

Multikulturalität und Demokratie

Zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration

EMANUEL RICHTER

EINLEITUNG

Die Zuwanderung und die Problematik der Integration von Ausländerinnen und Ausländern in die europäischen Nationalgesellschaften werfen seit einigen Jahrzehnten emotionsgeladene Kontroversen über die gesellschaftlichen Kohäsionsmerkmale auf: Sind Europas Nationalstaaten ‚Einwanderungsgesellschaften‘ und sollen sie welche sein; wie viel kulturelle Eigenheit darf den Eingewanderten gewährt, wie viel Assimilation muss ihnen abverlangt werden; welche Angebote an politischer Teilhabe sollen die Zugewanderten erhalten? In der Bundesrepublik Deutschland führt der Streit um die Integration zu besonders konfrontativen Auseinandersetzungen, weil eine mittlerweile fünfzig Jahre währende, intensive Zuwanderung als Bedrohung einer vermeintlichen nationalen Geschlossenheit empfunden wird. Die daraus resultierende Abwehr wird noch verschärft, weil mit der Zuwanderung von Muslimen der bislang unangefochtene kulturelle Einfluss und die Wertigkeit des christlichen Glaubensbekenntnisses für die gesellschaftliche und politische Geschlossenheit der Staatsnation erschüttert werden.

Das im Zuge der Zuwanderung in die öffentliche Debatte eingeflossene Reizwort der ‚Multikulturalität‘ liefert dabei, in völlig gegensätzlichen Interpretationen, entweder den Ausdruck für die Angst vor der Andersartig-

keit, oder aber es dient dem Aufruf zu einem integrationswilligen Pluralismus. Das eine Lager verneint nicht nur die Existenz, sondern auch die Notwendigkeit zu multikultureller Vielfalt; das andere beharrt darauf, dass Multikulturalität längst – oder gar schon immer – ein Merkmal der europäischen Nationalgesellschaften sei und dementsprechend zu Toleranz gegenüber dem Fremden und zu Integrationskonzepten ermuntere, die sensibel der Zuwanderung aus anderen Nationen, Kulturkreisen und Glaubensgemeinschaften Rechnung tragen.

Die folgenden Ausführungen werden auf der Basis eines kurzen historischen Resümees und eines Blicks auf das Zahlenwerk zur Zuwanderung in Deutschland von der naheliegenden Hypothese ausgehen, dass inzwischen eine durch intensive Migration hervorgerufene ‚Multikulturalität‘ unleugbar vorhanden ist und als kulturelle Vielfalt im Kreis der Eingewanderten wie auch im Kreis der Einheimischen selbst einen unauslöschlichen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland darstellt. ‚Multikulturalität‘ repräsentiert daher kein Menetekel, sondern den Ausdruck eines gesteigerten gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus, der eine massive politische Aufforderung dazu liefert, auf die politischen Probleme, die mit der Präsenz von Ausländerinnen und Ausländern verbunden sind, mit angemessenen Demokratiekonzepten zu reagieren. Die Stichworte ‚Multikulturalität‘ und ‚Demokratie‘ umreißen ein Bündel an Herausforderungen, das sich rund um die politische Integration von Zugewanderten ergibt.

Die konzeptionelle Ausgangsfrage, die sich für die folgenden Ausführungen stellt, lautet demnach: Wie kann das demokratische Anliegen unter den Bedingungen der multikulturellen Verschiedenartigkeit eines Staatsvolks formuliert werden? Entsprechende modelltheoretische Überlegungen gehen fließend in praktische Fragen über: Welche allgemeinen Partizipationsangebote kann und muss eine Nationalgesellschaft unter den Bedingungen von Zuwanderung besonders pflegen? Welche besonderen Partizipationsangebote muss sie für Staatsbürgerinnen und Staatsbürger mit Migrationshintergrund oder für Ausländerinnen und Ausländer bereitstellen? Ich stelle im Folgenden einen engen Zusammenhang zwischen modelltheoretischen Fragen und praktischen Herausforderungen her und gehe davon aus, dass nur ein auf den Multikulturalismus bezogenes Verständnis von Demokratie plausible Partizipationsangebote hervorzubringen vermag, die sich für die Beförderung von Integration unter den Bedingungen des Zusammentreffens von eingesessener und zugewanderter Bevölkerung eignen.

Um den Zusammenhang von Multikulturalität und Demokratie aufzeigen zu können, werde ich in einem ersten Schritt die Erscheinungsformen von Migration in ein knappes historisches Resümee einbetten und ihren gegenwärtigen Verlauf skizzieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich in einem zweiten Schritt aufzeigen, dass in den westeuropäischen Nationalstaaten vor dem Hintergrund multikultureller Vielfalt der Kern eines angemessenen Modells der Demokratie vielfach nicht richtig bestimmt wird. Daraus lassen sich in einem dritten Schritt die Chancen und Hindernisse der partizipativen Integration von Migrantinnen und Migranten aufzeigen.

1. DIE ERSCHEINUNGSFORMEN VON MULTIKULTURALITÄT

Die Nationalstaaten in Europa zehren seit der Mitte des 17. Jahrhunderts von der Fiktion, dass sich in ihnen Gesellschaft, Territorium und Staatsgewalt harmonisch und homogen zusammenfügen. Seit dem Westfälischen Frieden hat sich ein beharrliches Selbstbild vor allem der westlichen Europäer festgesetzt: Die Bürger (und später auch die Bürgerinnen) sind durch ihre ethnische und kulturelle Zusammengehörigkeit zu einer nationalen Gemeinschaft verbunden, die Grenzen des Territorialstaats entsprechen den Scheidelinien benachbarter, in sich homogener Völker. Der Nationalismus-Forscher Karl W. Deutsch hat diese Vorstellung in einer ironischen Zuspitzung treffend zum Ausdruck gebracht: „Eine Nation ist ein Volk in Besitz eines Staates.“ (Deutsch 1972, S. 204). Dieses Diktum lässt sich in mehrfacher Hinsicht als realitätsferne Idealisierung entlarven.

Zunächst einmal bleibt darauf zu verweisen, dass das Wort ‚Nationalismus‘ verschiedene Bedeutungen aufweist: Er bezeichnet sowohl den Prozess des Wachsens zu einer Nation, als auch ein bestehendes Zusammengehörigkeitsgefühl; er repräsentiert sowohl das Symbol für die nationale Zusammengehörigkeit, wie auch eine reale Bewegung zum Zwecke der Schaffung von nationaler Einheit (vgl. Smith 2001, S. 5). Diese pluralistischen und dynamischen Aspekte müssen gegenüber den idealisierten Vorstellungen von Geschlossenheit und Statik, die in der Rede vom ‚Nationalismus‘ und vom ‚Nationalstaat‘ zum Ausdruck kommen, viel mehr in den Vordergrund gerückt werden. Anschließend daran bleibt skeptisch auf die Vermischung von vermeintlichen Beobachtungen mit proklamierten Idea-

len hinzuweisen: Wo Evidenzen nationaler Zusammengehörigkeit beschworen werden, handelt es sich bei genauerem Hinsehen vielfach schlicht um eine ‚nationale Ideologie‘, die bereits auf die territorial manifeste Zusammengehörigkeit eines Volkes verweist, obwohl es erst einmal um die Frage nach ihren Indikatoren und nach deren Tragfähigkeit geht. Die ‚Nation‘ wird vielfach als Symbol homogener Geschlossenheit dem realen Pluralismus an Akteuren, Artikulationsformen und Zielen der Bevölkerung im Rahmen territorialer Gebietskörperschaften übergestülpt (vgl. Smith 2001, S. 13), und sie wird unverzüglich in Kongruenz mit einem *Staat* als gewaltenteiligem Regierungssystem gesetzt. Das führt zu einer kurzschlüssigen Unterstellung von politischer Identität: Wer zur Bevölkerung des Nationalstaats gehört, identifiziert sich unversehens mit den Attributen jener Staatlichkeit (Gesetze, Symbolik), in der die Nation ihre territoriale Rahmung findet, und akzeptiert diese Staatlichkeit nicht nur als legitimes Gewaltmonopol, sondern auch als maßgebliche Autorität für die Zieldefinitionen des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Das ist die paternalistische Version des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, die der staatlichen Autorität breiten Entfaltungsraum verschafft und den Spielraum demokratischer Wege zur Bestimmung der Formen und Ziele des nationalen Zusammenhalts einengt.

Allerdings gilt das Paradigma der nationalen Geschlossenheit und Statik gerade in Europa nach wie vor als sehr wichtig und gewinnt unter dem Einfluss einer scheinbar die Nationalstaaten auflösenden Dynamik, die sich in supranationaler Integration oder in einer völlig entgrenzenden Globalisierung zu manifestieren scheint, sogar noch an Bedeutung. Die Idealisierung der nationalen Einheit im Sinne der Unterstellung ethnischer Homogenität und strikter Loyalität gegenüber dem Staat ist in Deutschland besonders stark ausgeprägt. Dieses Land hat über lange historische Zeiträume hinweg qualvoll um seine Konturen als Nationalstaat gerungen und galt im Vergleich zu europäischen Nachbarländern als „verspätete Nation“ – verspätet übrigens auch in Hinblick auf die demokratische Legitimation ihrer wechselhaften politischen Gestalt (vgl. Plessner 1982). Die daraus resultierende Idealisierung der nationalen Einheit Deutschlands erklärt unversehens, warum man bis zur Jahrtausendwende vielfach leugnete, sich zu einem ‚Einwanderungsland‘ gewandelt zu haben – der historische Mythos schwer erkämpfter Geschlossenheit wurde hartnäckig gegenüber der Real-

tät unablässiger Diffundierung in ethnischer, religiöser, sozialstruktureller und politischer Hinsicht verteidigt.

Allen einstmaligen und fortdauernden nationalen Sehnsüchten, Mythen oder Visionen im westeuropäischen Raum bleibt nüchtern entgegenzuhalten: Die Gesellschaften, die in den modernen Territorialstaaten in Europa zusammenleben, waren nie völlig homogene Gebilde und sind es auch in der Gegenwart nicht. Die Völker waren immer schon vielgliedriger und disparater, als es die Idee der nationalen Einheit suggeriert. Die Bürgerinnen und Bürger innerhalb der Staaten in Europa bleiben in Hinblick auf ihre ethnische Herkunft und religiöse Zugehörigkeit sowie auf ihre politische und kulturelle Identität verschiedenartig. Nationale Identitätsbildung kann daher sinnvoll nur als ein kontinuierlicher Prozess der Generierung von Zusammenhalt begriffen werden, der sich auf der Basis wechselnder Inhalte, Akteure und Symbole beständig neu aus den kollektiven Interaktionen rekrutiert. Multikulturalität ist der Ausgangspunkt dieses Prozesses, aber auch die Manifestation des dadurch hervorgebrachten Pluralismus.

Diesen Befund ungerechtfertigter Unterstellungen an gewachsener und hartnäckig zu verteidigender nationaler Geschlossenheit gilt es, als Einsicht von historischer Tragweite zu akzeptieren – in Europa, und besonders in Deutschland. Die Gründe für erneute, angstbesetzte Beschwörungen von Homogenität sind freilich leicht ausfindig zu machen. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts breitet sich eine Welle wachsender sozialer und kultureller Durchmischung in den europäischen Nationalstaaten aus, die in eine weltweite Bewegung eingebettet ist: Das Stichwort lautet *Migration* – und, nicht zu vergessen, auch *Flucht*. Verursacht von verschärften weltwirtschaftlichen Verteilungskämpfen, von der einseitigen Bevölkerungszunahme in einigen Regionen der Welt, von einer Umstrukturierung der nationalen Arbeitsmärkte und von dem Bedeutungsgewinn der urbanen Metropolen, von der Erschöpfung natürlicher Ressourcen und von einer Welle des Zusammenbruchs politischer Regime in wirtschaftlichen Krisenzonen, strömen in einem gigantischen Ausmaß Arbeitssuchende und Flüchtlinge in die Industriestaaten der nördlichen Hemisphäre. Es ist die Rede von einer „neuen Völkerwanderung“ (Mintzel 1997, S. 95). Aber nicht einmal in Hinblick auf diese Welle der Migration kann von einer völlig neuartigen Konstellation ausgegangen werden. Würde man die Flüchtlinge aus der Berechnung der Migration ausklammern, dann wäre eher das 19. als das 20.

Jahrhundert als das Zeitalter der strukturverändernden Wanderungsbewegungen zu titulieren (vgl. Nuscheler 2004, S. 51).

Problematisch an dem Umgang mit der verstärkten Zuwanderung war allerdings von Anfang an die fatale Fehleinschätzung ihrer Erscheinungsformen. Man glaubte in vielen westeuropäischen Staaten, vor allem in Deutschland, die Migrantinnen und Migranten kämen vorübergehend als temporäre Arbeitskräfte, die das Land verlassen, sobald die ihnen übertragenen Arbeiten erfolgreich erledigt sind. Die verräterische Titulierung der ersten Ankömmlinge als ‚Gastarbeiter‘ brachte semantisch unverhohlen die Wunschvorstellung innerhalb der autochthonen Bevölkerung zum Ausdruck: Die Migrantinnen und Migranten kommen als an- und wieder abreisende Gäste zur Erledigung von inhaltlich und zeitlich limitierten Arbeitsaufträgen. Der Ortswechsel von Menschen und Familien wurde ausschließlich in marktwirtschaftlichen Kategorien betrachtet. Auf Seiten der Einheimischen, wie übrigens auch der Zugewanderten zumindest in den ersten Generationen der Einwanderung, hatte sich die obsessive Projektion von industriekapitalistischen Vorstellungen des marktorien-tierten Wettbewerbs und der Rationalisierung von Arbeitsabläufen auf die eigene Person durchgesetzt: Man wirkt am wirtschaftlichen Prozess solange mit, wie man als Arbeitskraft an irgendeinem Ort ‚produktiv‘ im Sinne der Erwirtschaftung eines materiellen Mehrwerts – auch zum eigenen Vorteil – wirken kann. Insofern wurden die Einwanderer vielfach nicht nur von den Einheimischen als „capitalist foreigners“ betrachtet, die ihre Arbeitskraft buchstäblich zu Märkte tragen, sondern auch die Zugewanderten selbst internalisierten dieses von ökonomischen Kriterien durchtränkte Rollen-verständnis (vgl. Honig 2001, S. 80). Ein „capitalist foreigner“ ist ein vor-übergehender Erfüllungsgehilfe des fremden wie des eigenen materiellen Wohls. Die Eingesessenen wie er selbst gehen davon aus, dass sie wie auch er nur vorübergehend materiellen Nutzen und Gewinn aus seinem Arbeitsaufenthalt in der Fremde ziehen können. Das Sinnbild des „capitalist foreigner“ besagt: Der Migrant (und später auch die Migrantin) will aus Eigennutz vorübergehend eine materielle Teilhabe an der geschlossenen Nationalgesellschaft, die diese nur aus dem ebenfalls materiellen Kalkül des langfristigen Eigennutzes toleriert (vgl. Honig 2001, S. 80). Das Bild des „capitalist foreigner“ rechnet nicht mit dauerhafter Einwanderung. Weder sein Eindringen, noch sein späterer Weggang bedrohen die nationale Geschlossenheit. Dem entspricht, dass der Arbeitsmigrant *kompensatorisch* Arbeiten

vornehmlich in den qualitativ niederen Arbeitsfeldern verrichtet, für die sich vorübergehend kein Einheimischer findet. Der „capitalist foreigner“ ist der Luxusindikator einer Vollbeschäftigung, die dringend zusätzlicher Arbeitskräfte bedarf. Sobald sich die Marktlage ändert, ändern sich auch die Geschäftsgrundlage des Arbeitsaufenthalts.

Diese einseitige Wahrnehmung der Zuwanderung hat nicht nur die Dynamik der westeuropäischen Arbeitsmärkte verkannt, sondern auch die allgemeinen gesellschaftlichen und politischen Implikationen der enormen Wanderungsbewegung völlig unterschätzt. Den europäischen Nationalstaaten fehlt seit den ersten Einwanderungswellen Mitte des 20. Jahrhunderts mithin das Selbstverständnis von *Immigrationsgesellschaften*, das beispielsweise die USA besitzen – die gleichwohl ihrerseits zahlreiche Probleme mit dem multikulturellen Zusammenleben erfahren. Dort aber gilt die Figur des Einwanderers wenigstens tendenziell und im Gestus historischer Reminiszenz als „agent of founding and renewal“, als eine unersetzliche Person zur Hilfe bei der Urbarmachung des Landes, bei der Erzeugung von ökonomischem Fortschritt und als Träger von kulturellen Eigenheiten, die insgesamt einer disparaten Gesellschaft ein pluralistisches Erscheinungsbild verschaffen und dennoch Formen einer nationalen Kohärenz ermöglichen (vgl. Honig 2001, S. 73f). Nur so lässt sich der Sinngehalt des amerikanischen Leitspruchs erklären, der alle Münzen und Geldscheine zierte: ‚e pluribus unum‘ – aus der manifesten Vielfalt entsteht die, immer mit Idealisierungen behaftete, nationale Einheit. Die ethnisch oder religiös grundierte Zugehörigkeit tritt hinter den Stellenwert als aktives Mitglied einer durch gemeinsame Arbeit erst hervorgebrachten Gemeinschaft zurück. Wer zum Wohlstand der Nation beiträgt, gehört dazu. In der Logik des „capitalist foreigner“ heißt es dagegen: Den Wohlstand erwirtschaftet jeder separat. Nur wer sich der Staatsnation eng verbunden fühlt, in der er seine Arbeit verrichtet, kann solidarische Attitüden entwickeln oder erwarten und am nationalen Zusammenhalt teilhaben.

Das stilisierte Bild des „capitalist foreigner“ vermochte den realen Verlaufsformen der Zuwanderung nicht zu entsprechen. Die vorübergehend Zugewanderten blieben zunächst länger als erwartet, da ihre Arbeitskraft auch länger als erwartet benötigt wurde, die Rückkehrbereitschaft erwies sich dementsprechend als gering. Als der Arbeitsmarkt aber weniger fremde Arbeitskräfte benötigte, hatte eine Reihe von Zugewanderten bereits einen Bleibanspruch ausgeprägt. Die Migrantinnen und Migranten haben

sich vielfach nicht mit dem Status der ausschließlich marktorientierten, vorübergehenden Arbeitskraft abgefunden, sondern entwickelten aus verschiedenen Gründen eine dauerhafte Siedlungsbereitschaft jenseits einer rein auf Nutzenmaximierung gerichteten Aufenthaltsdauer. Auch eine andere Grundannahme erwies sich damit als falsch, nämlich die Unterstellung einer kompromisslosen Bereitschaft auf Seiten der Zugewanderten, sich nur den niederen, von den Einheimischen verweigerten Arbeiten zu widmen. Die Migration verlief räumlich zwar vorwiegend als Zustrom aus dem armen Süden Europas und aus Nordafrika, wo man Wanderungswillige mit der Bereitschaft zur anspruchslosesten Verwertung ihrer eigenen Arbeitskraft vermutete. Aber je intensiver der Zustrom verlief, umso diversifizierter entwickelten sich die möglichen Arbeitsfelder; und die wachsende Bereitschaft zur dauerhaften Ansiedlung brachte ihrerseits vermehrt eine Aufstiegsorientierungen in der Folgegeneration hervor, die ungeahnte Ausbildungswege und Berufsfelder erschloss.

Ein Blick auf die Zahlen bestätigt die Stärke der Wanderungsbewegung. In den meisten europäischen Staaten haben sich die Anteile der Ausländer an der Wohnbevölkerung zwischen 1985 und 2000 mehr als verdoppelt (vgl. Nuscheler 2004, S. 64). Mittlerweile verlaufen die Wanderungsströme ihrer Stärke nach zunächst von Osteuropa, Südosteuropa, dann vom mittleren Osten und schließlich von Nordafrika nach Westeuropa. Dabei gliedert sich die Zuwanderung in die einzelnen Staaten sehr dezidiert regionspezifisch: Nach Deutschland und in die Niederlande wandern vor allem Türken ein; nach Großbritannien Migranten aus Indien, Pakistan und Bangladesch; nach Frankreich, Spanien und Italien Nord- und Schwarzafrikaner. Die Rangfolge der Herkunftsländer von Migrantinnen und Migranten in Deutschland – ohne Berücksichtigung der sogenannten „Aussiedler“ – wird angeführt von der Türkei (20%), sie wird gefolgt von Italien (8%), Polen (6%), Serbien, Montenegro, Griechenland, Kroatien und Russland (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 11, 15). Als problematisch erweist sich vor allem die Konzentration der Wohnbevölkerung mit Migrationshintergrund in den urbanen Räumen, insbesondere in bestimmten Stadtteilen. In den städtischen Ballungsräumen beträgt der Ausländeranteil zwischen 25% und 33%, in einzelnen Stadtteilen bis zu 50% – was übrigens nicht zwangsläufig mit ethnischer Segregation einhergehen muss, weil der Anteil der trennenden Distinktion schwindet, je geringer das soziale Gefälle zwischen Einheimischen und Zugewanderten ausfällt (vgl. Ge-

string 2011, S. 183). Oft aber führt die räumliche Konzentration zu einer von den Einheimischen bisweilen als provokant empfundenen Präsenz von Andersartigkeit, die eine gezielte Strategie der Abschottung suggeriert und damit Ressentiments schürt.

Gegenüber der Arbeitsmigration gerät die Tatsache in Vergessenheit, dass der Welt-Flüchtlingsstrom jenen Bereich mit den größten Zuwachsraten darstellt. Zwischen 1953 und 2000 hat sich die Zahl der Flüchtlinge von 870.000 auf 3.700.000 Personen mehr als vervierfacht (vgl. Nuscheler 2004, S. 52). Die Flüchtlinge gehören freilich nur geringfügig zur Gruppe derjenigen, die auf eine Sesshaftigkeit im Gastland gerichtet sind. Sie tendieren daher notgedrungen tatsächlich zum Rollenverständnis des „capitalist foreigner“: Falls sie überhaupt Arbeit finden, sind sie sich für keine – teilweise sogar illegale – Arbeit zu schade. Sie gelten in der Fremdeinschätzung wie im Selbstbild als vorübergehend Beschäftigte, die in ihre Heimatländer zurückkehren, sobald dies das eigene Nutzenkalkül zulässt – das freilich nicht ausschließlich materiell bestimmt ist, sondern das verständlicherweise oft von der Risikoeinschätzung eigener politischer Verfolgung geprägt wird.

In Hinblick auf die massive Wanderungsbewegung gibt es auffällige Veränderungen. Waren zu Beginn des letzten Jahrzehnts im 20. Jahrhundert in Deutschland noch über sieben Millionen Ausländer (im Sinne der Besitzer eines ausschließlich ausländischen Passes) in Deutschland ansässig, deren Anteil 9% der Gesamtbevölkerung betrug, so waren es 2010 nur noch 6,7 Millionen, wobei sich der stärkste Rückgang innerhalb der türkischen Bevölkerung vollzog (vgl. Woeller/Kröhnert/Sippel/Klingholz 2009, S. 22). Es gibt also auch eine gegenläufige Dynamik, die seit 2002 eine verstärkte Rückzugsbereitschaft ins jeweilige Herkunftsland ausweist. Die statistisch auffälligen Werte bleiben freilich graduell zu korrigieren. Als Grund für die Rückläufe in absoluten Zahlen gilt nicht nur tatsächliche Abwanderung aus Enttäuschung über mangelnde Arbeitschancen oder fehlende Integration, sondern auch ein vereinfachtes Einbürgerungsrecht für nachgezogene Kinder, das den Anteil der Ausländer mit fremdem Pass reduziert, gleichzeitig aber die nicht mehr als ‚Ausländer‘ erfasste Zahl der Personen mit Migrationshintergrund erhöht.

Die mit der Wanderungsbewegung einhergehende Fremdenfeindlichkeit unter den Einheimischen bleibt vor dem Hintergrund der unterschiedlichen religiösen Kulturkreise zu erklären, die im Verlauf der Zuwanderung aufei-

inanderprallten. Es wurde zum Problem, dass eine stetig wachsende Zahl von Arbeitsmigrantinnen und -migranten muslimischen Glaubens war. In konfessionell relativ homogenen Gesellschaften, in denen die Rolle der vorherrschenden Kirche nach wie vor über erheblichen sozialen, kulturellen und politischen Einfluss verfügt, bildet sich die Distinktion zwischen Einheimischen und Einwanderern aus anderen Konfessionen unversehens in religiös codierten Konfliktlinien ab. Deshalb wurde der Islam zur weltanschaulichen und vor allem kulturellen Herausforderung der christlich geprägten ‚Nationen‘ – wobei das in Europa noch immer marginalisierte Judentum zwischen alle Fronten geriet und sich bisweilen einem beschämenden Antisemitismus von beiden Seiten ausgesetzt sah. Im christlich geprägten Westeuropa, insbesondere unter den Bedingungen einer machtvoll nach Einfluss strebenden christlichen ‚Amtskirche‘, entwickelt sich jedenfalls das ‚Migranten-Problem‘ unversehens zu einem ‚Muslime-Problem‘. Ungefähr vier Millionen Muslime leben in Deutschland, 15 bis 20 Millionen insgesamt in der Europäischen Union. Der Anteil der Muslime an der deutschen Gesamtbevölkerung beträgt mittlerweile zwischen 4% und 5% (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009, S. 11). Die Streuung der Muslime über die verschiedenen Herkunftsländer ist in Deutschland nicht sehr groß: So gibt es zwar insgesamt in Deutschland Muslime aus 50 verschiedenen Nationen, aber mindestens 63% davon stammen aus der Türkei. Das verleitet zu einer fatalen ethnischen Aufladung religiöser Disparitäten: Das ‚Muslime-Problem‘ verkürzt sich zu einem ‚Türken-Problem‘ – unabhängig von der Prüfung, ob die vielen eingewanderten Türkinnen und Türken überhaupt ihren Glauben pflegen, als Distinktionsmerkmal empfinden oder provokant zum Ausdruck bringen.

Solche ethnischen Aufladungen korrespondieren allerdings mit realen sozio-ökonomischen Besonderheiten. Eingewanderte Moslems sind, etwa im deutlichen Gegensatz zu den USA, viel zu stark in den unteren Einkommensschichten und gleichzeitig viel zu schwach in den oberen vertreten (vgl. Azzaoui 2009, S. 3). Diese fatale Diskrepanz gilt nicht nur für Deutschland, sondern macht sich massiv in ganz Europa bemerkbar. Das hat beispielsweise auch Folgen für die Integrationsaussichten für Kinder aus Migrationsfamilien: Wie die PISA-Studien gezeigt haben, schneiden Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund im europäischen Vergleich auch deshalb überdurchschnittlich schlecht ab, weil ihnen von vornherein der soziale Status der Bildungsbeflissenen fehlt. Hinzu kommt

das akute Sprachproblem in den europäischen Nationalstaaten mit jeweils unterschiedlichen Nationalsprachen: In den USA sind alle Minderheiten und Moslems stark auf das Englische als Verkehrssprache eingeschworen, selbst in den Moscheen. In Europa herrscht dagegen Sprachenvielfalt mit dem Anpassungsdruck an die jeweilige Landessprache, aber unter der Voraussetzung kaum standardisierter Anforderungen an die Sprachmächtigkeit der Zugewanderten. Korrespondierend dazu dominieren im religiösen Raum der Migrantinnen und Migranten deren jeweilige Landessprachen, was die Einheimischen extrem verstört, zumal argwöhnisch die Wurzeln eines gegenüber dem Gastland feindlich agierenden Fundamentalismus in solchen Zonen der sozialen, kulturellen und mithin auch sprachlichen Abschottung vermutet werden.

Der Argwohn führt zur Leugnung multikultureller Strukturen. Die eingewanderten Bürgerinnen und Bürger der europäischen Nationalstaaten erleben die Migrationswelle als eine kollektive Erschütterung ihres bisherigen internen Zusammenhalts. Die alten, geschönten Selbstbilder von der nationalen – und damit auch religiösen – Homogenität zerbröckeln, neue tragfähige Identitäten unter den Voraussetzungen von Heterogenität werden intuitiv verworfen. Die Aussicht, man könnte ein ‚Einwanderungs-land‘ werden oder gar schon eines sein, führt zu angstvoller Realitätsverleugnung oder zu panischen Abwehrreaktionen. Die Indizien dafür sind scheinheilige Plattitüden über den nationalen Zusammenhalt und plumpe Reflexe einer Abwehr alles Fremden. Der vermeintliche „capitalist foreigner“ wird beschworen, und jede Person, die diesem Status nicht zu entsprechen scheint, wird zum Eindringling stilisiert, dessen Eigeninteresse sich nicht mit dem Gemeinwohl des Gastlandes zu decken vermag. Den Einwanderern wird eifertig der leicht instrumentalisierbare „scapegoats’s outsider status“ zugeschrieben (vgl. Honig 2001, S. 33).

Die europäischen Nationalgesellschaften reagieren jedenfalls auffällig abweisend auf die erlebte Andersartigkeit. In der Bundesrepublik Deutschland ist mal warnend die Rede von ‚Parallelgesellschaften‘, mal fordernd von einer ‚Leitkultur‘. Die ‚Leitkultur‘ entpuppt sich bei näherem Hinsehen freilich als unglaubliche Suggestionen eines vorhandenen, ausgefeilten Katalogs an Verhaltensregeln, der den Zugewanderten detaillierte Maßregeln zum gruppenspezifisch korrekten Verhalten an die Hand gibt, die von der angemessenen, an die Gepflogenheiten des ‚Gastlandes‘ angepassten oder diesen entgegen gesetzten Form der Religionsausübung über die Vor-

schriften der in der jeweiligen Kultur üblichen Zubereitung von Speisen bis hin zur allgemein verbindlichen Kleiderordnung langen. Dass es diese ‚Leitkultur‘ nicht gibt, ist die eine Einsicht; dass sie dennoch eine wichtige instrumentelle Funktion übernimmt, ist die andere (vgl. Richter 2005, S. 4). Das Ziel der Gastgeber scheint die Identitätsverleugnung der Zuwanderer zu sein und der Zwang zu einem derart tiefen Eintauchen in die ‚Kultur‘ des Einwanderungslandes, dass man bis zur eigenen Unkenntlichkeit in der fremden Lebensform versinkt – Assimilation ohne Rückstände. Diese Konzepte der kulturellen Abschottung oder Zwangsanpassung führen zu einem denunziatorischen Umgang mit Modellen gesellschaftlicher Integration. Es wird das Scheitern der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ verkündet und Geschlossenheit propagiert.

Die Berechtigung, die Anpassung an die ‚Leitkultur‘ des Gastlandes zu fordern, scheint sich auch aus der Berufung der Zugewanderten auf die kulturelle Andersartigkeit in ihren jeweiligen Herkunftsländern herzuleiten. Es entwickelt sich unter den Migrantinnen und Migranten eine konfrontativ wirkende Verklärung der Heimat, die eine scheinbar homogene Identität vermittelt und die im Gastland als ihrerseits geschlossene Gruppenzugehörigkeit dem kulturellen Anpassungsdruck entgegengehalten wird. So tritt ein Gegenreflex gegen die Implikationen der ‚Leitkultur‘ in Erscheinung: Die Migrantinnen und Migranten reduzieren ihre eigene Identität auf die einer ethnisch-homogenen Gruppe von Einwanderern aus ebenfalls kulturell geschlossenen Herkunftsländern. Dies geschieht, obwohl sie vielfach selbst kaum mehr persönlichen Bezug zu ihrer vermeintlichen Heimat haben und auch über keine realistische Rückkehroption mehr verfügen (vgl. Schultz/Sackmann 2001). Die konfrontativ proklamierte Identität der Herkunftsländer gibt es oft auch gar nicht (mehr). So hat der türkische Intellektuelle und Politiker Zülfü Livaneli darauf hingewiesen, dass es innerhalb der Türkei ein extremes Gefälle zwischen den städtischen und den ländlichen Regionen gebe und dass beide Lebensformen ganz unterschiedliche Zugriffe auf das osmanische Erbe sowie auf Atatürks Säkularisierung pflegten. Er stellt ironisch fest, man gewinne den Eindruck, „als existiere die Türkei zweimal“ im Selbstbild von nicht in der Türkei ansässigen Türiinnen und Türken (vgl. Livaneli 2008, S. 12).

In all diesen Überzeichnungen und Aufladungen von Gruppenmerkmalen kommt ein grundsätzliches Missverständnis der Multikulturalität zum Ausdruck. Dieses ist im Spannungsfeld zwischen ‚Homogenität‘ und ‚Hete-

rogenität‘ in gesellschaftlichen und politischen Kontexten angesiedelt. Multikulturalität wird im öffentlichen Bewusstsein vielfach unplausibel mit einer Verunglimpfung von Heterogenität verbunden, die mit Partikularismus gleichgesetzt wird. Das geht einher mit der Beschwörung von Homogenität, die mit Integration gleichgesetzt wird. Nur auf der Basis dieses Irrtums kann man, wenn überhaupt, zur provokanten Aussage gelangen, der ‚Multikulturalismus‘ sei tot. In diesem grobschlächtigen Schematismus hat beispielsweise die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel im Oktober 2010 auf dem Deutschlandtag der Jungen Union erklärt: „Die Bestrebungen, in einer Multikulti-Gesellschaft einfach nebeneinanderher zu leben, sind gescheitert“ (Welt Online, 17. 10. 2010). Diese Auffassung von Multikulturalität unterstellt, gesellschaftliche (ethnische) Homogenität müsse zum Leitbild werden, um den Partikularismus unter Migrantinnen und Migranten verhindern zu können. Daraus leitet sich dann ein kulturverleugnender Anpassungsdruck an die Zugewanderten ab.

Die patriarchalischen Züge, die diese einseitige Interpretation von Multikulturalität annimmt, hat Slavoj Žižek zu einer harschen Ablehnung des gesamten Konzepts veranlasst: Er argwöhnt, Multikulturalität sei die Mentalität des Kolonialherren gegenüber den „Eingeborenen“, die den eigenen Standpunkt kulturimperialistisch verallgemeinerten und in einem „gönnenhaften“ Eurozentrismus den Abstand fremder und partikularer Kulturen zur eigenen, dominanten Kultur feststellten. Das sei letztendlich eine „rassistische“ Deklassierung. „Anders gesagt, der Multikulturalismus ist nichts anderes als eine verleugnerte, invertierte und selbstreferentielle Form des Rassismus, ein ‚Rassismus, der Distanz wahrt‘; er ‚respektiert‘ die Identität des Anderen, indem er das Andere als eine in sich geschlossene ‚authentische‘ Gemeinschaft begreift, zu der er, der Multikulturalist, eine Distanz wahrt, die durch seine privilegierte universelle Position möglich wird. [...] Der multikulturelle Respekt gegenüber der Besonderheit des Anderen ist nichts anderes als die Behauptung der eigenen Überlegenheit.“ (Žižek 2001, S. 299).

Die in den oberflächlichen Verständnissen von Multikulturalität eingelagerte Polarisierung von Heterogenität und Homogenität ist schon aus konzeptionellen Gründen in ihren grundlegenden Annahmen unhaltbar: Heterogenität ist nicht mit Partikularismus, also Vereinzelung gleichzusetzen, sondern kann durchaus auch den Zusammenhang unter den Bedingungen von Verschiedenartigkeit umfassen. Homogenität ist nicht mit Integra-

tion gleichzusetzen, denn zur Integration gehört gerade die Vermittlung unter verschiedenartigen sozialen und kulturellen Ausgangsbedingungen und Gruppenidentitäten. Multikulturalität als plausible gesellschaftliche Lagebeschreibung ist daher weder der einseitige Ausdruck von Heterogenität im Sinne von disparaten Lebensformen noch der auf Partikularismus im Sinne einer Absonderung kulturell geschlossener Parallelwelten. Die gesellschaftliche und politische Integration sowie Herstellung von nationaler Homogenität muss vielmehr *auf der Basis von bewahrter Heterogenität* betrieben werden. Im Grunde geht es darum, Multikulturalität als eine Verschiedenartigkeit zu verstehen, die nicht in einer kompletten Uneinheitlichkeit verharret, sondern an manchen Stellen ein vorübergehendes, politisch einheitliches Erscheinungsbild erlangen kann, zum Beispiel in Hinblick auf bestimmte nationale Anliegen; an manchen Stellen aber auch von beständiger Homogenität zehrt, etwa in Gestalt von einheitlichen Partizipationsangeboten für alle unter den Bedingungen unterschiedlicher Bedürfnisse.

Multikulturalität kann demnach nicht auf das Aufeinandertreffen von Angehörigen einander fremd bleibender Kulturen reduziert werden, das sich darin erschöpft, sich gegenseitiges Erstaunen über die jeweilige Andersartigkeit zu bekunden. Multikulturalität ist vielmehr konstruktivistisch aufzufassen: Als Ergebnis einer beständigen Neudefinition von kulturellen Identitäten unter pluralistischen Partnern, deren Status als – dominante – Mehrheitskultur oder als – unterlegene – Minderheitskultur veränderbar bleiben muss. Dafür spricht allein empirisch das Vorhandensein ‚multipler‘ Identitäten: Die ‚Fremden‘ in einer Gesellschaft sind in ihrer Identität der Heterogenität und der Homogenität unter den Einheimischen zugleich zuzuordnen, indem sie beispielsweise als Muslime heterogen gegenüber anderen Gruppen erscheinen und sich deutlich von anderen gesellschaftlichen (religiösen) Gemeinschaften unterscheiden; aber andererseits in ihrer vorwiegenden Tätigkeit, beispielsweise als Industriearbeiter, große Homogenität aufweisen mit einer Gruppe von Einheimischen, mit denen sie gemeinsam in einer Branche oder in einem Unternehmen arbeiten. Daraus folgt: Ansprüche auf Besonderheit dürfen nicht getilgt werden, sondern müssen nur in einen rechtlichen und normativen Rahmen kollektiver Identitätsfindung und in das zugleich universale wie praktische Prinzip einer kontinuierlich rekapitulierten *gegenseitigen Anerkennung* eingebettet werden.

Die meisten Hilfen zu einem entsprechend ausgefeilten Verständnis von Multikulturalität erfahren wir von Sozialwissenschaftlern und Philosophen aus jenen Ländern und Regionen, in denen die Einwanderung und die Koexistenz unterschiedlicher Gruppenzusammengehörigkeiten seit langem ein vertrautes Phänomen darstellen. Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Seyla Benhabib hat einige der gängigen Theorien des Multikulturalismus zu einer überzeugenden Synthese zusammengeführt, die den in dieser Hinsicht unerfahrenen Gesellschaften in Westeuropa weiterhelfen kann und das Potential hat, einer apodiktischen Disqualifizierung des Fremden entgegenzuwirken (vgl. Benhabib 2002; vgl. auch Peritz 2004; Benhabib 2004). Das, was im Alltagsverständnis unter der ‚Kultur‘ einer Gesellschaft zusammengefasst wird, nämlich die Traditionen, Werte, eingespielten Handlungsmuster und Verhaltensnormen, erweist sich als ein keineswegs unveränderlicher kollektiver Besitzstand. Insofern ist auch die *Eigenart* einer Kultur gegenüber einer anderen kein fest gefügtes, aller Wandlung enthobenes Merkmal, das bestandsfähige Unterscheidungskriterien an die Hand gibt. Kultur ist vielmehr die Praxis einer kollektiven Einübung von Handlungsmustern und die kontinuierlich revidierte Verständigung über die Kohärenzmerkmale eines Kollektivs – Kultur ist *konstruktivistisch*. Kollektive Identität wird immer wieder neu geschaffen. Das gilt für kleine ethnische Gruppierungen, für nationale Kulturen, für Glaubensgemeinschaften. Kultur ist der einem ständigen Wandel unterliegende kollektive Umgang mit Traditionen, Bräuchen, Riten, Symbolen und Normen. Kulturelle Konturen bleiben daher weich und wechselhaft.

Was die Inklusionsmerkmale der einen Kultur sind und welche Kriterien des Ausschlusses es gegenüber einer anderen geben kann, sollte dementsprechend ein Produkt der Verständigung aller sein, die sich gezielt oder zufällig zu einer kollektiven Lebensform zusammenfinden. Die Verständigung darüber, welches die exklusiven kulturellen Merkmale sein sollen, muss also unter dem Dach einer Besinnung auf das *republikanische Ethos* des Zusammenlebens stattfinden: Wer betreibt mit wem in welchem Rahmen die kollektive Lebensbewältigung? Aus dieser Selbstvergewisserung über die zu erwartenden Beiträge an wechselseitiger Verbundenheit und Solidarität geht die Bestimmung jener Gemeinschaft hervor, in der die Individuen kooperieren, in der sie die Räume und Grenzen ihrer Interaktion festlegen, auf deren Basis sie die Merkmale politischer Kohärenz festlegen und Kriterien für die Zugehörigkeit oder für den Ausschluss formulieren

(vgl. Richter 2004). Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat diese Form der kollektiven Selbstfindung auf der Basis von gegenseitigem Respekt als die „prozedurale Republik“ bezeichnet (vgl. Taylor 2001, S. 41). Damit vollzieht sich der Übergang zum Thema der ‚Demokratie‘.

2. MULTIKULTURALITÄT UND DEMOKRATIETHEORIE

Der Zusammenhang zwischen einem Verständnis von Multikulturalität, das nicht zwischen den Extremen zwanghafter Homogenität und einer zusammenhanglosen Heterogenität von gesellschaftlichen Parallelwelten zerrieben wird, und einer Demokratietheorie, die Lösungsansätze für die politische Präsenz von Einheimischen wie Zugewanderten bereithält, erschließt sich über die Kategorie der ‚Anerkennung‘, die in der neueren Gesellschaftstheorie einen zentralen Stellenwert erlangt hat. Anerkennung verweist auf einen Modus der Gleichrangigkeit unter den Bedingungen von Verschiedenartigkeit, und genau aus dieser Spannung heraus muss das demokratische Anliegen der multikulturellen Gesellschaft reformuliert werden. Im Folgenden steht also nicht eine unter vertikalen Gesichtspunkten betrachtete Anerkennung von Autoritäten und Hierarchien im Mittelpunkt, sondern eine Anerkennung, die sich auf die horizontale Dimension der Begegnung unter Ebenbürtigen bezieht.

Einige Andeutungen über die philosophische und gesellschaftstheoretische Tiefendimension der Kategorie ‚Anerkennung‘ müssen an dieser Stelle genügen, um ihre demokratische Funktionalität zu erklären. Hegel hatte die Kategorie der Anerkennung verwendet, um gegen Hobbes die Naturrechtstheorie eines Krieges „Alle gegen Alle“ zu hinterfragen. Noch in der konfrontativen Begegnung machte er den unbeholfenen Umgang mit einem „sittlichen Geschehen“ ausfindig, der eigentlich auf die gegenseitige Anerkennung als gleichwertige Interaktionspartner zielt (vgl. Honneth 1992, S. 32). Der gesellschaftliche Vollzug der Anerkennung mag misslingen, aber die Bereitschaft, sich aufeinander einzulassen, signalisiert, dass „in jeder gesellschaftlichen Realität stets schon Formen der wechselseitigen Anerkennung institutionalisiert sind, an deren internen Defiziten oder Asymmetrien sich ja überhaupt erst eine Art von ‚Kampf um Anerkennung‘ entzünden kann.“ (Fraser/Honneth 2003, S. 161). Die kämpferische Variante des Strebens nach Anerkennung stellt demnach nichts anderes dar, als

die paradoxe Verhüllung derjenigen Variante, die auf unvermittelte gegenseitige soziale Anerkennung unter dem grundsätzlichen Anspruch auf Gleichbehandlung gerichtet ist.

Die Kategorie der Anerkennung verweist auf die Bedingungen für eine unter ‚natürlicher‘ Ungleichheit beginnende, aber auf die Herstellung von Gleichheit gerichtete Soziabilität des Menschen. Sie verweist damit auch auf die Unausweichlichkeit von Intersubjektivität und auf einen plausibel daraus abgeleiteten Modus der wechselseitigen Begegnung im gesellschaftlichen und politischen Interaktionsraum. Ein anspruchsvolles Verständnis von Anerkennung muss die Existenzform des Menschen mit konsequent darauf aufbauenden Vorstellungen von sozialer Integration zusammenschließen. Die sozialen Grundbedingungen menschlicher Existenz müssen geklärt werden, um eine plausible Konzeptualisierung des Individuums sowie eine sozialpsychologisch stimmige Vorstellung von der realen Persönlichkeitsbildung und den Funktionen gesellschaftlicher und politischer Interaktion entwickeln zu können. Die Sozialpsychologie und Erkenntnistheorie des sogenannten ‚Pragmatismus‘, einer amerikanischen Politik- und Gesellschaftstheorie des frühen 20. Jahrhunderts, hat dazu luzide Aufklärungshilfen beigetragen. Erst ein Individuum, dessen ‚Alterität‘ gegenüber einem anderen Individuum anerkannt und das als Partner in der sozialen Interaktion wahrgenommen wird, kann als eigenständige Person gedacht werden und kann sich zugleich als *besonderes* und als *vollwertiges* Mitglied einer sozialen Gemeinschaft erfahren. Darin kommt die grundlegende *Gleichwertigkeit* aller Individuen zum Ausdruck, die aufgrund veranlagter oder erworbener Ungleichheit allerdings in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen erst mühsam durchgesetzt werden muss. Diese Durchsetzung aber umreißt jene Anerkennung von Alterität, basierend auf der ‚Differenz‘ als dem „wertstiftende[n] Merkmal der Besonderheit“ (Bedorf 2010, S. 35).

Hinter jedem vermeintlichen „Kampf um Anerkennung“ kommt der aus der sozialen Existenz abgeleitete Impuls zum Ausdruck, die Anerkennung als grundsätzlich gleichwertige Person durch die vollzogene Einbindung in das soziale Leben zu erlangen. Anerkennung muss durch Interaktion gewonnen werden und ist erwerbbar – nicht etwa festgelegt, wie in einer Ständeordnung oder Kaste (Bedorf 2010, S. 102). Dieses Streben nach Anerkennung verdeutlicht die Bedeutung der Gesellschaft und der Politik als jenen Sphären, in denen man sich normativ mit den Entfaltungsbedingungen wechselseitiger Anerkennung auseinanderzusetzen hat. Insofern

kann die Kategorie der ‚Anerkennung‘ die doppelte Funktion übernehmen, den ethischen Maßstab zu bezeichnen, nach dem man Gesellschaft zwingend als Erfordernis der egalitären Integration zu begreifen hat, und gleichzeitig als Messlatte zu fungieren, mit deren Hilfe man in der konkreten Gesellschaft die Abstände zu ihrer „idealen“ Verwirklichung genau bemessen kann. Die Kategorie der Anerkennung wird dank der „evaluativen Dimension des sozialen Handelns“ aus ihrer abstrakten Normativität gelöst (Bedorf 2010, S. 68). Die *performative* Dimension des Handelns kommt in die Modellbildung politischer Interaktionsnormen hinein. Anerkennung muss handlungsorientiert konzipiert werden, um sich überhaupt praktisch entfalten zu können, muss aber zugleich als ethische Richtschnur dienen, um den Status plausibler Normativität beanspruchen zu können und um die anthropologischen Bedingungen der *conditio humana* ausweisen zu können, die in allen Handlungen als normatives Leitprinzip für einen ethisch konsistenten Vollzug von kollektiven Lebensformen Geltung beansprucht.

Es muss bei genauer Betrachtung eine sogenannte ‚verkennende Anerkennung‘ stattfinden, die nicht in einer normativ statischen Einschätzung des Gegenübers endet, sondern die die wechselnden, vielfach auch durch wechselseitige Missachtung gekennzeichneten Formen der Intersubjektivität und Alterität als Kontextbedingungen jeglicher Anerkennungsmodelle in Rechnung stellt. Der Prozess der gegenseitigen Anerkennung ist kein abstraktes Leitprinzip, sondern bleibt in seinem Verweis auf die Realisierungsbedingungen kontext- und subjektgebunden sowie hybrid in seinen Erscheinungsformen: Man bringt die Anerkennung nur dadurch zur Geltung, dass man jemanden in einer bestimmten Konstellation in seiner vorübergehenden Andersartigkeit, aber existenzbedingten Gleichrangigkeit anerkennt und die Bezüge zwischen abstrakten Anerkennungspostulaten und vollzogener – oder verweigerter – Anerkennung herzustellen vermag. „Daher ist die anerkennungsfähige Identität stets partiell oder inkohärent und nur vorläufig stabilisierbar.“ (Bedorf 2010, S. 149). Die perpetuierte Unvollständigkeit erweist sich als diese zugleich realistische wie normativ instrumentelle ‚Verkennung‘, die zu einer beständigen praxisorientierten Überprüfung des grundsätzlichen Postulats der Anerkennung herausfordert.

Das schließt unmittelbar an ein Politik- und Demokratieverständnis an, das vor allem von poststrukturalistischen und republikanischen Autoren ausgearbeitet worden ist. Politische Inklusion erweist sich als das Feld der wechselnden Übereinkünfte unter den immer wieder neu in die Politik

eintretenden (und aus ihr heraustretenden) Akteuren. Das ist der Mechanismus des ‚Politischen‘ im Unterschied zur starren Ordnung, die Jacques Rancière mit dem despektierlich gemeinten Begriff der „Politik“ belegt. „Die Politik [gemeint ist an dieser Stelle das *Politische*] existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen. Diese Einrichtung ist das Ganze der Politik als spezifische Bindungsform. Sie definiert das Gemeinsame der Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als geteilte, auf einem Unrecht gegründet, das der Arithmetik des Tausches und der Verteilung entwischt. Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte.“ (Rancière 2002, S. 24). Um die Konturen der Gemeinschaft muss gewissermaßen ‚gestritten‘ werden, und der öffentliche Raum der Inkludierten geht immer wieder neu aus ihr hervor. „Die Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind.“ (Rancière 2002, S. 38).

Auf diesem Weg ist die Demokratie in der Grundfunktion des Politischen verankert und verhilft ihr zugleich zur Entfaltung. Eine vom Politischen her bestimmte Politik ist so etwas wie die Sichtbarmachung wechselnder Akteurskonstellationen durch die demokratische Praxis. Die Demokratie durchbricht den Reflex, Politik ausschließlich als fest gefügte Ordnung in kalkulierbaren Räumen und Grenzen zu begreifen. „Demokratisierung stellt somit eine abweichende Praxis dar, die sich gegen die auf Übereinstimmung abzielende Einheitlichkeit des Staats richtet.“ (Critchley 2007, S. 185). Demokratie wird zur Gegenbewegung gegen Unterdrückung und Ausgrenzung – und richtet sich damit gegen überkommene Grenzziehungen für die Mitglieder und Räume einer nationalen Gesellschaft. Demokratie ist im ursprünglichen Sinne des Wortes eine prozedurale „Selbstbestimmung“ des Volkes (Critchley 2007, S. 181). Insofern gibt es nicht ein fest gefügtes Volk, das sich zur demokratischen Praxis entschließt, es wird erst durch die wechselnden Formen der demokratischen Inklusion geschaffen und bleibt hybrid. Das ‚Volk‘ schlechthin kann es nicht geben, „[...] weil jede Gemeinschaft durch Strukturen des Sichtbaren, Hörbaren und Denkbaren definiert wird, die wiederum darüber entscheiden, welche Individuen und Gruppen überhaupt als zum ‚sichtbaren, hörbaren und gedachten‘ Volk zählende anerkannt werden.“ (Meyer 2011, S. 23).

Die Anerkennung manifestiert sich in einer beständig revidierten Neubestimmung der inklusiven Gleichrangigkeit innerhalb des Kreises derjenigen, die in einem politischen Kollektiv die gemeinschaftliche Lebensbewältigung betreiben. Nancy Fraser hat dafür den Begriff der „partizipatorischen Parität“ eingeführt (Fraser/Honneth 2003, S. 265). Die „partizipatorische Parität“ ist ein Ausdruck für die gelungene Sozialintegration unter den Bedingungen wechselseitiger Anerkennung als Gleiche. Sie ist zugleich ein Postulat der Verwirklichung von Anerkennung in politischen Entscheidungsprozessen. Letztendlich stellt die gelungene „partizipatorische Parität“ nichts anderes dar als einen Ausgleich zwischen den jedem Individuum zustehenden, aber untereinander ungleich verteilten Chancen auf Selbstentfaltung in der Gesellschaft – unter der normativen Prämisse einer grundsätzlichen *Anerkennung* aller Kooperationspartner als paritätische Mitglieder eines Kollektivs. Alle brauchen möglichst große Chancen auf soziale Begegnung und auf die Verständigung über ihre unterschiedlich verteilten Chancen, Bedürfnisse, Probleme und Optionen. Das bedeutet nichts anderes als die *Belebung von Demokratie*, als die Einbindung der Bürgerinnen und Bürger in die öffentlichen Entscheidungsprozesse, als eine politische Anleitung zur Aktivierung und Partizipation – und als die Inklusion derjenigen in die politische Sphäre, denen es trotz ihrer Mitwirkung am Ganzen bislang an Stimme und Gewicht gefehlt hat.

Weil Anerkennung faktisch leicht in Statusunterschiede zerfällt, durch die Verteidigung ungleich verteilter Chancen torpediert wird oder durch egoistische Interessenverfolgung Schaden nimmt, müssen die Anerkennungsverhältnisse durch politische Institutionen geschützt werden. Das Motto dieser Schutzfunktion lautet: Alle politischen Strukturen müssen so beschaffen sein, dass sie die Erkenntnis und die Realisierung der „partizipatorischen Parität“ befördern. Dieses Ziel verwirklicht sich entweder in der Form eines zivilgesellschaftlich organisierten sozialen Ausgleichs auf der Basis von Solidarität, oder durch eine gezielte Förderung von gesellschaftlicher Integration durch politische Institutionen – also durch staatliche Agenturen. Wer schon ins Kollektiv integriert ist oder die selbständige Möglichkeit dazu besitzt, hilft unter Umständen aus Altruismus denjenigen, die es noch nicht geschafft haben oder es nicht aus eigener Kraft bewerkstelligen können. Wo im öffentlichen Leben strukturelle Hemmnisse sozialer Integration deutlich werden und keine freiwilligen Akteure in Sicht sind, sondern eher egoistische Verweigerer wechselseitiger Anerkennung, muss

der Staat durch rechtliche Normierung oder finanzielle Unterstützung nachhelfen. Der Leitsatz aller entsprechenden Maßnahmen ist der Grundsatz eines „*empowerment* des Subjekts“ (Zoll 2000, S. 115) – einer Bestärkung jeder authentisch agierenden Person als öffentlich anerkannte und involvierte Bürgerin oder Bürger, um erst aus dieser Position heraus an der Bestimmung des gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhalts mitwirken zu können. Das führt zurück zur Multikulturalität.

Die kulturelle Identität erwächst aus dieser Praxis der öffentlichen Begegnung unter Bedingungen der Verschiedenartigkeit und der unterschiedlichen Mitgliedschaft oder Entfernung zu demjenigen Kollektiv, an dessen Lebensbewältigung man teilhat. Alle diejenigen, die an der Organisation des gemeinschaftlichen Regelungsbedarfs beteiligt sind, müssen die größtmöglichen Chancen erhalten, ihre Standpunkte einzubringen, im Austausch untereinander die gegenläufigen Interessen und Überzeugungen abzuwägen und durch die offene und öffentliche Beratung einen politischen Konsens zu erarbeiten. Insofern treffen nicht einfach nur Zugewanderte auf Einheimische. Vielmehr greifen Elemente der Verschiedenartigkeit unter Zugewanderten wie Einheimischen mit Elementen der Gleichartigkeit und Gleichrangigkeit ineinander – verbunden mit der Option zur freien Wahl des eigenen, individuellen Status innerhalb dieses Geflechts. Benhabib zählt die drei kulturelevanten Kernbestandteile eines demokratischen Verfahrens der selbstbestimmten Identitätsfindung auf: die wechselseitige Gleichheit der Beratungspartner, die nicht an den Rang kultureller Identitäten gebunden ist; das Recht der „Selbstzuordnung“, das einem die Möglichkeit des völlig freien Umgangs mit den unfreiwillig erworbenen Kulturmerkmalen (z.B. ethnische Herkunft, Religionszugehörigkeit) eröffnet und die individuelle Freiheit der Annahme oder Verweigerung von kulturellen Gruppenbindungen (vgl. Benhabib 2002, S. 19f).

Wer diese demokratietheoretischen Postulate ernst nimmt, ist darum bemüht, sich der ständigen Wandlungen von Interaktionskontexten und der Rahmenordnungen des politischen Kollektivs immer wieder neu zu verschern. Für die Kohärenz einer Gesellschaft bedeutet dies: Alle Individuen und Gruppen, die von außen friedlich und freiwillig mit der bisher als ‚eigenständigem‘ Kulturraum verstandenen Interaktions-gemeinschaft in Berührung kommen, sind an diesem Prozess der permanenten kulturellen Selbstfindung zu beteiligen. Das ist nicht nur ein politisches Gebot des partizipativen Gehalts im republikanischen Ethos, sondern auch das si-

cherste Mittel, die erforderliche *Integration* zu erreichen. Der integrative Dialog über die Merkmale und Manifestationen der Zugehörigkeit verringert die Gefühle und Ressentiments der Fremdheit auf Seiten der Zugewanderten wie auf Seiten der Einheimischen und hilft, aktive wie passive Ausgrenzung zu vermeiden.

In diesem Prozess der öffentlichen Konstituierung von gesellschaftlicher Identität lassen sich auch die Reflexe der Abwehr gegen das Fremde entlarven und ihre Auflösung in die Wege leiten. So lassen sich Sonderbedürfnisse von ethnischen Minderheiten oder Glaubensgemeinschaften kritisch debattieren und im Verfahren des öffentlichen Dialogs daraufhin prüfen, ob ihre Befriedigung gewährt oder verwehrt werden soll und kann. Es lassen sich Regeln für eine pluralistische Koexistenz eigensinniger Gruppierungen unter dem Dach eines nationalen – oder regionalen, vielleicht auch transnationalen – Zusammenhalts erarbeiten. Wenn also der fragwürdige Begriff der ‚Leitkultur‘ irgendeinen ernsthaften Sinngehalt haben könnte, dann allenfalls den der allgemeinen ‚Anleitung‘ zur kommunikativen und diskursiven Praxis, in der erst die Regeln der kulturellen Koexistenz und die Inklusions- wie Exklusionsmerkmale erarbeitet werden. Eine derartige Leitkultur wäre also inhaltsoffen und nur dort beschränkt, wo die Normen des Rechtsstaats tangiert werden – die ja ihrerseits als das Ergebnis einer ideellen oder sogar faktischen ‚Beratung‘ der betroffenen Bürgerinnen und Bürger zu betrachten sind. In republikanischem Verständnis kann die Selbstfindung einer nationalen Gesellschaft also nicht mit der prinzipiellen Verweigerung von Teilhabe einhergehen. Ebenso wenig ergibt die rigide Norm der zwanghaften Anpassungsbereitschaft aller Fremden einen Sinn.

Nur im Lichte dieses Politik- und Demokratieverständnisses entfaltet der Begriff der ‚Multikulturalität‘ seine Plausibilität. Multikulturalität meint also nicht die berührungslose Koexistenz von in sich geschlossenen Kulturkreisen, die sich in gegenseitiger Ignoranz bestenfalls tolerieren. Multikulturalität bezeichnet vielmehr den Prozess eines im Modus der Anerkennung vollzogenen Diskurses unter gruppenspezifischen Interaktionspartnern, der zur beständigen Revision und gegebenenfalls zur Neuordnung von Gruppenzugehörigkeiten führt. Multikulturalität wird so zum veränderlichen Aggregatzustand der möglichst pluralistischen und inklusiven öffentlichen Debatte über die Formen und Regeln der gesellschaftlichen und politischen

Zusammengehörigkeit. Multikulturalität verbindet sich mit einer partizipatorisch ausgerichteten demokratischer Praxis.

3. PARTIZIPATIONSANGEBOTE FÜR MIGRANTINNEN UND MIGRANTEN

In einem der Kategorie der Anerkennung verpflichteten Demokratieverständnis geht es einerseits darum, Heterogenität ohne den Rückfall in Partikularismus zu sichern. Das kann allgemein durch die gesellschaftliche und politische Präsenz von Minderheiten im Rahmen einer dem Pluralismus verpflichteten Mehrheitskultur geschehen, konkret realisiert etwa durch die demokratischen Funktionszuschreibungen an Ausländer-beiräte oder durch das gemeinsame Feiern religionsspezifischer Feste. Andererseits geht es darum, gleichzeitig Integration ohne eine Fixierung auf Homogenität zu betreiben. Das kann durch besondere Partizipationsangebote für marginalisierten Gemeinschaften oder durch teilweise zu-gestandene Sonderrechte für Minderheiten verwirklicht werden. Hier ist konkret die größere Toleranz für besondere, religiös begründete Riten und Symbole gefordert, aber auch Quotenregelungen, um eine stärkere Berücksichtigung von Migrantinnen und Migranten in den Gremien und Institutionen der politischen Interessenvertretung, der Parteien, oder in politischen Ämtern zu erzielen. Wo die Mischung aus gewahrter Heterogenität und erzielter Homogenität gelingt, verschwinden unversehens die bedrohlichen Komponenten von Fremdheit. Jene wachsende Zahl an Prominenten in den Bereichen Medien, Politik, Kultur oder Sport, die offenkundigen Migrationshintergrund besitzen und auch zu diesem stehen, ohne in ihrer Vorbild- und Leitfunktion beeinträchtigt zu werden oder sich beeinträchtigt zu fühlen, verkörpert für alle sichtbar die gelungene Anerkennung und Inklusion unter erkennbarer Wahrung multikultureller Vielfalt.

Der Auftrag zur demokratischen Inklusion, zur Mitbestimmung über das ‚Politische‘, muss sich in verstärkten *allgemeinen* und in *spezifischen* Partizipationschancen für die bislang Ausgeschlossenen niederschlagen. In dieser Hinsicht fehlt es in den meisten europäischen Nationalstaaten an hinreichenden Angeboten, während es freilich gleichzeitig auch an gruppenspezifischer Partizipationsbereitschaft fehlt. Erst wenn beides vorhanden ist, lässt sich ein gehaltvoller Diskurs unter allen Betroffenen über die

gruppenspezifisch und gesamtgesellschaftlich angemessenen kulturellen Distinktionsmerkmale führen. Es muss dabei eben auch möglich bleiben, die kulturelle Identität einer Mehrheitsgesellschaft mittels eines Diskurses so aufzubrechen, dass Minderheitskulturen eine Einfluss-möglichkeit auf die bislang geltende Mehrheitskultur zu erlangen vermögen (vgl. Meyer 2011, S. 34).

Politische Wahlen stellen *allgemeine* Partizipationsangebote bereit. Dabei ergibt sich als erstes Problem für die Migrantinnen und Migranten die Vorenthaltung von jeglichen substantiellen Wahloptionen durch die Bindung an die Staatsbürgerschaft. Allein in Nordrhein-Westfalen haben eine Million Ausländer aus Staaten außerhalb der Europäischen Union wegen ihrer fehlenden Staatsbürgerschaft kein Kommunalwahlrecht. Einige europäische Staaten haben demgegenüber ein weitaus freizügigeres Wahlrecht, das ein Wahlrecht für nicht eingebürgerte Ausländer auf lokaler, regionaler und teilweise sogar nationaler Ebene vorsieht und beispielsweise nur an eine bestimmte Aufenthaltsdauer gebunden ist (vgl. Klausen 2005). In Deutschland wäre für entsprechende Reformen eine Änderung des Grundgesetzes erforderlich.

Die allgemeinen Partizipationsangebote müssen durch *spezifische* Partizipationsangebote ergänzt werden. Dazu zählen beispielsweise Integrationsräte oder Ausländerbeiräte. Dort sinkt bedauerlicherweise die Wahlbeteiligung, in Bonn oder Köln sind teilweise weniger als 10% der Ausländer bereit, entsprechende Gremien zu wählen oder sich gar in ihnen zu engagieren. Großbritannien ist in dieser Hinsicht weiter, denn dort haben sich auf der lokalen Ebene Muslime vielfach als Religionsgemeinschaft bereitwillig organisiert und entsprechend Stadtratssitze oder sogar die Posten von Bürgermeister*innen inne (vgl. Klausen 2005, S. 18). Bislang gibt es etwa 30 muslimische Abgeordnete mit Sitzen in nationalen Parlamenten in vorwiegend christlich geprägten Staaten in Europa, davon kommen allein neun aus den Niederlanden. Keiner von diesen 30 kann aufgrund der demografischen Merkmale seiner Wahlkreise allein mit den Stimmen von Muslimen gewählt worden sein. Etwa zehn Muslime in Europa waren oder sind Minister oder Staatssekretäre, einige davon Frauen, wie die Ministerin für Inneres und Justiz in Schweden oder in Frankreich. In Deutschland gibt es immerhin eine erste muslimische Partei. Das muslimische *Bündnis für Frieden und Fairness* ist erstmals zur Kommunalwahl am 30. August 2009 in Bonn angetreten (vgl. Eussner 2009). Das Wahlergebnis war freilich nicht sehr

ermutigend, die Partei errang nur 2,1% der Stimmen und damit zwei Mandate im Stadtrat. In den Chatrooms des Internets wurde selbst dieser bescheidene Erfolg seitenlang von hämischen, rassistischen und rechtsradikalen Kommentaren begleitet.

Bedauerlicherweise korrespondiert den mangelnden Partizipationsangeboten eine nur geringe Partizipationsbereitschaft. Muslime erweisen sich in den westlichen Gesellschaften als auffällig partizipationsresistent. Sie sind eher für – religiös besetzte – Einzelprobleme politisch zu aktivieren als für allgemeine Anliegen. So treten sie eher nur dann ins Licht der Öffentlichkeit, wenn rassistische Attacken oder die öffentliche Verletzung ihrer religiösen Gefühle zu beklagen sind. Wenn sie sich engagieren, steht ihre Lage als mangelnd berücksichtigte Minderheit im Mittelpunkt, kaum eine über ihre Besonderheit hinausweisende Problematik sozialer Integration. Wenn aber Partizipation überwiegend konfrontativ angeregt wird und sich nur auf das Engagement gegen die eigene Bedrohung, Deklassierung oder Missachtung richtet, werden die Potentiale der produktiven Spannung zwischen Heterogenität und Homogenität nicht hinreichend ausgeschöpft. Im Allgemeinen ist die Partizipationsbereitschaft von Migrantinnen und Migranten umso niedriger, je intensiver sich die Form des Engagements gestaltet. So beteiligen sie sich eher an Unterschriftensammlungen oder an politischen Demonstrationen, aber kaum an Bürgerinitiativen oder gar in Gestalt der Mitgliedschaft in einer politischen Partei (vgl. Glatzer 2004, S. 60). Die Bereitschaft von Migrantinnen und Migranten zum allgemeinen gesellschaftspolitischen Engagement hat zwar zugenommen, aber sie stagniert seit der Jahrtausendwende und ist sogar leicht rückläufig. Die Bereitschaft zur soziokulturellen Partizipation, etwa in Vereinen, verteilt sich sehr ungleich und ist hauptsächlich auf den Bereich des Sports konzentriert, während die weltanschaulichen Bereiche weitgehend fehlen (vgl. Glatzer 2004, S. 49).

Freilich mangelt es vielfach auch an einer spezifischen Partizipationsfähigkeit. Dieses Manko resultiert aus dem bereits erwähnten Sprach- und Bildungsproblem. Die eigene Stimme erlangt man natürlich zunächst durch Sprachkompetenz. Darauf weisen Politiker aller Couleur in allen Sprachgemeinschaften hin. Die Eingewanderten müssen die Landessprache erlernen, um an den Diskursen teilnehmen zu können. Aber die Partizipationsfähigkeit krankt auch schlicht an enormen kulturellen Diskrepanzen. Aus dem Vorderen Orient nach Westeuropa eingewanderte Muslime besitzen

aufgrund ihrer sozialen Stellung oftmals keine Übung im politischen Debattieren und in der Praxis eines kulturellen Dialogs; die entsprechende Bereitschaft und Fähigkeit dazu muss ihnen daher erst im Rahmen des Einwanderungslandes schrittweise vermittelt werden. Artikulationsfähigkeit in der öffentlichen Debatte ist jedenfalls die Voraussetzung seitens der Beteiligten wie seitens der Institutionen, in denen der politische Dialog stattfinden soll.

Auch im Rahmen der politischen Interessenvertretung in Deutschland sind Organe der Muslime zu stark auf religiöse Angelegenheiten fixiert und zu wenig mit allgemein-politischen Anliegen befasst. Die Gründe dafür sind vor allem in der großen Diskrepanz zwischen der politischen Wertigkeit der christlichen Amtskirche und der muslimischen Glaubensgemeinschaft zu suchen. Es gibt keine Integration des Islam in das deutsche Staatskirchenrecht, das einseitig auf die christlichen Religionen fixiert ist. Die besondere Bedeutung der Moscheen als den lokalen Zentren nicht nur des religiösen, sondern auch des sozialen und kulturellen Lebens der Muslime wird als institutionelle Grundlage für eine rechtliche und politische Anerkennung und Gleichstellung als Religionsgemeinschaft und als Instrument der politischen Integration nicht hinreichend öffentlich wahrgenommen und staatskirchenrechtlich gewürdigt (vgl. Azzaoui 2011, S. 254). Das führt zu jenen Problemen, die sich rund um den von den staatlichen Organen angetriebenen Kulturdialog mit muslimischen Organisationen ansiedeln. Es läge im Interesse einer gebündelten muslimischen Interessenvertretung nahe, den *Koordinationsrat der Muslime in Deutschland* zu stärken, um parallel laufende Aktivitäten zu bündeln; dieser aber spricht nach Einschätzung vieler Muslime nicht für alle Muslime. Insofern müssten wenigstens die deutschen Ansprechpartner und Behörden diese vorerst unausweichliche Diversifikation deutlicher wahrnehmen. Das Fehlen autorisierter Partner des Kulturdialogs lässt sich anhand der immerhin verstetigten *Deutschen Islam Konferenz* beim Innenministerium nachverfolgen, wo es notorisch an einer ausgewogenen muslimischen Repräsentation zu mangeln scheint und die Muslime jeweils selbst untereinander darüber streiten, wer von ihnen mit welchen Anliegen repräsentiert sein sollte. Insofern musste erst einmal ein umfassender Dialog über angemessene Formen der Repräsentation in diesen Konferenzen geführt werden, der inzwischen zu einer deutlichen Erweiterung und Differenzierung des Teilnehmerkreises geführt hat (vgl. Busch/Goltz 2011, S. 30ff). Wenigstens ist mit dieser Konferenz ein institutioneller Ansatz geschaffen worden, einerseits die

Muslime als Teil der deutschen Gesellschaft anzunehmen und andererseits von Seiten der Muslime Dialog- und Integrationsbereitschaft öffentlich demonstrieren und pflegen zu können.

In Hinblick auf die spezifischen Partizipationsangebote und auf die Partizipationsbereitschaft sind bislang kaum ermutigende Ergebnisse, sondern vor allem eklatante Fehlbestände zu verzeichnen. So liegt es nahe, den Beitrag mit einem Maßnahmenkatalog zu beschließen, der als eine Art „To-do-Liste“ weitere Aufgabenbereiche auflistet. Demokratie unter den Bedingungen von Multikulturalität verlangt nach:

- intensiveren Eingliederungshilfen für Zuwanderer in alle Formen der schulischen, außerschulischen und politischen Bildung;
- der Förderung interkultureller Kompetenz und politischer Urteilsfähigkeit (in Hinblick auf die multikulturellen Rahmenbedingungen und ihre operativen Möglichkeiten) auf Seiten der Ansässigen wie der Zugewanderten;
- speziellen Förderprogrammen für die Arbeitsmarktchancen von Migrantinnen und Migranten;
- erhöhten Anreizen zur allgemeinen Partizipation unter den Migrantinnen und Migranten;
- vermehrten Orten, um die lokale Integration von Migrantinnen und Migranten in die bisherige ‚Nationalkultur‘ zu fördern (neue Formen der lokalen Selbstorganisation, multikulturell sensibilisierte Vereine, gemeinsam begangene religionsspezifische Feste).

Die verbesserte Integration von Migrantinnen und Migranten in die europäischen Einwanderungsländer zehrt mithin von der Konstellation einer theoretisch durchdachten und operativ greifbaren Anerkennung, die sich politisch in verbesserten Chancen auf allgemeine, ‚gleiche‘ partizipative Inklusion unter den Bedingungen von wechselseitig respektierter Verschiedenartigkeit ausweist. ‚Mehr Demokratie‘ ist also das lapidare Schlagwort, das bei näherer Betrachtung in eine komplexe Spannung zwischen Heterogenität und Homogenität tritt und zu höchst differenzierten Partizipationsangeboten auffordert.

LITERATUR

- Azzaoui, Mounir: Similarities in Difference: The Challenge of Muslim Integration in Germany and the United States, in: Issuebrief of the American Institute for Contemporary German Studies of the Johns Hopkins University, No. 33, December, 2009, S. 1-8.
- Azzaoui, Mounir: Muslimische Gemeinschaften in Deutschland zwischen Religionspolitik und Religionsverfassungsrecht – Schief lagen und Perspektiven, in: Hendrik Meyer, Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden, 2011, S. 247-276.
- Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt am Main, 2010.
- Benhabib, Seyla: The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era, Princeton, 2002.
- Benhabib, Seyla: On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pensky and Peritz, in: Constellations, Vol. 11, No. 2, 2004, S. 290-299.
- Busch, Reinhard/Goltz, Gabriele (2011): Die Deutsche Islam Konferenz – Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland, in: Hendrik Meyer, Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden, 2011, S. 29-46.
- Critchley, Simon (2007): Wahre Demokratie – Marx, politische Subjektivitäten und anarchische Meta-Politik, in: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hg.), Staat ohne Verantwortung. Zum Wandel der Aufgaben in Staat und Politik. Frankfurt am Main, New York, 2007, S. 167-192.
- Deutsch, Karl W.: Nationenbildung – Nationalstaat – Integration. Düsseldorf, 1972.
- Eppe, Claus: Interkulturelle Konzeptionsmöglichkeiten am Beispiel der Landespolitik Nordrhein-Westfalens. Die interkulturelle Jugendmedienarbeit, in: Andreas Dornheim/Sylvia Greiffenhagen (Hg.), Identität und politische Kultur, Stuttgart, 2003, S. 274-286.
- Eussner, Gudrun: Bonner Islampartei: Islam ist Frieden. Gib dem Frieden deine Stimme, in: Europe News, 18. August, 2009. S. 1.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main, 2003.
- Gestring, Norbert: Parallelgesellschaft, Ghettoisierung und Segregation – Muslime in deutschen Städten, in: Hendrik Meyer, Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden, 2011, S. 168-190.

- Glatzer, Wolfgang (unter Mitarbeit von Rabea Krätschmer-Hahn): Integration und Partizipation junger Ausländer vor dem Hintergrund ethnischer und kultureller Identifikation. Ergebnisse des Integrationssurveys des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung. Wiesbaden, 2004.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephan/Stichs, Anja: Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Nürnberg, 2009.
- Honig, Bonnie: *Democracy and the Foreigner*. Princeton, 2001.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992.
- Klausen Jytte: Europas neue muslimische Elite, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft 20, 17. Mai, 2005, S. 15-23.
- Livaneli, Zülfü: Ein tausendjähriger Marsch von Ost nach West. Auf ihrer Identitätssuche steht die Türkei vor einer der kritischsten Phasen ihrer Geschichte, in: *Süddeutsche Zeitung*, 17. Juni, 2008, S. 12.
- Meyer, Katrin: Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit, in: *Leviathan*, 39. Jg., Heft 1, 2011, S. 21-38.
- Mintzel, Alf: *Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte, Streitfragen, Analysen, Befunde*, Passau, 1997.
- Nullmeier, Frank: Anerkennung: Auf dem Weg zu einem kulturalen Staatsverständnis? In: Stephan Lessenich (Hg.), *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt am Main/New York, 2003, S. 395-418.
- Nuscheler, Franz: *Internationale Migration, Flucht und Asyl*, 2. Auflage, Wiesbaden, 2004.
- Peritz, David: Toward a Deliberative and Democratic Response to Multicultural Politics: Post-Rawlsian Reflections on Benhabib's *The Claims of Culture*, *Constellations*, Vol. 11, No. 2, 2004, S. 266-290.
- Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt am Main, 1982.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 2002.
- Richter, Emanuel: *Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, Reinbek, 2004.

- Richter, Emanuel: Die Einbürgerung des Islams, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 20, 17. Mai, 2005, S. 3-7.
- Richter, Emanuel (2008): Die Wurzeln der Demokratie, Weilerswist, 2008.
- Schultz, Tanjev/Sackmann, Rosemarie: „Wir Türken...“ Zur kollektiven Identität türkischer Migranten in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 43, 2001, S. 40-46.
- Smith, Anthony D. (2001): Nationalism. Theory, Ideology, History. Malden, 2001.
- Taylor, Charles: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt am Main, 2001.
- Welt: Der Tag, als Multikulti für tot erklärt wurde, Welt-Online (www.welt.de), 17.10.2010.
- Woellert, Franziska/Kröhnert, Steffen/Sippel, Lilli: Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland. Berlin, 2009.
- Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts, Frankfurt am Main, 2001.
- Zoll, Rainer: Was ist Solidarität heute? Frankfurt am Main, 2000.
- Zubaida, Sami: Islam in Europe: Political and Cultural Orientations, in: Kulturwissenschaftliches Institut (Hg.), Jahrbuch 2004, Bielefeld, 2005, S. 141-155.