Differenz und Integration[1]

Tariq Modood

Im 20. Jahrhundert galten die Vereinigten Staaten als Ort der Rassenunterschiede und der ethnischen Diversität, während Europa sich selbst vorwiegend als Kontinent ethnisch homogener Nationalstaaten beschrieb. Im 21. Jahrhundert wird Europa den USA ähnlicher – mit dem Unterschied, dass die größte Minderheit muslimisch sein wird und die Trennlinien nicht anhand der Kategorien schwarz/weiß, sondern säkular-christlich/islamisch verlaufen werden. Wie soll Integration in diesem soziopolitischen Umfeld gestaltet werden? Welche Folgen sind für einen Kontinent zu erwarten, der sich zwar als säkular beschreibt, in dem aber staatliche Religionsförderung Alltagspraxis ist? Welche Konsequenzen hat Integration für das Christentum als kulturelles Markenzeichen Europas? Ich schlage im Folgenden mögliche Szenarien vor. Zunächst definiere ich „Gruppendifferenz" als Grundlage für eine Unterscheidung einer Reihe normativer Positionierungen und leite daraus vier gesellschaftstheoretische Modelle ab, die ich Assimilation, individualistische Integration, Kosmopolitismus und Multikulturalismus nenne.

1 | Erkennen von und Reagieren auf gesellschaftliche Differenz

Das Erfordernis für Integration entsteht, wenn eine etablierte Gesellschaft Individuen in ihrer Mitte ausmacht, die im Vergleich zum Durchschnittsbürger als benachteiligt wahrgenommen und so behandelt werden (oft nehmen diese Individuen sich selbst als „anders" wahr, wobei „anders" nicht zwingend negativ konnotiert sein muss). Dies kann sich auf verschiedene Weise und in verschiedenen Gesellschaftsbereichen äußern – etwa auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt oder im Bildungsbereich. Jemand ist beispielsweise in den Arbeitsmarkt integriert, wenn er/sie gleiche Chancen hat, einen Karriere- oder Bildungsweg einzuschlagen, sowie gleichen Zugang zu jenen Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten hat, die für den gewünschten Berufsweg erforderlich sind. Chancengleichheit heißt auch, dass der Arbeitsmarkt für Personen mit vergleichbaren Qualifikationen und Erfahrungen nicht durch divergierende Löhne und Arbeitsbedingungen segmentiert ist. Damit meine ich insbesondere formelle oder informelle Segmentierung nach Differenzkategorien wie Hautfarbe, Ethnizität, Religion. Diese Definition von Chancengleichheit lässt sich nicht nur auf den Arbeitsmarkt anwenden, sondern gilt ebenso für andere gesellschaftliche Bereiche.

Ein Kernaspekt der Integration ist Chancengleichheit in einer nicht segmentierten Gesellschaft, in der Kriterien wie Hautfarbe, Ethnizität oder Religion den Zugang zu bestimmten Sektoren nicht bedingen oder erschweren. Integration besteht aus einer Reihe von kontextspezifischen rechtlichen und politischen Steuerungsinstrumenten, die gleiche Teilhabemöglichkeiten in allen Gesellschaftsbereichen gewährleisten. Integration kann aber auch eine zusätzliche subjektive und symbolische Dimension haben, etwa die Wahrnehmung einer Minderheit durch die Mehrheitsgesellschaft oder umgekehrt die Beschreibung der Gesamtgesellschaft durch Minderheitsangehörige. Auch wenn Integration in mehrere gesellschaftliche Kernbereiche erreicht wurde, wäre eine vollständige Integration erst gegeben, wenn auch ein Grad subjektiver Identifizierung mit der Gesellschaft oder dem ganzen Land vorhanden ist, und wenn die Mehrheitsgesellschaft

die vollwertige Teilhabe und die damit einhergehende Zugehörigkeitsbeschreibung akzeptiert. Die Commission on Multi-Ethnic Britain etwa definierte „Zugehörigkeitsgefühl" (CMEB 2000: Einleitung) als das Bewusstsein, berechtigterweise dazuzugehören.

Eine Integration in verschiedene Gesellschaftsbereiche und das entsprechende Zugehörigkeitsgefühl kann individuell entstehen. Eine Person hat die Wahl, sich zu integrieren und ihr mag die Gelegenheit zur Teilhabe gegeben werden. Mein Interesse hier gilt weniger jenen Individualentscheidungen oder vereinzelt dargebotenen Gelegenheiten, sondern vielmehr der gesamten Gesellschaft und den gesellschaftlichen Gruppen. Zugehörigkeitsgefühl hängt davon ab, wie andere jemanden wahrnehmen oder behandeln, und zwar nicht nur als Individuum, sondern auch als Träger äußerer Merkmale wie Hautfarbe oder ethnoreligiöser Identität. Einzelne Policybereiche (wie etwa Bildungspolitik oder städtische Raumplanung)[2] sind durch Spezifika und Schwierigkeiten gekennzeichnet. Nicht weniger wichtig ist jedoch die Makroebene eines symbolischen Verständnisses von Gesellschaft und Integration. Damit meine ich das Selbstverständnis, das wir als Glieder einer Gesellschaft über diese und über Zugehörigkeitsbedingungen zu dieser Gesellschaft haben. Dieses Selbstverständnis äußert sich in der öffentlichen Meinung, manifestiert sich in politische Debatten und schlägt sich in den Grundlinien von politischen Konzepten nieder. Eine von der Regierung in Quebec eingesetzte Kommission, die sich mit den „symbolischen Grundlagen von Integration" (Identität, Religion, Wahrnehmung von „Anderen", kollektives Gedächtnis etc.) befasst hat, folgerte, dass die symbolische Wahrnehmung genauso entscheidend ist wie die institutionellen und materiellen Grundlagen von Integration (Bouchard/Taylor 2008). Auch das Narrativ einer „Krise" des Multikulturalismus oder des „Scheiterns" der Integration ist auf dieser symbolischen Makroebene zu verorten. Dies wird offensichtlich, wenn man berücksichtigt, wie wenige politische Maßnahmen tatsächlich Integration zum Ziel haben und

wie gering öffentliche Ausgaben in diesem Bereich sind – und diese Bilanz in ein Verhältnis zur Aufmerksamkeit setzt, die das Thema in den Medien erhält. Die Auseinandersetzung mit politischen Programmen und Konzepten sollte daher diese symbolische Einstellungsebene eines gesellschaftlichen Grundethos keinesfalls vernachlässigen.[3]

Schaubild 1 unterscheidet vier Integrationsparadigmen, die in zentralen politischen Konzeptionierungen ein unterschiedliches makrosymbolisches Integrationsverständnis abbilden. Die vier Integrationsmodi nenne ich Assimilation, individualistische Integration, Multikulturalismus und Kosmpolitismus.[4] Jedes dieser Paradigmen kennzeichnet eine eigene Interpretation der Grundwerte europäischer Demokratie – Freiheit, Gleichheit oder Solidarität (die man auch Bürgergesellschaft oder, dem Verständnis der französischen Revolution folgend, Brüderlichkeit nennen könnte). Die Integrationsparadigmen unterscheiden sich vor allem in ihrer Nuancierung dieser Konzepte. Differenz in Einwanderungsgesellschaften ist das Grundthema oder „Problem", mit dem sich diese Paradigmen auseinandersetzen (Modood 2007). Einwanderer, die als Teil der großen Migrationsbewegungen des vergangenen Jahrhunderts von anderen Kontinenten nach Europa kamen, fallen größtenteils in diese Differenzkategorie. Differenz hängt jedoch nicht zwingend mit Migration zusammen, ebenso wenig wie mit Aufenthaltsdauer oder dem Umstand, dass die Einwanderer und ihre Familien in der Regel aus ökonomisch weniger entwickelten Teilen der Welt stammen. All diese Faktoren ließen sich quantitativ strukturieren und erfassen. „Differenz" ist jedoch davon bestimmt, wie Einwanderer wahrgenommen werden; wie sie sich selbst beschreiben (zum Beispiel als „weiß", „schwarz", „chinesisch" oder „Muslim" etc.), wie sie andere bezeichnen (wiederum als weiß", „schwarz", „Chinesisch" oder „Muslim" etc.) und wie sie von anderen beschrieben werden („Muslime" etc.). Diese Identitäten lassen sich (nicht zwingend ambivalenzfrei oder präzise) in Differenzkategorien wie Hautfarbe, Ethnizität, Religion, Kultur oder Nationalität einordnen.

Zweifellos überlappen sich solche Kategorisierungen mit Klassen- oder Geschlechtszuschreibungen; jedoch sollte betont werden, dass sich diese Zuschreibungen nicht auf sozio-ökonomische Kriterien reduzieren und sich nicht im klassisch-soziologischen Sinne „objektiv" sozio-ökonomisch definieren lassen. Vielmehr implizieren diese Identitätszuschreibungen Subjektivität sowie Handlungsfähigkeit. Ein Verständnis der Beziehungen zwischen Einwanderern und „Einheimischen" – angesichts der Tatsache, dass die Einwanderung vorwiegend im dritten Viertel des 20. Jahrhunderts erfolgte, sollte man wohl eher von Beziehungen zwischen Minderheit und Mehrheit sprechen – kann nicht ohne Auseinandersetzung mit jenen Formen der Differenz erreicht werden. Ohne die explizite oder implizite Zugrundelegung verschiedener Formen der Differenz lassen sich relevante Interaktionen nicht erklären, Positionen verschiedener Akteure nicht vorhersagen (oder ausmachen) noch politische Präferenzen angemessen verstehen. Die Konzepte, die im Folgenden analysiert werden, sind normativ und haben einen klaren Policy-Bezug: Sie basieren auf einem Verständnis von sozialen Phänomenen, die politischer Reaktionen bedürfen. Wenn das Problem ist, wie Differenz integriert werden kann – und damit meine ich einen Prozess, an dessen Ende Differenz aufhört, problematisch zu sein –, bieten diese Integrationsmodi verschiedene Antworten (Schaubild 1).

2 | Vier Integrationsparadigmen

Assimilation ist eine einseitige Perspektive auf sozialen Wandel und soziale Beziehungen. Gemäß dieser Sichtweise machen sich Einwanderer idealer Weise in der Gesellschaft, in der sie sich niederlassen, so wenig wie möglich bemerkbar und gleichen sich so weitgehend wie möglich ihren neuen Landsmännern an.[5] Diese Perspektive konzipiert Integration als Einbahnstraße. Assimilation kann aus einer lais-

Schaubild 1: Vier Integrationsparadigmen*

	Assimilation	Individualistische Integration	Kosmopolitismus	Multikulturalismus
Soziologische Prämissen	Individuen und Gruppen; Differenz ist ein zentrales Merkmal	Individuen; Differenz ist ein zentrales Merkmal; sie wird insbesondere anhand staatlicher und gesellschaftlicher Diskriminierung erkennbar	Individuen; Differenz ist ein zentrales Merkmal; sie wird insbesondere anhand staatlicher und gesellschaftlicher Diskriminierung erkennbar; Unterscheidung zwischen „ihnen“ und „uns“	Individuen; Differenz ist ein zentrales Merkmal; sie wird insbesondere anhand staatlicher und gesellschaftlicher Diskriminierung erkennbar; Unterscheidung zwischen „ihnen“ und „uns“
Freiheit	Minderheiten werden angehalten, sich der Mehrheitskultur anzupassen	Minderheiten haben die Wahl, sich zu assimilieren oder ihre Identitätspräferenzen in der Privatsphäre zu kultivieren; es gibt keine Anreize, sich als Minderheit wahrzunehmen, eher als Individuen	Weder Minderheit noch Mehrheit werden angehalten, sich eine zentrale Identitätszuschreibung anzueignen; Kombination verschiedener Identitätsmerkmale steht allen offen	Minderheiten haben die Wahl, sich zu assimilieren; Kombination verschiedener Identitätsmerkmale steht allen offen; ebenso Gruppenbildung – ganz nach der eigenen Präferenz und Prioritätensetzung
Gleichheit	Differenz erzeugt Diskriminierung und wird deshalb vermieden	Diskriminierung wird aktiv eliminiert, damit man sich als Individuum begegnet anstatt auf Grundlage von Differenz	Anti-Diskriminierung und Neujustierung der Mehrheitskultur	Zusätzlich zum Diskriminierungsschutz werden Minderheitsidentitäten und -praktiken im öffentlichen Raum anerkannt
Solidarität	Eine homogene nationale Identität	Diskriminierungsfreiheit und Förderung individueller Autonomie im Rahmen eines nationalen, liberalen Bürgerschaftsmodells	Assoziationen über Gemeinschafts- und nationale Grenzen hinaus werden gefördert; die vorherrschende Idee ist ein Selbstverständnis als Weltbürger	Die gesellschaftliche Selbstbeschreibung wird so modifiziert, dass Gruppenidentitäten Anteil darin finden, die für Minderheiten und Mehrheiten von Bedeutung sind; das Verhältnis zwischen sozialen Gruppen ist nicht von Uniformitätszwang oder Dominanz, sondern vom Dialog bestimmt

* In allen Fällen wird ein freiheitlich-demokratischer Rechts- und Werthintergrund vorausgesetzt. Die hier angeführten Kriterien ergänzen diesen Rahmen.

sez-faire Haltung entstehen oder wird bewusst zum Staatsziel erklärt, wie etwa im Falle der „Amerikanisierungspolitik" gegenüber europäischen Einwanderern des frühen 20. Jahrhunderts. Diese Politik hat einen möglichst geringen Grad an alltagspraktischen und institutionellen Veränderungen zum Ziel. Die zugrundeliegende Logik ist, das erst gar keine Gelegenheitsstrukturen für Diskriminierung und soziale Konflikte entstehen, wenn Differenz eliminiert wird. Ausgehend von anglophonen Ländern gilt Assimilation seit den 1960er Jahren in einer wachsenden Zahl von Staaten als zunehmend unpraktikabel, illiberal sowie als inegalitär. Schon 1966 erklärte Innenminister Roy Jenkins, die britische Regierung verstünde Integration nicht als „verwässernden Assimilierungsprozess, sondern als Chancengleichheit und Toleranz gegenüber kultureller Vielfalt" (Jenkins 1967: 267). Obwohl der Begriff „Assimilation" heute durch den Terminus „Integration" ersetzt wurde, meinen viele Politiker auch heute noch – bewusst oder unbewusst – Assimilation, wenn sie von Integration sprechen. Da Begriffsgehalte und ihr Gebrauch im öffentlichen Diskurs nicht selten auseinanderfallen, sollten sie stets kritisch hinterfragt werden.

In den drei nicht-assimilativen Paradigmen wird von einem zweiseitigen Integrationsbegriff ausgegangen. Sie erfordern einen Beitrag der Mehrheitsgesellschaft und der eingewanderten ethnischen Minderheiten. Letztere können auch nicht ausschließlich dafür verantwortlich gemacht werden, wenn Integration scheitert oder keine Integrationsversuche erfolgen. Integration gilt vor allem als institutionelle und gesellschaftliche Aufgabe, die von Akteuren wie Arbeitgebern, Zivilgesellschaft oder dem Staat getragen wird. Institutionelle Chancengleichheit für (angehende) Neubürger kann – zum Beispiel – durch rechtlichen Diskriminierungsschutz garantiert werden. An dieser Stelle sollte wiederum zwischen individualistischer Integration und Multikulturalismus unterschieden werden. Erstere erfordert die individuelle Berücksichtigung von Einwanderern oder Minderheiten als individuelle Träger gleicher Rechte und politischer Ansprüche (Barry 2001). Minderheitenverbände sind zwar als private Vereinigungen rechtlich geschützt, erhalten aber keine öffentlichen Fördergelder und übernehmen keine öffentlichen Aufgaben.

Multikulturalismus legt einen beidseitigen Integrationsprozess zugrunde. Er berücksichtigt Individuen und soziale Gruppierungen. Das Modell differenziert auch zwischen einzelnen Gruppierungen und entwickelt variierende institutionelle Lösungen für unterschiedliche Bedürfnisse (CMEB 2000; Parekh 2000; Modood 2007). Das „Multi" im Wort Multikulturalismus steht dafür, dass Integration nicht als vorgefertigte Schablone für alle verstanden werden kann, da jede gesellschaftliche Gruppe eigene Charakteristika und Bedürfnisse hat. Der „Kulturalismus" hingegen, der durch seinem Bezug zu einem komplexen Konzept wie „Kultur" sowie seinen „ismus" keineswegs ein günstiger Begriff ist, unterscheidet Gruppierungen und Gruppenidentitäten aufgrund ihres sozioökonomischen Profils, ihres Phänotyps sowie ihrer Aufenthaltsdauer. Gruppenbezogene Integration ist eine Ergänzung und keine Alternative zur Integration von Individuen. Zum Beispiel erfolgt Integration durch gezielte Anti-Diskriminierungspolitik sowie durch einen soliden Rahmen für Persönlichkeitsrechte. Wie die meisten Konzepte in der politischen Theorie nimmt der Multikulturalismus in verschiedenen sozialen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeiten variierende Formen an. Zum Bespiel wurde er in den Niederlanden anders verstanden als in Großbritannien (Joppke 2004; Koopmans et al. 2005) und in Quebec anders konzipiert als in im englischsprachigen Teil Kanadas (Bouchard/Taylor 2008, Kapitel 6). Jedes Land debattiert und verhandelt sein nationales Integrationsverständnis. Solche Debatten mögen durch einen Initiator angestoßen werden – wie im oben erwähnten Beispiel Roy Jenkins – und durch Diskussionsteilnehmer (bisweilen auch Nachzügler), die die Aushandlung in verschiedene Richtungen lenken oder ihren Rahmen erweitern. Die britische Diskus-

sion wurde zum Beispiel maßgeblich von muslimischen Migranten geprägt, die schon in den 1990er Jahren Religion betonen (Modood 2005).

Im Mittelpunkt des Multikulturalismus, ähnlich wie bei allen Integrationsparadigmen, steht der Gleichheitsgedanke. Der wesentliche Unterschied zwischen Individualistischer Integration und Multikulturalismus ist die Bedeutung, die der Multikulturalismus gesellschaftlichen Gruppen und dem „Multi" in seinem Wortstamm beimisst. Es lassen sich zwei Differenzierungsprozesse zwischen Minderheiten und der Mehrheitsgesellschaft ausmachen: Einerseits Fremdheit, Stigmatisierung, Stereotypisierung, Ausgrenzung, Diskriminierung und Rassismus, anderseits die positive Selbstbeschreibung von Gruppen. Multikulturalismus stützt sich auf Datenerhebungen aus diesen beiden Kernbereichen. Differenz wird in beiden Bereichen sowohl aus der Außen- als auch der Innenperspektive wahrgenommen. Aus beiden Blickwinkeln stellt sie nicht nur ein Anderssein dar, sondern auch eine Form der Fremdheit oder Minderwertigkeit, die gleichberechtigte Zugehörigkeit zur Gesellschaft oder dem politischen Gemeinwesen erschwert. Kürzlich wurde Multikulturalismus als Modell definiert, „das ethnisch-kulturell-religiöse Minderheiten als gesonderte soziale Gruppierungen versteht und ihre Besonderheit aktiv fördert" (Emmerson 2011). Diese Definition umschreibt jedoch nur einen Teilaspekt: Der Multikulturalismus schafft Raum für jene, die den Wunsch haben, ihre Besonderheit zu betonen. Er sucht aber auch nach Formen des sozialen Zusammenhalts, die sich damit vereinbaren lassen. Hartmann und Gerteis (2005) sprechen in diesem Zusammenhang von „neuen Solidaritätskonzepten", die auf dem Gleichheitsgedanken basieren (auch Bouchard/Taylor 2008). Jedes Integrationsparadigma reflektiert ein eigenes Verständnis von freier Wahl, Gleichheit und Solidarität. Dem Multikulturalismus sein Interesse an gesamtgesellschaftlicher Solidarität abzusprechen ist zwar eine geläufige, aber eine verkürzte Darstellung.

3 | Präzisierung der Konzepte Multikulturalismus und Integration

Multikulturelle Minderheitenpolitik unterscheidet sich von individualistischer Integration darin, dass sie die soziale Realität von Gruppen anerkennt und nicht nur den Bedürfnissen von Einzelpersonen oder organisierten Vereinigungen Rechnung trägt. Keineswegs setzt multikulturelle Anerkennung präzise voneinander abgegrenzte, homogene, unveränderliche und geschlossene Bevölkerungsgruppen voraus (Modood 2007: 93-97).[6] Hier beginnt die Auseinandersetzung mit dem Kosmopolitismus.

Kosmopolitismus basiert auf der Akzeptanz von Differenz – gleichzeitig steht er aber der Kategorie „Gruppe" kritisch gegenüber oder löst sie gänzlich auf (Waldron 1991).[7] Zwei Formen des Multikulturalismus entstehen aus der Differenz darüber, ob Einwanderung die Bildung gesellschaftlicher Teilgruppen bedingt, deren Status gesonderter politischer Aufmerksamkeit bedarf. In öffentlichen Debatten wie auch in der Sozialwissenschaft wird oft einer dieser beiden Begriffe als Multikulturalismus verwandt. In den meisten Fällen wird nicht darauf hingewiesen, dass es hier zwei konkurrierende Begriffsvorstellungen gibt. Für mich ist Multikulturalismus jene sozialwissenschaftliche und politische Position, die die Realität sozialer Gruppen berücksichtigt.[8]

Ich spreche von Kosmopolitismus, wenn Differenz positiv bewertet oder pragmatisch akzeptiert wird; gleichzeitig wird die Existenz von Gruppierungen geleugnet oder ihnen politische Anerkennung abgesprochen. Dem liegt das Argument zugrunde, dass vor dem Hintergrund von Rassismus, Kolonialismus und europäischem Überlegenheitsdenken während der frühen Migrations- und Siedlungswellen bestimmte Formen von sozialer Ausgrenzung entstanden sind, die Gruppenbildung (wie etwa „weiß/schwarz") erst geschaffen oder verstärkt haben. In Zeiten der sozialen Vermischung, kulturellen Begegnung und Globalisierung sind jene Identitätszuschreibungen der Moderne (basierend etwa auf Hautfarbe oder Nationali-

tät) in Auflösung begriffen. Selbstbeschreibungen werden fließender und vielschichtiger, sind kontextspezifisch und kombinieren variierende Komponenten (Hall 1992a).

Briten karibischen Ursprungs sind zum Beispiel Teil einer „Multikultur" geworden, weil sie aktiv soziale Bande geknüpft haben, anstatt sich als segregierte Gemeinschaft abzugrenzen. Solche Eingliederungsprozesse lassen sich nicht vollständig durch Modelle wie individualistische Integration beschreiben (Gilroy 2000). Während Briten karibischen Ursprungs weiterhin wirtschaftlich marginalisiert und in Problemstatistiken urbaner Deprivation überrepräsentiert bleiben, sind sie doch in Bereichen wie Jugendkultur, Musik, Tanz, Mode und Sport fester Bestandteil der Popkultur und hierin sogar überrepräsentiert (Hall 1998). Wenn wir davon ausgehen, dass Fußballmannschaften, die Olympiade oder Fernsehprogramme wie Großbritannien sucht den Superstar (The X Factor) eine wichtige Rolle für die nationale Identitätsbildung spielen, stehen sie gar im Zentrum ideeller britischer Nationenbildung. Zudem erfährt Großbritannien – wie auch andere Staaten Westeuropas – gerade neue, auch innereuropäische, Einwanderung, die sich weiter fortsetzen wird. Angesichts der Vielzahl an Herkunftsgesellschaften lässt sich nicht mehr von klar auszumachenden Einwandergruppen sprechen, so ein bekanntes Argument. Vielmehr entsteht ein soziales Profil der „Hyperdiversität", indem weniger strukturierte Formationen verschiedener Sprachen, Ethnizitäten und Religionen entstehen (Vertovec 2007). Als mögliches Zukunftsszenario entspricht diese Vision einer Sicht, die vor dem Hintergrund von Globalisierung, Migration und Telekommunikation verstärkte transnationale Assoziationstendenzen beschreibt. Die Interaktionsdichte und gegenseitige Loyalität in solchen Gemeinschaften gilt als stärker als jene zwischen Staatsbürgern.

In welcher Hinsicht geht Kosmopolitismus über individualistische Integration hinaus? Dies geschieht weniger im politischen Sinne als aufgrund des im Kosmopolitismus gegebenen Ethos, Vielfalt positiv zu bewerten und Bedingungen zu schaffen, die eine freiwillige Wahl ermöglichen. Als problematisch gelten alle Formen der Oktroyierung von Gruppenidentitäten und alle Ideen, Vorstellungen oder Vorurteile, die Individuen als unterlegen oder bedrohlich stilisieren und sie dabei von der vollwertigen gesellschaftlichen Teilhabe ausschließen.

Assimilation oder Anpassung an vorherrschende soziale Normen sollten nicht als Bedingung formuliert werden. Jedoch können Gruppenzugehörigkeitszwänge sich ähnlich negativ auf die individuelle Lebensgestaltung auswirken (Appiah 1994). Vererbte oder zugeschriebene Identitäten, die Individuen in fremd gewählte Schubladen sortieren und ihnen wie in einem Drehbuch ihre Lebensgestaltung vorgeben, sollten zurückgewiesen werden (die Forschungsliteratur spricht hier häufig von „Grenzüberschreitungen"). Die Zahl an Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung wird begrenzt; ein antagonistisches gruppenbasiertes Gesellschaftsbild entsteht.[9]

Kosmopolitismus ist die Multikulturalismusvariante der maximalen Freiheiten für Minderheit und Mehrheit, sich unabhängig von Gruppengrenzen mit allen auszutauschen, von allen anderen zu lernen oder Gepflogenheiten zu übernehmen. Individuelle Identitäten entstehen aus einem Mischverhältnis der persönlichen Präferenzen für Merkmale und Aspekte verschiedener Gruppen und Traditionen. Es gibt keine dominante soziale Identität, der sich alle anpassen müssen. Das Ergebnis ist eine Gesellschaft, die sich aus einem Mix von verschiedenen Kulturen zusammensetzte, eine „Multikultur".

Während dies eine attraktive wie auch mit der liberalen Demokratie kompatible Vision der gegenwärtigen Gesellschaft ist, ist sie allerdings nur bedingt auf den Londoner Kontext anwendbar – ebenso wenig wie auf große Teile Großbritanniens oder Kontinentaleuropas. In den meisten Groß- und Kleinstädten, zum Beispiel im Norden Englands, gibt es keine große Vielfalt an Gruppierungen, sondern häufig nur

zwei soziale Gruppen (beispielsweise südostasiatische Muslime und Europäer). Identifizierungsmöglichkeiten sowie freie Kombination von Identitätsmerkmalen halten sich in Grenzen und die meisten Individuen empfinden eine starke Bindung an eine oder an einige wenige Gruppenidentitäten. Eine Mehrheit der britischen Muslime etwa beschreibt sich selbst als „Muslim" oder „britisch"; in den meisten Fällen als beides (Travis 2002).

Hyperdiversität entsteht zeitgleich und ergänzend zur städtischen Konzentration von etablierten postkolonialen Gemeinschaften mit ihrer außergewöhnlichen Beziehung zu Großbritannien und ihrer politischen Sonderstellung. In anderen europäischen Ländern gibt es vergleichbare Minderheiten mit ähnlichem geschichtlichen Hintergrund und einer daraus resultierenden gesellschaftlichen und politischen Position, zum Beispiel Einwanderer aus dem Maghreb in Frankreich und aus der Türkei in Deutschland. Viele dieser Gruppen sind oft verhältnismäßig umfangreich und daher sowohl in der Selbstwahrnehmung als auch von außen als Gruppierung wahrnehmbar. Sie stehen im Zentrum der öffentlichen Debatte und Aufmerksamkeit, insbesondere wenn der Eindruck entstanden ist, ihre Integration sei nicht besonders erfolgreich. Muslime scheinen in westlichen Demokratien häufig in diese Kategorie zu fallen, unabhängig davon, ob das jeweilige Gesellschaftsprofil eher von Gemeinschaftssinn oder Hyperdiversität geprägt ist.

Das heißt nicht, dass solche Minderheitenidentitäten exklusiv sind. Eine Reihe quantitativer Erhebungen hat nachgewiesen, dass Muslime in Großbritannien sich zwar stark mit ihrer religiösen Identität identifizieren, dass die Mehrheit von ihnen sich aber ebenso als britisch wahrnimmt. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Muslim sich selbst als britisch beschreibt und britischen Institutionen Vertrauen schenkt, ist sogar höher als bei Nicht-Muslimen (Heath/Roberts 2008). Gallup (2008) präsentierte ähnliche Forschungsergebnisse für Deutschland; abweichende Zahlen fanden sich in Frankreich, wo allerdings Pew (2006) allgemein höhere Identifikation mit der Nationalität im Vergleich zu anderen westeuropäischen Staaten feststellte. „Bindestrich-Identitäten" wie „britisch-indisch" sind inzwischen in Großbritannien so populär und weitverbreitet wie seit Jahrzehnten in den USA. Zunehmende Bedeutung kommt, wie oben erwähnt, transnationalen Diasporas zu. Allerdings erfährt nationale Identität keineswegs einer Erosion. Afrikanisch-karibische Briten und Südostasiaten haben zwar Familien in ihren Herkunftsländern wie auch in den USA und Kanada. Es gibt allerdings keine Hinweise darauf, dass die jeweiligen Familienmitglieder sich nicht als britisch, amerikanisch oder kanadisch beschreiben.

Ein zentraler Unterschied zwischen individualistischer Integration und Multikulturalismus ist, dass die betreffenden, durch Einwanderung entstandenen Gruppierungen sehr vielfältige Charakteristika und daher auch unterschiedlichen Anerkennungsbedarf haben. Während einige sich mit ihrer Hautfarbe identifizieren, wird für andere die nationale Herkunftsidentität (z.B. „Türkisch") salienter sein; wieder andere definieren sich stattdessen über ihre regionale Herkunft (z.B. „Berber") oder ihrer Religionszugehörigkeit (z.B. „Sikh"). Auch drücken diese Bezeichnungen Formen der Gruppengehörigkeit und des Stolzes auf eine Gruppenidentität aus und spiegeln das Ringen um Anerkennung und Inklusion wider. Diese Minderheitenselbstbeschreibungen stehen auf verschiedenste Arten im Dialog mit umfassenderen sozialen Identitäten wie etwa „Frau", „Arbeiterklasse", „Londoner", „Britin", die verschiedenen Erfahrungen, Lokalitäten und Ambitionen Ausdruck geben.

Sowohl der Multikulturalismus und der Kosmopolitismus als auch der ethno-religiöse Kommunitarismus (den ich auch als Multikulturalismus einordne) gehen auf jene politischen Minderheitenbedürfnisse ein. Keines dieser Paradigmen funktioniert als allumfassendes politisches oder soziologisches Modell – vielmehr sollten sie als komplementär gesehen werden (Modood 1998, CMEB 2000, Modood/Dobbernack 2011). Während die Aner-

kennung ethnischer und religiöser Gruppierungen eine rechtliche Dimension hat, liegt der Löwenanteil der zu erfüllenden Aufgabe im Bereich demokratischer Konsultationsmechanismen, politischer Partizipation, institutioneller Regelungen (im schulischen und gesundheitspolitischen Bereich zum Beispiel) sowie öffentlicher Diskurse – insbesondere im Bereich der (Neu)-Formulierung eines Verständnisses gesellschaftlicher Solidarität und nationaler Identität.

Unabhängig davon, ob die Anerkennung von Minderheitenidentitäten formell oder informell erfolgt, oder ob sie vom Staat oder von semi-autonomen zivilgesellschaftlichen Akteuren gesteuert wird, stellt sie keine Relativierung oder Abwertung von Individualrechten oder gemeinschaftlichen Bürgerschaftsmodellen dar. Es kann passieren, dass sich einige Gruppierungen zu bestimmten Zeiten oder in einigen Bereichen zu sehr nach innen wenden. In Fällen, in denen es wenig positiven gruppenübergreifenden Austausch oder Interaktion auf lokaler Ebene gibt, mögen Politikinstrumente, die gemeinschaftlichen Zusammenhalt zum Ziel haben, ein angemessenes Politikinstrument darstellen (Cantle 2001): Etwa, wenn eine christliche Schule in Großbritannien angeregt wird, auch nichtchristliche Schüler aufzunehmen oder Schulpartnerschaften mit Schulen anderer Religionszugehörigkeit zu initiieren. Im Zusammenhang mit gesellschaftlichem Selbstverständnis und verwandten Diskursen, also im Bereich der Definition nationaler und gesellschaftlicher Identität, sieht weder die Theorie noch die Praxis des Multikulturalismus eine Wendung nach innen vor. Dennoch scheint dies die grundlegendste Sorge der Kritiker des Multikulturalismus zu sein, die ihn nahezu mit Separatismus gleichsetzen.[10] Es ist zu betonen, dass der Multikulturalismus ein Integrationsmodus ist, der genauso wie andere Integrationsmodi daraufhin untersucht werden muss, welchen Beitrag er eventuell zu sozialer Ausgrenzung oder Segregation leistet (Banting/ Kymlicka 2008).

4 | Warum Multikulturalismus nicht tot ist

Die Präzisierung meines Begriffsverständnisses von Multikulturalismus ist nicht zuletzt sinnvoll, um jene Kritiker zu verstehen, die behaupten, Multikulturalismus sei gescheitert (Weldon 1989, siehe auch Presseurop 2010 für Angela Merkels Rede zum Scheitern von Multikulti) oder tot (Cameron 2011). Diese Kritiker mögen stattdessen Assimilation befürworten oder auch individualistische Integration oder Kosmopolitismus. Gleichzeitig tragen sie der soziologischen Realität von Gruppendifferenz Rechnung und verstärken sie, indem sie beklagen, dass bestimmte Gruppen (insbesondere Muslime) als klar definierte Gruppierung wahrnehmbar seien. Sie erklären dies mit einer separatistischen Neigung jener sozialen Gruppen, die angeblich von multikultureller Politik gefördert wurde. So paradox dies klingen mag: Eingefleischte Kritiker des Multikulturalismus lehnen mit dieser Kritik zwar einerseits das politische Instrumentarium ab, legen ihrer Kritik aber anderseits die soziologischen Grundannahmen des Multikulturalismus zugrunde. Gingen sie davon aus, dass diese Gruppen einzig das Ergebnis von Stereotypisierung und Ausgrenzung sind (im selben Sinne, in dem gruppenbasierte Rassenzuschreibung ein Produkt des Rassismus ist) oder hauptsächlich durch sozio-ökonomische Faktoren entstehen (etwa indem Migranten als Teil der Arbeiterklasse gesehen werden), würden sie die soziologischen Prämissen des Multikulturalismus nicht teilen. Die Ironie ist jedoch, dass eben jener Diskurs, der beklagt, „bestimmte Gruppen verweigerten Integration", besagte Gruppenidentitäten verstärkt und damit die sozialen Bedingungen verfestigt, die Multikulturalismus soziologisch erfassbar und politisch notwendig machen. Soziologische Prämissen, die den Fokus auf Ethnizität anstatt auf Individualität, Klassenzugehörigkeit oder Geschlechtszuschreibungen legen, passen besser zu einer anti-multikulturellen Politik. Jedoch scheint sie weniger geeignet, die soziale Realität adäquat zu erklä-

ren oder vorherzusagen. Zwar legt unsere normative Orientierung – individualistisch oder multikulturell – eine soziologische Position nahe, jedoch überzeugt uns ein Politikparadigma gerade deswegen, weil wir meinen, dass die zugrundeliegenden soziologischen Annahmen eher zutreffen.[11]

Nicht nur im Bereich soziologischer Prämissen greifen die Kritiker des Multikulturalismus auf seine Ideen zurück. Teil des antimultikulturellen Diskurses ist auch die Implementierung multikultureller Politik. Konsultationsprozesse, Minderheitenpräsenz in politischen Institutionen oder Anerkennungspolitiken erfreuen sich in letzter Zeit sogar steigender Beliebtheit. Seit dem 11. September 2001 hat die britische Regierung es für notwendig befunden, Konsultationen mit muslimischen Vertretern auszubauen. Angesichts der Kritik gegenüber den etablierten Vertretern muslimischer Verbände wurden gleichzeitig der Kreis der assoziierten Gesprächspartner wie auch die Kommunikationskanäle erweitert. Staaten und Regierungen, die ihre Ressentiments gegenüber dem Multikulturalismus offen kundtaten, haben korporatistische Verflechtungen mit Minderheitenvertretern intensiviert. So schuf Nikolas Sarkozy den „Conseils Francais du Culte Musulma" im Jahr 2003, einen Rat, der alle Muslime gegenüber der französischen Regierung in Fragen der Religionsausübung vertritt. In dieselbe Kategorie fällt auch die Einrichtung der deutschen Islamkonferenz im Jahr 2005, einem Forum für Sondierungsgespräche mit einer sehr umfassenden politischen Agenda. Beide Foren haben „top down"- Charakter, da sie als Kontrollinstanzen eingerichtet wurden, um bestimmte Gruppierungen zu fördern und anderen die öffentliche Anerkennung zu entziehen. Die konzeptuellen Paradigmen Assimilation, individualistische Integration oder Kosmopolitismus haben eine geringe Erklärkraft angesichts des Grades an Institutionalisierung, das unter Bezug auf diese Konzepte eingeführt wurde.

Es ist tatsächlich ein neuer Grad an Intoleranz gegenüber bestimmten muslimischen Praktiken zu verzeichnen (zum Beispiel gegenüber dem Tragen der Burka), die in manchen Teilen Europas auch in jüngsten Gesetzgebungsinitiativen politischen Ausdruck gefunden hat (nicht jedoch in Großbritannien). Bemerkenswert ist, dass wir keinen Paradigmenwechsel von einem pluralistischen Integrationsmodus hin zur individualistischen Integration beobachten. Multikulturalismuskritiker mögen nicht nur auf die gesellschaftliche Wahrnehmbarkeit muslimischer Gruppierungen hinweisen, sondern auch ihre mangelnde Teilhabe am Gemeinschaftsleben oder an geteilten und gemeinsamen Werten feststellen. Für mich ist hier maßgeblich, dass die Maßnahmen, die in diesem Zusammenhang ergriffen werden, nicht als Assimilation oder individualistischen Integration angesehen werden können, weil sie die soziale Realität und politische Signifikanz von Gruppen berücksichtigen.

Man könnte meinen, ich verwässere den markanten Unterschied zwischen Multikulturalismus und seinen politischen Kritikern – nämlich dass gerade die politischen Kritiker des Multikulturalismus die Integration in ein gemeinschaftliches Leben betonen. Genau hierin stimme ich aber nicht zu. Der Kern meines Arguments liegt darin, dass der Multikulturalismus, wie er in den Werken von Taylor, Kymlicka, Parekh und Phillips oder auch den relevanten Policy-Dokumenten, Gesetzestexten und politischen Konzepten in Kanada, Australien und Großbritannien definiert wurde, Integration ins Zentrum seiner politischen Zielsetzung rückt (siehe Modood, 2007: 14-20 für eine ausführliche Darstellung). Der Unterschied zwischen Befürwortern und Gegnern des Multikulturalismus liegt nicht im Bereich der integrationspolitischen Zielsetzung, sondern im normativen Verständnis von Integration. Ich habe dies bei der Prioritätensetzung im Bereich der normativen Konzepte Freiheit, Gleichheit und Solidarität (zusammengefasst in Schaubild 1) verdeutlicht. Des Weiteren divergieren die Bewertung sozialer Kontexte, der Instrumentarien und ihrer Zielführung sowie die allgemeinen Vorstellun-

gen darüber, wie eine Gesellschaft funktioniert (die ich zuvor als soziologische Annahmen bezeichnet habe).

Der angebotene analytische Rahmen ermöglicht auch, die Argumentation jener zu verstehen, die behaupten, Vielfalt zu begrüßen, aber zugleich den Multikulturalismus ablehnen. Diese kritischen Stimmen weisen meist darauf hin, dass eine prononcierte Gruppenidentität verfochten und betont wird, um für eine politische Agenda zu mobilisieren und eine Sonderbehandlung zu erwirken. Oft erhalten sie eine Antwort, die darauf hinweist, wie Multikulturalismus in multi-ethnischen Nachbarschaften funktioniert, in denen Individuen nicht nur friedlich nebeneinander her leben, sondern sich bereitwillig austauschen und den Austausch einem Monokulturalismus vorziehen. Jene Lebensweise setzt keineswegs eine prägnante Gruppenidentität oder deren politische Anerkennung voraus. Im Gegenteil wird argumentiert, dass die Abwesenheit solcher Identitäten und ihrer politischen Anerkennung den Austausch ermöglicht.[12] Obwohl diese Erwiderung an sich eine sinnvolle Reaktion ist, geht sie nicht an den Kern der Multikulturalismuskritik und überschneidet sich gar mit deren Sichtweise: Das Gruppenelement ist der unpopuläre Aspekt des Multikulturalismus – verwirrend hierbei ist, dass dabei das, was ich als Kosmopolitismus definiert habe, oft als Multikulturalismus bezeichnet wird.

Es wurde beispielsweise argumentiert, dass die Mehrheit der Australier Multikulturalismus befürwortet. In der Tat wird er als Teil der Landesidentität gesehen, allerdings versteht man ihn als „Austausch verschiedener Individuen anstatt einer Ansammlung von Gruppen" (Brett/Moran 2011: 203). Ein gruppenbasierter Multikulturalismus ist weniger populär als der Kosmopolitismus – und eine zentrale Frage hat hier Signifikanz: Kann die Integration aller Gruppen in einer Einwanderungsgesellschaft ohne Multikulturalismus erfolgen (Modood 1998, 2007)? Ein gruppenbasierter Multikulturalismus, der freiwillige Gruppenzugehörigkeit voraussetzt, mag vielmehr sogar ungewollt Bestandteil künftiger Gesellschaftsentwürfe sein, da er mit Premierminister Camerons Vorstellung einer „Big Society" sehr wohl kompatibel ist; einer Vision, die zivilgesellschaftlichen Vereinigungen, darunter lokalen Gruppen, Religionsgemeinschaften oder auch dem interreligiösen Dialog zentrale staatliche Aufgaben zuweist. Wenn Gruppierungen wie Sikhs, Hindus und Muslime als zivilgesellschaftliche Partner der Regierung angesehen werden und ihnen in dieser Funktion öffentliche Gelder zugesprochen werden, fällt es schwer nachzuvollziehen, wie der Entwurf der „Big Society" einen Bruch mit jenem staatlichen Multikulturalismus darstellen soll, von dem die offizielle Rhetorik sich verabschiedet hat (Cameron 2011).

Jedes der vorgestellten makro-symbolischen Konzepte und politischen Paradigmen hat eine eigene Gesellschaftsutopie und legt eine Interpretation normativer politischer Konzeptionen zugrunde – unter anderem enthält jedes Konzept eine bestimmte Vision gesamtgesellschaftlicher Solidarität. Die vier Paradigmen unterscheiden sich in ihren soziologischen Grundannahmen (erste Analyseebene), hinsichtlich der favorisierten Politikinstrumente (zweite Analyseebene) und spezifizieren ein solidarisches „wir" (wie in der unteren Reihe von Schaubild 1 dargestellt). Für Vertreter der assimilatorischen Variante ist dies ein prägnantes homogenes Nationalbewusstsein. Individualistische Integration betont die liberal-demokratische Verfassungsordnung. Der Kosmopolitismus tut sich mit dem nationalen Gedanken schwer, da dieser Identifizierungsmechanismus eine klare Grenze zwischen „uns" und dem Rest der Welt zieht. Der Multikulturalismus entwirft eine positive Vision eines neujustierten Nationalbewusstseins, das zuvor ausgegrenzte und marginalisierte Selbstbeschreibungen in Zugehörigkeitsdefinitionen und Gleichheitsideale einbezieht. Nur wenn diese dritte Ebene berücksichtigt wurde, lässt sich von multikultureller Integration oder multikultureller Staatsbürgerschaft sprechen (Taylor 1994; Parekh 2000; Modood 2007).

Bisher scheinen wir jene dritte Analyseebene des Multikulturalismus vernachlässigt zu haben, jene Ebene, die die soziale Vielfalt als soziologische Tatsache anerkennt, Gruppenbildungsprozesse berücksichtigt, Ausgrenzung ernst nimmt und über individualrechtliche und politisch-institutionelle Integration hinausgeht. Vielleicht lässt sich so erklären, dass sich ein polemisches Verständnis von Multikulturalismus verbreitet hat, das sich einzig auf die Unterstützung der Minderheitendifferenz stützt und übersieht, dass der Multikulturalismus diese mit einer Vision von Gemeinsamkeit ausbalanciert. Jener Irrtum veranlasst Kommentatoren und Politiker, den Multikulturalismus als segregierend und separatistisch anzusehen.

Theoretiker wie Taylor (1994) und Parekh (2000), politische Entwürfe wie z.B. der Report der Kommission für ein Multiethnisches Großbritannien (CMEB 2000) oder gesetzliche Grundlagen in Kanada und Australien, die als Vorreiter und Vertreter eines staatlichen Multikulturalismus gelten, gehen alle von der Idee der nationalen Staatsbürgerschaft aus. Aus einer multikulturellen Perspektive – die nicht unbedingt von ihren Kritikern mitgetragen wird – erscheint die gegenwärtige Betonung bürgerschaftlichen und sozialen Zusammenhalts[13] als notwendige Ausbalancierung der politischen Manifestationen des Multikulturalismus in den 1990er Jahren, die sich großenteils in gruppenbasierten Anerkennungspolitiken niederschlug und ein ambivalentes Verhältnis zur nationalen Identität hatte (Meer/Modood 2009).[14] Keineswegs relativiert sich hiermit die vorausgegangene Argumentation – ohne institutionell-politische Modifizierung kann Integration kaum erfolgreich sein.

Multikulturalisten vertreten eine Pluralisierung der nationalen Identität, die Minderheitsperspektiven einbindet. Das beinhaltet eine Neuformulierung der Nationalgeschichte, in der Minderheiten als Akteure eine Rolle spielen. Differenz soll dabei nicht verwässert, sondern in eine gemeinsame Selbstbeschreibung eingewoben werden, damit sich alle darin wiederfinden und ein dementsprechendes Zugehörigkeitsgefühl entwickeln können (CMEB 2000: 54-6; Modood 2007: 145-154). In den USA ist Minderheitenförderung weitverbreitet. Minderheiten können dadurch ihre Herkunft in Ehren halten und am amerikanischen Traum teilhaben. Sie sehen sich als „Bindestrich-Amerikaner" (Italian-Americans, Asian-Americans usw.) und werden als solche akzeptiert. Auch wenn der Trend sich in Europa noch nicht ganz durchgesetzt hat, ist es gut möglich, dass „Bindestrich-Nationalitäten" auch hier zur Norm werden.

5 | Schlussfolgerung

Alle besagten Integrationsmodelle und ihre Implementierung in nationaler Politik scheinen derzeit in der Krise – zumindest werden sie als krisenbehaftet wahrgenommen. Wir gewinnen einen besseren Eindruck der dieser Krise zugrunde liegenden Probleme, wenn wir erkennen, wie Integrations- und Multikulturalismusdiskurse Differenz konzeptionalisieren und dabei auf drei Ebenen operieren: über implizite soziologische Prämissen, mittels politischer Instrumentarien, und unter Bezug auf eine gesamtgesellschaftliche Vision eines Miteinanders, das Differenz integriert.

Abhängig von den zugrundeliegenden soziologischen Prämissen werden manche Instrumentarien als naheliegender und sinnvoller als andere betrachtet. Es besteht zudem ein enger Zusammenhang zwischen soziologischen Prämissen und Problemdefinitionen sowie politischen Lösungsmechanismen. Schließlich habe ich einen theoretischen Rahmen vorgestellt, in dem die Konturen verschiedener Politikparadigmen – Assimilation, individualistische Integration, Kosmopolitismus und Multikulturalismus – durch den Dialog miteinander Gestalt angenommen haben. Jedes Paradigma entwirft ein Integrationsmodell, das die vermeintlichen Schwächen der anderen Paradigmen zu beseitigen sucht. Jede dieser Positionen hat ihre Stärken und mag je nach sozialem Kontext unterschiedliche Vorzüge haben. Jedes Politikparadigma enthält eine bestimm-

te Auffassung von Gleichheit und Staatsbürgerschaft, die nur realisiert werden kann, wenn Minderheiten keine Entscheidungen oder Präferenzen nahegelegt werden, sondern diese Präferenzen frei wählbar bleiben. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass diese unterschiedlich ausfallen.

Es gibt kein passendes Modell für alle Gruppierungen und Bedürfnisse. Um einen Höchstanteil der Bevölkerung zu integrieren, sollte keines der obengenannten Integrationsparadigmen abgewertet oder verworfen werden. Auch wenn ethno-religiöser Kommunitarismus in europäischen Öffentlichkeiten und politischen Kreisen gegenwärtig als nicht erstrebenswert gilt, ist es doch angesichts der Prominenz von muslimischen Migranten in diesen Debatten unwahrscheinlich, dass Integration ohne Elemente dieses Ansatzes realisierbar sein wird. Dies äußert sich nicht zuletzt darin, dass selbst jene Entscheidungsträger, die Multikulturalismus in ihren Reden abwerten, multikulturelle Politik implementieren. Die Wahrnehmung von Muslimen als Gruppierung verstärkt sich sowohl aus der Außen- als auch in der Innensicht. Die Kernfrage ist, ob sie als Außenseiter stigmatisiert werden oder als Bestandteil des Gemeinwesens akzeptiert werden.

Entscheidend ist hier die dritte Analyseebene einer gesamtgesellschaftlichen Vision eines Miteinanders, deren Gestaltung in vielerlei Hinsicht eher bei der Mehrheitsgesellschaft als bei Einwanderern selbst liegt. Die Ausweitung und Pluralisierung nationaler Identitäten ist Voraussetzung für eine Integration, die Bürgern nicht nur Rechte einräumt, sondern auch ein Zugehörigkeitsgefühl zur gesellschaftlichen Gesamtheit und gleichzeitig zu ihrer Minderheitenidentität ermöglicht.

Tariq Modood, Universität Bristol, ist Professor für Soziologie und Politikwissenschaft sowie Direktor des Centre for the Study of Ethnicities and Citizenship an der Universität Bristol. Er ist u.a. Autor der Monographien Multiculturalism: A Civic Idea (2007), Still not Easy Being British (2010) und Mitherausgeber des Bandes Secularism, Religion and Multicultural Citizenship (2009).

Der Text wurde übersetzt von Aleksandra Lewicki. Sie promoviert und lehrt an der Universität Bristol. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der Migration, Staatsbürgerschafts- und Demokratietheorie. Sie ist Autorin der Monographie Souveränität im Wandel.

Anmerkungen

1 Mein Dank geht an meine Kollegen im Projekt „New Paradigms in Public Policy“ der British Academy, insbesondere an den Leiter Peter Taylor-Gooby, sowie an zwei anonyme Gutachter, denen ich für ihre Kommentare zu früheren Entwürfen dankbar bin. Aus demselben Grund danke ich Bhikhu Parekh, Albert Weale, Geoff Levey, Naser Meer, Varun Uberoi und Aleksandra Lewicki.

2 Verschiedene Gruppen sind oft unterschiedlich in gesellschaftliche Bereiche integriert. Zum Beispiel ist die jüdische Minderheit in Großbritannien einerseits sehr gut in den Arbeitsmarkt integriert, andererseits ist sie aber auch die weitestgehend segregierte religiöse Minderheit (Peach 2006).

3 Eine alternative Sichtweise schlägt vor, Alltagswahrnehmungen zu erforschen, insbesondere wenn Makrostrukturen nicht klar definierbar sind. Vgl. Fox/Miller-Idris 2008.

4 Der vorliegende Beitrag befasst sich weniger mit sozio-ökonomischer Integration. Hierzu siehe Loury/Modood/Teles 2005 oder Heath/Cheung 2007. An anderer Stelle wäre es sinnvoll, die Analyse jener sozio-ökonomischen Fragen mit dem Thema dieses Beitrags zu verknüpfen. Das Thema Differenz ist für die Staatsbürgerschaftsforschung jedoch ebenso zentral wie sozio-ökonomische Faktoren und erhält hier daher auch gesonderte Aufmerksamkeit.

5 Der Begriff „Assimilation“ wird in der amerikanischen Soziologie synonym zu unserem Begriff von Integration verwendet. Vgl. z.B.

Portes/Zhou's „segmentierte Assimilation" (1993).

6 Vgl. „In der Amerikanischen Gesellschaft ist die Kategorie ethnische Gruppe kein Überbleibsel der großen Einwanderungswellen sondern eine neue soziale Form" (Glazer/Moynihan 1963: xvii).

7 Mit Kosmopolitismus meine ich nicht die Idee einer Weltregierung oder das ethische Prinzip, das Individuen als Weltbürger definiert, sondern einen Integrationsmodus, der den globalen Austausch verschiedener Kulturen beschreibt. Zum Beispiel kann London aus dieser Perspektive als kosmopolitische Stadt gesehen werden. Britische Soziologen verwenden manchmal den Begriff „Multikultur" („multiculture"), der aber im öffentlichen Diskurs kaum verwendet wird. Alternativ ließe sich von „Interkulturalismus" sprechen. Allerdings wird dieser Begriff meist im Zusammenhang mit Quebec verwandt, das meinem Modell Individualistischer Integration am nächsten ist. Es ist nicht ganz klar, in welcher Hinsicht Interkulturalismus über Multikulturalismus hinausginge (vgl. Meer/Modood 2012, im Erscheinen). Der Begriff „Diversität" erscheint mir zu deskriptiv und allgemein. Einerseits ist nicht klar, dass der Begriff einen Integrationsmodus umschreibt, andererseits hat er im Bereich Human Resources als „Diversitäts-Management" spezifische Bedeutung erlangt.

8 Politische Theoretiker wie Taylor (1994), Kymlicka (1995) und Parekh (2000), aber auch die kanadische Regierung haben den Begriff auf diese Weise verwandt. Er stimmt auch mit der Verwendung in CMEB (2000) sowie einer Reihe weiterer Definitionen des Multikulturalismus überein. Vgl. Modood (2007: 14-20) für eine ausführlichere Darstellung.

9 Britische Vertreter dieser Position privilegieren bestimmte Gemeinschaftsidentitäten; „Political blackness" fällt etwa in diese Kategorie, wie auch zu einem gewissen Grad nichtkulturelle und nicht-religiöse politische Identitäten (Modood 1994).

10 Eine Durchsicht amerikanischer sozialwissenschaftlicher Forschungsliteratur bemerkt, dass „die in wissenschaftlichen und öffentlichen Diskursen am häufigsten zitierte Konzeption von Multikulturalismus eine negative ist, die Multikulturalismus als etwas begreift, was es nicht ist oder wozu er sogar im Gegensatz steht. Multikulturalismus steht oft für mit Homogenität inkompatible Heterogenität und wird mit einer Vielfaltskonzeption gleichgesetzt, die für gesellschaftliche Solidarität als hinderlich gilt (Hartmann/Gerteis 2005: 219). Ein Vergleich mit Vertretern des Multikulturalismus ergab, dass jene dichotomisierenden Vereinfachungen einer Realitätsprüfung nicht standhielten. Die Autoren schlussfolgern: „Multikulturalismus sollte als Projekt der kritischen Theorie gesehen werden, das in Zeiten zunehmender vielfältiger gesellschaftlicher Realität zur Schaffung neuer Formen von Solidarität beiträgt" (ebd. 221f.).

11 Gleichheit ist selbstverständlich ein normatives, nicht nur ein statistisches oder analytisches Konzept. Als grundlegendes Konzept der Sozialwissenschaften wird es nicht nur bei der Analyse von Minderheit-Mehrheitsbeziehungen angewandt, sondern auch bei der Erforschung soziologischer Kategorien wie Klassen- oder Geschlechtsunterschieden. Die Sozialwissenschaften brauchen zur Durchführung solcher Forschungsvorhaben keine Lösung für normative Dilemmata. Ein Großteil der Forschung kann normative Fragen ausklammern. Jedoch ließen sich Fragen nach Ursachen für Ungleichheit kaum beantworten, wenn wir keinen klaren Begriff von Gleichheit haben. Das Auslassen normativer Fragen ist zwar in manchen Forschungsbereichen angebracht, dennoch stellen normative Definitionen gleichzeitig wichtige Grundlagen für die Sozialwissenschaften dar. Wie eine Computersoftware Daten anhand bestimmter Kriterien durchrechnet, so kann ein „positivistisches" Projekt durchgeführt werden, ohne normative Fragen aufzuwerfen. Aber

ebenso wie die Software nur von jemandem erstellt werden kann, der von einem analytischen Modell ausgeht, so setzt ein empirisches Forschungsprojekt ein analytisches Modell voraus, das auf normativen Konzepten basiert.

[12] Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass ein Anti-Multikulturalist wie Präsident Sarkozy eine korporatistische Vertretung für Muslime in Frankreich geschaffen hat und Befürworter ethnischer Vielfalt zu einem Ende jener offiziellen Treffen mit Vertretern des Islam aufrufen (Sen 2006; Malik 2011).

[13] Kommentatoren sprechen in diesem Zusammenhang von einer „bürgerschaftlichen Wende" („civic turn") (Mouritsen 2008).

[14] In den 1990er Jahren wurden Kosmopolitismus und Multikulturalismus in Großbritannien zunehmend mit der Modernisierung nationaler Identität verknüpft, z.B. in Werken wie „Cool Britannia" oder „Rebranding Britain" (Leonard 1997). Andere definierten Globalisierung als postnationale Ära (Hall 1992b, Soysal 1994).

Literatur

Appiah, K. A. 1994: Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction, in A. Gutmann (Hrsg.), Multiculturalism:, Examining the politics of recognition, Princeton NJ: Princeton University Press, 149-164.

Banting, K./Kymlicka, W. 2008: Multiculturalism and the welfare state: Recognition and redistribution in contemporary democracies, Oxford: Oxford University Press.

Barry, B. 2001: Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism, Cambridge: Polity.

Bouchard, G./Taylor, C. 2008: Building the Future: A Time for Reconciliation, Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences, Quebec.

Brett, J./Moran A. 2011: Cosmopolitan nationalism: ordinary people making sense of diversity, in: Nations and Nationalism, 17: 188-206.

Cameron, D. 2011: PM's speech at Munich Security Conference [online], http://www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293 (abgerufen am 29.03.2011).

Cantle, T. 2001: Community cohesion: A report of the independent review tea, London: Home Office.

Commission on Multi-Ethnic Britain (CMEB) 2000: The future of multi-ethnic Britain: Report of the Commission the Future of Multi-Ethnic Britain, London: Runnymede Trust.

Emmerson, M. 2011: Interculturalism: Europe and its Muslims, In Search of Sound Societal Models, Brussels: Centre for European Policy Studies.

Fox, Jon/Miller-Idriss, C. 2008: Everyday nationhood, in: Ethnicities, 8 (4): 536-563.

Gilroy, P. 2000: Between camps: Race, identity and nationalism at the end of the colour line, London: Allen Lane.

Glazer, N./Moynihan D. P. 1963: Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City, Cambridge MA: The MIT Press and Harvard University Press.

Hall, S. 1992a: New ethnicities, in Donald, J./Rattansi, A. (Hrsg.): ‚Race', Culture and Difference, London: Sage, 252-259.

Hall, S. 1992b: The Question of Cultural Identity, in: Hall, S./McGrew, T (Hrsg): Modernity and its Futures, Cambridge: Polity Press, 218-240.

Hall, S. 1998: Aspiration and attitude. Reflections on black Britain in the nineties, in: New Formations, 33: 38-46.

Hartman, D./Gerteis, J. 2005: Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms, in: Sociological Theory, 23 (2), 218-240.

Heath, A./Roberts J. 2008: British identity: Its sources and possible implications for civic attitudes and behaviour [online], http://

www.justice.gov.uk/docs/british-identity.pdf (abgerufen am 28.03.2011).

Heath, A. F./Cheung S. Y. 2007: Unequal chances: Ethnic minorities in Western labour markets, Oxford: Oxford University Press.

Jenkins, R. 1967: Racial equality in Britain, in: A. Lester (Hrsg.): Essays and Speeches by Roy Jenkins, London: Collins.

Joppke, C. 2010: Citizenship and Immigration, Cambridge: Polity Books.

Koopmans, R/Statham, P./Giugni, M./Passy, F. 2005: Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe. Mineapolis: University of Minesota Press.

Kymlicka, W. 1995: Multicultural citizenship, Oxford: Oxford University Press.

Leonard, M. 1997: Britain TM: Renewing our identity, London: Demos.

Loury, G. C./Modood T./Teles, S. M. (Hg.) 2005: Ethnicity, social mobility, and public policy: Comparing the USA and UK, Cambridge: Cambridge University Press.

Meer, N./Modood, T. 2009: The multicultural state we're in: Muslims, ‚multiculture' and the ‚civic re-balancing' of British multiculturalism', in: Political Studies, 57: 473-497.

Meer, N./Modood T. (im Erscheinen 2012): How does interculturalism contrast with multiculturalism?, in: Journal of Intercultural Studies, 33, 1.

Modood, T. 1998: Anti-essentialism, multiculturalism and the ‚recognition' of religious minorities', in: Journal of Political Philosophy, 6: 378-399.

Modood, T. 2005: Multicultural politics: Racism, ethnicity and Muslims in Britain, Edinburgh; Edinburgh University Press.

Modood, T. 2007: Multiculturalism: A civic idea, Cambridge: Polity.

Modood, T./Dobbernack J. 2011: A left communitarianism? What about multiculturalism?, in: Soundings, 48, 54-64.

Mouritsen, P. 2008: Political responses to cultural conflict: Reflections on the ambiguities of the civic turn, in: Mouritsen, P./Jørgensen, K.E. (eds.): Constituting communities: Political solutions to cultural conflict, London: Palgrave, 1-30.

Parekh, B. C. 2000: Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory, Cambridge MA: Harvard University Press.

Peach, C. 2007: Muslim population of Europe: A brief overview of demographic trends and socio-economic integration, Transatlantic Dialogue on Terror. Berlin conference.

Pew Research Center 2006: The great divide: How Westerners and Muslims view each other [online], http://pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other (abgerufen am 28.03.2011).

Portes, A./Zhou, M. 1993: The new second generation: Segmented assimilation and its variants, in: The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 530, 74-96.

Presseurop 2010: Mutti Merkel handbags Multikulti [online], http://www.presseurop.eu/en/content/article/364091-mutti-merkel-handbags-multikulti (abgerufen am 28.03.2011).

Soysal, Y. 1994: Limits of citizenship: Migrants and post national membership in Europe, Chicago: Chicago University Press.

Taylor, C. 1994: The politics of recognition, in: A. Gutmann (Hrsg.): Multiculturalism and „the politics of recognition": An essay, Princeton NJ: Princeton University Press, 25-73.

Travis, A. 2002: The need to belong – but with a strong faith [online] http://www.guardian.co.uk/uk/2002/jun/17/september11.religion1 (abgerufen am 02.06.2011).

Vertovec, S. 2007: Super-diversity and its implications, in: Ethnic and Racial Studies, 30: 1024-1054.

Waldron, J. 1991: Minority cultures and the cosmopolitan alternative, in: University of Michigan Journal of Law Reform, 25: 751.

Weldon, F. 1989: Sacred cows, London: Chatto & Windus.