

Auernheimer, Georg

Ethnizität und Modernität

Institut für Migrations- und Rassismusforschung e.V. [Hrsg.]: Rassismus und Migration in Europa. Beiträge des Kongresses "Migration und Rassismus in Europa". Hamburg, 26. bis 30. September 1990. Hamburg : Argument 1992, S. 118-132

urn:nbn:de:0111-opus-1033

Nutzungsbedingungen

pedocs gewährt ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit dem Gebrauch von pedocs und der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Kontakt:

peDOCS

Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)

Informationszentrum (IZ) Bildung

Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main

eMail: pedocs@dipf.de

Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert durch DIPF

Ethnizität und Modernität

1. Einleitung

Das Klima für die Entwicklung von Minderheitenkulturen ist nicht gerade günstig; denn der Verurteilung von Ethnizität als einem gegenaufklärerischen Mythos setzen einige die erneute Ontologisierung und Verklärung entgegen. Der Tendenz zur Entwertung der Minderheitenkulturen steht ein schwärmerischer Multikulturalismus gegenüber, und unter den Minderheiten regen sich traditionalistische Tendenzen. Im folgenden soll geprüft werden, inwiefern sich Ethnizität zur ideologischen Subjektconstitution anbietet und unter welchen Vorzeichen kulturelle Identität emanzipatorischen Gehalt haben kann.

Mir geht es mit Prenzel (1990) unter anderem darum, gegen einen allzu platten Universalismus einen demokratischen Differenzgedanken ins Spiel zu bringen. Universalismus und die Gleichheitsidee sind Ideen der Aufklärung im Kampf gegen Vorrechte der Geburt, begründet im Naturrecht. Die Idee der Differenz ist dabei in der demokratischen Tradition zu kurz gekommen. Man hat anscheinend Mühe, die Differenz antihierarchisch und prozeßhaft zu denken. Auch Autorinnen mit aufklärerischem Anspruch denken die ethnische Differenz meist statisch und setzen sich nur mit einer solch statischen Vorstellung auseinander.

2. Der Ideologieverdacht

Rationalisten und Aufklärer sammeln sich gegen die Gefahr des ethnischen Partikularismus. Seit den späten 80er Jahren häufen sich kritische Beiträge über Ethnizität. Man trifft dabei auf verschiedene Varianten eines normativen Universalismus wie eines soziologischen Evolutionismus. Die Debatte ist mit der Kontroverse zwischen Universalismus und Kulturrelativismus verschränkt. Jüngst hat sich Finkelkraut aus Frankreich mit einem entschiedenen Plädoyer für einen kompromißlosen Universalismus zu Wort gemeldet, wobei aufschlußreich ist, wie interessiert dieses Plädoyer in »akademischen Kreisen« aufgenommen worden ist. Für Finkelkraut bedeutet die Rede von kultureller Identität Verrat an der Aufklärung. Kultureller Pluralismus impliziere »die Niederlage des Denkens«. Authentizität trete an die Stelle von Autonomie. Innerhalb der deutschen Erziehungswissenschaft findet man ähnliche Positionen.

Ruhloff (1982) und Borelli (1986) sehen die Aufgabe der Bildung unter Berufung auf bildungsphilosophische Prinzipien in der Transzendenz der Kulturen, die sie lediglich als historische Befangenheiten im Denken verstehen. Andere Autoren sehen durch die Berücksichtigung von Minderheitenkulturen den Verfassungsauftrag der öffentlichen Schule verletzt; denn diese sei auf Universalität verpflichtet und könne nicht die Pflege von Partikularismen zu ihrer Aufgabe machen (Radtke 1988, Glowka/Krüger 1988). Maßgebend ist dabei folgendes Bild von Ethnizität: »Ethnizität ... ist in der Regel traditionell, meistens konservativ und oft nach innen unterdrückend« (Radtke 1988, S. 54).

Andere Argumente gegen Ethnizität entspringen einer evolutionistischen Sichtweise. Darnach werden ethnische oder kulturelle Besonderheiten fast unvermeidlich durch den Modernisierungsprozeß zum Verschwinden gebracht, obsolet, weil dysfunktional. Das Bemühen um ihre Erhaltung ist ideologisch im Sinn veralteten Bewußtseins, das hinter der realen Entwicklung herhinkt.

In der ganzen Debatte lassen sich Positionen eines normativen Universalismus von solchen unterscheiden, die man affirmativ universalistisch nennen könnte. Die einen sehen universale Werte gefährdet, die anderen verweisen auf die Zwangsläufigkeit des historischen Prozesses.

Deutsche und angelsächsische Autoren beziehen sich immer wieder auf Max Weber. Dieser fand — eigentlich im Widerspruch zur Soziologie der modernen formal-rational organisierten Gesellschaft — ethnischen »Gemeinsamkeitsglauben« vor und sah vor allem die Nationen in Gemeinschaftsbeziehungen umgedeutet. Bedenklich daran erscheint ihm die Abgrenzung nach außen, häufig mit Ablehnung und Verachtung der Außenstehenden verbunden, was eine Mißachtung rationaler, universalistischer Prinzipien (z.B. des Leistungsprinzips) bedeutet.

Auf die Definitionen und Argumente von Max Weber haben zahlreiche Autoren und Autorinnen innerhalb der deutschen und angelsächsischen Diskussion zurückgegriffen. Elschenbroich (1988) und Lenhardt (1987) z.B. berufen sich auf Max Weber. Elschenbroich, die sich mit der ethnic revival-Bewegung der 70er Jahre in den USA befaßt, wertet diese als -den grotesken Versuch späterer Einwanderergenerationen, durch Rückbesinnung auf ihre »roots« künstlich ethnische Gemeinsamkeit wiederherzustellen (vgl. Elschenbroich 1982). Sie kommt zu dem Schluß, daß Ethnizität innerhalb moderner Gesellschaften notwendig folkloristisch werden muß, eine bizarre Phantasmagorie. Ähnliche Überlegungen finden sich übrigens bei Greverus (1981), die den Stellenwert ethnischer Selbstdefinitionen für das »Identitätsmanagement« in der modernen Gesellschaft betont.

Lenhardt kritisiert zu Recht den Mißbrauch der Formel von der kulturellen Identität im Umgang mit Ausländern, wie er ihn bei der bundesdeutschen Administration beobachtet, und die darin versteckte Verdinglichung, Entindividualisierung und Ablenkung von sozialen Interessenlagen. Er wendet sich aber unter Hinweis auf diese Tendenzen auch prinzipiell gegen die Rede von kultureller Identität. Die Ethnisierung von Minderheiten brandmarken auch Bukow /Llaryora(1988) von einem Etikettierungsansatz her. Nach ihrer Ansicht entstehen ethnische Merkmale und Differenzen durch soziale Zuschreibung, durch eine vom Alltagsdenken nahegelegte und von der Politik bewußt betriebene »Ethnisierung« von Minderheiten. Die Migrationssoziologie wirkt nach Bukow/Llaryora an der »Soziogenese ethnischer Minoritäten« mit, indem sie in ihren Überlegungen ethnische Differenzen unterstellt, und ist als »Teil des gesellschaftlichen Umgangs mit dem Wanderer« kritisch zu betrachten (1988:10). Ethnische oder kulturelle Unterschiede sind, so die Argumentation, für die Organisation moderner Gesellschaften im Prinzip belanglos. In allen gesellschaftlichen Kernbereichen seien Kriterien wie Leistung maßgebend, nicht dagegen ethnische Eigenschaften. Dem steht allerdings nach Bukow/Llaryora die gerade in formal-rational organisierten Gesellschaften oft auffindbare Neigung zur Konstruktion einer ethnischen Homogenität, zur nationalen Mythenbildung gegenüber (vgl. Max Weber!). Die Verfasser erklären sich das aus dem Bedürfnis nach alltagsweltlicher Orientierung, das die Neigung zu Vereinfachungen, zur Schwarz-Weißmalerei mit sich bringt. Daran knüpfe dann eine Politik der Ethnisierung an, die Einwandererminoritäten zunächst durch Ausländerrecht etc. entmündige und diszipliniere und damit in eine soziale Lage bringe, die wiederum die Etikettierung ermöglicht. So werde ein Prozeß in Gang gesetzt, in dem die Betroffenen selbst immer mehr die ihnen zugeschriebenen Merkmale übernehmen, ihnen werde durch ihre Lage nahegelegt, »sich der individuellen Vergangenheit zuzuwenden, die lebensgeschichtlichen Bezüge überprägnant zu reaktivieren« (Bukow / Llaryora 1988:52). Es komme zu einer »ethnic redefinition «.

Von wissenssoziologischer Warte aus bestimmen Dittrich/Radtke (1990) die Funktionalität ethnischer Charakteristika. »Rasse« wie Ethnizität sind Ordnungsmodelle, die erfunden wurden, um die Ordnung von innen und außen zu regeln (S. 16), was — bei aller Historizität der Lösung — nach Ansicht der Verfasser einem konstanten anthropologischen Bedürfnis entspricht (S. 15). Ethnizität dient also zunächst einmal dem Bedürfnis nach Abgrenzung — eine »anthropologische Vorgabe menschlicher Sozialität«, so wenig die Verfasser ethnische Identität als »natürliche Tatsache« oder »gar (als) konstitutiv für menschliches Leben« wer-

ten wollen (S. 23). Zum anderen dient Ethnizität der Entlastung oder Stabilisierung der modernen Individuen, die durch »die Unsicherheit und Unübersichtlichkeit der Moderne« tendenziell überfordert sind. — Hier kommen modernisierungstheoretische Betrachtungen ins Spiel. Wie beim Rassismus bleibt das Problem »solange virulent, wie der Zustand der Moderne als unerträglich empfunden wird« (S. 20, auch S. 24). Ethnizität wird als »Sinnstiftungsangebot« ergriffen und benutzt. Sie dient auf psychologischer Ebene als »Ressource der Identitätsbildung des einzelnen«, aber auch — dies der dritte Aspekt — als »eine programmatische Ressource für politische Auseinandersetzungen im Modernisierungsprozeß« (S. 24), unter anderem auch für Verteilungskämpfe. »Ethnizität hat so gesehen zwei Gesichter: ein politisch instrumentelles ... und ein individuell-entlastendes, das der subjektiven Orientierung dient« (S.26). Dittrich/Radtke (1990) verwerfen sie aber auch als Lösung für dieses Orientierungsproblem, als regressiv, als »Einfallstor für einen unkontrollierten Irrationalismus«. Abgesehen von der Frage, wo die Verfasser die Maßstäbe für ihr Urteil hernehmen — ihr theoretischer Ansatz liefert sie nicht —, sind ihre Warnungen — wie die anderer Autoren — sehr ernst zu nehmen.

3. Volksgruppen-Ideologie oder »ethnicism«

Die Volksgruppen-Ideologie der 20er Jahre, zur Zeit wieder auflebend in den Nationalitätenkonflikten Osteuropas, — in angelsächsischen Ländern wird das Phänomen *ethnicism* genannt — und der ethnisch begründete Nationalismus belegen, daß Ethnizität ideologische Effekte zeitigen kann. Die Frage wäre freilich, wie diese Effekte entstehen, ob sie an gewisse Voraussetzungen gebunden sind, ob m.a.W. Ethnizität notwendig ideologisch ist.

Unter Ideologie soll hier nicht ein historisch überholtes oder seiner Interessengebundenheit nicht bewußtes Denken verstanden werden, auch nicht der absichtsvolle Versuch, Interessenlagen zu verschleiern. Vielmehr meine ich damit einen Komplex von Vorstellungen und auch Ritualen, mit denen die Menschen zumeist unbewußt ihre Lage und ihre Konflikte interpretieren, womit sie sich m.a.W. ins Verhältnis setzen zu ihren Existenzbedingungen. Die Ideologie bestimmt also, wie sie diese »leben«. Dabei ist die Ideologie verknüpft mit der Vergesellschaftung »von oben«, in der die Menschen die gesellschaftliche Entwicklung nicht oder nur sehr eingeschränkt kontrollieren können, wo sie von den selbst geschaffenen Strukturen beherrscht werden (vgl. PIT 1979). Ideologien vermitteln einerseits eine Schein-Subjektivität, wie sie andererseits die

gesellschaftlichen Verhältnisse naturalisieren und damit der Geschichtlichkeit berauben. Ihre Subjekthaftigkeit bekommen die Individuen gleichsam durch ihre Teilhabe an der jeweiligen Ideologie vom jeweiligen »großen Subjekt« geliehen — von der Gottheit, von der Idee des Rechts etc.. Handlungsfähig sind sie nur scheinbar insoweit, als sie nicht wirklich ihre Lebensbedingungen gesellschaftlich kontrollieren. Die Ideologien liefern insofern auch Sinnsurrogate für ein selbstbestimmtes Leben. Diese Merkmale sind wichtig. Sonst wäre Ideologie bedeutungs- gleich mit Kultur, die zweifellos als Orientierungssystem fungiert und Sinnkonstitution ermöglicht. Zugegebenermaßen sind allerdings die kulturellen und die ideologischen Momente in gesellschaftlichen Bedeutungssystemen nur analytisch zu trennen. Fast jede kulturelle Praxis außer reinen Ideologien wie dem Faschismus impliziert, so scheint es, »Durchdringung« wie »Begrenzung« (Willis 1979), d.h. die Beherrschung der Lebensverhältnisse, den Widerstand wie auch die Einfügung. Generell werden unsere Wahrnehmungen durch die verfügbaren gesellschaftlichen Bedeutungen gebrochen. Wir können unsere Erfahrungen nur mit Hilfe symbolischer Systeme zur Sprache bringen und zu unserer Vorstellung machen. Ideologien organisieren unsere Erfahrungen so, daß Abhängigkeitsverhältnisse, Interessengegensätze, strukturelle Widersprüche zum Verschwinden gebracht oder umgedeutet werden. Jene erscheinen als natürliche Ungleichheit, als ideeller Konflikt etc.. Solche Deutungs- und Sinnangebote entstehen sicher nicht von selbst. Sie werden aus- und umgearbeitet von den in »ideologischen Apparaten« tätigen, mit besonderer »ideologischer Kompetenz« ausgestatteten Intellektuellen im Sinn von Gramsci (vgl. PIT 1979).

Nun erinnert vieles an der Charakterisierung von Ethnizität bei den oben herangezogenen Autorinnen an ideologische Effekte: Ethnizität als »Sinnstiftungsangebot«, als identitätssichernder »Gemeinsamkeitsglaube«, als Ausschließungspraxis im ökonomischen Verteilungskampf. In der Tat kann, so meine Annahme, Ethnizität als Ideologie wirksam werden, jedenfalls dort, wo sich die ethnische Zugehörigkeit auf eine Abstammungsgemeinschaft gründet und auf einen Ursprungsmythos beruft. Aus einem solchen Ursprungsmythos beziehen diejenigen, die sich dazuzählen oder dazuzählen dürfen, ein erhebendes Gefühl der Besonderheit, der Auserwähltheit. Da dem Ursprungsmythos in der Regel eine Zukunftsvision korrespondiert (Raveau 1987), wird auch das Bewußtsein vermittelt, an einem historischen Plan beteiligt zu sein — das Moment der Schein-Subjektivität. Das eigene Volk bzw. die Urväter werden zum großen Subjekt, deren »Anrufungen« man in der je konkreten Auseinandersetzung zu folgen glaubt. Die ethnischen Wortführer,

die Volksgruppenfunktionäre fungieren als Interpreten. Die Volksgruppenorganisation wird zum ideologischen Apparat. Aus der ethnischen Besonderheit wird — je nach den Umständen — die Legitimation für den Kampf um Selbstbestimmung oder aber für die Herrschaft der Gruppe geschöpft. Die Herrschaft wird freilich meist noch durch den Glauben an eine gottgewollte oder natürliche Ordnung gestützt, innerhalb der die eigene Gruppe einen besonderen Platz einnimmt bzw. einnehmen sollte. Für Adorno u.a. (1968) ist dies ein Symptom des Ethnozentrismus. Wie können es dem herkömmlichen Rassismus zuordnen. Aber auch wo wir einen solchen Rassismus als Herrschaftsideologie nicht vorfinden, können wir einen ideologischen Effekt entdecken, den wir als »Entnen- nung« gesellschaftlicher Widersprüche bezeichnen, dort nämlich wo so- zioökonomische Gegensätze zu ethnischen Gegensätzen umgedeutet werden, was häufig auch unterlegene, unterprivilegierte Gruppen ma- chen. In dieser Desartikulation ist der Keim gelegt für neue Unter- drückungsmaßnahmen nach erfolgreichem Befreiungskampf. Die Ten- denz zu einer solchen Problemverschiebung findet man z.B. in den ge- genwärtigen Nationalitätenkonflikten in der Sowjetunion (dazu Meier 1989, Suny 1991). Nach einer Studie von Gerdes über regionalistische Bewegungen in Westeuropa werden auch dort oft ethnische Traditionen für Handlungskontexte reaktiviert, »die vorher durch andere Bindungen und Bezüge dominiert waren« (1985: 54). Alte wie neue eingewanderte Minderheiten erklären sich gerne ihre Situation aus dem ethnischen Ge- gensatz. Dies wird unzweifelhaft oft durch eine Politik der- »Ethnisie- rung« begünstigt, wenn nicht gesteuert, wie Bukow/Llaryora (1988) meinen. Ich möchte dabei das Augenmerk mehr auf die Selbstethnisie- rung richten, die Wortführer von Minderheiten, Institutionen der Ein- wanderer-Kolonie oder regionalistische Bewegungen z. T. betreiben. »In jedem Fall tendieren Bilder von Ethnizität dazu, als naturhafte Symbole des Widerstands in einer Weise fetischisiert zu werden, die sie des aktuel- len Bedeutungskontextes beraubt« (Cohen 1988: 25). Die Ausblendung des aktuellen Bedeutungskontexts macht die Fetischisierung aus. Die Reduktion auf sprachliche, religiöse Unterdrückung etc. — auf kulturelle Unterdrückung also — ist problematisch, weil sie die Desartikulation struktureller Benachteiligung impliziert. Ich möchte dieses Phänomen Ethnizismus nennen — im Gegensatz zum Rassismus als einem Spezifi- kum der um ihre Privilegien besorgten dominanten Gesellschaften und gesellschaftlichen Gruppen. Rassismus ist, denke ich, bestimmend für die Beziehung der Mehrheitsgesellschaft zu den Minderheiten, der Ko- lonialisten zu den Kolonisierten, der reichen Welt zur armen Dritten Welt. Zweifellos bedingt Rassismus oft den Ethnizismus der Kolonisier-

ten, und dieser kann in einer neuen Machtkonstellation zum Rassismus werden. Definitionsmerkmal des Rassismus ist darüber hinaus, daß (Körper-)bilder vom Schwarzen, Juden oder Orientalen entworfen und mit bestimmten Eigenschaften verknüpft werden, wobei man sich tatsächliche Unterschiede zunutze macht oder welche erfindet (vgl. Memmi 1987, Cohen 1988). Soweit man beim Ethnizismus imaginierte Bilder findet, sind es positive Stereotype der eigenen Gruppe zur Bestimmung der Zugehörigkeit. Dies dekuviert ihn freilich als Ausschließungspraxis und damit als Ideologie. Die Unterscheidung vom Rassismus wird sehr schwierig, wenn man mit Hall (1989) »die Konstruktion der Differenz« als das Thema rassistischer Diskurse identifiziert.

Als Ausschließungspraxis funktioniert besonders der Nationalismus (zu Großbritannien Hall 1989, für Deutschland Hoffmann 1990), vor allem dort, wo — wie im Staatsbürgerschaftsrecht der Bundesrepublik — ethnische Merkmale zu Rechtskategorien werden. Dieser Nationalismus, versteckt und quasi versachlicht als Rechts- und Verwaltungspraxis gegenüber Ausländern, ist für Deutschland vielleicht bedeutsamer als der Rassismus im landläufigen Sinn. Die angelsächsischen Rassismustheoretiker würden von einem »strukturellen Rassismus« sprechen. Ausschließungspraxen verwehren jedoch nach Hall nicht nur den Zugang zu materiellen und kulturellen Gütern, sondern weisen die »Fremden« auch symbolisch aus der Gemeinschaft, bspw. der Nation, aus. Die »nationalistische Mobilisierung« ist nach Elwert (1989) auf eine »Fokussierung« angewiesen, nämlich darauf, »daß eine Vielzahl gesellschaftlicher Probleme als Ausdruck eines einzigen grundlegenden Problems dargestellt wird (S. 459). — Das ist es, was wir mit »Verdichtung« und »Verschiebung« als Funktionsweise des Ideologischen bezeichnen.

Nun müssen ethnische Bewegungen, so sehr sie sich nach aller historischen Erfahrung nur aus Anlaß ökonomischer und sozialer Krisen formieren und so gewiß sie ökonomische, soziale und politische Probleme mit kultureller Unterdrückung verknüpfen, ihre Probleme somit auf besondere Weise artikulieren, keineswegs zwangsläufig den »aktuellen Bedeutungskontext« ausblenden. Statt der Fetischisierung und Desartikulation ist auch die Rekonstruktion der Zusammenhänge zwischen sozioökonomischer, politischer und kultureller Unterdrückung möglich. Der Ruf nach kultureller Identität kann dann emanzipatorische Qualität erhalten, wenn er verstanden wird als eigenständige Weiterentwicklung der Kultur auf der Basis selbstbestimmter Vergesellschaftung, statt an deren Stelle zu treten.

Zunächst möchte ich aber festhalten, wo die »Universalisten« recht haben, nämlich erstens im Kampf gegen die Politisierung von Ethnizität,

vor allem gegen die ethnische Staatsauffassung, wie sie besonders die deutsche Staatsrechtslehre trägt, und zweitens in der Warnung vor der Ethnisierung von Minderheiten. Vielleicht sollte man deutlicher von rassistischer Praxis sprechen.

4. Historische Individuation und kulturelle Entfremdung

Die ethnische Gliederung ist ganz sicher kein überhistorisches gesellschaftliches Organisationsprinzip, wie es dem heutigen Alltagsdenken erscheint. Sie scheint eher jüngeren historischen Datums. Für Afrika wurde inzwischen mehrfach darauf hingewiesen, daß Ethnien mindestens teilweise erst aus kolonialer Verwaltungspraxis hervorgegangen sind (Alexander 1986, Eiwert 1989). Schon Max Weber hat für antike Gesellschaften wie die griechische Polis die Vermutung geäußert, daß Untergliederungen, denen in einem arbeitsteiligen System spezifische Aufgaben zukamen, nachträglich zu Abstammungsgemeinschaften umgedeutet wurden. Solche Ursprungsmythen scheinen fast universell. Es führt nicht weiter, Ethnizität auf diesem Weg als Fiktion zu entlarven.

Unbestreitbar ist, daß es quer zu den sozialen Klassen Gruppen mit gemeinsamen historischen Erfahrungen gibt, gemeinsamen sozialen und politischen Erfahrungen, die in Sprache und Kultur objektiviert sind. Und die je spezifischen Symbolsysteme bestimmen wiederum die Vercodierung neuer Erfahrungen. Cohen (1988) spricht in Bezug auf ethnicity von einem »realen Prozeß der historischen Individuation«, in welchem sich spezielle linguistische und überhaupt spezielle kulturelle Praktiken herausbilden. Dieser Prozeß ist für Cohen nicht von den Klassenseinsetzungen zu trennen. Seine Überlegung ist innerhalb der marxistischen Theorietradition nicht ganz neu. Es sei nur an den Begriff des »Sozialcharakters« in den Arbeiten des Frankfurter Instituts erinnert (Fromm). Von der historisch-materialistischen Betrachtungsweise mit ihrer Aufmerksamkeit für die Dialektik zwischen Bewußtsein und gesellschaftlicher Praxis nahegelegt, wurde eine solche Überlegung zwar meist nur auf die Bildung klassenspezifischer Einstellungen und Haltungen bezogen, von einzelnen marxistischen Theoretikern aber auch auf den nationalen oder ethnischen Charakter ausgeweitet.

Der Austromarxist Otto Bauer hat 1907 in seiner Schrift über die Nationalitätenfrage den Begriff des »Nationalcharakters« sogar zum »methodologischen Postulat« marxistischer Wissenschaft erhoben (Werkausg. Bd. 1: 49). Der Nationalcharakter ist für ihn »ein Niederschlag vergangener geschichtlicher Prozesse, der durch folgende geschichtliche Prozesse wieder verändert wird« (Werkausg. 1: 57). Bauer hat ein dyna-

misches, prozeßhaftes Verständnis vom Nationalcharakter. Er wendet sich ausdrücklich gegen die Unterstellung der »Dauerhaftigkeit« und gegen die Mythologie der »Volksseele«, erst recht gegen biologistische Auffassungen. Er will der Rede von »dem Franzosen, dem Juden« keine Rechtfertigung liefern. Den Nationalcharakter faßt Bauer — noch etwas unscharf — als eine besondere Aneignungs- und Darstellungsweise von Welt, eine besondere Art der Verknüpfung von Inhalten, des Umgangs mit Lebensverhältnissen, als Besonderheit der »Artikulationsgewohnheiten«, des Geschmacks. Dabei fällt nach seiner Auffassung den herrschenden Klassen und ihren Artikulationsgewohnheiten, ihrer Lebensform eine besondere Rolle im historischen Prozeß der Bildung des Nationalcharakters zu (Beisp.: französ. Hofadel vs. engl. Gentry).

Marx selbst hat zwar in seiner entschiedenen Art festgestellt: »Die Nationalität des Arbeiters ist nicht französisch, nicht englisch, nicht deutsch, sie ist die Arbeit...« Andererseits findet man in seinen Texten recht markante nationalspezifische Charakterisierungen, z.B. der französischen und deutschen Intelligenz in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843/44).

Die Arbeit von Negt/Kluge (1981) über »Geschichte und Eigensinn« läßt sich auch als ein Beitrag zu unserem Thema lesen. Hier steht die jahrhundertlange historische Vorbereitung der kapitalistischen Produktionsweise in Deutschland im Zentrum des Interesses, die Geschichte der »Trennungen« zwischen Arbeitsmittel und Produzenten, Individuum und Gemeinschaft, Kopf und Hand, Wille und Vorstellung. Man findet Hinweise auf nationalspezifische Erfahrungen von Herrschaft (betr. z.B. Formen der Leibeigenschaft u. ihre Ablösung, Alternativen dazu wie das Pachtsystem in Italien, Besonderheiten der Feudalität in deutschen Ländern gegenüber Frankreich — das Verhältnis von Staatlichkeit u. kultureller Identität z.B. in Preußen) und auf Verlaufsformen der ursprünglichen Akkumulation. Bemerkenswert wird unter anderem: »Deutsche Geschichte besteht... aus fehlgeschlagenen Versuchen zur Souveränität« (S. 398).

Wenn wir einen historischen Individuationsprozeß aufgrund gruppenspezifischer Erfahrungen, d.h. teils klassenspezifischer, teils auch national oder ethnisch spezifischer Erfahrungen unterstellen, die in den jeweiligen kulturellen Bedeutungen fixiert sind, so müßten Menschen die Chance erhalten, strukturelle Umwälzungen bzw. neue gesellschaftliche Situationen auf ihre kulturspezifische Art zu verarbeiten. D.h. vor allem, daß sie Gelegenheit finden, ihre Kultur und damit ihr spezifisches Orientierungssystem entsprechend zu transformieren.

Eine aufgrund politischer Einflußnahme oder wirtschaftlicher Abhän-

gigkeit fremdbestimmte Entwicklung läßt keine »organische« Kultur-entwicklung, d.h. eine den gesellschaftlichen Strukturveränderungen angemessene Transformation des kulturellen Bedeutungssystems, zu. Der Widerspruch zwischen der Herkunftskultur und -sozialisation und der neuen sozioökonomischen Struktur der Gesellschaft wirkt in solchen Fällen pathogen, wie Wulff (1978) an Umwälzungen im damals noch abhängigen Südvietnam aufgezeigt hat. Es kommt zu Entwicklungsverzerrungen, zu Regressionserscheinungen unterschiedlicher Art. Die Re-Islamisierung in Ländern wie dem Iran läßt sich als Reaktion auf den »blockierten Übergang« zur Industriegesellschaft und die übergestülpte Form von Modernität interpretieren (vgl. Johannsen 1981). Fanon hat vor dem Hintergrund der nordafrikanischen Situation aufgezeigt, wie unter kolonialistischer Herrschaft aufgrund der fremdbestimmten, von den Kolonisierten nicht kontrollierbaren ökonomischen und sozialen Strukturveränderungen pathogene Situationen entstehen. Auch er deutet das Verhalten teilweise als Regression. Nach ihm sind die politischen Reaktionen auf die koloniale Herrschaft teilweise selbst noch davon gezeichnet, daß den Kolonisierten eine kulturelle Identität abgesprochen wurde. Dem verdankten sich Traditionalismus und Tribalismus, Folklorismus, »abstrakter Populismus« und Nationalkult als »steriler Formalismus« (Fanon 1966:190 ff.).

Fanon war in seinen Appellen an die Adresse der afrikanischen Intellektuellen von der Überzeugung geleitet, daß sich kulturelle Identität nur im Zuge der Befreiung vom Imperialismus entwickeln lasse. In keinem Fall könne es dabei um die bloße Wiederbelebung der Traditionen gehen (Fanon 1966: 207). Die ausschließliche Rückwendung auf afrikanische Traditionen hält Fanon für ebenso falsch wie illusionär. Die kulturelle Programmatik der »Nègritude« ist nicht mehr als ein unvermeidliches Durchgangsstadium im Prozeß der Befreiung.

Generell läßt sich sagen: Das Insistieren auf kultureller Identität ist immer im Kontext der Interaktion zwischen Über- und Unterlegenen zu sehen. Wird von den Abhängigkeitsverhältnissen, von Unterdrückung und Ausbeutung abgesehen, so entfaltet der Kampf für »kulturelle Identität« rein ideologische Wirkung. Freire, ein anderer Vordenker sozialer Bewegungen aus der Dritten Welt, hat hervorgehoben, daß die Unterdrückten aufhören, »Lösungen aus anderen Kulturen für die eigenen Probleme zu übernehmen«, wenn sie fähig werden zur »kritischen Intervention« in den historischen Prozeß. »Conscientizacao« ist für ihn gleichbedeutend mit der Aufhebung der kulturellen Entfremdung.

5. Zur Identitätsproblematik von Minderheitenangehörigen

Die Identitätsproblematik von Minderheitenangehörigen unterscheidet sich strukturell nicht von der Identitätsproblematik ihrer Zeitgenossen in modernen Gesellschaften. Nur die Inhalte und Bedingungen ihrer Identitätsarbeit sind teilweise spezifischer Art. Die reale Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft im Zuge der Universalisierung der Warenproduktion, der Durchsetzung des Wertgesetzes und des modernen Staates bringt ein Bündel von Anforderungen an die einzelnen mit sich, die in soziologischen Beiträgen zur Identitätsproblematik wiederholt beschrieben worden sind (siehe Krappmann 1971). Unter anderem muß das Individuum Stellung beziehen zu sozialen Bezugsgruppen und Zuschreibungen wie Geschlecht oder Klassenzugehörigkeit oder eben auch zur ethnischen Herkunft. Es muß eine soziale Selbstzuordnung vornehmen, will es nicht bloßes Opfer von Zuschreibungen werden. Das impliziert eine Interpretation der sozialen Rolle aus der je eigenen Perspektive. — Was heißt Männlichkeit für mich persönlich? Was heißt es für mich, Deutscher oder Türke zu sein? Und wie bedeutsam ist das für mich? Es wird also notgedrungen auch eine Hierarchisierung vorgenommen. Diesen Prozeß der Identitätsbildung darf man sich nicht, wie heute zu Recht allseits betont wird, zu irgendeinem Zeitpunkt als abgeschlossen vorstellen, aber auch nicht nur als Ergebnis expliziter Selbstreflexion. Die Individuen erbringen jene Leistungen z.T. unbewußt oder halbunbewußt, auf mehr intro- oder extrovertierte Art, wobei sich sicher klassenspezifische Formen unterscheiden lassen. Arbeiterjugendliche z.B. nutzen für ihre Identitätsarbeit eher gemeinsame subkulturelle Praktiken, entwickeln solche Praktiken, mit denen sie implizit, symbolisch verkleidet ihr Verhältnis zur Gesellschaft und ihren Institutionen zum Ausdruck bringen, d.h. nicht nur für die andern, sondern auch für sich selbst zur Darstellung bringen.

Daß die Aufgabe der Identitätsbildung die modernen Individuen leicht überfordert und sie verleitet, sich ideologischen Mächten zu unterwerfen und deren Sinnangebote auszugreifen, ist unstrittig. Dennoch kann und darf Ethnizität nicht lediglich unter diesem Aspekt gesehen und allein aus dem Entlastungsmotiv und Distinktionsbedarf erklärt werden (vgl. Dittrich/Radtke 1990). Sie ist nicht einfach Teil der Pathogenese des modernen Individuums. Der Umgang mit ethnischen Zuordnungen ist vielmehr in bestimmten gesellschaftlichen Situationen selbst Teil der Identitätsarbeit.

Wo ethnische Gliederungsprinzipien und Identifikationen noch irgendwie von Bedeutung sind — und das gilt für multikulturelle Gesell-

schalten eigentlich per definitionem —, da müßten die Angehörigen von Minderheiten die Möglichkeit haben, frei und ungezwungen zu ihrer ethnischen Herkunft Stellung zu beziehen, seien es nun Angehörige alter, autochthoner oder neuer, eingewanderter Minderheiten. Das ist freilich in der Regel weder für die einen, noch für die anderen der Fall. Denn die neuen wie (meist) auch die alten Minderheiten sind Opfer von Ethnisierungstendenzen, d.h. von sozialen Etikettierungen, z.T. massiver Diskriminierung, welche die vorgefundene soziale Benachteiligung fest schreibt. Diese Benachteiligung ist bei Immigranten ursprünglich bereits mit dem gesellschaftlichen Zweck ihrer Immigration gesetzt, nämlich billige Arbeitskräfte für ansonsten unattraktive Arbeitsplätze zu liefern. Damit ist die Beschränkung auf die untersten Positionen, die sog. »Unterschichtung« der Gesellschaft verbunden. Der sozial ungünstigen Lage autochthoner Minoritäten liegen oft weit zurückreichende sozialgeschichtliche Entwicklungen zugrunde, z.T. die frühe Zurückdrängung in Randzonen, die heute noch als »strukturschwache Regionen« gelten.

Aufgrund der Gesamtkonstellation sehen sich Minderheitenangehörige oft zur Verleugnung ihrer ethnischen Herkunft gezwungen, sei es, daß sie eine offene oder versteckte Benachteiligung am Arbeitsplatz oder auch bei Ämtern befürchten müssen, sei es, daß sie diskriminierende Bemerkungen, Beschimpfungen oder gar Bedrohungen erlebt haben, die ihnen eine Art Mimikry geraten erscheinen lassen. Eine so aufgezwungene Verleugnung der ethnischen Herkunft und Vertuschung kultureller Eigenheiten, bspw. eines sprachlichen Idioms, dürfte das Selbstbild und Selbstwertgefühl beeinträchtigen. Unausweichlich bedingen solche Erfahrungen einen unfreien, befangenen Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte und Bezugsgruppe. Man kann nicht dazu stehen — ein Zeichen gefährdeter Identität. Für die Betroffenen bleibt zunächst der Ausweg, den Stellenwert dieser Frage herunterzuspielen, eine kosmopolitische, universalistische Position einzunehmen. Ethnische Differenzen erscheinen aus dieser Sicht belanglos, wengleich man im Alltag immer wieder damit konfrontiert wird. Eine andere Möglichkeit für Minderheitenangehörige besteht darin, sich entschieden der Majorität zuzuwenden und den Versuch der Assimilation zu machen. Dabei besteht die Gefahr, dort nicht akzeptiert zu werden und so zwischen die Stühle, also in eine marginale Situation, zu geraten (zum Marginalitätskonzept der US-amerikanischen Migrationsforsch. Heckmann 1981). Für die erfolgreich Assimilierten bleibt oft der bittere Nachgeschmack des Verrats an der Herkunftsgruppe. Eine Alternative sehen viele, vor allem junge Immigranten in der militanten Gegenwehr, im Insistieren auf dem kulturell Eigenen. Dabei besteht wiederum die Gefahr der Erstarrung aufgrund des

troztigen Festhaltens an ethnischen Besonderheiten, an Traditionen oder was man dafür hält. Nur wenigen scheint es bislang unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen zu glücken, mit einer neuen kulturellen Synthese die Identitätsfrage befriedigend für sich zu lösen. Dies setzt freilich auch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Herkunftskultur, d.h. zuallerst deren Kenntnis voraus. Und die ist aufgrund einer verfehlten Bildungspolitik keineswegs gewährleistet.

Dieser Aspekt erhellt auch die Fragwürdigkeit der eingangs skizzierten universalistischen Positionen, so sehr ihnen die obige Beschreibung der minoritären Situation zunächst Recht zu geben scheint. Es stellt sich die Frage, ob die Sozialwissenschaftler nicht besser für die Akzeptanz ethnischer Spezifika, für Vielfalt bei rechtlicher Gleichheit werben würden, als den reaktionären, regressiven und nicht verfassungskonformen Charakter von Ethnizität anzuprangern.

Zunächst sei klargestellt, daß aus meiner Sicht der Zwang zum ethnischen Bekenntnis genauso die Persönlichkeitsentwicklung stört wie der Zwang zur Verleugnung. Besonders folgenreich erscheint daher eine politisch betriebene Ethnisierung mit der Einteilung nach Volksgruppen.

Umgekehrt ist die Entethnisierung unangemessen, wenn es das gibt, was wir oben mit Cohen »historische Individuation« genannt haben. Dann nämlich ist bei der Konfrontation mit einer andern Kultur und/oder andern Lebensverhältnissen für die Individuen — genauso wie für Gesellschaften (siehe oben) — eine Überprüfung und gegebenenfalls Umarbeitung der eigenen Kultur und des kulturellen »Habitats« geboten. Für die aufgegebene Neuorientierung ist die Leugnung kultureller Differenzen nicht hilfreich.

Im Grunde gilt das für jedes Zusammenleben von Kulturen. Besonders wichtig aber ist die angedeutete Aufgabe der kulturellen Neubildung für Immigranten, bei denen die persönliche Biographie oder zumindest die Familiengeschichte vom Übergang aus einer vorindustriellen, subsistenzwirtschaftlichen Produktions- und Lebensweise geprägt ist. Diese Menschen sind in besonderer Weise genötigt, traditionelle Werte, Normen, Denk- und Handlungsmuster auf ihren persönlichen Sinn für ihr Leben hier und heute zu überprüfen. Dabei sind im Ergebnis vielfältige individuelle Lösungen möglich. Es werden neue Sinngebungen vorgenommen, die oft auf Antriebe traditionell erscheinen (Auernheimer 1988, vgl. Schiffauer 1984). Sie sind weniger als reflexive Leistungen des einsamen Individuums zu denken. Vielmehr vollziehen sie sich oft unbewußt. Unter der Hand wandeln sich Bedeutungen im Rahmen kollektiver Praxis, wie Bommes bspw. an der Subkultur von Jugendlichen türkischer Herkunft aufzeigt (Beisp.: das Konzept der »Ehre«,

Bommes 1990: 54). Der Verfasser spricht von der »Überdeterminierung des vermeintlich Traditionalen«. Die traditionellen Bedeutungen werden für das aktuelle Alltagsleben übersetzt.

Die Ausarbeitung individueller Orientierungsgrundlagen und ihre Synthese in der Auseinandersetzung mit der »zweiten« Sprache und Kultur ist dennoch letztlich Aufgabe der einzelnen, Teil ihrer Identitätsarbeit, so bedeutsam dafür die Unterstützung durch peer-groups, durch die Migrantenkolonie, aber auch durch pädagogische Institutionen ist.

Ethnizität ist, um meine Überlegungen zusammenzufassen, ein soziales Konstrukt und eine soziale Praxis, die moderne Vergesellschaftungsformen zur Voraussetzung hat. Gearbeitet wird dabei mit kollektiven Bedeutungen. Ethnizität ist — wie »Rasse« — Ergebnis einer Bedeutungskonstruktion. Gefährlich wird es dort, wo sie zum Ausgrenzungskriterium, speziell für eine staatlich exekutierte Ausgrenzungspraxis wird. Bei den benachteiligten oder unterdrückten Gruppen andererseits ist die Verkürzung ihrer Problematik auf die ethnische Differenz bedenklich. Ethnizität kann sich allerdings auch auf kulturelle Selbstvergewisserung beschränken und kulturelle Vielfalt positiv besetzen, zumal dann wenn sich Menschen der Multikulturalität der eigenen Herkunft bewußt sind wie z.B. der Lateinamerikaner Olivella, der immerhin die Frage der ethnischen Identität zu einem der wichtigsten Probleme für seinen Kontinent erklärt.

6. Bildungs- und kulturpolitische Konsequenzen

Verfehlt wäre es nach den bisherigen Überlegungen, die »Erhaltung der kulturellen Identität« zum bildungspolitischen Leitgedanken zu erheben, wie es die Bildungsverwaltung der Bundesländer, aber auch in Nachbarländern mit dem Hintergedanken der Rückkehrförderung zeitweise getan hat. Die Berücksichtigung der Minderheitenkulturen in den schulischen Curricula und ihre kulturpolitische Förderung ist dagegen als Hilfe zur Entwicklung der kulturellen Identität unter verschiedenen Gesichtspunkten wichtig.

Erstens werden die Minderheitenkulturen entwertet, wenn sie in Lehrplänen, Schulbüchern, im Unterrichtsalldag und im Schulleben keine Beachtung finden. Ihre Vernachlässigung drückt für die Minderheitenschüler Geringschätzung und Mißachtung aus. Sie erscheinen quasi nicht schulwürdig. Der gelegentliche Mißbrauch der Folklore zur Belebung von Schulfeiern bestätigt nur die Marginalität.

Zweitens müssen die Heranwachsenden, um zu kulturellen Transformationen und Synthesen befähigt zu werden, die Gelegenheit erhalten,

ihre Sprache und Literatur, die Geschichte der Minderheit, Musiktraditionen etc. wenigstens teilweise kennenzulernen. Sonst können sie sich kaum damit auseinandersetzen. Jungen Immigranten muß es ermöglicht werden, die verschiedenen historischen Perspektiven zu koordinieren, unter denen die Geschichte ihres Herkunftslandes und die Geschichte des Aufnahmelandes geschrieben ist. Dazu ist ein multiperspektivischer Geschichtsunterricht notwendig. Der immer noch stark nationalgeschichtlich orientierte Geschichtsunterricht trägt gewiß nicht zur Bildung der Schüler aus Immigrantenfamilien bei, wenn man darunter die Fähigkeit versteht, sich im Wissen um die Vergangenheit — nicht zuletzt die eigene — zur gesellschaftlichen Entwicklung ins Verhältnis zu setzen.

Die Schwierigkeiten der Realisierung sind nicht zu verkennen, wie Erfahrungen mit *bilingual and bicultural education* in den USA zeigen. Die Probleme reichen von der Lehrerausbildung bzw. dem nicht verfügbaren Lehrpersonal bis zum Mangel an didaktischer Vorarbeit.

Kulturpolitisch ist eine Förderung der Minderheitenkulturen, v. a. der Migrantenkulturen dringend geboten. Vereine, Kulturzentren, Theater-, Musikgruppen etc., aber auch Schriftsteller und Künstler müssen finanziell gefördert werden. Hier ist vor allem die kommunale Kulturpolitik in die Verantwortung zu nehmen. Es ist skandalös, womit man bislang Immigrantengruppen abspeist, wenn sie überhaupt in den Genuß öffentlicher Förderung kommen. Denn die Migrantenkultur spielt bei aller Widersprüchlichkeit der Entwicklung, so sehr viele Äußerungsformen fragwürdig sein mögen, eine entscheidende Rolle im Prozeß der kulturellen Transformation.

Bildungs- und Kulturpolitik müssen selbstverständlich in anderen Politikfeldern unterstützt werden. Menschen ohne sicheres Aufenthaltsrecht und ohne politische Partizipationsmöglichkeiten, mit schlechten Chancen auf dem Arbeitsmarkt etc. sind Objekt, nicht Subjekt der gesellschaftlichen Entwicklung. Vielleicht können wir dennoch gemeinsam eine Kultur des Widerstands schaffen, in der ethnische Spezifika positiv besetzt, aber vom Kampf um eine von Ausbeutung freie Welt umgriffen sind.