

I. »Parallelgesellschaften« – Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft?

Über »Parallelgesellschaft« und »Leitkultur« wird seit einigen Jahren intensiv und vor allem sehr emotional gestritten. Dabei wiederholen sich die Argumente. Um nicht in diesem Zirkel verfangen zu bleiben, lohnt es sich, die entscheidenden Positionen zu rekapitulieren, die sich ziemlich verständnislos einander gegenüberstehen. Drei Positionen lassen sich unterscheiden:¹

I. Eine erste Position beschwört das Scheitern der Integration und zeichnet ein düsteres Bild von den Einwanderervierteln unserer Großstädte. Dort hätten sich Parallelgesellschaften eingenistet, also Welten, die sich zunehmend von der Mehrheitsgesellschaft abkoppeln. In ihnen gelten eigene Regeln – nämlich die des Islams und die archaischer Stammeskulturen.² Dort herrschten patriarchale Verhältnisse, würden die Ehefrauen weggesperrt, die Mädchen zwangsverheiratet, die Jungen zu Machos erzogen. In dieser Welt orientiere man sich am Wertesystem der Ehre. Eine besonders problematische Rolle spielten die islamischen Gemeinden. In den Moscheen entstünden islamische Welten, die die westliche Kultur und Gesellschaft ablehnen. Mädchen, die sich dem Zwang, Kopftuch zu tragen,

widersetzen, würden gemobbt. Hassprediger verbreiteten anti-semitische Hetzreden und verkündeten eine bevorstehende islamische Revolution. Dies sei der Nährboden, auf dem Gewalt gedeihe, die sich früher oder später entladen werde.

II. Alles nicht so problematisch, meinen die Vertreter eines zweiten Lagers. »Parallelgesellschaften« seien schließlich ein Phänomen, das in jeder Einwanderergesellschaft auftrete. Sie verweisen auf die Chinatowns in den USA oder Kanada und auf die Tatsache, dass die deutschen Sorgen über Parallelgesellschaft Amerikanern oder Kanadiern kaum verständlich zu machen seien. Schon der Begriff sei abzulehnen, weil er die Rolle übersehe, die Immigrantenkolonien als Anlaufstellen und Orte sozialer Solidarität und sozialen Rückhalts spielen. Sie seien nicht Phänomene des Ausstiegs, sondern vielmehr des Einstiegs in die Gesellschaft. Außerdem: Wer das Scheitern der Integration verkünde, übersehe, dass sich Deutschland erst seit 1999 als Einwanderungsland verstanden habe. Einige Vertreter dieser eher optimistischen Position sehen in Migranten eine aufstiegsorientierte und leistungsbereite Bevölkerung, die in der Lage ist, einen wesentlichen Beitrag zur Wirtschaft zu leisten. Andere betonen dagegen die Tatsache, dass gesellschaftliche Pluralität eine entscheidende Wirtschaftsressource gerade in einer globalisierenden Weltwirtschaft sei. »Vielfalt heißt Wertschöpfung.«³ Es sei kein Zufall, dass die multikulturelle Offenheit in den Hochglanzbroschüren beschworen wird, mit denen unsere Großstädte um Investoren werben und etwa Hamburg, als eine Stadt, die eine »internationale Spitzenposition« für sich reklamiert, die Selbstverständlichkeit von »internationale[r] Attraktivität und multikulturelle[r] Offenheit« beschwört (Landesplanungsausschuss 2003). Gerne wird auf Toronto als Vorbild verwiesen, das für »smart growth und ethnische Vielfalt« stehe (ebd.). Kurzum: Es gebe zwar Verwerfungen – zu Alarmismus gebe es aber keinen Anlass. »Ghettos« oder »Parallelgesellschaften« seien gesellschaftlich notwendige »Durchlauferhitzer«.

III. Ein drittes Lager kritisiert die Einseitigkeit und Selbstgerechtigkeit derjenigen, die vom Scheitern der Integration sprechen. Wer den Migranten vorwerfe, dass sie sich in Parallelge-

sellschaften zurückzögen, tendiere dazu, die Rolle der Mehrheitsgesellschaft bei der Herausbildung von »Parallelgesellschaften« zu übersehen. Es werde so getan, als ob es keine Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt gäbe, die es den Einwanderern sehr schwer mache, außerhalb der Einwandererviertel eine Wohnung zu finden. Es werde ebenfalls davon abgesehen, dass die ethnische Segregation weniger durch den Wunsch der Migranten, in den eigenen Vierteln zu leben, zustande komme, als durch den Wegzug von deutschen Mittelschichten. Völlig absurd sei es schließlich, die Tatsache der extrem hohen Arbeitslosigkeit in den Einwanderervierteln mit der niedrigen Arbeitsmoral der Migranten zu erklären. Eine Schuldzuweisung an die Migranten sei auf diesem Hintergrund absurd und vertausche schlicht Ursache und Wirkung. Ein gesellschaftlich bedingtes Phänomen würde kulturalisiert und entpolitisiert.

Dieses dritte Lager kann der grundsätzlich positiven Einschätzung des Ghettos, die die Vertreter des zweiten Lagers vollziehen, durchaus etwas abgewinnen. Andererseits kritisieren sie an der Einschätzung des zweiten Lagers einen wirtschaftsliberalen Fortschrittsoptimismus, der den gesellschaftlichen Machtverhältnissen und Ausgrenzungsdiskursen gegenüber blind sei. Die Gefahr der Verfestigung von Exklusion und zur Herausbildung einer Zweidrittelgesellschaft sei nicht von der Hand zu weisen.⁴ Vor allem die Vertreter des ersten Lagers kritisieren an dem dritten Lager, dass von seinen Vertretern die ganze Verantwortung an der Misere auf die Mehrheitsgesellschaft geschoben werde. Als ob kulturelle Faktoren – genannt werden in der Regel Machismo, arrangierte Ehen, Ehrdenken, eine untergeordnete Stellung der Frau – völlig irrelevant seien.

Diese drei Positionen unterscheiden sich vor allem darin, welche Rolle sie der »Kultur« oder dem »Wertekonsens« für gesellschaftliche Prozesse zumessen. Oder genauer: Die Einschätzung der Situation in den Einwanderervierteln hängt davon ab, wie wichtig »Kultur« für gesellschaftliche Integration ist. Die Vertreter der ersten Position halten die Frage der Kultur für eine Schlüsselfrage. Ein Konsens über grundlegende Werte sei für eine Gesellschaft unabdingbar, wenn sie nicht in Teilgrup-

pen zerfallen soll, die sich nichts mehr zu sagen haben, weil sie keine gemeinsame Sprache (im wörtlichen Sinn, aber auch im Sinn von geteilten Grundauffassungen) mehr sprechen. Schlimmer noch: Diese Teilgruppen könnten keine Konflikte mehr austragen, weil sie sich auf nichts mehr verständigen könnten. Eine geteilte Kultur erscheint somit als ein »Fundament«, auf dem das gesellschaftliche Gebäude errichtet wird.

Das Bild der Parallelgesellschaft suggeriert, dass ein gesellschaftliches »Miteinander« durch ein »Nebeneinander« abgelöst wird. Was dann droht, ist eine Eskalation von Konflikten, genauer: ihre gewaltsame Austragung. Diese Ängste fasst Franz Walter folgendermaßen zusammen (um allerdings dann zu konstatieren, dass Deutschland noch weit von dieser Situation entfernt ist):

»Parallelgesellschaften« kapseln sich ab. Sie verweigern oft die Kommunikation mit anderen Gruppen und Interpretationen, gelangen so zu einer selektiven Sichtweise des gesellschaftlichen Zusammenhangs. Sie setzen ihre eigenen Werte und Ziele absolut, neigen infolgedessen dazu – nicht immer aber auch nicht selten – die Existenz des Anderen kompromisslos zu negieren, im gesteigerten Fall: militant zu bekämpfen. Demokratien aber brauchen ohne Zweifel eine Vorstellung von dem, was von allen Mitgliedern kollektiv geteilt und aktiv getragen wird, benötigen einen Sockel an gemeinsamen Vertrauen, Kooperationen und Solidaritäten. Sonst ist der gesellschaftliche Zusammenhalt der Demokratien labil.« (Walter 2006)

Innerhalb dieser kulturorientierten Position gibt es allerdings sehr grundlegende Differenzen über die Frage, *welche* Werte die Grundlage für ein gesellschaftliches Miteinander sein sollen. Eine erste Fraktion beruft sich auf die »westliche Wertegemeinschaft«.

»Es geht [...] um Prinzipien wie die Unantastbarkeit der Menschenwürde, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Freiheit von Wissenschaft, Kunst und Kultur sowie die Freiheit der Religionsausübung, die als Grundlage für Demokratie und Rechtsstaat am treffendsten wohl als ›westlich‹ oder europäisch bezeichnet werden können.« (Lammert 2007: 15)

Diese Fraktion setzt sich von der Idee einer »deutschen Leitkultur« ab und spricht eher von einer Leitkultur für Deutschland. Spezifisch deutsch »ist in diesem Kontext allein die Sprache, nicht mehr, aber auch nicht weniger« (Lammert ebd.). Die andere Fraktion, vertreten etwa durch Jörg Schönbohm, hält dagegen an der auf dem Boden des Nationalstaats erwachsenen Leitkultur fest.⁵ Dahinter scheint der Gedanke zu stehen, dass die Idee der europäischen Wertegemeinschaft (noch?) zu abstrakt und zu blutleer sei, um den Einzelnen einzubinden. Letztlich sei es doch das Bekenntnis zu den gewachsenen Traditionen eines Landes, beziehungsweise das Bekenntnis zu einem spezifischen »way of doing things«, das den Einzelnen zum Teil eines Solidarverbands mache. »Es ist vor allem eine gemeinsame Werteordnung, die uns wie Kitt zusammenhält.« (Beckstein 2007) Gerade Demokratien benötigen lebendige Symbole und Rituale.

Besonders die Vertreter einer europäischen Werteordnung bekennen sich zu einer Tradition der Toleranz. »Ohne Gemeinsamkeit erträgt eine Gesellschaft auch keine Vielfalt.« (Lammert ebd.) Dabei fokussiert sich die Debatte allerdings weniger auf den Spielraum, der einzuräumen sei, als auf die Grenzen, an denen man festhalten müsse. Diese Grenze wird am nachdrücklichsten in Bezug auf die muslimischen Immigranten gezogen. Häufig wird das Argument vorgebracht, der Islam habe keine Aufklärung erlebt und sei aus diesem Grund mit den westlichen Werten von Individualismus und Selbstverwirklichung nicht vereinbar. Gerade dieser Gruppe seien deshalb Reformbemühungen abzufordern, um sie in das europäische Wertesystem zu integrieren. Während es dieser Fraktion (jedenfalls in der Selbsteinschätzung) um »Prinzipien« geht, werden von den Vertretern der »deutschen Leitkultur« eher die »Symbole« in den Vordergrund gerückt. Auch hier wird weniger definiert, was »deutsch« ist; vielmehr besteht ein Konsens darüber, was *nicht* deutsch ist – das Kopftuch etwa oder auch repräsentative Moscheebauten. Allerdings fällt es auch den Vertretern der europäischen Werte schwer anzugeben, was Muslimen, die sich zu den Prinzipien des Grundgesetzes bekennen, darüber hinaus abzuverlangen sei.

Die Vertreter der zweiten Position tendieren dazu, den Fak-

tor »Kultur« für den Integrationsprozess sehr gering zu veranschlagen. Sie können sich auf soziologische Theorien stützen, die davon ausgehen, dass spätindustrielle Gesellschaften nicht mehr über Werte integriert werden. Dies ist zum einen die systemtheoretische Grundannahme, von Integration könne nur in Bezug auf die Integration in ein Teilsystem wie Wirtschaft, Recht, Politik oder Schule gesprochen werden, nicht aber in Bezug auf die Gesellschaft als Ganzer (in diesem Sinn u.a. Nassey 1997). Anders formuliert: Wenn jemand eine Arbeit hat, seine Konflikte mit dem Nachbarn über den Rechtsweg austrägt, zur Wahl geht und seine Kinder zur Schule schickt – wo liegt dann noch ein Problem? In einer solchen Situation wird man genügend Kräfte der Einbindung entwickeln. In der Tat kann diese Position darauf verweisen, dass etwa die japanische Gemeinde in Düsseldorf nicht als Problem gesehen wird – auch wenn Zen-Buddhismus und Shintoismus nicht gerade eine große Aufklärungstradition hervorgebracht haben. Es könne zwar zu Exklusionserscheinungen kommen, etwa wenn die Nicht-Integration in ein Teilsystem (z.B. Wirtschaft) die Nicht-Integration in andere Teilsysteme nach sich zieht und sich verfestigt – auch dann spiele Kultur aber ein sekundäre Rolle dabei.

Die Bedeutung von Kultur wird ebenfalls von *rational choice*-Theoretikern gering veranschlagt, die Migranten im Wesentlichen als Nutzen maximierende Individuen konzeptualisieren (u.a. Esser 1980). Das Interesse, in der Gesellschaft voranzukommen, überlagert in der Regel das Interesse an einer kulturellen Absonderung – außer vielleicht in dem Fall, in dem *ethnic entrepreneurs* versuchen, aus ihr Profit zu schlagen. Auch hier wird der Bindungskraft über wirtschaftliche oder politische Interessen weit größere Bedeutung zugemessen als der von Kultur. Während die Vertreter der ersten Position in kultureller Differenz eher ein Problem sehen, wird von dieser zweiten Position eher die Stärke von Diversität betont.

Die Vertreter der dritten Position tendieren wiederum dazu, »Kultur« in Zusammenhang mit Macht zu stellen. Was die gesellschaftliche Desintegration betrifft, so sei nicht die Kultur der Einwanderer das Problem, sondern der biologische, kulturelle oder institutionalisierte Rassismus der Mehrheitsgesell-

schaft. Nicht kulturelle Differenz an sich sei das Problem – sondern das, was aus ihr gemacht wird. Problematisch sei es nämlich, wenn sie festgeschrieben und übertrieben wird und damit das Anders-Sein des Anderen übertrieben wird. Dann werden Unterschiede essenzialisiert, und Ausgrenzung ist die Folge. Dabei geht es einerseits um eine Behauptung des eigenen Status durch Diskriminierung des Anderen; andererseits um die innere Disziplinierung des Anderen, der sich durch diese Zuschreibungsprozesse definiert und festgelegt sieht. Migrantenkultur wird von den Vertretern dieser Position häufig als Gegen-, Oppositions- und Protestkultur gesehen – eine Form des Aufbaus von Gegenmacht (*empowerment*) über Solidarisierung.

Dass die Idee der multikulturellen Gesellschaft in den letzten Jahren in die Defensive gekommen ist, ist wohl der Grund dafür, weshalb sich Vertreter dieser Position bemerkenswert zurückhaltend geben, wenn es um die Formulierung einer positiven Vision für den Umgang mit soziokultureller Differenz geht. Dennoch scheint die Folie für die Macht- und Rassismuskritik die Vision eines weitgehend herrschaftsfreien Miteinanders von verschiedenen Lebens- und Kulturformen als die beste Grundlage für die Herausbildung von gesellschaftlicher Solidarität zu sein. Diese Position plädiert für eine Politik des gegenseitigen Respekts anstelle einer Politik der Toleranz. Toleranz – so das Argument – ist im Prinzip asymmetrisch, weil immer der Mächtige beziehungsweise der Etablierte festlegt, welches Verhalten des Schwächeren oder des Außenseiters noch tolerabel ist – und wo dann die Grenze gezogen werden muss. Toleranz sei also grundsätzlich repressiv. Gegenseitige Respektierung ermögliche dagegen eine dynamische Kulturentwicklung – und damit die Entfaltung einer Vielfalt von Stimmen. Als Ziel wäre eine Kultur der Diversität anzustreben, die das Erbe der multikulturellen Gesellschaft antreten würde. Die Begriffsverschiebung deutet dabei an, dass der Begriff der multikulturellen Gesellschaft nie ganz die in der Tat problematische Assoziation von Kultur mit ethnischer Gemeinschaft losgeworden ist – was wohl auch mit dem angelsächsischen Erbe des Begriffs zusammenhängt.⁶ Eine Kultur der Diversität würde dagegen auch die Oppositionskulturen berücksichtigen, die

sich – wie etwa eine türkische Schwulenkultur – gegen den ethnischen Mainstream richten.

Betrachtet man die Debatte wohlwollend, könnte man sagen, dass jede der drei Positionen einen Aspekt einbringt, der von den anderen übersehen wird. Betrachtet man sie kritischer, würde man sagen, dass jede der Positionen gleichzeitig den eigenen Aspekt generalisiert und verabsolutiert und damit der eigenen Argumentation den Boden entzieht: Die Vertreter des ersten Lagers sagen, Kultur (beziehungsweise Religion) spiele eine wichtige Rolle, und überziehen diesen Standpunkt noch dadurch, dass sie die Frage der Kultur zur Schlüsselfrage machen – als ob es den Einwanderern nur um Werte, nicht aber auch um gesellschaftlichen Aufstieg ginge. Dagegen bringen die Vertreter des zweiten Lagers, die im Migranten hauptsächlich den *homo oeconomicus* sehen, zu Recht ein, dass die Migranten, wie alle anderen, zunächst einfach ihren ganz banalen Alltag meistern wollen – ökonomisch zurechtkommen wollen, ihren Kindern Aufstiegschancen sichern wollen usw. Den eigenen Standpunkt überziehen sie dagegen, wenn sie das ökonomische Vorankommen als einzigen relevanten Wert im Leben erklären und damit Kultur letztlich für irrelevant erklären (beziehungsweise als eine unter vielen möglichen Ressourcen behandeln). Sie übersehen, dass kulturelle Identität ein starker Handlungsimpuls sein kann, etwa wenn sich bei Individuen oder auch bei Kollektiven das Gefühl einstellt, am eigentlichen Leben trotz ökonomischer Saturiertheit vorbeizuleben oder den »Sinn des Lebens« zu verfehlen. Die Tatsache, dass wertrationale Gesichtspunkte zwar oft sekundär sind, manchmal aber gleichwertig neben die zweckrationalen Alltagsgesichtspunkte treten und gelegentlich sogar alles überschatten und dann plötzlich sehr handlungsrelevant werden, wird ausgeblendet. Das dritte Lager (insbesondere in seiner postkolonialen Variante) wiederum tendiert zu Recht dazu, die Frage der gesellschaftlichen Macht, der Ausgrenzung und vor allem auch der selbstgerechten Blindheit der Mehrheitsgesellschaft zu thematisieren – aber es tut sich schwer, den Zusammenhang von Kultur und Macht auf der Seite der Einwanderergemeinden zu thematisieren. Vor allem die Tatsache, dass Disziplinierungs- und Zuschreibungsprozesse über Kultur nicht nur von der Mehrheits-

gesellschaft ausgehen, sondern natürlich auch von Kreisen der Einwanderergesellschaft, wird oft zu wenig thematisiert.

Die Komplexitätsreduktionen, die jeder einzelnen dieser Positionen anhaften, lassen die Debatte abgehoben erscheinen. Sie hat mit der Lebensrealität in den Einwanderervierteln relativ wenig zu tun – oder vielmehr erscheint die Lebensrealität vor Ort in den unterschiedlichen Argumentationsmustern so einseitig stilisiert, dass man sie nicht wiedererkennt. Wenn man sich in Einwandererkreisen bewegt, wird man sehr schnell mit der Tatsache konfrontiert, dass »Kultur« eine wichtige Rolle spielt (anders als es die Vertreter des zweiten Lagers wahrnehmen wollen) – aber auch, dass »Kultur« viel dynamischer, widersprüchlicher und offener ist, als es die Vertreter des ersten Lagers meinen – »Werte« sind bei Einwanderern nicht weniger Gegenstand von Auseinandersetzungen und Debatten, als es »Normen«, »Werte«, »Leitbilder« und »gesellschaftliche Orientierungen« bei Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft sind. Gegenstand dieser Auseinandersetzungen sind nicht zuletzt die problematischen Bestände der eigenen Kultur – die Gewalt und Unterdrückung, die im Namen der »Ehre« oder eines traditionalistischen Islams ausgeübt werden. Die Komplexität, Dynamik und die Brüchigkeit, die man vor Ort findet, machen es ebenfalls schwer, eine klare Grenze zwischen »Migrantenkultur« und »Kultur der Mehrheitsgesellschaft« zu ziehen – man findet so viele Überschneidungen und Überlappungen, dass es sehr fraglich ist, ob es gerechtfertigt ist, etwa von einer »islamischen Kultur der Einwanderer« zu sprechen.

Angesichts dieser Tatsache plädiere ich in diesem Buch für einen neuen Realismus, für eine Kultur des genauen Hinsehens. Dieses genaue Hinsehen sollte vor allem die einseitigen Stilisierungen vermeiden, die die Debatten so sehr dominieren und bestimmen. Dabei soll in drei ethnologischen Fallstudien auf drei »neuralgische« Punkte genauer eingegangen werden, die in der Debatte um Parallelgesellschaften eine zentrale Rolle spielen: 1. auf die Frage der Ehrenmorde; 2. auf die Rolle der islamischen Gemeinden in den Einwanderervierteln und 3. auf die Frage, wie es mit den gesellschaftlichen Identifikationen von jungen Menschen mit Migrationshintergrund bestellt ist. Anhand der Analyse eines versuchten Ehrenmords in Berlin wird

gezeigt, wie untauglich das in den Medien suggerierte Bild ist, dass sich in der Parallelgesellschaft ein eigenes Rechtssystem etabliert hat, das dann von jungen Männern exekutiert wird. Es wird deutlich werden, wie sehr sich die Normen und Werte der Ehre im Migrationskontext verändert haben – und wie es, zum Entsetzen der Verwandtschaft, trotzdem zur Gewalt kommen konnte. Im anschließenden Kapitel wird gezeigt, wie gerade aus konservativen islamischen Gemeinden Initiativen hervorgehen, um der Jugenddelinquenz, dem Drogenkonsum, aber auch den innerfamilialen Schwierigkeiten in muslimischen Familien etwas entgegenzusetzen. Diese Initiativen belegen, wie sehr die islamischen Gemeinden durch die Entwicklungen in der dritten Generation beunruhigt sind – und zeigen, welche Antworten aus einer muslimischen Tradition darauf gefunden werden. Die Fälle dienen dazu, die Position mehr als fraglich erscheinen zu lassen, die umstandslos »den Islam« für die soziale Desintegration namhaft macht. Das folgende Kapitel zeigt, wie ausgeprägt die Identifikation der jungen Einwanderer mit den Städten ist, in denen sie leben – was gerade auch angesichts der Distanz bemerkenswert ist, mit der sie sich über »Deutschland« äußern. Das Kapitel untersucht das Potenzial, das mit dieser Identifikation verbunden ist.

Ethnologische Fallstudien sind Tiefenanalysen. Sie zielen darauf ab, mit qualitativen Methoden, die dem jeweiligen Gegenstand angepasst sind, das Welt- und Selbstverständnis des Anderen zu erfassen und aus dem jeweiligen Kontext heraus zu verstehen. Sie greifen Einzelfälle auf und versuchen, an ihnen die ganze Komplexität, die den Alltag konstituiert, sichtbar zu machen. Es geht nicht darum, den einen oder anderen Faktor zu isolieren, sondern gerade die Wechselwirkungen von ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Interessen und Orientierungen zu verdeutlichen. Gerade das Interesse daran, wie »alles mit allem« zusammenhängt, unterscheidet die Ethnologie von eher analytischen Verfahren, wie sie etwa in der quantitativen Soziologie üblich sind. Dort geht es darum, Variablen zu isolieren und Korrelationen zu ermitteln, um darüber zu Kausalaussagen (etwa zwischen Gewaltbereitschaft und Religionszugehörigkeit [Brettfeld/Wetzels 2007]) zu gelangen; hier darum, »innere« Zusammenhänge sichtbar zu machen. Dieses

Erkenntnisinteresse unterscheidet die Ethnologie aber auch von religionswissenschaftlichen Studien, die, in der Regel gestützt auf Textanalysen, die innere Logik von religiösen Weltbildern rekonstruieren, aber den Zusammenhang von Religion und sozialem Handeln nicht systematisch betrachten. Das ethnologische Verfahren hat den Vorteil, dass man einen Einblick in die Zusammenhänge bekommt – ein Gefühl davon, in welchem Kontext eine Handlung verortet ist. Dies erlaubt es, Entwicklungstrends nachzuzeichnen – und aus dem Verständnis der Sachlage her Prognosen abzugeben. Der Nachteil des ethnologischen Verfahrens ist, dass man mit diesem Verfahren zwar etwas sichtbar machen kann – aber schlechterdings nichts beweisen kann (jedenfalls nicht im quantitativen Sinn). Man kann nur mit einer gewissen Plausibilität argumentieren, dass andere Fälle nicht ganz anders gelagert sein werden – und diejenigen, die sich damit auseinandersetzen, dazu ermutigen, ihrerseits wieder genau hinzublicken.

Das Erkenntnisinteresse der Ethnologie geht jedoch über das Interesse hinaus, nur einen Beitrag zu einem besseren Verständnis der Situation in den Einwanderervierteln zu leisten. Das Grundanliegen der Ethnologie war es immer, anhand von Einzelfällen über Grundfragen der Gesellschaft nachzudenken. Die Ethnologie teilt damit ihr Erkenntnisinteresse mit der Sozialphilosophie. Sie setzt es jedoch insofern anders um, als sie den grundlegenden Fragen, nicht theoretisch-systematisch, sondern anhand des empirischen Falls nachgeht. Davon verspricht sich der Ethnologe eine Bindung an das, was der Fall ist – eine Erdung, die ihn davor bewahrt, bei der Theorieentwicklung die Bindung an die Realität zu verlieren. Dies ist nicht weniger Arbeit am Begriff als die der Sozialphilosophie – aber es ist eine Arbeit, die die Begrifflichkeit in der Auseinandersetzung mit dem Stoff entwickelt und die eine Theoriebildung anstrebt, die sich am Konkreten bewährt. In diesem Fall liefern uns die drei empirischen Analysen das Material, das es uns erlaubt, im zweiten Teil des Buchs (Kapitel 5, 6 und 7) den Zusammenhang von Kultur und Integration zu erhellen. Die Schlussfolgerungen, die ich in diesen Kapiteln ziehe, stehen inhaltlich den Überlegungen von Rawls zu »fairness« und zum »overlapping consensus« (1993), von William E. Connolly zum »agonistic respect« (2005)

oder von Jürgen Habermas zur Behandlung von Kultur nahe (2005). Während die Sozialphilosophen aber auf theoretischen Wegen die Wünschbarkeit (oder auch die Notwendigkeit) der Respektierung von Differenz aufweisen, beansprucht dieser Essay, auf empirischem Weg ihre Machbarkeit zu zeigen und die Chancen zu identifizieren, die sich mit ihr eröffnen.

Konkret soll in einer Auseinandersetzung mit den Leitkulturtheoretikern in ihren beiden Schattierungen nachgewiesen werden, dass gesellschaftliche Solidarität auch in Situationen kultureller Differenz entsteht und behauptet werden kann. Gestützt auf das im Buch dargestellte ethnographische Material werde ich zeigen, dass nicht eine gemeinsame Plattform von zentralen Überzeugungen und Orientierung entscheidend für den inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft ist, sondern die Aufrechterhaltung von kulturellen Austauschprozessen und eine damit zusammenhängende kulturelle Dynamik. Daraus ergeben sich grundsätzlich andere Schlussfolgerungen für den Umgang mit kultureller Differenz, als sie von den Leitkulturtheoretikern gezogen werden.

ANMERKUNGEN

- 1 Die Darstellung der Positionen folgt in weiten Strecken der ausgezeichneten Studie von Stephan Lanz zur Konstruktion von Berlin als Einwandererstadt im politischen Diskurs (Lanz 2007: 363-379).
- 2 So etwa Kelek 2006: 23.
- 3 So ein Gesprächspartner von Stephan Lanz (Lanz 2007: 239).
- 4 Hierzu etwa IfS and S.T.E.R.N. (1998).
- 5 Siehe etwa die Zusammenstellung der Zitate bei Lanz 2007: 156 und 157.
- 6 In England ging die multikulturelle Politik sehr stark mit der Förderung ethnischer *communities* einher (etwa in der Form der Förderung von *community centers*). Dies war in Deutschland nie der Fall. Die »multikulturelle Politik« in Deutschland war immer mehr eine integrative Politik: Es ging primär um die Versuche, Einheimische und Zuwande-

rer auf gleicher Augenhöhe zusammenzubringen (etwa in deutsch-türkischen Kindergärten) und weniger um die Förderung von Kulturvereinen.