

REINHARD JOHLER, ANSGAR THIEL,  
JOSEF SCHMID, RAINER TREPTOW (HG.)

**EUROPA UND SEINE FREMDEN**

Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung

Unter der Mitarbeit von KLAUS SEIBERTH.

# **Migration und ihre Folgen**

## Das „verworfenene“ Europa – Differenz als Herausforderung

---

S. KARIN AMOS

### Einleitung

„Wie können wir diese Geschichte je unseren Enkeln erzählen, das, was sich in den letzten Monaten des Jahres 2004 zugetragen hat? Woran werden wir uns erinnern? An den durchbohrten Leib des Filmemachers Theo van Gogh? An die sich gebetsmühlenartig bewegenden Lippen der Politiker und Intellektuellen? An das Herummeckern an der Politik, das langsam wachsende Unbehagen, den Schock des 11. September, an Städte, die sich immer fremder wurden und verhärteten? Oder an das Gefühl der Gefahr, an die ungeheure Kälte, die an diesem 2. November 2004 mit einem Mal in unser Haus eindrang? Deichbrüche, Nazis, die rote Gefahr, über all das hatten wir endlos geredet und nachgedacht, aber dieser Mörder, dieser Mohammed B. und sein Gedankengut verkörperten eine völlig neue Gefahr. Das Opfer indessen, das kannten wir nur allzu gut. Als Mitbürger, Feind, Freund, Kollegen, Nachbarn, Spinner vom Dienst, Antisemiten, Schuft. Und trotzdem: Dieser einsame Tote war unser Spinner, unser Schuft“ (Mak 2005: 7).

So beginnt Geert Mak seine Auseinandersetzung mit den Ereignissen und Reaktionen, welche auf die Ermordung des umstrittenen Filmemachers Theo van Goghs in den Niederlanden folgten. Was war vorgefallen? Am Morgen des zweiten November, als Theo van Gogh sich wie jeden Morgen mit dem Fahrrad auf den Weg machte, wurde er von einem anderen Radfahrer verfolgt und angegriffen. Der Mord ereignete sich in der Öffentlichkeit – es gab Augenzeugen. Die Tat selbst, der Mord, der mit Schusswaffe und Messer erfolgte, ist aufgrund der Aussagen dieser Passanten gut rekonstruierbar. Von Kaltblütigkeit ist die Rede, von Mitleidslosigkeit, von Ritualmord; wie durch ein Wunder überlebt der Täter die Auseinandersetzung mit schnell herbeigeeilten Polizisten und wird Monate später vor Gericht gestellt. Er hatte nicht beabsichtigt, die Tat zu überleben. Sein Name Mohammed Bouyeri, ein marokkanischstämmiger Niederländer, dessen

Eltern in den sechziger Jahre wie viele Arbeitsmigranten in die Niederlande gekommen waren und seitdem dort mit ihren Familien lebten. Die Kinder wuchsen in der niederländischen Gesellschaft auf und führen inzwischen ihr eigenes Leben, nicht immer den Traditionen des Herkunftslandes ihrer Eltern gemäß – was im vorliegenden Falle weniger die Eltern als vielmehr den Bruder, Mohammed B. zu irritieren schien. Der Vater war durch harte Arbeit zu bescheidenem Wohlstand gekommen, gilt in seinem Heimatdorf als Persönlichkeit – ein für dortige Lebensverhältnisse reicher Mann – gesundheitlich hatte das lange Arbeitsleben zwar seinen Tribut gefordert, aber insgesamt ging es der Familie nicht schlecht. Vor einigen Jahren starb die Mutter überraschend an Krebs – ein Ereignis, das in der Retrospektive als entscheidende Zäsur gedeutet wird; seit dieser Zeit hätte sich die religiöse Radikalisierung angebahnt, deren Verlauf ebenfalls weitgehend nachvollzogen werden konnte. Am Ende stand der Hass, dokumentiert an einem am toten van Gogh mit einem Messer befestigten Brief – der Hass auf die somalischstämmige Politikerin und Feministin Ayaan Hirsi Ali, die für Bouyeri schlimmen Verrat am muslimischen Glauben begangen hatte, dem sie selbst angehörte und zu früheren Zeiten auch aktiv gelebt hatte. Dieser Person galt die eigentliche Mordlust; Theo van Gogh stand lediglich in der zweiten Reihe, war aber besser erreichbar als die von Sicherheitskräften umgebene Ayaan Hirsi Ali. Van Gogh liebte die Provokation, seine islamfeindlichen Bemerkungen waren nicht beißender und verletzender als seine antisemitischen oder die gegen andere Gruppen gerichteten. Besonders umstritten war jedoch sein gemeinsam mit Ayaan Hirsi Ali durchgeführtes Filmprojekt *Submission I*, das nicht nur Mohammed Bouyeri, sondern auch gemäßigte Teile der muslimischen Gemeinde befremdet hatte. Schließlich galt der Hass anderen, in den Augen Bouyeris anstößigen Persönlichkeiten und darüber hinaus den Niederlanden und dem Westen an sich, wobei der Westen als Platzhalterwort für die USA zu sehen ist.

Das für die Niederlande erschreckende Moment dieser singulären Tat war denn auch – wie im Eingangszitat von Mak sehr deutlich wird – die im Brief ausgedrückte Ablehnung ausgerechnet der Werte, auf die die Niederlande traditionell stolz sind, welche ihr Nationalgefühl begründen und sie zu einem Kernland Europas machen – nicht nur des geographischen Europa, sondern der Idee „Europa“ – Toleranz, Kosmopolitismus, bürgerliche Tugenden. Wie konnte es sein, dass junge Menschen in diesem Land geboren wurden und aufwuchsen, die durch ihre Staatsbürgerschaft den Namen des niederländischen Kollektivs trugen, diese Werte ablehnten? Wie konnte es sein, dass jemand voller Überzeugung der Auffassung war, Toleranz sei nicht zu tolerieren; nicht nur in manchen Fällen nicht, sondern grundsätzlich nicht? Wie konnte es sein, dass jemand die niederländischen und *in extenso* die westlichen Werte ablehnte, verwarf, sie für nicht zutreffend deklarierte? Werte, wohlgermerkt, die als universalistische und nicht als an eine bestimmte Kultur gebundene verstanden wurden. Auf diesen Komplex bezieht sich Maks Bemerkung, dass von allen Gefahren, mit denen die Nie-

derlande es bisher zu tun hatten, die mit Mohammed Bouyeri verbundene am unverständlichsten erschien.

Folgerichtig diskutierte man die Tat nicht als singuläres Ereignis, vergleichbar mit der letztlich nicht erklärbaren Motivation, die wenige Monate zuvor in den Niederlanden zur Ermordung Pim Fortuyns geführt hatte – einem ebenfalls umstrittenen Politiker, der durch einen militanten Tierschützer zu Tode gekommen war, oder den Mord an John Lennon oder auch den an John F. Kennedy. In all diesen Fällen wurden die Taten als singuläre, daher nicht wirklich zu verhindernde oder gar nur vorherzusehende eingestuft. Die zu ziehenden Konsequenzen erschöpften sich letztlich in der Erhöhung von Sicherheitsvorkehrungen für prominente Personen des öffentlichen Lebens, aber führten nicht zu Grundsatzdiskussionen über die Präsenz erwünschter und unerwünschter Gruppen. Im Fall van Gogh wurde die Tat sofort zu einer Frage des Verhältnisses von Integration und Migration. Sie wurde in einen Zusammenhang gestellt, der zurzeit kennzeichnend ist für Entwicklungen in europäischen Ländern, wie nämlich mit Migration, v.a. mit muslimischer umzugehen sei. Auf politischer europäischer Ebene befasst man sich mit dem Verhältnis von Sicherheit und religiösen Spaltungen und diskutiert den Begriff der Islamophobie, der in die Debatten einiger Länder nach dem 11. September verstärkt Einzug gehalten hat. Und im intellektuellen Diskurs ist die Frage nach dem Verhältnis von Universalismus und Partikularismus zum Thema geworden. Der Multikulturalismus steht auf dem Prüfstein, aber ebenso unter Ideologieverdacht stehen universalistische, der Tradition der Aufklärung verpflichtete Positionen. Gerade diese Debatte wurde wesentlich mit ausgelöst durch eine Publikation, die sich ebenfalls wie die bereits erwähnte von Geert Mak, mit der Ermordung van Goghs befasste. Ian Burumas „Die Grenzen der Toleranz“, wie auch Maks Buch eine lesenswerte Diagnose der Befindlichkeit der niederländischen Gesellschaft, geriet ins Kreuzfeuer der Kritik, weil seine Ausführungen zur Position Ayaan Hirsi Alis als Angriff wahrgenommen wurden. Es sei nicht zu rechtfertigen, dass ihr Eintreten für ein selbstbestimmtes Leben und ihre Auseinandersetzungen mit einem Islam, dem sie Unterdrückung vorwirft, als ideologische Verhärtungen oder als Arroganz interpretiert würden, hingegen die von ihr kritisierten Praktiken auf Verständnis träfen. Die Kontroverse ist im Online-Forum „Perlentaucher“ gut nachzuvollziehen und verschafft einen Einblick in eine spürbar emotional aufgeladene Diskussion europäischer Intellektueller zu den durch die Ermordung van Goghs und deren Bearbeitung aufgeworfenen Fragen und Implikationen.

Klar ist also, welche Konzepte und Ideen die Kontroversen orientieren. Es handelt sich dabei zum einen um die der Tradition der Aufklärung verpflichtete Idee des Universalismus und zum anderen um die eher der Romantik verpflichtete Idee des Multikulturalismus als eine Form des Partikularismus. Um diese „Pole“ wiederum sind die Unterscheidungen zwischen „wir“ versus „sie“, angelegt. Es ist symptomatisch für die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung, dass Geert Mak sie in der zitierten Passage sofort im Zusammenhang mit der gesell-

schaftlichen Krisensemantik in Anschlag bringt. Universalismus und Partikularismus organisieren beide Fragen der Zugehörigkeit und Identität. Im Falle des Universalismus wird das „wir“ aus einer Aggregation von Individuen gebildet, die durch eine gemeinsame Gesinnung verbunden sind, durch eine gemeinsame Verpflichtung auf Rechtsverbindlichkeit. Die Freiheit und Wahlmöglichkeit des Individuums stehen an erster Stelle, die kollektive Identität ist sekundär. Grundprinzipien sind Vernunft und Kultur im Singular. Im anderen Falle wird das „wir“ aus der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv bestimmt. Dieses Kollektiv ist am besten als Abstammungsgemeinschaft zu verstehen, ein ethnisch-kulturelles Band bindet die Einzelnen an die Gemeinschaft. „Kultur“ ist hier nur im Plural denkbar; die individuelle Identität leitet sich quasi aus der kollektiven Zugehörigkeit ab. Die „Perlentaucher“-Kontroverse ist ein Lehrstück der dichotomen Gegenüberstellung beider Sichtweisen. Sie soll im Folgenden zunächst etwas eingehender dargestellt werden. Im Anschluss daran wird eine weitere Perspektive eingezogen, die mit der Universalismus-Partikularismus-Debatte unmittelbar zusammenhängt: die Grundform der modernen Identität als nationale Zugehörigkeit. Die in diesem Abschnitt entfaltete These besagt, dass im europäischen Modell des Nationalstaats, welches das Grundmuster für den Nationalstaat als mittlerweile universale Form der Gesellschaftsorganisation darstellt, beide Traditionen, wenn auch mit länderspezifisch unterschiedlichen Gewichtungen – sozusagen ineinander geschoben wurden. Aus dieser Perspektive ergibt sich zweierlei: Zum einen die Erklärung, warum die polaren Redeweisen auf merkwürdige Art aneinander vorbeilaufen, zum anderen aber die viel wesentlichere Konsequenz, dass dieses immer schon problematische „kollabieren“ logisch inkommensurabler, weitgehend unthematisierter, aber handlungspraktisch Orientierung gebender Perspektiven nun endgültig brüchig wird. Die daraus resultierende Verwirrung trüge zu den „Verwerfungen“ in der konkreten Praxis des Umgangs mit Zuwanderung als auch in der Rede darüber bei. Damit ist eine zweite Wortbedeutung von „Verwerfung“ angesprochen, nämlich nicht der im Sinne von Ablehnung, sondern der Bedeutung im eher geologischen Sinne von territorialen Verwerfungen, hier im übertragenen Sinne gemeint als Verwerfung des Sozialen, als Verwerfung im gesellschaftlichen Selbstverständnis.

Um einige Aspekte dieser postulierten „Verwerfung“ zu skizzieren, deren Folgen zugewanderte wie alteingesessene Teile der Bevölkerung gleichermaßen betreffen, um – mit anderen Worten – die hier vorgebrachte These zu konkretisieren, ist es sinnvoll, weitere wissenschaftlichen Perspektiven auf die europäischen Mitgliedschaftsverhältnisse heranzuziehen, sind diese doch nicht nur historisch von Interesse, sondern auch für eine Betrachtung der Entwicklung von Nationalstaat zu nationalem Wohlfahrtsstaat bedeutsam. In einem dritten Schritt sollen dann die aktuellen Beziehungen der europäischen Gesellschaften zu ihren muslimischen Zuwanderern unter dem Aspekt der durch die – plakativ unter dem Stichwort „Globalisierung“ laufenden – herbeigeführten Veränderungen betrach-

tet werden. Vor dem Hintergrund dieser Klärungen soll dann abschließend nochmals auf den Fall von Gogh Bezug genommen werden.

## **Die Rede über den Mord an van Gogh – eine Kontroverse europäischer Intellektueller**

Die zentralen Protagonisten der Kontroverse heißen: Ian Buruma, Pascal Bruckner und Timothy Garton Ash. Ausgelöst wurde sie durch Pascal Bruckner, der am 24. 01. 2007 in einem Essay mit dem Titel: „Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?“ den Streit um Universalismus versus Partikularismus, sprich: Aufklärung versus Multikulturalismus eröffnete. Bereits die dem Titel unmittelbar folgende These lässt keinen Zweifel daran, worum es geht, und wer gemeint ist:

„Ayaan Hirsi Ali sieht nicht nur gut aus, sondern beruft sich auch noch auf Voltaire. Da übertreibt sie, finden Ian Buruma und Timothy Garton Ash, und erklären sie zur ‚Fundamentalistin der Aufklärung‘. Sie selbst verkörpern den Rassismus der Antirassisten“ (Ash 2006).

Ian Burumas 2006 verfasste und vieldiskutierte Schrift: „Die Grenzen der Toleranz“ – halb Reportage, halb Gesellschaftsanalyse – zum Mord an Theo van Gogh wurde von Timothy Garton Ash im September in der New York Review of Books unter der schlichten Überschrift: „Islam in Europe“ besprochen. Buruma und Ash reagieren verständnislos auf Bruckners Kritik; mitnichten hätten sie eine so wichtige Position wie die von Ayaan Hirsi Ali vertretene angreifen wollen. Wie konnten sie nur so missverstanden werden? Waren sie nicht klar und eindeutig in ihren Aussagen, dass der somalischstämmigen niederländischen Politikerin das große Verdienst zukomme, die Augen für die Kehrseite der multikulturellen Idylle geöffnet zu haben: die Beschneidung von Mädchen und andere gegen Menschenrechte und Gleichberechtigung verstoßende Praktiken? Bruckners Bezug wiederum sind Passagen wie die folgende aus der Rezension von Timothy Garton Ash:

„Having in her youth been tempted by Islamist fundamentalism, under the influence of an inspiring schoolteacher, Ayaan Hirsi Ali is now a brave, outspoken, slightly simplistic Enlightenment fundamentalist. In a pattern familiar to historians of political intellectuals, she has gone from one extreme to the other, with an emotional energy perfectly summed up by Shakespeare: ‚As the heresies that men do leave/are hated most of those they did deceive‘“ (ebd. 2006).

In dieser Passage ist eindeutig die Rede davon, dass Ayaan Hirsi Ali den einen Fundamentalismus durch einen anderen ersetzt hat. Zudem findet Buruma ihr

Verhalten – besonders gegenüber Muslimen – herablassend; mit ihrer selbstsicheren, teils arrogant wirkenden Art, trüge sie nur zur Verhärtung der Fronten bei. Sie zeige keinen Weg, der von der Mehrheit der Muslime in Europa beschritten werden könnte. Ihren Erfolg in den Medien erklären sowohl Ash als auch Buruma mit ihrem guten Aussehen. Zu Recht betont Bruckner, dass dies bei der hier zu führenden sachlichen Auseinandersetzung mit Positionen ‚besides the point‘ sei. More to the point dagegen, ist der auf Distanz gehende, ausweichende Umgang von Ash und Buruma mit der Position von Ayaan Hirsi Ali, die sich dezidiert dagegen wendet, „Kultur“ zu einem Gefängnis werden zu lassen und ganz klar das Selbstbestimmungsrecht des Individuums über die kollektiven Zugehörigkeiten stellt. An dieser Sichtweise erkennen die Antagonisten Bruckners v.a. den Dünkel der Aufklärung und bezeichnen die Priorisierung der Vernunft als eine Spielart des Fundamentalismus (abgesehen davon wird der Bezug auf Voltaire abgewehrt mit dem Hinweis, Voltaires Kampf gegen die katholische Kirche sei kaum mit dem Anliegen Ayaan Hirsi Alis vergleichbar). Buruma und Ash veranschlagen einerseits den Topos, dass die Aufklärung lediglich eine als Universalismus verkleidete Form des Partikularismus ist und exotisieren andererseits Ayaan Hirsi Ali als politische Figur, da sie den gängigen Erwartungen, wie sich eine Frau, Migrantin mit postkolonialem, muslimischen Hintergrund zu verhalten habe, nicht entspricht. Die Frage, ob die Politikerin und Aktivistin einen gangbaren Weg für die muslimischen Zuwanderer in Europa weist, trifft den Punkt nicht. Es geht genau um die Infragestellung der Unbedingtheit kollektiver Bindungen zugunsten individueller Freiheit. Welche Formen dies annimmt, welche Beziehungsgeflechte denkbar sind, kann nicht dekretiert, sondern nur individuell entschieden werden. Auf seine Weise hat Mohammed Bouyeri – darüber wird noch zu sprechen sein – genau dies realisiert.

Noch verständlicher wird die Auseinandersetzung, wenn man in Erinnerung ruft, dass es Verbindungen zwischen Pascal Bruckner und Alain Finkielkraut gibt. Der französische Philosoph Finkielkraut hatte Ende der achtziger Jahre mit seinem Essay „Der Niedergang des Denkens“ (1989) den Multikulturalismus auf ähnliche Weise provoziert wie Bruckner aktuell. Finkielkraut hatte damals historisch rekonstruiert, wie sich eine auf Herder zurückgehende Idee der Volksgemeinschaft als die nationale Identität konstituierend durchsetzte und die andere Möglichkeit, die auf die Aufklärung verweisende, Individualismus und Menschenrechte betonende Position, in den Hintergrund trat.

Das Resultat einer auf kollektiver Zugehörigkeit basierenden Anerkennung und Toleranz sei, dass die Menschen nur noch im Kontext ihrer eingezäunten Kulturen wahrgenommen würden – Kultur (im Plural) werde so zum Gefängnis, aus dem es kein Entkommen gäbe: bis in die zentralen Dokumente der UNESCO lasse sich diese Logik verfolgen und habe ebenso den Postkolonialismus geprägt:

„Für das kollektive Subjekt war kein Platz in der Koloniallogik; in der Identitätslogik ist kein Raum für das Individuum“ (Finkielkraut 1989: 75).

So kritisiert er den 1947 verfassten Entwurf einer Erklärung der Menschenrechte, den er wie folgt zitiert:

„Das Individuum verwirklicht seine Persönlichkeit durch die Kultur: die Achtung der individuellen Unterschiede erfordert demnach auch die Achtung kultureller Unterschiede [...]. Denn in dem Moment, wo man dem anderen Menschen seine Kultur zurückgibt, nimmt man ihm seine Freiheit: sein Eigenname verschwindet im Namen seiner Gemeinschaft, er ist nur noch ein Muster, der austauschbare Repräsentant einer bestimmten Klasse von Menschen. Unter dem Vorwand, ihn bedingungslos anzunehmen, verbaut man ihm jede Bewegungsfreiheit, jeden Ausweg, verbietet man ihm die Eigenschaft, lockt man ihn hinterhältig in die Falle seiner Andersartigkeit“ (ebd.).

Die gleiche Logik, die gleiche Beziehung zwischen individueller und kollektiver Identität, unterliegt nicht nur dem Multikulturalismus, sondern auch wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit „Fremden-“ oder „Ausländerfeindlichkeit“ (vgl. Terkessidis 2004: 13-29).

In der Argumentation von Finkelkraut und auch in der von Bruckner werden beide Traditionen, die des aufgeklärten Universalismus und die des multikulturellen Partikularismus sehr strikt voneinander getrennt. Aus systematischen Erwägungen ist dies sicher auch notwendig, es scheint aber fraglich, ob dies der Konstruktion des europäischen Nationalstaatsmodells, das in dieser Debatte den zentralen Bezugspunkt bildet, auch hinreichend gerecht wird. Aus makrophänomenologischer Perspektive gibt es ein alternatives Angebot, das im Folgenden vorgestellt werden soll.

## **Europa – Wiege des modernen Nationalstaats**

Die neoinstitutionalistisch orientierte Forschungsgruppe um John W. Meyer in Stanford liefert mit ihren großräumigen, auf hoch aggregiertem Datenmaterial beruhenden Studien eine weitere Facette in der Diskussion um die moderne Konstruktion von Identität und Zugehörigkeit. Grundfrage ihrer Untersuchungen war die Institutionalisierung öffentlicher Bildungswesen, dabei weisen sie sowohl marxistische als auch strukturfunktionalistische Positionen als zu kurz gegriffen zurück; die marxistischen, weil sich die Ursprünge öffentlicher Bildung bereits vor der Industrialisierung nachweisen lassen und die strukturfunktionalistische mit dem Hinweis, dass unter einer Reihe von Aspekten die postulierte Funktionalität öffentlicher Bildung mit Bezug auf die Gesellschaftsstruktur in Frage zu stellen sei. Stattdessen sieht diese Forschungsgruppe einen engen Zusammenhang zwischen der Organisation der Gesellschaft als Nationalstaat und der Etablierung öffentlicher Bildung als Kerninstitution (vgl. Meyer et al. 1992, 1997). Deren prominente Stellung ergebe sich daraus, dass Schule zentral mit der Herstellung gesellschaftlicher Mitgliedschaft befasst sei.

Knapp gefasst lautet das Argument etwa wie folgt: Die interstaatliche Dynamik des geopolitischen Raums „Europa“ führte im 18. Jahrhundert zur Ausbildung von Nationalstaaten, einer Form der Organisation von Gesellschaft, die sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts weltweit durchgesetzt hat. Der Nationalstaat im Singular als spezifische Staats- und Gesellschaftsform zeichnet sich durch eine grundsätzliche Neubestimmung von staatlichem Territorium und Bevölkerung aus. Aufklärung, der Aufstieg des Bürgertums, konfessionelle Konflikte trugen dazu bei, dass am Ende nicht mehr die Standeszugehörigkeit, sondern der moderne Individualismus die bestimmende Größe ist. Mit dem Aufkommen des modernen Individualismus und den damit verbundenen Vorstellungen der grundsätzlichen Offenheit und Gestaltbarkeit von Zukunft Fortschritt und individueller Vervollkommnungsfähigkeit werden Erziehung und Sozialisation zu gesellschaftlichen Kernfragen. Genau hierin liegt die Bedeutung der öffentlichen Bildungssysteme, die zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen – dem intimen Nahraum der Familie und dem öffentlichen der gesellschaftlichen Bereiche, an die sie gekoppelt sind, vermitteln.

Die an diese Kerninstitution angelagerten Erwartungen und Zuschreibungen sind äußerst vielschichtig und komplex. So wird im Kurzschluss von gesellschaftlichem Fortschritt und individueller Vervollkommnungsfähigkeit artikuliert, dass das Individuum zur gelungenen Lebensgestaltung verpflichtet ist. Das Leistungsprinzip – zunächst etwas spöttisch als Meritokratie bezeichnet, soll über gesellschaftlichen Rang und Status entscheiden. Die individuellen Anlagen bestmöglich zu fördern, zur Meliorisierung beizutragen, wird zur wesentlichen Aufgabe von Schule und Unterricht. Daneben und aus staatlicher Sicht historisch bedeutsamer, spielt eine zweite Überlegung eine zentrale Rolle: die Schule soll alle Kinder zu Mitgliedern der Gesellschaft machen. Auf dieser Ebene steht nicht die individuelle Förderung im Mittelpunkt, sondern die Erzeugung eines Kollektivs. Da mit jeder nachwachsenden Generation etwas Neues in die Welt kommt, ist diese mit den etablierten Formen der Gesellschaft vertraut zu machen, sie muss sozialisiert, enkulturiert werden und zwar nicht nur im technischen sondern im emphatischen identifikatorischen Sinne: die Zugehörigkeit zum Kollektiv, dessen Name jedes Individuum mit der nationalen Zugehörigkeit trägt, soll andere Loyalitäten und Identifikationen überlagern. Die Vorstellung der gesellschaftlichen Einheit wird damit ausgerechnet dann ins Spiel gebracht, als die „funktionale Differenzierung“ oder die Spaltung der Gesellschaft entlang der Ungleichheitslinie bereits im vollen Gange ist. Dieser Grundzusammenhang ist aus verschiedenen theoretischen Perspektiven beleuchtet und bestätigt (vgl. Anderson 1988; Balibar/Wallerstein 1998; Lloyd/Thomas 1998).

Alle diese Untersuchungen beschäftigen sich mit Fragen der „Vergemittelschaftung“ und legen den Schluss nahe, dass das schulische Erzieher-Zögling-Verhältnis das Staat-Bürger-Verhältnis präfiguriert. Entscheidend ist nun, dass auf dieser Ebene zeremonielle und rituelle Dimensionen entscheidend sind, und nicht etwa technologische Fragen, die in Begriffen wie „Lernen“ oder „Kompe-

tenzen“ mitschwingen. Die Identifikation mit der Nation ist keine rein kognitive, sondern eine affektive Frage. Es ist zu erreichen, dass die nachwachsende Generation positiv auf ihre Mitgliedschaft eingestimmt wird, die Werte und Normen internalisiert und emphatisch auf nationale Symbole und Formen reagiert. Zur genauen Beleuchtung dieser Mechanismen haben die Kulturstudien einen wertvollen Beitrag geleistet, aber auch die Neoinstitutionalisten. Dies mag auf den ersten Blick überraschen, ist deren Blick doch ein organisationssoziologisch geprägter. Aber auch in der Organisationssoziologie werden unter Anverwandlung des kulturanthropologischen Begriffes des Mythos, Mythen und Rituale als zentrale Elemente diskutiert. Dies hat zur Folge, dass ausgerechnet in einer neuen sich auf den Neoinstitutionalismus beziehenden Publikation, die Fokussierung eben dieser Dimension interessante Erkenntnisse zeitigt. Heinz-Dieter Meyer hat in der US-amerikanischen *Common School* das Pendant zur deutschen „Bildung“ identifiziert. Damit soll nicht gesagt sein, dass beide inhaltlich das Gleiche transportieren, sondern dass beide eine wichtige Funktion bei der jeweiligen Kollektivierung hatten. Die *Common School*, so der in der Forschung gut abgesicherte Befund, spielte in den USA eine zentrale Rolle in der „Amerikanisierungsfrage“ im neunzehnten Jahrhundert. Die schulische Inklusion wurde als entscheidender Faktor bei der Eingliederung der Einwanderer betrachtet, denn sie habe die Kinder mit dem amerikanischen Leben vertraut gemacht und die Bindungen an die Traditionen der Herkunftsfamilien gelockert. Wichtig ist hier nicht die tatsächliche Qualifikation, die die Kinder erhalten haben; inzwischen ist bekannt, dass ein signifikanter Teil von ihnen die Schule vorzeitig abgebrochen hat, sondern die zeremonielle Funktion. Insofern war das Absolvieren der *Common School* v.a. auch ein Signal für die Mehrheitsgesellschaft, dass die Kinder der „Fremden“ einheimisch gemacht wurden; die Schule als der Ort, in dem aus dem Kind hinterwäldlerischer Europäer – womöglich noch katholisch – ein richtiger Amerikaner wurde. Unausgesprochen dabei ist, dass trotz dieses universalistischen Gestus ethnisch-kulturelle Bindungen unterlegt blieben. Auch in den USA spielt die Konstruktion einer „fiktiven Ethnizität“ eine zentrale Rolle, wie in der folgenden auf Benedict Anderson Bezug nehmende Passage von Mark Terkessidis zum Ausdruck gebracht ist wird:

„Historisch jedoch ist es so [...] dass der Staat die Nation durch einen Prozess der kulturellen Vereinheitlichung eines zuvor eingefriedeten Territoriums quasi erfindet. Den zentralen Eingriffsort der staatlichen Arbeit an dieser Homogenisierung bildet das Paar Familie-Schule. Das wichtigste Moment ist zunächst die Einführung einer einheitlichen Schriftsprache. Dann gibt der Staat der historischen Tradition einen neuen Sinn: Diese Tradition wird nun auf das Territorium bezogen. Die Bewohner des Staatsgebietes erscheinen quasi als Verwandte – der Staat ‚erfindet‘ eine gemeinsame Abstammung. Die Nation wird verkörpert in der Flagge, in den Bauten, Denkmälern, allerlei Symbolen, der nationalen Währung usw. Zum Prozess der Vereinheitlichung trägt aber auch die ‚Zivilgesellschaft‘ bei, die vielfältig verwoben ist mit dem Staat: Zeitungen und

später andere Medien verbreiten die einheitliche Sprache. Intellektuelle arbeiten an der Geschichte der Nation, und Vereine widmen sich dem Brauchtum. Die entstehenden kulturellen Objektivationen fungieren als symbolische Grenzposten, welche die ‚eigentliche‘ Nation definieren“ (Terekessidis 2004: 104f.).

Diese Grundarchitektur des Nationalstaats ist auf zweifache Weise verklammert: zum einen mit konkreten Körpern, die Gruppen zugeordnet und diese wiederum hierarchisch angeordnet werden, zum anderen mit universalen Werten, die dem Ganzen Legitimation verleihen. Kein moderner Nationalstaat kann ohne ein Gleichheit und Freiheit, Pflicht und Toleranz, Demokratie und Vertrag beinhaltendes Wertesystem existieren (ebd.: 105).

Dieses komplexe Gefüge steht hinter der Weiterentwicklung der Nationalstaaten zu nationalen Wohlfahrtsstaaten und die für diese typische Form der Solidargemeinschaft. In seinem Essay zur postnationalen Konstellation stellte Jürgen Habermas (1998) die Frage, wie eine veränderte Form von Solidargemeinschaft aussehen könnte, angesichts der aktuellen Umstellungen, in der die transnationale ebenso wie auch die regionale oder lokale Ebene bedeutsam werden.

## **Wie ist der Zusammenhang zwischen vorgestellter Gemeinschaft, Staatsbürgerschaft und Zuwanderung zu verstehen? Das Beispiel Deutschland**

Im Folgenden konzentriere ich mich auf den Fall Deutschland, weil die spezifischen Konstellationen national differieren. Die These ist aber, dass es um Variationen und Kombinationen der im Kern gleichen Elemente geht.

Vor dem Hintergrund des Dargelegten fällt auf, dass in Deutschland zwischen den konkreten Rechten – erinnert sei hier an T. H. Marshalls Unterscheidung zwischen zivilen, politischen und sozialen Rechte – und der Ebene der gesellschaftlichen Semantik deutlich unterschieden wurde (Marshall 1992, 1949). Deutschland hat lange Zeit am *ius sanguinis* als grundlegend für die Staatsbürgerschaft festgehalten und erst mit der als Zuwanderungsgesetz bekannten Regelung von 2005 dem *ius soli* einen größeren Raum gewährt. Zuvor galt, dass die Zugewanderten, v.a. die Arbeitsmigranten aus nicht EU-Staaten und ihre Nachkommen, von einer vollen gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossen waren. Vor allem auf ein klassisches an die Staatsbürgerschaft gekoppeltes Recht – das Recht, sich an politischen Prozessen aktiv und passiv zu beteiligen, hatten sie keinen Anspruch. Dies unterscheidet die Nachkommen vieler deutscher Zuwanderer von Mohammed Bouyeri; in den Niederlanden und in anderen europäischen Ländern sind die Nachkommen der Arbeitsmigranten schon lange mit staatsbürgerlichen Rechten ausgestattet. Dieser offiziellen Nichtachtung steht entgegen, dass die Integration gleichwohl nach allen gängigen Indikatoren zumindest für die erste Generation von Migranten, bei berechtigtem Verweis auf

Unterschichtung und Relegation auf die unteren Ränge der Erwerbstätigkeit, als insgesamt gelungen zu bezeichnen ist. Dies liegt daran, dass die sozialen Rechte, die unmittelbar an ein vertragliches Erwerbsverhältnis gekoppelt sind, auf die alltägliche Lebensgestaltung einen direkteren Einfluss ausüben als die politischen. In die Systeme der sozialen Sicherung aber waren die Migranten qua in den Anwerbe- und Arbeitsverträgen abgesicherte Erwerbstätigkeit auch ohne Gewährung der Staatsbürgerschaft integriert. Da dauerhafte Zuwanderung zu dieser und auch in der Folgezeit tabuisiert blieb, stellte sich die Frage nach vollständiger „Vergemittlungschaftung“ in das nationale Kollektiv nicht. Der Status des „Gastes“ ist *per definitionem* ein transitorischer. Die Rationalisierung lautete eher so: Die sozialen Sicherungssysteme, von der und für die solidarische deutschen Volksgemeinschaft (erinnert sei hier an die Begründung der Zugehörigkeit zum nationalen Kollektiv auf der Basis des *ius sanguinis*) errichtet, wurden den erwerbstätigen „Gästen“ zur Verfügung gestellt. Der Anspruch begründete sich also v.a. durch eine erbrachte Leistung, durch einen Beitrag für das Kollektiv, aber, so der offizielle Diskurs, nicht durch grundsätzlich anerkannte Zugehörigkeit. Sie waren als Wohnbürger, als „denizens“ (Hammar 1989), zwar in vielem den Staatsbürgern gleichgestellt, aber eben nicht als vollwertige Gesellschaftsmitglieder anerkannt. Nur vor dem Hintergrund einer veränderten Wahrnehmung lässt sich erklären, warum die vollerwerbstätig gewesenen Arbeitsmigranten der ersten Generation, die einst als wertvolle Beitragende zum gesellschaftlichen Wohlstand wertgeschätzt wurden, nun als eigentliche Begründer von Parallelgesellschaften betrachtet werden, denen vorgeworfen wird, sie hätten eine Eingliederung ihrer Kinder und Enkelkinder verhindert.

## Zur aktuellen Integrations- und Migrationspolitik

Michael Bommes beschrieb den oben skizzierten Zusammenhang kürzlich (2006) als bedeutsames historisches Phänomen: In Europa korrespondierten die Phasen intensiver Migrationsbewegungen in den sechziger und siebziger Jahren mit dem Ausbau der Sozialsysteme. Dadurch erkläre sich die Ineinanderschiebung von Migrations- und Integrationspolitik, die dazu vor dem Hintergrund der noch fortwirkenden wohlfahrtsstaatlichen Traditionen, trotz Umstellung auf Eigenaktivierung und staatlicher Forderung, noch immer durch ein hohes Maß an staatlicher Intervention gekennzeichnet sei. Die aktuell diskutierten Integrationskurse, in Form von Sprachkursen seien hierfür typisch. Dennoch setzt sich der sorgende Staat nicht einfach fort:

„Die soziale Integration im ‚aktivierenden Wohlfahrtsstaat‘ meint einen Zugriff auf sich niederlassende Migrant:innen, der diese in gleicher Weise in Relation zum Wohlfahrtsstaat bringt wie die übrige potentielle Klientel: ‚Fordern und Fördern‘, ‚Rights and Duties‘ impliziert den Umbau der Relation zwischen wohlfahrtsstaatlichen Leistungsorganisationen und ihrem Publikum in dem Sinne, dass allen Leistungsempfängern als Individuen weitgehend unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit abverlangt wird, eine Gegenleistung in der Zukunft zu erbringen: nämlich ihr Handeln eigenverantwortlich, marktorientiert und an einer möglichst selbstständigen, von sozialen Subventionen unabhängigen Lebensführung auszurichten. Die Differenz zwischen Ausländern und Staatsangehörigen verliert daher in zweifacher Weise an Bedeutung: Staatsangehörigkeit verliert an Bedeutung als sozialer Platzanweiser; Deutsche und Ausländer werden in der Perspektive der Wohlfahrtsstaaten, die unter Bedingungen eingeschränkter Leistungsfähigkeit ihre innere Struktur der Leistungserbringung umbauen, gleichermaßen entlang der Differenz leistungsfähig/kompetitiv vs. leistungsunfähig/non-kompetitiv beobachtet (Bommes, 2003). Leistungsberechtigung im Wohlfahrtsstaat muss von allen Individuen erworben werden und in dieser Logik erfolgt umgekehrt die Öffnung und Erwerbbarkeit der Staatsbürgerschaft auf der Grundlage gelingender sozialer Integration [...]. Die fortbestehende Differenz zwischen Einheimischen und Zuwanderern liegt darin, dass diese im Hinblick auf ihr potentielles Integrationsrisiko beobachtet und ihnen vor diesem Hintergrund gegebenenfalls so weit wie möglich der Zugang verwehrt oder ihr dauerhafter Aufenthalt in Frage gestellt wird. Die Erwerbbarkeit der Staatsbürgerschaft wird integrationspolitisch konditioniert: Die politische Vollinklusion wird an die Voraussetzung der ‚Integrationsfähigkeit‘, d.h. an die ökonomischen, kulturellen und sozialen Kompetenzen zur Teilnahme an den zentralen Bereichen der Lebensführung, wie insbesondere den Arbeitsmarkt und die Bildung, gebunden. Und diese Integrationsfähigkeit gilt es in der Perspektive des aktivierenden Wohlfahrtsstaates mit Bezug auf die bereits anwesenden sowie die (unvermeidlich) neu zuwandernden Zuwanderer im doppelten Sinne des ‚Forderns und Förderns‘ herzustellen, d.h. den Zuwanderern Integration anzubieten und ihnen abzuverlangen, sie zu *erwerben*.“ (Bommes 2006: 64ff.)

Mit dem, was Bommes hier als integrationspolitische Konditionierung der Staatsbürgerschaft bezeichnet, lässt sich zum einen die Angleichung an entsprechende Regelungen in den europäischen Nachbarstaaten ablesen, zum anderen zeigt sich hier trotz der von ihm konstatierten Unterschiede auch die gleiche Grundlogik der klassischen Einwanderungsländer. Auch in diesen geht die antizipierte Integrationsfähigkeit oder der angenommene Integrationswille der staatsbürgerschaftlichen Integration voraus. Der Unterschied liegt in der intensiven staatlichen Begleitung, nicht in der Ausrichtung auf ökonomische, kulturelle und soziale Kompetenzen. Je mehr der individuelle Wettbewerb in den Blick genommen wird, je mehr Leistungsfähigkeit und persönlicher Ehrgeiz positiv bewertet werden, um so mehr treten auch neue Förderinstrumente auf den Plan wie die der Förderung begabter Zuwandererkinder – wenn auch noch häufig unter privatwirtschaftlicher Regie. Mit dem Zurücktreten des romantisch begründeten Volksgemeinschaftsgedankens tritt folglich auch mehr die andere Begründungs-

logik von gesellschaftlicher Mitgliedschaft in den Vordergrund: die der Gesinnungsgemeinschaft. Dieser Wandel ist nicht im Sinne einer reinen Umstellung zu fassen: So lange es den Zusammenhang zwischen Staat, Bevölkerung und Territorium gibt, der im Staatsbürgerrecht kodifiziert ist, bleibt auch eine ethnische Rückbindung bestehen. Diese drückt sich darin aus, dass an die „Eingeborenen“ keine gestuften Inklusionsrechte, die in der Staatsbürgerschaft kulminieren, verliehen werden. Bei Fehlverhalten bzw. bei Nichterfüllung des „Integrationskontrakts“ können diese auch nicht abgeschoben werden.

## Gesellschaftliche Integration und Zuwanderung

Die gegenwärtig beobachtbaren Umstellungen implizieren eine deutliche Verschiebung in der Relationierung der beiden für das Mitgliedschaftsverständnis konstitutiven Diskurse: dem plural kulturellen auf die Herstellung der in der Folge essentialisierten „fiktiven Ethnizität“ und dem universalen auf ein kulturun-spezifisch ausgerichteten Wertesystem bezogenen. Mit zunehmendem Blick auf die Eigenschaften, Fähigkeiten, Kompetenzen der Individuen verschwimmt die Unterscheidung zwischen „Angestammten“ und „Fremden“ und damit werden die kulturellen, an Konstruktionen der Ethnizität gekoppelten kulturellen Praxen nicht zu einem primären, wie im Multikulturalismus, sondern zu einem sekundären Faktor der Identität. Symptomatisch für die Umstellung die durch Rogers Brubakers „The return of assimilation“ (1992) neu entfachte Assimilationsdebatte. Die aktuelle Argumentation lautet etwa wie folgt: Aus systematischer (funktionale Differenzierung der Gesellschaft) und historischer Perspektive (gelungene Integration der ersten Generation der Arbeitsmigranten) gilt das Hauptaugenmerk der Neufassung der Assimilationstheorie den strukturellen und funktionalen Aspekten der Integration. Anders gesagt: es geht darum, die Wahrscheinlichkeit der Inanspruchnahme der Individuen durch die gesellschaftlichen Teilsysteme zu erhöhen. Selbstaktivierung ist also nicht aus der Sicht der Individuen, sondern, wenn man so will, von der Beobachtungsperspektive der Systeme her gedacht. Aus dieser Perspektive betrachtet, lassen sich auch in der aktuellen erziehungswissenschaftlichen Diskussion ähnliche Umstellungen aufzeigen. So lässt sich eine Verschiebung von bedeutungsreichen Begriffen wie dem der Bildung einschließlich seiner systematischen und historischen Auslegungen, hin zu eher technischen Begriffen wie dem der Kompetenz beobachten (Oelkers 2006). Auch hier, ähnlich wie bei der Integrationsdebatte lässt sich konstatieren, dass es letztlich um Selbstaktivierungsprozesse zur Steigerung der Inklusionsfähigkeit in den Teilsystemen geht.

Mit der dem Assimilationskonzept von Brubaker zugrunde gelegte Spezifizierung sollen die negativen Aspekte der Assimilationsdebatte (vgl. auch Amos 2006, Mecheril 2006) vermieden werden, die Zygmunt Baumann in „Moderne und Ambivalenz“ (1992) präzise auf den Punkt gebracht hat. Seine luzide Dar-

stellung verdeutlicht am jüdischen Beispiel, dass aus der Falle des Assimilations-(an)gebots nicht herauszukommen ist. Gleich, was man tut, gleich, wie man sich bemüht, dazuzugehören, das Urteil wird immer von der beobachtenden Mehrheitsgesellschaft gesprochen. Das Angebot suggeriert, man habe die Zugehörigkeit zum Kollektiv in der Hand, aber in Wahrheit gibt es keine Garantie für das endgültige Erreichen des Zieles. In ähnlicher Weise hat eine Untersuchung zur Perspektive junger Migranten auf die Integrationsfrage (vgl. Schramkowski 2007; siehe auch Terkessidis 2004) diesen Befund bestätigt. Trotz hoher individueller Leistung und Integrationsbereitschaft machen junge zugewanderte Erwachsene die Erfahrung, dass sie letztlich nicht das Gefühl haben, ganz dazuzugehören. Oder: sie werden aufgrund juristischer Regelungen zu einer Problematisierung ihres Status gebracht, der ihnen bis dato selbstverständlich war. Demgegenüber geht es jetzt

„[...] weder um Assimilation im Sinne von kultureller Homogenisierung – der in Sprachkursen vorgesehene Erwerb der je landeseigenen Verkehrssprache stellt ebenso wie die Forderung der Anerkennung der Rechtsordnungen und der darin festgeschriebenen sozialen Differenzierung kulturelle Pluralisierung im Übrigen nicht in Frage, sondern frei – noch um eine Politik des Multikulturalismus, die auf die Gleichstellung von ethnischen Minderheiten und ihren Kulturen zielt(e). Diese Politik war ein Spätausläufer der Blütezeit des gleichstellenden Wohlfahrtsstaates der 1960er und 1970er Jahre (Entzinger 1998). Der aktivierende Wohlfahrtsstaat ‚dereguliert‘ demgegenüber ebenso kulturelle Orientierungen und Identifikationen, wie er sich auch bei dem Versuch der Inklusionsvermittlung weniger an Gleichheit und/oder Stuserhalt, denn an der Forcierung von Ungleichheit ausrichtet. Er dünnt gewissermaßen das von Marshall beschriebene klassische Versprechen des nationalen Wohlfahrtsstaates, die Partizipation aller Staatsbürger an der nationalen Gemeinschaft, aus und setzt an die Stelle dessen ein neoliberales Programm das auf die soziale Akzeptanz für mehr Ungleichheit und soziale Konkurrenz als Bedingung wachsender Wohlfahrt setzt – auf der Basis des bleibenden Versprechens einer „Grundversorgung“ für alle, die herausfallen“ (Bommes 2006: 66).

Führt man sich die im klassischen Nationalstaat transportierte Spannung zwischen Individuum und Kollektiv vor Augen, so erkennt man die zunehmende Auflösung in Richtung Freisetzung der Individuen aus ihren kulturellen, nationalen oder ethnisch codierten Zugehörigkeiten. Jedoch noch immer mit den oben angesprochenen Ungleichheiten in der Staatsbürgerschaft. Anders gesagt: noch immer stehen universale und partikulare Konstruktionen von Mitgliedschaft in einem Spannungsverhältnis. Vielleicht ist das Festhalten am Assimilationsbegriff, der mit hohem Argumentationsaufwand aus seiner früheren Verklammerung gelöst wird, ein Indiz dafür, dass nicht die eine Logik zugunsten einer anderen aufgegeben wird, sondern dass sich ihre Beziehungen verändern.

## Die Projektionsfolie Islam: eine Externalisierung

Zurück zum Fall van Gogh: Die Tat selbst ist singular, es gibt nichts, was sie zum vorbestimmten und damit prognostizierbaren Ereignis gemacht hätte. Es gibt keine Kausalkette. Dennoch: allgemein daran ist die Erfahrung der Entwurzelung vieler junger Migranten, die sich keinem Land zugehörig fühlen und deren Entwurzelung eine Verwerfung der nicht als Heimat empfundenen Aufnahmegesellschaft impliziert; allgemein sind auch die gesellschaftlichen Verwerfungen, die in den Reaktionen der angestammten Bevölkerung deutlich werden. Auch hier ist man sich der Bedingungen der Mitgliedschaft nicht mehr sicher: Auch für die so genannte Mehrheitsgesellschaft ist die nationale Zugehörigkeit zur Frage geworden. Die Herkunft und die ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit – auch die nationale „fiktive Ethnizität“ scheinen unter den Bedingungen des aktivierenden Wohlfahrtsstaats an Bedeutung zu verlieren. Im Fokus steht bislang aber nur eine Seite, und dies unter verzerrter Wahrnehmung.

Wir leben, so der prominente und profilierte Islamwissenschaftler Olivier Roy, in einer Zeit großer intellektueller Verwirrung (Roy 2004: 322). Ein Symptom dieser Verwirrung besteht darin – und dies könnte auch mit einem bestimmten Verständnis des Multikulturalismus zusammenhängen – Kultur und Religion miteinander kurzzuschließen und somit radikale Formen des Islam als prämodernes Phänomen zu verstehen, als eine aus den ursprünglichen Herkunftsländern mitgebrachte religiöse Praxis. Roy kommt hingegen zu einem gänzlich anderen Schluss: erst mit der Lockerung der kulturellen Gebundenheit komme es zu religiöser Radikalisierung und dem, was gemeinhin als Fundamentalismus bezeichnet wird. Diese liege daran, dass der Fundamentalismus jedweder Couleur universale – und nicht etwa kulturspezifische – Unterscheidungen trifft, deren wesentliche die der Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen sei. For diesem Hintergrund argumentiert Roy klar und eindeutig dafür, den aktuellen islamischen Fundamentalismus nicht als prä-, sondern als postmodernes Phänomen zu beschreiben. Dies deswegen, weil er ebenso wie die christlichen fundamentalistischen Varianten kulturunabhängig operiere. Dies besagt, dass die Radikalisierung der Religion ein durch die Loslösung von kulturellen Bezügen begünstigtes Phänomen darstelle. Nach der traditionellen Unterscheidung, in der individuelle Identitäten durch Rückbindung an eine, teils mehr, teils weniger, essentialisierte Volksgemeinschaft gebildet wurden, ist die individuelle Zugehörigkeit an das Kollektiv gebunden, deren Namen es durch die Staatsbürgerschaft trägt. Diese kulturellen Bindungen (Kultur hier im Sinne des Multikulturalismus im Plural gebraucht) erscheinen zunehmend problematisch. Mohammed Bouyeri ist zum einen damit konfrontiert, dass sich die kulturellen Orientierungen seiner Familie in Rollenbildern und Lebensentwürfen verändern, andererseits erschien es ihm nicht möglich – bei aller formaler Integration – die niederländische Kultur an diese Stelle treten zu lassen. In Abwandlung von Finkielkrauts Beobachtungen ließe sich formulieren: die eine Kultur war ihm nicht mehr zugänglich, die Bande

durch die Migration zerrissen, die andere war ihm auch verstellt, weil er trotz aller formaler Integration doch nicht richtig „dazugehörte“. Blieb die Flucht in einen Universalismus, in dem Normen und Werte getrennt sind. Hierin liegt aber auch ein wesentlicher Unterschied zur oberflächlich betrachtet ebenso universalistisch orientierten Ayaan Hirsi Ali.

Entgegen der verbreiteten Sicht, ist die Hinwendung zum Fundamentalismus damit kein Phänomen eines kulturellen Kollektivs, sondern eine individuelle Entscheidung.

„Der kulturblinde Ansatz der Neofundamentalisten erklärt, weshalb, im Christentum ebenso wie im Islam, nur Fundamentalisten in einer Ära der Globalisierung und Entwurzelung mehr Konvertiten gewinnen“ (Roy 2004: 325).

Um etwaige Missverständnissen vorzubeugen: Es geht keinesfalls darum, eine simple Kausallogik zu propagieren, dazu sind die Beziehungen, von denen hier die Rede war, zu komplex, verschachtelt und dynamisch. Worum es ging, war einige der aktuell diskutierten Verwerfungen zu relationieren und auf diese Weise Muster zu verdeutlichen. Wenn dies eines nahe legt, dann vielleicht die Verästelungen des modernen Individualismus systematischer zu untersuchen, aber auch den Begriff der „Differenz“ weiter zu bearbeiten.

## Literatur

- Amos, S. Karin (2006): Assimilationstheorien re-visited. Anmerkungen zum Sprachgebrauch. In: Hans-Uwe Otto/Mark Schrödter (Hg.), *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Multikulturalismus – Neo-Assimilation – Transnationalität* (Sonderheft 8), Lahnstein: Neue Praxis, S. 71-84.
- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation – zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/M.: Campus.
- Ash, Timothy Garton (2006): *Islam in Europe. The New York Review of Books*. Volume 53 (15). <http://www.nybooks.com/articles/19371>, 21. 05. 2007
- Bade, Klaus/Bommes, Michael (Hg., 2004,): *Migration – Integration – Bildung. Grundfragen und Problembereiche* (IMIS-Beiträge 23), Osnabrück: IMIS.
- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1998): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg: Argument Verlag.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Junius.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Bommes, Michael (2006): Integration durch Sprache als politisches Konzept. In: Ulrike Davy/Albrecht Weber, *Paradigmenwechsel in Einwanderungsfragen. Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz*, Baden-Baden: Nomos, S. 59-87.

- Brubaker, Rogers (2001): The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies* 24 (4), S. 531–548.
- Bruckner, Pascal: *Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten*. <http://www.perlentaucher.de/artikel/3594.html>, 20. 05. 2007
- Buruma, Ian (2006): *Die Grenzen der Toleranz. Der Mord an Theo van Gogh*, Hamburg: Hanser.
- European Commission on Security Issues (2006): Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims in Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation. <http://www.euro-islam.info/PDFs/ChallengeProjectReport.pdf%20-4.pdf>, 19.05.2007
- Finkelkraut, Alain (1989): *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kelek, Necla (2005): *Die fremde Braut*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Lloyd, David; Thomas, Paul (1998): *Culture and the State*, London, New York: Routledge.
- Mak, Geert (2005): *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Marshall, Thomas H. (1992): *Bürgerrechte und soziale Klassen: Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt/M., New York: Campus.
- Mecheril Paul (2006): Die Unumgänglichkeit und Unmöglichkeit der Angleichung. Herrschaftskritische Anmerkungen zur Assimilationsdebatte. In: Hans-Uwe Otto/Mark Schrödter (Hg.), *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Multikulturalismus – Neo-Assimilation – Transnationalität* (Sonderheft 8), Lahnstein: Neue Praxis, S. 124-140.
- Meyer, Heinz-Dieter (2006): The Rise and Decline of the Common School as an Institution: Taking „Myth“ and „Ceremony“ Seriously. In: Heinz-Dieter Meyer/Brian Rowan (Hg.), *The New Institutionalism in Education*, New York: State University of New York Press, S. 51-66.
- Meyer, John W./Ramirez, Francisco O./Soysal, Yasemin N. (1992): World Expansion of Mass Education, 1870-1980. *Sociology of Education* 61 (2), S. 128-149.
- Meyer, John W./Boli, John/Thomas, George M./Ramirez, Francisco O. (1997): World society and the Nation-State. *American Journal of Sociology* 103 (1), S. 144-181.
- Oelkers, Jürgen (2006): Die Internationalisierung der pädagogischen Theoriebildung. In: Eckardt Fuchs (Hg.), *Bildung International: Historische Perspektiven und aktuelle Entwicklungen*, S. 29-43.
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*: München: Pantheon.

- Schramkowski, Barbara (2007): *Integration unter Vorbehalt: Perspektiven junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*. Frankfurt/M.: IKO.
- Soysal, Yasemin (1994): *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Swaan, Abram de (1993): *Der sorgende Staat. Wohlfahrt, Gesundheit und Bildung in Europa und den USA der Neuzeit*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*, Bielefeld: transcript.
- Weinbach, Christine (2005): Europäische Konvergenzen: Zur Restitution von Staatsangehörigkeit in Deutschland, Frankreich und Großbritannien. *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2), S. 199-218.