intentionen, Bedürfnissen, Interessen und Werten zu fragen, die entscheidend für die politischen Formen der Anerkennung sind.

Es sollen die Charakterzüge aufgezeigt werden, die für ein Gruppenidentitätsmodell als essentiell aufgefasst werden, und welches Verständnis von Identitätskonzepten dahinter steht. In welcher Verbindung werden Konzepte von Kultur/Ethnizität, Kollektiv und Identität zum politischen Subjekt zusammengeführt und somit zur Basis von Identitätspolitik?

Dahinter steht auch die Intention zu ergründen, wie diese Identitätsmodelle aufgebaut und strukturiert werden und mit welchen Inhalten sie ausgestattet werden, beziehungsweise welche Wesenheiten ihnen eigen sind. Durch die, von den jeweiligen WissenschaftlerInnen entworfenen Modellen von Identitäten und Kollektiven, werden auch anthropologische Setzungen und Zuschreibungen vorgenommen. Im Diskurs um kollektive Identitäten werden Typologisierungen vorgenommen, Modelle konstruiert, wo sich mir in weiterer Folge die Frage stellt, wie mensch mit den Divergenzen und Ambivalenzen in diesen Entwürfen von Gruppenidentitäten und Gerechtigkeit umgehen soll? Was bedeutet es, wenn den

Bedürfnissen von Menschen nach „Wir-Gefühl“ und Wunsch nach Distinktheit, sowie der Forderung nach Sicherung des Fortbestandes einer Gruppe, oder dem Willen nach Zugehörigkeit nachgegeben wird? Wie lassen sich egalitär-emanzipative oder liberale Vorstellungen von Gerechtigkeit mit jenen Interessen verbinden, die eine normative Gestaltung politischer Entitäten im Sinne kultureller Traditionen und (Rechts-)Überlieferungen verlangen?

Diese und weitere Fragen verstehe ich auch als Vorausblick auf die weitere thematische Bearbeitung.

Ein Kriterium, welches von normativen TheoretikerInnen als Evidenz für die identitäre Gruppenbildung dient, ist die Präsenz eines Zusammengehörigkeitsgefühls und der Wunsch sich zu unterscheiden, sich von anderen abzugrenzen. Oft unhinterfragt stehen diese Begriffe im Raum, ohne nachzufragen, wie mensch diese Unterschiedlichkeit von den Anderen in die Praxis umgesetzt wissen will. Handelt es sich um eine Forderung nach Gruppenseparation oder dem Bedürfnis wahrgenommen zu werden, indem auch versucht wird auf die Autonomie des eigenen Selbst mit der dazugehörigen Geschichte hinzuweisen. Benedict Andersons Analysen haben ergeben, dass es sich bei Nationen um imaginierte Gemeinschaften handelt. Das bedeutet, dass sich die einzelnen Mitglieder einer Nation nicht persönlich kennen, ja im konkreten oft auch nichts von einander wissen. Somit stehen Menschen, welche ein „Wir-Gefühl“ entwickelt haben, auch nicht zwingend miteinander in einer realen persönlichen Verbindung.

Kulturelle Gruppe versuchen ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu erzeugen, indem sich die Angehörigen einer Gruppe auch untereinander verbunden fühlen. Es muss zu einer sozialen Kohäsion kommen und das Profil der kulturellen Gruppe gestärkt werden. Gruppen teilen Gemeinsamkeiten, nach denen sie als Gruppen kategorisiert werden. Zur Hervorhebung einer Gruppe bedarf es eines gewissen „Profils“ einer Gemeinschaft, um auch nach außen als etwas anderes oder besonderes wahrgenommen zu werden. Egal ob es nun die askriptiven Merkmale sind, oder der Wille zur Zusammengehörigkeit ist, der eine Gruppe in

der Selbst- oder Außenwahrnehmung zur Gemeinschaft macht, immer wieder wird in der Rechtfertigungsargumentation für Gruppenrechte angeführt, dass sich die Gruppe selbst als distinkt beschreibt. Diese Distinktion von anderen soziokulturellen Gruppen benötigt ein Maß an Unverwechselbarkeit, welches meist auch durch einen Wertekanon, durch spezifische Symbole, Praktiken und Riten vermittelt wird. „Wir-Gefühl“ und Distinktion formen eine kollektive Identität. Die diversen Identitätskonzepte leiten sich aus soziologischen und psychologischen Theorien ab und haben zuerst einmal einen individuellen Bezug. Thomas Meyer versucht die Notwendigkeit einer individuellen Identität in der Unverwechselbarkeit der Person zu manifestieren, da es auch in der sozialen Interaktion zwischen den TeilnehmerInnen eine Wiedererkennbarkeit des individuellen Ichs benötige, welches sich in der „Kontinuität ihrer/seiner Biographie und im Zusammenhang ihres/seines Redens und Handelns in wechselnden Situationen über alle Unterschiede hinweg“<sup>541</sup> zeigt.<sup>542</sup>

Thomas Meyer verweist des Weiteren darauf, dass es sich bei der „personalen und sozialen Identität“ nicht um einen Besitzstand handelt, sondern um „ein(en) strukturierte(n) Prozess, der als fortdauernde Leistung des Individuums im Wechselspiel mit seiner sozialen Umwelt“<sup>543</sup> stattfindet.<sup>544</sup>

Dabei ist es wichtig, dass das Individuum einerseits die Anerkennung der Anderen erhält, aber genauso ist es unumgänglich, dass seine zugestandene soziale Identität von ihr/ihm nie als ganzes übergestülpt und verinnerlicht wird, um ein Individuum bleiben zu können.<sup>545</sup> In der Identität zeigen sich Widersprüche und Ambivalenzen und im Sinne eines dynamischen Kontinuums der Biographie eine Vielzahl an Brüchen, woraufhin Meyer in Anlehnung an Milton Rokeach<sup>546</sup> für das Konzept eines „offenen Charakter“<sup>547</sup> eintritt, der im Gegensatz zum geschlossenen Charakter, „Spannungen aushält, für wechselnde Situationen offen bleibt und darum Verschiedenartigkeit, Infragestellung, Widerspruch in der

---

<sup>541</sup> Meyer, 2002, S 40

<sup>542</sup> vgl. a.a.O., S 40

<sup>543</sup> Meyer, 2002, S 41

<sup>544</sup> vgl. Meyer, 2002, S 41

<sup>545</sup> a.a.O., S 41

<sup>546</sup> vgl. Rokeach, Milton: The Open and the Closed Mind, New York 1960

<sup>547</sup> Meyer, 2002, S 42

sozialen Umwelt nicht als Bedrohung und Quelle lähmender Angst, als Verweigerung seiner Anerkennung empfinden muss“<sup>548</sup>.

Die kollektive Identität wird ähnlich dem sozialpsychologischen Muster der Ich-Identität gesehen, indem eine Gruppe ebenso betrachtet wird, als würde sie eine personale Identität gleich dem Ich haben. Im Sinne der kollektiven Identität bestätigt sich eine Wahrnehmung, dass andere in einem Zeit- und Raumkontinuum ähnlich zu einer Gruppe gehören, wie mensch selbst, wie es Benedict Anderson von den „imagined communities“ beschreibt.

Die Analysen über die personale Identität leiten sich hauptsächlich von der klassischen Definition von Erik H. Erikson ab, der sie als „die unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und die damit verbundene Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen“<sup>549</sup>.

Eine kollektive Identität speist sich außerdem aus einem gemeinsam geteilten kollektiven Gedächtnis, welches die früheren Generationen den gegenwärtigen und diese wiederum den zukünftigen vermittel(te)n. Dabei wird ein Bewusstsein geschaffen, welches geprägt ist von „Ursprungsmythen“. Ethnokulturelle und nationale Gemeinschaften sehen in diesen Mythen eine Basis ihrer gemeinsamen Identität, wobei gerade in dem Bezugspunkt, dass die/der Einzelne sich dieser Zugehörigkeit bewusst ist, und ihr/sein Handeln auch danach ausrichtet, das Kollektiv an sich zur Realität wird. Dies bedeutet, dass das Bestehen eines ethnischen oder nationalen Kollektivs auch einen gemeinsamen Glauben an das selbige abverlangt, ansonsten würden nur etwaige Merkmale übereinstimmend festgestellt werden, welche nicht unbedingt gemeinschaftsbildend sein müssen.

In den „Minimalgruppenexperimenten“<sup>550</sup>, welche von Henri Tajfel<sup>551</sup> und anderen durchgeführt wurden, zeigte sich, dass die meisten PropandInnen in diesen Untersuchungen dazu tendierten, die eigenen Gruppen zu bevorzugen,

---

<sup>548</sup> Meyer, 2002, S 42

<sup>549</sup> Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main 1980, S 18

<sup>550</sup> vgl. Claudia Echelmeyer: Minimal Group Paradigm, in: <http://perso.uni-lueneburg.de/index.php?id=134>, 08.09.2007

<sup>551</sup> vgl. Tajfel, Henri u.a.: Social Categorization and Intergroup Behaviour, 1971, in: European Journal of Social Psychology, 1, S 149-178

obwohl die Unterteilung zwischen den Gruppen entlang belangloser Kriterien getroffen wurden. Eine Plausibilität erfährt dieses Phänomen in der Erklärung, dass Menschen eine rein kognitive Erfahrung in diesem Gruppenexperiment machten, das heißt diese Gruppe war allein im Kopf des Menschen vorhanden, da die Gruppenzusammenstellung durch die LeiterInnen des Experiments vorgenommen wurde, ohne dass sich Leute kannten. Menschen neigen nach den Ergebnissen dieser Studien zur Kategorisierung, zur Einteilung von Menschen entlang gewisser Gruppenzugehörigkeiten, schließlich auf den Punkt gebracht zum „Schubladendenken“<sup>552</sup>.

Die Forschungen zur sozialen Identität zeigen allerdings auch, dass Gruppenbewertungen durch das Individuum immer im Vergleich mit den anderen Gruppen entstehen. So scheint es, dass die Abgrenzungen zu den anderen immer in Folge einer besseren Wertung, der sogenannten „positiven Distinktheit“<sup>553</sup>, der eigenen Gruppe zustande kommen. Der Selbstwert der eigenen Gruppe wird indirekt durch die „negative Betrachtung“ in Bezug auf die Anderen gewonnen.<sup>554</sup> Selbstwert im kompetitiven Vergleich zu bekommen, erweist sich allerdings auch als durchaus trügerisches Unterfangen. Die Feststellung, dass es sich um eine „positive Distinktheit“ handelt, wenn die Eigengruppe im Unterschied zu den anderen als besser qualifiziert wird, gilt nur aus der Eigenperspektive, denn für die andere, distinkte Gruppe bedeutet dies automatisch eine schlechtere Beurteilung. Es wird diskriminierendes Verhalten, dadurch geschaffen, dass die andere Gruppe in der Komparation mit der eigenen Gruppe eine Entwertung erfährt. Die notwendige Erkenntnis der personalen Identität, die eine wechselseitige Anerkennung des Gegenübers nach sich zieht, darf in keiner Überbetonung des Ichs münden. Vielmehr muss das Bewusstsein reifen unter dem Paradigma der Solidarität gemeinsames zu erreichen. In der Wahrnehmung, dass es einerseits Menschen gibt, welche einem gleich sind und solche, die es nicht sind, entwickelt sich bereits ein Blickwinkel einer kollektiven Wahrnehmung. In diesem

---

<sup>552</sup> vgl. Claudia Echelmeyer: Minimal Group Paradigm, in: <http://perso.uni-lueneburg.de/index.php?id=134>, 08.09.2007

<sup>553</sup> zit. nach: Claudia Echelmeyer: Minimal Group Paradigm, in: <http://perso.uni-lueneburg.de/index.php?id=134>, 08.09.2007

<sup>554</sup> vgl. Tajfel, Henri/ Turner, John C.: The social identity theory of intergroup behaviour, in: Worchel Stephen/ Austin W. G. (Hrsg.): Psychology of intergroup relations, Chicago 1986, S 7-24

gedanklichen Prozess wird eine Differenzierung vorgenommen, welche Menschen dem eigenen Ich entlang spezifizierter Attribute gleichstellt und andere als distinkt erscheinen lässt. Dieser kognitive Prozess kann mit Hilfe eines dekonstruktivistischen Zugangs durchbrochen werden, indem mensch die Präferenz für die Gruppenmerkmale zur Disposition stellt und versucht eine Transformation dieser hierarchischen Gruppenbildungen zu erreichen. In der Reflexion über die kollektive Identität kann erkannt werden, dass das Kollektiv kein Ich wie die personale Identität hat, welches sich in einer Rückbesinnung auf sich selbst, seiner Identität bewusst werden könnte.<sup>555</sup> Alex Sutter beschreibt die kollektive Identität als ein „Netzwerk sozialer Interaktionen“<sup>556</sup>.

*„Die an den Interaktionen beteiligten Subjekte machen sich Bilder über das von ihnen gewobene Netzwerk. Die „kollektive Identität“ gehört zu diesem Bilderarsenal. Der Ausdruck symbolisiert den Zusammenhalt, die Beständigkeit und die Grenzen der sozialen Gruppe, in die sich das lose ausfädelnde und vielfältig überlappende Netzwerk unversehens verwandelt hat.“<sup>557</sup>*

Lutz Niethammer<sup>558</sup> wiederum versucht eine ideengeschichtliche Rekonstruktion des Begriffs der „kollektiven Identität“, „wonach die Idee der kollektiven Identität ihre Entstehung der Übertragung Erik H. Eriksons individualpsychologischem Identitätskonzept auf kollektive Phänomene nach dem Zweitem Weltkrieg verdanke“<sup>559</sup>.

*„Vielmehr sei der Identitätsbegriff bereits nach dem Ersten Weltkrieg sporadisch – und zwar ausschließlich – auf kollektive Phänomene bezogen worden, Jahrzehnte vor seiner Domestizierung als psychologisches Konzept durch Erikson. In dieser Frühphase der Begriffsverwendung möchte der Ideenhistoriker jenen Funktionen*

---

<sup>555</sup> vgl. Sutter, Alex: Kollektive Identität – des Kaisers neue Kleider?, in: Widerspruch Nr. 41/2001, S 179

<sup>556</sup> Sutter, Alex: Kollektive Identität – des Kaisers neue Kleider?, in: Widerspruch Nr. 41/2001, S 179-183

<sup>557</sup> a.a.O., S 179

<sup>558</sup> vgl. Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000

<sup>559</sup> Sutter, 2001, S 180

*des Gebrauchs von „kollektiver Identität“ auf die Spur kommen, die auch heute noch aktuell sind.“<sup>560</sup>*

Niethammer schreibt der kollektiven Identität drei Funktionen zu, welcher er in seinen Untersuchungen feststellte, nämlich *„a) politische Vereinheitlichung und Dominanzstreben durch Ausgrenzung (in der nationalistischen und der leninistischen Spielart), b) defensive Gruppenabgrenzung durch kulturelle Verschiedenheit und c) kulturkritisches Gegenbild zur Zivilisation“<sup>561</sup>.*

In diesen drei Funktionen tritt wiederum der Begriff der Abgrenzung in den Vordergrund. Die kollektive Identität scheint in ihrem Distinktionswunsch aber immer in die Sackgasse zu kommen, dass die Differenz zu den Anderen in einen segregierenden Ausfluss mündet. Wir müssen uns fragen, inwieweit die Distinktion auch die Separation verlangt, oder auf welche Weise die Verschiedenheit zum Ausdruck kommen soll? Lutz Niethammer warnt davor, dass in den Abgrenzungswünschen zu den Anderen, je fundamentaler diese geäußert werden, ein gefährliches Gewaltpotential steckt.

*„Kollektive Identität verknüpfe nämlich potentiell immer Kultur mit Gewalt unter Umgehung des Rechts, so Niethammer. Es gebe keinen Schutz „vor dem unbewussten Hinübergleiten aus der harmlos scheinenden Forderung nach kultureller oder politischer Identität in die Legitimation von Gewalt“<sup>562</sup>. „Diese treffe für nationale und postnationale Identitätsdiskurse gleichermaßen zu.“<sup>563</sup>*

#### 4.5. Kommunitaristische und Multikulturalistische Interventionen in den Gerechtigkeitsdiskursen – Ein Überblick

Meine Forschungsarbeit knüpft an die aktuellen Gerechtigkeitsdiskurse der politischen Philosophie an und fokussiert konkret auf die Thematiken von Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit im Kontext von politischer Anerkennung soziokultureller Gemeinschaften.

---

<sup>560</sup> Sutter, 2001, S 180

<sup>561</sup> Niethammer, 2000, S 454ff

<sup>562</sup> Niethammer, 2000, S 626

<sup>563</sup> Sutter, 2001, S 181

Als letzter großer Entwurf in dieser Debatte wird John Rawls „A Theory of Justice“<sup>564</sup> angesehen, in welcher noch einmal der Versuch gestartet wird, normativ einen universalen Rahmen vorzugeben, innerhalb dessen sich Gerechtigkeit einstellen soll. Entlang dieses Beitrages wurden eine Vielzahl an Erweiterungen, Kritiken und Gegenentwürfe präsentiert. Dabei zeigte sich, eine sich neu formierende Strömung, welche dem liberalen Gesellschaftsentwurf und seinen universalistischen Bezügen konträre Positionen entgegensetzte. Diese Richtung der politischen Philosophie wurde als Kommunitarismus bezeichnet, da seine Hauptzielsetzung die Revitalisierung der gemeinschaftlichen Basis war. Diese Strömung erarbeitete in einer Vielzahl von Werken, ein konträres Programm zum liberalen Individualismus, welcher das autonome Individuum in den Mittelpunkt seiner Vorstellung von Gesellschaft stellt. Demgegenüber ist der Kommunitarismus davon überzeugt, dass dies ein westliches Paradigma ist – eurozentristisch in seinem Entstehen und seiner Entwicklung, zugeschnitten auf die bürgerlichen Demokratien der Gegenwart. Indessen ist es für AnhängerInnen einer kommunitaristischen Lesart von Gerechtigkeit wichtiger andere Parameter zur Evidenz von Gerechtigkeit zu finden. En gros erweist sich das individuelle Wohlergehen, als *conditio sine qua non*. Das individuelle Wohlergehen, ist in ihren Vorstellungen von einer vitalen, reproduktionsfähigen, kulturellen Gemeinschaft abhängig. Somit gilt für sie, das kulturelle Kollektiv als neues Leitbild von dem aus sich die weiteren Vorgehensweisen zur Etablierung einer gerechten Ordnung deduzieren lassen. Dabei ist festzustellen, dass kommunitaristische und multikulturalistische Ansätze, die eine gewisse Verwobenheit in ihrer Argumentation erkennen lassen, auf die Anerkennung von soziokulturellen Kollektiven aufgrund von vorherrschenden verletzenden und demütigenden Praktiken abzielen.

Hier beginnt auch mein Einstieg in die Debatte, indem ich einerseits versuche bezüglich der Vorstellungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nachzufragen, und andererseits das kulturelle und kollektive Argument einer kritischen Analyse zu unterziehen.

---

<sup>564</sup> Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge 1971

Thematisch versuche ich diese Fragestellungen in Anbindung an kommunitaristische und multikulturalistischen Kernthesen zum kulturellen Kollektiv abzuhandeln. In einer kritischen Widerspiegelung der kommunitaristischen Grundaussagen versuche ich herauszufinden, wie die Anerkennung von soziokulturellen Gruppen im Kontext von Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit zu bestimmen ist.

Eine wichtige Komponente scheint mir dabei, die normativen Konzepte von Anerkennungsformen kommunitaristischer AutorInnen zu untersuchen. Ich beabsichtige ihre Modelle der Anerkennung von ethnischen Gruppen dahingehend zu untersuchen, wie sie ausschließende und diskriminierende politische und soziale Praxen beenden wollen. Dabei werde ich hauptsächlich auf drei VertreterInnen des Kommunitarismus beziehungsweise des Multikulturalismus zurückgreifen, die im Großen und Ganzen einen Gesamtüberblick über die ideologische Bandbreite des Kommunitarismus und Multikulturalismus bieten. Namentlich genannt samt konzeptueller Zuordnung sind es: Charles Taylor und seine „Politik der Anerkennung“, Michael Walzer und die „Politik der Differenz“, sowie Will Kymlicka und die „Multicultural Citizenship“.<sup>565</sup>

Warum ich gerade den Kommunitarismus ausgewählt habe, um mich der Thematik von Kultur und kollektiver Identität auseinanderzusetzen, ergibt sich aus seiner sowohl theoretischen als auch praktischen Relevanz im Bezug auf politische Diskurse.

Innerhalb der letzten Jahrzehnte entwickelte sich diese „philosophische und soziale Strömung“, welche in ihren Konzepten verstärkt die Gemeinschaft thematisiert. Der Kommunitarismus ist keine einheitliche philosophische oder politische Strömung im eigentlichen Sinn. Vielmehr handelt es sich um eine Sammelbezeichnung für eine Vielzahl von AutorInnen und AktivistInnen, denen eines gemeinsam ist, nämlich den Gemeinschaftsbezug in einem sozialen bzw. sozio-politischen Kontext mitzudenken. Der Kommunitarismus als Projekt hat sowohl einen politisch-theoretischen, als auch einen politisch-praktischen Zugang. Ich werde mich in meiner Arbeit mit den theoretischen Konzeptionen des

---

<sup>565</sup> Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Wiesbaden 2006

Kommunitarismus auseinandersetzen. Trotzdem möchte ich eine kurze historische Beschreibung meiner Beschäftigung mit den kommunitaristischen Kernthesen vorausschicken, um auch die politisch-praktische Relevanz der Bearbeitung des Themas zu unterstreichen.

In den 1990er Jahren versuchten AnhängerInnen der kommunitaristischen Bewegung vermehrt ihre Anliegen und Vorstellungen in die politischen Parteien zu tragen. Als HauptproponentInnen werden in diesem Zusammenhang der US-Soziologe Amitai Etzioni, „der mit außerordentlich begrenzten Mitteln inzwischen einen organisatorischen Apparat von beeindruckender Öffentlichkeitswirksamkeit aufgebaut hat“<sup>566</sup>, sowie der britische Soziologe Anthony Giddens, welcher als politischer Stichwortgeber für den „Dritten Weg“ gilt, einem Ansatz, der vorschlägt, die besten Herangehensweisen von Sozialismus und Kommunismus zu nutzen, genannt.

Die Zielsetzung der KommunitaristInnen war es, bei der Vermittlung ihrer Ideen ein breites ideologisches Spektrum abzudecken, welches von (links-)liberal bis konservativ reichte. In den USA und in Großbritannien fand der Kommunitarismus alsbald seine „explizit politische Funktion“, indem sowohl die Demokratische Partei der USA, als auch die britische Labour Party eines Tony Blairs versuchten mit den Ideen und Konzepten des Kommunitarismus die Mittelschichten und FacharbeiterInnen, die sich zuvor in den 1980ern für Ronald Reagan und Margaret Thatcher entschieden hatten, zurück zu gewinnen.<sup>567</sup>

Aber auch in anderen Staaten, wie zum Beispiel in Deutschland, konnte das kommunitaristische Projekt seine BefürworterInnen finden. In Deutschland prägte der SPD- Bundeskanzler Gerhard Schröder den Begriff der „Neuen Mitte“, indem er versuchte eine ähnliche soziale Schicht anzusprechen, wie Blair in Großbritannien, um so die Bundestagswahlen von 1998 zu gewinnen, indem er den bisherigen konservativen Volksparteien CDU/CSU die politische Mitte streitig machte.

„Der Höhepunkt dieser weltweiten gemeinschaftsorientierten Reformkonzeption war wohl im Juli 2000 mit jenem Treffen von 14 linken und linksliberalen

---

<sup>566</sup> Reese-Schäfer, Walter: Kommunitarismus, Frankfurt am Main 2001, S 9

<sup>567</sup> Reese-Schäfer, 2001, S 9

Regierungschefs in Berlin erreicht, als es um Ansätze neuen Regierens und der bürger- und dienstleistungsorientierten Reform des Staatsapparates ging. Die von ihnen verabschiedete Erklärung „Modernes Regieren für das 21. Jahrhundert“ kann als charakteristisches kommunitarisches Dokument angesehen werden.“<sup>568</sup>

Nun möchte ich aber überleiten zu meinem eigentlichen Interessensschwerpunkt. Ich werde in meiner Arbeit einen theoretischen Zugang wählen, um mich mit den normativ-politischen Theorien kommunitaristischer und multikulturalistischer AutorInnen auseinanderzusetzen. In Anlehnung an mein erstes Kapitel finde ich grundlegende Thesen von Axel Honneths (2003) Postulat einer „anerkennungstheoretischen Wende“ auch bei kommunitaristischen TheoretikerInnen wieder. Dabei sind für mich zu erwähnen, der konstitutive Bezug auf die kulturelle Gemeinschaft, welche in eine staatlich-rechtliche Anerkennung und später auch in eine gesellschaftliche Anerkennung münden soll, sowie das Verletzungsparadigma, welches den Umstand beschreibt, dass eine nicht erfolgte Respektierung, eine verletzendende Auswirkung auf die persönliche Identität des Individuums nach sich zieht.

In diesem Sinne gilt es auch herauszustreichen, dass die Rechtfertigungsdebatte mit welcher die Forderung nach Anerkennung von Seiten der KommunitaristInnen betrieben wird, auf einem fundamentalen moralisch-ethischen Begründungskontext basiert.

Meine Fragestellungen in Richtung des Kommunitarismus beziehen sich auf seine Aussagen zu dem Thema Gerechtigkeit:

- .) Was sind die normativen Fundamente des Kommunitarismus und Multikulturalismus, und welche Gesellschaftsentwürfe resultieren daraus?
- .) Wie positioniert sich der Kommunitarismus zu den Problemen, welche aus seinen eigenen Forderungen erwachsen (z.B. Ausgrenzungspraxen, essentialistische Tendenzen aus ethnisch-kulturellen Narrationen etc.)?

---

<sup>568</sup> Reese-Schäfer, 2001, S 9

Mein Ziel ist es, die wichtigsten Stränge der kommunitaristischen Argumentation in den aktuellen Gerechtigkeitsdiskursen herauszuarbeiten, um dabei sichtbar zu machen, worum es den KommunitaristInnen eigentlich geht, und wie eine gerechte Gesellschaft nach kommunitaristischer Lesart aussehen könnte. Des Weiteren sind meine konkreten Bezugspunkte in der Bearbeitung der kommunitaristischen Quellen die normative Wertigkeit von Gemeinschaft und Kultur, und welche Ambivalenzen sich aus diesen Bezugspunkten zum Thema Gerechtigkeit ergeben.

Natürlich kann ich dabei nicht alle TheoretikerInnen erfassen, welche als kommunitaristisch titulierte werden. Meine Auswahl erfolgt selektiv nach den Kriterien thematischer Zusammenhänge, wie der Beschäftigung mit Gerechtigkeit im Kontext von kulturellen Gemeinschaften, oder ob deren theoretische Konzeptionen auch einen normativ-politischen Anspruch stellen. Deshalb fokussiere ich mich auf Werke im Rahmen der politischen Philosophie und vernachlässige jene, die sich in einem breiter gefassten Spektrum der Philosophie bewegen. Wie bereits zuvor angesprochen, thematisieren hauptsächlich William Kymlicka, Charles Taylor und Michael Walzer jene Positionen, an denen ich anknüpfen möchte. Des weiteren werde ich noch Anne Phillips Auseinandersetzungen mit dem Exit-and-Voice-Ansatz bearbeiten, sowie jene Zugänge, welche sich als republikanischen/partizipatorischen Kommunitarismus bestimmen lassen.

#### 4.5.1. Die kulturelle Gemeinschaft als politisch normativer Wert

Mit der Grundfrage, wozu dienen ethnisch-orientierte Identitätspolitik eigentlich, streifen wir auch die Universalismus/Partikularismus-Debatte, welche in groben Zügen zwischen kommunitaristischen und liberalen/libertären Strömungen geführt wurden. Für den Kommunitarismus gilt der Leitsatz, dass „das individuelle Wohlergehen von der Mitgliedschaft in einer vitalen reproduktionsfähigen kulturellen Gemeinschaft abhängig sei“<sup>569</sup>. Die

---

<sup>569</sup> siehe Boshammer, 2003, S 147

KommunitaristInnen sehen eine Abhängigkeit von individuellen Wohlbefinden und kultureller Zugehörigkeit als gegeben an. Die kulturelle Gruppe stellt einen Orientierungsrahmen für das Individuum zur Verfügung, innerhalb dessen es lernt seine Identität auszubilden, so in der Argumentation des Kommunitarismus. In dieser Beschreibung der kulturellen Gemeinschaft wird ihre Wichtigkeit und Notwendigkeit gerade für das Individuum hervorgehoben, was zur Folge hat, dass die kulturelle Gemeinschaft als solche auch eine entsprechende politische und institutionelle Würdigung erfahren sollte. Die Durchsetzung von Gruppenrechten, kollektiven Selbstbestimmungsrechte, beziehungsweise gruppendifferenzierten Rechten, sowie Anerkennungsmassnahmen für ethnische, nationale und andere Gemeinschaften stehen im Vordergrund.

Die Argumente kommunitaristischer AutorInnen beziehungsweise VertreterInnen eines Gruppenidentitätsmodells wie zum Beispiel Charles Taylor und Will Kymlicka setzen einer gelungenen Identitätsbildung eines Individuums eine sie umgebende sinnstiftende Kultur als Bedingung voraus. Dabei sei es für das Individuum notwendig in einer vitalen „societal culture“<sup>570</sup> sozialisiert zu werden. Dieses Kulturargument wird dabei in einer mehr oder weniger differenzierten Form – interdisziplinär - von vielen anderen WissenschaftlerInnen vertreten. Politische TheoretikerInnen wie Ernest Gellner, David Miller und andere, vertreten ebenfalls die These, dass die Koinzidenz von Kultur und (Staats-)Nation die besten Voraussetzungen für eine politische Entität sind. Angemerkt wird, dass die Solidarität bei gleichen oder ähnlichen kulturellen Hintergründen gegenseitig höher ist, als wenn dies nicht zutrifft.

Charles Taylor, der eigentlich für die Grundlagenarbeit des kommunitaristischen Denkens verantwortlich ist, spricht in der Identitätsbestimmung von einem kulturellen, normativ gehaltvollen Kontext. Seiner Auffassung nach ergibt sich

---

<sup>570</sup> Kymlicka, 1995, S 76

die Antwort auf die Frage „wer wir sind“<sup>571</sup> letztendlich aus der Antwort auf die Frage „woher wir kommen“<sup>572, 573</sup>.

Für die Taylor ist die Sprache, genauer gesagt die „welterschließende Sprache“, welche dem Menschen von Geburt an beginnend seine sozialen Lebenswelten ergründet, jenes Instrument, durch welches die sozialen Beziehungsgeflechte vermittelt werden, und durch das sich subjektive, kollektive und ethische Identität zu einer Ganzheit formt.<sup>574</sup> Dadurch ist die Sprache auch das konstitutive Element bei Taylor zum Aufbau von Selbstbewusstsein und Identität, denn erst die Sprache als gemeinsame Voraussetzung von Individuen erschließt ihnen die Möglichkeit die Welt von einem gemeinsamen Ausgangspunkt zu betrachten.<sup>575</sup> Durch die Sprache lässt sich für Taylor sowohl die eigene, als auch die gemeinsame Lebenswirklichkeit erklären, womit sie auch „zum Paradigma der wechselseitigen Erzeugung von individueller und sozialer Identität wird“<sup>576</sup>. Damit erklärt sich auch der „dialogische Charakter“<sup>577</sup> der menschlichen Identität, welcher sich aus der „Anerkennung“ des „signifikanten Anderen“<sup>578</sup> ergibt.<sup>579</sup>

„Die Anerkennung als soziales Grundbedürfnis und essenzielles Produkt zwischenmenschlicher Kommunikation stiftet letztlich das entscheidende Bindeglied im Zusammenhang zwischen Individualität und Gemeinschaft.“<sup>580</sup>

Deshalb muss auch eine politische Anerkennung von kulturellen Gemeinschaften erfolgen, „damit konkrete Gemeinschaften als Nährboden dialogischer Anerkennungsstrukturen implementiert und revitalisiert werden können“<sup>581</sup>.

Taylor tritt güterethisch für eine aktive Institutionalisierung von Differenz ein.<sup>582</sup>

Die eigene Herkunftskultur erweist sich für Taylor als unersetzlich, sie kann nicht

---

<sup>571</sup> Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993, S 23

<sup>572</sup> Taylor, 1993, S 23

<sup>573</sup> Bienfait, 2006, S 32

<sup>574</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 32

<sup>575</sup> vgl. Taylor, Charles: The Concept of a Person, Cambridge 1985, S 97-114, in: Human Agency and Language. Philosophical Papers ). Cambridge 1985, S 68

<sup>576</sup> Bienfait, 2006, S 32

<sup>577</sup> Taylor, 1993, S 21

<sup>578</sup> vgl. Mead, George, Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1991

<sup>579</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 33

<sup>580</sup> Bienfait, 2006, S 33

<sup>581</sup> Bienfait, 2006, S 33

<sup>582</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 33

durch andere kulturelle Angebote kompensiert werden, da sie quasi Ausgangspunkt für die Identitätsstiftung ist.<sup>583</sup> Eine neutrale liberale Position gegenüber anderen sozialen Gruppen, insbesondere Minderheiten, würde laut Taylor nur „eine bestimmte hegemoniale Kultur“<sup>584</sup> fördern und der „Durchsetzung einer falschen Homogenität“<sup>585</sup> dienen.<sup>586</sup> Würde die *„Herkunftskultur gesellschaftlich missachtet, so führt dies nach Taylor zu ernst zu nehmenden Deformationen der Gruppenmitglieder, die im Verlauf ihrer Geschichte sukzessive genötigt wurden, einen entwürdigenden Begriff ihrer selbst zu akzeptieren. Die Verinnerlichung eines inferioren Selbstbilds kann die Fähigkeit zu einem Leben in Würde und Selbstachtung ausschließen. Dies erst erklärt, warum unterdrückte Individuen trotz gleicher bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte oft nicht in der Lage sind, diese Freiheiten und Chancen als Mittel zu einem besseren Leben zu nutzen“*<sup>587</sup>.

Aufgrund dieser Feststellung, dass es einen konstitutiven Zusammenhang zwischen individueller und kultureller Identität gibt, fordert Charles Taylor keine Antidiskriminierungsmaßnahmen für benachteiligte Gruppen zur Beendigung von Ungleichheit und Diskriminierung.<sup>588</sup>

*„Nicht die Ungleichheit ist das Thema, sie verstärkt nur das Problem und offenbart durch die tiefgreifenden Deformationen, unter denen die Mitglieder benachteiligter Gruppen leiden, worauf es wirklich ankommt: auf die Unverzichtbarkeit und Einzigartigkeit einer distinkten kulturellen Identität.“*<sup>589</sup>

Um das Spezifische und Einzigartige zu schützen, bedarf es in Taylors Sinne mehr als nur positive Diskriminierung auf institutionellen Ebenen, nämlich der politischen Anerkennung einer ethnischen Entität.

Bei Michael Walzer finden wir eine weitere Möglichkeit Kultur im Kontext von Identität zu verstehen. Michael Walzer scheint sich laut Agathe Bienfait stärker

---

<sup>583</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 34

<sup>584</sup> Taylor, 1993, S 34f

<sup>585</sup> Taylor, 1993, S 34f

<sup>586</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 34

<sup>587</sup> Bienfait, 2006, S 34

<sup>588</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 35

<sup>589</sup> Bienfait, 2006, S 35

den liberalen Idealen von Freiheit und Gleichheit verbunden zu fühlen.<sup>590</sup> Insgesamt muten seine Positionen als eine kommunitaristische Ergänzung oder Erweiterung des Liberalismus an. Michael Walzer spezialisiert sich auf die Demokratietheorie und moralische Begründungsverfahren.<sup>591</sup> Er wendet sich gegen einen universalen Liberalismus und glaubt als eigentliche Ressource des moralischen Urteils das moralische Vorwissen bestimmen zu können, indem er dieses einem interpretativen Verfahren unterzieht.<sup>592</sup>

„Der Ausgangspunkt seiner interpretativen Begründungstheorie ist die partikulare „dichte moralische Kultur“, das kulturelle „Zuhause“, das den Subjekten das unverzichtbare Gefühl der Zugehörigkeit“ vermittelt.“<sup>593</sup>

Demzufolge bildet auch die kulturelle Gemeinschaft das konstitutive Element bei Walzer. Ebenso wie bei Taylor wird der „sprachspieltheoretische Zusammenhang zwischen „gemeinschaftlichen Bedeutungen“ und der Identität der Gesellschaftsmitglieder“<sup>594</sup> betont.

*„Das moralische Urteil der Subjekte muss immer von ihrem spezifischen partikularen Werthorizont ausgehen; von dort, „wo wir stehen. Wo wir jedoch stehen, da ist stets bereits ein irgendwie wertvoller Ort (some place of value), sonst hätten wir uns dort niemals niedergelassen“<sup>595</sup> 596*

„Some place of value“ bezeichnet den „Standpunkt, der es laut Walzer ermöglicht, die eigene moralische Welt „von irgendeinem anderen Standpunkt“ aus zu betrachten, um so Kritik und Gemeinsinn gleichzeitig zu ermöglichen“<sup>597</sup>.

*„Der kontextbezogene Perspektivenwechsel sichert einerseits den hermeneutischen Zugang zu unserer „vorreflexiven, vorphilosophischen Kenntnis der moralischen Welt“<sup>598</sup>, gewährleistet andererseits den distanzierten Blick gegenüber dem Gegebenen, wodurch eine kritische Überparteilichkeit – im Unterschied zur abstrakten Unparteilichkeit – erreicht werden kann.“<sup>599</sup>*

---

<sup>590</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 39

<sup>591</sup> vgl. Walzer, Michael : Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990

<sup>592</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 39

<sup>593</sup> Bienfait, 2006, S 39

<sup>594</sup> Bienfait, 2006, S 39

<sup>595</sup> Walzer, 1990, S 26

<sup>596</sup> Bienfait, 2006, S 39f

<sup>597</sup> Bienfait, 2006, S 40

<sup>598</sup> Walzer, 1990, S 25ff

<sup>599</sup> Bienfait, 2006, S 40

Michael Walzer verknüpft die Fähigkeit zu moralischer Urteilsfindung mit der kulturellen Zugehörigkeit, weil er sich durch ein Fehlen von Gemeinschaftsgefühl und kultureller Einbettung eine Entwicklung von Moral und Ethik nicht vorstellen kann. Dennoch sehen wir bei Michael Walzer eine tiefe Verbindung zu den liberalen Grundrechten. Für ihn versteht sich die „Universalität des formalen Rechts“<sup>600</sup> als „Garantie der kulturellen Pluralität und Offenheit“, „die sich allein aus dem fortwährenden Wechselverhältnis von Kontexttranszendenz und Kontextimmanenz, von „unmittelbarem Moralempfinden und moralischer Abstraktion“<sup>601</sup>, von „einem intuitiven und einem reflexiven Verständnis“<sup>602</sup> konstituiert“<sup>603</sup>.

Walzer beharrt auf die universalen Menschen- und Freiheitsrechte, für die der Liberalismus plädiert, und sieht in den kulturellen Kontexten eine Möglichkeit zur Ergänzung der selbigen, beziehungsweise die Chance, dass universale und partikuläre Ansätze verschmelzen.

Trotz des schon vorher erwähnten positiven Liberalismusbezugs von Michael Walzer verwundert es mich allerdings doch, dass Walzer die universellen Freiheitsrechte im Rahmen seiner Werke höher bewertet, als ich es nach der Lektüre seiner Werke, erwartet hätte. Walzer stellt nämlich die Mitgliedschaft in einer kulturellen Gemeinschaft der Freiwilligkeit anheim. Die Herkunftsgemeinschaft stellt zwar eine Option zur Führung eines guten und wertvollen Lebens zur Verfügung, jedoch muss die/der Einzelne diese nicht annehmen, dies wird bei Walzer als legitim beschrieben.<sup>604</sup>

„Bezogen auf Charles Tylors Idee der politischen Pflicht zu Loyalität und Identität konzipiert Walzer mit seiner Idee der freiwilligen Vergemeinschaftung eine liberale Metakritik des kommunitaristischen „Stammeswesens“<sup>605</sup>.

---

<sup>600</sup> Bienfait, 2006, S 40

<sup>601</sup> Walzer, 1990, S 27

<sup>602</sup> Walzer, 1990, S 27

<sup>603</sup> Bienfait, 2006, S 40

<sup>604</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 41

<sup>605</sup> vgl. Bienfait, Agathe: Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1999, S 229f; Reese-Schäfer, Walter: Kommunitärer Gemeinssinn und liberale Demokratie, Gegenwartskunde 3, 1993, S 305-317, S 161ff; Walzer, Michael: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992, S 115ff

In Walzers „Bindestrich-Identitäten“<sup>606</sup> spricht er von der „Identität als variable Schnittstelle zwischen dem Einzelnen und verschiedensten kulturellen Gemeinschaften“<sup>607</sup>. Er vertritt damit vielmehr eine dynamisch-prozesshaftes Modell von Identitätsbildung, und redet einer pluralistischen multikulturellen Gesellschaft das Wort. Er lehnt absolute Wahrheiten in Bezug auf partikulare Identitätsfindungsvorgänge ab, und ist der Auffassung, dass Verallgemeinerungen in Bezug auf alle Vorstellungen eines guten Lebens als „beschränkt, unvollständig und letztlich unbefriedigend“<sup>608</sup> betrachtet werden müssen.<sup>609</sup>

Er hält in einer pluralistischen Gesellschaft nur eine „partielle Erfüllung“<sup>610</sup> des „guten Lebens“<sup>611</sup> für erstrebenswert, als ein „Projekt von Projekten“<sup>612</sup>, in dem „das gute Leben im Detail liegt“<sup>613 614</sup>.

„Eine „liberale Nation kann kein kollektives Ziel mehr haben“<sup>615</sup>, ihre gesellschaftliche Integration kann dementsprechend nicht über partikulare Identitäten, sondern nur durch formale Verfahren gesichert werden.“<sup>616</sup>

Walzer konzipiert laut Agathe Biefait bezogen auf die personale und moralische Identität „die Bedingung für die Herausbildung eines „post-sozialen Selbst“, das sich durch reflexive Distanz zu allen partikularen Identitäten und Traditionen auszeichnet“<sup>617</sup>. Walzer spricht sich gegen die politische Instrumentalisierung von kulturellen Identitäten aus und zieht eine Trennlinie zwischen der Zivilgesellschaft und dem Staat. Ethnos und Demos sind bei ihm nicht eins und auch das Ethos hat seinen eigenen Platz.

„Während der Staat und das Recht sich weitgehend auf überpartikulare, gemeinschaftsübergreifende Integrationsmaßnahmen konzentrieren, die den Zusammenhalt der BürgerInnenschaft als Ganzes sichern, ist die Zivilgesellschaft

---

<sup>606</sup> Walzer, 1992, S 239

<sup>607</sup> Biefait, 2006, S 41

<sup>608</sup> Walzer, 1992, S 79

<sup>609</sup> vgl. Biefait, 2006, S 41

<sup>610</sup> Walzer, 1992, S 97

<sup>611</sup> a.a.O., 1992, S 97

<sup>612</sup> a.a.O., 1992, S 97

<sup>613</sup> a.a.O., 1992, S 97

<sup>614</sup> vgl. Biefait, 2006, S 41

<sup>615</sup> Walzer, 1992, S 192

<sup>616</sup> Biefait, 2006, S 41

<sup>617</sup> Biefait, 2006, S 41

als Netzwerk aus vielen gleichberechtigten Gemeinschaften der legitime Ort, an dem die kulturellen Besonderheiten, Identitäten, Traditionen und Praktiken verwirklicht werden können und sollen.“<sup>618</sup>

Für Michael Walzer machen die Differenzen in demokratischen Gesellschaften einen bedeutenden Faktor aus. Aus den Unterschieden in kulturellen Zugehörigkeiten und Interessenslagen wird bei ihm ein konstruktives Konfliktpotential abgeleitet. Dabei meint er, dass der Konflikt aber nicht zwingend etwas Destruktives, Zerstörendes beinhalte, sondern durchaus eine Chance zur Integration anbietet. Gerade Streitigkeiten um gegensätzliche Positionen würden die KontrahendInnen dazu nötigen, ihre Standpunkte ausführlich zu begründen, womit die besten Voraussetzungen für Demokratisierungsprozesse gegeben sind.<sup>619</sup>

Walzers Ausführungen über eine pluralistische multikulturelle Gesellschaft scheinen den Grund- und Freiheitsrechten vor den essentialistischen Vorstellungen von ethnischen Zugehörigkeiten den Vorrang zu geben, sie lesen sich streckenweise liberal und offen, sprechen von Demokratisierungsprozessen und stellen den Minderheiten eine Möglichkeit zur Mitbestimmung in demokratischen Entscheidungsverfahren in Aussicht, ohne sich gegenüber der Mehrheitskultur anpassungsfähig zeigen zu müssen.

Allerdings ist das nur die eine Seite der Walzer'schen Sicht. In seinem Werk „Sphären der Anerkennung“<sup>620</sup> schreibt er die Zugehörigkeit als „erstes und wichtigstes Gut“<sup>621</sup> fest. Die Zugehörigkeit ist nämlich bei Walzer jener Faktor, der darüber entscheidet, ob und in welcher Weise mensch an den „gesellschaftlichen Verteilungssphären und Gütern“<sup>622</sup> beteiligt ist.

---

<sup>618</sup> Bienfait, 2006, S 42

<sup>619</sup> vgl. Beinfait, 2006, S 42

<sup>620</sup> vgl. Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1998

<sup>621</sup> Walzer, 1998, S 65

<sup>622</sup> Bienfait, 2006, S 42

*„Mitgliedschaft als soziales Gut wird begründet durch unser Verständnis von Zugehörigkeit, ihr Wert bemisst sich an unserer Arbeit und an unserer Kommunikation; und so sind wir es (wer sonst sollte es sein?), denen die Verantwortung und Verteilung zufällt.“<sup>623</sup>*

Hier wird der eigentliche Bruch in einer gerechtigkeitsrelevanten Perspektive sichtbar. Die Frage, nach der- oder demjenigen, welcher über den Zugang zur Zugehörigkeit entscheiden soll. Der Dreh- und Angelpunkt liegt in der Asymmetrie, welche durch diese Fragestellung eingeleitet wird. Das kollektive Wir erhält die Legitimation darüber zu entscheiden, wer was warum bekommt und wer eigentlich Teil der Gemeinschaft werden kann. Dadurch werden unterschiedliche Ebenen von Macht geschaffen, welche der einen Gruppe die aktive Entscheidungsgewalt zuspricht, während die anderen, welche (noch) nicht dazugehörig sind, in eine passive Rolle stellt, in eine Warteposition, welche nicht selten über Sein oder Nicht-Sein entscheidet.

Nun könnte man sagen, dass dies doch ein völlig akzeptables Prozedere ist, wenn eine Gemeinschaft darüber entscheidet, wer Mitglied sein soll und wer nicht. Dieser Ansicht ist auch grundlegend zuzustimmen, weil es ja auch eigentlich verständlich ist, wenn sich Menschen aufgrund gemeinsamer Sympathien, Neigungen, Interessen, Hobbys, Weltanschauungen, Perspektiven, religiöser Vorstellungen, Traditionen und Ideen finden, um ihren Weg zu einem glücklichen und erfüllten Leben zu finden. Das eigentliche Problem liegt aber nicht in der Assoziationsfreiheit von Menschen, sondern an den sozialen Kontexten, welche mit Zugehörigkeiten verbunden sind.

Wenn ich den Fokus auf Gerechtigkeit lege, dann kann Assoziationsfreiheit nicht meinen, dass Menschen ausgegrenzt werden, dass ihnen die Zugänge zu verschiedenen, ja vielleicht sogar lebensnotwendigen, Ressourcen verwehrt bleiben. Assoziationsfreiheit ist in diesem Sinne auch nur in den jeweiligen sozialen Kontexten zu verstehen. Grund- und Freiheitsrechte wurden nicht dazu erkämpft, um Ausschlusspraxen zu ermöglichen oder zu legitimieren,

---

<sup>623</sup> Walzer, 1998, S 66f

sondern um Menschen ein Instrumentarium zur Selbstbefreiung und Selbstbehauptung zu geben. Alle Formen der Verbindungen, die über personale intime zwischenmenschliche Liebesbeziehungen im weitesten Sinne, gemeint sind PartnerInnenschaften, FreundInnenschaften und ähnlich geartete Verbundenheiten hinausgehen, dürfen sich nur bedingt auf die Vereinigungsfreiheit berufen.

Der Begriff von Zugehörigkeit, wie ihn Walzer auffasst, und der Begriff der Assoziationsfreiheit widersprechen einander intentional. Dies wird gerade bei Walzers Thesen über Migration und migrationspolitischen Maßnahmen deutlich, welche aus seinem normativen Bezugspunkt zur nationalen Selbstbestimmung deduziert sind.<sup>624</sup> Die eigene Entscheidung über Mitgliedschaft kann nur innerhalb des nationalen Verbandes frei wählbar sein. Die Nation setzt der Assoziationsfreiheit bei Walzer eine Grenze, stellt auch seine „Politik der Differenz“ als Konzept in Frage. Wenn nämlich, durch die Differenz verursachte, integrative Momente konflikthafter Prozesse, demokratische Entwicklungen fördern, praktisch der „Treibstoff“ der Demokratie sind, dann ist doch mit einem gewissen Befremden festzustellen, warum diese von Walzer angeführte These im Zusammenhang mit Zuwanderung nicht mehr gilt. Das nationale Element hebt bei Walzer diese Thesen auf. Er begründet dies aus einem Sachzwang heraus, der aber gleichzeitig einen essentialistischen Subtext nicht leugnen kann.

Auch Agathe Bienfait schreibt, dass die nationale Selbstbestimmung bei Walzer zum normativen Bezugspunkt wird, was einer funktionalistischen Begründung geschuldet ist: *„Ohne souveräne Grenzen und Kontrolle über den Zustrom von EinwandererInnen wären Staaten wie offene, zufällige, unbegrenzte „Nachbarschaften“, über deren Zusammensetzung lediglich Angebot und Nachfrage entscheiden.“*<sup>625</sup>

Walzer beschreibt Einwanderung als problematisches Phänomen, indem er wie viele andere vor allem auf den quantitativen Faktor des Zuzugs hinweist. Ströme von EinwandererInnen würden das staatliche Gefüge destabilisieren, sie würden

---

<sup>624</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 42f

<sup>625</sup> Bienfait, 2006, S 43

die soziale Sicherheit gefährden und die Ausbildung einer demokratischen Regierungsform verunmöglichen.<sup>626</sup>

In Walzers Konzept von Staatlichkeit müssen aber Staaten die Produktion der wichtigsten sozialen und politischen Güter sicherstellen, weshalb sie auch als „perfekte Vereine“ organisiert sein müssen, und „deren Souveränität über ihre eigenen Auswahlprozesse unantastbar ist“<sup>627</sup>.<sup>628</sup>

Walzer spricht sich in diesem Sinne auch für Einwanderungsquoten aus, wobei nicht nur die berufliche Qualifikation von ZuwandererInnen von Bedeutung ist, sondern auch andere Auswahlkriterien herangezogen werden, wie die „ethnische Verwandtschaft“ oder die „ideologische Nähe“ zwischen der Aufnahmegesellschaft und denen die zuziehen.<sup>629</sup> Walzer nimmt hier eine oft diskutierte, manchmal mehr, manchmal weniger vorhandene subtile Angst von Aufnahmegesellschaften auf, nämlich jene, dass es ein Zuviel an Zuwanderung gäbe, die er glaubt, durch den Einbau einer starken Schranke im Zugangsbereich kontrollieren zu können. diesen Zugang wählen in Europa auch viele anderen Volksparteien um sich gegen die rechtspopulistischen „ScharfmacherInnen“ argumentativ zu stärken. Restriktive Einwanderungs- und Einbürgerungsgesetze sollen den RechtspopulistInnen den Wind aus den Segeln nehmen, um der eigenen WählerInnenklientel zu verdeutlichen, dass mensch ihre Ängste und Bedenken Ernst nimmt. Aber mit Walzers vorher beschriebenen konstruktiven und dynamischen Zugang zu kultureller Identität, ist dies nur schwer zu verstehen, warum diese Rigidität an den staatlichen Grenzen notwendig sei. Letztendlich setzt er doch sehr wenig Vertrauen in Transformationsprozesse, welche durch soziale Kontakte entstehen und sich kontinuierlich fortentwickeln. Auch bei Walzer scheint eine gewisse Angst vorzuherrschen, dass ein Zuviel an „Fremden“ eine Überforderung darstellt.

---

<sup>626</sup> vgl. Walzer, 1998, 72ff

<sup>627</sup> Walzer, 1998, S 78

<sup>628</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 43

<sup>629</sup> Walzer, 1998, S 89, zit. nach: Bienfait, 2006, S 43

Für Michael Walzer steht der liberale, demokratische, bürgerliche Staat im Zentrum, wenn er an Rechte und Gerechtigkeit denkt. Nach der Aufnahme einer/eines Migrantin/Migranten bekennt sich Walzer uneingeschränkt zur Herstellung von Chancengleichheit. „Wer „harte Arbeit“ verrichtet und regiert wird, also durch Anwesenheit im Hoheitsgebiet von allen politischen Entscheidungen betroffen ist, hat einen Anspruch auf die volle Mitgliedschaft im Personenverband erworben.“<sup>630</sup> Vor diesem Hintergrund ergibt sich Walzers rigorose Ablehnung der europäischen GastarbeiterInnenpolitik.<sup>631</sup>“<sup>632</sup>

Im Inneren des Nationalverbandes gehören für ihn positive Diskriminierung und die Verhinderung einer „ethnischen Unterschichtung“ der Gesellschaft zum staatlichen Standard.<sup>633</sup> Er tritt gleichzeitig für die Unterstützung kultureller Gemeinschaften und für die Integration von MigrantInnen in das gesellschaftliche demokratische Gefüge ein, wobei er aber der/dem partizipierenden BürgerInnen den Vorzug gibt, denn „nicht die ethnischen und kulturellen Identitäten sind das Ziel dieser Maßnahmen, sondern die Sicherung des „inklusive“ oder „demokratischen StaatsbürgerInnenrechts“<sup>634</sup>. Die kulturellen Ressourcen sollen diesem Ziel dienen, nicht selbst Ziel werden. *„Ethnizität oder Ethnisierung sind dann ein Mittel zum Zweck, doch der eigentliche Selbstzweck ist die verstärkte Beteiligung und Partizipation der BürgerInnen, eine „stärkere Ausprägung von StaatsbürgerInnenschaft“*<sup>635</sup>.“<sup>636</sup>

Die Staatsnation ist bei Michael Walzer jenes konstitutive Element, was er „als Bedingung der Möglichkeit ethisch-ethnischer Koexistenz“<sup>637</sup> auffasst, so sind schließlich alle anderen Partikularinteressen im Sinne einer demokratisch-verfassten Gesellschaftsordnung zurückzustellen.<sup>638</sup>

Agathe Bienfait schreibt zu Walzer: *„Eine substanzielle Anerkennungspolitik im Sinne Taylors lehnt Walzer rigoros ab. Statt auf dessen Anerkennung und*

---

<sup>630</sup> vgl. Walzer, 1998, S 78

<sup>631</sup> vgl. Walzer, 1998, S 94-105

<sup>632</sup> Bienfait, 2006, S 43

<sup>633</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 43

<sup>634</sup> Bienfait, 2006, S 44

<sup>635</sup> Walzer, 1992, S 236

<sup>636</sup> Bienfait, 2006, S 44

<sup>637</sup> a.a.O., 2006, S 44

<sup>638</sup> vgl. Walzer, 1992, S 89f

*Wertschätzung der kulturellen Identitäten konzentriert sich seine Integrationspolitik auf die Sicherung eines gemeinsamen „minimalen Grundrespekts“<sup>639</sup>, der sich nicht nur aus der Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gruppe, sondern auch aus der freien und gleichen StaatsbürgerInnenschaft speist. Keine dieser Maßnahmen soll primär das Gedeihen oder Überleben einer bestimmten Kultur sichern, und keine garantiert, dass alle Kulturen in gleicher Weise politische Wertschätzung erfahren. Separatismus und segmentierender Multikulturalismus werden als „Nullsummenspiel“<sup>640</sup> zwischen Gruppenansprüchen abgelehnt.“<sup>641</sup>*

Aus einem egalitär-emanzipativen Verständnis von Gerechtigkeit muss ich Walzers Konzept eines „Pluralistischen Multikulturalismus“ deutlich kritisieren. Es ist zuerst einmal seine asymmetrische Verteilung von Machtpositionen, welche sich aus den Grenzziehungen von innen und außen ergeben. Die Aufnahmegesellschaft beziehungsweise deren Mitglieder erhalten die Möglichkeit über die Neuen zu befinden, über ihren Zugehörigkeitsstatus zu entscheiden. Dabei ist die Aufnahmegesellschaft als soziale Gemeinschaft in einer Position, die über Sein oder Nicht-Sein entscheidet. Sie entscheiden über die Bedingungen, welche die aufzunehmenden KandidatInnen zu erfüllen haben. Sie legen fest, welche Kriterien für die Gemeinschaft als passend erachtet werden, und welche nicht. Die Machtbefugnisse sind rein auf die Aufnahmegesellschaft konzentriert, während MigrantInnen in eine rein passive Lage versetzt werden, die ähnlich wie einE AngeklagtEr bei Gericht auf das Urteil der/des RichterIn/Richters warten. Durch meinen Zugang eines egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsverständnisses versuche ich aber nach den Motiven und Ursachen von Migrationsbewegungen zu forschen. In diesem Kontext tritt das Warum in den Fordergrund, und der Fokus kann nicht auf die Bewahrung eines privilegierten Status der Aufnahmegesellschaft liegen. Genauso wenig kann es darum gehen Migration als qualifikatorischen Wettbewerb von ZuwandererInnen zu verstehen. Eine solche Betrachtungsweise wäre wieder alleinig auf die Aufnahmegesellschaft

---

<sup>639</sup> Walzer, 1998, 369

<sup>640</sup> Walzer, 1992, S 236

<sup>641</sup> Bienfait, 2006, S 44

zugeschnitten, indem diese ihre ökonomische Situation auch im Bereich des Humankapitals aufbessert. Die Einwanderungskriterien, welche Walzer für MigrantInnen aufstellt, nämlich Brauchbarkeit für den Arbeitsmarkt, ethnische Verwandtschaft oder ideologische Nähe zwischen Alteingesessenen und Zuziehenden, sind nicht gerechtigkeitsrelevant. Alle diese Merkmale orientieren sich nur in eine Richtung, sie werden als positive Integrationseigenschaften formuliert, welche die Stabilität des Aufnahmestaates nicht beeinträchtigen. Womöglich würde kein Aufnahmeland etwas gegen „diese“ EinwandererInnen haben. Sie nützen ihm ja weitgehend nur, oder es stellen sich nur geringe Herausforderungen an das Einwanderungsland, weil vorab die geforderten Bedingungen von ZuwandererInnen erfüllt werden müssen, was etwaige Schwierigkeiten bereits im Vorhinein ausräumt. Grundsätzlich wird bei Walzer, aber nicht nur bei ihm, Migration als etwas Problematisches angesehen, was mensch schon an den Zuwanderungsbedingungen, welche Walzer aufstellt, erkennen kann. Nur durch eine selektive Herangehensweise bezüglich der Einwanderungswilligen kann sichergestellt werden, dass die Nation ihren eigentlichen ursprünglichen Charakter beibehält. Dabei werden Ambivalenzen durch Walzers Sichtweise von kultureller Identität und dem machtvollen definitorischen Rahmen, welchen Walzer dem Integrationsregime zuspricht, sichtbar. Walzer scheint zwar vorgeblich neuere Ansätze der Kultur- und Sozialwissenschaften übernommen zu haben, dass Kulturen dynamischen Entwicklungsprozessen folgen, und dass kulturelle Identitäten nichts Einzementiertes sind, sondern wandelbar, und dennoch scheint er eine gewisse Voreingenommenheit gegenüber „Allzufremden“ zu haben, wo es zweifelhaft erscheinen mag, dass integrationspolitische Maßnahmen greifen. Er behält sich eine widersprüchliche Sichtweise in diesem Kontext vor, indem er sich eine gewisse Vorstellung von Kulturen als etwas Beständiges bewahrt, wie dies in seinen Worten der Begriff des „kulturellen Zuhause“<sup>642</sup> ausdrückt.

Insgesamt fehlen mir ein mutigerer Zugang zu Migration und ein stärkeres Vertrauen in soziale Dynamiken, was auch die kulturellen Sphären mit

---

<sup>642</sup> Bienfait, 2006, S 39

einschließt. Bei Walzer ist der Liberalismus eine Kultur unter vielen, worauf auch Agathe Benfai hinweist, wenn sie Walzer in Hinblick auf die offizielle US-amerikanische Doktrin in Hinblick auf Migrationsfragen zitiert.<sup>643</sup>

*„Das heißt, diese Entscheidung beruht nicht auf einem absoluten Engagement für die Neutralität des Staates und die Rechte des Einzelnen und auch nicht auf der tiefen Abneigung gegen partikularistische Identitäten (...). Sie ergibt sich vielmehr aus der gesellschaftlichen Lage und den aktuellen Lebensentscheidungen ganz bestimmter Menschen.“*<sup>644</sup>

Diese Sichtweise einer liberalen Kultur als eine von vielen, verliert aber auch den universellen Anspruch auf die Gültigkeit und Unantastbarkeit von Grund- und Menschenrechten. Wenn mensch Freiheit und Gleichheit als kulturelle Traditionen wahrnimmt, und sie genuin einer bestimmten kulturellen Entwicklung zuordnet, bleibt der emanzipatorische Impetus, der nicht dem Liberalismus allein, sondern der Aufklärung als solcher inhärent ist, auf der Strecke. Forderungen für mehr Freiheit könnten so, wie nur allzu oft schon geschehen, als etwas „Fremdes“, nicht der eigenen Kultur entwachsen, denunziert werden. Dahinter liegt das schwere Missverständnis im Denken vieler kommunitaristischer AutorInnen, welches fatale Konsequenzen für die Gerechtigkeitsdiskurse in sich birgt. Bei Beate Rössler kann mensch nachlesen, dass gerade dieser universale Anspruch von Freiheit aber nicht der kulturellen Diversifikation geopfert werden kann, da sonst keine Argumente mehr bleiben, „um Gesellschaften, denen die Unterdrückung von Personen zur gemeinschaftlichen Tradition geworden ist, eben diese Unterdrückung mit dem Rekurs auf die Idee gleicher Freiheit und gleicher Rechte zum Vorwurf zu machen“<sup>645 646</sup>.

„Der kritische Impetus missrät zur bloßen Geste, wenn die Traditionen und Praktiken einer Gemeinschaft als sakrosankt begriffen werden.“<sup>647</sup>

---

<sup>643</sup> vgl. Benfai, 2006, S 45

<sup>644</sup> Walzer, 1993, S 114

<sup>645</sup> Benfai, 2006, S 46

<sup>646</sup> Rössler, Beate: Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, S 1035-1048; S 1045

<sup>647</sup> Rössler, 1993, S 1045

Gerechtigkeit kann nicht indem Sinne eine kulturelle Spezifizierung erfahren, wenn ungerechte Praktiken als Traditionen aufgefasst werden, oder wenn Unterdrückung, durch eine sie legitimierende kulturelle Interpretation, gestützt wird. Etwas anders zu betrachten, kann nicht jene Begrifflichkeiten in der Substanz dekonstruieren, welche Gerechtigkeit eigentlich ausmachen, denn würden sie das tun, dann wären es nicht mehr jene Bedeutungen und Inhalte für die Gerechtigkeit steht, sondern würden einfach für andere Konzepte stehen.

Wenn Walzer die nationale Selbstbestimmung gegenüber anderen Werten präferiert, bekommen seine normativen Thesen eine andere Richtung und bedienen auch andere Zwecke. Nicht die Herstellung von Gerechtigkeit an sich wird zum Thema, sondern eine vergleichende Gerechtigkeit im Kontext der gemeinschaftlichen und kulturellen Selbstbestimmung von ethisch-kulturellen Kollektiven. Agathe Bienfait nennt es ein „tiefes Dilemma“<sup>648</sup>, dass liberale und kommunitaristische Denkweise letztendlich nicht verbunden werden können. *„Einerseits werden Rechte und legitime Ansprüche von Gemeinschaften begründet, andererseits müssen diese, um nicht in die Abgründe eines chauvinistischen Partikularismus abzugleiten, zumindest durch ein Minimum an universalistischen Anforderungen begrenzt werden – die dann zwangsläufig den Gemeinschaftsrechten zuwiderlaufen und aus einer kommunitaristischen Position heraus auch nicht begründbar sind. Dieses „kommunitaristische Dilemma“<sup>649</sup> markiert zugleich die systematische Begrenztheit der kommunitaristischen Geltungstheorie.“<sup>650</sup>*

Wenn Walzer letztendlich dem ethisch-kulturellen Kollektiv den Vorzug gibt, dann begründet er nach seinen Darstellungen nur eine Identitätspolitik, welche sich strategisch für Mehrheiten oder dominante Gruppen nutzen lässt, wobei die von ihm angesprochenen politisch-partizipatorischen Aspekte für (ethnische) Minderheiten verblassen oder ganz versiegen.<sup>651</sup>

---

<sup>648</sup> Bienfait, 2006, S 47

<sup>649</sup> vgl. Cohen, Joshua: Kommunitarismus und universeller Standpunkt, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, S 1009-1019

<sup>650</sup> Bienfait, 2006, S 47

<sup>651</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 46

Will Kymlicka wird in der Literatur nicht dem Kommunitarismus zugeordnet, wobei ich aus seinen theoretischen Konzepten durchaus kommunitaristische Tendenzen herauslese und Verbindungen im Denken mit dieser Strömung als gegeben sehe. Er versucht Multikulturalismus und Liberalismus in eins zu bringen, indem er von einem „Multicultural Citizenship“<sup>652</sup> spricht, wo er je nach Kategorisierung der Gruppen unterschiedliche Rechte und Pflichten definiert. Zwar geht Will Kymlicka, wie Agathe Bienfait beschreibt, zuerst „auf Distanz zum Kollektivismus des reinen Identitätsarguments, was sich in „Liberalism, Community, and Culture“<sup>653</sup> in der strikten Unterscheidung zwischen der „kulturellen Struktur“<sup>654</sup> (cultural structure) und dem „Charakter“<sup>655</sup> einer Kultur (character of culture) äußert“<sup>656</sup>, rückt dann aber später wieder davon ab, und führt den Begriff der „sozietaalen Kultur“<sup>657</sup> (societal culture) ein.

Als kulturelle Struktur wurden bei Kymlicka „gemeinsame Hintergrundbedingungen“, „wie Sprache und Geschichte“ gefasst, „die den unverzichtbaren Kontext individueller Entscheidungen (context of choice) darstellen“<sup>658</sup>.

*„Im Unterschied dazu umfasst der „kulturelle Charakter“ konkrete Normen, Werte und Institutionen; er ist nicht Voraussetzung, sondern das Resultat von Entscheidungen (choices)“<sup>659</sup>.“<sup>660</sup>*

Im Begriff der „societal culture“ verallgemeinert sich der Kulturbegriff wiederum, indem er ihn mit den Termini von Volk und Nation gleichgesetzt wird.

*„I am using ‚a culture‘ as synonymous with ‚a nation‘ or ‚a people‘ – that is an intergenerational community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language an history.“<sup>661</sup>*

Will Kymlickas Ausführungen münden damit leider wieder in eine Ontologisierung des Subjekts, obwohl seine Ausgangsposition zuerst eine liberale

<sup>652</sup> Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford 1997

<sup>653</sup> Kymlicka, Will: Liberalism, Community and Culture, Oxford 1991

<sup>654</sup> Kymlicka, 1991, S 165ff

<sup>655</sup> a.a.O., 1991, S 165ff

<sup>656</sup> Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Heidelberg 2006

<sup>657</sup> Kymlicka, 1997, S 75

<sup>658</sup> Bienfait, 2006, S 66

<sup>659</sup> Kymlicka, 1991, S 165ff

<sup>660</sup> Bienfait, 2006, S 66

<sup>661</sup> Kymlicka, 1997, S 18

war. Obwohl Kymlicka versucht zu argumentieren, dass die kulturelle Mitgliedschaft im Rawl'schen Sinne als eine der Grundgüter („primary goods“) gesehen werden muss, führt uns sein Argumentationsstrang zur Annahme, dass trotz dieses Statements ein quasi-deterministischer Charakter einer Kultur kontinuierlich wirksam bleibt. Kymlicka schreibt zwar von der Freiheit des Willens und Begriffen wie Autonomie und Selbstbestimmung, und dennoch zeigen sich diese Werte nur unter dem Mantel innerhalb der „societal culture“. Eine Person, hineingeboren in eine soziokulturelle Umwelt, wird bei Kymlicka fortdauernd als jemand beschrieben, die/der seine Entscheidungen, Meinungen, Neigungen usw., entweder aus dem soziokulturellen Repertoire ableitet oder sie mit ihnen abgleicht. Der Mensch wird mit einer Zielgerichtetheit beschrieben, die wohl bei vielen zutreffend sein mag, obwohl mich bisweilen eine gewisse Skepsis erfasst, dass Kymlicka sich hier von einem monodimensionalen Zugang zum Kulturbegriff zu stark beeindrucken lässt. Der freie Wille, welcher bei Kymlicka beschrieben wird, scheint nicht frei zu sein von einer kulturellen Besetzung oder Rahmung dieses Willens. Kymlicka bezieht sich noch immer auf eine Verbundenheit, welche meiner Meinung nach verstärkt als fesselnde Gebundenheit ausgelegt werden kann.

*„Individual choice is dependent on the presence of a societal culture, defined by language an history, (...) and (...) most people have a very strong bond to their own culture.“<sup>662</sup>*

Kymlickas Anspruch ist es für Minderheiten eine kollektivrechtliche Absicherung ihres Status zu erreichen, ein Ende ihrer Diskriminierung zu beschleunigen. Diese Intention kann durchaus aus seinen Werken herausgelesen werden. Fraglich bleibt aber nur, warum eine bestimmte Kultur zu einer solchen Determinanten werden sollte. Der zentrale Zugang zum Staatsbürgerschaftsrecht wird bei ihm ebenso durch die Kultur geregelt. Leider verwendet Will Kymlicka eine hierarchisierte Form von kultureller Mitgliedschaft, welche sich in seinem Konzept für „multikulturelle“ Staaten widerspiegelt. Er unterteilt in Selbstbestimmungs- und Selbstverwaltungsrechte, welche im allgemeinen für nationale Minderheiten vorgesehen sind, in polyethnische Rechte, welche für ethnische und religiöse

---

<sup>662</sup> Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford 1995, S 8

Minoritäten angedacht sind, wobei finanzielle Zuwendungen und Protektionsbestimmungen des Gesetzgebers als solche zu verstehen wären, und schließlich und endlich sieht Kymlicka noch spezielle Repräsentationsrechte für ethnische und nationale Gruppen vor, welche in den staatlichen Institutionen auf den unterschiedlichsten Ebenen wahrgenommen werden könnten.<sup>663</sup>

Unter diesen Prämissen fällt auf, dass das kulturelle Paradigma unter welchem Kymlicka kollektivrechtliche Ansprüche vergibt, deutliche Unterschiede erkennen lässt. So ist die Unterteilung zwischen nationalen und ethnischen Gruppen zu nennen. Nationale Gruppen werden meist als „Überbleibsel“ eines ehemaligen Staatesgebildes gesehen, oder es sind indigene Gruppen damit gemeint, wie zum Beispiel die nordamerikanischen First Nations, welche schon lange auf einem bestimmten Territorium siedeln und eine lange historische Verbundenheit dazu zeigen. Ethnische oder religiöse Gruppen sind solche, welche diesen Tatbestand nicht erfüllen. Religiöse Minderheiten, wie zum Beispiel Jüdinnen/Juden, die in einem entsprechenden Land keine Ansprüche zur Selbstverwaltung stellen würden, seien hier exemplarisch genannt. Meist findet mensch in der US-amerikanischen Diskussion auch immer andere Minderheiten, welche wie die „Gay-Community“ als Subkultur bezeichnet werden, aber keinen real festzustellenden kulturellen Unterschied zur Mehrheitskultur aufweisen.

Alle diese Merkmalsanalysen zeigen eine gewisse Setzung und Wertung von Zugehörigkeiten, wobei eine Gruppe als voll, die andere nur als teilweise und wieder eine andere nur gering oder gar nicht als anerkennungswürdig gesehen wird. Kymlicka will Menschen es ermöglichen, ihre kulturelle Zugehörigkeit, welche er von der Mehrheitsgesellschaft bedroht sieht zu erhalten, deshalb versucht er assimilierenden Absichten von Seiten der Mehrheitsgesellschaft entgegenzuwirken. Er möchte es Angehörigen von Minderheiten ersparen ihrer kulturellen Identität verlustig zu werden.

„Bei (einem) erzwungenen Verlassen der eigenen Kultur (...) erleiden nach Kymlicka die Angehörigen einen Verlust an Selbstachtung.“<sup>664</sup>

Wenn Kymlicka diese Intention hat, Menschen vor Assimilation zu schützen, sie vor repressiven Handlungen zu schützen, dann wird es aber des Weiteren

---

<sup>663</sup> vgl. Kymlicka, 1995, S 10 - 34

<sup>664</sup> Emcke, 2000, S 56

unverständlich, warum für MigrantInnen andere Regeln gelten sollten. Kymlicka ist nämlich der Auffassung, dass MigrantInnen freiwillig ihre „Heimat“ verlassen hätten. Dabei ist die Definition von Freiwilligkeit eine relative. Menschen, welche aus ihrem Herkunftsland aus politischen oder religiösen Gründen fliehen mussten, haben dies nicht freiwillig getan, ebenso gibt es mir zu denken, ob „Wirtschaftsflüchtlinge“ wirklich unter der Prämisse des freien Willens aus ihrem Herkunftsland emigriert sind. Menschen, die in ihrem „Heimatland“ unterdrückt werden, oder keine Chance auf Entwicklung haben, weil die sozioökonomischen Umstände ihnen diese Möglichkeit verwehren, ändern ihren Wohnsitz nicht unabhängig von diesen Gründen, sondern die sozialen Strukturen nötigen oder veranlassen sie meist dazu. Auch Gesetz des Falles es ist so, dass Menschen ihr Herkunftsland nur deshalb verlassen, um eine materielle Verbesserung ihrer Situation herbeizuführen, warum sollte dies gleichbedeutend heißen, dass sie damit ihre kulturelle/ethnische Identität aufgeben. Die Migration in einen anderen Staat ist nicht gleichbedeutend mit einem Wechsel seines Ichs. Warum sollte eine Anpassung im Sinne der kulturellen Identität, immer unter der Voraussetzung es gäbe so eine Form von isolationistischer kultureller Identität, erfolgen. Hat ein Leben in einem anderen Land oder in einem anderen kulturellen Umfeld auch zu bedeuten, sich den anderen anzupassen. Die politischen Institutionen und Regeln des Zusammenlebens müssen von den Eingewanderten nach gegebenem Anlass anerkannt werden, weil die staatliche Souveränität auch über die Neuzugänge ausgeübt wird, aber dies bedeutet nicht, dass MigrantInnen sich außerhalb der Gesetzesvorschriften den „kulturellen Eigenheiten“ anpassen müssten. Die Diskussion um eine Integration von MigrantInnen verkommt oft zum alltäglichen „Kampf der Kulturen“, welcher über Symbole, Rituale und Praktiken geführt wird, welche als andersartig qualifiziert werden. Im europäischen Kontext hängen sich die Debatten um „gelungene“ Integration oft an Äußerlichkeiten auf, wie Kleidungs- und Essensvorschriften und ähnlichen Dingen, mensch denke nur an die Debatten um das „islamische Kopftuch“, die jüdische Kippa oder den Turban der Sikhs etc. In jüngster Zeit kam es im europäischen Kontext auch zur Diskussion über religiöse Gebäude und deren architektonische Beschaffenheit, siehe die Diskussionen um den Bau von Moscheen und den dazugehörigen

Minaretten. Dabei gilt es zu fragen, wie dieser integrative Zugang eigentlich gemeint ist, denn meist wird abgesehen von „Sachzwängen“, wie dem Erlernen der Sprache, oft anderes artikuliert, was in eine assimilatorische Richtung deutet. Vielleicht sollte der Herstellung einer politischen Einheit auch ein anderer Zugang gelegt werden als jener der Integration. Nicht die Einheitlichkeit von Menschen im Denken, Handeln und Aussehen sind aus demokratiepolitischer Sicht das ultimative Rezept für ein konfliktfreies Zusammenleben, nein, vielmehr würde das Miteinbeziehen der Menschen in die politischen Entscheidungsprozesse, unabhängig von ihren sozialen Hintergründen, eine Perspektive darstellen. Die politische Partizipation aller wäre ein Weg, zumindest aus einem egalitären Verständnis heraus, Menschen in einen gleichgestellten Diskurs über Werte und Normen verhandeln zu lassen. Der Ausschluss von Menschen aus dieser Diskussion, weil sie nicht oder nur beschränkt an ihr teilnahmeberechtigt sind, würde bedeuten, dass ein Teil, im speziellen Fall MigrantInnen oder auch andere Minderheiten aus einer Position der Schwäche, verhandeln müssen, was für eben diese Gruppe keine befriedigende Lösung sein kann. Eine nicht existente Stimme von Minoritäten in einer Diskussion, stellt sie in eine Position der Schwäche, in welcher nicht mit ihnen, sondern über sie verhandelt wird, was zugleich bedeutet, dass es einem egalitären Konzept von Gesellschaftlichkeit widerspricht, und somit abzulehnen ist.

#### 4.5.2. Die Sicherung des Fortbestandes der Gruppe

Eine kollektive Arbeitsteilung, sowie eine gemeinschaftliche Organisation von Sicherheit und andere Formen von gruppaler Interessenswahrnehmung und Hilfestellungen ziehen das Bedürfnis nach kollektiver Verfasstheit nach sich, so der allgemeine Tenor. Daneben argumentiert Kymlicka für kulturelle Gemeinschaften aufgrund der sinnvollen Identitätsbildung für das Individuum für eine Sicherung des Fortbestandes der Gruppe. Nachvollziehbar wird so auch eine Argumentationsstrategie, welche der Favourisierung von Gruppenrechten das Wort redet. Damit einhergehend ist das Öfteren eine Strategie, welche dem Individuum eine untergeordnete Rolle zuweist und dem Weiterbestand und den Schutz der

Gemeinschaft als primäre Angelegenheit ansieht. Der Leitsatz, dass Gemeinwohl vor Eigennutz kommt, wird somit zur Zielvorgabe für politische Gemeinschaften.

Charles Taylor sieht die Bewahrung der distinkten kulturellen Identität als Hauptziel anerkennungspolitischer Maßnahmen an.

*„Wer allerdings die Relevanz der Herkunftskultur für den Menschen erkannt hat, der muss laut Taylor danach streben, „dass sie niemals verloren geht“<sup>665</sup>.“<sup>666</sup>*

Deshalb intendiert Tylor auch eine aktive „Politik der Survivance“<sup>667</sup>, was so viel bedeutet, wie „die Institutionalisierung von Maßnahmen, die eine dauerhafte Implementierung der kulturellen Differenz in Recht und Politik zum Ziel haben“<sup>668</sup>. Die „Politik der Survivance“<sup>669</sup> bedeutet der kulturellen Identität eine Vormachtstellung gegenüber den anderen Lebensbereichen einzuräumen.

*„Ziel ist es, im Moment der Kollision zwischen allgemeinem Recht und den Überlebensanforderungen einer partikularen Gemeinschaft zugunsten der Gemeinschaftsinteressen zu entscheiden.“<sup>670</sup>*

Taylor benötigt dafür „Sonderrechte“ für die kulturellen Communities, um ihnen jene Kompetenzen zuzusprechen, die sie zur Ausübung der Sicherung des Fortbestandes benötigen. Bei Taylor bedeutet dies, dass „die Wichtigkeit bestimmter Formen der Gleichbehandlung abzuwägen gegen die Wichtigkeit des Überlebens einer Kultur“<sup>671</sup> und damit „bisweilen zugunsten der letzteren“<sup>672</sup> zu entscheiden sind.<sup>673</sup>

In Taylors substanzieller Republik wird damit der partikularen ethnischen Identität eine Vormachtstellung eingeräumt, was infolge dazu führt, dass politische Forderungen von anderen Mitgliedern der Gesellschaft zurückgestellt werden müssen. Diese Zurückweisung muss sowohl gegenüber externen Anliegen erfolgen, also solchen, die von Nicht-Zugehörigen gestellt werden, als auch von

---

<sup>665</sup> Taylor, 1993, S 31

<sup>666</sup> Bienfait, 2006, S 35

<sup>667</sup> Taylor, 1993, S 52

<sup>668</sup> Bienfait, 2006, S 35

<sup>669</sup> Taylor, 1993, S52

<sup>670</sup> a.a.O., 2006, S 35

<sup>671</sup> Taylor, 1993, S 56

<sup>672</sup> a.a.O., 1993, S 56

<sup>673</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 35

internen, die von dissidenten Individuen oder Gruppen ausgehen. Damit zeigt sich ein restriktiver und repressiver Charakter der substanziellen Republik, welcher den Menschen keine Möglichkeiten zur Gestaltung ihrer sozialen Umgebung bietet und politische Teilnahme beschneidet. Taylors Wunsch, die Einzigartigkeit und Unantastbarkeit einer distinkten Kultur zu gewährleisten, verkommt zu einem „administrativen Artenschutz“<sup>674</sup> und mündet in ein Regime mit ethnozentristischen und diktatorischen Zügen.

Anerkennungspolitiken, welche die kulturelle Identität dermaßen verabsolutieren, beziehungsweise auch eine derartige Gestaltung von politischen Entitäten favorisieren, haben mit Gerechtigkeit nichts mehr zu tun. Sie haben eine klare Richtlinie, welche ihnen, vom Primat des kulturellen Überlebenskampfes vorgegeben wird. Unter der Prämisse des Fortbestandes einer distinkten ethnischen Kollektividentität scheint jede Form von Politik rechtfertigbar, wo somit aber Gerechtigkeit keinen Platz mehr findet und für gesellschaftliche Weiterentwicklungen kein Raum mehr bleibt.

Agathe Bienfait meint, dass „ein Konzept dialogischer Anerkennung keine Legitimation zur Stilllegung von Dialogen herstellen kann“<sup>675</sup>, weil „es immer illegitim ist, das Gespräch abubrechen“<sup>676</sup>. „Illegitim gegenüber der Andersheit sprachlicher und kultureller Subkulturen innerhalb der Gemeinschaft, deren Selbstverständnis dadurch marginalisiert wird. Illegitim gegenüber den Nachgeborenen, deren zukünftige Andersheit im vorab ausgegrenzt wird, weil vorangegangene Generationen ihre eigene zufällige Tradition auf Dauer festgeschrieben haben. Und natürlich illegitim gegenüber Mitgliedern anderer Gruppen, hier: den MigrantInnen die zur aktiven Übernahme einer anderen Kultur und Sprache verpflichtet werden, zum Preis der Verleugnung ihrer eigenen Identität und Andersheit.“<sup>677</sup> Genau dies würden aber Taylors Ansätze bewirken, wenn er kulturelle Identitäten und Traditionen rechtlich über alle andern Gesetze

---

<sup>674</sup> Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, Frankfurt am Main 1993, S 147-196, hier: S 173 in: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993

<sup>675</sup> Bienfait, 2006, S 38

<sup>676</sup> a.a.O., 2006, S 38

<sup>677</sup> a.a.O., 2006, S 38

hebt, und ihre Unabänderlichkeit festschreibt. Auf eine solche Problematik weist auch das vierte Anerkennungsprinzip von Axel Honneth hin, nämlich jenes der „kulturellen Wertschätzung“.<sup>678</sup>

Um dem Prinzip der Anerkennung eine gerechtigkeitsrelevante Position zuzuweisen, müsste es von Gegenseitigkeit gekennzeichnet sein. Dies stellt für Charles Taylors „Politik der Survivance“<sup>679</sup> von vornherein eine fast unmögliche Herausforderung dar, da sie sich ständig auf das Überleben der eigenen distinkten Kultur fokussiert ist. Die kulturelle Identität in eine Vorstellungswelt eines Überlebenstrainings zu stellen, charakterisiert die substanzielle Republik als Verteidigerin einer reinen und wahren Lebensform, welche das Fremde oder Andere eben nicht anerkennen kann. Die „Politik der Survivance“<sup>680</sup> muss stets eine Politik des Bewahrens und der Abwehr gegenüber anderen kulturellen Einflüssen sicherstellen. Sie ist geprägt von einer Angst, einer tief sitzenden Angst, wie es schon durch die Wahl der Begrifflichkeit von Überleben übermittelt wird. Wenn Angst und Sicherheitsgefühl zu relevanten Größen eines politisch-normativen Diskurses werden, scheinen andere Werte, wie Freiheit und Gleichheit usw. in den Hintergrund gedrängt zu werden. Somit wären wir wieder beim so genannten Dilemma der Integration von liberalen und kommunitaristischen Konzepten angekommen, die durch unterschiedliche Wertungs- und Bedeutungszuweisungen anscheinend nicht zusammenzufügen sind.

#### 4.5.3. Der Wille zur Zugehörigkeit/Mitgliedschaft

In meiner ersten Arbeitshypothese habe ich die Annahme formuliert, dass es einen „politischen Willen“ zur Anerkennung von soziokulturellen und ethnischen Kollektiven gibt. In der Rechtfertigungsdiskussion, welche auf diesen politischen Willen zur Anerkennung Bezug nimmt, gibt es abgesehen von essentialistischen Positionen, welche mit der Natürlichkeit von kulturellen Gemeinschaften argumentieren, auch die Position, welche sich auf den Wunsch und den Willen des Individuums zur Gruppenzugehörigkeit stützen. In diesem Zusammenhang

---

<sup>678</sup> vgl. Honneth, 2003, S 200f

<sup>679</sup> Taylor, 1993, S 52

<sup>680</sup> a.a.O., S 52

möchte ich mir ansehen, in welcher Form über den personalen Willen, Aussagen zur Gruppenmitgliedschaft getroffen werden. Warum artikulieren Menschen den Willen einer kulturellen Gruppe anzugehören? Dabei muss auch jener Aspekt beachtet werden, ob es wirklich eine aktive willentliche Entscheidung ist, die Menschen dazu bewegt einer kulturellen Gemeinschaft angehören zu wollen. Ich werde mir auch ansehen, ob es unterschiedliche Wünsche nach Mitgliedschaft gibt, wie sie in einer liberalen Konzeption von Zugehörigkeit eines William Kymlicka vorgesehen ist. Der größte Teil dieses Kapitels wird sich aber mit Anne Phillips Thesen auseinandersetzen, die versucht hat den Exit-and-Voice-Ansatz, der von Albert O. Hirschmann, einem Ökonomen stammt, auch für die politische Theorie nutzbar zu machen.

Wenn wir also von Zugehörigkeiten sprechen, dann können wir nicht nur von askriptiven Markern ausgehen, welche ausschlaggebend für eine Gruppenbildung sind. Wie wir aus der Nationalismusforschung wissen, traten namhafte politische PhilosophInnen für die Willensnation ein, wie es Ernest Renan tat. Die Voraussetzung zur Bildung einer funktionierenden Gemeinschaft sah eine eigene individuelle Formulierung des Willens zur Zugehörigkeit vor. Ein Plebiszit, welches im Idealfall Tag für Tag wieder bestätigt werden muss, um sich dem Vertrauen der Bevölkerung sicher sein zu können. Ist es aber nun wirklich der freie Wille, der die einzelne Person dazu bringt sich für die Gruppenzugehörigkeit zu entscheiden, oder kann von diversen Interessen, rationalen Überlegungen und Sachzwängen ausgegangen werden, welche Menschen dazu bewegen einer Gruppe anzugehören zu wollen?

Ernest Renan versuchte in seinem epochalen Werk „Qu'est-ce qu'une nation?“<sup>681</sup> darüber zu reüssieren, was denn nun eine Nation ausmacht, und kam zu dem Schluss, dass es sich bei der Nation um die Verwirklichung eines geistigen Prinzips handelt. Ausgedrückt durch das *Ius Soli*, welches diese Solidargemeinschaft begründet, ist, wie bereits erwähnt, die französische StaatsbürgerInnenschaft, geprägt durch die Ideale der Französischen Revolution, eine adäquate Verwirklichung des geistig-idealen Nationalprinzips. Für Renan

---

<sup>681</sup> Renan, Ernest: Was ist eine Nation? in: Jeismann, Michael/Ritter, Henning: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, Reclam, Leipzig 1993, S 290-311

sind die askriptiven Marker, die noch heute bei den PrimordialistInnen als wesentlich gedeutet werden, keine geeigneten „Zutaten“, um einen gemeinschaftsbildenden politischen Willen zum Ausdruck zu bringen. Für Renan gibt es keine „Rasse“, welche objektiven Kriterien standhalten würde, denn in seinen Augen ist es ein Kommen und Gehen im historischen Zeitraffer. Die Sprache sei zwar auch eine Einladung zu einer Union, sei aber kein zwingendes Erfordernis dazu. Geprägt von der humanistischen Aufklärung lehnt er eine Nation auf religiöser Basis ab, da diese eine individuelle Angelegenheit darstellt, welche in der Gewissensentscheidung jedes einzelnen liegt. Auch den Ansatz von Interessensüberschneidungen hält Renan für keinen gewichtigen Grund, sich zu verbinden, da er klarstellt: „Ein „Zollverein“ ist kein Vaterland.“<sup>682</sup>

Für Renans Überlegungen begründet auch der geographische Aspekt keine Nationsbildung. „Ich kenne keine willkürlichere, keine verhängnisvollere Theorie. Mit ihr kann man jede Gewalt rechtfertigen.“<sup>683</sup>

Was ist es aber dann, das zu einer Nationsbildung nach Renan von Nöten ist? Wie schon erwähnt, ist es das geistige Prinzip, welches mit den Erinnerungen und den Ruhm der Vergangenheit verbunden ist, und in der Gegenwart durch das kollektive Einverständnis bestätigt wird, mit dem Wunsch zusammen zu leben, wobei diese Kriterien auch die Zukunft weiter beeinflussen.

*„Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus, aber trotzdem fasst sie sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum zusammen: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenem Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Das Dasein einer Nation ist (...) ein täglicher Plebiszit, wie das Dasein des einzelnen eine andauernde Behauptung des Lebens ist.“*<sup>684</sup>

Ausdrücklich weist Renan auch darauf hin, dass auch das kollektive „Vergessen“, eine Amnesie in Hinblick gegenüber gewalttätigen Exzessen, welche sich in der Vergangenheit ereigneten, anheim treten muss, damit nicht nationale Traumata das Zusammenwachsen der Gruppe verhindern.

---

<sup>682</sup> Renan, 1993, S 306

<sup>683</sup> Renan, 1993, S 307

<sup>684</sup> Renan, 1993, S 309

Ist dieses geistige Prinzip im Gegensatz zu einem Abstammungsprinzip nun eine bessere Möglichkeit um eine politische Gemeinschaft zu formen? Gab es je eine solche Übereinkunft zwischen Individuen, welche sich gemeinsam in einer Art Massenversammlung zusammen fanden, um dort ihren Willen kund zu tun, nämlich von jetzt an und immerfort, oder zumindest bis zu einem gewissen Zeitpunkt, als Nation, Staat oder sonstiges soziopolitisches Aggregat zusammen zu stehen. Es ist ein quasi demokratischer Mythos – ein Gedankenkonstrukt – welcher sich aus den Vertragstheorien der politischen Philosophien ableiten lässt, dass es eine Art prä-konstitutionelle Urversammlung gab, in welcher sich Freie und Gleiche geschworen haben in Einigkeit zusammen zu stehen. Zwar hatte es den Rütlichschwur einst in der Schweiz gegeben und mensch hört auch andernorts von ähnlichen Willensbekundungen, allerdings gibt es dabei eine Vielzahl von Einwänden, welche einer allgemeinen und universellen Zustimmung zur Gemeinschaft zuwider laufen. Vielfach waren Versammlungen, welche sich zu einem Art politischen Brainstorming getroffen haben, um über die Zukunft eines Gemeinwesens zu beraten interessensgeleitet und elitengesteuert. Gewisse Kreise waren nicht mehr einverstanden mit der politischen Vertretung ihres Landes, sie sahen die Politik der Machthabenden ihren eigenen Anliegen zuwider laufend. Viele fühlten sich oder ihre Position nicht mehr vertreten in den politischen Gremien ihres Staatswesens<sup>685</sup>.

Hinter diesen Willensäußerungen, so könnte mensch vermuten, muss allerdings keine egalitäre Form der Gemeinschaftsbildung zu Tage treten, nicht unbedingt muss es der Wille aller sein, der hinter einem Gründungsakt steht, so kann der Zusammenschluss auch aufgrund einiger weniger oder aber auch einer dominanten Gruppe zustande gekommen sein.

Die Annahme einer großen Idee, einer religiösen Auserwähltheit oder sonstiger „höherer“ Bestätigungen, welche als metaphysische Legitimationsgrundlagen erhalten müssen, um eine Gruppe zu konstituieren, mögen auf der Gefühlsebene der Menschen eine gewisse Bedürfnisbefriedigung bewirken, allerdings bleibt zu beantworten, ob nicht doch ein interessensgeleiteter Ansatz den Ausschlag gab, um einen kollektiven Rahmen zu schaffen. Gemeint ist hier, dass die Interessen

---

<sup>685</sup> Mensch denke nur an den Slogan der Amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung des 18. Jahrhunderts: „No taxation without representation“.

vorher bestanden und erst im Nachhinein nach einer gemeinschaftlichen Identitätsstiftung gesucht wurde. Niemand kann behaupten, dass nicht ökonomische, politische oder sonstige andere strategische Interessen zumindest einen prägnanten Einfluss zur Gruppenbildung hatten, oder nicht zuletzt gar den Anstoß zur kollektiven Vereinigung gaben. Das Motiv eine Gruppe zu bilden wird im Sinne einer rationalen Argumentation durchaus auf Verständnis stoßen, wenn mensch überlegt, dass in vielen Fällen eine Interessenwahrnehmung, welche kollektiv ausgeübt wird, wohl eine der effizientesten Formen ist. In der Bildung von sozialen Gemeinwesen zeigte es sich schon in prähistorischen Zeiten, dass gemeinsame Jagdmanöver und Bündnisse das Überleben der menschlichen Spezies gewährleistete. Zweifel kommen auf, ob die gleichen Erfolge auch erzielt worden wären, wenn die Menschen sich als EinzelkämpferInnen durchs Leben geschlagen hätten. Trotzdem gibt es mir zu denken, ob die Idee zur Gemeinschaftsbildung wirklich aus einer persönlichen Willensentscheidung heraus geboren wurde, ohne Rücksicht auf bestimmte äußere Faktoren. Geben nicht letztlich ganz eigennützige Überlegungen den Ausschlag zu Gunsten des Kollektivs und nehmen es als notwendiges Übel hin, ohne welches die persönliche Lebenssituation eine rapide Verschlechterung erfahren würde?

Als menschliche Grundbedürfnisse, welche zur Existenzsicherung dienen, gelten Nahrung, Wohnung, Kleidung usw., aber auch das Bedürfnis nach Sicherheit, nach Schutz des eigenen Lebens und der persönlichen Unversehrtheit. Das Anliegen sich vor Gefahren aller Art zu schützen, seien es nun Natur- und Umweltkatastrophen, oder Katastrophen, die vorwiegend auf menschlichem Tun und Handeln beruhen, wie gewalttätige Konflikte in allen Variationen, stellen enorme Herausforderungen für das Individuum dar. Bedrohungen dieser Art erzeugen Ängste und bedürfen Strategien zur Entgegnung der selbigen. Kann aber nun behauptet werden, dass es aus Sicherheitsgründen eine Notwendigkeit darstellt sich in ein Kollektiv einzuordnen? Ergibt sich aus sicherheitstechnischen Gründen eine unabdingbare Notwendigkeit zu einer Gruppenzugehörigkeit?

Die beiden Güter der Sicherheit und der Freiheit scheinen in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zu stehen, sich gegenseitig zu konterkarieren. Will die/der Einzelne ein mehr an Sicherheit, so muss sie/er sich zwangsläufig darauf

einstellen eine Beschneidung ihrer/seiner persönlichen Freiheiten hinzunehmen. In der aktuellen Sicherheitsdiskussion, beeinflusst durch den globalen „Kampf gegen den Terrorismus“, tendieren auch demokratische Gesellschaften vermehrt dazu, sich für Einschränkungen von Grund- und Freiheitsrechten auszusprechen. Politische Verantwortliche versprechen den Bedrohungen durch terroristische Gebilde, Einhaltung zu gebieten, indem sie Eingriffe nicht nur in die öffentlichen Sphären der Gesellschaft tätigen, sondern auch in die privaten. Einen Tiefpunkt in der Terrorismusbekämpfung stellt das Rütteln an grundfreiheitlichen Tabus dar. Forderungen vielleicht sanfter Arten der Folter zuzulassen, wenn sie der Gefahrenabwehr dienen, werden auch in demokratisch-verfassten Gesellschaften diskutiert.<sup>686</sup> Amnesty International erhebt nach wie vor auch schwere Vorwürfe gegen demokratische Staaten, wobei das sogenannte Gefangenenerlager Guantánamo<sup>687</sup>, neben des Ausfluges potentieller TerroristInnen zur „peinlichen Befragung“ durch die US-Geheimdienste<sup>688</sup>, wohl eines der befremdensten Phänomene dieser Entwicklung darstellt, wo nach Berichten von AugenzeugInnen es vermehrt zur praktischen Anwendung von Folter kam.

Die Aufgabe und Beschränkung von Freiheiten im Namen der Sicherheit zum Schutz der Allgemeinheit stellen eine schwere Krise für Gesellschaften dar, welche sich den Menschenrechten verpflichtet sehen. Die Bildung eines politischen Gemeinwesens verlangt von ihren Mitgliedern ein Maß an Loyalität, welches mit der Aufgabe und/oder Zurücknahme individueller Freiheiten mit einherzugehen scheint. Im Falle der Nationalstaatsgründung werden Regeln zur gemeinsamen Gestaltung des Zusammenlebens in einer konstitutionellen

---

<sup>686</sup> In Deutschland kam dies in jüngster Vergangenheit im Zuge einer Kindesentführung im Jahre 2002 zur Sprache, als der Frankfurter Vize-Polizeipräsident Wolfgang Daschner einer gewissen „Rettungsfolter“ durchaus etwas abgewinnen konnte. Siehe: Erb, Volker: Nicht Folter, sondern Nothilfe, in: Die Zeit, 28.08.2007, zit. nach: <http://www.zeit.de/2004/51/Essay-Daschner?page=1>, 27.08.2007

<sup>687</sup> siehe: Pressemitteilung von Amnesty International am Internationalen Tag des Folteropfers vom 26.06.2005, in: [http://www2.amnesty.de/\\_C1256A380047FD78.nsf/0/498A854DC63255F9C125702A0043DED8?Open&Highlight=2.guant%C3%A1namo](http://www2.amnesty.de/_C1256A380047FD78.nsf/0/498A854DC63255F9C125702A0043DED8?Open&Highlight=2.guant%C3%A1namo), 28.08.2007; siehe auch: „Es gilt kaum noch etwas als Folter“, Interview von *stern.de* mit Kenneth Roth von Human Rights Watch, in: [http://www.stern.de/politik/ausland/?id=533637&nv=hp\\_st](http://www.stern.de/politik/ausland/?id=533637&nv=hp_st), 28.08.2007

<sup>688</sup> vgl. CIA-Flüge in Europa: Kritik an Ministerrat und Mitgliedstaaten, in: [http://www.europarl.europa.eu/news/expert/infopress\\_page/019-3030-043-02-07-902-200702091PR02947-12-02-2007-2007-true/default\\_de.htm](http://www.europarl.europa.eu/news/expert/infopress_page/019-3030-043-02-07-902-200702091PR02947-12-02-2007-2007-true/default_de.htm), 28.08.2007

Deklaration für alle als verbindlich erklärt. Der Staat garantiert Rechte, fordert aber auch Pflichten ein. Somit kann jedes einzelne Mitglied im Rahmen dieses Reglements in die Pflicht genommen werden, um zum Gemeinwohl beizutragen.

In dieser Hinsicht wird aber auch der Widerspruch deutlich, dass es divergierende Interessen zwischen dem Individuum und dem Kollektiv gibt. Wenn es aus einer reinen nutzenorientierten Perspektive zu einem gruppalen Zusammenschluss kommt, dann müsste sich dieser nach Beendigung der Vorteile auch wieder lösen. Ebenso wäre es möglich, dass sich Personen in anderer Weise zusammenfinden, um der veränderten Interessenslage gerecht zu werden. Ein rein Zweck-Nutzen-orientiertes Entscheidungsverhalten bewirkt wohl eher eine schwache bis mittlere Gruppenkohäsion. Die „Willensnation“, welche Ernest Renan beschreibt, dürfte aber nicht auf so eine kurzfristige Willensübereinkunft an sich gedacht gewesen sein. Auch andere Beispiele, die sich theoretisch ein „tägliches Plebiszit“ vorstellen können, würden wohl an der politischen Machbarkeit von solchen Konstruktionen scheitern.

Deshalb meine ich, dass Willensentscheidungen im Bezug auf die kulturelle Identität wohl nicht nur zweckrational erklärbar sind, sondern auch einen starken affektiv-primordialen Bezug haben.

„The Will to Belong“ ist sehr stark mit einem emotionalen Hintergrund verbunden, wo Menschen auf der Befindlichkeits- und Gefühlsebene ihre Wünsche zur Gruppenzugehörigkeit artikulieren. Dabei bleibt aber des Weiteren fraglich, ob auch die anderen Folgen mitgedacht werden, wenn die Gruppe als solche ihre politische Anerkennung findet. Äußerungen bezüglich einer Zugehörigkeit zu einer Gruppe müssen nicht unbedingt heißen, dass die Menschen auch die Werte und Normen, welche diese Gruppe vertritt, per se zustimmen. Oft ist der Wunsch nach Zugehörigkeit diffus, die Einzelnen haben teilweise nur eine vage Vorstellung davon wie sie sich zugehörig fühlen. Auch die Wichtigkeit der Zugehörigkeit differiert von Person zu Person. Bei einigen ist das „Wir-Gefühl“ hoch ausgeprägt, bei den anderen wiederum schwindend gering. Interessantes Phänomen sind dabei Angehörige von Diasporagemeinschaften.

Viele kennen das Leben in der Herkunftsgemeinschaft nur von Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern, wobei sie selbst bereits eine andere Realität als diese leben, bezeichnen sie sich selbst noch mit jenen nationalen oder ethnischen Attributen, die auf diese Herkunftsgemeinschaft verweisen. MigrantInnen der zweiten, dritten oder x-ten Generation, deren Vorstellungswelt von der Herkunftskultur ihrer VorfahrInnen nur aus zweiter/dritter Hand überliefert ist, vielleicht auch noch aufgebessert durch sporadische Urlaube und Verwandtenbesuche in der „alten Heimat“. Viele von ihnen haben oft keine Vorstellung davon, wie der Alltag mit den dortigen Gegebenheiten zu bewältigen ist. Sie wissen teilweise auch nicht, was es bedeutet ihr Leben nach spezifischen Traditionen und religiösen Vorschriften ausrichten zu müssen. Genauso geht es vielen Indigenas/Indigenen, welche außerhalb der indigenen tribalen Strukturen leben. Die Vorstellungs- und Lebenswelten von Menschen in der sogenannten Diaspora sind oft völlig inkongruent zu jenen der Herkunftsregion. Dennoch zeigt sich das Phänomen, dass Menschen, welche in ihrem Einwanderungsland, nicht als vollwertige Mitglieder angenommen wurden, eine starke Affinität zu ihrer Herkunftsregion zeigen. Dies kann auch noch Generationen danach der Fall sein. Vielfach bilden sich ethnische Vereine und Bewegungen, welche nicht nur versuchen, eine Verbundenheit mit der ehemaligen Herkunftsregion aufrecht zu erhalten und eine ethnisierende Politik gegenüber ihren Mitgliedern betreiben, sondern die auch Lobbying in der Aufnahmegesellschaft betreiben und bewusste politische Einflussnahme in ihrem Herkunftsland ausüben. Vor allem in den in klassischen Einwanderungsstaaten, wie den USA ist dieses Phänomen schon seit langer Zeit bekannt, mensch denke zum Beispiel nur an die Exil-KubanerInnen in Florida. Aber auch im deutschsprachigen Raum, wie Deutschland und Österreich, gibt es exemplarisch türkische Verbände und Vereinigungen, die ähnliche Ambitionen haben, wie Interessensgruppen der Diasporagemeinden in den USA.

Benedict Anderson spricht in seinen Ausführungen über Diasporagemeinden vom Phänomen der „Long-Distance-Politik“<sup>689</sup>, wenn er über die Kennzeichen von

---

<sup>689</sup> In einem Interview mit der Tageszeitung „DER STANDARD“ berichtet der US Politologe Benedict Anderson über ähnliche Begebenheiten in Diaspora-Communities. vgl. Charim, Isolde:

Minderheitennationalismen spricht: *„Der entscheidende Unterschied ist die Abwesenheit von Verantwortung. Diese Leute wollen oft in ihren Herkunftsländern politisch partizipieren, aber sie müssen sich nicht an deren Gesetze halten, und sie müssen keine Steuern zahlen. Personen, die solche Long-Distance-Politik betreiben, müssen nicht die Verantwortung für deren Folgen übernehmen. Sie können glücklich anderswo sitzen dies und jenes fordern. Und sie können manchmal einen Einfluss gewinnen, der etwas besorgniserregend ist.“*<sup>690</sup>

In diesem Zusammenhang können wir bei vielen Diasporagemeinschaften weltweit noch diesen starken emotionalen Bezug zu kultureller und ethnischer Identität nachweisen. Diese Gruppen, beziehungsweise deren Verbände, sind ein deutliches Beispiel dafür, dass sie an einer aktiven Reproduktion von kulturellen Praxen interessiert sind, und dass sie ihre Ziele absichtlich mit großer Motivation verfolgen.

Die emotionale Verbundenheit lässt eine deutliche Intention erkennen, dass Individuen die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft wollen. Eine andere Sachlage liegt vor, wenn Individuen erkennen, dass es gewisse Notwendigkeiten und Interessen gibt, die dafür sprechen, dass sie sich zu Gruppen zusammenschließen, weil sich, wie schon zuvor mehrmals erwähnt, manche Aufgaben nur oder einfacher im Kollektiv bewerkstelligen lassen. Es bestehen somit zwei Zugänge, die einen Willen zu Gruppenzugehörigkeit beschreiben, einmal eine emotionale Verbundenheit zur Gruppe, die meist primordial konnotiert ist, und als zweites sind es rationale Überlegungen, die für einen Gruppenzusammenschluss sprechen. Ein zweckrationaler Zugang zur Gruppenzugehörigkeit setzt voraus, dass sich das Individuum entsprechend seiner Wahlfreiheit, jener Gemeinschaft anschließt, welche den größtmöglichen Nutzen für sie/ihn erbringt. Je nach eigenem Bedürfnis würde es zu unterschiedlichen Zusammenschlüssen kommen. Diese Konzeptionalisierung von Mitgliedschaft würde den theoretischen Urzustand

---

„Der Nationalismus ändert seine Form“, in: DER STANDARD, Print-Ausgabe, 23./24.06.2007, zit. nach: <http://derstandard.at/Text/?id=2936662>, 29.08.2007

<sup>690</sup> zit. nach: <http://derstandard.at/Text/?id=2936662>, 29.08.2007

voruassetzen, in welchem für jedes Individuum die Gruppenzugehörigkeit frei wählbar ist. Dieser Zustand ist aber in der Praxis so nicht gegeben.

Die Menschen werden in kulturelle Gemeinschaften hineingeboren, wodurch Wahlfreiheit nicht per se besteht, sondern erst nach dem sie bereits in einem oder auch mehreren soziokulturellen Umfeldern aufgewachsen sind. Die Individuen können, wenn überhaupt, erst im Nachhinein über ihre Zugehörigkeit entscheiden. Der Wille zur Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mag zwar vorhanden sein, aber die Perspektiven an Wahlmöglichkeiten sind auf unterschiedlichen Ebenen beschränkt. Gleichgültig wie sich Gemeinschaften definieren mögen, national, ethnisch, kulturell oder religiös, sie alle regulieren den Zugang zur Mitgliedschaft.

In diesem Zusammenhang kann nicht wirklich von einem freien Willen zur Zugehörigkeit gesprochen werden, sondern eher von einer Notwendigkeit. Ein solitäres Leben ist schon von der realen Konzeption der politischen Wirklichkeiten eher die Ausnahme als die Regel. Nur unter spezifischen Voraussetzungen ermöglichen manche demokratische Nationalstaaten innerhalb ihrer Grenzen, wenn sie in ihrer normativen Verfasstheit den liberalen Individualismus verankert haben, ihren Staatsangehörigen eine gewisse Wahlfreiheit zur Zugehörigkeit im Allgemeinen. Für die meisten Menschen besteht also im eigentlichen Sinne eine Notwendigkeit auch aus existenziellen (Überlebens-)Gründen Teil einer Gruppe zu sein. Es kann von einer praktischen Notwendigkeit von Gruppenzugehörigkeit gesprochen werden. Dennoch sind der Wunsch oder das Bedürfnis sich selbst zu definieren bei vielen Menschen vorhanden. Da sich aber beinahe alle kulturellen Gruppen auf einen gemeinsamen Gruppenkanon beziehen, ist der kulturellen Gruppe ein Zwangscharakter inhärent, dessen Eigenschaft es ist, die Wirkungsmächtigkeit von sozialen Bindungen zu stützen und zu stärken. Der kulturelle Gruppenkanon, gleichgültig in welcher Form er existiert, ist aber auch diversen Interpretationen ausgesetzt, oder wird von manchen überhaupt abgelehnt, sprich es besteht ein kontinuierlicher Diskurs darüber.

Ein grundlegender Dissens in diesem Zusammenhang bestand immer schon über die Verfügungsgewalt oder der Macht des Kollektivs gegenüber dem einzelnen

Mitglied. Daraus resultiert auch eine starke Diskrepanz zwischen dem Wunsch oder der Notwendigkeit nach Gruppenzugehörigkeit und der persönlichen Freiheit. Demokratische Staaten berufen sich im Sinne der Menschenrechte auf die persönliche Freiheit der einzelnen Person. Jedoch wird in vielen Debatten, die auf Gemeinschaftlichkeit ausgerichtet sind, darüber nachgedacht, die Freiheit des einzelnen zu begrenzen. Gemeinwohl kommt vor Eigenwohl, so heißt es oft. Die einzelnen Person hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, weil sie auch die Rechte und Vorteile, welche vom Kollektiv gegeben und geschützt werden, in Anspruch nimmt.

Jemanden in die Pflicht zu nehmen, drückt aber bereits ein gewisses Maß an Unfreiheit aus und führt mich zu dem Gedanken, dass aus diesem Postulat der „In-die-Pflichtnahme“ Aktivitäten resultieren, die unfreiwillig vollführt werden. Diese Pflichten müssen aber vom einzelnen Individuum hingenommen werden, weil zum Beispiel außerhalb der nationalstaatlichen Ebene keine wirklich zufrieden stellende Existenz real möglich ist. Die Menschen müssen sich im eigentlichen Sinne auch aus einer realen Notwendigkeit oder aus einem Sachzwang heraus für eine Mitgliedschaft in einer nationalen oder auch kulturellen Gemeinschaft entscheiden. Diese Notwendigkeiten und Sachzwänge sind andere Beweggründe für Gruppenzugehörigkeit und können nicht als Wille zur Zugehörigkeit beschrieben werden. Vielmehr würde ich es als ein Abhängigkeitsverhältnis bezeichnen. Es trifft vor allem die Schwächsten der Gesellschaft, die ihre alltäglichen Aufgaben und die Sicherstellung ihrer Bedürfnisse nicht allein bewältigen können. Menschen, die aus welchen Gründen auch immer, nicht in der Lage sind, der Gewährleistung ihres Schutzbedürfnisses nachzukommen, werden in ein Abhängigkeitsverhältnis gedrängt. Zumindest demokratische Gesellschaften können auf staatlicher Ebene solche Verhältnisse nicht hinnehmen. Mitgliedschaften, wie zum Beispiel StaatsbürgerIn sein, können nicht wie im Mittelalter oder der frühen Neuzeit als eine Art „Schuldknechtschaft“ oder im Sinne des Frondienstes verstanden werden. Aus einer Gerechtigkeitsperspektive heraus müssen andere Formen von Mitgliedschaften angedacht werden. Der Wille zur Zugehörigkeit kann nicht auf

Abhängigkeitsverhältnissen, Notwendigkeiten aufgrund von spezifischen Umständen und Sachzwängen basieren.

#### 4.5.4. Eine liberale Konzeption von kultureller Mitgliedschaft

Will Kymlicka versucht eine ausgeglichene Balance zwischen kultureller Zugehörigkeit und liberaler Ethik herzustellen, indem er eine Differenzierung des Zugangs zur Mitgliedschaft vornimmt. Zunächst trat Will Kymlicka von einem liberalen Zugang aus für Gruppenrechte ein. Es sollten Rechtsansprüche an einen liberaldemokratischen Staat formuliert werden, der sich seiner multikulturellen/multinationalen und polyethnischen Zusammensetzung bewusst wird/ist. Die Diskriminierung von Gruppen, sowie historisch erfahrenes Unrecht und die Durchsetzung des Rechtes von Chancengleichheit waren Gründe dafür, dass er sich für einen intergruppalen Ausgleich einsetzte, welcher in Form von Minderheitenrechten gefunden werden sollte.<sup>691</sup>

William Kymlicka versucht einen Ansatz zu beschreiben, welcher sowohl kulturelle Minderheiten vor staatlicher Einmischung schützt, als auch interne Restriktionen gegenüber Mitgliedern unterbindet. Sein Zugang ist es, die individuellen Freiheitsrechte aller BürgerInnen eines Staates zu garantieren, auch jener, die Mitglieder von Minderheiten sind. So skizziert er eine differenzierte Bewertung von Beziehungsgeflechten. Als erste Prämisse gilt Kymlicka in einer Mehr-Minderheits-Gruppenbeziehung der Schutz der schwächeren Gemeinschaft. In einem staatlichen Gefüge heißt dies, dass eine minoritäre kulturelle Gemeinschaft, welche Diskriminierungen von der Mehrheitsgesellschaft zu erwarten hat, durch staatlichen Schutz abgesichert werden muss. Wenn der Fokus aber nun auf hierarchische Strukturen und das Ausüben von Autorität innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft gelegt wird, dann müssen auch dort die Grund- und Freiheitsrechte gewahrt bleiben. Kymlicka unterscheidet deshalb zwischen „legitimen Minderheitenrechten und illegitimer Identitätspolitik“<sup>692</sup>. Diese Divergenz zeigt sich auch in der Formulierung von Rechtsansprüchen von

---

<sup>691</sup> vgl. Emcke, 2000, S 58f

<sup>692</sup> Bienfait, 2006, S 51

Gruppen und Individuen, indem er von „gruppenorientierten Rechten“<sup>693</sup> (group-differentiated rights) und „kollektivistischen Gruppenrechten“<sup>694</sup> spricht. Die Unterscheidung beruht auf der Feststellung, dass gruppenorientierte Rechte als Widerstandsmittel gegen die dominante Mehrheitsgesellschaft angesehen werden können, wobei letztere nur dazu dienen repressiv gegenüber interner Kritik zu reagieren.<sup>695</sup>

Gruppenorientierte Rechte werden bei Kymlicka als Schutzmechanismen für Minoritäten angesehen, um sich vor externen Einflüssen einer Dominanzkultur zu schützen.<sup>696</sup>

So versucht Kymlicka einen Ansatz von Anerkennung zu entwickeln, der eine formale Anerkennung von kulturellen Gruppen befürwortet, aber sich gegenüber den Inhalten einer spezifischen Kultur nicht neutral gibt. Der liberale Multikulturalismus, wie in Will Kymlicka sieht, beschreitet hier doch einen anderen Weg, als KommunitaristInnen, wie Charles Taylor dies tun, indem er ungerechte asymmetrische Strukturen mitberücksichtigt. Will Kymlicka schlägt eine Vielzahl von Maßnahmepakten vor, welche auf die Bedürfnisse von kulturellen Gemeinschaften zugeschnitten sind, ohne dabei darauf zu vergessen, die konkreten politischen historischen Kontextbedingungen adäquat zu berücksichtigen.<sup>697</sup> „Im Zentrum dieser Spezifizierung des allgemeinen Rechts auf kulturelle Schutzmaßnahmen steht die Frage nach Förderungsbedürftigkeit und Förderungswürdigkeit der Gruppe.“<sup>698</sup>

Leider führen aber diese Zuerkennungen gerade wieder zu neuen Asymmetrien in den gesellschaftlichen Strukturen, weil die neuen Kategorisierungen, welche Kymlicka vornimmt, wiederum Hierarchien schaffen, indem sie anhand von gruppaler Diversifizierung, Macht unterschiedlich verteilen. Insofern bleibt fraglich, ob Kymlicka durch seine Diversifikation und Klassifikation, den Anforderungen im eigentlichen Sinne „gerecht“ wird, nämlich adäquat auf die Besonderheiten von ungerechten Zusammenhängen zu reagieren. Gerade in seinen

---

<sup>693</sup> a.a.O., 2006, S 51, vgl. auch Kymlicka, 1996, S 13f

<sup>694</sup> Bienfait, 2006, S 51

<sup>695</sup> a.a.O., 2006, S 51

<sup>696</sup> Bienfait, 2006, S 51, vgl. auch Kymlicka, 1997, S 37, 30, 152ff

<sup>697</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 51

<sup>698</sup> a.a.O., 2006, S 51

Beschreibungen der Unterschiede von soziokulturellen Gemeinschaften, wie „national“ und „ethnisch“, fließen Wertungen seinerseits ein, welche Kymlickas normative Gerechtigkeitsvorstellungen in ihrer Wirkungsmächtigkeit schmälern.

Bedauerlicherweise verfestigen sich die Diskrepanzen zwischen seiner Intention, kulturelle Gruppenrechte aus einer liberalen Perspektive heraus zu begründen, und einer von Carolin Emcke richtig analysierten Tendenz zur Resubstanzialisierung eines Nationenkonzeptes, welches sich mehrheitlich mit seinem Konzept der societal cultures deckungsgleich zeigt.<sup>699</sup>

Kymlicka setzt ein Aufgeben der „angestammten“ Kultur einer Sinnentleerung gleich, welche „aus philosophisch-anthropologischer Sicht einer individuell-sozialen Selbstaufgabe gleichkommt“<sup>700</sup>. Das verlassen des ursprünglichen Identitätsortes mit gleichzeitigem Verlust der Sinn- und Handlungshorizonte, durch das kulturelle Umfeld definiert, erzeugen einen „Eintritt ins kulturell-verarmte Nichts“<sup>701</sup>. Damit beschreibt Kymlicka im Grunde nur eine einzige wahrnehmbare Möglichkeit, welche im Sinne von „optional choice“ getroffen werden kann, nämlich jene, die sich nur innerhalb eines bestimmten ethnonationalen Standpunktes verortet. Die Bestimmung des Ortes kann bei Kymlicka durchaus geographisch verstanden werden, da in seinem Nationskonzept, die nationale Gemeinschaft untrennbar mit dem Territorium verbunden ist.<sup>702</sup>

Enttäuschend erscheint mir, die sich verengende Entwicklung eines durchaus ambitionierten Konzeptes einer liberalen Rechtfertigung von ethnokulturellen „Minderheitenrechten“, welche zusehends im Verlauf des Diskurses in einer Ontologisierung des Kultur-/Nationsbegriffes endet. Dadurch erweist sich aber auch die Berücksichtigung einer Wahlmöglichkeit, also den Menschen eine Willensoption zuzugestehen, als determiniert durch die kulturelle Identität.

---

<sup>699</sup> vgl. Emcke, 2000, S 73

<sup>700</sup> Emcke, 2000, S 69

<sup>701</sup> a.a.O., S 69

<sup>702</sup> vgl. Kymlicka, 1995, S 11

#### 4.5.5. Die Wahlfreiheit der Zugehörigkeit im Widerspruch zur Gruppenloyalität

Eine weitere Dimension in diesem Kapitel lässt sich auch mit dem Vorkapitel über die Sicherung des Fortbestandes einer ethnischen Gruppe verknüpfen, nämlich die Frage, wie das Konzept des Willens zur Zugehörigkeit mit jenem des permanenten Fortbestandes oder Überlebens des Kollektivs abstimbar ist. Wie bereits angemerkt, werden soziale Gruppen nicht nur nach ihren askriptiven Merkmalen kategorisiert und definiert, sondern muss auch danach fragen, ob eine aktive intentionale Bereitschaft seitens der Gruppenmitglieder vorhanden ist, welches die Gruppe im Sinne einer personalen kollektiven Einheit auftreten lässt. In einem politischen Kontext bedeutet dies auch, ob eine Gruppe gewillt ist, abseits essentialistischer Zuschreibungen, den Anspruch auf Selbstbestimmung und Selbstregierung zu stellen. In diesem Sinne muss eine konsensuale Zustimmung zur Gruppe vorhanden sein, welche sich durch Gruppenloyalität und Zusammengehörigkeitsgefühl ausdrückt. Besteht diese Gruppenloyalität nicht mehr, gibt es also bei Teilen der Gruppe, oder auch einzelnen Mitgliedern das Bedürfnis sich von der Gruppe zu trennen, dann bleibt die Frage bestehen, wessen Interessen, wie folgt begründet, zu unterstützen sind. Welche Interessen wiegen nun mehr, jene Interessen von DissidentInnen, welche die Gemeinschaft reformieren oder verlassen wollen, oder die Interessen derjenigen, welche sich an die bisher bestehenden Regeln und Vorschriften halten? Hierbei gibt es unterschiedliche Ansätze. Die Mehrzahl der VertreterInnen kommunitaristischer und multikulturalistischer Denkansätze, sowie anderer BefürworterInnen kollektivistischer Vergemeinschaftungen, gemeint sind hier hauptsächlich konservative und nationale TheoretikerInnen, begreifen das sozio-kulturelle Kollektiv als ein Argument ersten Ranges. Die Interessen von einzelnen oder Subgruppen sind im Allgemeinen den kollektiven Interessenslagen unterzuordnen, auch wenn die Rechtfertigung dieses Paradigmas aufgrund eines Rückschlusses vom Individuum zum Kollektiv erfolgt, wie dies zum Beispiel aus liberal-kommunitaristischer Sichtweise abgeleitet wird. Besteht also unter dieser Prämisse auch die Möglichkeit Menschen dazu zu zwingen, innerhalb eines Kollektivs verortet zu bleiben? Besteht ein Recht eines Kollektivs, seinen

Mitgliedern bestimmte Rechte zu verwehren, mit dem Argument so den Fortbestand der Gruppe zu sichern, indem es auf interne Restriktionen setzt? Nun müssen wir davon ausgehen, dass ethnische Gemeinschaften auch eine Form von politischer Gemeinschaft sind, oder es einmal waren, beziehungsweise daraufhin ausgerichtet sind, eine selbige zu werden. Eine andere Ausgangsposition würde diese Fragestellung ohnehin nicht aufwerfen. Ethnokulturelle Gruppen, gleich welche Art von politischer Organisationsform sie auch immer haben mögen, haben gewisse Möglichkeiten ihre Mitglieder einer sozialen Kontrolle durch die Gemeinschaft zu unterziehen. Bei ethnischen Gemeinschaften, die staatlich oder staatsähnlich strukturiert sind, ergeben sich die Ansprüche gegenüber ihren Mitgliedern aufgrund der politischen Institutionalisierung ihrer kollektiven Verfasstheit, bei jenen die das nicht sind, gibt es oft Ansätze von tradierten Rechtsvorschriften, seien es nun „Stammesrechte“, archaische Rechtsvorschriften, religiöse Kanonizes, Ehrenkodizes und ähnliches.

Dissidenten Einzelpersonen oder Gruppen, welche die Werte und Normen eines ethnischen Kollektivs nicht (mehr) teilen, sich dessen Rechtsvorschriften nicht mehr unterwerfen wollen, weil sie eine diskriminierende Praxis gegenüber ihnen als Person oder Gruppe darstellen, müssen Mittel und (Aus-)Wege aufgezeigt werden, um ihre Lage zu ändern beziehungsweise zu verbessern. Auch aus kommunitaristischer Sicht kann mensch nicht mehr von Wohlbefinden sprechen, wenn Menschen sich in einem soziokulturellen Kontext nicht (mehr) aufgehoben fühlen, sich nicht (mehr) verstanden fühlen, oder eine andere Form des Zusammenlebens als für sie befriedigender erachten. Diese Forderung der Wahlfreiheit richtet sich sowohl an Mehrheits- wie Minderheitskulturen. So wird der Status von politisch, ethnisch, religiös und anders Verfolgter international, zumindest von den demokratischen Staaten, anerkannt, und ihnen wird Asyl gewährt. Dieses von Freiheit intendierte Recht, müsste auf weitere Ebenen ausgedehnt werden. Ein Ansatz wäre es, innerstaatlich den Individuen gewisse Rechte einzuräumen, die sie nicht dazu zwingen können sich zu deklarieren, einer gewissen Gruppe zuzuordnen zu müssen, oder ein Recht zu installieren, welches es den Mitgliedern einer ethnischen Gruppe ermöglicht, diese zu verlassen. Dabei bedarf es auch einer sozialen und materiellen Unterstützung. Ressourcen müssen

zur Verfügung gestellt werden, um den Schritt des Austritts zu wagen, sollte eine kulturelle Gruppe interne Restriktionen gegenüber Mitgliedern verhängen, die gegen ihre Grund- und Menschenrechte gerichtet sind. Darauf werde ich aber infolge dieses Kapitels noch detaillierter eingehen.

#### 4.5.6. Multikulturalismus ohne Kultur: Ausstieg und Stimme

Interessante Überlegungen im Zusammenhang von Willensäußerungen von Individuen im Kontext kultureller Gemeinschaften bietet die Gendertheoretikerin Anne Phillips an. In ihrem Buch mit dem Titel „Multiculturalism without Culture“<sup>703</sup> greift sie die Theorien des amerikanischen Soziologen Albert O. Hirschmann auf. Hirschmann entwickelte das soziologische Konzept von „Exit and Voice“<sup>704</sup>, wonach Mitglieder von Organisationen drei verschiedene Möglichkeiten haben zu reagieren, wenn ihrer Meinung nach „die Organisation in Qualität oder Nutzen für ihre Mitglieder abnimmt“<sup>705</sup>. Demnach können sie entweder die Beziehung zur Organisation auflösen (exit), oder eine Konsolidierung der Beziehungen durch Kommunikation, Beschwerde, Änderungswünsche etc. (voice) anstreben, beziehungsweise als dritte und letzte Möglichkeit, welche Hirschmann vorsieht, nämlich die Organisation dennoch zu unterstützen (loyalty).<sup>706</sup> Diese drei unterschiedlichen Optionen können auch als Mischformen strategisch angewendet werden.<sup>707</sup>

Anne Phillips versucht in ihrem Ansatz eines Multikulturalismus ohne Kultur, das Individuum als AkteurIn in den Vordergrund zu stellen, ohne dabei die kulturellen Kontexte auszublenden. Für sie hat sich eine Dichotomie in den letzten Jahrzehnten aufgetan, die einerseits das Bild einer liberalen westlichen Welt und andererseits eine nicht-liberale andere Welt zeigt.<sup>708</sup> Ihre Vermutung ist es, dass es dabei zu einer rassistischen Interpretation kommt, wenn die Kultur der Anderen

---

<sup>703</sup> Phillips, Anne: Multiculturalism without Culture, Princeton 2007

<sup>704</sup> Hirschmann, Albert O.: Exit, Voice and Loyalty, Cambridge/MA 1970

<sup>705</sup> zit. nach: [http://de.wikipedia.org/wiki/Exit\\_und\\_Voice](http://de.wikipedia.org/wiki/Exit_und_Voice), 10.09.09

<sup>706</sup> vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Exit\\_und\\_Voice](http://de.wikipedia.org/wiki/Exit_und_Voice), 10.09.09

<sup>707</sup> vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Exit\\_und\\_Voice](http://de.wikipedia.org/wiki/Exit_und_Voice), 10.09.09

<sup>708</sup> siehe Phillips, 2007, S 24

als eine Kultur der Gewalt und Unterdrückung in die Diskussion einfließen.<sup>709</sup> So kritisiert sie, als eine, aus der feministischen Theorie kommende, Wissenschaftlerin, die bipolare Gegenüberstellung von liberal-westlicher und nicht-liberal-westlicher Kultur in einem Kontext von Menschen- und Frauenrechten.

*„My second preoccupation – almost the mirror image – was the perception that outside of feminist circles, principles of gender equality were being deployed as part of a demonisation of minority cultural groups. Overt expressions of racism were being transformed into a more socially acceptable criticism of minorities said do keep their women indoors, marry their girls off young to unknown and unwanted partners, and force their daughters and wives to wear veils. People not previously marked by their ardent support for women’s rights seemed to rely on claims about the maltreatment of women to justify their distaste for minority cultural groups, and in these claims, cultural stereotypes were rife.“*<sup>710</sup>

In diesem Sinne verstehe ich Anne Phillips theoretische Zugänge als Bestrebung, zwischen Positionen von BefürworterInnen von kultureller Zugehörigkeit und denjenigen Standpunkten, deren Hauptanliegen die Freiheits- und Grundrechte sind, zu vermitteln. Ähnlich wie Will Kymlicka bezieht sie Stellung gegen Verunglimpfungen des Multikulturalismus und fragt nach Lösungsmöglichkeiten, welche Multikulturalismus und liberale bzw. demokratische Paradigmen zufrieden stellend harmonisieren. Sie knüpft an Kymlicka an, wenn sie seine Ausführungen über Gerechtigkeit in Zusammenhang mit Minderheitsgruppen aufgreift.

*„My original aim related closely to Kymlicka’s first area of concern: the worry that multicultural policies could end up favouring some members of minority groups over others; and more specifically, end up disadvantaging women. It was inspired, in other words, by a feminist literature that examined the impact of multiculturalism on the rights of women, and the very real danger that women’s freedom of choice or equality with men could be sacrificed in the name of what were deemed to be important cultural traditions.“*<sup>711</sup>

---

<sup>709</sup> vgl. Phillips, 2007, S 24

<sup>710</sup> Phillips, 2007, S 2

<sup>711</sup> Phillips, 2007, S 13f

In ihren Schriften versucht Anne Phillips darauf hinzuweisen, dass der Kultur nicht eine alleinige Interpretationsallmacht von sozialen Kontexten verschiedener Individuen zugeschrieben werden kann.<sup>712</sup> Eine Darstellung, die Menschen nicht-westlicher Kulturen als kulturell determiniert zeigt, während die westlichen Individuen als aufgeklärt gelten, sieht sie als kulturellen Rassismus an. Sie gibt zu bedenken, dass Menschen, die in westlichen Kulturen sozialisiert werden, genauso wenig dem Stereotyp des, dem Kulturellen, Entwachsenen entsprechen, welcher die kulturellen Verbundenheiten überwunden hat, oder ihnen nüchtern neutral gegenübersteht, wie die nicht-westlichen Individuen dem Stereotyp des kulturell Verwachsenen, welche nur aus tradierten Wertüberzeugungen ihre Meinungen ableiten und formen. Sie warnt KritikerInnen des Multikulturalismus vor dieser dualistischen Darstellung, wo sie die Gefahr einer Neuauflage zur Konstruktion manichäischer Weltbilder sieht, wobei sie hier mehrmals auf Susan Moller Okin<sup>713</sup> und ihrer geäußerten Kritik eingeht.<sup>714</sup> Für Anne Phillips ist es wichtig das Individuum und dessen Autonomie zu stärken, und nicht in die Falle der Viktimisierung zu tappen. Ihr Verständnis von Multikulturalismus deckt sich deshalb auch sehr stark mit dem liberalen Zugang, dass Rechte dem Individuum als solchem zugestanden werden müssen, und aus diesem Grund sollte mensch auch die besonderen Rechte der/des Einzelnen auf seine kulturelle Zugehörigkeit achten.

Anne Phillips nimmt meist eine Position der Mitte ein, in welcher ein gewisses Ansinnen erkennbar ist, bestimmte Tendenzen und Richtungen einzufangen, welche eine realitätsnahe Interpretation von sozialen Verhältnissen zulässt. In diesem Kontext ist auch ihr Verständnis eines Multikulturalismus ohne Kultur zu verstehen. Sie bejaht eine Auffassung einer dynamischen, sich bewegenden Kultur, wobei sie aber gleichzeitig eine Vorstellung einer vergegenständlichten

---

<sup>712</sup> siehe Phillips, 2007, S 17

<sup>713</sup> eine feministische Autorin, die sich thematisch ausführlich mit Feminismus und Multikulturalismus auseinandersetzt – siehe Okin, Susan Moller: *Feminism an Multiculturalism: Some Tensions*, *Ethics* 108, no. 4, 661-84, 1998; Okin, Susan Moller/ Cohen, Joshua (Hrsg.): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton 1999

<sup>714</sup> siehe Phillips, 2007, S 1ff

Idee von Kultur ablehnt. Dieses Verständnis von Kultur verknüpft sie mit der Forderung nach dialogischer Anerkennung von Menschen in Mehr- und Minderheitskulturen. In ihrer Unterscheidung eines kosmopolitischen und eines multikulturellen Egalitarismus verdeutlicht Phillips auch, warum sie den kosmopolitischen Ansatz als inadäquat bezeichnet. Sie wirft der kosmopolitischen Richtung vor, dass sie den politischen Kontext der Situation von Mehr- und Minderheitsgruppen nicht berücksichtigt oder ausblendet, und deswegen auch die Ungerechtigkeiten nicht erfassen kann, welche eine solche gesellschaftliche Konstellation mit sich bringt.<sup>715</sup>

In einer weiter gefassten Perspektive mahnt sie auch ein, sich nicht vom Multikulturalismus zurückzuziehen. Es gibt zwar viele berechtigte Kritikpunkte am Multikulturalismus, die aber allzu oft zugunsten einer Strategie angeführt werden, deren Unterfangen es ist, eine exklusivistische Verengung nationaler Identitäten herzustellen. Wohingegen Anne Phillips dafür appelliert sich mit den kulturellen Tradition intensiv auseinanderzusetzen und miteinander im Gespräch zu bleiben, um so eine geschlechtergerechte und partizipativ-demokratische Version des Multikulturalismus zu gestalten.

*„Rather, it is a time for elaborating a version of multiculturalism that dispenses with reified notions of culture, engages more ruthlessly with cultural stereotypes, and refuses to subordinate the rights and interests of women to the supposed traditions of their culture.“<sup>716</sup>*

Abgesehen von Anne Phillips' Ansatz eines "Multiculturalism without Culture", möchte ich, im Kontext der Willensentscheidung zur Zugehörigkeit, auf die bereits erwähnten, von Phillips aufgegriffenen Theorien des US-Soziologen/Ökonomen Albert O. Hirschmann von Exit and Voice eingehen. Hirschmann entwarf zwar seine Theorien eigentlich auf der Basis eines ökonomischen Hintergrunds, allerdings finden sie auch in anderen sozialen Kontexten ihre Anwendung. So auch bei Anne Phillips, die Hirschmanns Ansätze für ihre Hypothesen in Verbindung mit kultureller Zugehörigkeit aufgreift.

---

<sup>715</sup> vgl. Phillips, 2007, S 71f

<sup>716</sup> Phillips, 2007, S 72

Ausgangspunkt für das „Exit-and-Voice-Konzept“ ist die Tatsache, dass Menschen gewisse Unstimmigkeiten innerhalb ihrer soziokulturellen Gemeinschaft feststellen, dass sie mit gewissen Werten, Normen, Traditionen und Riten nicht mehr konform gehen, oder dass sie die repräsentativen Organe ihrer Community ablehnen. Exit und Voice ist eine Option, welche sich für Personen anbietet, welche sich in ihrer Einstellung gegenüber ihrer ethnischen Gruppe an sich, deren politischer Organisiertheit oder Verfasstheit, bzw. deren kulturellen Praxen indifferent oder ablehnend zeigen. Ebenso können Strategien eines „Exit-and-Voice-Ansatzes“ für dissidente und kritische Gruppen und Individuen, wie z.B. ReformerInnen, „RevolutionärInnen“, oder andere QuerdenkerInnen von Interesse sein.

Hirschmann selbst warnt vor einem zu freizügigen Umgang mit der Ausstiegsmöglichkeit, indem er davon ausgeht, „(...) that an infatuation with exit can discourage internally generated change“<sup>717</sup>.

In Bezug auf essentialistische Verbundenheiten stellt er fest:

*“(...) that the exit option was „ordinarily unthinkable, though not always wholly impossible, from such primordial human groupings as family, tribe, church, and state.“*<sup>718</sup>

*“His worries about the preference for “flight rather than fight”<sup>719</sup>, however, have been echoed in recent literature on cultural change, where feminists have been particularly prominent in arguing the importance of contesting discriminatory practices from within, and have often explicitly linked this to a critique of cultural essentialism.“*<sup>720</sup>

In liberalen Zusammenhängen wird die Exit-Option als Lösungsmöglichkeit diskutiert, um aus einer Gemeinschaft auszutreten, welcher mensch sich nicht mehr verbunden fühlt. Innerhalb diverser liberaler und libertärer Strömungen gibt es die Tendenz nicht nur Vereine oder ähnlich strukturierte Organisationen als

---

<sup>717</sup> Phillips, 2007, S 139

<sup>718</sup> Hirschmann, Albert O.: Exit, Voice, an Loyalty, Cambridge 1970, S 76, zit. nach: Phillips, 2007, S 139

<sup>719</sup> Hirschmann, 1970, S 108

<sup>720</sup> Phillips, 2007, S 139f

„freiwillige Assoziationen“ anzusehen, sondern gemeinhin alle sozialen Kollektive, so auch jene, welche allgemein als „natürlich“ oder elementar angesehen werden, wie ethnische und nationale Gemeinschaften.

Anne Phillips erwähnt Chandran Kukathas als VertreterIn dieser Ansicht. Kukathas beschreibt Gruppenidentitäten als weitgehend politische, denn kulturelle Konstrukte, und sieht Personen als solche, stärker von allgemeinen menschlichen Verhaltensweisen geleitet, als durch spezifische kulturelle Normen.<sup>721</sup>

*„He sees culture and ethnicity as fluid – people trade, migrate, marry individuals from other cultural and ethnic groups, and borrow ideas – and views identity as inescapably political. In a comment that might be taken from any number of contemporary feminist texts, Kukathas argues that “the most seductive and dangerous move in politics is that move which asserts identity to be not political but, somehow, natural or original. But identity is not natural, or original, or permanent, or even necessarily particularly enduring. It is fluid, ever-changing (to varying degrees) and inescapably political”<sup>722</sup>.“<sup>723</sup>*

Im Verständnis von Kukathas ist es aber weitaus wichtiger auf die politische Konstruktion von Gruppenidentitäten hinzuweisen, da mit der Einsicht, dass kulturelle Praxen veränderbar sind, nichts weiter gewonnen sei, in Hinblick auf die politische Verfasstheit von Kollektiven.

*„In Kukatha’s argument, by contrast, women derive no great benefit from the fluidity of culture. The fact that people can frequently do change their cultural practices does not significantly diminish the authority of the cultural group. It just supports an almost-exclusive reliance on exit as what protects the individual against cultural pressures.“<sup>724</sup>*

Die Auffassung der politischen Konstruiertheit einer sozio-kulturellen Gemeinschaft eröffnet, aber nicht nur die Eventualität des Verlassens der selbigen, sondern spricht der/dem Einzelnen die Macht zu, sich ihre/seine Lebenswelten selbst zu gestalten, und bietet zudem auch ein relativ effektives

---

<sup>721</sup> vgl. Kukathas, Chandran: The Liberal Archipelago, Oxford 2003, S 90

<sup>722</sup> Kukathas, 2003, S 90

<sup>723</sup> Phillips, 2007, S 134

<sup>724</sup> Phillips, 2007, S 134

Druckmittel gegenüber politischen Eliten. Diese Chance wird durch Kukathas' Verneinung eines intrinsischen Werts der Kultur und der ebenfalls in Abrede gestellten Verbundenheit von Individuum und dem fortdauernden Bestehen einer kulturellen Gruppe, erst in Aussicht gestellt.

*„Kukathas rejects the idea that culture has an intrinsic value and criticises those who have represented an individual's well-being as bound up with the persistence of a particular culture. In doing so, he echoes some of the new anthropology's points about culture as a political construct.“*<sup>725</sup>

*“The world is not,” Kukathas declares, “arranged around groups with pervasive cultures; rather, groups have settled around social and political institutions and have acquired much of their cultural distinctiveness and shape because of these political formations ... the most important fact about the way our world is organized is that it is, first and foremost, politically rather than culturally organized.“*<sup>726</sup>

Chandran Kukathas' Ausführungen über kulturelle Identitäten und ihre politische Konstruiertheit dürfen aber nicht im Sinne einer destruktiven oder feindseligen Strategie gegenüber ethnischen Gruppen oder Minderheiten gedeutet werden. Ganz im Gegenteil dazu, ist für Chandran Kukathas das Recht eines Mitglieds seine Gemeinschaft zu verlassen, das einzige grundlegende Recht im Kontext des Schutzes eines Individuums vor internen Restriktionen durch seine ethnische Gruppe.

Anne Phillips verdeutlicht: *„In contrast to those whose multiculturalism is premised on the intrinsic value or encompassing nature of cultures, Kukathas thus offers what could be described as a multiculturalism without culture – a regime of strong toleration that dispenses with strong notion of culture.“*<sup>727</sup>

Chandran Kukathas spricht sich zum Beispiel deutlich gegen staatliche Interventionen in Angelegenheiten von kulturellen Gemeinschaften aus. Deshalb auch seine vehemente Argumentation für die Exit-Option.

---

<sup>725</sup> Phillips, 2007, S 135

<sup>726</sup> Kukathas, 2003, S 198, zit. nach: Phillips, 2007, S 135

<sup>727</sup> Phillips, 2007, S 136

Nach diesen Ausführungen erkennt mensch die Exit-Option als eine durchaus sympathische Wahloption, welche für alle Beteiligten die bestmögliche Lösung bieten dürfte. Von einer liberalen Position aus kann der freie Wille so zur Geltung kommen, dass die/der Einzelne frei darüber entscheiden kann, einer Gemeinschaft anzugehören oder diese zu verlassen. Vom multikulturellen Blickwinkel her können soziokulturelle Gruppen weiterhin ihre Form des Zusammenlebens pflegen. Beide Ansätze sollen damit zufrieden gestellt werden, dass sie ihre Sicht das Leben zu gestalten beibehalten können, und es keine Interventionen von außen gibt. In diesem Sinne findet ein beidseitiger Interessensausgleich statt, um eine friedliche und nicht-repressive Form der Koexistenz zwischen Individuen und Gruppen zu ermöglichen. Anne Phillips erklärt, dass das Recht eine Gemeinschaft zu verlassen, eine große und breite Zustimmung innerhalb der multikulturellen Debatten hat. Sie vertritt die Ansicht, dass nicht einmal die/der strengste BefürworterIn von kulturellen Rechten sich dafür aussprechen kann, dass Menschen in einen ethnischen Zusammenhang verbleiben müssen, wenn sie dies begründet ablehnen.<sup>728</sup> Ebenso führt Anne Phillips aus, dass auch die konservativen, oder streng an den Traditionen verhaftend bleibende Mitglieder, eher froh darüber sind, dass AbweichlerInnen die Gemeinschaft verlassen.<sup>729</sup>

Aus einem liberalen Denken heraus ist es natürlich so, dass auch die TraditionalistInnen dafür plädieren sollten, Andersdenkende ihrer Wege ziehen zu lassen, weil es in ihrem Interesse ist, althergebrachte kulturelle Praxen unverändert und ohne kritische Einwände so zu pflegen, wie sie es immer taten. Viele soziale Gruppen kennen auch von sich aus das Prozedere des Ausschlusses, oder räumen ihren Mitgliedern auch freiwillig die Möglichkeit ein, die Gemeinschaft zu verlassen. Über die Geschichte hinweg gibt es eine Vielzahl von dokumentierten exemplarischen Fällen, wo der Ausschluss aus Gemeinschaften oder das Verlassen der selbigen praktiziert wird. Wir kennen aus der Historie vor allem in religiösen Kontexten unterschiedliche Formen des Umgangs mit Glaubensabtrünnigen, HäretikerInnen oder ApostatInnen. Im Christentum entwickelte sich, nach seiner Ausbreitung in der Antike und Spätantike im mediterranen Raum, eine Vielzahl an unterschiedlichen

---

<sup>728</sup> vgl. Phillips, Anne: Multiculturalism without Culture, Princeton 2007, S 136f

<sup>729</sup> vgl. Phillips, 2007, S 137

Interpretationszusammenhängen. Dabei wurden die unterschiedlichen Auffassungsunterschiede auch mit politischen Interessen vermenget. Die römisch-katholische Konfession wurde dabei in West- und Mitteleuropa zur dominanten Lehrauffassung, wobei die orthodoxe Tradition in Osteuropa und im so genannten Orient bestimmend wurde. Die Art und Weise wie Religion ausgelegt wurde, wurde damit zugleich bestimmend für den soziokulturellen Kontext der damaligen politischen Entitäten. Für die politischen Eliten der Spätantike und des Mittelalters war es von großer Bedeutung für ihre Machtbasis, dass die Bevölkerung das Wertesystem ihrer politischen, kulturellen und religiösen Gemeinschaften teilte. Somit war es für die damaligen Verhältnisse nachvollziehbar, dass ApostatInnen in Glaubensfragen und andere Andersdenkende eine Gefahr für ihre gesellschaftliche und politische Hegemonie bedeuteten. Deshalb war der Umgang mit ihnen durchgehend repressiv und mit ausufernden Gewaltexzessen verbunden. Das ganze Mittelalter hindurch, bis weit in die Neuzeit hineinreichend, wurde so in Europa um „Wahrheiten“ gekämpft, beziehungsweise es wurden abweichende Konfessionen und Interpretationen von Sinnzusammenhängen bekämpft. Wir alle kennen genügend Beispiele aus der Geschichte, von den Kreuzzügen, über die Konfessionskriege, wie den Dreißigjährigen Krieg, aber auch die „Kriege im Inneren“, wie „Inquisition“, Hexenverfolgung, antisemitische Pogrome usw., weshalb wir uns auch fragen müssen, ob es heute tatsächlich so ist, dass dieser liberalen These zugestimmt werden kann, bzw. ob soziokulturelle Kollektive wirklich bereit sind, es als ihr eigenes Interesse zu erkennen, dass DissidentInnen ihre Gemeinschaft verlassen können. In fast allen demokratischen Staaten haben religiöse Gemeinschaften das Privileg verloren Staatsreligion zu sein. Im Zuge der Aufklärung entwickelten sich demokratische Gemeinwesen säkular, was eine Trennung von Staat und Religion zur Folge hatte. Somit werden soziale Gemeinschaften zunehmend in einem Verständnis von „Assoziationen“ gedacht, womit auch das persönliche Verlassen dieser als legitim gilt. Darüber hinaus gibt es aber nach wie vor in nicht-säkularen Staaten die Pflicht zur Zugehörigkeit oder zum religiösen Bekenntnis der Staatsreligion mit einigen Ausnahmen, die sich aus historisch-kulturellen Kontexten ergeben. So werden in vielen Staaten, in denen der Islam

als Staatsreligion festgeschrieben ist, AnhängerInnen von anderen Buchreligionen, wie z.B. dem ChristInnentum und dem Jüdinnen/Judentum, nach wie vor toleriert, was allerdings nicht bedeutet, dass sie keine Formen von Diskriminierung zu erdulden haben. Je nach dem nationalen Kontext gibt es unterschiedliche Situationen von religiösen Minderheiten in Staaten mit islamischer Mehrheitsbevölkerung.

Aber auch in den westlichen Migrationsgesellschaften, in denen, besonders verstärkt seit dem 11. September 2001, der Islam und seine kulturellen Praxen ins Blickfeld geraten sind, ist die Frage nach der Zugehörigkeiten eine emotional heftig debattierte Angelegenheit. Vielfach sind Fragen der Zugehörigkeit verbunden mit Loyalitätsdenken und „Freund-Feind-Schemata“. Die Angehörigen einer sozialen Gruppe sehen vielerorts nicht darüber hinweg, dass Menschen ihre Gemeinschaft verlassen wollen. Ein liberales Prinzip von Gruppendenken als Assoziation hat sich meist nur in solchen Zusammenhängen durchgesetzt, die von vorneherein als liberal, libertär oder im weitesten Sinne als demokratisch konstituiert waren, oder bei denjenigen, die über längere Entwicklungsprozesse hinweg sich zu solchen geformt haben. Werden soziale Kollektive, die ein essentialistisches Verständnis ihrer Gruppenkonstitution haben, mit Ausstiegswilligen konfrontiert, gestaltet sich dies durchaus problematisch. Wenn wir uns zum Beispiel die alltägliche Praxis vieler Religionsgemeinschaften und ihren Umgang mit DissidentInnen oder ehemaligen Mitgliedern ansehen, gibt es nach wie vor eine weite Reihe an „Bestrafungsmodalitäten“, die von sozialer Missachtung oder praktizierter Ignoranz, bis hin zu gewalttätigen Übergriffen reichen. Religiöse Klein- und Kleinstgruppen, wie zum Beispiel die Amish verhängen eine Kontaktsperre zwischen den vom Glauben Abgefallenen und ihrem/seinem bisherigen sozialen Umfeld, wie Familienmitgliedern, FreundInnen- und Bekanntenkreis. Soziale Ächtung und Bannung ist eine durchaus wirkungsvolle Methode um abweichendes Verhalten zu maßregeln und legt den jeweiligen Eliten ein nicht zu unterschätzendes Machtinstrument in die Hand. Von diversen anderen religiösen Gruppen, die als autoritär verfasste Gemeinschaften gelten, sind auch andere Methoden bekannt, wie die Ausübung psychischer

Gewalt, zum Beispiel Stalking oder ähnlich geartete psychische Druckmittel, um Ehemalige zur Umkehr oder Abkehr von ihrem neu gewählten Lebensweg zu bringen.

Die Sicht einer soziokulturellen Gemeinschaft als freie Assoziation von Individuen ist nicht im Alltagsverständnis, aber auch weitestgehend nicht auf politischer Ebene angekommen. Die Stigmatisierung von DissidentInnen mit Titulierungen wie VerräterInnen oder ähnlich gearteten negativen Zuschreibungen ist im allgemeinen Verständnis nach wie vor tonangebend. Womit sich für mich die Frage stellt, ob die Exit-Option nur für assoziative Vereinigungen ein gangbarer Weg ist, beziehungsweise welche Voraussetzungen geschaffen werden müssen, um dieses Entscheidungsrecht auch solchen Personen zugänglich zu machen, die Teil von sozialen Kollektiven mit einem essentialistischen Verständnis sind/waren? Letztendlich müssen eine Vielzahl an Lösungsmöglichkeiten und alternativer Strategien, jenseits der Exit-Option angedacht werden. Albert O. Hirschmann hat auch in seinem Modell nicht nur eine Version angedacht. Das Verlassen einer soziokulturellen Gemeinschaft ist für viele Menschen, im Sinne eines endgültigen und unwiderruflichen Bruchs, nicht vorstellbar. Es braucht Denk- und Handlungsansätze, die vor allem sozialer Stigmatisierung und gewaltförmigen Äußerungsformen gegenüber AussteigerInnen oder ReformerInnen entgegenwirken. Ein Veränderungswillen formuliert von innerhalb und außerhalb der Communities, die illiberal konstituiert sind, benötigt situations- und kontextabhängige strategische Vorgehensweisen, welche zur Verbesserung der Lebenssituation von Diskriminierten führen.

Die Bedürfnisse des/der Einzelnen liegen meines Erachtens im Zentrum der Herangehensweise. Susan Moller Okin beschreibt zum Beispiel die Situation von Menschen, welche nicht aus ihrer Community aussteigen wollen, sondern im Sinne der Gemeinschaft ein „fehlerhaftes Verhalten“ an den Tag legten, und somit mit Ausschluss rechnen müssen.<sup>730</sup> Sie führt den Fall einer schwangeren Lehrerin einer fundamentalistisch ausgerichteten Schule an, deren Ansicht es ist, dass

---

<sup>730</sup> vgl. Moller Okin, Susan: *Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit*, Ethics 112 (January 2002), S 205 - 230

Frauen mit Kleinkindern nicht arbeiten gehen sollen, und somit den Arbeitsvertrag kündigten.<sup>731</sup> Moller Okin beschreibt diese Situation als „involuntary exit“<sup>732</sup>. Eine ähnlich geartete Situation schildert Madhavi Sunder<sup>733</sup>, indem sie einen Fall eines Mitglieds der „Boy Scouts of America“, einer PfadfinderInnenorganisation, die einen sogenannten „scoutmaster“ (JugendführerIn) in New Jersey aufgrund seiner Homosexualität ausschloss.<sup>734</sup>

In diesen Kontexten stellt sich die Exit-Option eher als ein Machtinstrument der jeweiligen Vereinigung dar, als dass sie im Sinne einer zufrieden stellenden Strategie für die unterschiedlichen Individuen gedacht wäre. Auch Anne Phillips benennt dieses Pradoxon, welches das Recht eine Gemeinschaft zu verlassen, oft zum Machtmittel einer Gruppe wird, ein Mitglied zum Ausstieg zu bringen.

*„Exit approaches to cultural diversity suffer from the opposite problem, in that they seem to understate culture’s power. They misrepresent exit as easier than it is, and staying as more of an expression of acceptance. Because they make exit the main way to address oppression, they also reduce the pressure on cultural groups to engage in internal change.“*<sup>735</sup>

Die Exit-Option fördert somit, gewollt oder unbeabsichtigt, oft jene Tendenzen, welche sich gegen dynamische Prozesse in einer soziokulturellen Gruppe richten. Aus einem liberalen Verständnis heraus kann jedEr, welchEr sich nicht mit den Zielen und Praxen, welchen von einer kulturellen Gemeinschaft verfolgt werden, identifiziert, diese verlassen. Ein scheinbar einfacher Weg, der es eben aber nach Phillips nicht ist. Phillips weist zu Recht darauf hin, dass die substantiven Voraussetzungen, welche eine Exit-Option vorstellbar scheinen lassen, meist fehlen und die lebenswichtigen und realitätsnahen Bedingungen für Austrittswillige in vielen Fällen nicht gegeben sind.

*„The literature on this has identified two main difficulties with exit. The first is that saying one has the right to leave one’s cultural group or community may turn out to be empty talk, begging major questions about the substantive conditions*

---

<sup>731</sup> vgl. Phillips, 2007, S 137

<sup>732</sup> Phillips, 2007, S 137

<sup>733</sup> Sunder, Madhavi: Cultural Dissent, Stanford Law Review 545 (December 2001), S 495 - 567

<sup>734</sup> a.a.O., 2007, S 137

<sup>735</sup> Phillips, 2007, S 138

*that make the right of exit real. What for example, of a community like the Amish that removes its children from schooling at the age of fourteen and leaves them ill equipped for life outside? What of communities that practice communal ownership of land thereby tie their members into financial dependence? What of the psychological costs of exit: the fear of ostracism by family and friends, the potential loss of identity, or just the generalised fear of change? Given the many reasons why people might find it difficult – in some cases, even inconceivable – to live outside their cultural group, how much can we really assume from an individual's decision not to leave?*<sup>736</sup>

Phillips stellt meines Erachtens nach die richtigen Fragen, woran wir erkennen können, dass die Exit-Option eine gewisse Leichtigkeit in einem sozialen Kontext vorgibt, welche sie aber gemessen an realen Umständen nicht erfüllt, da sie sozialen Zusammenhänge in denen Individuen eingebunden sind, nicht immer realitätsnah erfasst. Konstruktivistische Ansätze in der Kultur- und Sozialanthropologie lassen uns Ethnien, Kulturen, Nationen und andere Gemeinschaften als Konstrukte verstehen. Historische Betrachtungen erzählen uns Entwicklungsgeschichten diverser Gemeinschaften und soziologische Analysen zeigen die Heterogenität und Fluidität dieser Kollektive auf. Dennoch ist es falsch, ideologische Schablonen über solche Erkenntnisse zu legen. Es ist ein Fehlschluss, wenn Liberale meinen, dass sich aus den Feststellungen von Konstruiertheit, Pluralität und dynamischer Prozesshaftigkeit von sozialen Gemeinschaften, gleichzeitig deduzieren ließe, dass es sich bei ethnischen/kulturellen Gruppen um Assoziationen im liberalen Verständnis handle. Vorerst einmal erfahren wir aus den diversen kulturellen Narrativen, wie der normative Kanon einer Gruppe aussieht. Wenn wir dann bei den Angehörigen der kulturellen Gruppen nachfragen, wie sie zu diesen Narrativen stehen, und des weiteren die sozialen Lebensverhältnisse der Individuen, ihre Denk- und Handlungsweise, ihre alltäglichen Praxen nach sozialwissenschaftlicher Methodik erforschen, können wir Tendenzen ableiten, in welche Richtung sich eine Gesellschaft normativ entwickeln könnte. Das liberale Modell mag Gruppen per

---

<sup>736</sup> Phillips, 2007, S 138

se als Assoziationen verstehen, wobei diese Vorstellung mit den Imaginationen ethnischer oder nationaler Gruppe meist konfligieren, womit sich auch ein Rechtsanspruch auf das Verlassen einer Gruppe nur als eine Möglichkeit innerhalb einer liberalen Vorstellungswelt zeigt, die oftmals die Lebensumstände des Großteils der Bevölkerung nicht widerspiegelt und deren Bedürfnisse auch nicht gerecht wird. Die Exit-Option erweist sich nur für RenegatInnen oder DeviationistInnen in einem liberalen Gemeinschaftsgefüge, welche innerhalb einer illiberalen kulturellen Gruppe aufwuchsen, für realisierbar, welche selbst in ihrer Vorstellungswelt eine andere Sichtweise über die kulturelle Gruppe oder das Verständnis von Zugehörigkeit gewonnen haben. Typische Beispiele dafür sind Intellektuelle, welche selbst andere Lebenswelten kennen gelernt haben, oder sich durch Bildung einen breiteren Zugang zu Vorstellungswelten verschafften. Mensch denke hier nur an Leute wie den indisch-britischen Schriftsteller Salman Rushdie, die deutsch-türkische Sozialwissenschaftlerin und Feministin Necla Kelek, die niederländische Politikerin mit somalischem Migrationshintergrund, Ayaan Hirsi Ali, oder die aus dem gleichen Land stammende Bestsellerautorin, Menschenrechtsaktivistin und auch als „Supermodel“ arbeitende Waris Dirie u.v.a. Gemeinsam ist ihnen allen, dass sich eine Form des sozialen Bruchs in ihrer Lebensbiografie mit ihrer Herkunftskultur einstellte, eine Herausforderung, welche den erwähnten Personen ein hohes Maß an Willensstärke und Selbstbewusstsein abverlangte. Diese Attribute können aber weder als Voraussetzungen für die breite Masse angesehen werden, noch kann davon ausgegangen werden, dass Menschen einen solchen Weg gehen wollen, oder in der Lage sind, so einen Weg zu gehen. Vielmehr zeigen sich die oben genannten Biografien eher als Ausnahmen vom Regelfall.

Aber welche Möglichkeiten haben solche Menschen, die nicht oder vorerst nicht vorhaben ihre soziokulturelle Gemeinschaft zu verlassen? Welche Herangehensweisen bleiben Menschen, welche keine Alternativen außerhalb ihrer Community erkennen können, oder deren sozioökonomische Situation es einfach nicht umsetzbar erscheinen lässt, die Gemeinschaft zu verlassen?

Jacob Levy meint, dass es die Kultur mit sich bringt, gewisse „Kosten“ zu haben, sei es materiell oder emotional. So schreibt Levy: „(...) everything about a culture is an exit barrier. To have a culture whose exit is entirely costless (not just beneficial all things considered, but costless) is to have no culture at all.“<sup>737</sup>

In diesem Sinne brauchen wir eine Analyse über die sozialen Bedingungen der Austrittswilligen oder Diskriminierten, um darauf eingehen zu können, welche Strategien sich zur Aufhebung ausschließender und diskriminierender Praxen eignen. Außerdem ist es notwendig eine Evaluierung über die Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen vorzunehmen. Ohne den Willen der angesprochenen Individuen zu kennen, können auch keine effizienten Konzepte erarbeitet werden. Deshalb versucht Anne Phillips die Situation, in welcher sich Menschen befinden abzuklären. Dabei versucht sie auf die Fragestellungen einzugehen, welche im Falle einer Exit-Option schlagend werden könnten: *„Is there anywhere else for you to go? Do you have access to the minimal resources without which you cannot realistically leave? Is the cost of leaving set unacceptably high? And of particular pertinence when considering exit from a culture, is it possible for you even to conceive of going?“*<sup>738</sup>

Die erste Frage sieht Anne Phillips als eine Frage des Standpunktes und der Verhältnisse an. Es kommt darauf an, aus welchem Blickwinkel mensch diese Frage beantwortet. Sie erklärt es anhand der marxistischen Analyse über die freie Arbeitskraft im kapitalistischen System.<sup>739</sup> ArbeiterInnen sind nicht mehr, wie es im Feudalsystem üblich war, an ihre Grundherrschaft gebunden, sie können nun gehen, wohin sie wollen, um Arbeit zu finden. Letztendlich können aber ArbeiterInnen, da sie nicht EigentümerInnen von Produktionsmitteln sind, nur wählen, an wen sie ihre Arbeitskraft verkaufen, da sie gezwungen sind, so ihre Lebenserhaltung zu bestreiten.<sup>740</sup> Diesbezüglich gibt das Recht auf Verlassen einer Gruppe nicht genügend Auskunft darüber, wie es mit der Situation der Menschen wirklich aussieht.<sup>741</sup>

---

<sup>737</sup> Levy, Jacob T.: The Multiculturalism of Fear, Oxford 2000, S 112

<sup>738</sup> Phillips, 2007, S 140

<sup>739</sup> a.a.O., S 140

<sup>740</sup> siehe die Ausführungen zu „free labour“ bei Phillips, 2007, S 140f

<sup>741</sup> vgl. Phillips, 2007, S 140

Als ein weiteres Beispiel um die Problemlage zu verdeutlichen, führt Phillips die Situation von AnarchistInnen an.<sup>742</sup> Während ArbeiterInnen nur die/den ArbeitgeberIn wechseln können, aber die ArbeiterInnenklasse als solche nicht, können AnarchistInnen nur einen konkreten Staat verlassen, um in einen anderen zu gehen. Eigentlich können sich diese Gruppen nur dafür entscheiden, ob sie ihre Situation verbessern können, oder sie erdulden.<sup>743</sup>

Auch in Bezug auf Zwangsheiraten vieler Frauen stellt Anne Phillips die Problematik dar, dass die Auswahlmöglichkeiten der Betroffenen oft sehr eingeschränkt sind. Meist stellt sich die Frage, ob das Verbleiben bei einem ungewollten und ungeliebten Ehemann die bessere Variante zur eigenen Herkunftsfamilie ist, welche die Frau erst in diese Lage brachte. Auch bezieht sich Phillips auf britische Untersuchungen zu Zwangsehen, in welchen aufgezeigt wird, dass viele Opfer von Zwangsheiraten, nach Verlassen des Ehemannes aufgrund ihrer Einsamkeit wieder zu ihren Familien zurückkehren, wobei sie dann oft erneut von diesen dazu gedrängt werden, entweder zu ihrem vorherigen Ehemann zurückzukehren, oder in anderen Fällen, ein neuer Bräutigam von der Familie ausgesucht wird.<sup>744</sup>

Als Fazit stellt Phillips fest: „*They can always find somewhere, however unwelcoming or unsatisfactory, that provides an alternative to living with family pressuring them into marriage or living with an unwanted spouse. Having the right somewhere to go, though, is more a matter of degree.*“<sup>745</sup>

Genauso verhält es sich für Phillips mit der zweiten aufgeworfenen Frage in Anlehnung an das Bedürfnis von Ressourcen. Gibt es die praktische Möglichkeit eine Community zu verlassen, welche sowohl ökonomisch, (alltags-)technisch oder sozial divergent zu den sie umgebenden Gesellschaften ist? Phillips nimmt hier wieder Bezug auf streng religiöse Gruppen wie die Amish/Hutterer oder ultra-orthodoxe Jüdinnen/Juden.<sup>746</sup> Diese Beispiele lassen sich auch auf viele andere Gruppen umlegen, wie diverse indigene Populationen im Amazonasgebiet,

---

<sup>742</sup> siehe Phillips, 2007, S 141

<sup>743</sup> Phillips, 2007, S 141

<sup>744</sup> vgl. Phillips, 2007, S 141

<sup>745</sup> Phillips, 2007, S 141

<sup>746</sup> siehe Phillips, 2007, S 141ff

auf Papua Neuguinea oder sonst wo auf der Erde, die auf einer technischen Ebene noch als „steinzeitlich“ charakterisiert werden könnten. Menschen ist es demnach oft nicht möglich ihre sozialen Umgebungen zu verlassen, weil sie nicht die notwendigen Voraussetzungen („skills“) für die Aufnahmegesellschaft mitbringen. Religiöse Gruppen, wie zum Beispiel ultra-orthodoxe Jüdinnen/Juden, sehen Bildung als das Beherrschen der religiösen Schriften an. Nomadische Gruppen in der Sahelzone, wie die Tuareg oder andere, müssen ihr Leben stärker nach den ökologischen Bedingungen ausrichten, dabei sind auch die Fähigkeiten, die sie in einer solchen Umwelt erlernen oft nicht kompatibel mit (post-)industriellen Gesellschaften. Die Schwerpunktsetzung von Gesellschaften differiert oft in einem hohen Ausmaß nach ihren technologischen, soziokulturellen, politischen und ökonomischen Entwicklungsstand. Dies sollen keine wertenden Feststellungen an diversen Gesellschaften an sich sein, sondern ein Aufzeigen von Unterschieden, die es in diesem Kontext, DissidentInnen, Diskriminierten und Unterdrückten verunmöglicht, einen Ausweg aus ihrer gegenwärtigen Situation zu sehen. Die Problematik ergibt sich aber eben nicht ausschließlich durch Unterschiede per se, sondern auch aus einem empfundenen Unwohlsein von Individuen in ihrer Eigengruppe.

Als Gegenargument zum Einwand bezüglich der materiellen Ressourcen, meinen BefürworterInnen der Exit-Option, dass es aber trotzdem Menschen gibt, welche eine autoritär-strukturierte oder repressive Gemeinschaft verlassen. Menschen verlassen illiberale Gesellschaften, das ist ein Faktum.

*„Spinner-Halev notes that despite their seeming lack of qualification for life outside the Amish community, a steady number of Amish do leave.”<sup>747</sup> Kukathas adds that those who leave are often the ones who would be thought of as the most vulnerable. The rich and the powerful have less of an incentive to leave their community, for things are mostly going their way, and it is commonly the poor and the powerless who exit: “Amish elders do not commonly defect. Nor are the world refugee camps filled with members of political elites.”<sup>748</sup> „<sup>749</sup>*

<sup>747</sup> vgl. Spinner, Jeff: The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State, Baltimore (MD) 2003, S 102

<sup>748</sup> Kukathas, Chandran: The Liberal Archipelago, Oxford 2003, S 108

Aber was möchten uns die BefürworterInnen der Exit-Option damit sagen? Die Tatsache, dass Menschen tatsächlich eine ethnische oder kulturelle Gemeinschaft verlassen, soll als Indiz wofür dienen? Für mich ist dieses Gegenargument äußerst problematisch, weil es insinuiert, dass Menschen, um auf das Beispiel von Kukathas zurückzugreifen, vielleicht nicht schlecht genug behandelt wurden, um ihren Demütigungen durch Verlassen der Gruppe ein Ende zu setzen. Der Subtext, den mensch aus dieser Argumentation herauslesen kann, wirft den Austrittswilligen vor, einfach zu schwach zu sein, oder es nicht konsequent genug zu wollen. Phillips versucht das oben angesprochene Faktum aber nicht zum Gegenargument gegenüber Austrittswilligen oder Diskriminierten zu verwenden. Sie versucht einen positiven Aspekt daraus abzuleiten, nämlich dass auch Unterdrückte oder Machtlose, nach wie vor einen Willen dazu haben, ihr Lebensumwelten selbst zu gestalten.<sup>750</sup>

Bezugnehmend auf die letzte Frage nach den „Kosten“ des Austritts, wobei dieser Begriff in einem breiterem Verständnis zu sehen ist, und sich nicht ausschließlich aus einer finanziellen Perspektive erklären lässt, führt Anne Phillips beispielhaft Chandran Kukathas<sup>751</sup> und Brian Barry<sup>752</sup> als VertreterInnen zweier unterschiedlicher Betrachtungsweisen an. Für Kukathas haben die Aufwände oder Kosten nichts mit der Freiheit des Handelns zu tun, anders als Barry, der sich gewisse Formen von Aufwandsentschädigungen vorstellen kann.

Bei Fragen zur Kompensation von Aufwänden, Nachteilen und Nachfolgekosten, welchen Angehörigen einer kulturellen Gruppe aus ihrer Mitgliedschaft, oder durch das Verlassen dieser, entstanden, versucht Barry aber abzuwägen, inwieweit welche „Schäden“ kompensierbar sind.

Gewisse Nachteile können nicht wettgemacht werden. Sie bleiben oft ein Leben lang für die AussteigerInnen bestehen. Es muss abgeklärt werden, ob es sich bei den Forderungen von ehemaligen Mitgliedern um angemeldete Ansprüche finanzieller bzw. materieller Art handelt, oder ob immaterielle Appelle an die

---

<sup>749</sup> Phillips, 2007, S 143

<sup>750</sup> Phillips, 2007, S 143

<sup>751</sup> vgl. Kukathas, Chandran: The Life of Brian – or Now for Something Completely Difference-Blind, in: Kelly Paul: Multiculturalism Reconsidered, Cambridge 2002, S 201-2

<sup>752</sup> vgl. Barry, Brian: Culture and Equality, An Egalitarian Critique of Multiculturalism, Cambridge 2001, S 164

ehemalige Gemeinschaft oder an die Gesellschaft als ganzes gerichtet werden. Als Beispiele für finanzielle oder materielle Entschädigung werden meist solche genannt, in denen ein ehemaliges Mitglied Tätigkeiten für die Gemeinschaft unentgeltlich verrichtet hat, oder wenn ein Kollektiv als solches Eigentum besitzt, woran auch das frühere Gruppenmitglied beteiligt war, oder Arbeit dafür aufgewendet hat. Hier könnten durchaus Wege gefunden werden, um etwaige materielle Zugeständnisse für RenegatInnen zu erlangen.

Barry gibt aber auch zu bedenken, dass Gemeinschaften ein Recht haben müssen, ein Mitglied, welches nicht mehr ihren Vorstellungen entspricht auszuschließen. Barry erachtet es als entscheidend sich die Bedingungen anzusehen unter denen Ausschlüsse oder Austritte vorgenommen werden. Er plädiert für Fairness in der Ermöglichung der Wahloption des Verlassens der Gemeinschaft und in der Frage von Entschädigungen.<sup>753</sup>

Dazu splittet er auch die Kostenfrage in intrinsische, assoziative und externe Kosten.<sup>754</sup> Intrinsische Kosten sind für Barry jene, die durch den Verlust der Mitgliedschaft entstehen, sowie solchen Kosten, welche durch staatlich erlaubte Aktionen seitens der Gemeinschaft durchgeführt werden. Assoziative Kosten gehen ebenfalls mit dem Verlust der Mitgliedschaft einher, welche auf interkommunikativer und persönlicher Ebene entstehen. Es kann nicht verhindert werden das Angehörige einer Gemeinschaft den Kontakt zu Ehemaligen abbrechen oder ähnliches. Ausgeglichen können für Barry nur jene Kosten werden, welche er als externe Kosten sieht, wie ich sie schon vorangehend beschrieben habe, wie finanzielle Entschädigungen aus gemeinschaftlichen Gewinnen und Gütern. Der liberale Staat, so schlägt Barry vor könnte auch dafür eintreten, im Sinne von affirmative action oder ähnlich gearteten Sozialmaßnahmen, Kompensationen für Ausgetretene oder Ausgeschlossene, zu erreichen. Dabei denkt er vor allem an Kündigungsschutz oder Abfertigungen in Arbeitsverhältnissen und dergleichen.<sup>755</sup>

---

<sup>753</sup> vgl. Barry, 2001, S 150 - 154

<sup>754</sup> Beschreibungen zu „the intrinsic, associative, and external costs of exit“, siehe Phillips, 2007, S 146ff

<sup>755</sup> Phillips, 2007, S 147

Brian Barrys Ansinnen zeigt sich deutlich an einem praktischen Zugang für die Exit-Option interessiert. Diese soll eine real wählbare und begehbare Chance darstellen, die möglicherweise in der Frage von Kostengerechtigkeit, hauptsächlich in einem materiellen Sinne, auch judizierbar ist.

Hirschmann beschreibt aber mehrere Varianten in seinem Exit-and-Voice-Ansatz. Der Exit-and-Voice-Ansatz beinhaltet, wie schon erwähnt, eine Pluralität an Möglichkeiten und Chancen, wie mit Beziehungen, Ver- und Gebundenheiten, Zugehörigkeiten und anderen Formen von Mitgliedschaft umgegangen werden kann, wenn sich Dissonanzen zwischen Mehrheiten und Minderheiten innerhalb eines Kollektivs auftun. Der Weg eine Gemeinschaft zu verlassen, muss nicht unbedingt die beste Methode für jedEn sein. Es gibt auch noch andere Mittel, um zu kritisieren, Widerspruch einzulegen, und dies wird bei Hirschmann als die Voice-Option bezeichnet, wobei Voice im Sinne eines Wider- oder Einspruchs verstanden werden kann. Anne Phillips hat es bereits erwähnt, dass viele Menschen nicht den Ausweg darin sehen, ihre Gemeinschaft zu verlassen, weil sie emotional oder aus materiellen Beweggründen nicht dazu in der Lage sind, oder weil sie sich trotz einer prekären Situation, die aus bestimmten differenten Ansichten zwischen ihnen und ihrer sozialen Gemeinschaft resultiert, sich weiter mit dieser identifizieren. Ein weiteres Beispiel hat sie auch anhand der Marx'schen Analyse über die Klassengesellschaft erwähnt, wo ArbeiterInnen zwar den Arbeitsplatz, nicht aber ihre Klassenzugehörigkeit wechseln können.<sup>756</sup> Ebenso gelagert das Beispiel der AnarchistInnen, die auch keinen realen alternativen Ort haben, an den sie hin abwandern könnten. Was bleibt also jenen, die keine Auswahl treffen können, oder weiter hin Teil der Gemeinschaft bleiben wollen?

Es bleibt ihnen einerseits trotz des offiziellen Ausschlusses, oder eines selbst gewählten Austritts, sich weiter mit der Gemeinschaft verbunden zu fühlen, oder sich gegenüber ihr loyal zu zeigen, andererseits können sie auch danach streben Veränderungen herbeizuführen, Umwälzungen in Gang zu setzen, Reformen anzustreben oder einfach bestimmte Praxen, welche sie ablehnen, zu kritisieren

---

<sup>756</sup> siehe Phillips, 2007, S 141

und gegen diese zu agitieren, bis sie erreicht haben, dass diese aufhören, beziehungsweise abgeschafft sind.

Der Voice-Ansatz gehört zum Beispiel gerade für soziale Bewegungen zu ihrem grundeigenen Repertoire an Agitationsweisen. ArbeiterInnenbewegung, Frauenbewegung, Ökologiebewegung und andere hatten, oder haben nach wie vor zum Ziel, sowohl die strukturellen Gegebenheiten als auch die individuellen Handlungsweisen von Individuen zu verändern. Sie versuchen auf den unterschiedlichen Ebenen und in mannigfachen Sektoren und Bereichen, Veränderungen herbeizuführen. Dabei geht es ihnen, zumindest in vielen Fällen, auch darum, die normativen Verfasstheiten einer ethno-kulturellen Gruppe, eines Nationalstaates oder einer religiösen Gemeinschaft in Frage zu stellen, sie zu kritisieren oder sie zu beseitigen. Befreiungsbewegungen, seien es nun nationale, religiöse, ethnische, kulturelle oder soziale, trachten in der Mehrzahl, danach, Missstände und Ungerechtigkeiten aufzulösen.

Die ArbeiterInnenbewegung wollte die Gesellschaft nach einem Modell der sozialen Gerechtigkeit entweder reformieren, oder revolutionieren, je nachdem ob es sich, verkürzt gesprochen, um den sozialdemokratischen oder den kommunistischen Zweig handelte. Die Vorstellung der Gesellschaft als Klassensystem, in welcher es Arbeitende und Besitzende, Herrschende und Beherrschte gab, war für sie Ausgangspunkt, um letztendlich deren Überwindung anzustreben.

Auch im Feminismus wollten Frauen nicht mehr die Hegemonie des Mannes und die daraus resultierende patriarchale Herrschaft anerkennen. Behauptungen eines kulturellen Essentialismus, der Normen und Rechte für dominante gesellschaftliche Gruppen festschrieb, wurden stets hinterfragt.

Somit war in feministischen Zusammenhängen die Veränderung der gesellschaftlichen Situationen ein angestrebtes Ziel. In diesem Kontext scheint auch Hirschmanns „flight rather than fight“<sup>757</sup> zu stehen. Viele Emanzipations- und Reformbewegungen griffen indirekt diesen Slogan auf, um gegen die Mächtigen in einer Gesellschaft zu opponieren. Feministische KritikerInnen des

---

<sup>757</sup> Hirschmann, Albert O., 1970, S 108

gesellschaftlichen Systems griffen die kulturell kodifizierten Machpositionen der politischen Eliten an. Sie wiesen auf die Problematik hin, dass viele kulturelle Traditionen und Praxen sich auch im staatlichen Recht und auf sozialer Ebene manifestierten. Diese kulturellen Überlieferungen in die sozialen Strukturen einer Gesellschaft eingewoben, haben für viele Menschen eine diskriminierende Wirkung, wobei der feministische Zugang sich im Allgemeinen auf die Geschlechtergerechtigkeit fokussierte. Die Normen und Werte, welche sich oft aus jahrtausenderlanger Tradition ableiteten, wobei den religiösen Kanonizes eine besondere Position zukam, erwiesen sich für jene, die nicht dieser Norm entsprachen, als gelinde gesagt schwierig. Wir können eine Vielzahl an Individuen und Gruppen aufzählen, deren gesellschaftliche Exklusion auf die kulturellen Haltungen und Wertvorstellungen in den unterschiedlichsten ethnischen Gruppen zurückzuführen sind. Intersektionelle Analysen geben eine komplexe Deskription darüber, wie (Hetero-)Sexismen, Rassismen, Klassismen und andere Formen von Diskriminierung und Unterdrückung funktionieren. Dabei können wir festhalten, dass sie ein globales Phänomen sind, dass immer wieder Kategorisierungen vorgenommen werden, entlang derer Individuen und Gruppen benachteiligende Behandlungen erfahren. In allen sozialen Kollektiven werden Formen der Unterdrückung generiert und kultiviert, sie sind kein Spezifikum einer bestimmten ethnischen, religiösen oder nationalen Gemeinschaft. In den frühen Kulturen, vormals auch als „Hochkulturen“ titulierte, legitimierten politische Eliten ihre Superiorität mit religiösen Argumentationen, da die Religion der kulturbestimmende Faktor der damaligen Zeit war, was sie außerhalb des Westens, in vielen Regionen auch noch immer oder wieder zu sein scheint. In Europa brachte die Aufklärung jene Denk- und Handelsweisen zum Durchbruch, welche Legitimationen und Rechtfertigungen hinterfragbar machte. Ontologische Beweisführungen haben in aufgeklärten Gesellschaften mit Widerspruch zu rechnen. Aber dennoch handhaben es auch noch heutige Machteliten so, obwohl oft nicht deutlich erkennbar, indem sie ihre übergeordnete Stellung durch spezifische kulturelle Essentialismen legitimieren. In den modernen Gesellschaften äußert sich dies meist subtiler, in einer „säkularisierten“ oder auch teilweise in abgeschwächter Form, aber es lassen sich Grundstrukturen erkennen,

worauf sie in ihren Begründungszusammenhängen oder Rechtfertigungen rekurren.

Doch im Erkennen von Kultur als einen prozesshaft-dynamischen Vorgang, als ein nicht-statisches Phänomen, erhält der Voice-Ansatz, also Denk- und Verhaltensweisen zu reformieren oder aufzuheben, eine Basis, von welcher aus Strategien in einem emanzipatorischen Verständnis entwickelt werden können. Kultur als Konstrukt und in seiner Fluidität zu verstehen, bedeutet auch ihre Heterogenität und Pluralität an Zugangsweisen und Interpretationen mitzudenken. Das kulturelle Gedächtnis, nach Jan Assmann<sup>758</sup>, „*die Tradition in uns, die, die über Generationen, in jahrhunderte-, ja teilweise jahrtausendlanger Wiederholung gehärteten Texte, Bilder und Riten, die unser Zeit- und Geschichtsbewusstsein, unser Selbst- und Weltbild prägen*“<sup>759</sup>, kann nicht in einem verengenden Sinne verstanden werden. Vielmehr muss darauf hingewiesen werden, dass die Vorstellung nur eines festgelegten Ortes, an dem Tradition und Wissen ihren Ausgang nahmen und auch ihr Ende finden, so nicht existent sein kann, womit die Überzeugung oder Rechtfertigung von Legitimität, welche auf ihn zurückgreift, nur der Intention folgen kann, eigene Herrschaft zu stützen oder zu stabilisieren.

So müssen wir auch die Kontextabhängigkeit verstehen, welche in den unterschiedlichen kulturellen Narrativen eingearbeitet ist. Politische Eliten nahmen natürlich Einfluss auf Schriften und Texte ihrer Zeit. Im Normalfall ließen sie Bücher und Schriftstücke nach ihren Vorstellungen schreiben. Nichtkonforme Verschriftlichungen von Inhalten wurden oft verboten, oder aus dem öffentlichen Raum verbannt. Denken wir hierbei nur an Zensurmaßnahmen autoritärer Regime. Wir müssen deshalb berücksichtigen, dass die politischen Gegebenheiten einer Zeit, deutliche Auswirkungen auf kulturelle Narrative zeigen. So ist es mitunter nicht verwunderlich, dass es zu Ausblendungen,

---

<sup>758</sup> vgl. Assman, Jan: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007

<sup>759</sup> Assmann, Jan: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen, München 1992, S 60

Vergessen, Verschwinden, Zerstörungen und anderer Unregelmäßigkeiten in Zusammenhang mit Kulturgütern kam. Durch eine historische Rekonstruktion menschlicher Zivilisationen können wir auch nachvollziehen, dass es sich bei Kulturen nicht um etwas Statisches handelt, sondern um einen Prozess im Fluss. Diese Erkenntnis lässt auch den Voice-Ansatz als praktikable Methode erscheinen, um gegen Behauptungen oder Dogmen vorzugehen, welche von Autoritäten kulturell gerechtfertigt werden.

In der Dekonstruktion von Kultur sehen wir diese als ein Bündel oder eine Anhäufung von vielen verschiedenen Komponenten. Es handelt sich dabei um eine Akkumulation von Wissen in seiner vielfältigen und vielschichtigen Form, welches über die Generationen hinweg dokumentiert und weitergegeben wurde, wobei wir auch stets mitberücksichtigen müssen, dass Kulturgüter streckenweise „verloren gingen“ - unter welchen Umständen auch immer. Mit diesem Blick auf Kultur kann sie für ideologische oder politische Zwecke je nach Zugang interpretiert werden, einerseits von den politischen Machteliten, welche darauf bedacht sind ihre hegemoniale Stellung in der Gesellschaft nicht einzubüßen, und andererseits von dissidenten Gruppen, die eine Kultur der Kritik, der Reform oder des Widerstandes für sich reklamieren können. So können im Sinne des Voice-Ansatzes auch Individuen auf die Pluralität des Kulturellen zurückgreifen. Sunder Madhavi weist darauf hin, dass eine Vielzahl an Personen ihre eigenen Vorstellungen von kultureller Mitgliedschaft haben und diese mit anderen Teilen ihrer Identität verknüpfen.

*„Sunder argues that more and more people are claiming the right to remain as members of a group, but define what the cultural membership means to them on their own terms. She cites as example gay Irish Americans claiming their right to march in the annual Saint Patrick’s Day parade, Muslim women demanding new interpretations of their religion that will foster gender equality, lesbians, gays, and bisexuals in India celebrating their Indian heritage alongside their sexuality, and Catholics who continue to see themselves as good Catholics even while practising contraception and supporting the right to an abortion.“*<sup>760</sup>

---

<sup>760</sup> Phillips, 2007, S 155

Die Frage, welche sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, wer die Deutungshoheit über kulturelle Identität hat? Wer bestimmt über kulturelle Mitgliedschaft und wie kann ein Ansatz des Protests oder des Widerspruchs diese Definition von einer Wesenhaftigkeit von Kultur angreifen?

Für Madhavi Sunder besteht kein Zweifel daran, dass essentialistische Vorstellungen von Kultur angezweifelt werden müssen, beziehungsweise dass diese in einer liberalen, demokratischen Gesellschaft nicht mehr die Realitäten der Zeit wiedergeben. In diesem Sinne haben auch nicht nur mehr die Eliten einer kulturellen Gemeinschaft das Recht darüber zu bestimmen, was die elementaren Bestandteile der Kultur sind, und wie eine wahrhaftige kulturelle Exegese auszusehen hat.

*„(...) cultural outsiders (women, gays, lesbians, bisexuals, the unorthodox) have just as much of a right to culture, community and association as do cultural elites.“<sup>761</sup>*

Madhavi Sunder nimmt eine Position im Multikulturalismus ein, wie in auch Anne Phillips vertritt, nämlich dass nicht nur die konservativen Gruppen ein Recht auf kulturelle Identität haben, sondern auch die dissidenten Gruppen oder Individuen das Recht haben, Kultur nach ihrer Fassung zu leben. Im Sinne eines individualistischen Zugangs erhält die/der Einzelne das Recht zugesprochen, selbst darüber zu bestimmen, wie sie/er Kultur interpretiert. Für Sunder ist dies auch eine mögliche Gangart, wie mit sozialen Kollektiven, Organisationen und anderen Vereinigungen umgegangen werden soll, die sich ihrer „kritischen Geister“ oder unliebigen Personen entledigen wollen. Ein liberaler Rechtsstaat bekäme so auch die Möglichkeit gegenüber seinen internen Gemeinschaften, die als illiberal gelten, dementsprechend zu agieren, dass er „progressive“ Gruppierungen und Individuen unterstützt, und sich nicht auf die Seiten konservativer oder reaktionärer Eliten stellt. Dies wäre ein nachhaltiges Zeichen in Richtung eines partizipativ-demokratischen Verständnisses, welches auch auf der Ebene kultureller Gemeinschaften Platz greifen sollte.

---

<sup>761</sup> Sunder, Madhavi: „Cultural Dissent.“, in: Stanford Law Review 545 (December 2001), S 495 – 567, S 565

Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass nicht nur der Exit-Ansatz der Weg ist, der es Andersdenkenden oder Minderheiten innerhalb eines soziokulturellen Kollektivs ermöglicht, sich selbst zu ermächtigen und zu emanzipieren. Auch der Pfad des Protests, des Widerspruchs innerhalb einer Gemeinschaft, kann eine Erfolg versprechende Option darstellen, um die eigenen Lebenswelten nach den individuellen Bedürfnissen zu gestalten. Madhavi Sunder spricht vom „transition narrative“<sup>762</sup>, der es Menschen erlaubt kulturelle Interpretationen der Eliten zu hinterfragen, und zum Beispiel religiöse Schriften anders zu lesen, oder kulturelle Praxen nach ihren Bedeutungszusammenhängen zu befragen, um herauszufinden, ob sie auch für einen selbst anwendbar und gültig sind. So betrachtet könnte in einem „transition narrative“ eine strategische Methode liegen, um eine Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse einzuleiten.

Natürlich müssen Freiräume in autoritär strukturierten Gesellschaften auch eingerichtet, demzufolge auch erkämpft werden, damit es überhaupt eine Gelegenheit gibt, sich über Struktur und Form von Gesellschaft und ihren kulturellen Gegebenheiten unterhalten zu können. Diskussionen brauchen auch Raum, und dies stellt in totalitären Entitäten oft eine unüberwindbare Schwierigkeit dar. Aber es könnten Auswege gefunden werden, indem Verbündete gesucht werden, und um Hilfe gebeten werden. Demokratische Staaten, internationale Menschenrechtsorganisationen, Solidaritätsgruppen und diverse Nichtregierungsorganisationen geht es als Alliierte im Kampf um Menschen-, Grund-, und BürgerInnenrechte zu gewinnen.

Es bleibt abzuwägen, welche Option die geeignetere Form ist, um gewisse Ziele für sich selbst und/oder andere Menschen zu erreichen.

*„The right to exit does not provide enough protection to people living in oppressive conditions, but it also does not offer enough of a solution to those with a strong normative commitment to their cultural or religious group. Voice matters as well as exit. The right to leave has to be complemented by the right to stay.“*<sup>763</sup>

Dazu gibt es nach Anne Phillips anzumerken, dass es sich um eine Frage der Verhältnisse handelt. Es müssen die passenden Strategien und

---

<sup>762</sup> vgl. Phillips, 2007, S 156

<sup>763</sup> Sunder, Madhavi: Piercing the Veil, Yale Law Journal 112, 2003, S 1399-472, zit. nach: Phillips, 2007, S 156

Herangehensweisen gefunden werden, die situationsbedingt den real vorhandenen Problemen entsprechen.

#### 4.5.7. Politischer Wille zur Anerkennung von kulturellen Zugehörigkeiten

Die Virulenz ethnischer Organisationen und Bewegungen sind ein deutliches Zeichen dafür, dass ein politischer Wille zu Anerkennung von Gruppenzugehörigkeiten gestellt wird. Sie wissen auch oftmals eine Große Anzahl an Menschen hinter sich, die, falls es sich um eine wahlwerbende Organisation oder Partei handelt, ihre Stimme für sie abgeben. Genauso haben wir eine beachtliche Anzahl an Menschen, welche sich für diese Bewegungen und Organisationen einsetzt, für sie arbeitet und sich mit den Forderungen dieser auch übereinstimmend erklärt. Wir haben durch das Auftreten dieser Organisationen und Bewegungen eine klare und deutliche Willenserklärung. Diese Phänomene sind global evident, sie sind durch ihr Vorhandensein und durch ihre praktische Arbeit nachweislich ein Teil der politischen Realität. Manche Mitglieder von ethnischen Bewegungen, die auch oft als Widerstandsbewegungen auftreten, sind zu den äußersten Mitteln, sogar bis zum Einsatz ihres eigenen Lebens dafür bereit, die Ziele der selbigen zu erkämpfen.

Wir können ebenalls bei vielen Menschen eine „affektiv-primordiale Verbundenheit“<sup>764</sup> zu kulturellen Gruppen feststellen. Auch hier können wir den Nachweis erbringen, dass sie diese Verbundenheit vielfach auch auf einer politischen Ebene zum Ausdruck bringen wollen. Diese Forderung nach der politischen Anerkennung erheben ethnopolitische Bewegungen. Dabei gibt es natürlich Unterschiede, die einen verlangen das Recht auf spezifische Sonderrechte, oder die Anerkennung der kulturellen Identität innerhalb eines Staates, wobei andere stärker auf einen autonomen Status in Form von Selbstregierung und Selbstbestimmung pochen. Nicht wenige streben eine vollkommene Unabhängigkeit an. Je nach Situation verschieden wird hier ein

---

<sup>764</sup> Bienfait, 2006, S 125

politischer Wille artikuliert, der sich auf die Anerkennung von Zugehörigkeit zu ethnischen Gemeinschaften stützt.

Dennoch treten mit diesen Willensbekundungen Probleme auf. Einerseits können wir ein emotionales Bedürfnis nach Gruppenzugehörigkeit feststellen, andererseits gibt es aber auch den Wunsch nach Freiheit und das Bedürfnis ihr/sein Leben selbstbestimmt zu gestalten. Seit der Aufklärung ist das Recht auf Freiheit ein fixer Bestandteil an humanen Grundbedürfnissen. Das Recht auf Freiheit im Besonderen, aber auch die Menschenrechte im Allgemeinen, divergieren mit den kulturellen Normen und Praxen diverser kultureller Gruppen. Dies führt zu einem konfligierenden Verhältnis zwischen dem Willen nach kultureller Zugehörigkeit und dem Recht auf Freiheit. Anhand von Beispielen, die Anne Phillips (2007) aufbereitet hat, erkenne ich ein unterschiedliches Verständnis von Zugehörigkeit und Loyalität. Die sozialen Realitäten divergieren in manifoldiger Hinsicht mit eigenen Wünschen und Anforderungen. Ich würde es auch als inneren Konflikt von Individuen beschreiben, die einerseits diesen Wunsch nach kultureller Gruppenzugehörigkeit verspüren, aber eben genauso ihr Recht auf individuelle Selbstbestimmung nicht aufgeben wollen. Sowohl Will Kymlickas Ansinnen eine liberale Konzeption von kultureller Mitgliedschaft zu entwerfen, als auch Anne Phillips Auseinandersetzung mit dem Exit-and-Voice-Ansatz skizzieren Möglichkeiten, wie in einer demokratischen Gesellschaft perspektivische Zugänge geschaffen werden könnten, den Bedürfnissen nach Zugehörigkeit und Freiheit nachzukommen. Ich stimme William Kymlickas Ansinnen zu, dass ein liberaler Staat für legitime Minderheitenrechte eintreten muss und sogenannte „group-differentiated rights“ etabliert, und gleichzeitig illegitime Identitätspolitik, wie er es nennt, ablehnt.<sup>765</sup> Eine kulturelle Gemeinschaft kann nur im Rahmen der „Angemessenheit der Mittel“, Sanktionen gegenüber renitenten Gruppenmitgliedern verhängen. Die „Angemessenheit der Mittel“ muss aber von einer demokratischen Gesellschaft vorgegeben werden und kann nicht, wie im schlimmsten Falle möglich, von einer illiberalen Gruppe gesetzt werden. Internen Restriktionen muss von demokratischer Seite her Einhalt geboten werden.

---

<sup>765</sup> Kymlicka, 1996, S 13f

Sollte eine kulturelle Gemeinschaft repressiv gegen dissidente Individuen oder Subgruppen vorgehen, müssen auch die von Phillips angedachten Strategien eines Exit-and-Voice-Ansatzes zum Einsatz kommen. Natürlich müssen Menschen die Berechtigung haben, eine Bezugsgruppe zu verlassen. Darüber sind sich alle liberalen TheoretikerInnen einig. Im Sinne eines egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsansatzes muss ich aber weiter gehen, und diesen ehemaligen Mitgliedern Unterstützung zukommen lassen, sofern sie diese benötigen und auch wollen. Ich denke dabei sowohl an materielle als auch immaterielle Unterstützung, die ein zufrieden stellendes Auskommen ermöglichen.

Im Kontext des „Voice-Ansatzes“ würde ich auch eine solidarische Parteilichkeit von demokratischen Gesellschaften für Protestierende oder dissidente Gruppen vorschlagen. Wie diese aussehen soll, müsste nach den jeweiligen Fällen entschieden werden, indem Sinne, was Menschen benötigen oder brauchen und auf welcher Ebene die Konflikte stattfinden.

Das Argument zur Sicherung eines kontinuierlichen hypergenerationalen Fortbestandes einer kulturellen Gruppe wird meist als Gegenposition zum universalen Individualismus gebracht. Dem halte ich allerdings entgegen, dass die eigentliche Argumentationsgrundlage auch aus kommunitaristischer und multikularistischer Sicht, die Funktionalität des Kollektivs ist. Das heißt, dass ein Kollektiv Aufgaben oder Funktionen übernimmt, welche für das Wohlergehen des Individuums dienen sollen. Im Endeffekt kann aber eine argumentative Rechtfertigung für das Individuum nur dann übernommen werden, wenn die Überzeugung der individuellen Freiheit und Selbstbestimmtheit zugrunde gelegt ist. Jede andere Form der Rechtfertigung setzt das Kollektiv über die einzelne Person und räumt ihm, im Sinne eines ontologischen Verständnisses, einen höheren Stellenwert ein. Dem Kollektiv wird eine quasi natürliche Existenz zugeschrieben und es erhält damit auch einen übergeordneten Stellenwert. So eine Argumentationslinie ist aber nicht auf die Aufklärung und die daraus entstandenen demokratischen Wertvorstellungen zurückführbar, sondern verortet sich klar als prämodern und enthält reaktionäre und autoritäre Grundzüge.

Der Wert einer kulturellen Gemeinschaft erklärt sich nicht aus sich selbst heraus, sondern aus seiner Funktion für die Mitglieder. Deshalb denke ich, dass kulturelle Gruppen nur aufgrund ihrer Funktionalität gruppenorientierte Rechte erhalten sollten, um zum Wohlergehen des Individuums beitragen zu können. Alle anderen Formen der politischen Anerkennung halte ich aus einer egalitär-emanzipativen Sicht für problematisch.

#### 4.5.8. Republikanischer/partizipatorischer Kommunitarismus

In den neueren Betrachtungen über Gemeinschaft und Kultur, in einer Zeit nach den letzten großen liberalen Gesellschaftsentwürfen eines John Rawls, finden sich eine Vielzahl an SkeptikerInnen<sup>766</sup> des liberalen Modells unter dem Label des Kommunitarismus wieder. Sie misstrauen oder missbilligen die liberalen Vorstellungen von Gesellschaft und drücken dies auch in ihren Schriften und Wortmeldungen aus. Der liberale Freiheitsbegriff stellt sich für sie in einer postmodernen und globalisierten Welt völlig anders dar. Sie beklagen die fortschreitenden Atomisierungsprozesse im Zuge der letzten Jahrzehnte, welche die Menschen entwurzele und sie in die Vereinsamung treibe. Unter dem Begriff des Kommunitarismus, der diese Entwicklungsprozesse der Atomisierung thematisiert, formuliert sich eine Gesellschaftskritik, der die liberalen Positionierungen als Reibfläche dienen, und der nach einer Revitalisierung des gemeinschaftlichen Lebens strebt.

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich, die Grundthesen von KommunitaristInnen und MultikulturalistInnen, welche beide eine Schnittmenge in Bezug auf die Betrachtung von Kultur und Gemeinschaft haben, herausgearbeitet. Mein Ziel war es, den Rechtfertigungsdiskurs mit den jeweiligen Begründungszusammenhängen zu analysieren. Dabei zeigte sich sowohl eine deutlich kollektivistische Argumentationslinie, welche die soziale Gruppe oder die soziokulturelle Gruppe als Rechtsträgerin sieht, als auch eine individualistische Argumentationslinie, die nur auf Basis des Individuums die

---

<sup>766</sup> siehe z.B. Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer uva.

Vorzüge der Gruppe hervorhebt. Charles Taylor bevorzugt einen korporatistischen Multikulturalismus. In diesem würde Gerechtigkeit für den Menschen ein Recht auf eine vitale und reproduktionsfähige Herkunftskultur bedeuten. In seinem Sinne wäre es, Selbstbestimmungsrechte für kulturelle Kollektive zu garantieren. Michael Walzer und William Kymlicka vertreten eine moderate und liberale Version des Multikulturalismus und betonen den Wert der Kultur und der Zugehörigkeit für die/den Einzelnen. Beide berufen sich aber auch auf die Freiheitsrechte von Individuen, die sich nicht eingeschränkt sehen wollen. Zusammengefasst können aber alle drei sich nicht aus den ontologischen Fallstricken des Kulturalismus befreien. Letztendlich landen sie bei einer Überhöhung der Kultur oder kulturellen Identität, in dem sie distinkte Kulturen direkt oder indirekt als urwüchsig und natürlich bestehend ansehen.

Es gibt aber, vor allem aus kommunitaristischer Perspektive, andere Zugänge, welche solche essentialistische und transzendente Bilder nicht in ihre Vorstellungswelt einfließen lassen. Dazu gehören zum Beispiel die Anätze von Robert Putnam und Benjamin Barber. Robert Putnam beschreibt in seinem zuerst 1995 erschienen Aufsatz und später als empirische Untersuchung veröffentlichtes Buch „Bowling Alone“<sup>767</sup> diesen Umstand, einer Gesellschaft von EinzelkämpferInnen, den er für die USA auch empirisch nachweist.<sup>768</sup> Seine empirischen Studien beziehen sich auf den Rückgang von gemeinschaftlichen Engagement, in Vereinen, Parteien, Gewerkschaften, religiösen Gemeinschaften usw. Dafür steht symbolisch auch der Titel des Buches, wo Putnam konstatiert, dass vormals Bowlingturniere von Vereinen organisiert wurden, mit all dem dazugehörenden Drumherum, und dass heute sich die/der einzelne SpielerIn auf der Bowlingbahn alleine befindet, um zu bowlen.<sup>769</sup> Für Robert Putnam ist klar, dass es für funktionierende oder „erfolgreiche Demokratie einer politisch-kulturellen Grundlage bedarf“<sup>770</sup>. Putnam streicht durch seine Arbeiten heraus, dass gewachsenes und intaktes soziales Leben eine Notwendigkeit für

---

<sup>767</sup> Putnam, Robert: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000

<sup>768</sup> Reese-Schäfer, 2001, S 103

<sup>769</sup> Reese-Schäfer, 2001, S 105

<sup>770</sup> Reese-Schäfer, 2001, S 106

gesellschaftlichen Zusammenhalt ist, ohne die „dichte soziale Kommunikationsstruktur“, die in diversen Kleinstädten anzutreffen ist, zu „romantisieren“.<sup>771</sup>

In diesem Sinne lese ich aus Putnams Werken auch eine deutlich differente Auffassung von Gemeinschaft in Vergleich zu anderen KommunitaristInnen und MultikulturalistInnen, wie Will Kymlicka oder Charles Taylor heraus. Putnams anti-romantisierender Zugang zu Gemeinschaftlichkeit erteilt ontologischen Kulturvorstellungen eine klare Absage. Im Kontrast zu diesen beschreibt er einen republikanischen und partizipatorischen Weg hin zu mehr Gemeinsinn. Er betreibt auf nüchterne Art eine Bestandsaufnahme von Individualisierungstendenzen in den liberalen Demokratien der letzten Jahrzehnten, die zu einer Erosion an sozialen Strukturen geführt haben, und webt dabei keine glorifizierenden „Früher-war-alles-besser“ – oder „Die-gute-Alte-Zeit“- Narrative in seine Analysen mit ein, was einen angenehmen Effekt in Richtung einer Entwicklung von Lösungsstrategien aufzuzeigen vermag. Putnam verifiziert in einer Aufarbeitung von gesammelten Daten und Fakten seine Thesen auf eine erfrischend kompetente und unaufgeregte Art und Weise. Er unterlässt weitgehend Warnungen und Übertreibungen, sowie auch exaltierende missionarisch religiöse Aufrufe zur Rückkehr und Umkehr in eine archaische Sippengesellschaft und betreibt auch kein Herbeireden von Untergangsszenarien. Entlang von Putnams Ergebnissen, resultierend aus seinen wissenschaftlichen Tätigkeiten, können aber sehr wohl Ansatzpunkte ausgemacht werden, von wo weg ein Nachdenken beginnt, das einen Relaunch von demokratisch-republikanischen Gemeinsinnsideen in Gang bringt.

Benjamin R. Barber, ein US-amerikanischer Politologe, ist das zweite Beispiel, den ich als Gegenpart zu einem kulturalistischen beziehungsweise kulturrelativistischen Kommunitarismus anführen möchte.

Barber gilt zwar als einer der bedeutenderen VertreterInnen des Kommunitarismus, hat aber einen deutlich anderen Zugang zu Gemeinschaft und

---

<sup>771</sup> Reese-Schäfer, 2001, S 105

Mitbestimmung der Individuen. Er tritt für eine partizipatorische Demokratie ein, in welcher eine „Form von Gemeinschaft“ vorherrscht, „die nicht kollektivistisch (ist)“, eine „Form des öffentlichen Argumentierens“, praktiziert wird, „die nicht konformistisch (ist)“, und wo „bürgerliche Institutionen, die mit einer modernen Gesellschaft vereinbar sind“ existieren.<sup>772</sup>

Von diesem Entwurf aus lassen sich kulturalistische Konzeptionen von Gemeinschaft überzeugend kritisieren, da hier die Position des Individuums nicht geschwächt wird, sondern ganz im Gegenteil dazu, es aufgefordert wird, sich in die gesellschaftlichen Diskurse miteinzubringen.

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass Kommunitarismus und Multikulturalismus als kritische Stimmen gegenüber dem Liberalismus gelten. Jedoch ist deutlich hervorzuheben, dass unter der Etikettierung von Kommunitarismus und Multikulturalismus ganz unterschiedliche Theorieansätze bestehen. Beide Strömungen beinhalten inkongruente theoretische Zugangsweisen und Lösungsvorschläge, wie ich es exemplarisch dargestellt habe. Meine Intention war es aber jene zu untersuchen, die auch als wissenschaftlicher Mainstream in Zusammenhang mit der Thematik Kultur und Kollektiv gehandelt werden.

Ein weiterer Aspekt in der kommunitaristischen Rechtfertigungsstrategie besteht in der Bearbeitung des Themas im Kontext von Minoritäten. Der Begriff der Minderheiten erklärt sich in diesem Fall aber nicht (nur) aus einem numerischen Verständnis heraus, sondern nimmt vielmehr Bezug auf die qualitativen Machtverhältnisse von sozialen Gruppen im Vergleich. Eine genauere Deskription würde wohl der Begriff der Dominanzkultur<sup>773</sup> beschreiben, in welchem die zwischen-gruppalen Kategorien besser bestimmt sind. In der Diskussion um Rechte für kulturelle Minderheiten vereinigen sich auch zwei Argumentationsstränge zum Schutz der Betroffenen. Es verbinden sich die Forderungen nach Schutzwürdigkeit eines ethnischen Kollektivs und der Schutzbedürftigkeit seiner Mitglieder. Im Zuge dieser Debatte werden in der

---

<sup>772</sup> Barber, Benjamin R.: Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg 1994, S 146

<sup>773</sup> Rommelspacher (1995)

Literatur drei Argumente zur Rechtfertigung angeführt, nämlich das Kompensations-Argument, das Gleichheitsargument und das Differenz-Argument. Das Kompensations-Argument tritt für eine Entschädigung von, in der Vergangenheit erlittenem, Unrecht ein und kann im Sinne einer Wiedergutmachung verstanden werden (siehe z.B. indigene Gruppen). Darunter ist aber nicht nur eine materielle Entschädigung im engeren Sinn zu verstehen, nein, die Forderungen können hier weit reichender formuliert werden – bis hin zu Autonomie oder Selbstbestimmung. Das Gleichheits-Argument baut auf einer Förderung von Minderheiten auf, um strukturelle Nachteile zu beseitigen, die durch ihre jeweilig besondere Stellung in der Gesellschaft gegeben sind (z.B. Affirmative Action). Das Differenz-Argument bietet nun jenen Anliegen Raum, die für eine *„dauerhafte Einrichtung kulturspezifischer, partikularer Gruppenrechte zum Schutz derjenigen fundamentalen Interessen, die sich erst aus den entsprechenden Gruppenzugehörigkeiten ergeben und aus diesem Grund nur die Mitglieder bestimmter Gruppen betreffen“*<sup>774</sup>, eintreten.

Als Antwort auf diese normativen Argumentationslinien werden von SkeptikerInnen oft realpolitische Sachzwänge entgegengestellt, die Forderungen nach Anerkennung von Faktoren wie der Größe einer Gruppe, die ökonomische Selbsterhaltung etc. abhängig machen wollen. Dennoch bleibt die Aussagekraft der Argumente bestehen, sodass sie weiterhin als Rechtfertigungsstrategien für partizipativ-demokratische politische Gestaltung genutzt werden können.

### III. Zusammenfassung der Ergebnisse

Abschließend, auf die Fragen und Thesen zurückkommend, möchte ich folgende Antworten geben: erstens welchen Beitrag Anerkennungstheorien zu Gerechtigkeitsdiskursen leisten, zweitens ob Anerkennung als Instrument zur Herstellung von Gerechtigkeit bzw. zur Reduktion von Ungerechtigkeiten effektiv anwendbar ist, drittens welche Kritik sich an der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz formuliert.

---

<sup>774</sup> Boshammer, 2003, S 95

## 1. Der Beitrag von Anerkennungstheorien zu Gerechtigkeitsdiskursen

Welchen Beitrag liefern nun Anerkennungstheorien zu den Gerechtigkeitsdiskursen? In den Theoriedebatten zu Anerkennung von Kultur, kultureller Identität und Ethnizität hat sich eine breitgefächerte Rechtfertigungsdiskussion mit den dazugehörigen Begründungszusammenhängen entfaltet. Zahlreiche politisch-philosophische Strömungen haben sich dieses Themas mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung angenommen. Mein Hauptaugenmerk galt hingegen den multikulturalistischen und kommunitaristischen TheoretikerInnen, sowie deren KritikerInnen. Anhand der Werke multikulturalistischer/kommunitaristischer TheoretikerInnen habe ich versucht, jene Begriffe und Inhalte, die neue oder von individualistischen Zugängen abweichende Beiträge zu Gerechtigkeitsdiskursen vorzustellen. Ziel war es, die innovativen Vorschläge und Ansätze aufzuspüren, beziehungsweise herauszufinden, ob eine solche Qualifizierung überhaupt zulässig ist, denn es bestünde genauso die Möglichkeit, dass es sich nur um neue Labels mit alten, vielleicht moderat modifizierten Inhalten handelt, was auf einen Rückgriff auf bereits vorhandene oder bestehende Ansätze schließen lässt.

Was sind nun die Innovationen, welche die Anerkennungstheorien nach Axel Honneth, Charles Taylor, Michael Walzer, William Kymlicka und anderer multikulturalistischer/kommunitaristischer TheoretikerInnen für die Gerechtigkeitsdebatten bereitstellen?

Nun als erster Punkt ist zu nennen, dass diese Arbeiten die Begrifflichkeiten wie kulturelle Identität und Ethnizität unter liberalen und demokratischen Rahmenbedingungen neu interpretierten. Dies ist daran zu beobachten, dass der AutorInnen zur politische Anerkennung von kultureller Zugehörigkeit eintreten – wie Axel Honneth, Charles Taylor, Michael Walzer, William Kymlicka und andere - eine deutliche argumentative Anbindung oder Rückbindung vornehmen. Das kulturelle Kollektiv soll eben nicht mehr nur deswegen anerkannt werden, weil es als solches einzigartig und natürlich ist - wie dies von primordialistischer

Seite her argumentiert wurde. Ganz im Gegenteil dazu versuchen moderate und liberale BefürworterInnen der politischen Anerkennung von kulturellen Kollektiven das Individuum und dessen persönliche Identität als Hauptkriterium für die Anerkennung sprechen zu lassen. Die Kultur mit ihrem spezifisch kulturellen Kanon, ihren jeweiligen Werten und Normen soll als eines der Grundgüter von Individuen verstanden werden, mit Hilfe derer es sich zu jenem Individuum entwickelt und als eigenständig handelnde Person in ihrer/seiner sozialen Umgebung agiert. Als Zugang wird das Individuum gewählt, welchem mit Hilfe von Basisgütern, die Voraussetzungen für ein glückliches und zufriedenes Leben bereitgestellt werden. Auf dieser Basisannahme müssten politische Maßnahmen ergriffen werden, um den Menschen dieses Gut auch zur Verfügung stellen zu können. Im Multikulturalismus avanciert die kulturelle Gemeinschaft zu einem Primärgut, ähnlich wie materielle Grundbedürfnisse.<sup>775</sup> Das kulturelle Kollektiv wird zum wichtigsten Attribut für den Aufbau sozialer Beziehungen stilisiert. In einer Sprach- und Handlungsgemeinschaft werden erste kommunikative Netze und soziale Beziehungen aufgebaut, infolgedessen auch die ersten normativen Weichenstellungen für das spätere Leben getroffen. Aus der Argumentationsführung der MultikulturalistInnen lässt sich deduzieren, dass die kulturellen Communitys maßgeblich zur persönlichen Entwicklung und Entfaltung des persönlichen Seins beitragen. Begründet wird dies durch eine psychologisierende Annahme, indem die Angst geäußert wird, dass Menschen, denen das Aufwachsen oder Leben in einer kulturellen Gruppe vorenthalten oder genommen wird, starke Defizite in ihrer persönlichen Entwicklung und Lebensführung haben.<sup>776</sup>

In diesem Zusammenhang beziehen sich MultikulturalistInnen nicht ausschließlich auf das Individuum, sondern führen das individuelle Wohlbefinden und Wohlergehen in die Diskussion ein. Es erfolgt eine Abwandlung des

---

<sup>775</sup> siehe Susanne Boshammers „Das Kollektivgüter-Argument“, in: Boshammer, 2003, S 137 - 152

<sup>776</sup> „Nichtanerkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form der Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen (...)“, in: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993, hier: S 14, siehe auch Bienfait, 2006, S 34

freiheitlich bestimmten Individuums in eine abstraktere Form von Individualität, die sich stärker auf eine angenommene Gefühlsebene der Betroffenen ausrichtet. Es werden mit diesen modifizierten Begrifflichkeiten von Individualität emotionale Tendenzen aufgegriffen, die sich von Selbstbestimmtheit und den personalen Rechtsansprüchen wegbewegen. Die Argumente werden auf die emotionalen Befindlichkeiten von „well-being“ adaptiert. Es wird damit eine „Weichspülung“ der harten Ansprüche von Rechten, wie individueller Freiheit, vorgenommen. Der Multikulturalismus wird damit auch zu einer Strömung, der sich nach Befindlichkeiten richtet, wofür er den Maßnahmenkatalog, wie eine therapeutische Behandlung mitliefert.<sup>777</sup> Als Subtext des Multikulturalismus lässt sich nennen, dass Forderungen nach individueller Selbstbestimmung, Emanzipation und die Anliegen von rechtlicher Gleichheit als konfrontativ aufgefasst werden. In multikulturalistischen Strömungen, so scheint es à la longue, werden sanftere und weichere Ansprüche artikuliert. Das Werben für ein Miteinander oder ein Nebeneinander der kulturellen Entitäten und Plädoyers für kooperative Zusammenarbeit in einer friedlichen Umgebung wirken weit weniger oder kaum radikal und militant als dies beim klassischen linken Spektrum der sozialen und emanzipativen Bewegungen der Fall ist. Die oft empfundene Radikalität in Sprache und Taten, wie sie bei ArbeiterInnen-, Frauen-, Ökologiebewegungen u.a. zu finden ist, sind in den von mir untersuchten multikulturellen Schriften eher selten bis nie. Die Anerkennung der distinkten Kultur wird auf eine Art und Weise eingefordert, die nicht nur im Sinne von rechtlicher Gleichstellung erfolgen soll, sondern sie stützt sich definitiv auf emotionale Bedürfnisse. Eingebettet zu sein in einer kulturellen Gruppe bedeutet für die/den Einzelnen eine Art harmonisches Rahmenprogramm zur Bedürfnisbefriedigung.

Das Recht auf eine vitale und reproduktionsfähige kulturelle Gemeinschaft wird demnach auch als Universalrecht gesehen, welches im Prinzip jeder/jedem zugestanden werden soll. Dies wird mit realen Gegebenheiten in einer sich

---

<sup>777</sup> vgl. Boshammer, 2003, S 137 – 152; Honneth, 2003, S 129 – 224;

verlierenden globalisierenden Weltgesellschaft argumentiert<sup>778</sup>, wo ein „affektiv-primordiales“<sup>779</sup> Bedürfnis nach Zugehörigkeit in familialistischen Zusammenhängen (wie kulturelle Gemeinschaften auch verstanden werden), besteht. Selbstverständlich treffen einzelne MultikulturalistInnen und VerfechterInnen der politischen Anerkennung kultureller Differenz dabei Unterscheidungen nach sachpolitischen Zwängen. Zum Beispiel werden Kriterien aufgelistet, wie die zu geringe Mitgliederzahl oder die Unmöglichkeit der ökonomischen Selbsterhaltung und Unabhängigkeit, welche die Anerkennung kultureller Gemeinschaften beschränken. Andere AutorInnen versuchen wiederum eine qualitative Adjustierung der kulturellen Differenz, wie zum Beispiel William Kymlicka in seinen Thesen zu „Multicultural Citizenship“. Diese Formen des Multikulturalismus distanzieren sich von einem revolutionär verstandenen Antimperialismus oder widerständigen Antikolonialismus, indem sie auf die Beweglichkeit einer liberaldemokratischen Bürgerlichkeit und deren Grundrechtsprogrammatik fokussieren. Hier würde ich von einem Ansatz der Gerechtigkeit „von oben“ sprechen. Der liberale Rechtsstaat, der auch die Multikulturalität seiner Bevölkerung anerkennt, wird zum aktivierenden Instrument in Gerechtigkeitsbelangen. Der Staat ist demnach nicht nur ein Akteur in Fragen der Gerechtigkeit, sondern auch die letztendliche Instanz, welche darüber befindet, ob Ansprüche und Forderungen gerechtfertigt sind. Der Rechtsstaat gilt damit auch als Maßstab für Gerechtigkeitskurse, da er einen Orientierungsrahmen für die politischen Realitäten setzt, welche auch die anderen Beteiligten zur Kenntnis nehmen müssen. Diese Fokussierung auf Gesetze und Staat zeugt meines Erachtens nach auf, dass die Theoriebildung und ihre TheoretikerInnen eng mit der politischen Tradition des „angelsächsischen Raumes“ verknüpft sind. Als Beispiel sind hier die USA zu nennen, wo diese Formen der Erstreitung von Recht und Gerechtigkeit auf den Gerichtsbänken und in diversen demokratischen Referenden erfolgt. Ich sehe Vorteile in dieser Tradition des Erstreitens von Recht und Gerechtigkeit, da das Austragen von Kontroversen in der Öffentlichkeit von einer lebendigen Demokratie zeugt und

---

<sup>778</sup> siehe Meyer, Thomas: Globale Szenarien für Kultur und Politik, in: Meyer, 2002, S 90 – 116; vgl. auch Barber, Benjamin: Jihad vs. McWorld, New York, 1995;

<sup>779</sup> Bienfait, 2006, S 125

denke auch, dass die BürgerInnen durch die öffentliche Debatte und mediale Berichterstattung, direkt oder indirekt aufgefordert werden, sich ihre Meinung zu den Themen zu bilden. Das System in den USA von „checks and balance“, wo auch das direktdemokratische Element deutlich vertreten ist, beinhaltet auch diesen demokratischen Wesenszug der politischen Partizipation der BürgerInnen. Trotzdem sehe ich diesen Zugang über Gesetze und staatliche Institutionen als obrigkeits-affin. Es setzt den Staat oder dessen Institutionen einer obersten guten Richterin/einem obersten guten Richter gleich, einem irdischen Gottesrepräsentanten. Dieses Vertrauen in einen guten, wohlmeinenden Staat ist allein aus historischen Gründen zu hinterfragen. Es ist eben nur eine von vielen Vorstellungen von Staat. Aus einer herrschaftskritischen Sicht ist festzuhalten, dass Macht und Machteliten in dieser Vorstellung ausgeblendet sind. Des Weiteren sind in dieser Feststellung und Setzung von Gerechtigkeit paternalistische Züge, welche Gerechtigkeit für Unterdrückte und Diskriminierte zu einem Gnadenakt oder einer Gabe der Barmherzigkeit werden lässt, enthalten. Eine detailliertere Kritik am Staat oder seinem Agieren usw. würde aber für diese Arbeit zu weit führen, weshalb ich auch an diesem Punkt auf wissenschaftliche Arbeiten zu Staatstheorien/Staatskritik verweisen möchte.<sup>780</sup>

Aber um nun wieder auf die konkreten Ergebnisse zurückzukommen, konstatiere ich eine normative Trendwende in den Gerechtigkeitsdiskursen durch den Multikulturalismus und den Kommunitarismus. TheoretikerInnen wie William Kymlicka<sup>781</sup>, Anne Phillips, u.a. verorten sich im „liberalen Spektrum“, deshalb ist auch der Ausgangspunkt, das Individuum an sich. Dieses Individuum wird aber von Charles Taylor, Michael Sandel u.v.a nicht solitär begriffen, sondern wird durch ein soziokulturelles Umfeld ergänzt.<sup>782</sup> Die Verschiebung liegt meiner

---

<sup>780</sup> vgl. dazu Poulantzas, Nicos: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus, Hamburg 2002; Hirsch, Joachim u.a.: Die Zukunft des Staates, Hamburg 2001; Bröckling, Ulrich/ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas: Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main 2000; Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie: Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie, Baden-Baden 2009; u.a.

<sup>781</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 28

<sup>782</sup> siehe dazu den Begriff des Atomismus bei Charles Taylor – Taylor, Charles: Atomism, in: Taylor, Charles: Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II, Cambridge 1985, S 187-210; Taylor, Charles: Atomismus, in: Brink, Bert van den u.a. (Hrsg.): Bürgergesellschaft,

Meinung nach im Verständnis von Staatlichkeit im liberalen Verständnis. Der sich dem Kulturellen gegenüber neutral verstehende Staat, oder anders formuliert, der „kulturblinde“ Staat, berücksichtigt nun soziokulturelle Lebenswelten und anerkennt die kulturellen Gemeinschaften als soziale und politische Realitäten. So zumindest würden es Texte der politischen Anerkennung von kultureller Differenz vorsehen. Als weiterführende Konsequenz und Conclusio aus der Literaturanalyse müsste ein sich als liberal vertehender Kommunitarismus und Multikulturalismus die Frage stellen, welche qualitative Anerkennung Individuum und kulturellem Kollektiv zukommen sollen. In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft finden sich die Grundüberzeugungen und Wertvorstellungen wieder, woraus ableitbar ist, wie Gesellschaft und menschliches Zusammenleben vorgestellt werden. Multikulturalismus und Kommunitarismus betonen zwar die Wichtigkeit des Individuums und beziehen sich darauf in ihrer Rechtfertigungsargumentation als normative Grundlage, aber die Verbindung von Individuum mit ethnischer/kultureller Identität führen schließlich in vielen Fällen zu anderen Konsequenzen als im klassischen Liberalismus, nämlich zum „vielfach kritisierten kommunitaristischen Fehlschluss“<sup>783</sup>. Dieser beinhaltet die Feststellung einer Vorrangigkeit oder Gleichsetzung von tradierten Normen, Werten und Identitäten mit den Grundrechten liberal verfasster Demokratien und spiegelt die Diskrepanz zwischen den liberalen und kulturell tradierten Wertekatalogen wieder.<sup>784</sup> Es besteht eine Tendenz bei MultikulturalistInnen und KommunitaristInnen dem Bedürfnis nach kultureller Zugehörigkeit eine „höhere Rechtfertigung“ zu geben, indem Identitäten mit dem Attribut „natürlich“ versehen werden, und somit als sakrosankt im Diskurs verankert werden.

Diese Schlussfolgerung erfolgt durch den Rückgriff auf Altbewährtes, nämlich auf den essentialistischen Anthropologismus. Durch die Hereinnahme von

---

Recht und Demokratie, Frankfurt am Main 1995, S 73-107; und die „Theorie des ungebundenen Selbst“ bei Michael J. Sandel – Sandel, Michael J.: Liberalism and its Critics, Oxford (Blackwell) 1987, zit. nach: Bienfait, 2006, S 13

<sup>783</sup> Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1994, S 35, 38f

<sup>784</sup> siehe dazu Bienfait, 2006, S 19

kultureller Identität erfolgt schließlich doch wieder die Herstellung von einer Beziehungskette des Individuums mit seinen primordialen Verbundenheiten. Die multikulturalistische Rechtfertigung ist aber eine andere, weil sie dies einerseits mit dem Terminus des Wohlbefindens und Wohlergehens des Einzelnen und andererseits mit dem Verletzungsparadigma begründet – trotzdem bleiben essentialistische Vorstellungen bestehen.

Beide Ausgangspositionen der Rechtfertigung der Anerkennung kultureller Identitäten beruhen auf einer Vorstellung von natürlicher Gemeinschaftlichkeit und Kooperation der Menschen. Der Mensch ist nicht nur Individuum an sich, sondern auch Mitglied einer soziokulturellen Gruppe. Sie/Er ist ihr zugehörig und diese Zugehörigkeit verinnerlicht sie/er auch in ihrer persönlichen Identität, welches dann als ethnische/kulturelle Identität verstanden wird. Dazu kommt in Folge des Rechtfertigungsdiskurses die Mithineinnahme psychologischer Erklärungsmuster. Wolfram Stender kritisiert „psychologisierende Analogien zur psychoanalytischen Neurosenlehre“<sup>785</sup> und bezieht sich dabei exemplarisch auf einen Aufsatz von Elisabeth Rohr<sup>786</sup> im Kontext zur „Wiederkehr des Verdrängten“<sup>787</sup> und auf die „intentionale Ähnlichkeit von ethnopsychanalytischen und marxistisch strukturalistischen Varianten des Ethnizitätsbegriff“<sup>788</sup>. Die Verortung des Menschen in seiner naturhaften Umgebung, ist die kulturelle Gruppe. In der Argumentationslinie des Wohlbefindens wird dies als ein harmonischer Ort begriffen, wo in familienähnlichen Strukturen<sup>789</sup> gelebt wird und in welchen die viel beschriebene „Urvertrautheit“ beheimatet ist. Das Zusammenfügen von emotionalen Bedürfnissen nach Sicherheit, Geborgenheit und ein Zuhause haben mit der naturwüchsigen Sprach- und Handlungsgemeinschaft lässt diese zum Primärgut für das Individuum werden und Kultur als Argument ersten Ranges in die Gerechtigkeitsdebatte einbringen. Die kulturelle Zugehörigkeit wird in dieser Verbindungskette zu einem zwingenden Menschenrecht. Jede andere

---

<sup>785</sup> Stender, 2000, S 66

<sup>786</sup> Rohr, Elisabeth: Ethnizität und kulturelle Symbolgefüge, in: Kössler, Reinhart/Schiel, Tilman (Hrsg.): Nationalstaat und Ethnizität, Frankfurt am Main 1994, S 57-74

<sup>787</sup> Stender, 2000, S 66

<sup>788</sup> a.a.O., S 66

<sup>789</sup> siehe dazu: Glazer, Nathan/Daniel P. Moynihan (Hrsg.) Ethnicity. Theory and Experience, Cambridge 1975, S 251

Interpretation würde in diesem Zusammenhang von praktisch jeder/jedem als ureigenste Verletzung des Menschseins angesehen werden. Eine Nichtanerkennung kultureller Identitäten würde, so alle jene psychischen und emotionalen Störungen bei den Individuen auslösen, die zum Beispiel Axel Honneth<sup>790</sup> und Charles Taylor<sup>791</sup> in ihren Werken beschrieben haben. Diese negative Tendenz verstärkt sich, wenn wir über minoritäre und/oder diskriminierte Gruppen sprechen. In einem asymmetrischen Machtgefüge erleiden diese Menschen alle jene Formen von Unterdrückung, die Iris Marion Young in ihrer Aufzählung an Repressionen anführt. Somit müsse im Sinne von Gerechtigkeit die kulturelle Zugehörigkeit anerkannt werden.

Die Begründungszusammenhänge für die politische Anerkennung von kulturellen Gemeinschaften, die im Multikulturalismus einen Individualbezug haben, setzen sich zusammen aus einer Mischung von anthropologischen Setzungen und psychologischen Artefakten.<sup>792</sup> Der Mensch wird als soziales Wesen begriffen, dass mit anderen gemeinschaftlich-kooperativ zusammenleben möchte. Aus der Anthropologie ergeben sich natürliche Bedürfnisse des Menschen. Eine besondere Verbindung wird daraufhin durch die Überleitung vom menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und Verbundenheit zum intentionalen Willen zur Zugehörigkeit geschaffen. Das emotionale Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe wird mit dem aus der Aufklärung entstammenden „freien Willen“ verknüpft.<sup>793</sup> Demnach sei es auch der rationale Wille des Menschen zu einer Gruppe zu gehören. Wenn nun Rationalität und Emotionalität zusammengefügt werden, so ergeben sich klare Konturen zum „politischen Willen“ nach

---

<sup>790</sup> Fraser, Nancy/ Honneth Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003

<sup>791</sup> „(...) 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. Nichtanerkennung oder Verkenneung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen“, zit. nach: Taylor, 1993, S 13f

<sup>792</sup> siehe dazu: Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht, in: Mittelweg 36 4/2000, S 65-82; Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Wiesbaden 2006; Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993; u.a.

<sup>793</sup> siehe dazu Carolin Emckes Ausführungen über den „aktiven und selbstständigen Konstruktions- und Reproduktionsprozess kollektiver Identitäten“ in: Emcke, 2000, S 26f

ethnokultureller Zugehörigkeit. Sowohl der aus dem essentialistischen Sein erwachsene Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer familienähnlich strukturierten Gemeinschaft mit einem konkreten kulturellen Hintergrund, als auch die willentliche Entscheidung zu einer solchen Gruppe zu gehören, formulieren einen politischen Auftrag, diesen Willen auch zu realisieren. Damit tragen Anerkennungstheorien dazu bei, dass auf der Basis natürlicher Vergemeinschaftung eine basale Vorarbeit zur politischen Anerkennung kultureller Gemeinschaften leisten.<sup>794</sup>

Der Wille zur Zugehörigkeit zu ethnischen und kulturellen Kollektiven findet besonders deutlichen Ausdruck in den ethnisch-orientierten Identitätspolitik. Im Sinne eines liberalen Multikulturalismus können sich nun ethnisch-orientierte Identitätspolitik auch im Kontext von Gerechtigkeit positionieren. Forderungen nach Berücksichtigung ethnischer und kultureller Identitäten durch die Politik scheinen naturrechtlich, aus dem Sein des Menschen, ableitbar. Aus einer gerechtigkeits-theoretischen Perspektive ist es durchaus stimmig, wenn demzufolge ein Recht auf kulturelle und ethnische Zugehörigkeit artikuliert und die Gleichwertigkeit aller kulturellen Kollektive festgestellt wird. Eine Nichtanerkennung durch demokratische Entitäten würde eine Verletzung des Gleichheitsprinzips, wonach Menschenrechte für alle universell, unveräußerlich und unteilbar gelten, darstellen. Ein liberal verfasster Staat müsste in diesem Kontext menschenrechtlich agieren und den Willen nach politischer Anerkennung kultureller Gruppen aufgreifen und in die Realität umzusetzen.

Dass letztendlich ein politischer Wille zur Anerkennung ethnischer und kultureller Zugehörigkeiten existiert, belegen ethnische Identifikationen und Organisationen hinreichend. Dies gilt für ethnische oder ethno-politische Bewegungen bzw. Organisationen, nationale SeparatistInnen, Widerstandsbewegungen minoritärer ethnischer, nationaler oder religiöser Gruppen oder auch Einzelpersonen gleichermaßen. Dies genauer formuliert ihr Agieren, als Indiz dafür, dass der

---

<sup>794</sup> siehe dazu: Susanne Boshammers Zusammenführung von natürlichen Gruppen und konstitutiven Gemeinschaften, in: Boshammer, 2003, S 82-90; aber auch Axels Honneths Hinweis über die anerkennungstheoretische Wende (Honneth, 2003, S 132), wo er die beiden folgenden Werke als „einschlägig“ titulierte: Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994; Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993

politisch beabsichtigte Wille zur Anerkennung von Ethnizität und ethnischem Kollektiv vorhanden ist.

## 2. Anerkennung als Instrument zur Herstellung von Gerechtigkeit bzw. zur Reduktion von Ungerechtigkeiten

Einer der wesentlichsten Motive meiner Beschäftigung mit dem Anerkennungsprinzip ist die Suche nach Antworten auf die Frage nach der Nützlichkeit und Anwendbarkeit des Anerkennungsprinzips zur Herstellung von Gerechtigkeit bzw. zur Reduktion/Minimierung von Ungerechtigkeiten. Kommen aus den Anerkennungstheorien normative Beiträge für Gerechtigkeitstheorien, welche ein Mehr an Gerechtigkeit für diskriminierte und ausgeschlossene Gruppen und Individuen bedeuten? Ich habe in meiner Arbeit jene theoretischen Ansätze und Stränge herausgegriffen, in welchen eine deutliche Absicht zur Verringerung von Ungerechtigkeiten zu erkennen ist. Als Kriterium diene mir, wenn die politische Anerkennung der kulturellen Differenz nicht als Selbstzweck eingefordert wird, sondern die klare Intention besteht gegen soziale Schließungen vorzugehen. Ebenso sind in der Formulierung normativer Leitsätze und Paradigmen, wie dem Verletzungsparadigma, eindeutige Tendenzen, welche die Beseitigung von Diskriminierung und Unterdrückung anstreben.

Um nun Aussagen bezüglich der Gerechtigkeitsrelevanz des Anerkennungsprinzips treffen zu können, habe ich Rechtfertigungsdiskussion mit den dazugehörigen Begründungszusammenhängen untersucht. In der Beantwortung der Frage, warum die politische Anerkennung der kulturellen Differenz eine unabdingbare Notwendigkeit darstellt ist aus den Bezugnahmen der AutorInnen ableitbar, warum sie sich eigentlich mit dieser Thematik auseinandersetzen. Von welchem Standpunkt, von welcher Problembeschreibung, die/der einzelne AutorIn ausgeht, was sie/er zum Thema macht, gibt ebenfalls darüber Auskunft, was die Motive und Anliegen sind. In der Reflexion darüber, werden Umstände, Situationen und Strukturen sichtbar, die sich für sie als ungerecht darstellen, oder grob zusammengefasst, wo sie die Manifestationen von Ungerechtigkeiten ausmachen. Letztlich drängt sich auch die

Frage auf, für wen Gerechtigkeit eigentlich eingefordert werden soll, also wer die AdressatInnen von Gerechtigkeit sind, und ob dies durch die Anerkennung der kulturellen Differenz geleistet wird.

Eine erste normative Aussage der Anerkennungstheorien kann auf das Argument der Gleichheit zurückgeführt werden. Die reziproke Anerkennung von Individuen als Gleichgestellte erweist sich als Grundbedingung von Gesellschaften, welche sich ein kooperatives Zusammenleben in einer egalitären Gemeinschaft wünschen.<sup>795</sup> Die Forderung der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz ist in Anerkennungstheorien so zu verstehen, dass Menschen nicht nur als Individuen per se anerkannt werden müssen, sondern auch in ihrer Eigenschaft als Mitglied einer sozialen oder soziokulturellen Gruppe. Gleichheit könne nur so hergestellt werden, dass jedEr in ihrer/seiner gesamten individuellen und gruppalen Identität anerkannt wird.<sup>796</sup>

Als Handlungsanleitung für die Politik bedeutet dies, dass vorerst die Anerkennung der individuellen Differenz erfolgen müsse. Da Menschen in bestimmte soziokulturelle Gemeinschaften hineingeboren werden, welche intern als different und stratifiziert wahrnehmbar sind, würde eine Politik, welche diese Diversitäten wahrnimmt, diesen Lebensrealitäten Rechnung tragen und sich im Sinne der Gerechtigkeit für das Anerkennungsprinzip aussprechen. Dies wäre eine universelle Dimension des Anerkennungsprinzips, welches jeder/jedem gleichermaßen zugute käme und somit zur Herstellung von Gerechtigkeit oder zur Reduzierung von Ungerechtigkeiten beitragen würde. Insofern müssen weitere normative Prämissen berücksichtigt werden, die den bestehenden oder neu aufkommenden Ausschließungsmechanismen und Diskriminierungspraxen entgegenwirken. Politische Anerkennungskonzepte als Instrumentarien zur Herstellung von Gleichheit wären somit für jedEn förderlich, die/der an einer gleichberechtigten Teilnahme aller an der Gesellschaft interessiert ist.

---

<sup>795</sup> siehe dazu Axel Honneths Bezug auf David Millers (Miller, David: *Principles of Social Justice*, Cambridge/Massachusetts 1999) Ausgangspunkt einer normativen Gerechtigkeitskonzeption, die auf der modernen Idee der Gerechtigkeit durch Gleichbehandlung beruht, zit. nach: Honneth, 2003, S 296f; und Agathe Bienfaits Ausführungen bezüglich der konstitutiven Elemente des Multikulturalismus, wozu auch die wechselseitige Anerkennung gehört, zit. nach: Bienfait, 2006, S 16

<sup>796</sup> vgl. Bienfait, 2006, S 16

Die Besonderheit von Anerkennungskonzepten zur Herstellung von Gleichheit ist, dass sie eine deutliche und bedeutende Botschaft an Minderheiten/Diskriminierte/Marginalisierte im Allgemeinen und Konkreten richten. Mit Hilfe des Gleichheitsprinzips lassen sich Anerkennungspolitiken für Angehörige ethnischer und kultureller Minderheiten argumentieren, wie es Axel Honneth etwa macht. Gruppendifferenzierte Sonderrechte, Gleichstellungsprogramme („Affirmative Action“, Quotenregelungen), Diskriminierungsschutz, spezifische Ausnahmeregelungen und Rechtsansprüche uvm.<sup>797</sup> sind Instrumentarien zur Beendigung von Diskriminierung und Unterdrückung im Sinne von Gerechtigkeit.<sup>798</sup>

In weiterer Folge wären auch kompensatorische und ausgleichende Maßnahmen für Minoritäten argumentierbar, die aus einem vergangenen historischen Unrecht resultieren.<sup>799</sup> Die Faktizität von Unrechtserfahrungen ist aber nicht nur eine Minderheitserfahrung, sondern ist auf die jeweiligen spezifischen Umstände zurückzuführen. In diesem Zusammenhang ginge es um die Anerkennung einer bestimmten Ungerechtigkeit, wie zum Beispiel der Sklaverei, eines Genozids, einer repressiven Kolonialpolitik etc., wo Betroffenen und/oder deren Nachkommen remediale Rechte zugesprochen werden. Hier wird in der Literatur von ausgleichender Gerechtigkeit gesprochen. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass die Argumentation für remediale Rechte sich oft stärker aus dem geschehenen moralischen Unrecht an sich speist und somit nicht ausschließlich mit dem Gleichheitsprinzip erklären lässt. Die remedialen Rechte sind deswegen auch als eine Erweiterung und/oder Ergänzung zu definieren, indem ein Ausgleich oder eine Kompensation aufgrund vorangegangener Fehler und Schuld von Nöten wäre. Diese spezifischen Unrechtsfälle bedürften einer jeweils speziellen Betrachtung, die mit einer äußersten Sensibilität gegenüber den Opfern angegangen werden muss, da es sonst zu einer Festschreibung einer erneuten

---

<sup>797</sup> zit.nach: Bauböck, Rainer: Multinationale Demokratien, FOP-Seminarunterlagen WS 2003/2004

<sup>798</sup> siehe auch Boshammer, Susanne: Die moralische Begründung von Sonderrechten, in: Boshammer, 2003, S 177-231

<sup>799</sup> vgl. dazu: „Das Kompensationsargument“, in: Boshammer, 2003, S S 190-202

Form oder einer Fortsetzung von Unrecht kommen kann.<sup>800</sup> Eine weitere Problematik besteht bei der Beurteilung des Geschehenen. Durch wen Unrechtserfahrungen, wie zum Beispiel historische Verbrechen an der Menschlichkeit, beurteilt oder anerkannt werden, bleibt in der untersuchten Literatur unthematisiert. Wie ausgleichende Gerechtigkeit geübt werden kann, ist wieder von Fall zu Fall unterschiedlich zu beurteilen. Vorstellbar sind materielle und immaterielle Vergütungen, wie Wiedergutmachungszahlungen, Rückgabe von geraubten Gütern usw., symbolische Formen der Anerkennung, wie Entschuldigungen oder bestimmte Erwähnungen von historischen Fehlern und Verbrechen in offiziellen Dokumenten, politische Anerkennung, durch Autonomielösungen, föderale Strukturierungen usw., Sonderrechte auf den verschiedensten Ebenen etc.

Abschließend kann ich feststellen, dass sich aus dem Gleichheitsprinzip eine politische Anerkennung der Einzigartigkeit der Individuen deduzieren lässt. Andere Formen von Anerkennungskonzepten können in einem egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsverständnis nur dann als legitim angesehen werden, wenn sie im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit eingefordert werden, die sich aus höheren moralischen Ansprüchen speist, wie historischen Unrechts- und Verletzungserfahrungen (z.B. Genozid, Sklaverei, Imperialismus, Eroberung, Krieg usw.). Die Ableitungen im Sinne eines remedialen Rechtsverständnisses sollten aber als besondere Spezifika in der Gerechtigkeitsdebatte angesehen werden.

### 3. Kritik der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz

Im letzten Abschnitt meiner Arbeit fokussiere ich mich noch einmal auf die wichtigsten Kritikpunkte, welche sich aus den Anerkennungskonzepten im Kontext von Gerechtigkeit erkennen lassen.

Als erster Punkt sei die Kritik an Ethnisierung und Kulturalisierung von Menschen und ihren Lebensbereichen genannt. Essentialistische Ethnizitäts- und

---

<sup>800</sup> siehe dazu: Boshammer, 2003, S S 201f; siehe dazu auch Nancy Frasers Einwände bezüglich „negativer Wechselwirkungen“, in: Fraser, 2003, S 100

Kulturvorstellungen deklarieren ethnokulturelle Kollektive als homogenen, gleiche Interessen und Bedürfnisse artikulierenden, Block.<sup>801</sup> Dies aber trifft nicht zu, wie ich sehr ausführlich in der Auseinandersetzung mit den Thesen von Anne Phillips diskutiert habe. Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit ist bei den meisten Menschen evident, dadurch lässt sich aber keine eindeutige und allumfassende Zustimmung zum Gruppenkanon oder zu herrschenden Eliten ablesen. Die Interpretation und Bewertung kultureller Traditionen oder Werte zeugt von der gleichen Vielfalt, wie sich die Menschen in ihrer Verschiedenartigkeit zeigen. Die Beispiele, welche im Exit-and-Voice-Ansatz von Anne Phillips beschrieben werden, sind dort wiederzufinden, wo einer thematischen Auseinandersetzung um die kulturellen Normen, Werte und Praxen, Raum gegeben wird. Gleichgültig ob es sich um Diskussionen auf medialer Ebene, in Vereinen, im Familien-, Freundes-, oder Bekanntenkreis handelt, überall dort, wo über kulturelle Belangen gesprochen wird, wird es auch zu unterschiedlichen Meinungen und Auffassungen von Kultur kommen. Wenn es nun zu deutlichen Verwerfungen innerhalb des Meinungsspektrums einer kulturellen Gruppe kommt, dann wird sich zeigen, wie die Gruppenmitglieder damit umgehen, ob sie den Weg, der Unterordnung, der Veränderung oder des Austritts, beziehungsweise der Abspaltung wählen.

Essentialistische Vorstellungen blenden diese Vorgänge aus. Kulturen und Ethnien werden vielmehr als Seinszustände der Natur wahrgenommen.<sup>802</sup> Somit ist Ethnizität oder kulturelle Identität ein fixer Bestandteil des Individuums. Die Modelle von VertreterInnen des Essentialismus/Primordialismus wie Johann Gottfried Herder, Clifford Geertz, Pierre van den Berghe, Charles Taylor u.a. mögen zwar vordergründig einleuchtend erscheinen, dennoch bei näherem Hinsehen erkennen wir, dass es sich bloß um einen situativen Ausschnitt handelt, den wir zu sehen bekommen.

---

<sup>801</sup> vgl. dazu Bienfaits Ausführungen zum totalitätsorientierten Kulturbegriff des Multikulturalismus, der bei Charles Taylor beginnend an Johann Gottfried Herder anknüpft, in: Beinfait, 2006, S 62

<sup>802</sup> siehe Wernhart, Karl R.: Ethnos – Identität-Globalisierung, in: Wernhart, Karl R./Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 2008, S 81-98; Dittrich, Eckhard J./Radtke, Olaf (Hrsg): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990

Zudem zeigen sich kulturelle Verbundenheiten und Loyalitäten genauso in einer Vielschichtigkeit, Intensität und Variabilität wie andere Affinitäten. Kulturelle Identitäten sollen nicht zu einer „Identitätsfalle“<sup>803</sup> werden, wie sie Amartya Sen beschreibt. Das würde bedeuten genau in jenes Fahrwasser zu geraten, dass ethnopolitisch agierende Bewegungen, Medien und Parteien vorgeben, nämlich, die in ihrem Sinne vorgegebenen Ab- und Begrenzungen anzuerkennen. Aber es wäre im Sinne der/des Einzelnen, ihre/seine eigene Definitionsmacht über ihre/seine Identität selbst inne zu haben, um selbst zu bestimmen, wie sie/er sich zugehörig fühlt und was ihr/ihm am Kulturellen wichtig erscheint. Sich in vorgefertigte Kategorien ein- oder unterzuordnen, würde nur die Interessen jener stärken, die eine hegemoniale Definition über ethnische und kulturelle Identität anstreben.

Die Mobilisierung entlang ethnischer Kategorien und die Politisierung von Ethnizität sind Strategien von ethnopolitischen Bewegungen, die damit gezielt Visionen und Interessen vorantreiben wollen. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Thematik Kultur, wird eher im Sinne eines machtpolitischen Kalküls betrieben. Die von Rogers Brubaker (2002) beschriebenen, ethnischen Organisationen verbinden ihre Interessen und ideologischen Vorstellungen mit dem Konzept der Ethnizität und versuchen das Projekt des „group-makings“ zu realisieren. Die Problematik bestehe in der Gleichsetzung von Kultur respektive Ethnizität mit einer politisch konstruierten Ethnizität. Hier würden Wahrheiten geschaffen, welche zur Einordnung in definierte Identitätskonzepte vorsehen. Damit werde auch der inhaltliche Rahmen für Regulationsinstrumentarien gegenüber dissidenten Auffassungen von Identitäten, Werten und Normen vorgegeben.

Auch die herrschenden Eliten betreiben die Politisierung von Ethnizität aus ähnlichen strategischen Gründen, insofern sich der ethnische Hintergrund mit denjenigen deckt, die sie für ihre Interessen gewinnen wollen. Kulturelle

---

<sup>803</sup> Sen, Amartya Kumar/Griese, Friedrich: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2010

Fragmente werden dazu benützt die eigene Herrschaft zu legitimieren oder zu stützen.<sup>804</sup>

Diese strategischen Elemente, welche entweder die Dominanz einer herrschenden Elite/Gruppe sicherstellen sollen oder eine dezidierte Abgrenzung gegenüber anderen beabsichtigen, stehen konträr zu egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsvorstellungen. Sie dienen im negativsten Falle dazu, dass sich Ressentimentbewegungen bilden, oder falls schon vorhanden, diese wachsen und ihre gesellschaftliche Wirkmächtigkeit entfalten, bis hin zu unteilbaren Konflikten. Die Politisierung der kulturellen Differenz ist eben nicht im Sinne einer Emanzipation des Individuums zu verstehen, weil es sich nicht um eine diskursive Auseinandersetzung über die Bedürfnisse der Individuen nach kultureller Zugehörigkeit handelt, sondern um interessensgeleitete Strategien zur Erlangung oder Erhaltung von Machtpositionen.<sup>805</sup> Demnach scheinen auch jene emanzipativen Ansätze, wie der „strategische Essentialismus“, an den Wirkungsmächtigkeiten von Ein- und Ausschlusspraxen zu scheitern, welche der Politisierung der kulturellen Differenz inhärent sind.

Mein zweiter Kritikpunkt der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz bezieht sich auf Konflikte und deren soziale und politische Hintergründe. In der politischen Philosophie machte seit dem Erscheinen von Samuel Huntingtons Buch „Clash of Civilizations“<sup>806</sup> die sogenannte „Kulturkonflikthypothese“<sup>807</sup> die Runde. Durch die massive mediale Präsenz von Huntingtons Thesen erfreute sich der „Kampf der Kulturen“, als Erklärungsmoment für weltweit stattfindende Konflikte, äußerster Aufmerksamkeit. Das Aufeinandertreffen von Gruppen mit unterschiedlichen Kulturzugehörigkeiten führe zu Spannungen und Konflikten, so

---

<sup>804</sup> siehe dazu Bienfaits Thesen zu Multikulturalismus als „Strategie der Mächtigen“, in: Bienfait, 2006, S 134-143; Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995; Hewitts Analysen über die sich neu einstellenden ethnischen Grenzziehungen in Indien, in: Hewitt, Vernon: India. The State, Ethnicity and Nationalism, in: Don MacIver (ed.): The Politics of Multinational States, Macmillan, Houndsmills UK 1999, S 35 – 62; usw.

<sup>805</sup> dabei beziehe ich mich auf Meyers Aussagen „zur machtvollen Renaissance der politischen Instrumentalisierung kultureller Unterschiede, welche in einer Überblicksstudie mit vierzehn empirischen Fallanalysen“, belegt wird, in: Meyer, 2002, S 28f

<sup>806</sup> Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen, die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. The Clash of Civilizations, München/ Wien 1996

<sup>807</sup> Stender, 2000, S 75

die Kernaussage von Huntingtons Werk.<sup>808</sup> Huntington beschreibt in seinem Werk das Zeitalter einer multipolaren Weltordnung und eines multikulturellen Gesellschaftssystems, welches sich aus den globalen Entwicklungsprozessen herausbildet.<sup>809</sup> Diese Entwicklungsgeschichten verlaufen aber nicht friktionsfrei – im Gegenteil – so entladen sich sowohl an den unterschiedlichen kulturellen Rändern und Schnittstellen gewaltsame Spannungen, als auch zwischen Staaten, die als zentrale Kulturträger einer Zivilisation gelten.<sup>810</sup> Dabei differenziert er zwischen „Kernstaatenkonflikten“<sup>811</sup> und „Bruchlinienkonflikten“<sup>812</sup>. Beiden Konfliktbeschreibungen ist gemeinsam, dass sie kulturelle Unterschiede als Ursache oder Auslöser eines Konflikts ausmachen. Die Rezensionen von Huntingtons Werk können im überwiegenden Maße als kritisch zusammengefasst werden, wobei viele RezensentInnen, die Thesen Huntingtons auch plausibel widerlegen.<sup>813</sup>

Meine Kritik an der Kulturkonflikthypothese beginnt mit den Inhalten der Kulturkonflikthypothese, in der die Idee der Kulturkreise eine Renaissance erlebt.<sup>814</sup> Wie schon oben kritisiert, herrscht hier die Vorstellung von relativ homogenen Kulturen und primordialen Verbundenheiten der Mitglieder dieser Gemeinschaften vor. Auf die Gefahren von (politisch-)ideologisch konstruierten

---

<sup>808</sup> Eine Hypothese, „vielfach widerlegt“, die sich laut Wolfram Stender „hartnäckig in der deutschen Ethnizitätsdebatte hält“, zit. nach: Stender, 2000, S 75; ausführlich dazu auch Thomas Meyers kritische Repliken zu Huntington, in: Meyer, 2002, S 92-116

<sup>809</sup> vgl. Huntington, 1996, S 20-29

<sup>810</sup> vgl. Huntington, 1996, S 331-334

<sup>811</sup> „Kernstaatenkonflikte ergeben sich laut Huntington auf der globalen bzw. Makroebene zwischen den großen Staaten unterschiedlicher Kulturkreise(...)“, zit. nach: Huntington, 1996, S 332

<sup>812</sup> „Bruchlinienkriege sind Konflikte zwischen Gemeinschaften, die Staaten oder Gruppen aus unterschiedlichen Kulturen angehören. Bruchlinienkriege sind Konflikte, die gewaltsam geworden sind. Solche Kriege können zwischen Staaten, zwischen nichtstaatlichen Gruppierungen und zwischen Staaten und nichtstaatlichen Gruppierungen ausbrechen.“, zit. nach: Huntington, 2006, S 411

<sup>813</sup> siehe dazu exemplarisch: Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2006; Heitmeyer, Wilhelm: Nehmen die ethnisch-kulturellen Konflikte zu?, in: Heitmeyer, Wilhelm: Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Reaktionen und Rechtsextremismus, Frankfurt am Main 1994, S 383-403; Meyer, Thomas: Der Kampf der Kulturen, in: Meyer, 2002, S 92-96

<sup>814</sup> Die Kulturkreislehre ging vom Völkerkundler Leo Frobenius aus und wurde später von der „Wiener Schule der Völkerkunde“ aufgegriffen und weiterentwickelt. Siehe dazu: Rössler, Martin: Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960, zit. nach: Martin Rössler: Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss, zit. nach: <http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2007/1998/pdf/kae0001.pdf>, 11.01.2011

Identitätsfallen, welche zu „self-fulfilling prophecies“ werden können, habe ich durchgängig in meiner Arbeit hingewiesen.

Mein Einwand gegen das Verständnis von Konflikten als Kulturkonflikte bezieht sich auf die kulturelle Rationalisierung von Verteilungskonflikten, sowie auf den ökonomischen Wettbewerb, der nicht als Konkurrenz zwischen AnbieterInnen unter der Prämisse von Angebot und Nachfrage gesehen wird, sondern als Wettbewerb der Kulturen um Ressourcen wahrgenommen wird.<sup>815</sup> Die soziökonomische Dimension wird in dieser Lesart von Konfliktsituationen nahezu vollkommen ausgeblendet. Obwohl gerade die Verteilung von Ressourcen und Rechten in einer Gemeinschaft einen signifikanten Einfluss auf das wechselseitige Verständnis von Individuen und Gruppen hat. Sighard Neckel benennt die unterschiedlichen Interessenspositionen von sozialen Kollektiven in Distributionsfragen als entscheidenden Faktor für die politische Mobilisierung des Ethnischen - demzufolge auch eine definitive Aussage über Ursache und Wirkung von sogenannten Kulturkonflikten. Durch den „ideologischen Prozess der Ethnisierung von sozialen Statusgruppen“, der von ethnischen Organisationen und Bewegungen betrieben wird „transformieren sich soziale in ethnische Konflikte“.<sup>816</sup> Daraus resultiert eine inhaltliche Neuaussage, die kulturelle Diversität als Konfliktursache benennt, und soziale Ursachen verdrängt. Wie und auf welche Art und Weise der Zugang zu diversen Ressourcen geregelt ist, bestimmt die soziale Lage der Individuen, so bei Birgit Rommelspacher<sup>817</sup>, Nancy Fraser<sup>818</sup>, Cornelia Klinger<sup>819</sup> und diversen anderen AutorInnen nachzulesen, die sich mit sozialer Ungleichheitsforschung bzw. Intersektionalitätstheorien

---

<sup>815</sup> siehe dazu: Neckel, Sighard: Die ethnische Konkurrenz um das Gleiche. Erfahrungen aus den USA, in: Heitmeyer Wilhelm (Hrsg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft (Band 2) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S 255-278

<sup>816</sup> Stender, 2000, S 75

<sup>817</sup> Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995

<sup>818</sup> siehe dazu Nancy Frasers Ausführungen zu Benachteiligungen aufgrund von Klassendifferenzierungen und Statusordnung, in: Fraser, Nancy: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: Fraser/Honneth, 2003, S 27-42

<sup>819</sup> siehe Klinger, Cornelia (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main 2007

beschäftigen.<sup>820</sup> Wird diese Situation, wie zum Beispiel Armut, als ungerecht empfunden, entstehen Reibungsflächen entlang der unterschiedlichen sozialen Bruchlinien, welche zu Konfrontationen führen können. Dabei ist bei der Entstehung von Konflikten eine Überschneidung von sozialer Polarisierung aufgrund von ökonomischen und/oder politischen Umstrukturierungsprozessen (z.B. Globalisierung) und sozialen Schließungen gegeben.<sup>821</sup> Verstärken sich diese Tendenzen, dann werden aus Interessensgegensätzen Konfliktlinien.<sup>822</sup> Im Kontext sozialer Umbrüche ist eine Beleuchtung von Konflikten auf Basis einer Mehrebenenanalyse notwendig, in welcher die Verwobenheiten und Wechselwirkungen zwischen Differenzkategorien und Ausschlusspraxen untersucht werden.

Andere gesellschaftliche Bruchlinien und Gegensätze als kulturelle/ethnische kommen in den Theorien der Kulturkonflikte kaum bzw. nicht vor oder werden als Nebenerscheinungen thematisiert. Zwar zieht Helmut Dubiel (1997) einen positiven Schluss aus einer lebendigen Streitkultur in multikulturellen Gesellschaften, wo er die Vorteile eines „gehegten Konfliktes“<sup>823</sup> gegeben sieht, welcher die Diskussionen und Streitgespräche fördert, und somit durchaus zur Festigung der Demokratie beiträgt. Dennoch bleibt nicht ausreichend gesichert, dass die „gehegten oder teilbaren Konflikte“ nicht in „unteilbare“ münden. Die Gefahr der Herausbildung von Ressentimentbewegungen bleibt ein abzuwendendes Übel. Die Austragung von Konflikten und Wettbewerben unter fairen Bedingungen und geregelt durch die Rechtsstaatlichkeit haben möglicherweise im angelsächsischen Raum eine gewisse Tradition, sie sind aber

---

<sup>820</sup> Siehe exemplarisch dazu: Müller, Hans-Peter/ Schmid Michael (Hrsg.): Hauptwerke der Ungleichheitsforschung, Wiesbaden 2003; Geißler, Rainer: Die Sozialstruktur Deutschlands. Die gesellschaftliche Entwicklung vor und nach der Vereinigung, Opladen 2002; Vester, Michael: Kapitalistische Modernisierung und gesellschaftliche (Des-)Integration. Kulturelle und soziale Ungleichheit als Problem von „Milieus“ und „Eliten“, in: Heitmeyer, Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, S 149-203; etc.

<sup>821</sup> Michael Vester bezeichnet diesen Vorgang als „Minorisierung von Frauen, Kindern, Alten und Fremden“, zit. nach: Vester, 1997, S 164

<sup>822</sup> Michael Vester beschreibt allerdings eine unterschiedliche Wirkung von sozioökonomischen Veränderungsprozessen auf die jeweiligen sozialen Milieus. Die negativen Auswirkungen treffen hauptsächlich die „traditionell-gebundene Populationssegmente“, weniger die jüngere, urbane Generation, die mit diesen Veränderungen besser umgehen kann. vgl. dazu: Vester, 1997, S 152ff, S 162-167

<sup>823</sup> Dubiel, 1997, S 425

meines Erachtens nach nur begrenzt auf die Situation sozialer und politischer Konflikte umlegbar. Auch in den USA kommt es zu Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen, welche das Vokabular des unteilbaren Konfliktes mit sich tragen, wobei dies in den Medien meist unter dem Begriff der „Rassenunruhen“ firmiert. Auch ein Blick in die amerikanische Geschichte würde durchaus unteilbare Konflikte in den USA bestätigen. Zwar mag das aktuelle Agieren der amerikanischen Politik gegenüber Minoritäten im Allgemeinen im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit und von Anerkennungspolitiken bestimmt sein<sup>824</sup>, aber eine gewisse Skepsis bleibt, da andere politische Kräfte dezidiert gegen Gleichstellungs- und Antidiskriminierungspolitiken aktiv sind.<sup>825</sup>

Es ist anzunehmen, dass Anerkennungspolitiken nur in solchen Staaten funktionieren, wo die ethnischen und auch andere soziale Gruppen, das schließt auch die Minderheiten mit ein, die reale Verfasstheit des Staates anerkennen, denn nur so kann der Aushandlungsprozess einer gegenseitigen Anerkennung bewerkstelligt werden. Außerdem denke ich, dass es auch praktische Gründe für Annerkennungspolitiken im Falle von Minderheiten gibt. Ein friedliches und kooperatives Zusammenleben zwischen Individuen und Kollektiven schafft die Voraussetzung für positive Auswirkungen auf die Gesellschaft, sei es nun auf sozialer Ebene auf politischer und ökonomischer Ebene.

Die autochthonen Minderheiten, wie zum Beispiel die in den USA lebenden First Nations oder die Aborigines in Australien, stellen keine realpolitische Bedrohung für die Mehrheitsgesellschaft dar. Es handelt sich hier um marginalisierte Bevölkerungsschichten, wie es die meisten indigenen Gemeinschaften sind, die weder politisch noch ökonomisch in der Lage sind, die Machtfrage im Staat zu stellen. Eine Anerkennung einer solchen Minderheit stellt für die hegemoniale Stellung der politischen und ökonomischen Eliten in liberalen Demokratien wohl kein wesentliches Problem dar. Symbolische Gesten, aber auch materielle

---

<sup>824</sup> Als historischen Überblick zu Ausgleichsrechten und Anerkennungspolitiken siehe: „Timeline of Affirmative Action Milestones“, zit. nach:

<http://www.infoplease.com/spot/affirmativetimeline1.html>, 28.03.2011; ebenso spannend zur Thematik des Multikulturalismus als politisches Rahmenmodell in den USA siehe: Ostendorf, Berndt: Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika, München 1994

<sup>825</sup> siehe exemplarisch dazu: Fobanjong, John: Understanding the Backlash Against Affirmative-Action, New York 2001

Wiedergutmachung gefährden die Nation nicht, und sind auch aus wirtschaftlicher Sicht verkraftbar. Es bestünde auch die Möglichkeit einen gewissen Mehrwert aus der internationalen Reputation, welche solche Maßnahmen von ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber Minderheiten mit sich bringen, zu lukrieren. Diese Überlegungen sehe ich auch in einer Großzügigkeit gewisser Staaten bezüglich deren Minderheiten.

Der dritte Kritikpunkt bezieht sich auf die Deduzierung eines politischen Willens zur Anerkennung von kultureller Differenz. Meiner Ansicht nach sagt das Bedürfnis nach Gruppenzugehörigkeit nicht zwingend etwas über die Form des Wunsches nach Anerkennung aus, vor allem nicht über die politische Ausgestaltung. Auch sind der Wunsch nach Gruppenzugehörigkeit und die Art wie Individuen diese Zugehörigkeit interpretieren, oder welche Bedeutung sie dieser zumessen, heterogen. Ebenso gibt es Unterschiede, ob es sich um eine Eigen- oder Fremdzuschreibung von Identitärem handelt, und ob wir von einer gewollten bzw. ungewollten identitäre Zuschreibung sprechen. Wie und mit welcher Intensität Menschen ihre ethnokulturelle Identität im Alltag erleben, ist individuell verschieden. Daraus eine politische Absichtserklärung zu lesen, welche eine bestimmte Berücksichtigung von Ethnizität auch auf politischer Ebene beansprucht, halte ich aus bereits angeführten Gründen, wie den Essentialismus oder dem Entstehen von Ressentimentbewegungen für äußerst problematisch.

Unter anderem habe ich auch in den Ausführungen von Anne Phillips unterschiedliche Zugänge der Menschen zur sozialisierenden Gemeinschaft, beobachtet. Demzufolge bestätigt sich meine Annahme, dass die Individuen eine weitaus differenzierte Betrachtung bezüglich ihrer Mitgliedschaften, Zugehörigkeiten und Verbundenheiten haben. Identitätspolitik drücken vielmehr oft die Interessen ethnopolitischer Organisationen aus. Diese wiederum instrumentalisieren Ethnizität um Interpretationen von Kultur und bestehenden oder herzustellenden Herrschaftsverhältnissen zu legitimieren. Veilfach werden durch die Politik der Anerkennung der kulturellen Differenz, in ihrer kollektiven Dimension, die Interessen und Machtansprüche von Eliten artikuliert, die sie als

Strategie im Verteilungskampf um Ressourcen anwenden. Natürlich muss dabei erwähnt werden, dass in bestimmten Situationen, wie in existenzbedrohenden Unsicherheits- und Angstkonstellationen, die Zustimmung zu diversen ethnopolitischen Organisationen in einem hohen Maße zunimmt.<sup>826</sup>

Aus einer egalitär-emanzipativen Gerechtigkeitsperspektive scheinen wenige identitätspolitische Initiativen zu halten, was sie versprechen, nämlich eine Beseitigung von Unterdrückungsverhältnissen. Identitätspolitiken, die als Widerstandsressource genutzt wurden, blieben oft in binärem Gut-Böse-System stecken und kamen nicht über diesen Dualismus hinaus.<sup>827</sup> In weiterer Folge konnten darüber hinaus keine oder nur wenig nutzenbringende Effekte gegen Ungerechtigkeiten erzielt werden – im Gegenteil, so zementierten sich in späterer Folge nur ethnische Begrenzungen. Ethnizität als Widerstandsressource hatte, wenn überhaupt, nur kurzzeitig den Effekt des Aufbruchs und der Befreiung, hernach stellten sich wiederum Formen von Diskriminierung ein, und es blieb lediglich bei einem Wechsel der politischen Eliten. Kurzum: Die Personen waren andere, wobei auch hier erwähnenswert ist, dass manche, gleich welches politische System anzutreffen ist, sich mit diesem arrangieren konnten, aber an den Strukturen von Hierarchie und Herrschaft wurde nichts oder kaum etwas verändert. Wir kennen diese Entwicklungen vor allem aus den Transformationsprozessen postrevolutionärer Gesellschaften, wie den ehemaligen

---

<sup>826</sup> Siehe dazu die Oliver Gedens Analyse über die Strategien von ethnopolisch agierenden Parteien, in: Geden, Oliver: Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Berlin 2006

<sup>827</sup> Als Beispiel dafür sehe ich zum Großteil antikoloniale Freiheitsbewegungen, die es nach Beseitigung der Herrschaft der KolonialisatorInnen nicht schafften neue politische Projekte hin zu freien demokratischen Regimen zu verwirklichen. Postkoloniale Gesellschaften blieben (semi-)autoritär regiert, wobei die antiimperialistische Rhetorik der politischen MachthaberInnen nahezu bis heute die gleiche blieb.

europäischen Kolonien<sup>828</sup> und manchen Staaten des früheren real-existierenden Sozialismus.<sup>829</sup>

Somit ist es auch nicht verwunderlich, dass ehemalige BefürworterInnen des Ansatzes eines „strategischen Essentialismus“, wie Gayatri Chakravorty Spivak, sich kritisch distanzieren, weil sie sehen, dass er Reifizierungstendenzen Vorschub leistet.<sup>830</sup>

Mein letzter Einwand gegenüber der politischen Anerkennung der kulturellen Differenz richtet sich gegen die inhaltliche Dimension eines kulturellen bzw. kulturalistischen Differenzialismus. Das vierte, angedachte Anerkennungsprinzip von Axel Honneth setzt bei einer reziproken kulturellen Wertschätzung an. Es fordert Achtung und Respekt gegenüber Angehörigen von kulturellen Gruppen ein. Sind Achtung und Respekt den RepräsentantInnen oder den nicht näher definierten SprecherInnen einer kulturellen Gemeinschaft entgegen zu bringen, oder soll das kulturelle Kollektiv als solches, qua seiner Existenz respektiert und anerkannt werden? Handelt es sich in diesem Kontext um eine Anerkennung der Gruppenform oder des kulturellen Kanons einer Gruppe?

Die Rechtfertigungsargumentation hebt meist die besonderen Leistungen einer Handlungs- und Sprachgemeinschaft hervor, insbesondere wenn im historischen Rückblick um deren ökonomische, technische oder wissenschaftliche Innovationen bestaunt werden. Aber es gibt auch die tradierten Werte und Normen eines soziokulturellen Kollektivs sowie soziale Strukturen und Praxen, die einer kritischen Reflexion bedürfen.

---

<sup>828</sup> Zum antikolonialistischen Befreiungskampf und zum Postkolonialismus siehe Werke von: Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt 1966; Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, Weiße Masken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; Auernheimer, Georg: *Kulturelle Identität – ein gegenauflärerischer Mythos?*, in: Rätzl, Nora: *Theorien über Rassismus*, Argument Verlag, Hamburg 2000, S 248-263

<sup>829</sup> vgl. Veen, Hans-Joachim (Hrsg.): *Alte Eliten in jungen Demokratien? Wechsel, Wandel und Kontinuität in Mittel- und Osteuropa*, Köln 2004; Merkel, Wolfgang/ Puhle, Hans-Jürgen/Croissant Aurel (Hrsg.): *Defekte Demokratien*. Band 2, *Defekte Demokratien in Osteuropa, Ostasien und Lateinamerika*, Wiesbaden 2006; Mackó, Jerzy: *Totalitarismus und danach. Einführung in den Kommunismus und die postkommunistische Systemtransformation*. Nomos, Baden-Baden 2005;

<sup>830</sup> „I have disassociated myself from it, first because it has been taken as an excuse for just essentialism, which is an excuse for identitarianism.“, zit. nach: Spivak, Gayatri Chakravorty/Milevska, Suzana: *Resistance that cannot be recognized as such*, in: Grzinić, Marina/Reisamer, Rosa (Hrsg.): *New Feminism. Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, Wien 2008, S 279

Die wechselseitige Anerkennung von Kollektiven ist vom politischen Status abhängig. Sind es nationale Kollektive, die einander als unabhängige Staaten begegnen, dann passiert der Umgang miteinander auf einer internationalen Ebene und die Regeln des Völkerrechts kommen zum tragen. Die Staaten haben jeweils eigene politische Verfassungen und regeln ihren gegenseitigen Umgang aufgrund von Verträgen, je nach Situation verschieden. Liegen aber keine getrennten politischen Einheiten vor, oder werden sie vom Gegenüber nicht anerkannt, so werden die normativen Prämissen des Zusammenlebens schwieriger zu bestimmen.

Die meisten Nationalstaaten, die innerhalb der letzten 200 Jahre entstanden sind, haben versucht eine nationale Kultur zu entwickeln, die in den staatlichen Strukturen auch zum Ausdruck gebracht werden.<sup>831</sup> Hier gab es die Tendenz einer Homogenisierung auf kultureller, sprachlicher, aber auch religiöser Ebene. Zwar sind alle Staaten aufgrund ihrer eigenen historischen Entwicklung zu betrachten, und es gibt sowohl auch jene Beispiele, die eine gewisse Pluralität zuließen oder aus politischer Rason zulassen mussten<sup>832</sup>, aber die Vorstellungen der Hegemonie von Mehrheiten oder der Dominanz einiger ethnischer Gruppen setzten sich überwiegend durch.<sup>833</sup>

Im Zuge der demokratischen Entwicklungen vieler Nationalstaaten wurden und werden Hegemonien und Dominanzkulturen aber zunehmend in Frage gestellt. Die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und der Geschwisterlichkeit, oder besser als Solidarität bezeichnet, sollen nun für alle in gleichem Maße gelten. Um der Anwendung der oben genannten Prinzipien gerecht zu werden, bedeutet dies auch die individuelle Unterschiedlichkeit der Menschen zu berücksichtigen. Ein demokratisches Gemeinwesen müsste der pluralen und heterogenen Vergemeinschaftung Rechnung tragen und sie als normative Grundlagen miteinbeziehen. Das Paradoxon „Alle anders alle gleich“<sup>834</sup>, das als Überschrift und symbolisch für eine Antirassismuskampagne der österreichischen Bundesjugendvertretung stand, beschreibt treffend diesen normativen

---

<sup>831</sup> vgl. Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne, Berlin 1991

<sup>832</sup> Zum Beispiel Schweiz, Kanada u.a.

<sup>833</sup> vgl. Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995

<sup>834</sup> zit. nach: <http://www.alleandersallegleich.at/content/site/start/index.html>, 10.04.2011

Ausgangspunkt. Die Realität spiegelt eine soziokulturelle Diversität wider.<sup>835</sup> Eine Ausrichtung von politischem Handeln in Zusammenführung von normativen Grundsätzen und realen Gegebenheiten unter einem Gerechtigkeits generierenden Aspekt wäre aus egalitär-emanzipativer Sicht zielführend. Politik im Sinne des Egalitätsprinzips unter der Prämisse der „Gleichheit unter Gleichen“ zu gestalten, würde dann bedeuten, dass Diversität implizit mitgedacht wird und das Prinzip der Gleichheit nicht konformistisch ausgelegt wird.<sup>836</sup> Für die heutigen liberalen Demokratien fordert der Multikulturalismus eine Erweiterung dieser Ausdehnung der Rechte ein, welche nicht mehr nur eine individuelle Gleichheit vorsieht, sondern auch die Einzigartigkeit nationaler, ethnokultureller, religiöser, sprachlicher usw. Kollektive vorsieht. Der Multikulturalismus stützt sich dabei auf das Egalitätsprinzip. Die Einforderung der „Gleichheit der Kulturen“ legt das Gleichheitsprinzip an die kulturellen Kollektive an. Infolge führt dies zur Thematik der Anerkennung der kulturellen Inhalte einer Gemeinschaft, den sogenannten kulturellen Kanons. Sind die unterschiedlichen kulturellen Kodizes sich ähnlich, dann sind bezüglich ihrer Kompatibilität mit den bestehenden Regeln, Gesetzen oder auch den Auffassungen der Mehrheits-/Dominanzkultur keine Schwierigkeiten gegeben. Wenn dies aber nicht der Fall ist und die Werte und Normen divergieren oder einander sogar ausschließen, dann sind Konfrontationen vorab angelegt. Dieses Phänomen zeigt sich, wenn zum Beispiel „liberale“ und „illiberale“ Gesellschaftsvorwürfe in einer Gemeinschaft gelebt werden wollen. Ein liberaler Staat könnte den einzelnen Individuen zugestehen, Gemeinschaften zu bilden, die mit dem liberalen Norm- und Werteverständnis divergieren und die daraus resultierenden Praxen auszuleben. William Kymlicka (1995) beschreibt diese Formen der Koexistenz innerhalb moderner Demokratien, wenn er von einem externen Schutz der formalen Gruppenform spricht, aber auch von einem Schutz der Mitglieder durch den Staat vor internen Restriktionen.<sup>837</sup> Auch ein „illiberales Kollektiv“ muss den übergeordneten liberalen Nationalstaat

---

<sup>835</sup> Dies ist begründet, durch die Erkenntnis, dass jedes Individuum in eine soziokulturelle Gemeinschaft hineingeboren wird. siehe Boshammer, 2003, S 88

<sup>836</sup> Benjamin Barber beschreibt diese nicht-konformistische Gleichheit in seinem Werk „Starke Demokratie“, in: Barber, Benjamin: Starke Demokratie – Über die Teilhabe am Politischen, Rotbuch, Berlin 1994, S 146

<sup>837</sup> vgl. Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, New York 1995

anerkennen, weil eine einseitige Anerkennung, welcher nur durch den liberalen Staat erfolgt, auf die Dauer wohl gegenüber der Mehrheit der Bevölkerung nicht durchsetzbar ist. Auch eine soziokulturelle Community, deren Werte und Überzeugungen sich normativ vom Liberalismus abgrenzen, muss die grundlegenden Verfasstheiten einer übergeordneten politischen Verfasstheit anerkennen. Zwar werden oft solche Gruppen anerkannt, die dies nicht tun, aber dies ist nur solange aufrechtzuerhalten, wie es sich um eine quantitative Minorität handelt. Sollte eine soziokulturelle Gemeinschaft machtpolitisch relevant werden, dann werden auch Demokratien entsprechende Maßnahmen, gemäß ihrer Definition als „wehrhafte Demokratien“<sup>838</sup> setzen.<sup>839</sup>

Die Anerkennung des als kulturell anders Verstandenen kann nicht in einer kulturellrelativistischen Betrachtungsweise liegen, wie es der Multikulturalismus einfordert.<sup>840</sup> Der, vielen oder den meisten multikulturellen Ansätzen – mit Ausnahmen versteht sich – inhärente, Kulturrelativismus postuliert einen Pluralismus der Kulturen, welcher besagt, *„dass Kulturen nicht verglichen oder aus dem Blickwinkel einer anderen Kultur bewertet werden könnten. Bestimmte innerkulturelle Verhaltensformen müssten immer im Licht des dazugehörigen Sozial-, Wertesystems und Kulturverständnisses gesehen werden.“*

---

<sup>838</sup> vgl. Thiel, Markus (Hrsg): Wehrhafte Demokratie. Beiträge über die Regelungen zum Schutze der freiheitlichen demokratischen Grundordnung, Tübingen 2003

<sup>839</sup> Diesen Schluss ziehe ich aus aktuellen und historischen Debatten über sogenannte Parallellgesellschaften, oder dem „Staat im Staat“. Die Mehrheitsgesellschaft wirft ethnischen, nationalen, religiösen u.a. Minderheiten vor sich parallellgesellschaftlich zu organisieren, eben einen Staat im Staat zu bilden. In diesem Kontext werden imaginierte oder reale Ängste artikuliert, die den Minoritäten vorwerfen, sich Macht anzueignen. Diese Debatten werden nicht nur im Zusammenhang mit Integration von Minderheiten geführt, sondern auch bezüglich von Schutzmachtpolitiken, die Nationalstaaten gegenüber „ihren“ nationalen Minderheiten betreiben. siehe zu Parallellgesellschaften die Publikation der deutschen Bundeszentrale für politische Bildung: Parallellgesellschaften?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 1-2/2006), zit. nach: <http://www.bpb.de/publikationen/URZDVA>, 04.04.2011; siehe auch Geden, Oliver: Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Wiesbaden 2006; siehe zu Schutzmachtpolitiken: Brubaker, Rogers: Nationalism Reframed, chapters 3 and 5, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Gans, Chaim: The Limits of Nationalism, Cambridge 2003; European Commission for Democracy Through Law (2001). Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-States, Strasbourg, 22 October 2001, zit. nach: [http://www.venice.coe.int/docs/2001/CDL-INF\(2001\)019-e.html](http://www.venice.coe.int/docs/2001/CDL-INF(2001)019-e.html), 04.04.2011;

<sup>840</sup> siehe Sukopp, Thomas: Wider den radikalen Kulturrelativismus – Universalismus, Kontextualismus und Kompatibilismus, in: Aufklärung und Kritik 2/2005, S 136 – 154, zit. nach: [http://www.gkpn.de/sukopp\\_kultur.pdf](http://www.gkpn.de/sukopp_kultur.pdf), 17.04.2011

*Dementsprechend können kulturelle Phänomene nur in ihrem eigenen Kontext verstanden, beurteilt und betrachtet werden (emische Sichtweise).*“<sup>841</sup>

Aber bereits diese emische Betrachtungsweise des Kulturrelativismus stellt für sich einen, aus einem extern entstandenen Bewertungskriterium, deduzierten Maßstab dar, und wäre somit nicht zulässig.

Der Multikulturalismus ist infolge dieses Denkansatzes, in seiner eigenen Herkunftsableitung, ebenso in einem liberalen oder „westlichen“ Denken verortbar und diesem verhaftet.<sup>842</sup> Dies ist ein Widerspruch in sich, in welchem sich der Multikulturalismus selbst als ethnozentristisch denunzieren müsste. Wenn nämlich unterschiedliche Kulturen zu verschiedenen Beurteilungskriterien kommen, die vollständig nur von ihnen selbst verstanden werden<sup>843</sup>, dann ist es uneinsichtig, dass sich gerade Prinzipien der wechselseitigen Anerkennung als universal erweisen sollten. Es ist so nicht nachvollziehbar, warum unterschiedliche kulturelle Gruppen, gerade in diesem Punkt zu einer universalen Einsicht, zu einem allgemein übereinstimmenden Prinzip, gelangen sollten, wobei sie in allen anderen Belangen differente Wahrheiten für sich beanspruchen.<sup>844</sup> Genausogut besteht die Möglichkeit, dass bestimmte Kulturen die reziproke Anerkennung negieren und ihrerseits zu dem Schluss kommen, sich gegenüber dem Anderen abschottend oder konfrontativ zu verhalten.

Der Multikulturalismus bleibt dem Essentialismus verhaftet, und kann nur in einem liberal verfassten demokratischen Staat existieren. Nur so ist es vorstellbar, dass ein Nebeneinander von verschiedenen sozialen Gruppen bestehen kann, die für sich die Gültigkeit eines unterschiedlichen kulturellen Kanons als Wahrheit betrachten. Läge eine andere politische Verfasstheit vor, wäre ein Zusammenleben nur aufgrund von Konversion oder Fusion der Individuen und/oder Gruppen möglich. Nur in einem demokratischen Gemeinwesen können unterschiedliche Gemeinschaften koexistieren und kooperieren. Es ist nur in einer demokratischen

---

<sup>841</sup> zit. nach: <http://de.wikipedia.org/wiki/Kulturrelativismus>, 18.01.2011

<sup>842</sup> Agathe Bienfait verweist auf die Annahme, Kommunitarismus als „immanente Liberalismuskritik“ zu verstehen und nicht als eigene Theorie., in: Bienfait, 2006, S 27

<sup>843</sup> „Da Verstehen immer vom Blickwinkel und vom Verstehen der eigenen Kultur abhängt, ist ein Verstehen nur relativ zur eigenen Kultur möglich. Es ist kontextabhängig.“, zit. nach: Sukopp, 2005, S 146

<sup>844</sup> Laut Thomas Sukopp behaupten die VertreterInnen der kulturellen Kontextabhängigkeit dennoch nicht, dass Kulturen inkommensurabel, „d.h. jede Kultur hat ihren eigenen Wirklichkeitsbezug, ihre Realität“, sind., zit. nach: Sukopp, 2005, S 146

Assozierung vorstellbar und auf die Dauer aushaltbar, dass Menschen unterschiedlicher Sprachen, ethnischer Zugehörigkeiten, nationaler Identitäten, religiöser und weltlicher Anschauungen, subkultureller Zusammenschlüsse uvm. miteinander und nebeneinander friedlich leben können.

Deshalb sind für mich sogenannte externe Bewertungskriterien, wie normative Ansätze, welche aus den Diskursen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit deduziert werden können, brauchbare Instrumentarien, um kulturell tradierte Praxen einem „normativen Scanning“ zu unterziehen. Die demokratischen Gemeinwesen werden nicht umhin kommen, sofern sie sich als (post-)moderne Demokratien in einem aufgeklärten Sinne verstehen, die Bedürfnisse der Individuen zu negieren oder auszublenden, auch nicht das Bedürfnis nach kultureller Zugehörigkeit. Die kulturellen Gemeinschaften werden aber genauso wenig ihre Wahrheiten als allein- oder allgemeingültig darstellen können. Auch sie müssen Kompromisse eingehen, zum Beispiel bei der Geschlechtergerechtigkeit, beim Verzicht auf interne Restriktionen gegenüber DissidentInnen, oder bei der Abkehr von inhumanen kulturellen Praktiken. Beide benötigen dafür normative Zugangsweisen, die von den Prinzipien der Fairness und Gerechtigkeit geleitet sind. Mein Vorschlag dazu, den ich in dieser Arbeit präsentierte und favorisiere, ist ein egalitär-emanzipative Ansatz.

### 3.4. Fazit

Durch die Favorisierung der Anerkennung kultureller Differenzen wird eine anerkennungstheoretische Wende in den Gerechtigkeitsdiskursen eingeleitet. Inwiefern Anerkennungskonzepte dazu geeignet sind, Ungerechtigkeiten zu reduzieren, hängt nicht zuletzt von ihrer Rechtfertigungsargumentation und ihren normativen Begründungszusammenhängen ab. Als positive Beispiele gelten jene Ansätze, die als normative Prämisse eine Anerkennung der individuellen Diversität unter Berücksichtigung kultureller Identität einfordern, ohne zur (Re-)Produktion diskriminierender Strukturen beizutragen. Diese basieren weiterhin

auf dem individuellen Gleichheitsprinzip oder beziehen sich auf die „ausgleichende Gerechtigkeit“

Als problematisch begreife ich jene Ansätze, welche das Individuum als primären Bezugspunkt der Gerechtigkeit verlassen. In diesen Zugängen wird die Anbindung an das Individuum mit Hilfe von abgeleiteten Begriffskonstruktionen erbracht, wie dem individuellen Wohlergehen, welches wiederum in Abhängigkeit einer kulturellen Gemeinschaft steht. Durch die Einbettung des Individuums in die kulturelle Gemeinschaft kehren essentialistische Vorstellungen von quasi natürlichen Gemeinschaften zurück, das Individuum gilt als von der Kultur determiniert. Damit kommt der Mainstream-Multikulturalismus/Kommunitarismus über den Umweg des Individuums zu ähnlichen Ergebnissen wie jene, die sich prinzipiell für die Anerkennung des Kollektivs als solches aussprechen.

Deshalb benötigt es normative Standpunkte, die aus den Gerechtigkeitsdiskursen deduziert werden. Diese sind als offene und vorläufige Standpunktorientierungen zu betrachten, die sich je nach neueren Erkenntnissen bezüglich Ungerechtigkeit produzierender Verhältnisse und Strukturen transformieren lassen. Meinen Ansatz, den ich mit Label „egalitär-emanzipativ“ bezeichne, soll ein Beitrag dazu sein.

#### Begründung der Themenwahl:

Die politikwissenschaftliche Relevanz des Themas sehe ich in der Auseinandersetzung um Gerechtigkeitsmodelle als solche. Politisches Handeln unterliegt zumeist einer normativen Basis, einer Vorstellung, wie die Dinge sein sollten, oder einer Vision von Gesellschaft. Dabei ist es mir wichtig, herauszufinden, welche Menschenbilder hinter den diversen Gesellschaftsentwürfen stehen. Wer argumentiert für welche Positionen, für wen, mit welchen Perspektiven, und auf welchen normativen Fundamenten wird dabei aufgebaut?

Literatur:

Adam Smith (The Wealth of Nations, Book IV Chapter II), zit. nach:  
<http://www1.uni-hamburg.de/RRZ/R.Tiwari/papers/unsichtbare-hand.pdf>,

02.12.2008

Adorno, Theodor W./ Frenkel-Brunswik, Else/Levinson, Daniel J./Sanford, R.  
Nevitt: The Authoritarian Personality, Harper and Brothers, New York 1950

Anderson Elijah: Streetwise. Race, Class and Change in an Urban Community,  
Chicago/London 1990

Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation, Zur Karriere eines erfolgreichen  
Konzepts, Frankfurt am Main, 1998

Assman, Jan: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische  
Identität in frühen Hochkulturen, München 2007

Assmann, Jan: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den  
Josephsromanen, München 1992

Auernheimer, Georg: Kulturelle Identität – ein gegenaufklärerischer Mythos?, in:  
Räthzel, Nora: Theorien über Rassismus, Argument Verlag, Hamburg 2000, S  
248-263

Backes, Uwe: Gestalt und Bedeutung des intellektuellen Rechtsextremismus, in:  
Aus Politik und Zeitgeschichte B46/2001, zit. nach:  
<http://www.bpb.de/files/7KBCGK.pdf>, 05.05.2011

Barber, Benjamin: Jihad vs. McWorld, New York, 1995

Barber, Benjamin: Starke Demokratie – Über die Teilhabe am Politischen, Rotbuch, Berlin 1994

Barry, Brian: Culture and Equality, An Egalitarian Critique of Multiculturalism, Cambridge 2001

Barth, Frederik: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, London 1969

Bauböck, Rainer: Multinationale Demokratien, FOP-Seminarunterlagen WS 2003/2004

Baxi, Upendra/Parekh, Bhikhu C.: Crisis and Change in Contemporary India, New Delhi, Sage, 1995

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986

Benhabib, Seyla: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt am Main 1999

Benoist, Alain de: Aufstand der Kulturen, Berlin 2000

Berlin, Isaiah: Freiheit: Vier Versuche, Frankfurt 2006

Bhabha, Homi K.: Verortungen der Kultur, in: Bronfen Elisabeth/ Benjamin, Marius/ Steffen, Therese (Hrsg.): Hybride Kulturen, Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen 1997, S 123 – 148

Bienfait, Agathe: Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1999

Bienfait, Agathe: Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Heidelberg 2006

Blum, Volkmar: Hybridisierung von unten. Nation und Gesellschaft im mittleren Andenraum, Reihe: Spektrum. Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern, LIT-Verlag, Münster u.a. 2001

Bochmann, Klaus/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): Antonio Gramsci – Gefängnishefte, Argument Verlag, Hamburg/Berlin, 1991

Boshammer, Susanne: Gruppen, Recht, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten, Berlin/New York 2003

Bratić Ljubomir: Zur Frage der Transformation der Elite im Osten Europas, 2008  
in: <http://eipcp.net/transversal/0208/bratic/de>, 08.04.2009

Bröckling, Ulrich/ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas: Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main 2000

Brooks, David: Die Bobos. Lebensstil einer neuen Elite, München 2001

Brubaker, Rogers: Ethnicity without groups, in: Archives Européennes de Sociologies, xlii.2, 2002, S 163-189

Brubaker, Rogers: Nationalism Reframed, chapters 3 and 5, Cambridge University Press, Cambridge 1996

Brumlik, Micha: Die Entwicklung der Begriffe „Rasse“, „Kultur“ und „Ethnizität“ im sozialwissenschaftlichen Diskurs, in: Dittrich, Eckhard J./Radtko, Olaf (Hrsg): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, S 170 – 190

Buruma, Ian/ Margalit Avishai: Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde, München/Wien 2005

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1998

Calhoun, Craig: The Politics of Identity an Recognition, in: Critical Social Theory, Oxford UK an Cambridge/Mass, 1995

Campagna, Norbert: Carl Schmitt. Eine Einführung, Parerga, Berlin 2004

Charim, Isolde: „Der Nationalismus ändert seine Form“, in: DER STANDARD, Print-Ausgabe, 23./24.06.2007, zit. nach: <http://derstandard.at/Text/?id=2936662>, 29.08.2007

Claudia Echelmeyer: Minimal Group Paradigm, in: <http://perso.uni-lueneburg.de/index.php?id=134>, 08.09.2007

Cohen, Joshua: Kommunitarismus und universeller Standpunkt, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, S 1009-1019

Conze, Werner: Vom „Pöbel“ zum „Proletariat“, in: Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg): Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln/Berlin 1966, S 111 -136

Decker, Frank: Parteien unter Druck. Der neue Rechtspopulismus in den westliche Demokratien, Opladen 2000

Degele, Nina/ Winker, Gabriele: Intersektionalität als Mehrebenenanalyse, Juli 2007, S 4, zit. nach: [http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet\\_Mehrebenen.pdf](http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf), 02.12.2008

Devereux, George: Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen, in: Devereux, George: Ethnopsychoanalyse. Die

komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt am Main 1978, S 131-169

Dittrich, Eckhard J., Radtke, Frank-Olaf (Hrsg.): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990

Du Bois, W.E.B.: The Souls of Black Folk, New York 1969

Dubiel, Helmut: Unversöhnlichkeit und Demokratie, in: Heitmeyer Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997

Durkheim, Émile: Die Regeln der soziologischen Methode, Neuwied 1961 (1894)

Edwards, John: Symbolic Ethnicity and Language, in: Hutchinson/Smith, 1996

Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt/Main 2000

Erb, Volker: Nicht Folter, sondern Nothilfe, in: Die Zeit, 28.08.2007, zit. nach: <http://www.zeit.de/2004/51/Essay-Daschner?page=1>, 27.08.2007

Erdheim, Mario: Zur Problematik kultureller Identität, in: Erdheim, Mario: Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur, Frankfurt am Main 1988, S 345-363

Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main 1980

Esser, Hartmut: Die Mobilisierung ethnischer Konflikte, Frankfurt am Main 1997, S 876-894, in: Hradil, S. (Hrsg.): Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der DGS in Dresden 1996, Frankfurt am Main 1997

Esser, Hartmut: Die Mobilisierung ethnischer Konflikte, Osnabrück 1996, S 63-87, in: Bade, K. J.: Migration – Ethnizität- Konflikt: Systemfragen und Fallstudien, IMIS-Schriften, Osnabrück 1996

Esser, Hartmut: Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital, in: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt, Frankfurt a. M. 1996, S 64–99

Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde, Suhrkamp, Frankfurt 1966

Fanon, Frantz: Schwarze Haut, Weiße Masken, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985

Figl, Johann: Säkularisierung und Fundamentalismus, in: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Querschnitte 16, Studien Verlag, Innsbruck/Wien/München, Bozen 2004

Filitz, Thomas/Gingrich, Andre/Rasuly-Paleczek, Gabriele: Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt, S. I-VI., Frankfurt am Main 1993

Flehsig, Karl-Heinz: Kulturelle Orientierungen.  
*<http://www.user.gwdg.de/~kflechs/iikdiaps100.htm>* (Aufruf Dez. 2004)

Fobanjong, John: Understanding the Backlash Against Affirmative-Action, New York 2001

Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1994

Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt 2003

Fraser, Nancy: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: Fraser/Honneth, 2003, S 27-42

Freire, Paolo: Erziehung als Praxis der Freiheit, Reinbek 1977

Fromm, Erich/Bonß, Wolfgang (Hrsg.): Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Stuttgart 1980

Gans, Chaim: The Limits of Nationalism, Cambridge 2003

Geden, Oliver: Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung, Wiesbaden 2006

Geertz, Clifford: Old Societies and New States, The Quest for Modernity in Asia and Africa. Glencoe 1963, S 109, zit. nach: Rex, John: Rasse und Ethnizität als sozialwissenschaftliche Konzepte, in: Dittrich, Eckhard J., Radtke, Frank-Olaf (Hrsg.): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990

Geertz, Clifford: Primordial Loyalties an Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity, Public Lectures No. 7., Budapest 1994

Geißler, Rainer (Hrsg.): Soziale Schichtung und Lebenschancen in Deutschland, Stuttgart 1994

Geißler, Rainer: Die Sozialstruktur Deutschlands. Die gesellschaftliche Entwicklung vor und nach der Vereinigung, Opladen 2002

Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne, Rotbuch Verlag, Hamburg 1991

Gillis, Stacy (Hrsg.): Third Wave Feminism. A Critical Exploration, Basingstoke (u.a.) 2005

Gingrich, Andre: Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel, in: Wernhart, Karl R./Zips, Werner: Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 2008

Giordano, Christian: Ethnizität. Soziale Bewegung oder Identitätsmanagement?, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 7, 1981, S. 179–198

Glazer, Nathan/ Moynihan, Daniel P.: Introduction, in: Glazer, Nathan/ Moynihan, Daniel P.: Ethnicity. Theory and Experience. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1975

Glazer, Nathan/Daniel P. Moynihan (Hrsg.) Ethnicity. Theory and Experience, Cambridge 1975

Glazer, Nathan: The Universalization of Ethnicity, 1975, S 251, in: Glazer, Nathan: Ethnic Dilemmas 1964-1982, Cambridge, Massachusetts/London 1983, S 233-253

Habermas, Jürgen: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, Frankfurt am Main 1993, S 147-196, hier: S 173 in: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 1993

Hannerz, Ulf: Transnational Connections, Culture, People, Places. London/New York 1996

Harrington Michael/Ehm Emi: Das andere Amerika. Die Armut in den Vereinigten Staaten, München 1964

Heckmann, Friedrich: Ethnos – eine imaginierte oder reale Gruppe? Über Ethnizität als soziologischer Kategorie, in: Hettlage, Robert/Deger, Petra/Wagner, Susanne (Hrsg.): Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa, Opladen, 1997

Heilmann, Sebastian: Das politische System der Volksrepublik China, Wiesbaden 2002

Heitmeyer, Wilhelm: Nehmen die ethnisch-kulturellen Konflikte zu?, in: Heitmeyer, Wilhelm: Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Reaktionen und Rechtsextremismus, Frankfurt am Main 1994, S 383-403

Heitmeyer, Wilhelm: Rechtsextremistische Orientierung bei Jugendlichen, München 1989

Held, Josef/Horn, Hans-Werner/Marvakis Athanasios: „Du musst so handeln, dass du Gewinn machst...“. Empirische Untersuchungen zu politisch rechten Orientierungen jugendliche Arbeitnehmer, Diss. Text Nr. 18., Duisburg 1991

Hewitt, Vernon: India. The State, Ethnicity and Nationalism, in: Don MacIver (ed.): The Politics of Multinational States, Macmillan, Houndsmills UK 1999, S 35 – 62

Hirsch, Joachim u.a.: Die Zukunft des Staates, Hamburg 2001

Hirschman, Albert O.: Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?, in: Leviathan, Jg. 22, Heft 3, 1994, S 293-304

Hirschmann, Albert O.: Exit, Voice and Loyalty, Cambridge/MA 1970

Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, München 1998

Hoffmeister, Dieter/Sill, Oliver: Zwischen Aufstieg und Ausstieg. Autoritäre Einstellungsmuster bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1993

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1992

Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, Nancy/ Honneth Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, in: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Band 6, S 19-186

Horkheimer, Max: Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters, in: Gesammelte Schriften Band 4, Schriften 1936-1941, Frankfurt 1988, S 9-89

Horn, Christoph/ Scarano, Nico (Hrsg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2002

Horowitz, David: Ethnic Groups in Conflict, Berkeley 1985

Horowitz, Donald L.: Ethnic Identity, in: Glazer/ Moynihan, 1975

Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen, die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. The Clash of Civilizations, München/ Wien 1996

Hutchinson, John/Smith, Anthony D.: Ethnicity, Oxfordreaders, Oxford University Press, Oxford/New York 1996

Ingelhart, Ronald/ Abramson, Paul A.: Value Change in Global Perspective, Michigan 1995

Isaacs, Harold R.: Basic Group Identity: The Idols of the Tribe, in: Glazer/Moynihan, 1975

Karl, Michaela: Die Geschichte der Frauenbewegung, Stuttgart 2011

Kaschuba, Wolfgang: Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Vergleich, in: Binder, Beate/Kaschuba, Wolfgang/Niedermüller, Peter: Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts, Köln/Weimar/Wien 2001

Keller, Mario: Rund um den Freiheitsbaum. Die Bewegung von unten und ihr Sprecher Mathias Metternich in der Zeit der Mainzer Republik (1789-1799), Frankfurt am Main 1988

Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 1991, vgl. Originalausgabe: *La Revanche de Dieu, Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991

Klinger, Cornelia (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main 2007

Klinger, Cornelia/ Knapp, Gudrun-Axeli : Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse“/Ethnizität, in: Klinger, Cornelia (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, Frankfurt am Main 2007

Kukathas, Chandran: The Liberal Archipelago, Oxford 2003

Kukathas, Chandran: The Life of Brian – or Now for Something Completely Difference-Blind, in: Kelly Paul: Multiculturalism Reconsidered, Cambridge 2002, S 201-2

Kummer, Werner: Sprache und kulturelle Identität, in: Dittrich/Radtke, 1990

Kymlicka, Will: Liberalism, Community and Culture, Oxford 1991

Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford 1997

Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford 1995

Landry, Donna/ MacLean, Gerald (Hrsg.): The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak, New York/London 1996

Lepsius, M. Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990

Levy, Jacob T.: The Multiculturalism of Fear, Oxford 2000

Lipset, Seymour Martin/ Stein, Rokkan: Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments, in: Mair, Peter (Hrsg.): The West European Party System. Oxford/New York/Athen, 1990, S 91-138

Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie: Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie, Baden-Baden 2009

Lugones, Maria C./ Selman, Elizabeth V.: Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Guttural Imperialism and the Demand for the Women's Voice, in: Women's Studies International Forum 6, 1983, S 573 – 581

Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Darmstadt/Neuwied 1983 [1916], S 32

Macków, Jerzy: Totalitarismus und danach. Einführung in den Kommunismus und die postkommunistische Systemtransformation. Nomos, Baden-Baden 2005

Margalit, Avishai/ Raz, Joseph: National Self-Determination, 1995, S 83ff, in: Kymlicka, Will (Hg.): The Rights of Minority Cultures, Oxford 1995f, S 79-92

Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Hg.): Fundamentalisms Observed. Chicago, 1991

Marty, Martin/Appleby, R. Scott: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt/New York 1996

Marx Karl, MEW 1, 1844

Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Band 19, Berlin/Ost 1969, S 11-32, bes. S 18ff, zit. nach: Honneth, 2003, S 178

Mauss, Marcel: Cohésion sociale et divisions de la sociologie (Œuvres, 3.), Paris 1969

McClosky, H./Zaller, J.: The American Ethos, Cambridge/Mass 1984

Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1991

Meier, Heinrich: Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, 2. Auflage, Metzler, Stuttgart 2004

Menke, Christoph: Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993

Merkel, Wolfgang/ Puhle, Hans-Jürgen/Croissant Aurel (Hrsg.): Defekte Demokratien. Band 2, Defekte Demokratien in Osteuropa, Ostasien und Lateinamerika, Wiesbaden 2006

Meyer, Thomas: Globale Szenarien für Kultur und Politik, in: Meyer, 2002, S 90 – 116

Meyer, Thomas: Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002

Mieck, Ilja: Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Berlin/Köln 1994

Miller, David: Principles of Social Justice, Cambridge/Massachusetts 1999

Mommsen, Hans: Nation und Nationalismus in sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Schieder W./ Selin V.: Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. 2: Handlungsräume des Menschen in der Geschichte, Göttingen 1986, S 162 – 184

Müller, Hans-Peter/ Schmid Michael (Hrsg.): Hauptwerke der Ungleichheitsforschung, Wiesbaden 2003

Neckel, Sighard: Die ethnische Konkurrenz um das Gleiche. Erfahrungen aus den USA, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Was hält die Gesellschaft zusammen?

Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft (Band 2) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S 255-278

Negt, Oskar/Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt am Main 1972

Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000

Nohlen, Dieter: Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen, Reinbek bei Hamburg 2000

Okin, Susan Moller: Feminism and Multiculturalism: Some Tensions, Ethics 108, no. 4, 661-84, 1998

Okin, Susan Moller/ Cohen, Joshua (Hrsg.): Is Multiculturalism Bad for Women?, Princeton 1999

Okin, Susan Moller: Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit, Ethics 112 (January 2002), S 205 – 230

Olzak, Susan: Contemporary Ethnic Mobilization, in: Annual Review of Sociology 9, 1983, S 355-374

Orwell, George: Animal Farm. A Fairy Story, London 1946

Ostendorf, Berndt: Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika, München 1994

Parsons, Talcott/Kroeber, Arnold L.: The Concepts of Culture and of Social System, American Sociological Review 23, 1958

Peters, Bernhard: Understanding Multiculturalism, in: IIS-Arbeitspapier, Nr. 14/99, Universität Bremen

Phillips, Anne: Multiculturalism without Culture, Princeton 2007

Poulantzas, Nicos: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus, Hamburg 2002

Putnam, Robert: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York 2000

Radtke, Frank-Olaf: Lob der Gleich-Gültigkeit: Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs, in: Bielefeld, Uli (Hrsg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?, Hamburger Institut für Sozialforschung, 2. Auflage, Hamburg, 1992

Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge 1971

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main 2006

Rawls, John: Political Liberalism, New York 1993, S 29ff bzw. Deutsch: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998

Raz, Joseph: The Morality of Freedom, Oxford 1986

Reckwitz, Andreas: Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen. Berliner Journal für Soziologie 2, 2001, S 179-200 in: [http://www.goethe.de/z/pro/kultur\\_entwicklung\\_PDFs/de-glossar-kultur-und-entwicklung.pdf](http://www.goethe.de/z/pro/kultur_entwicklung_PDFs/de-glossar-kultur-und-entwicklung.pdf), 04.11.2006

Reese-Schäfer, Walter: Kommunitärer Gemeinsinn und liberale Demokratie, Gegenwartskunde 3, 1993, S 305-317

Reese-Schäfer, Walter: Kommunitarismus, Frankfurt am Main 2001

Remele, Kurt: Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Anfragen, in: Six/Riesebrodt/Haas, 2004

Renan, Ernest: Was ist eine Nation? in: Jeismann, Michael/Ritter, Henning: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, Reclam, Leipzig 1993, S 290-311

Rohr, Elisabeth: Ethnizität und kulturelle Symbolgefüge, in: Kössler, Reinhart/Schiel, Tilman (Hrsg.): Nationalstaat und Ethnizität, Frankfurt am Main 1994, S 57-74

Rokeach, Milton: The Open and the Closed Mind, New York 1960

Rommelpacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995

Rommelpacher, Birgit: Psychologische Erklärungsmuster zum Rassismus, in: Mecheril, Paul/Teo, Thomas: Psychologie und Rassismus, Reinbek bei Hamburg 1997

Rössler, Beate: Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, S 1035-1048

Rössler, Martin: Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960, zit. nach: Martin Rössler: Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss,

zit. nach: <http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2007/1998/pdf/kae0001.pdf>,  
11.01.2011

Rothbard, Murray Newton: Die Ethik der Freiheit, St. Augustin 1999

Rothbard, Murray Newton: Eine neue Freiheit. Das libertäre Manifest, Berlin  
1999

Ruckstuhl, Astrid: Ursachen und Folgen von Langzeitarbeitslosigkeit, in:  
[http://socio.ch/arbeit/t\\_a.ruckstuhl.htm#3](http://socio.ch/arbeit/t_a.ruckstuhl.htm#3), 28.12.2006

Sandel, Michael J.: Liberalism and its Critics, Oxford (Blackwell) 1987

Sander, Uwe/Heitmeyer Wilhelm: Was leisten Integrationsmodi? in: Heitmeyer  
Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am  
Main 1997

Sartre, Jean-Paul: Réflexions sur la question juive, Paris 1954

Sauer, Birgit: Geschlecht, Emotion und Politik, Reihe  
Politikwissenschaft/Political Science Series No. 46, IHS, Wien 1997

Sauer, Birgit: Politik wird mit dem Kopfe gemacht. Überlegungen zu einer  
geschlechtersensiblen Politik der Gefühle, in: Klein, Ansgar (Hg.): Masse-Macht-  
Emotionen: zur politischen Soziologie der Emotionen, Opladen, Wiesbaden 1999

Schlee, Günter: Interethnic clan identities among Cushiticspeaking pastoralists,  
Africa, 55(1), S 17-38

Schoch, Bruno, Der neue Terrorismus: Hintergründe und Handlungsfelder in  
arabischen Staaten, in: Hirschmann Kai/ Leggemann Christian (Hg.), Der Kampf

gegen den Terrorismus, Strategien und Handlungserfordernisse in Deutschland, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2003

Schönhut, Michael: Das Kulturglossar. Ein Vademecum durch den Kulturschundel für Interkulturalisten, Trier 2005, zit. nach: [http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur\\_und\\_entwicklung](http://www.kulturglossar.de/html/k-begriffe.html#kultur_und_entwicklung), 04.11.2006

Schwinn, Thomas: Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung, Frankfurt/Humanities Online 2004

Sen, Amartya Kumar/Griese, Friedrich: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2010

Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, Münschen 2006

Shklar, Judith N.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Frankfurt am Main 1997, S 26, zit. nach: [http://evakreisky.at/onlinetexte/nachlese\\_gerechtigkeitsdiskurse.php](http://evakreisky.at/onlinetexte/nachlese_gerechtigkeitsdiskurse.php), 04.04. 2009

Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen: Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 1974

Sollors, Werner (Hrsg.): Theories of Ethnicity. A Classical Reader, London u.a., 1996, S X, in: Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht, in: Mittelweg 36 4/2000, S 68

Spinner, Jeff: The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State, Baltimore (MD) 2003

Spivak, Gayatri Chakravorty/ Milevska, Suzana: Resistance that cannot be recognized as such, in: Grzinic, Marina/ Reitsamer Rosa (Hrsg.): New Feminism. Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions, Wien 2008

Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – ein Literaturbericht, in: Mittelweg 36 4/2000

Stölting, Erhard: Neue regionale Identitäten und strategischer Essentialismus. Eine vergleichende Studie zu Potenzialen und Blockierungen multipler und interkultureller Identitätsbildung, Potsdam 2001, [http://www.unipotsdam.de/u/allg\\_soziologie/projekt%20deutsch.htm](http://www.unipotsdam.de/u/allg_soziologie/projekt%20deutsch.htm) (Aufruf: Dez. 2004)

Sukopp, Thomas: Wider den radikalen Kulturrelativismus – Universalismus, Kontextualismus und Kompatibilismus, in: Aufklärung und Kritik 2/2005, S 136 – 154, zit. nach: [http://www.gkpn.de/sukopp\\_kultur.pdf](http://www.gkpn.de/sukopp_kultur.pdf), 17.04.2011

Sunder, Madhavi: Cultural Dissent, Stanford Law Review 545 (December 2001), S 495 – 567

Sunder, Madhavi: Piercing the Veil, Yale Law Journal 112, 2003, S 1399-472

Sutter, Alex: Kollektive Identität – des Kaisers neue Kleider?, in: Widerspruch Nr. 41/2001

Svensson, Frances: Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes, 1979, in: Political Studies XXVII, Oxford 1979, S 421-439

Tajfel, Henri u.a.: Social Categorization and Intergroup Behaviour, 1971, in: European Journal of Social Psychology, 1, S 149-178

Tajfel, Henri/ Turner, John C.: The social identity theory of intergroup behaviour, in: Worchel Stephen/ Austin W. G. (Hrsg.): Psychology of intergroup relations, Chicago 1986, S 7-24

Tambiah, Stanley J.: Ethnic conflict in the world today, American Ethnologist 16(2), S 335-349

Tamir, Yael: Liberal Nationalism, Princeton 1995

Taylor, Charles: Atomism, in: Taylor, Charles: Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II, Cambridge 1985, S 187-210

Taylor, Charles: Atomismus, in: Brink, Bert van den u.a. (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt am Main 1995, S 73-107

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993

Taylor, Charles: Self Interpreting Animals, S 45-76, hier S 65ff; Taylor, Charles: What is Human Agency?, S 15-44, hier S 15ff, in: Taylor, Charles: Human Agency and Language. Philosophical Papers I, Cambridge 1985

Taylor, Charles: The Concept of a Person, Cambridge 1985, S 97-114, in: Human Agency and Language. Philosophical Papers ). Cambridge 1985

Taylor, Charles: The Ethics of Authenticity, Cambridge/London 1991

Terkessidis, Mark: Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte, Köln 1995

Thiel, Markus (Hrsg): Wehrhafte Demokratie. Beiträge über die Regelungen zum Schutze der freiheitlichen demokratischen Grundordnung, Tübingen 2003

Thompson, Edward P./Groh, Dieter (Hrsg.): Plebejische Kultur und moralische Ökonomie, Berlin 1980, S 268

Van den Berghe, Pierre: Does Race Matter?, in: Hutchinson, John/Smith, Anthony D.: Ethnicity, Oxfordreaders, Oxford University Press, Oxford/New York 1996

Veen, Hans-Joachim (Hrsg.): Alte Eliten in jungen Demokratien? Wechsel, Wandel und Kontinuität in Mittel- und Osteuropa, Köln 2004

Vester, Michael/Hoffmann, M/Zierke, I: Soziale Milieus in Ostdeutschland, Köln 1995

Vester, Michael: Kapitalistische Modernisierung und gesellschaftliche (Des-)Integration. Kulturelle und soziale Ungleichheit als Problem von „Milieus“ und „Eliten“, in: Heitmeyer, Wilhelm: Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, S 149-203

Waldron, Jeremy: Multiculturalism and mélange, in: Fullinwider, Robert K./McLean Douglas: Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique (Cambridge Studies in Philosophy & Public Policy), Cambridge University Press, 1996

Walgenbach, Katharina: Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen 2007

Walzer, Michael : Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990

Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1998

Walzer, Michael: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Köln/Berlin 1964

Wernhart, Karl R.: Ethnos – Identität-Globalisierung, in: Wernhart, Karl R./Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 2008, S 81-98

Wille, Christian: Kulturbegriff, weit/erweiterter (Kultur zwei), zit. nach: <http://www.christian-wille.de/frames/pub.htm>, 23.10.2009

Winter, Rainer: Die Zentralität von Kultur. Zum Verhältnis von Kulturosoziologie und Cultural Studies, 1999, S 150ff, in: Hörning, K.H./Winter, Rainer (Hrsg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt am Main, 1999, S 146-195

Wulff, Erich: Persönlichkeit und Psychiatrie am Beispiel einer psychiatrischen Erfahrung aus Vietnam, in: Wulff, Erich: Ethnopsychiatrie, Wiesbaden 1978

Young, Iris Marion: Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am Ideal des universalen Staatsbürgerstatus, 1993, S 281, in: Nagl-Docekal, Herta und Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt am Main 1993, S 267-303

Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, in: Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hrsg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt 2002, hier S 428-445

Young, Iris Marion: Geschlecht als serielle Kollektivität. Frauen als soziales Kollektiv, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt am Main 1994

Žižek, Slavoj: Ein Plädoyer für die Intoleranz. 3. überarbeitete Auflage Passagen-Verlag, Wien 2003

Internetquellen:

Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 1-2/2006), zit. nach:  
<http://www.bpb.de/publikationen/URZDVA>, 04.04.2011

„Es gilt kaum noch etwas als Folter“, Interview von *stern.de* mit Kenneth Roth von Human Rights Watch, in:  
[http://www.stern.de/politik/ausland/?id=533637&nv=hp\\_st](http://www.stern.de/politik/ausland/?id=533637&nv=hp_st), 28.08.2007

„Timeline of Affirmative Action Milestones“, zit. nach:  
<http://www.infoplease.com/spot/affirmativetimeline1.html>, 28.03.2011

„Wider die Diktatur des Relativismus“, in: F.A.Z., 20.04.2005, Nr. 91 / Seite 3, zit. nach:  
<http://www.faz.net/s/RubF3CE08B362D244869BE7984590CB6AC1/Doc~E16A28A93851244859BDF76E5EDD4B584~ATpl~Ecommon~Scontent.html>,  
10.06.10

CIA-Flüge in Europa: Kritik an Ministerrat und Mitgliedstaaten, in:  
[http://www.europarl.europa.eu/news/expert/infopress\\_page/019-3030-043-02-07-902-20070209IPR02947-12-02-2007-2007-true/default\\_de.htm](http://www.europarl.europa.eu/news/expert/infopress_page/019-3030-043-02-07-902-20070209IPR02947-12-02-2007-2007-true/default_de.htm), 28.08.2007

European Commission for Democracy Through Law (2001). Report on the Preferential Treatment of National Minorities by their Kin-States, Strasbourg, 22

October 2001, zit. nach: [http://www.venice.coe.int/docs/2001/CDL-INF\(2001\)019-e.html](http://www.venice.coe.int/docs/2001/CDL-INF(2001)019-e.html), 04.04.2011

<http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/11.03.2005/1691189.asp>, 21.12.2006

[http://de.wikipedia.org/wiki/Alain\\_de\\_Benoist](http://de.wikipedia.org/wiki/Alain_de_Benoist), 11.01.2007

[http://de.wikipedia.org/wiki/Anarchokapitalismus#cite\\_ref-2](http://de.wikipedia.org/wiki/Anarchokapitalismus#cite_ref-2), 02.12.2008

[http://de.wikipedia.org/wiki/Exit\\_und\\_Voice](http://de.wikipedia.org/wiki/Exit_und_Voice), 10.09.09

<http://de.wikipedia.org/wiki/Kulturrelativismus>, 18.01.2011

[http://de.wikipedia.org/wiki/Ordoliberalismus#cite\\_note-0](http://de.wikipedia.org/wiki/Ordoliberalismus#cite_note-0), 02.12.2008

<http://de.wikipedia.org/wiki/Religion>, 15.11.2006

<http://de.wikipedia.org/wiki/U%C3%87K>, 10.01.2007

<http://evakreisky.at/2002-2003/theorie/nachlese/051202.html>, 06.04.2009

<http://www.alleandersallegleich.at/content/site/start/index.html>, 10.04.2011

[http://www2.amnesty.de/\\_C1256A380047FD78.nsf/0/498A854DC63255F9C125702A0043DED8?Open&Highlight=2,guant%C3%A1namo](http://www2.amnesty.de/_C1256A380047FD78.nsf/0/498A854DC63255F9C125702A0043DED8?Open&Highlight=2,guant%C3%A1namo), 28.08.2007

[http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#\\_note-0](http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#_note-0),  
08.01.2009

[http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#\\_note-0](http://www2.gender.hu-berlin.de/gendermediawiki/index.php/Intersektionalit%C3%A4t#_note-0),  
08.01.2009

[http://de.wikipedia.org/wiki/Verfassungs%C3%A4nderung\\_%28Irland%29](http://de.wikipedia.org/wiki/Verfassungs%C3%A4nderung_%28Irland%29),  
05.05.2011

## Zusammenfassung

Mein Forschungsschwerpunkt bezieht sich auf Gerechtigkeitsdiskurse im Kontext der Anerkennung von kultureller Differenz. Menschliche Gesellschaften im Zeitalter der internationalen Vernetzung nehmen in einem zunehmenden Maße wahr, dass sie selbst kulturell heterogen sind und in ihrem alltäglichen Leben in Kontakt mit unterschiedlichen kulturellen Einflüssen kommen. Somit sind Auseinandersetzungen über Kultur und kulturelle Identitäten auch auf politischer Ebene in unterschiedlicher Weise zu einem bedeutenden Thema geworden. In diesem Zusammenhang messe ich dem politisch-ideologischen Anteil sozialer Entstehungs- und Herstellungsprozesse von Ethnizität eine besondere Bedeutung zu und unterziehe diesen Bereich einer kritischen Analyse. Hier knüpfe ich inhaltlich an, indem ich unterschiedliche Ansätze zur Anerkennung von kultureller Differenz, bezüglich ihrer normativen Grundaussagen aus einer „egalitär-emanzipativen Perspektive“ untersuche. Untersuchungsgegenstand sind sowohl Positionen, Begrifflichkeiten und Bedeutungszusammenhänge in den Argumentationssträngen von VertreterInnen des Kommunitarismus und Multikulturalismus (Kymlicka, Taylor, Walzer, Phillips u. a.).

Das dahinter stehende Erkenntnisinteresse ist, ob Anerkennungstheorien einen Beitrag zur Beseitigung oder Reduzierung von Ungerechtigkeiten leisten. Der Fokus liegt dabei auf jenen Individuen und Gruppen, die von sozialen Schließungen betroffen sind.

Die Ergebnisse meiner Arbeit zeigen, dass eine anerkennungstheoretische Wende in den Gerechtigkeitsdebatten feststellbar ist. Es zeigt sich eine ausführliche Rechtfertigungsargumentation, welche sich als Alternative oder Ergänzung zum politischen Liberalismus präsentiert. Anerkennungstheorien generieren aber nur in dem Maße ein Mehr an Gerechtigkeit, insofern ihnen auch die Anerkennung der individuellen Differenz inhärent ist, oder sie einen Bezug zur ausgleichenden Gerechtigkeit aufgrund von außerordentlichen historischen Unrechtserfahrungen herstellen. Denn nur so ist es möglich am Egalitätsprinzip festzuhalten. Problematisch sind jene Argumentationsführungen zu sehen, die auf

Kulturrelativismus und/oder essentialistischen Vorstellungen von kulturellen Identitäten gründen. Sie werden nicht selten zur Herrschaftssicherung politischer Eliten oder zur Begründung von Ungerechtigkeiten benutzt.

#### Abstract

My main point of research refers on justice discourses in the context of the recognition of cultural difference. Human societies in the age of the international networking perceive in an increasing measure that they are culturally heterogeneous and come in their everyday life in contact with different cultural influences. Thus arguments became over culture and cultural identities also on political level in different way an important topic. In this context I attach a special meaning to the political-ideological portion of social developing and production processes of ethnicity and submit this field of a critical analysis. Here I tie with regard to contents, by analyse different approaches for the recognition of cultural difference, concerning its normative basic statements from an „egalitarian-emancipatory perspective“. Object of investigation are both positions, concepts and context of meanings in the argumentation strands of representatives of the communitarism and multiculturalism (Kymlicka, Taylor, Walzer, Phillips and others). The underlying epistemological interest is whether recognition theories make a contribution to the removal or reduction of unfairness. The focus is thereby on those individuals and groups, who are concerned of social closure.

The results of my work reveal that a recognition-theoretical turn is ascertainable in the justice debates. It appears a detailed justification argumentation, which presents itself as alternative or addition to the political liberalism. Recognition theories generate however only in that extent a more of justice, if them also the recognition of the individual difference is inherent, or they establish reference to the compensatory justice due to extraordinary historical injustice experiences. In this way only it is possible to adhere to the principle of equality. Those lines of argumentation are to be seen problematic, which base upon cultural relativism

and/or essentialistic conceptions of cultural identities. They are used pretty often for the preservation of power of political elite or for the reason of unfairness.

## Lebenslauf

Name : Robert Waldhauser  
Geburtsdatum : 02. Jänner 1976  
Geburtsort : Mistelbach  
Eltern : Rosalia & Josef Waldhauser

Schulbildung : 1982-1986 : Volksschule, Großengersdorf/NÖ  
1986-1990 : Hauptschule, Wolkersdorf/NÖ  
1990-1995 : Handelsakademie, Mistelbach/NÖ

Studium : 1995-1996 : Studium Geschichte und Politikwissenschaft,  
Universität Wien  
1996-2002 : Studium Politikwissenschaft und gewählte  
Fächer (Geschichte, Ethnologie)  
Universität Wien  
2003-2011 : Dr.-Studium der Philosophie/  
Politikwissenschaft  
Universität Wien

Berufliche  
Tätigkeit : seit 2004 : Mitarbeiter der BAWAG-PSK-Group im  
Zahlungsverkehr