

*Martin Sökefeld*

Problematische Begriffe:  
»Ethnizität«, »Rasse«, »Kultur«, »Minderheit«

Einleitung

Ethnizität – der titelgebende Begriff dieses Bandes – ist ein ebenso populäres wie schwieriges Konzept. Ausdruck der Schwierigkeit des Konzepts ist die Tatsache, dass es bis heute nicht gelungen ist, eine allgemein akzeptierte Definition von Ethnizität zu finden. Unterschiedliche Definitionen spiegeln häufig gegensätzliche theoretische Ansätze wider. Unbestritten ist, dass Ethnizität die Frage kollektiver Identität berührt. Doch damit ist das Problem nicht gelöst, sondern nur verlagert – denn was genau ist Identität?

Ich möchte die Auseinandersetzung um Definitionen nicht fortsetzen und verzichte daher auf eine eigene Begriffsbestimmung. Die Grundthese dieses Beitrags ist, dass es wichtiger ist, den *Gebrauch* der hier diskutierten Konzepte zu untersuchen als sie zu definieren. Dahinter steht einerseits die Erkenntnis, dass es hier nicht um rein deskriptive oder analytische Konzepte geht, und andererseits die Erfahrung, dass Definitionen relativ wenig Einfluss auf den Gebrauch eines Begriffs haben. Der Gebrauch lässt sich kaum festlegen. Auch wenn ein Begriff definiert wird, wird er in der Regel mit Bedeutungen gebraucht, die über diese Definition hinausgehen und ihr mitunter sogar widersprechen. Oft hält nicht einmal der Autor eines Beitrags seine eigene Definition eines Konzepts konsistent durch.

Unbestritten ist, dass Ethnizität mit Auseinandersetzungen um kollektive Identitäten zu tun hat. »Auseinandersetzung« meint in diesem Fall nicht notwendigerweise Konflikte, sondern jede Form des Bezugs auf »andere«, unabhängig davon, wie diese »anderen« bestimmt sind. Ethnizität hat demzufolge damit zu tun, dass sich Menschen *voneinander kollektiv unterscheiden*. Ohne Differenz gibt es keine Ethnizität. Damit ist nicht gesagt, dass die Differenz »schon da ist« und durch Ethnizität lediglich »abgebildet« wird. Differenz ist nicht einfach die Ursache von Ethnizität. Menschen *sind* nicht einfach anders, sondern sie *tun* einiges, um sich von anderen zu unterscheiden. »Sich unterscheiden« ist ein sehr aktiver Prozess.

Im Prozess dieser Unterscheidung werden verschiedene Konzepte und Kategorien benutzt, um Unterschiede zu fassen: Kategorien wie beispielsweise »ethnische Gruppen«, »Nationen«, »Kulturen« oder »Rassen«. Ich verstehe also Ethnizität als ein weites, generelles Konzept, das diesen Kategorien übergeordnet ist, und sage damit nicht, dass es zwischen ethnischen Gruppen, »Rassen« oder Kulturen keine Unterschiede gibt, wohl aber, dass sie häufig ineinander übergehen und sich schwer voneinander abgrenzen lassen. So ist etwa der Bezug auf physische Merkmale kein Monopol von »Rassen«, sondern spielt häufig auch in der Abgrenzung von ethnischen Gruppen eine zentrale Rolle. In der Auseinandersetzung um kollektive Identitäten laufen ähnliche Prozesse ab, egal mit welchen Kategorien dabei operiert wird. Als *wissenschaftliche Konzepte* sind die dabei verwendeten Kategorien inhärent problematisch.

## Primordialismus und Konstruktivismus

In den Sozial- und Kulturwissenschaften müssen zwei einander entgegengesetzte Perspektiven auf die hier diskutierten Konzepte unterschieden werden: Primordialismus und Konstruktivismus. Der Primordialismus geht davon aus, dass hinter der Bildung von ethnischen Gruppen und Nationen »ursprüngliche« (primordiale) Beziehungen stehen, die durch Geburt und durch das Aufwachsen in einer Gemeinschaft gestiftet werden, die das Individuum prägen, die dem rationalen und instrumentellen Handeln weitgehend entzogen sind und eine vordiskursive Realität darstellen. Primordiale Beziehungen bringen ein Gemeinschaftsgefühl hervor, das wirkmächtiger ist als »rationale« Bindungen (siehe etwa Smith 2000: 5). Sie prägen eine »Basisidentität« »that every individual shares with others from the moment of birth by the chance of the family into which he is born and that given time in that given place« (Isaacs 1975: 38). Primordialismus ist in der Regel mit Essentialismus verknüpft, der davon ausgeht, dass Gemeinschaften und Identitäten auf einer gemeinsamen »Wesenheit« basieren, auf einer »wirklichen«, substantiellen Gemeinsamkeit, die durch primordiale Beziehungen angelegt ist. Damit verbunden ist die Ansicht, dass Gemeinschaften und Identitäten historische Kontinuität aufweisen und sich – wenn überhaupt – eher langsam verändern. Aus essentialistischer Perspektive sind Identitäten und Kategorisierungen keine Artefakte bestimmter Redeweisen oder Konzepte, sondern Konzepte und Diskurse bilden im Gegenteil eine gegebene Realität ab. So geht eine essentialistische »Rassen«-Theorie etwa davon aus, dass »Rassen« tatsächlich auf biologischen oder genetischen Charakteristika beruhen.

Der Konstruktivismus, der sich in den Sozialwissenschaften zunehmend seit den 1980er Jahren durchsetzte, basiert auf der gegenteiligen Annahme, dass kollektive Identitäten soziale »Konstrukte« sind, die aus Diskursen und sozialem Handeln hervorgehen. Prämisse des Konstruktivismus ist die *Wirkmächtigkeit* von Diskurs und Handeln. »Konstrukt« heißt deshalb nicht, wie aus primordialistischer Perspektive manchmal kritisch impliziert, dass etwa eine Identität »nur erfunden«, unwirklich, ein bloßes Hirngespinnst sei. Identitätskonstrukte können sehr wirklich sein und – wie andere Ideen auch – Menschen zu bestimmten Handlungsformen, gewaltsame Auseinandersetzungen eingeschlossen, motivieren und mobilisieren. Damit wird häufig eine Dynamik der Abgrenzung und Polarisierung in Gang gesetzt, die Prämissen für künftiges Handeln schafft und die sich nur schwer wieder aus der Welt schaffen lässt. Identitäten, ethnische Gruppen oder Nationen sind aber keineswegs primordial in dem Sinne, dass sie auf unmittelbaren Tatsachen und historischen Konstanten beruhen würden, wie häufig angenommen wird. So zeigt Sabine Riedel in ihrem Buch über die »Erfindung der Balkanvölker«, dass in der Balkanregion der Prozess der Ausdifferenzierung von »Nationen«, die sich selbst heute auf eine Jahrhunderte lange Geschichte berufen, erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann, ausgelöst unter anderem dadurch, dass das mitteleuropäische Konzept der »Kulturnation« in den Balkanraum importiert wurde (Riedel 2005). In der Regel sind Identitätskonstruktionen nur dann erfolgreich und durchsetzbar, wenn sie an Erfahrungen anschließen können, wenn sie etwa wichtige Symbole aufgreifen und überzeugende Interpretationen für Ereignisse und gesellschaftliche Konstellationen anbieten.<sup>1</sup>

Konstruktivismus ist das heute zumeist dominante Paradigma in der Analyse von Identitäten, und auch das vorliegende Kapitel wurde aus einer konstruktivistischen Perspektive geschrieben. Konstruktivismus ist eine kritische Perspektive, die Identitäten nicht als gegeben hinnimmt, sondern danach fragt, aufgrund welcher gesellschaftlichen Prozesse sie zustande kommen. Konstruktivismus kann primordialistische und essentialistische Perspektiven insofern nicht einfach ad acta legen, als sie die Identitätskonzepte gesellschaftlicher Akteure dominieren. Edwin Wilmsen (1996: 2) bezeichnet Primordialismus daher als den »Subtext« von Ethnizität: »Indeed, primordialism cannot help but be a subtext – for ethnicity as an existential presence is founded on just one premise: the conviction of the reality of endemic cultural and social, often racial, difference.« Aus konstruktivistischer Perspektive liefern primordiale Beziehungen den *Code*, durch den Identitäten, Nationen usw. ausgedrückt werden, und sind nicht die Substanz, aus denen sie »bestehen«.

<sup>1</sup> An anderer Stelle habe ich daher Identitätsgruppen als »Deutungseinheiten« bestimmt (Sökefeld 1997: 336).

Doch woher kommt die »Macht« primordialistischer und essentialistischer Codes? Sie ist bereits im grundlegenden Konzept der Identität selbst angelegt, denn Identität behauptet eben ein bestimmtes dauerhaftes, kontinuierliches Wesen, das ein Individuum oder ein Kollektiv als Akteur konstituiert. So ist der Anspruch auf Geschichte und historische Kontinuität bereits im Konzept von nationaler Identität und Nation begriffen, denn Identität muss sich vor allem als »Sich-Selbst-Gleichheit« durch die Zeit erweisen. Eine Nation ohne Geschichte ist keine Nation.<sup>2</sup> Ein nationalistischer Diskurs, der nicht die historische Kontinuität einer in Frage stehenden Nation einforderte, sondern darauf verwies, dass sie eine Konstruktion ist, würde sich selbst ad absurdum führen. Ebenso wäre ein Rassismus, der nicht an die objektive Gegebenheit von Rassen glaubte, ein Widerspruch in sich. Die Konstruktion von Identitäten in politischen Auseinandersetzungen beinhaltet daher immer die Verschleierung des Konstruktionscharakters. Insofern ein konstruktivistisches Verständnis von Identitäten dem alltäglichen Sinn des Begriffs widerspricht (Brubaker/Cooper 2000), wird es sich – in außerakademischen Diskursen – vermutlich nie ganz gegen primordialistische und essentialistische Haltungen durchsetzen können.

Nichtsdestotrotz ermöglicht die konstruktivistische Perspektive einen Blick hinter die Kulissen von Identitätskonstruktionen und mag manchem essentialistischen Argument die Glaubwürdigkeit entziehen. Richard Handler fordert daher, vor allem in Hinsicht auf die Tatsache, dass etwa die Ethnologie mit essentialistischen Konzepten von Kulturen und Gruppen lange Argumente für die Konstruktion von essentialistischer Identitäten geliefert hat, nunmehr die »zerstörende Analyse« (*destructive analysis*) von Identitätskonstruktionen (Handler 1985). Eine konstruktivistische Perspektive erfordert dann die *Dekonstruktion* von Identitäten. Dahinter steht die Absicht, der Komplizenschaft mit Identitätspolitik und Machtpraktiken, die sich auf die Konstruktion von Identitäten stützen, zu entgehen. Der Imperativ der Dekonstruktion ist jedoch nicht unproblematisch und verwehrt sich keineswegs notwendigerweise der Identitätspolitik. Da Identität Anerkennung voraussetzt oder nach Anerkennung strebt, etwa nach der Anerkennung einer Nation durch andere Nationen, kann sich Macht nicht nur auf die Konstruktion von Identitäten stützen, sondern auch auf die Verweigerung der Anerkennung von Identität. Cynthia Mahmood entdeckt eine »congruence of postmodern ethnography with the kind of power that asserts itself not by imposing but by denying group identities [...]« (1996: 244). Talal Asad fügt hinzu: »It is a notorious tactic of political power to deny a distinct unity to populations it seeks to govern, to treat them as contingent and indeterminate [...]«. It is

2 Der Historiker Eric Hobsbawm betont die Funktion von Historikern für den Nationalismus, indem er sie mit der Rolle vergleicht, die Mohnbauern für Heroinsüchtige spielen (Hobsbawm 1992: 3).

precisely the viewpoint of interventionist power that insists on the permeability of social groups, and unboundedness of cultural unities, and the instability of individual selves« (1990: 239–269). Im postkolonialen Staat, schreibt Mahmood, ist die »Zerstörung« von Gruppenidentitäten kein progressiver, sondern ein regressiver Akt und entsprechend sieht die Autorin die politische Herausforderung für die wissenschaftliche Forschung in der Exploration *verweigerter* Identitäten (Mahmood 1990: 245). Gayatri Spivak (1988) hat daher gefordert, einen »strategischen Essentialismus« auch aus konstruktivistischer Perspektive zu akzeptieren (Gayatri Spivak 1988) und Identität(skonstrukte) als Determinanten von Erfahrung anzuerkennen (Moya/Hames-García 2000).

Eine Lösung in diesem Dilemma zwischen Anerkennung von Identität und dekonstruierender sozialwissenschaftlicher Analyse steht noch aus. Ein möglicher Ausweg wäre, auf »Identität« als objektives, beschreibendes Konzept der Wissenschaften weitgehend zu verzichten und Identität nur mehr als ein (»emisches«) Konzept der Akteure zu betrachten. Aus dieser Perspektive muss die Analyse von »Identitäten« sowie von Nationalismus, Rassismus oder Ethnizität stets vom gesellschaftlichen Kontext des politischen und gesellschaftlichen Gebrauchs dieser Begriffe ausgehen.

## Doppelte Hermeneutik der Begriffe

Begriffe unterliegen Konjunkturen. In den 1990er Jahren waren die Zeitungen voll von »ethnischen Gruppen« und »ethnischen Konflikten«. Zehn Jahre früher konnte man in der Tagespresse kaum etwas davon lesen, dafür wurde damals in sozialwissenschaftlichen Diskursen engagiert über Definitionen von »Ethnizität« debattiert. In den zwanziger und dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war dagegen »Rasse« ein alltägliches und populäres Konzept. Heute spricht in Deutschland kaum noch jemand von »Rasse« – hierzulande ist der Begriff geradezu tabu. Im angelsächsischen Raum ist es dagegen in den Sozialwissenschaften auch heute üblich, von »race« oder »race relations« zu sprechen.<sup>3</sup> In England wird sogar eine wichtige internationale Fachzeitschrift mit dem Titel »Ethnic and Racial Studies« herausgegeben. Derselbe Titel wäre auf Deutsch undenkbar. Die Konjunktur der Begriffe hat also nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine räumlich-sprachliche Dimension.

Wissenschaft handelt von und mit Begriffen. Die herkömmliche (und alltägliche) Sicht der Dinge ist, dass Begriffe dazu dienen, die Welt zu be-

3 Zur britischen Diskussion siehe Miles (1992).

schreiben. Danach korrespondieren Begriffe mit bestimmten Phänomenen, die durch sie bezeichnet werden. Die »Konjunktur der Begriffe« zeigt jedoch, dass dieses Alltagsverständnis unzureichend ist. Denn in dieser Logik hätte es in den 1930er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in Deutschland »Rassen« gegeben, in den 1990er Jahren dagegen nicht mehr, während es sie in England noch gab. Wohin sollten »Rassen« in Deutschland verschwunden sein? Und woher kamen die »ethnischen Gruppen,« die plötzlich in großer Zahl auftauchen? Offensichtlich sind Begriffe nicht einfach Bezeichnungen, die bestimmte Erscheinungen in der Welt benennen.

Es gibt verschiedene Weisen, die Welt zu beschreiben und zu deuten, und es gibt unterschiedliche Begriffe dafür. Nicht zuletzt deswegen lässt sich ein Text selten wörtlich von einer Sprache in eine andere übersetzen. Die kognitive Anthropologie hat untersucht, wie beispielsweise Tiere und Pflanzen in unterschiedlichen Kulturen auf verschiedene Art und Weise kategorisiert werden. Begriffe sind Instrumente, mit denen wir die Welt in bestimmte »Dinge« aufgliedern, mit denen wir die Welt beschreibbar *machen*. Begriffe beinhalten damit immer eine gewisse *petitio principii*: Sie setzen das voraus, was sie beschreiben. Begriffe sind damit *konstitutiv* für eine *bestimmte* Weltsicht. Sie sind auch konstitutiv für unser Wissen von der Welt, denn wir wissen nur das, was wir in Begriffe fassen können.

Begriffe sind Teil von Diskursen, die die Welt auf eine bestimmte Art und Weise darstellen. Michel Foucault hat Diskurse als »eine Gewalt, die wir den Dingen antun« bezeichnet (Foucault 1994 a: 34). Ein zentrales Charakteristikum von Diskursen sind Mechanismen der Ausschließung. Sie bestimmen, was in einem Diskurs gesagt werden kann und darf und was nicht. Diskurse konstituieren eine bestimmte Sicht der Welt also nicht nur dadurch, dass sie bestimmte Dinge beschreibbar machen, sondern auch dadurch, dass sie blinde Flecke hervorrufen, die Beschreibbarkeit bestimmter anderer Dinge also unterdrücken.

Nun könnte man nach positivistischem Verständnis einwenden, dass dies für Alltagsbegriffe zutrifft, nicht aber für wissenschaftliche Begriffe, und dass mit wissenschaftlichen Begriffen die Welt auf eine richtige, *gültige* Art und Weise beschrieben werden kann. Die Wissenschaftsforschung von Thomas Kuhn (z.B. 1973) bis Bruno Latour (z.B. 1998, 2002) hat jedoch gezeigt, dass sich auch naturwissenschaftliche Begriffe nicht unmittelbar aus den Gegenständen der Naturwissenschaften ergeben, sondern dass in die naturwissenschaftliche Begriffsbildung soziale und historische Gegebenheiten hineinspielen. Noch viel mehr trifft dies für sozial- und kulturwissenschaftliche Begriffe zu, da die Grenzen zwischen alltäglichen und wissenschaftlichen Diskursen sehr durchlässig sind.

Sozialwissenschaftliche Begriffe – wie zum Beispiel »Nation« – sind häufig der Alltagssprache entnommen, und ebenso häufig werden Begriffe

– wie etwa »Identität« – auch umgekehrt aus wissenschaftlichen Diskursen in Alltagsdiskurse übernommen. Auch sind die Bedeutungen und Gebrauchsweisen von Begriffen in beiden Diskursfeldern nicht voneinander unabhängig, sondern beeinflussen sich wechselseitig. Die Sozialwissenschaften<sup>4</sup> haben letztlich keine alleinige Definitionsmacht und Deutungshoheit für ihre Begriffe. Der britische Soziologe Anthony Giddens (1984) spricht von der *doppelten Hermeneutik* in den Sozial- (und Kultur-)Wissenschaften. Hermeneutik ist die »Kunst der Auslegung«, der Interpretation. Begriffe werden benutzt, um zu interpretieren, und sie unterliegen selbst der Interpretation. Dies gilt sowohl für Alltagsdiskurse als auch für wissenschaftliche Diskurse. Da Alltagsdiskurse aber zum Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften gehören, müssen der Alltagsgebrauch von Begriffen und ihre Alltagsbedeutung auch immer wieder reflektiert werden und die Begriffsbestimmung in den wissenschaftlichen Diskursen verändern. Im Feld der Begriffe, die ich in diesem Artikel betrachte, versuchen die Sozialwissenschaften gegenwärtig häufig, gegen das dominante Alltagsverständnis zu argumentieren. Während im Alltagsdiskurs etwa die Voraussetzung fester, dauerhafter Grenzen und kultureller Unterschiede zwischen ethnischen Gruppen oder Kulturen weitgehend *common sense* ist, ist die Idee solcher Grenzen und Unterschiede den Sozialwissenschaften überwiegend suspekt geworden. Es sieht allerdings nicht so aus, als ob sie sich damit gegen das Alltagsverständnis durchsetzen könnte.

Für die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen (analytischen, vergleichenden) Begriffen und solchen Begriffen, die in einem bestimmten sozialen/kulturellen Bedeutungsuniversum verwendet werden, hat die Ethnologie aus der Linguistik das Begriffspaar *emisch/etisch* übernommen: *emisch* sind solche Begriffe, deren Bedeutungen an einen bestimmten kulturellen Kontext gebunden sind, während für *etische* Begriffe in Anspruch genommen wird, dass sie davon unabhängig seien. Das Problem der doppelten Hermeneutik der sozial- und kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung besteht darin, dass emische und etische Begriffe letztlich nicht sauber voneinander zu trennen sind, sondern ineinander übergehen.<sup>5</sup> Auch die wissenschaftliche Begriffsbildung ist damit nicht unabhängig von gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen. Das heißt vor allem: Sie muss den gesellschaftlichen und politischen *Gebrauch* von Begriffen reflektieren und diese entsprechend kontextualisieren.

4 Da ich »Kultur« als ein gesellschaftliches Phänomen betrachte, sind, wenn hier allein von Sozialwissenschaften die Rede ist, die Kulturwissenschaften darin eingeschlossen.

5 Die Konzepte »emisch« und »etisch« sind in der Ethnologie ebenso populär wie umstritten. Zur Diskussion siehe Headland u.a. (1990).

## Historischer Kontext, Macht und Differenz

Die hier diskutierten Kategorien entstammen einem gemeinsamen historischen Kontext, sind alle mit Machtpraktiken verbunden und operieren mit einer ähnlichen Vorstellung von Differenz. Vom historischen Kontext der Kategorien zu sprechen, bedeutet zunächst, sie überhaupt als *historische* Kategorien zu begreifen, als Kategorien, die in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang entstanden sind, sich verändert haben, sich auch weiter wandeln können, und dass sie nicht universell sind, dass sie nicht überall und zu jeder Zeit dasselbe bezeichnen. Es ist offensichtlich, dass das Konzept *natio* des antiken Rom nicht dasselbe ist wie das der modernen »Nation«, das die Politik seit gut zwei Jahrhunderten dominiert: *natio* waren im antiken Rom Fremde gemeinsamer Herkunft, die abwertend betrachtet wurden (Zernatto 1944). Niemals hätten sich die Römer selbst als *natio* bezeichnet, und offensichtlich war das Konzept nicht mit den Ideen von Souveränität und Selbstbestimmung verknüpft, die seit der Französischen Revolution für moderne Nationen so entscheidend sind. Von den Römern als »Nation« oder überhaupt von Nationen zur Zeit des antiken Rom (und auch noch lange danach) zu sprechen, wäre also ein ahistorischer Gebrauch der Kategorie, ein Anachronismus.

Was ist aber mit der Kategorie der *Identität*? Ist Identität nicht eine Universalie? Identität ist heute zu einem hegemonialen Konzept geworden, zu einem als universal betrachteten *Wert*, so dass es einerseits kaum mehr möglich ist, ohne Identität zu denken, und dass andererseits Nicht-Identität pathologisiert wird (Sökefeld 2004 a). Dennoch argumentiert der Ethnologe Richard Handler, dass Identität ein kultur- und zeitspezifisches Konzept ist, das in der »westlichen« Kultur eine zentrale Rolle spielt, und das man nicht auf andere Kulturen und historische Epochen übertragen kann, ohne damit eine eurozentrische Perspektive einzunehmen (Handler 1994). Er verweist darauf, dass das Wort »Identität« sehr jungen Datums ist und in seinem heutigen Sinn erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts gebraucht wird (vgl. Gleason 1983). Auch wenn Identität zweifelsohne ein kulturelles und historisches Konzept ist, spielen die ihm zugrunde liegenden Ideen in der europäischen Geschichte schon länger eine Rolle. Das Identitätskonzept ist zwar nicht universell, heute aber nahezu global verbreitet.<sup>6</sup>

Tatsächlich kann man nachweisen, dass die Vorstellung von Identität als »Sich-Selbst-Gleichsein«, das gleichzeitig ein »dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfasst«, wie es der

<sup>6</sup> Wenn ich »Identität« nicht als eine Universalie betrachte, bedeutet das nicht, dass die Vorstellung eines »Selbst« verstanden als ein reflexiver Sinn ebenfalls nicht universal ist. »Identität« bezieht sich auf eine spezifische Form der Selbstvorstellung (siehe dazu Sökefeld 1999, 2001 a).

Psychoanalytiker Erik Erikson (1997: 124) paradigmatisch formulierte, eine Vorstellung mit einer bestimmten Geschichte ist. Charles Taylor hat in seinem großangelegten Werk *Quellen des Selbst* die Geschichte der Idee von Identität in Europa nachgezeichnet (Taylor 1996). Taylor zeigt, dass diese Idee mit einer neuen Art von Introspektion und Reflexivität verbunden ist, der es nicht um die Erkenntnis universeller Wahrheit geht, wie in den cartesianischen Meditationen, sondern darum, das eigene Selbst in seiner Besonderheit zu erkunden, so etwa im 16. Jahrhundert bei Montaigne. Bei Montaigne wird gleichzeitig deutlich, dass dieses Selbst nicht als etwas einfach Gegebenes betrachtet wird, sondern als etwas, das prekär ist und gesucht werden muss. In der Folge erscheint der Mensch als von einer allumfassenden kosmischen Ordnung losgelöst.

Die Idee der Originalität jedes einzelnen Menschen wird in der Romantik überhöht und gleichzeitig auf die Gemeinschaft übertragen. Herder zufolge besitzt jedes »Volk« eine ihm eigene Originalität, die es zu entdecken und zu entwickeln gilt, und die sich in seiner »Kultur« findet. In der Romantik und in Folge der Französischen Revolution findet eine parallele Umdeutung der Konzepte von »Volk« (bzw. im politischen Verständnis »Nation«) und Kultur statt: Beide Konzepte waren zuvor horizontal angelegt, sie trennten das »Oben« und das »Unten« in einer Gesellschaft voneinander. Die oberen Stände, der Adel und der Klerus, gehörten gerade nicht zur Nation. Das Volk war das »einfache Volk«, das im Unterschied zu Adel und Klerus *keine* Kultur hatte. Während vor der Revolution diese Abgrenzung »von oben« stattfand, verkehrte sich die Relation und wurde der Adel »von unten« aus dem Volk ausgeschlossen. Der Adel kann niemals zum Volk gehören, betonte Emmanuel Sieyès in seiner berühmten Streitschrift von 1789 (Sieyès 1988 [1789]). Da das Volk aber zum Souverän erklärt wurde, wurde für die oberen Schichten die Zugehörigkeit zum Volk attraktiv. Im nachrevolutionären Europa wurde der Verweis auf die nun gemeinsame Nation zur erfolgreichen Mobilisierungsstrategie in den europäischen Kriegen, die seither als Kriege zwischen »Nationen« gedacht wurden. Der jeweilige Herrscher war dabei nicht mehr der »ganz andere« des Volkes, sondern nahm die Position eines Primus inter pares ein. Die Nation war zu einem vertikalen Konzept avanciert, das nicht mehr »das Volk« vom Adel trennte, sondern verschiedene Nationen voneinander. Parallel dazu wurde Kultur umgedeutet und pluralisiert: Die Romantiker suchten Kultur nunmehr gerade »unten« im »Volk« und begründeten mit der kulturellen Eigenart eines jeden Volkes sein Recht auf Autonomie (Pagden 1995). Diese Umdeutung war nicht auf das deutsche Konzept der Kulturnation beschränkt, sondern spielte in der politischen Nation der Französischen Revolution ebenfalls eine Rolle. Rogers Brubaker weist darauf hin, dass das Ideal einer kosmopolitischen Nation, in der es genüge, sich zu den Idealen der Revolution zu bekennen, um zur Nation zu gehören, auf eine recht kurze Phase beschränkt war, die bald

von einem xenophoben Nationalismus abgelöst wurde, der alles andere und »Fremde« ausgrenzte (Brubaker 1992).

Dieser kurze und unvollständige Blick auf die Geschichte der Konzepte von Nation (bzw. Volk) und Kultur zeigt, dass beide Kategorien unmittelbar mit Machtfragen verknüpft sind. Diese Verknüpfung ist nicht zufällig oder beiläufig, sondern sie gehört zum Kernbestand der Konzepte und erklärt ihre Wirkmacht. Die hier angerissene Umdeutung von »Nation« und »Kultur« signalisiert ein neues Verständnis von Macht und Politik in Europa. Macht wird nun nicht mehr durch eine angenommene göttliche Ordnung legitimiert, sondern durch eine nationale Ordnung. Legitim kann Macht – selbst von einem König oder Kaiser – nur noch im Namen der Nation ausgeübt werden. Dies gilt bis heute: Auch ein Diktator muss zumindest rhetorisch als Sachverwalter nationaler Interessen auftreten. »Nation« ist ein politisches Projekt. Es ist der Nationalismus, der Nationen konstituiert, nicht umgekehrt, schreibt Ernest Gellner (1983: 55). Die Frage, ob eine Gruppe von Menschen eine Nation ist, ist entsprechend keine Frage der Definition als vielmehr eine Frage der Anerkennung und der Möglichkeiten, einen Status als Nation – gegenüber anderen Nationen – durchzusetzen.

Die Nation wurde damit selbst zu einer wichtigen – und umkämpften – politischen Größe: Herrschaftsverhältnisse wurden, etwa im ausgehenden osmanischen Reich, im Namen von Nationen in Frage gestellt oder konstituiert. Wer Machtverhältnisse ändern wollte, musste sich auf eine Nation berufen können. Nicht umsonst betraten seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa zahlreiche Nationen die politische Bühne. Diese Nationen waren politische Projekte, Machtprojekte, nicht nur in dem Sinne, dass sie Macht für sich beanspruchten, sondern auch, dass sie diese Macht erst erkämpfen und durchsetzen mussten, um von anderen Nationen als Nationen anerkannt zu werden. Der Verweis auf eine nationale Kultur war in diesen Auseinandersetzungen eine Strategie, um diesen Anspruch zu untermauern.

Eine Nation entsteht, wenn sich ein Kollektiv von anderen Nationen unterscheidet. Die Differenz zu anderen ist konstitutiv für die Nation und die mit ihr verbundene Kultur. In Analogie zu den territorialen Grenzen der Nationalstaaten ist sie als scharfer Unterschied gedacht. Darin unterscheidet sich der Nationalstaat fundamental von vormodernen politischen Formationen in Europa, in denen die Macht nicht an Territorien, sondern an Personen gebunden war. Macht nahm vom Zentrum zur Peripherie hin ab und mündete schließlich in relativ unbestimmte Zwischenzonen. Der Nationalstaat dagegen beansprucht unzweifelhafte Macht bis an die Grenze seines Territoriums. Man gehört entweder zur einen Nation oder zur anderen. Es gibt vom Konzept her keine Zwischenzone gradueller Abstufungen und Übergänge, und wo sie in der Realität doch existiert, gilt sie als problematisch, als eine Zone potentieller Illoyalität. Die Idee

des Nationalstaats behauptet die Kongruenz von Nation, Staat (Macht), Territorium und Kultur. Diese Kongruenz ist eine »große Fiktion« (Donnan/Wilson 1999: 6). Sie behauptet Homogenität innerhalb nationaler Grenzen und Heterogenität bzw. Differenz nach außen. Dabei sind weder alle Angehörigen einer Nation gleich, noch sind die Angehörigen anderer Nationen notwendigerweise anders. Die Nation ist auch insofern mit Macht verknüpft, als sie machtvoll bestrebt ist, diese Fiktion Wirklichkeit werden zu lassen und ihren Angehörigen die »nationale Identität« aufzuzwingen. Dabei spielen die von Michel Foucault untersuchten Disziplinierungspraktiken und -institutionen wie Militär und Schule eine zentrale Rolle (Foucault 1994 b). Am Beispiel des prototypischen Nationalstaats Frankreich hat Eugene Weber minutiös die langwierigen Bemühungen nachgezeichnet, die nationale Identität den Angehörigen der Nation aufzuprägen und aus »Bauern« »Franzosen« zu machen (Weber 1976).

## Die Globalisierung der Differenz

Zygmunt Bauman sieht im unbedingten Entweder–oder, in der Schaffung exklusiver Kategorien, der Zuschreibung scharfer Differenz, wie sie vielleicht am deutlichsten durch die Grenze des Nationalstaats exemplifiziert wird, ein grundlegendes Charakteristikum der Moderne: »The typically modern practice, the substance of modern politics, of modern intellect, of modern life, is the effort to exterminate ambivalence: an effort to define precisely – and to suppress or eliminate everything that could not or would not be precisely defined« (Bauman 1993: 7 f.).

Im Zuge der kolonisierenden Expansion Europas wurde diese Praxis der Differenz auf die anderen Kontinente übertragen. Am Beispiel der britischen Kolonisierung Südasiens lässt sich das sehr deutlich nachzeichnen. Die Ausdehnung britischer Macht in Indien war unmittelbar mit Praktiken der eindeutigen Unterscheidung und Kategorisierung verknüpft: Britische Verwalter und Orientalisten schufen getrennte Corpora »hinduistischen« und »muslimischen« Familienrechts und ersetzten damit nicht nur das zuvor geltende je lokale Gewohnheitsrecht, das weitgehend ohne eine solche Kategorisierung auskam, sondern trugen auch noch dazu bei, die religiöse Kategorie »Hindu« zu schaffen.<sup>7</sup> Die Einteilung der Bevölkerung in eindeutig abgegrenzte Religionsgruppen war ein zentrales Prinzip der britischen Verwaltung, genauso wie die Vorstellung, dass »Kasten« klar voneinander abgegrenzt seien und in einer definierten

<sup>7</sup> Dem Historiker Bayly zufolge ist es zweifelhaft, ob man überhaupt von religiösen »Identitäten« in Indien vor 1860 sprechen kann (Bayly 1985: 202).

hierarchischen Beziehung zueinander stünden. Beide Vorstellungen wurden zur Grundlage des Census of India, der ab 1871 die indische Bevölkerung mit weitreichenden Folgen minutiös untergliederte. Die Kategorisierung war in doppeltem Sinn eine Machtpraxis: Sie beanspruchte die Macht, Individuen einzuteilen, zuzuordnen und zu zählen, ihnen eine Ordnung aufzuzwingen, Mehrheiten und Minderheiten zu schaffen, und war damit – oft mit erheblichem Widerstand der so Kategorisierten – das zentrale Element der kolonialen Politik des *divide et impera* (z.B. Kaviraj 1996, 1997). Die Kategorisierung wurde aber auch zur Grundlage der Teilhabe an Macht. So wurden beispielsweise nur die Angehörigen bestimmter Gruppen ins Militär oder in die Verwaltung aufgenommen, und die Einführung von beratenden, gewählten »councils« basierte auf der strikten Unterscheidung von Religionsgruppen und getrennten Wählerschaften für Hindus und Muslime. Die Kolonisierten eigneten sich also selbst die Kategorisierung als Machtstrategie an. Denn es waren Vertreter der zur Minderheit gewordenen Muslime, die darauf bestanden, als Muslime eine eigene Repräsentation innerhalb des politischen Systems zu bekommen. Damit war der Grundstein für die spätere Definition der Muslime als eigenständiger »Nation« in Südasien gelegt, die gemäß dem Anspruch von Nationen auf Souveränität einen eigenen Staat für sich beanspruchte. Dass die Teilung des Subkontinents und die Gründung Pakistans als Staat der Muslime Südasiens die Konsequenz der britisch-europäischen Logik der Differenz war und nicht aus einem genuin »islamischen« Drang nach politischer Eigenständigkeit resultierte, zeigt, dass es die Minderheit britisch gebildeter, säkularer Muslimpolitiker war, die die Forderung nach einer eigenen Nation vertrat, und keineswegs die Mehrheit der Muslime Indiens. Der größte Teil der ulema, der islamischen Schriftgelehrten, lehnte die Teilung des Subkontinents sogar explizit ab.

Das Konzept der Nation und die ihm zugrundeliegende Praxis der Differenz fand in den antikolonialen nationalistischen Bewegungen globale Verbreitung. Dabei schlugen die Kolonisierten die Kolonisatoren mit ihren eigenen (begrifflichen) Waffen: Sie definierten sich als Nation und forderten die per definitionem mit der Nation verknüpfte Souveränität und Selbstbestimmung ein.

Richard Handler bestimmt nicht nur Identität als nicht-universelles, kulturspezifisches Konzept, sondern bezeichnet auch Nationalismus und Ethnizität als »soziale Phänomene, die nicht einfach durch kulturelle Differenz, sondern durch eine westliche Theorie der kulturellen Differenz« konstituiert werden (Handler 1985: 171). Diese »westliche Theorie der kulturellen Differenz«, die davon ausgeht, dass sich die Welt in klar abgegrenzte Nationen und Kulturen unterteilen lässt, hat sich jedoch ebenso wie das Identitätskonzept im Zuge der politischen Auseinandersetzungen der letzten zweihundert Jahre weltweit verbreitet. Die Konzepte sind nicht »universell« in dem Sinne, dass sie jedem Menschen qua seiner »Natur« zukommen würden, doch sie sind globalisierte Konzepte.

## »Rasse« und Kultur

Die Problematik der hier diskutierten Begriffe, ihre Historizität und ihre Verknüpfung mit Politik werden am Beispiel des »Rasse«-Konzepts besonders deutlich. In seinem Namen wurden in Deutschland viele Millionen Menschen aussortiert und ermordet. Auch in anderen Staaten, etwa in den USA und in Südafrika, hatte die »Rassen«-Politik fatale Konsequenzen. »Rassen« kategorisieren, sortieren Menschen nach vermeintlich biologischen, physischen Merkmalen, die als Determinanten für psychische und soziale Eigenschaften und Fähigkeiten betrachtet werden und die, da in der Biologie festgelegt, als vererbt und unveränderlich gelten.

Die Entstehung von »Rasse« und Rassismus ist mit der kolonialen Expansion Europas verknüpft. Die Zuordnung zu anderen »Rassen« war eine Strategie, die Andersartigkeit der »Fremden« außerhalb Europas zu erklären und gleichzeitig ihre Unterwerfung zu legitimieren. Auch hier galt das Prinzip der Differenz: Übergänge und »Mischungen« zwischen den »Rassen« waren verboten, und wo sie dennoch vorkamen, versuchte man, ihrer mit einer ebenso komplizierten wie banalen »Mischlingsarithmetik« Herr zu werden (vgl. Beck-Gernsheim 1999: Kapitel 2). Das »Rasse«-Konzept verdeutlicht die potentielle (und tatsächliche) Komplizenschaft der Wissenschaften mit der Politik der Ausgrenzung: Nicht erst in Nazi-Deutschland war »Rasse« ein wissenschaftliches Konzept. So galt die Unterscheidung zwischen »Semiten« und »Ariern« schon Mitte des 19. Jahrhunderts als *wissenschaftlich* anerkannte Tatsache (Poliakov 1993: 288).<sup>8</sup>

Inzwischen gehen die meisten Wissenschaftler davon aus, dass es menschliche »Rassen« in einem objektiven Sinn nicht gibt, dass angenommene physische Eigenschaften von »Rassen« keine psychischen Fähigkeiten determinieren, und dass innerhalb der angenommenen »Rassen« die Varianz physischer und genetischer Eigenschaften ebenso groß ist wie zwischen ihnen. »Rasse« wird heute überwiegend als ein Konzept verstanden, das Menschen auf der Basis der *Zuschreibung* physischer Eigenschaften in soziale Gruppen einteilt. Es gibt »Rassen« folglich nicht als biologische Gegebenheiten, wohl aber als soziale und diskursive Konstrukte. Der Begriff »Rasse« konstituiert eine Weltansicht, die Menschen nach physischen Merkmalen kategorisiert. Der britische Soziologe Robert Miles spricht von *racialization* und meint damit, dass »gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen durch die Bedeutungskonstruktion biologischer Merkmale dergestalt strukturiert werden, daß sie differenzierte gesellschaftliche Gruppen definieren und konstruieren« (Miles 1991: 100). Die gesellschaftliche Konstruktion von Rassen ist in der Regel mit

<sup>8</sup> Zur Geschichte von »Rasse« und Rassismus siehe auch Terkessidis (1998).

Wertungen und mit darauf beruhenden Praktiken der sozialen Ausgrenzung und Ausschließung verknüpft, auch wenn dies nicht in jedem Fall so deutlich und folgenreich ist wie bei der Konstruktion einer »jüdischen Rasse« durch die Nazis. Die gesellschaftliche Konstruktion von »Rassen« ist folglich zumeist unmittelbar mit Rassismus verknüpft. So gesehen ist es der Rassismus, der sich die »Rassen« erschafft – nicht umgekehrt, kann man in Abwandlung von Ernest Gellner sagen. Im Prinzip unterstrich selbst die Ausgrenzungspraxis der Nazis den Konstruktionscharakter des Gegenstands, die nämlich keineswegs auf etwaige sichtbare physische Merkmale der vermeintlichen »jüdischen Rasse« vertrauten, sondern Juden eindeutig mit dem »Judenstern« stigmatisierten. Das Beispiel »Rasse« zeigt, dass Kategorien, die »objektiv« – im Sinne von unabhängig von gesellschaftlichen Diskursen und Praktiken – nicht existieren, nichtsdestotrotz ausgesprochen mächtige soziale und politische Wirkungen entfalten können, also gesellschaftlich *wirklich* sind.

Einer der Wissenschaftler, die schon früh und für die Ethnologie einflussreich gegen Rassismus und gegen »Rasse« als Determinante menschlicher Fähigkeiten argumentierten, war der amerikanische Kulturanthropologe Franz Boas (1928, 1940). Er lehnte den »Rasse«-Begriff nicht vollständig ab, ersetzte die Pluralität von »Rassen« als entscheidende Bedingung der menschlichen Existenz aber weitgehend durch die Pluralität der »Kulturen«. Boas argumentierte kulturellrelativistisch, dass »Kultur« ein autonomer, von biologischen Bedingungen unabhängiger Bereich sei, und dass man Kulturen nicht – analog zu »Rassen« – in »höherstehende« und »niedere« hierarchisieren dürfe, sondern dass jede Kultur aus sich selbst heraus verstanden werden müsse. Das Kulturkonzept war dabei von einer Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits argumentierte Boas, dass Kultur eben nicht (wie »Rasse«) erblich sei, sondern dass im Prinzip jeder Mensch jede Kultur erlernen könne. Andererseits wurde Kultur – über Normen, Werte und die »kulturell« vermittelte Persönlichkeit – aber als so wirkmächtig betrachtet, dass sie das Individuum weitgehend determiniert.<sup>9</sup> Die von Boas begründete Kulturanthropologie (»Cultural Anthropology«) griff damit die bei Herder angelegte Pluralisierung von Kultur auf und machte sie zu einem wissenschaftlichen Konzept, das inzwischen ebenfalls zum *common sense* von Politik und Alltagsdiskursen geworden ist (Sökefeld 2001 b). So wird im Alltagsverständnis davon ausgegangen, dass Menschen verschiedenen Kulturen angehören und von ihnen »geprägt« oder gar determiniert werden, dass sich diese Kulturen in signifikanter Hinsicht voneinander unterscheiden, dass die ihnen zugehörenden Menschen sich wechselseitig »fremd« sind und dass daher das Zusammentreffen verschiedener Kulturen

9 Zur Kritik des Verhältnisses von »Rasse« und »Kultur« bei Boas siehe Lewis (2001) und Visweswaran (1998).

nahezu inhärent problematisch ist. In heutigen Diskursen nimmt »Kultur« als Ordnungs- und Ausgrenzungskonzept in vieler Hinsicht die Stellung ein, die früher der »Rasse«begriff innehatte (Stolcke 1995; siehe auch Terkessidis 1995). Die hegemoniale Stellung dieses Kulturkonzepts in heutigen Diskursen lässt sich daran erkennen, dass sowohl der politisch rechte Ausgrenzungsdiskurs als auch der »linke« Multikulturalismuskurs darauf Bezug nehmen.

## Nationalstaat, Ausgrenzung und Wissenschaft

Konzepte wie Kultur, Rasse und Nation sind Ausgrenzungskonzepte. Sie werden dazu benutzt, das »Eigene« und das »Ander« zu unterscheiden, sie konstituieren die Differenz und »Fremdheit« der anderen. Heute spielen sie besonders im Kontext von Migration eine Rolle, da vor allem diejenigen als andere kategorisiert werden, die als Migranten die Grenze des Nationalstaats überschreiten.

Der Nationalstaat ist grundsätzlich auf Ausschließung gegründet. Ausgrenzungen, gewaltsame Formen der Exklusion eingeschlossen, sind so gesehen kein »Betriebsunfall« des modernen Nationalstaats, sondern das Fundament, auf dem er errichtet ist, wie der Ethnologe Andreas Wimmer argumentiert: »Modern societies unfolded within the confines of the nation-state and strengthened them with every step of development. On the one side, the modern principles of democracy, citizenship and popular sovereignty allowed for the inclusion of large sections of the population previously confined to the status of subjects and subordinates. On the other, shadowy side, however, new forms of exclusion based on ethnic or national criteria developed, largely unacknowledged by the grand theories of modernity as a universalistic and egalitarian model of society. Belonging to a specific nation or ethnic group determines access to the rights and services the modern state is supposed to guarantee. The main promises of modernity – political participation, equal treatment before the law and protection from the arbitrariness of state power, dignity for the weak and poor, and social justice and security – were fully realised only for those who came to be regarded as true members of the nation. The modern principles of inclusion are intimately tied to ethnic and national forms of exclusion« (Wimmer 2002: 1).

Wissenschaftlich fundierte Begriffe tragen häufig dazu bei, Kategorien der Ausschließung zu begründen und zu legitimieren. Heute wird das Konzept des »clash of civilization« von denen, die es propagieren, durchaus als wissenschaftliches Konzept verstanden, und es kann sich auf einen Kulturbegriff berufen, der die Kulturanthropologie jahrzehntelang dominierte. Auch Konzepte wie »Ethnizität« und »ethnische Gruppe«, die nicht unmittelbar in einem politi-

schen Kontext entstanden sind, können von solchen Bezügen nicht freigesprochen werden. In einem Schlüsselwerk zur deutschsprachigen Ethnizitäts- und Minderheitenforschung halten die Soziologen Dittrich und Radtke pointiert fest: »Die Idee des ›Volksgeistes‹ oder der ›völkischen Eigenart‹, die alle kulturellen Hervorbringungen bestimmt, bleibt auch nach dem Reinigungsbad in der modernen sozialwissenschaftlichen Theorie an dem Konzept ›Ethnizität‹ erkennbar« (Dittrich/Radtke 1990: 29).

Das Konzept *Ethnizität* entstand im Kontext der Einwanderung in die USA als Gegenbegriff zur erwarteten und erwünschten Assimilation und »Modernisierung« der Einwanderer. Die dominante These vom »Schmelztiegel der Nation« besagte, dass Einwanderergruppen nach einiger Zeit ihre ursprünglichen »kulturellen« Charakteristika und Bindungen aufgeben und dass in der kapitalistischen Gesellschaft nur noch »rationale« – d.h. ökonomische – Differenzen eine Rolle spielen. Bekanntermaßen erfüllte sich diese Erwartung nicht (Glazer/Moynihan 1963). »Ethnizität« bezeichnet in diesem Zusammenhang das Festhalten an vormodernen und nicht-rationalen (oder gar irrationalen) Orientierungen; »ethnische Gruppen« sind in diesem Verständnis Gruppen, deren Zusammenhalt sich auf »Tradition« und Abstammung stützt, Gruppen, die die Moderne »noch« nicht erreicht hatten. Im Alltagsverständnis und im politischen Gebrauch hat sich diese Vorstellung von Ethnizität, allen gegenläufigen theoretischen und empirischen Ergebnissen der Sozialwissenschaften zum Trotz, weitgehend ungebrochen erhalten. So gelten auch heute noch »ethnische« Konflikte als solche, die sich letztlich nicht rational erklären lassen.

Das »Ethnische« ist eine Restkategorie, auf die zum Beispiel in den Medien immer dann verwiesen wird, wenn rationale Erklärungsversuche anscheinend scheitern. Die Abwertung, die in dieser Kategorie steckt, wird auch dadurch deutlich, dass aus der Perspektive des »modernen« Staates immer die anderen »ethnisch« sind – in der Regel »Minderheiten«, die per se ethnisch konstituiert werden. Umgekehrt ermöglicht die Konstitution von (ethnischen) Minderheiten die Aufrechterhaltung der Fiktion von der Homogenität der Nation, und auch hier ist die Wissenschaft nicht unbeteiligt: »The anthropology of ethnic groups within modernizing or industrial nation-states focused on cultural difference from the ›majority population‹ – thus mirroring the nation-state project to define all those populations not thought to represent the ›national culture‹ as racially and culturally different, producing an alterity which contributed to efforts to build unity and identity« (Wimmer/Glick Schiller 2003: 581). Wimmer und Glick Schiller sprechen in diesem Zusammenhang vom »methodologischen Nationalismus« der Sozialwissenschaften, der besonders die Migrationsforschung dominiert und der deutlich macht: »[...] the epistemic structures and programs of mainstream social sciences have been closely attached to and shaped by the experience of modern nation-state formation« (ebd.: 577).

## Migration, Sozialwissenschaften und die Konstruktion von Minderheiten in Deutschland

In der Zeit nach 1945 hat »Kultur« in Deutschland »Rasse« als dominante Differenzkategorie abgelöst. Die Konstruktion »der Anderen« als »kulturell andere« spiegelt damit das vorherrschende Verständnis von Deutschland als »Kulturnation«. Die Weise, in der »Kultur« dabei vorgestellt wird, entspricht dem in Deutschland dominanten Konzept der Nation: Bis zur gesetzlichen Neuregelung der Staatsangehörigkeit im Jahr 2000 war Nation in Deutschland ausschließlich auf der Basis des »*ius sanguinis*« definiert, als Abstammungsgemeinschaft. Ebenso ist das Kulturkonzept von der Idee der Abstammung geprägt: Kultur wird verstanden als »kulturelles Erbe«, das von Generation zu Generation weitergegeben wird und das nicht vollständig abgelegt oder ausgetauscht werden kann. Für die in Deutschland eingeforderte »Integration« von Einwanderern hat dieses Kulturverständnis gravierende Folgen. Denn da Einwanderer als kulturell andere definiert werden und Kultur gleichzeitig als prägend und weitgehend unveränderlich, eben primordial gilt, können sich Einwanderer per definitionem nicht integrieren. Migranten bleiben damit auch in der dritten Generation »Migranten«.

Anstatt gesellschaftliche Ausschließungsmechanismen offen zu legen und das dominante Kulturkonzept zu eruieren, haben sich die deutschen Sozialwissenschaften und vor allem die mit Migration befasste Erziehungswissenschaft lange Zeit unbeschwert selbst des primordialen Verständnisses von Kultur bedient und damit die Ausgrenzung legitimiert (Sökefeld 2004 c). So wurde weder die Vorstellung in Frage gestellt, dass »kulturelle Differenz« a priori ein Problem darstellt, noch wurde untersucht, ob tatsächlich alle Einwanderer kulturell anders sind (oder alle Deutschen kulturell gleich). Die Differenz der anderen und die Gleichheit der eigenen waren Prämissen der wissenschaftlichen Debatte (Bukow/Llaryora 1988). Man versuchte allenfalls, Verständnis für »die anderen« zu wecken, indem man Migranten als gefangen im Kulturkonflikt darstellte, als hin- und hergerissen zwischen zwei Kulturen und Identitäten. Diese These vom Kulturkonflikt bestärkte die Idee kultureller Differenzen und Gegensätze, aus denen das Individuum nicht entkommen könne.

Die Mechanismen der Ausgrenzung können subtil sein, ihre Wirkung ist durchschlagend. Wimmer und Glick Schiller weisen zum Beispiel darauf hin, dass Migranten in Statistiken stets mit dem nationalen Durchschnitt des Einwanderungslandes verglichen werden. Dabei schneiden sie schlecht ab und werden somit als »Problemgruppe« bestätigt. Würde man sie mit den Segmenten der »einheimischen« Bevölkerung vergleichen, denen sie etwa im Hinblick auf Bildungsstandard und Einkommensverteilung ähneln, würden sie

vermutlich als kaum problematischer erscheinen als die entsprechende nicht eingewanderte Bevölkerungsschicht (Wimmer/Glick Schiller 2003: 584). Es ist inzwischen allgemein bekannt, dass das deutsche Bildungssystem nur eine sehr begrenzte »Bildungsmobilität« ermöglicht und dass Kinder in der Regel derselben Bildungsschicht angehören wie ihre Eltern. Unter diesen Umständen ist es alles andere als verwunderlich, dass die Kinder und Enkel der »Gastarbeiter«, die überwiegend aus bildungsfernen Milieus stammen, nur geringe Bildungschancen haben. In dieser Hinsicht stellen sie also keineswegs eine Sondergruppe dar. Da aber Migranten a priori als Mitglieder einer anderen Kultur oder Nation betrachtet und somit »den Deutschen« insgesamt gegenüber gestellt werden, reproduziert und perpetuiert die Statistik die Ausgrenzung.

Erst seit jüngerer Zeit beginnen sich die Sozialwissenschaften in Deutschland vom (normativen) Konzept der singulären, homogenen Kultur im Nationalstaat zu lösen. Sie lassen sich von der Idee der Hybridität inspirieren und betrachten Kultur zunehmend weder als klar und eindeutig abgrenzbar noch das sogenannte »Zwischen den Kulturen« als notwendigerweise problematisch (siehe z.B. Erel 2004; Otyakmaz 1995). Diese Entwicklung hat jedoch bislang wenig Einfluss auf politische Diskurse gehabt. Die Kritik des Multikulturalismus etwa, die vor allem in der Folge der Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh zu einem neuen *common sense* geworden ist, stellt keineswegs die beiden höchst problematischen Elemente des »Multi-Kulturalismus« in Frage – weder die infinitesimale Vervielfältigung von »Kulturen« und kulturellen Grenzen noch den quasi deterministischen Kulturalismus (zur Kritik siehe Baumann 1999) –, sondern fordert im Gegenteil eine neue Dominanz der Nationalkultur ein, als sei sie jemals tatsächlich bedroht gewesen.

Das Problem der Begriffe besteht letztlich in der Gefahr der Verdinglichung dessen, was sie vorgeblich nur bezeichnen: »Concepts like ›nation‹, ›society‹, and ›culture‹ name bits and threaten to turn names into things. Only by understanding these names as bundles of relationships, and by placing them back into the field from which they were abstracted, can we hope to avoid misleading inferences and increase our share of understanding« (Wolf 1982: 3). Vermutlich wird es den Sozialwissenschaften nicht gelingen, ein nicht-essentialisierendes Verständnis ihrer Konzepte, ein Verständnis, das den Konstruktionscharakter und die Machtverstrickung von Begriffen mitbedenkt, in außerwissenschaftlichen, allgemein-gesellschaftlichen und politischen Diskursen durchzusetzen. Umso wichtiger ist es, dass die Sozialwissenschaften ihren eigenen und den gesellschaftlichen Gebrauch der Begriffe reflektieren und analysieren, dass sie die »Dinge« auflösen in »Beziehungsbündel«, wie Eric Wolf es nennt, und dass sie die Komplexität und Geschichtlichkeit von Positionierungen, Beziehungen und Differenzen aufzeigen, die von kollektiven Kategorien weitgehend verdeckt werden.

## Literatur

- Asad, Talal (1990): *Ethnography, Literature and Politics*. In: *Cultural Anthropology* 5, S. 239–269.
- Bauman, Zygmunt (1993): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge.
- Baumann, Gerd (1999): *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. New York.
- Bayly, C. A. (1985): *The Pre-history of ›Communalism‹? Religious Conflict in India, 1700–1860*. In: *Modern Asian Studies* 19, S. 177–203.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1999): *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften*. Frankfurt a.M.
- Boas, Franz (1928): *Anthropology and Modern Life*. New York.
- Ders. (1940): *Race, Language, and Culture*. New York.
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge MA.
- Ders./Cooper, Frederick (2000): *Beyond ›Identity‹*. In: *Theory and Society* 29, S. 1–47.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Llaryora, Roberto (1988): *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen.
- Dittrich, Eckhard J./Radtke, Frank-Olaf (1990): *Einleitung: Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten*. In: Dies. (Hg.): *Ethnizität*. Opladen, S. 11–39.
- Donnan, Hastings/Wilson, Thomas M. (1999): *Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford.
- Erel, Umut (2004): *Paradigmen kultureller Differenz und Hybridität*. In: Sökefeld 2004b, S. 35–51.
- Erikson, Erik H. (1997): *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1994a): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1994b): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Ithaca.
- Giddens, Anthony (1984): *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*. Frankfurt a.M.
- Glazer, Nathan/Moynihan, Daniel P. (1963): *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge.
- Gleason, Philip (1983): *Identifying Identity: A Semantic History*. In: *Journal of American History* 69, S. 910–931.
- Handler, Richard (1985): *On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity*. In: *Journal of Anthropological Research* 41, S. 171–182.
- Ders. (1994): *Is ›Identity‹ a Useful Cross-Cultural Concept?* In: Gillis, John R. (Hg.): *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, S. 27–40.
- Headland, Thomas N./Pike, Kenneth L./Harris, Marvin (Hg.) (1990): *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park.
- Hobsbawm, Eric (1992): *Ethnicity and Nationalism in Europe Today*. In: *Anthropology Today* 8 (1), S. 3–8.
- Isaacs, Harold R. (1975): *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York.
- Kaviraj, Sudipta (1996): *The Imaginary Institution of India*. In: *Subaltern Studies VII*, S. 1–39.
- Ders. (1997): *Religion and Identity in India*. In: *Ethnic and Racial Studies* 20, S. 325–344.
- Kuhn, Thomas S. (1973): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno (1998): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch eine symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.
- Ders. (2002): *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt a.M.
- Lewis, Herbert (2001): *Boas, Darwin, Science, and Anthropology*. In: *Current Anthropology* 42, S. 381–406.
- Mahmood, Cynthia Keppley (1996): *Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants*. Philadelphia.
- Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg.

- Ders. (1992): Die Idee der »Rasse« und Theorien über Rassismus: Überlegungen zur britischen Diskussion. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg, S. 189–218.
- Moya, Paula M. L./Hames-García, Michael R. (Hg.) (2000): *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. Berkeley.
- Otyakmaz, Berrin Özlem (1995): *Auf allen Stühlen*. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland. Köln.
- Pagden, Anthony (1995): The Effacement of Difference: Colonialism and the Origins of Nationalism in Diderot and Herder. In: Prakash, Gyan (Hg.): *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton, S. 129–152.
- Poliakov, Léon (1993): *Der arische Mythos*. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Hamburg.
- Riedel, Sabine (2005): *Die Erfindung der Balkanvölker*. Identitätspolitik zwischen Konflikt und Integration. Wiesbaden.
- Sieyes, Emmanuel Joseph (1988 [1789]): *Was ist der Dritte Stand?* Essen.
- Smith, Anthony D. (2000): *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover NH.
- Sökefeld, Martin (1997): *Ein Labyrinth von Identitäten in Nordpakistan*. Zwischen Landbesitz, Religion und Kaschmir-Konflikt. Köln.
- Ders. (1999): Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. In: *Current Anthropology* 40, S. 417–447.
- Ders. (2001 a): Reconsidering Identity. In: *Anthropos* 96, S. 527–544.
- Ders. (2001 b): Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs – eine paradoxe Entwicklung? In: Stöber, Georg (Hg.): *»Fremde Kulturen« im Geographieunterricht*. Analysen – Konzepte – Erfahrungen. Hannover, S. 119–137.
- Ders. (2004 a): Abgrenzung, Ausgrenzung, Gewalt: Identität und Identitätspolitik. In: Poser, Hans/Breuer, Bruno B. (Hg.): *Bildung – Identität – Religion*. Berlin, S. 119–134.
- Ders. (Hg.) (2004 b): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei in Deutschland*. Bielefeld.
- Ders. (2004 c): Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland. In: Ders. 2004 b, S. 9–33.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*. In: Guha, Ranajit/Dies. (Hg.): *Selected Subaltern Studies*. Oxford, S. 3–44.
- Stolcke, Verena (1995): *Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*. In: *Current Anthropology* 36, S. 1–13.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a.M.
- Terkessidis, Mark (1995): *Kulturkampf*. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte. Köln.
- Ders. (1998): *Die Psychologie des Rassismus*. Opladen.
- Visweswaran, Kamala (1998): Race and the culture of anthropology. In: *American Anthropologist* 100, S. 70–83.
- Weber, Eugene (1976): *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford.
- Wilmsen, Edwin N. (1996): Introduction: Premises of Power in Ethnic Politics. In: Ders./McAllister, Patrick (Hg.): *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago, S. 1–23.
- Wimmer, Andreas (2002): *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge.
- Ders./Glick Schiller, Nina (2003): Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. In: *International Migration Review* 37, S. 576–609.
- Wolf, Eric R. (1982): *Europe and the People Without History*. Berkeley.
- Zernatto, Guido (1944): Nation: The History of a Word. In: *Review of Politics* 6, S. 351–368.