

Die Super-Determinante

Zur Kritik des Kulturbegriffs in der Integrationsdebatte

Fabian Engler

Einleitend

Es ist allgemein üblich geworden, z.B. bei Nachbarschaftsstreitigkeiten oder bei Konflikten in der Schule, in die Kinder von EinwandererInnen verwickelt sind, oder auch bei der Interpretation von Sozial- und Kriminalstatistiken, in denen der so genannte „Migrationshintergrund“ als Merkmalsausprägung der Untersuchungseinheit genannt wird, die „kulturellen Unterschiede“ als eine Problemursache zu benennen.¹ Insbesondere in Diskussionen in denen die *Integration* von MigrantInnen verhandelt wird, stellt *Kultur* ein weit akzeptiertes Erklärungsmodell für die vermeintliche Situation der Desintegration dar. In diesem Zusammenhang wird dann *kulturelle* Fremdheit unterstellt und die Orientierung an einer „Leitkultur“ als Bedingung zur Überwindung der Fremdheit gefordert. Auf breiter Front durchziehen kulturalistische Argumente die Debatten in denen es um Selbstvergewisserung und Abgrenzung geht und mit dem beobachtbaren Anstieg einer Islamfeindlichkeit in Europa² steht ein neuer kultureller Rassismus in der Blüte.

Fabian Engler studierte von 2003 bis 2009 Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie sowie Soziologie in Frankfurt am Main. Ein Auslandsjahr absolvierte er am Department of Radio, Television and Cinema an der Kadir Has-University Istanbul/Türkei. Für seine Masterarbeit untersuchte er den Konflikt um den Bau einer Moschee im Frankfurter Stadtteil Hausen und beschäftigte sich mit dem Thema Repräsentation von Unterschiedlichkeit im Zusammenhang mit Islamophobie in Europa. Zurzeit ist Fabian Engler Master-Student am Institut für Humangeographie der Goethe Universität Frankfurt und studiert im Schwerpunkt Wirtschaft die „Geographien der Globalisierung“.

1 Siehe zu Letzterem z.B. die Kommentare auf die im Januar 2009 vom Berliner Institut für Bevölkerung und Entwicklung herausgegebene so genannte „Integrationsstudie“ (vgl. z.B. Kelek 2009).

2 Als Hinweise hierfür mögen die Berichte der *European Union Agency for Fundamental Rights* (FRA) bzw. ihrer Vorgängerorganisation EUMC herhalten (vgl. z.B. EUMC 2006a u. b) oder auch das Erstarken von Parteien

Im Rahmen dieser Entwicklung sieht sich kulturalanthropologische Forschung damit konfrontiert, dass konträr zu der fachinternen Debatte um *Othering* und ethnographische Repräsentation und der zunehmenden grundsätzlichen Distanzierung von essentialistischen Kulturkonzepten in der eigenen Arbeit³, solche Konzepte im allgemein-politischen Diskurs sichtlich an Bedeutung gewonnen haben. Unterscheidungsmuster, die mit den Kategorien „Kultur“ und „Identität“ arbeiten, sind prominent vertreten in den politischen Feldern, in denen es um gesellschaftliche Ausgrenzung und Abwertung geht.

Ein aktuelles Beispiel: Nach dem rassistisch motivierten Mord an Marva El-Sherbini⁴ wird der Kulturalanthropologe Werner Schiffauer interviewt. Die Journalistin der Frankfurter Rundschau zielt mit ihrer ersten Frage auf den vermeintlichen Sachverstand ihres Gegenübers – Schiffauer wird als „Integrationsexperte“ eingeführt – in Bezug auf *Kultur*konflikte. Sie fragt: „Was lehrt uns der Mord an der Ägypterin Marwa El-Sherini über Konflikte in Deutschland zwischen einander fremden Gruppen wie Russlanddeutschen und Moslems?“ (Dalka 2009). Werner Schiffauer, der in der Vergangenheit Studien z.B. zu islamisch-religiösen Bewegungen in Europa (vgl. Schiffauer 2004) und über GastarbeiterInnengemeinden in Deutschland (vgl. ders. 1991) durchführte, ist als Migrationsforscher tatsächlich äußerst kompetent. Er ist als solcher aktuell einer der am besten informierten Kommentatoren der deutschen Debatte um Migration und Integration. Immer wieder bezieht er wohl argumentierend Stellung gegen Ausgrenzung und Stigmatisierung von MigrantInnen, hervorgerufen z.B. durch die Leitkulturdebatte, durch das Ausländerrecht oder im Zusammenhang mit Kopftuchverboten (siehe z.B. Bornost 2008, Schiffauer 2007a u. b). Auch in dem hier zitier-

bei der letzten Europawahl 2009, die sich in ihren Wahlkämpfen einer explizit muslimInnenfeindlichen Rhetorik bedienen, wie die niederländische PVV eines Geerd Wilders oder die dänische Volkspartei (vgl. Vogel 2009, S. 19ff.).

3 Schönes Beispiel hierfür ist das „Selbstverständnis des Frankfurter *Instituts für Kulturalanthropologie und Europäische Ethnologie*“ (vgl. Institut für KA/EE 2008). Ein Text, in dem der Begriff *Kultur* zwar in der wiederholten Verwendung der Fach- bzw. Institutsbezeichnung, aber davon abgesehen nur in sehr wenigen Ausnahmen überhaupt aufzufinden ist.

4 Ihrem Mörder wird von der Staatsanwaltschaft „bloße[r] Hass auf Nichtdeutsche und Moslems“ bescheinigt. Am 1. Juli 2009 erstach er die schwangere Marva El-Sherbini in einem Dresdner Gerichtssaal mit 16 Messerstichen (vgl. Friedrichsen 2009).

ten Interview muss Werner Schiffauer die Journalistin in ihren voreingenommenen, ethnisierenden Vermutungen bremsen. Beharrlich weist er darauf hin, dass Rassismus kein Randgruppenphänomen ist, dass gerade die Islamophobie „bis in die Mitte der Gesellschaft“ reicht und es eine Grundstimmung in der Gesellschaft gibt, „die einem Täter das Gefühl geben kann, in Übereinstimmung mit der Mehrheit zu handeln“ (Dalka 2009).

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Journalistin Schiffauer mit der Vorstellung von „sich einander fremden Gruppen“ wie „Russland-deutschen“ und „Moslems“ konfrontiert, kann als beispielhaft genommen werden, für ein allgemeines Dilemma: Der bescheidene Kulturanthropologe und die bescheidene Kulturanthropologin, die sich ja gemeinhin der Erforschung „kultureller Phänomene“ widmen wollen und denen man damit doch bitteschön durchaus eine Expertise zu eben dieser *Kultur*, bzw. auf dem Feld der sich einander fremden *Kulturen* unterstellen darf, sehen sich stärker denn je mit einem alles andere als neutralen politischen Konzept konfrontiert, das Differenz zwischen Menschen begründet.

Mir kommt es zuweilen vor, als sei man – quer durch die politischen Lager und in jedwelcher Alltags- und Wissenschaftswelt – umgeben von HobbyethnologInnen, die selbstbewusst meinen, sie könnten allein durch schlichtes Bemühen des Zauberworts der „kulturellen Unterschiede“ alle Probleme der Welt erklären. Abgesehen von solchen Versuchen, die das Letztgenannte tatsächlich wörtlich betreiben (und z.B. Kriege, Armut und Ungleichheit kulturalistisch begründen⁵), stößt man auf die entsprechenden Argumentationen insbesondere dann, wenn es in Deutschland um MigrantInnen geht. Spezifischer sind es so genannte Integrationsprobleme, bei denen sich der Verweis auf Herkunft, Religion, kulturelle Prägung, Traditionen, kulturellen Hintergrund der Beteiligten allzu oft als die einfachste aller Erklärungen anbietet: Phänomene wie z.B. städtische Segregation (Stichwort Parallelgesellschaften), eine relativ hohe Arbeitslosigkeit unter Deutsch-Türken, Schulhofgewalt, der „Ehrenmord“ im

⁵ Mit Blick auf die Debatten der letzten Jahre fallen hier natürlich sofort die Arbeiten der beiden viel besprochenen Harvard-Professoren Samuel P. Huntington und David S. Landes ein (siehe Huntington 1993, Landes 2001, 1998 [im Interview]).

Migrantenmilieu, Zwangsverheiratungen oder auch alltägliche Ärgernisse wie das Fernbleiben der türkischen Arbeitskollegen vom Betriebsfest, die lärmende Grillgesellschaft im Stadtpark, die pöbelnden Jugendlichen in der U-Bahn – das alles sei irgendwie *kulturell* bedingt, heißt es, und es ist jedem klar: „Stimmt, die sind eben anders als wir.“ Dieses „Anders-Sein“ wird wiederum definiert durch das eben aufgeführte Sammelsurium an Beobachtungen zu dem Thema und es wird griffig in dem Postulat der *Kultur*, die den Einwanderer aus fernem Ort (und dessen Nachkommen) oder die Bewohnerin einer finsternen, abgeschotteten „Parallelwelt“ auszeichnet und unterscheidet. Ist der Gegensatz der *Kulturen* erst einmal soweit festgestellt, scheint es plötzlich gar nicht mehr so abwegig, dass in der Koranschule der benachbarten Moschee TerroristInnen ausgebildet werden und dass eine Kopftuch tragende Frau – natürlich – insgeheim die Islamisierung Europas plant; und zumindest gegen diese Bedrohung muss man doch auf jeden Fall etwas unternehmen. An dieser Stelle kommen dann unterschiedliche Menschen auf unterschiedliche Ideen: Ein Ministerpräsident Koch beispielsweise macht sich für ein Kopftuchverbot an hessischen Schulen stark, andere engagieren sich in der örtlichen Bürgerinitiative gegen den geplanten Moschee Neubau und ein durchgeknallter NPD-Sympathisant greift – wie im Fall Marva El-Sherbini – zum Messer.

Wertloses Erklärungsmodell

Zu den oben bewusst wahllos, aber eben nicht aus der Luft gegriffenen Beispielen, anhand derer im Alltagsdiskurs die Verschiedenheit der als „Menschen mit Migrationshintergrund“ Identifizierten problematisiert wird, ist folgendes zu sagen: Auf der beschreibenden Ebene wirken Aussagen wie „die Türken“, „die Araber“, „die Muslime“ etc. immer homogenisierend und in den aktuellen Integrationsdebatten sind solche Aussagen prädestiniert dafür festzuschreiben, abzustempeln und Feindbilder zu zementieren. Auf der Erklärungsebene hingegen hat das Kulturargument außer dem beschriebenen tautologischen Schluss, dass die Menschen so sind weil sie so sind, keinerlei Wert.⁶ Das Attribut *kulturell*, mit dem man einen tatsächli-

⁶ Bestes Beispiel für solch eine Argumentation (und nebenbei Beispiel für die Salonfähigkeit eines kulturellen Rassismus in Deutschland) lieferte jüngst der im Vorstand der Deutschen Bundesbank tätige ehemalige SPD-Finanzsenator von Berlin Thilo Sarrazin durch ein zu Berühmtheit gelangtes

chen Konflikt zwischen Menschen oder Gruppen oder die Verschiedenheit von Vorstellungen und Ansichten, die Unterschiedlichkeit von Alltagspraktiken etc. versieht, birgt zum Verständnis des Gegenstandes an sich keine nützliche Information. Im Gegenteil: Das Wort „Kultur“ verweist in der Regel auf etwas unbestimmtes, gleichwohl anscheinend wichtiges, ein Mysterium. „Keine Ahnung was hier los ist“, könnte man genauso gut sagen. Doch stattdessen bietet Kultur den Anschein eines geschlossenen, plausiblen Erklärungsmodells. Man erspart sich weiteres Nachfragen und trägt darüber hinaus diskursiv zur Entstehung jener Grenzen bei, die man gerade erst noch erklären wollte oder dies zumindest vorzuhaben vorgab.

„Kultur erklärt nichts – sie muss selbst erklärt werden“ (Sökefeld 2004, S. 17), schreibt der Ethnologe Martin Sökefeld. Er empfiehlt nachdrücklich einen Kulturbegriff aufzugeben, nach dem *Kultur* als Erklärungsmodell für Unterschiede erhalten muss und diese mystifiziert und ontologisiert (vgl. Sökefeld 2001, S. 133). Er spricht stattdessen von einem universellen Begriff von *Kultur*, der „einschließt und nicht ausschließt“ und der verstanden werden kann „als die universelle menschliche Fähigkeit zur Verständigung und Kommunikation“ (ebd. S. 133). Daneben existiert freilich *Kultur* als politisches Konzept, als emischer Begriff, als ein „Konzept der Eingeborenen“ (ebd. S. 135) – wie Sökefeld ironisch schreibt –, das es zu untersuchen gilt und dessen Verwendung im alltäglichen und politischen Diskurs kritisiert werden kann (vgl. ebd. S. 128). Denn trotz der „Entzauberung“ des Kulturbegriffs in der Wissenschaft (in Bezug auf seine Erklärungskraft) scheint in der politisch-alltäglichen Praxis die Bedeutung von kulturell markierten Unterschieden zur Bestimmung der

Interview in der Zeitschrift *lettre internationale*. Hierin wendet er sich gegen „Bevölkerungsgruppen, die ihre Bringschuld zur Integration nicht akzeptieren“ (Berberich 2009, 199). Dass die Menschen, die von ihm diesen „Bevölkerungsgruppen“ (er spricht von „Türken und Arabern“) zugeordnet werden, sich nicht integrieren wollen, macht Sarrazin daran fest, dass viele Menschen dieser Gruppen nicht integriert sind, was sich z.B. an hoher Arbeitslosenrate, schlechten Schulleistungen etc. sehen lasse. Das Problem der Arbeitslosigkeit und der Schulleistungen zeigt für Sarrazin dann wiederum die für eine Integration in die deutsche Gesellschaft ungünstige „Mentalität“ der „Türken und Araber“. Sarrazin unterscheidet „Türken und Araber“ z.B. von anderen EinwandererInnengruppen hinsichtlich deren verschiedener Mentalitäten. Damit verwendet er – ohne tatsächlich den Begriff „Kultur“ zu gebrauchen – eine etwas speziellere Variante kulturalistischer Unterscheidungen.

Zugehörigkeit einerseits und zur Abgrenzung gegenüber den Anderen andererseits nicht vernachlässigbar zu sein.

Werner Schiffauer ist denn auch vorsichtiger in seiner „Kulturkritik“ und meint: „Kultur ist wichtig für den Zusammenhalt der Gesellschaft“ (Schiffauer 2008, S. 123). Er beschreibt *Kultur* nach Elias als einen synthetischen Begriff⁷, auf den er grundsätzlich auch nicht verzichtet; nicht ohne sich allerdings ausdrücklich von einer verdinglichenden, festschreibenden Begriffverwendung zu distanzieren. Schiffauer empfiehlt zunächst – vielleicht ebenfalls mit einem leicht ironischen Zungenschlag – eine „Kultur des genauen Hinsehens“ (ebd S.: 15). Ihm geht es aber auch darum – wie er an anderer Stelle schreibt – das Dilemma eines universalistischen Kulturkonzeptes aufzuzeigen, und nicht jedem, der die Anerkennung für *seine Kultur* fordert, ein falsches Bewusstsein unterstellen zu müssen (vgl. Schiffauer 1997a, S. 150).

Mission Statement

In diesem Essay soll zunächst die These vertreten werden, dass gerade vor dem Hintergrund, dass Bestimmungen von *Kultur* und Verweise auf *kulturelle* Unterschiede allgegenwärtig in öffentlichen und politischen Diskursen anzutreffen sind, es darum gehen muss, die Prozesse, in denen Unterschiede produziert werden, zu studieren; oder mit den Worten von Verena Stolcke: „It is not the cultural diversity per se that should interest anthropologists but the political meaning with which specific political contexts and relationships endow cultural differences“ (Stolcke 1995, S. 12).

Dazu notwendig ist zunächst die Kritik an einem essentialistischen Kulturbegriff. Hierzu sollen die Beiträge von Sökefeld (2001, 2004) und Schiffauer (1997, 2008) zu diesem Thema dargestellt und diskutiert werden. Beide Autoren arbeiten sich an Kulturkonzepten ab, die insbesondere in der Integrationsdebatte Verwendung finden. In Auseinandersetzung mit dem Reduktionismus und Determinismus, der in dem der Leitkultur-Idee zu Grunde liegenden Kulturkonzept feststellbar ist, entwickeln Sökefeld und Schiffauer alternative Kon-

⁷ In einem Akt hoher Verallgemeinerung werden komplexe Prozesse und Beziehungen in Form eines Substantivs zusammengefasst. Ein auf wechselseitige Prozesse beruhender „Bedingungszusammenhang“ erscheint plötzlich als Ding (vgl. Schiffauer 2008, 114).

zeptionen von *Kultur*, die – wie bereits angedeutet – leicht voneinander divergieren und die ich hier versuchen will herauszuarbeiten. Im Anschluss daran will ich auf einen – meiner Meinung nach – Schwachpunkt beider Ansätze hinweisen. Sowohl Sökefeld als auch Schiffauer sehen in der Integrationsdebatte vor allem Ausschluss- und Ausgrenzungsdiskurse am wirken. Dass *Kultur* als Mittel der Abgrenzung und Unterscheidung neben Ausschluss und AUSGRENZUNG auch ABWERTUNG als ein unterscheidbares Prinzip rationalisiert, wird von beiden Autoren meiner Meinung nach vernachlässigt. Wie sich der in seiner Bedeutung um den letztgenannten Aspekt erweiterte essentialistische Kulturbegriff in seiner historisch-semanticen Entstehung verorten lässt, will ich in einem letzten Punkt skizzieren.

Wider die Idee der Leitkultur

Zentral für die Verhandlung von „Integrationsproblemen“, bei der kulturelle Fremdheit unterstellt und eine Integrationsforderung an MigrantInnen gerichtet wird, ist die Idee der *Leitkultur*. Es handelt sich hierbei um eine *kulturorientierte* Integrationsvorgabe, die eine „Bringschuld“ der MigrantInnen formuliert, dies wahlweise in Bezug auf „Europa“ (westliche Wertegemeinschaft) oder auch auf den vielleicht weniger abstrakt erscheinenden nationalen Rahmen („deutsche Leitkultur“).⁸ Entscheidend ist hierbei nicht unbedingt die Verständigung oder Diskussion darüber, welche Ideen, welche Wertvorstellungen, welche Traditionen als leitgebend für eine Gesellschaft gelten dürfen, sondern die Postulierung und Zuschreibung von Fremdheit – eine Fremdheit, die speziell kulturell codiert ist. So formuliert die CDU in ihrem Zuwanderungskonzept von 2000, dass zur deutschen Leitkultur als Leitbild des Integrationsgedankens neben Sprache und der berühmten „freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ auch die „Werte des christlichen Abendlandes“ gehören (zitiert nach Sökefeld 2004, S. 10). Alles andere ist fremd und z.B. Muslime bleiben danach letztendlich immer die Anderen, auch ungeachtet ihrer Sprachkenntnisse, ihrer Staatsbürgerschaft oder ihres polizeilichen Führungszeugnisses. Schon an dieser Zuschreibung von Fremdheit

⁸ „Integration bedeutet zwangsläufig ein gutes Stück Assimilation an die deutsche Leitkultur und deren Kernwerte“, schreibt der Herausgeber der Wochenzeitung „Die Zeit“ Thilo Sommer im Jahr 1998 und führt damit den Begriff in die politische Debatte ein (siehe Sommer 1998).

„scheitert die Integration von Einwanderern in Deutschland“ (Sökefeld 2004, S. 10), so Sökefelds These. Diese Zuschreibung von Fremdheit ist bestimmt durch die Zuschreibung einer unterschiedlichen *Kultur*.

Auch Werner Schiffauer macht die Leitkulturdebatte zum Thema. Er versucht das Kulturkonzept herauszuarbeiten, dass dem Leitkultur-Gedanken zugrunde liegt (vgl. Schiffauer 2008, S. 112). *Kultur* bezeichnet hiernach

„die gemeinsamen Auffassungen, Überzeugungen, Normen und Werte der Mitglieder einer Gemeinschaft. Derartige Gemeinsamkeiten sind nicht ein historisch zufällig zustande gekommenes Sammelsurium, sondern sie sind aufeinander bezogen, bilden also ein Gefüge, ein System oder eine Struktur. In diesem Gefüge gibt es zentrale Werte oder Überzeugungen, die den ‚Kern‘ einer Kultur konstituieren und die zeitlich relativ konstant sind – und es gibt Oberflächenphänomene, ‚Moden‘, die sich zeitlich verändern. Eine Gemeinschaft ‚hat‘ eine spezifische Kultur und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von anderen; die Grenzen einer Gemeinschaft und der ihrer eigenen Kultur sind identisch. Mit einem derartigen Konzept lässt sich auf verschiedenen Ebenen operieren: auf der Ebene von regionalen Kulturen, von nationalen Kulturen und von Kulturkreisen.“ (ebd.)

Aus diesem Konzept lassen sich zwei zusammenhängende Probleme herauslesen: Einmal *Kultur* als Unterscheidungsparadigma (kulturelle Differenz) und zum Anderen die determinierende Wirkung von *Kultur*.

Bemerkenswert an der oben paraphrasierten Konzeption ist zunächst der Zusammenhang zwischen *Kultur* und *Gemeinschaft*. Auffassungen, Überzeugungen, Werte sind die Auffassungen, Überzeugungen und Werte einer Gemeinschaft, z.B. einer regionalen Gemeinschaft, einer Nation oder eines „westlichen Kulturkreises“. Das heißt, diese oder jene Auffassungen, Überzeugungen etc. (= Kultur) sind z.B. hessisch, polnisch oder westlich. Dieser Zusammenhang beschreibt das Paradigma der kulturellen Differenz. Indem hier bestimmte Besonderheiten als Merkmale einer *Kultur* festgemacht sind, können Gemeinschaften und Menschen voneinander unterschieden werden: diese sind jetzt beispielsweise hessisch, polnisch oder auch westlich.

Dies führt zum zweiten Problem dieser Kulturkonzeptualisierung. Das einzelne Mitglied einer Gesellschaft ist nach beschriebener Idee Hesse, Polin oder Westler. Das heißt, auch sie/er „hat“ eine bestimmte *Kultur*. Diese besteht aus bestimmten Auffassungen, Überzeugungen, Werten und diese sind... An dieser Stelle müsste unweigerlich eine Aufzählung von Stereotypen folgen. Werner Schiffauer problematisiert genau dies: Wenn man denn nach den Auffassungen, Überzeugungen und Werten eines Mitglieds einer solchen Gemeinschaft fragt, landet man zwangsläufig bei einem Klischee (vgl. ebd. S. 113); beispielsweise „der typische Brite“, „der orthodoxe Jude an sich“, „die deutsche Frau“ und dergleichen. Man kommt immer auf Stereotype, ohne wirklich sagen zu können, was denn nun die jeweilige *Kultur* des/der Einzelnen im Einzelnen wirklich ausmachen könnte. Diese vielleicht als unglücklich zu bezeichnende stereotypisierende Funktion des dargestellten Kulturkonzepts, das zwangsläufige Abgleiten ins Klischee, das Schiffauer anführt, kommt wahrscheinlich vor allem auf der Beschreibungs-Ebene zum Tragen. Es ist in diesem Zusammenhang als Konzept zumindest für eine ernsthafte, wissenschaftliche Kategoriebildung überdenkenswert.⁹ Eine solche Vorstellung einer allen Mitgliedern einer (kulturell) bestimmten Gemeinschaft eigenen *Kultur* existiert aber auch in ganz unterschiedlicher Art und Weise als Erklärungsmodell. Wenn man nämlich danach fragt: „WARUM hat jenes Mitglied einer Gemeinschaft diese speziellen Auffassungen, Überzeugungen etc.?“, und darauf die Antwort bekommt: „Na wegen seiner oder ihrer Kultur – Er oder sie ist doch Hesse, Polin bzw. kommt aus dem westlichen Kulturkreis“, dann wird der Determinismus dieses Kulturkonzepts deutlich. Die *Kultur* ist in dieser Argumentation verantwortlich für Ansichten und damit auch für Handeln. *Kultur* ist ein Ding, das Leute haben und das etwas mit ihnen macht. Besonderes Handeln, Auffälligkeiten, Absonderlichkeiten,

⁹ Im Alltag sind Vorurteile und Stereotype oft genug problematisch, wenn auch kein grundsätzliches Problem. Tatsächlich stehen Stereotype für eine „denkökonomische Funktion“ und leisten im Alltag eine notwendige Vorstrukturierung der Wahrnehmung, mit der ein Zurechtfinden im Gewitter der Umwelteindrücke überhaupt erst möglich wird (vgl. Schiffer 2005, S. 48f.). Vorurteile können situativ getestet und unter Umständen dann schnell fallen gelassen werden, wenn sie sich im konkreten Umgang mit einem Gegenüber nicht mehr als sinnvoll erweisen und sich dann ganz praktisch als unbrauchbare, als falsche Abstraktion herausgestellt haben.

was einem halt so auffällt, kann dann mit der besonderen *Kultur* bzw. der kulturellen Andersheit an sich erklärt werden.

Der Bedeutungskreis, der hier immer wieder aufscheint, soll an dieser Stelle explizit gemacht werden: Ich erkenne etwas als kulturelle Besonderheit – und erkläre sie mir mit dem Paradigma der kulturellen Differenz. Hier beißt sich die Katze in den Schwanz. Die Definition des Problems ist gleichzeitig seine Lösung. *Kultur* stellt hier die Grenzen erst her, die es zu Erklären vorgibt.

Migrationsforschung ohne Superdeterminante

Martin Sökefeld ist es sehr wichtig, auf den deterministischen Charakter eines solchen Kulturkonzepts zur Begründung von Unterschieden hinzuweisen. Folgender Textausschnitt soll seine Kritik verdeutlichen und wieder in den Zusammenhang mit der Integrationsdebatte stellen:

„Kulturelle Differenz kann nur dann als bestimmende Erklärung für das Handeln von Migranten aus der Türkei in Deutschland herangezogen werden, wenn sie auf einem bestimmten Verständnis von Kultur fußt. Dieses Kulturkonzept hat stark deterministische Züge. Es ist per Sozialisation im Individuum fixiert und wird als Konsens der Gruppe zugeschrieben, in der Regel als ‚Nationalkultur‘ sogar der ganzen Bevölkerung eines Landes. Es ist ein Kulturverständnis, das es ermöglicht, auf der Basis lokaler, etwa auf dem Dorf erhobener Daten, von ‚der Kultur‘ eines ganzen Landes zu schreiben. Dieses Kulturverständnis pauschalisiert und stereotypisiert, es stellt eindeutige Grenzen erst her.“ (Sökefeld 2004, S. 20)

Beim Lesen des zitierten Textes überraschte mich ein Umstand, der in diesem Rahmen interessant erscheint. Sökefeld bezieht sich in seiner Kritik auf eine Studie, die er als beispielhaft für die Anwendung eines deterministischen Kulturkonzepts in der Migrationsforschung betrachtet. Die Studie, die Sökefeld aufführt, ist die 1983 erschienene Untersuchung „Gewalt der Ehre – Zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt“ von Werner Schiffauer. Schiffauer liefert „einen klassischen Fall dafür, wie mit dem Verweis auf türkische Kultur und Werte das Handeln von Migranten aus der Türkei in Deutschland

erklärt wird“ (2004, S. 19), schreibt Sökefeld. Seine Kritik an Schiffauers Darstellung kann hier weitestgehend gefolgt werden, auch wenn man einschränkend sagen muss, dass in der Studie auch versucht wird, die verschiedenen Protagonisten (junge Migranten aus der Türkei) in ihren individuellen Situationen und Biographien vorzustellen. Dennoch, in der Studie wird das Bild eines spezifisch „türkischen Ehrbegriffs“ gezeichnet, der „der Türkei“ und „den Türken“ an sich zugeschrieben werden kann; ein Ehrbegriff, den Schiffauer aus seinen Feldforschungen in einem türkischen Dorf ableitet (vgl. Schiffauer 1983, S. 93ff.). Dass Schiffauer hier als Negativbeispiel für einen kulturalistisch argumentierenden Migrationsforscher herhalten muss, ist insofern überraschend, als er doch mittlerweile – siehe das zu Beginn zitierte Interview – als entschiedener Kritiker von Kulturalismen aufgeführt werden kann. In diesem Sinne stellt Schiffauer vielleicht sogar ein positives Beispiel dar für die fachinterne Bewegung, die mit Begriffen wie der *reflexiven Wende* oder der *Writing Culture*-Debatte umschrieben werden kann und die durch die Auseinandersetzungen in den 1980er und 1990er Jahren zu einer Problematisierung des Kulturbegriffs und Sensibilisierung im Umgang mit Zuschreibungsprozessen (kultureller Unterschiede) geführt hat.

Immerhin thematisch gibt es einen Zusammenhang zwischen der Untersuchung eines Sexualverbrechens durch türkische Jugendliche in Deutschland Ende der 1970er Jahre und den Fallstudien, die Werner Schiffauer in dem Buch *Parallelgesellschaften* von 2008 vorstellt. Neben den islamischen Gemeinden und der Frage nach der gesellschaftlichen Identifikation von jungen Menschen mit Migrationshintergrund wird hier ein versuchter „Ehrenmord“ behandelt; ein „Ehrendelikt“ also, welches nach wie vor die kulturelle Fremdheit von Einwanderern in der deutschen Gesellschaft besonders stark zum Ausdruck zu bringen scheint (andere Wertvorstellungen, insbesondere eine extreme Frauenverachtung, rechtsfreie Parallelweltlichkeit etc.). Doch auch ohne die konkrete Fallstudie hier im einzelnen wiederzugeben, kann gesagt werden, dass Schiffauers Darstellung und Analyse geeignet ist, um an dem Bild geschlossener kultureller Welten und Gegensätze zu rütteln. Der Mordversuch wird zwar durchaus auf einen „Wertkonflikt“ zurückgeführt, aber statt diesen einfach mit dem Verweis auf die „türkische Kultur der Ehre“ abzuhaken, wird vor allem gezeigt, „wie mit Normen und Werten im Alltag umgegangen wird, wie sie ausgehandelt werden und sich weiterentwickeln“ (Schif-

fauer 2008, S. 22). Der Fall schildert sehr aufschlussreich die Lebensumstände der Beteiligten in der Berliner Diaspora, in der sich die Tat ereignete. Eine Vorstellung von „Ehre“, wie sie in einem Dorf in Kurdistan anzutreffen sei, taucht tatsächlich auch hier auf, nur ist sie nicht unabhängige Super-Determinante, sondern wird von den Beteiligten in ihrer jeweiligen Situation genutzt und gedeutet. Am Ende existiert sie vor allem als unterschiedlich angewandte Rhetorik. Entscheidend für die Analyse der Tat sind, wie Schiffauer es nennt, „werttransformierende und wertstabilisierende Prozesse“ (ebd. S. 40), die sich in diesem Fall im Zusammenhang mit familiären Abhängigkeiten oder auch mit „Eckensteherkulturen in den Einwanderungsvierteln“ (ebd. S. 43) abspielen.

„Kultur“ und „die Kultur“

Hier soll nun wieder ein Vergleich mit Sökefelds Ansatz gesucht werden. Ich will versuchen genauer darzustellen, inwieweit die geschilderte aktuelle Herangehensweise Schiffauers an das in der Integrationsdebatte doch so wichtige Phänomen des „Ehrdelikts“ in Sökefelds Kulturalismuskritik bestehen kann. Sökefeld schreibt:

„Was bewirkt Kulturalisierung? Sie erklärt das Handeln von Individuen mit dem Verweis auf das überindividuell vorausgesetzte, kollektive Muster. [...] Sie überspringt weitgehend die Frage nach der BEZIEHUNG zwischen Kultur und Individuum [...]. Sie fragt nicht, OB die zugeschriebenen Muster tatsächlich auf alle einer Kultur zugerechneten Individuen zutreffen, oder WIE diese Muster entstehen.“ (Sökefeld 2004, S. 23, Hervorh. F.E.)

Die „Kultur“ im oben geschilderten Fall des versuchten „Ehrenmords“ ist ein spezielles „Wertesystem der Ehre“. Das Individuum, um dessen Handeln es geht, ist der junge Migrant aus der Türkei bzw. aus einem Dorf in Kurdistan, der einen Anschlag auf eine Frau (die Exfrau seines Cousins) verübt. Schiffauer verweist auf Kriminalstatistiken und wendet sich gegen die Überdramatisierung des Vorfalls: „Nur in sehr seltenen und eben deswegen erklärungsbedürftigen Ausnahmen verhalten sich Einwanderer so, wie es die traditionale Rhetorik der Ehre in diesen Fällen von ihnen verlangt“ (Schiffauer 2008, S. 46). Es gibt aber, so Schiffauer, durchaus ein allgemeines „Gewalt-

problem“ bzw. ein „Problem mit der Delinquenz in den Einwanderervierteln“. Dieses hänge „in der Tat auch mit ‚Kultur‘ zusammen“ (ebd. S. 46f.). Beim Aufwachsen mit der Rhetorik der Ehre hinterlasse diese „Spuren“, selbst wenn die „dahinterstehende Realität“ (gemeint ist ein bäuerlich-dörfliches Familienleben in der Türkei/Kurdistan) brüchig geworden ist und nicht (mehr) existiert; insbesondere da diese Rhetorik in der „Eckensteherkultur“ aufgegriffen und dort „eine andere Färbung“ erhalten habe (ebd. S. 47). Soweit Schiffauers Ausführungen.

Eine kulturalistische Argumentation fragt – an dieser Stelle können wir Sökefeld folgen – nicht nach der Beziehung zwischen dem jungen Einwanderer und dem Wertesystem, dem „Ehrbegriff“. Eine solche Argumentation würde (1) davon ausgehen, dass ALLE Einwanderer aus der Türkei diese Rhetorik der Ehre verinnerlicht haben und (2) nicht danach Fragen, wie sich solch ein Verständnis von Ehre ENTWICKELN konnte. In der behandelten Fallstudie Schiffauers wird auf beide Fragen eingegangen.

Erstens wird dargestellt, dass es unter den EinwandererInnen keinen Konsens über Inhalt und Bedeutung des Ehrbegriffs gibt (vgl. ebd. S. 46). Gleichzeitig relativiert Schiffauer den Zusammenhang des Wertesystems mit so etwas wie der „Nationalkultur der Türken“ oder auch „dem Islam“ (ebd. S. 47). Im Alltag stünden die „Regeln der Ehre“ sogar eher in Gegensatz zu „islamischen Normen und Werten“ (vgl. ebd. S. 47f.).

Zweitens wird in Schiffauers Analyse die Übernahme einer bestimmten Vorstellung von Ehre durch den Täter im Zusammenhang mit werttransformierenden und wertstabilisierenden PROZESSEN erklärt. Der „Wertekonflikt“ und dessen Übersteigerung bis hin zur Eskalation erscheint nun verständlich, auch ohne von einem handlungsbestimmenden DING Namens *Kultur* auszugehen, das der Täter durch seine Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft nun mal „hat“. Die Beziehung zu diesem Wertesystem, das – wie Schiffauer ja schreibt – z.B. durch die Erziehung vermittelt wurde, ist keinesfalls einseitig oder zeitlos. In dem kurdischen Dorf mag ein bestimmter Begriff von Familienehre eine entsprechende gemeinschaftsgründende Bedeutung gehabt haben. Diese wird sich in den familiären Netzwerken der Berliner Diaspora und in der Migrationssituation transformieren. Das Wertesystem oder auch *Kultur* hat, wenn auch als Struktur oder Muster beschrieben, in dieser Darstellung einen prozesshaften, entwicklungsorientierten Charakter. Bei dem Gewaltproblem, auf das der geschil-

derte Fall laut Schiffauer hinweise, gehe es tatsächlich auch um „Kultur“, aber nicht um „die Kultur“ (vgl. ebd. S. 47). In den „Jungmännergruppen“ – den „Eckensteherkulturen“, wie sie Schiffauer interessanterweise nennt – wird der Ehrbegriff nicht beziehungslos verortet. Hier findet in identitätspolitischen Auseinandersetzungen der Rückgriff auf ein Ehrkonzept statt. In den Freundeskreisen komme, so Schiffauer, ein Begriff der „Ehre der Türken“ als „ethnischer Marker“ zum Einsatz, d.h. im Grunde als ein Abgrenzungskonzept, das sich direkt aus der Situation der sich abgrenzenden Gruppe verstehen lässt (vgl. ebd. S. 43). Man kann hier ein bestimmtes Verständnis von Ehre vorfinden, nicht weil die „Eckensteher“ anders oder kulturell verschieden von der „Mehrheitsgesellschaft“ sind, sondern weil sie sich aktiv abgrenzen, d.h. sie MACHEN sich anders durch eine Rhetorik der Ehre. Diese PRAXIS kann nun, wenn erwünscht, vom interessierten Sozialforscher/der interessierten Sozialforscherin mit vollem Eifer untersucht werden: Wie funktioniert die Abgrenzung? Welche Unterschiede werden bestimmt und hergestellt? Welche Konzepte, welche Rhetoriken werden angewandt? Auch die Frage nach dem „Warum“ kann jetzt gestellt werden¹⁰, ohne in Gefahr zu geraten in die „Kulturfälle“ zu tapen, d.h. *Kultur* aus *Kultur* heraus zu erklären.

Kultur als Praxis, Kultur als Prozess

Nachdem auf den letzten Seiten entlang der Äußerungen zweier sich im Feld der Migrationsforschung bewegender Autoren zunächst versucht wurde, die Kritik an einem Konzept von *Kultur*, das zum einen deterministisch ist und zum anderen Unterschiede essentialisiert, darzustellen und diese Kritik im Anschluss anhand der Beschäftigung mit einem Fallbeispiel anzuwenden, soll nun ein Vergleich der (alternativen) Kulturkonzeptionen, mit denen die Autoren Sökefeld und Schiffauer operieren, vorgenommen werden; dies unter Rückgriff auf die gleichen, schon in den vorangegangenen Schritten zitierten Schriften.

Zunächst zu Sökefeld: Er schreibt, dass sich in der „Kulturdebatte der vergangenen Jahre“ das Verhältnis zwischen „Kultur und Indivi-

¹⁰ Unnötig an dieser Stelle näher darauf einzugehen, dass in diesem Fall eine Wechselwirkung mit Ausgrenzungsdiskursen „von Außen“ vorliegt, die die Jugendlichen als „Türken“ oder „Moslems“, das heißt als „Andere“ ausweisen.

duum“ umgedreht habe (vgl. Sökefeld 2004, S. 23). Für ihn ist klar, dass Kultur aus Handeln entsteht und dass letzteres nicht durch die *Kultur* determiniert wird. Sökefeld bezieht sich auf Praxiskonzepte, nach denen *Kultur* nicht mehr ist als das Resultat von Interaktionen, in denen „mehr oder weniger stabile Übereinkünfte zwischen Handelnden entstehen“ (ebd. S. 23). Entscheidend für Sökefeld ist hier, dass es in einer solchen Konzeption von Kultur „keine eindeutigen Grenzen um Kulturen herum geben kann“ (ebd. S. 23). *Kultur* ist grundsätzlich „offen“. Jeder Versuch eine *Kultur* als etwas geschlossenes darzustellen, also im Grunde jede Beschreibung, die – mit Schiffauers Worten – von „der Kultur“ spricht, ist eine REPRÄSENTATION. Eine Repräsentation beschreibt ein Bild, aber keine – wie Sökefeld sagt – „objektiven Gegebenheiten“ (ebd.). Problematisch an jeder kulturellen Repräsentation ist für Sökefeld der Aspekt des *Othering*.

„Othering kann etwa darin bestehen, Einwanderern aus der Türkei das Ehrkonzept zuzuschreiben, ohne zu fragen, ob sie das Konzept akzeptieren, praktizieren oder nicht. Per Zuschreibung wird der Einwanderer zum Anderen gemacht, ver-, andert“ – und damit verändert: Er wird nicht als Individuum wahrgenommen, sondern als Exemplar einer Kultur.“ (ebd. S. 24)

An dieser Stelle kann die Nachfrage platziert werden, inwieweit es einem Menschen genügt, als „kulturfreies“ Individuum wahrgenommen zu werden. Abgesehen davon, dass sich natürlich niemand wünscht mit Vorurteilen und Ressentiments konfrontiert zu werden, will man nicht auch als Individuum mit eigenen Zugehörigkeiten und mit Besonderheiten wahrgenommen und dann vor allem anerkannt werden? Als Beispiel mag hier an eine Muslimin gedacht werden, der es wichtig sein kann, am Arbeitsplatz ohne Probleme ein Kopftuch tragen zu können oder aber an einen Vegetarier, der mit seinen Essgewohnheiten selbstverständlich einen Platz an der Familientafel oder in der Mensa finden will. Die aktuell viel diskutierte Errichtung von repräsentativen Moscheebauten und der „Ausbruch“ islamischer Gemeinden aus dem gesellschaftlichen Exil der so genannten „Hinterhofmoscheen“, wie er heutzutage in Europa vielerorts beobachtet werden kann (siehe z.B. Cesari 2005), ist genau unter diesem Gesichtspunkt zu bewerten.

Diese Nachfrage führt zu einem Einwand, den Schiffauer seinerseits an einem allzu offenen – er nennt es universalistischen – Kulturkonzept formuliert. Wie für Sökefeld wird auch für Schiffauer *Kultur* in erster Linie „gemacht“ und die eine *Kultur* charakterisierenden Normen, Werte und Bedeutungsmuster – wie Schiffauer gerne ausführt – lassen sich in Handlungen und Prozessen auflösen (vgl. Schiffauer 2008, S. 114). Die Tatsache, dass „Kultur“ ständig neu verhandelt wird und somit eine prinzipiell offene, sich verändernde Sache ist, darf aber nicht zu einer Verneinung (Vernachlässigung in der Betrachtung) von geteilten Normen, Werten und Bedeutungsmustern führen. Dies passiere, wenn gesagt wird: Es gibt keine *Kultur*. Es gibt nur Individuen. Die können dann vielleicht Muslime sein oder Deutsche (oder beides), aber eine muslimische Kultur kann es nie geben (vgl. Schiffauer 1997, S. 150). In einem Aufsatz vom Ende der 1990er Jahre stellt Schiffauer einem kulturalistischen Kulturkonzept ein universalistisches Kulturkonzept gegenüber (vgl. Schiffauer 1997). Beiden Positionen, die er in der Migrations- und Integrationsdebatte vertreten sieht, unterstellt er eine Komplexitätsreduktion, da sie jeweils einen Aspekt von *Kultur* verabsolutierten: *Kultur* als geschlossenes System von Standards und Regeln (kulturalistisch) oder *Kultur* als offen und sich ständig im Fluss befindend (universalistisch). Beide Aspekte seien aber gleichbedeutend wichtig und *Kultur* daher immer aus zwei Perspektiven zu betrachten: Stabilisierung (von Normen, Werten, Bedeutungsmustern) auf der einen und Veränderung auf der anderen Seite. Diese Konzeption taucht in dem oben aufgeführten Beispiel seiner Auseinandersetzung mit dem versuchten Ehrendmord auf, wenn Schiffauer von *wertstabilisierenden* und *werttransformierenden* Prozessen schreibt, denen er die Entwicklung von „Wert- und Deutungsmuster[n] in der Migration“ zuspricht (Schiffauer 2008, S. 40).

Beiden hier vorgestellten Autoren gelingt es überzeugend, die Mängel (und Gefahren) althergebrachter Kulturkonzepte herauszuarbeiten und jeweils Alternativen zu formulieren, wie *Kultur* betrachtet werden kann, nämlich indem sie eben nicht fragen: „Was ist Kultur?“, sondern: „Wie entsteht Kultur? Wie wird sie gemacht?“

Sökefeld schreibt vor allem gegen die Zu- und Festschreibung von kultureller Differenz, die Markierung des und Abgrenzung vom Anderen. Er bringt eine scharf formulierte Kritik gegen den Einsatz von *Kultur* als Erklärungsmodell in der Migrations- und Integrati-

onsdebatte und skandalisiert zu Recht Zuschreibungsdiskurse, die ausgrenzen, Grenzen festklopfen und Gegensätze schaffen. Er kommt dabei zu einem neu bestimmten Kulturkonzept, das die Nichtbegrenztheit und Veränderbarkeit betont. Ein Handlungs- bzw. Praxis-Konzept, in dem *Kultur* als Resultat von Interaktionen letztendlich ihre analytische Bedeutung verliert. Zur Betrachtung (und Unterscheidung) individueller Praxen benötigt Sökefeld tatsächlich auch keinen gesonderten Begriff von Kultur. Die sozialen Formationen und Dynamiken, die im Zusammenhang stehen mit der Produktion von Bedeutungsmustern, von Werten und Normen, eben mit der Produktion von *Kultur* bleiben für Sökefeld allerdings nur schwer greifbar.¹¹

Auf diese Dynamiken orientiert Schiffauers Konzept. Vereinfacht gesagt, stehen sich Sökefelds Praxiskonzept, das auf das Handeln von Individuen fokussiert, und Schiffauers Konzept von Kultur als gesellschaftlichem Prozess gegenüber. Schiffauer, der sich selbst als Integrationsforscher oder besser Desintegrationsforscher betätigt, d.h. zu vermeintlichen Integrationsproblemen von Menschen mit Migrationshintergrund forscht, schafft sich, indem er *Kultur* als Prozess, als Wechselwirkung bestimmt, ein Analyseinstrument zur Betrachtung von gemeinschaftsbildenden Prozessen, das zwar von individuellen Handlungen abstrahiert, aber das dennoch frei scheint von statischen Reifikationen.

Anerkennung und Teilhabe

Schiffauer kommt zu einer bemerkenswerten Empfehlung, wie man Probleme von MigrantInnen behandeln und die Integrationsdebatte jenseits von Feindbildkonstruktionen und abgrenzenden Zuschreibungen führen könne. Es geht dabei um eine Umformulierung der Anerkennung – weg von einer *Anerkennung von Fremdheit*, in der, wie gezeigt wurde, kulturalistische Zuschreibungen unentrinnbar angelegt sind – hin zu einer *Anerkennung der Migrationssituation*. Schiffauer beschreibt dies wie folgt:

¹¹ Die geleistete De-Essentialisierung von *Kultur* hat, laut Kira Kosnick, in der kulturwissenschaftlichen Migrationsforschung der letzten Jahre zumeist dazu geführt, dass bei der Bestimmung von Sozialformationen „Kultur“ nun als Bestimmungskategorie für Sozialformationen weggefallen ist, ohne dass eine adäquate Neubestimmung solcher Formationen auf anderer Grundlage in Angriff genommen worden wäre (vgl. Kosnick 2007, S. 4).

„Die Anerkennung, die Migranten für sich wünschen, bezieht sich weniger auf die Herkunftskultur an sich – sondern auf die Anerkennung dieses Dilemmas¹² [der Migrationssituation] und der Handlungsschwierigkeiten, die daraus resultieren. Anerkennung bedeutet, dass man hofft, dass einem bei einem schwierigen Balanceakt nicht noch weitere Steine in den Weg gelegt werden. Sie bedeutet ebenfalls, dass man die Probleme, die aus diesem Konflikt resultieren, einbringen und zur Sprache bringen kann (etwa in der Schule), dass sie also nicht von vorneherein als illegitim gewertet werden. Anerkennung bedeutet auch, dass man sieht, wie der Migrant nach positiven Lösungen für ein Problem sucht, das manchmal der Quadratur des Kreises entspricht. Es bedeutet letztendlich, den anderen insofern ernst zu nehmen, als man ihm zunächst redliches Bemühen unterstellt – und ihm den Raum einräumt, der dazu nötig ist.“ (Schiffauer 2008, S. 128)

Nach den Fallbeispielen, die Schiffauer anführt, ist diese Argumentation sehr überzeugend. Es scheint absolut kontraproduktiv, wenn z.B. die Delinquenz von Jugendlichen als ein Kulturproblem abgetan wird (z.B. durch den/die LehrerIn) und damit im Grunde jede Dialogmöglichkeit, z.B. auch mit den Eltern, im Vorhinein ausgeschlossen wird bzw. an die Bedingung eines vorausseilenden Assimilationswillen, der Bereitschaft zur Buße und Läuterung („Ja, wir wollen nicht mehr türkisch, islamisch, südländisch etc. sein!“) geknüpft wird. Sinnvoll erscheint es aber sehr wohl, ein solches Problem unter dem Gesichtspunkt der Sozialisation der Jugendlichen als „Ausländer“ zu betrachten und den eigentlich selbstverständlich erscheinenden Gedanken zuzulassen, dass kein Jugendlicher/keine Jugendliche aus Prinzip gerne eine Außenseiterrolle einnimmt.

Bei aller Überzeugungskraft und Praktikabilität, die Schiffauers Ausblick hier auch für die alltagspolitische Auseinandersetzung mit so

12 Das Dilemma besteht für MigrantInnen laut Schiffauer darin, die Integration in die Mehrheitsgesellschaft als Teilhabebedingung leisten zu wollen, gleichzeitig aber eine Eigenständigkeit bewahren und „sich nicht verlieren“ zu wollen. Es kann mit einem Spannungsverhältnis zwischen Partizipation und Differenz beschrieben werden.

genannten Integrationsproblemen beigegeben werden kann, muss an dieser Stelle eine einschränkende Nachfrage erfolgen: Geht es wirklich nur um Anerkennung? Ist für MigrantInnen, die z.B. Diskriminierung auf dem Wohn- oder Arbeitsmarkt erleben oder von Benachteiligung durch das Bildungssystem betroffen sind, die Forderung nach wohlwollender ANERKENNUNG der besonderen Lage von MigrantInnen nicht zu kurz gegriffen und müsste hier nicht die Frage nach gesellschaftlicher TEILHABE viel stärker in den Vordergrund gestellt werden? Schiffauers Äußerungen können den Eindruck erwecken, als stünde einer Partizipation und damit Integration der MigrantInnen nur deren (nachvollziehbare) Angst vor Selbstaufgabe bzw. die Nichtanerkennung dieses Dilemmas durch die Mehrheitsgesellschaft im Wege. Dass das Problem noch eine weitergehende Dimension besitzt, wird deutlich, wenn man feststellen muss, dass auch diejenigen MigrantInnen (einmal als solche erkannt), die als am „integriertesten“ erscheinen und die sich vielleicht selbst kaum – in diesem (*kulturellen*) Sinne – als „anders“ einstufen würden, zum einen betroffen sind von Abgrenzungsdiskursen („die Migranten“, „die Türken“, „die Muslime“) und natürlich zum anderen auch tagtäglich Opfer werden von gesellschaftlicher Diskriminierung und Benachteiligung.

Schiffauer macht klar, dass kulturelle Unterschiede nicht grundsätzlich ein Problem für gesellschaftliche Einheit darstellen und gesellschaftliche Desintegration nicht etwa auf einen nicht vorhandenen Wertekonsens innerhalb einer Gesellschaft zurückzuführen ist (vgl. Schiffauer 2008, S. 119f.). Gleichzeitig hält Schiffauer an dem Ideal der integrierten Gesellschaft fest. Statt einer „Leitkultur“, die auf gemeinsame Werte pocht, sieht Schiffauer dafür eine „kulturelle Vernetzung“ als notwendig an, die – in den Worten Schiffauers – in einem „Gefühl der Verwandtschaft“ oder auch der „kulturellen Identität“ resultiert (vgl. ebd.). Damit wird meines Erachtens der Eindruck erweckt, als könne eine solche Vernetzung, wenn der „Leitkultur“ keine Notwendigkeit mehr beigegeben wird und Unterschiede innerhalb der Gesellschaft Akzeptanz finden, quasi auf Augenhöhe stattfinden. Was hier meiner Ansicht nach zu wenig berücksichtigt wird ist, dass Unterschiedlichkeit insbesondere in Form von Ungleichheit vor allem auch innerhalb einer gesellschaftlichen Einheit realisiert wird und das hierbei die Muster der Unterscheidung nicht die gleichen sind wie in dem Fall, wenn „die Anderen“ als nicht zur Gesellschaft zugehörig konzipiert

tualisiert werden.¹³ Hier lässt sich ein Schwachpunkt in Schiffauers Kritik des in der Integrationsdebatte verwendeten Kulturbegriffs festmachen, den man auch in Sökefelds Ansatz finden kann und auf den im Folgenden weiter eingegangen werden soll.

„Kultur“ als Mittel zur Ausgrenzung und Abwertung

Schiffauer beschreibt, wie *Kultur* zur Eingrenzung der eigenen Gemeinschaft und zur Abgrenzung von anderen Gemeinschaften benutzt wird. Gleichzeitig beschreibt er *Kultur* auch als Distinktionsmittel, das innerhalb EINES sozialen Raumes funktioniert¹⁴, ohne diese Konzeptionen analytisch getrennt voneinander zu betrachten. In einem ähnlichen Sinn unterscheidet Schiffauer zwei Positionen innerhalb der (kulturalistischen) mit der *Leitkultur* argumentierenden Fraktion der Integrationsdebatte: einmal die Position, die unter „Leitkultur“ die gewachsenen Traditionen eines Landes versteht und zum anderen jene, die mit „Leitkultur“ die Vorstellung von universalen Werten verbindet und daran orientiert eine Integrationsforderung an „die MigrantInnen“ formuliert. Eine analytische Trennung dieser beiden Ab- und Eingrenzungsmuster nimmt Schiffauer nicht explizit vor. Dabei lassen sich diese Positionen in ihrem jeweiligen Bezug grundsätzlich voneinander unterscheiden, wenn man nämlich fragt: Was wird jeweils voneinander abgegrenzt? Einmal ist es die (kulturell) homogene Gemeinschaft (z.B. „der Deutschen“, „der EuropäerInnen“), die sich von anderen Gemeinschaften (z.B. „der OrientalInnen“, der „AraberInnen“) abgrenzen muss, zum anderen ist es die universale Gesellschaft (z.B. „der Westen“, „Europa“), die in sich differenziert ist, hier müssen „innere“ Abgrenzungen vollzogen werden (z.B. zu „Menschen mit Migrationshintergrund“, die kulturell verschieden sind).

Im Sinne der hier verschieden dargestellten Unterscheidungsmuster sollen hier Ausgrenzungs- und Abwertungsdiskurse voneinander unterschieden werden, in denen jeweils mit einem Kulturbegriff gearbeitet wird. Dabei verweise ich auf Überlegungen aus der Rassismus-

13 Auch wenn in der Praxis beides – Abwertung, und Ausgrenzung – in der Regel Hand in Hand geht.

14 Hier mit starken Bezug auf Bourdieu (vgl. Schiffauer 2008, S. 116).

forschung, die auf das spezielle Feld kulturalistischer Ab- und Eingrenzung anwendbar erscheinen.¹⁵ Die Zuschreibung von „kulturellen“ Unterschieden kann einmal eine Ausgrenzung „der Anderen“ von der „eigenen“ Gemeinschaft begründen („Die gehören hier nicht her“). Der Verweis auf eine „kulturelle Verschiedenheit“ kann aber auch zur Legitimation von innergesellschaftlicher Differenzierung und Ungleichheit benutzt werden. In letzterem Fall markieren die Unterschiede hierarchische Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft und weisen eine Gruppe als minderwertig gegenüber einer anderen aus. Hier funktioniert *Kultur* als Mittel zur Abwertung.

Auch Sökefeld theoretisiert kulturalistische Zuschreibungen vor allem als Ausgrenzungsdiskurs. Er wendet sich gegen das Paradigma der kulturellen Differenz, insofern es nach Außen heterogenisiert und nach Innen homogenisiert, also Unterschiede „einebnet“ und gleichmacht. Das historische Beispiel für diese Homogenisierung ist die Herausbildung des Nationalstaats, in der auf die Idee der ethnisch reinen „Volksgemeinschaft“ oder der einheitlichen „Kulturnation“ zurückgegriffen wurde, um z.B. eine „Einheit der Deutschen“ plausibel machen zu können, trotz aller Unterschiedlichkeit, mit der sich die jetzt in einer Nation zusammengefassten Menschen gegenüberstanden. Eine Einheit, die notwendigerweise immer auch die Abgrenzung gegenüber den „äußeren Anderen“, sprich den benachbarten, konkurrierenden Nationen bedeutete. Ein vergleichbares Projekt könnte man heutzutage vielleicht in der versuchten Formulierung einer „europäischen Leitkultur“ wirken sehen, die als „christliche, abendländische“ die Abgrenzung gegenüber der äußeren „Welt des Islams“ zu konstruieren versucht. Matti Bunzl spricht in diesem Zusammenhang sehr zutreffend von einem neuen *Project of Exclusion*, das den Prozess der europäischen Selbstvergewisserung begleite (vgl. Bunzl 2007, S. 44f.).

15 Michel Wieviorka bestimmt zwei grundsätzliche Logiken des Rassismus: *inferiorization* (Abwertung) und *differentiation* (Ausgrenzung). Der ersten Logik liegt eine universalistische Idee der Einheit, die in sich geteilt ist, zugrunde und fordert die Unterdrückung der Unterschiedenen. Die zweite Logik basiert auf der partikularistischen Idee der Verschiedenheit und fordert eine homogene Gesellschaft und entsprechend die Exklusion der als verschieden wahrgenommenen „Anderen“ (vgl. Wieviorka 1995 S. 98f.). Für Wieviorka ist die „Naturalisierung“ von Unterschieden kennzeichnend für jeden Rassismus. Seine Konzeption der zwei Logiken lässt sich demnach auf die hier im Fokus der Betrachtung stehenden kulturalistischen Zuschreibungen übertragen.

Gerade in der Integrationsdebatte, in der die Integrationsforderung z.B. an „die MuslimInnen“ gerichtet wird oder auch in der Feindbildkonstruktion *Islamistischer Terrorismus*, zeigt sich aber, dass hier die Abgrenzung auch gegen eineN inneren „Anderen“ gerichtet ist. Betroffen ist z.B. die Muslimin, der man abspricht eine gute Lehrerin sein zu können oder der muslimische Nachbar, in dem man einen „Islamisten“ und evtl. einen potenziellen Terroristen vermutet, mag er auch noch so gut deutsch sprechen und immer wieder beteuern, dass Deutschland seine Heimat sei. Diesen zweiten Aspekt der Islamophobie arbeitet Pnina Werbner heraus, indem sie aktuelle Formen der Islamfeindlichkeit in Europa in der „Abwertungs-Logik“ von Wierorkas Rassismus-Konzeption verortet und gleichzeitig als ein *Project of Assimilation* weiter differenziert (vgl. Werbner 2005, S. 7; siehe dazu auch Engler 2009, S. 19f.).

Gerade anhand der hier kurz skizzierten Ausformungen der Islamophobie in Europa kann gezeigt werden, wie Unterscheidungsdiskurse zur gesellschaftlichen Abschottung einerseits und damit zur Ausgrenzung, aber auch zur gesellschaftlichen Abwertung andererseits gleichermaßen wirksam sind und analytisch voneinander unterschieden werden können. Beide Diskurse arbeiten mit einem kulturalistischen Erklärungsmodell für Unterschiede, d.h. der Verweis auf *Kultur* wirkt gleichermaßen als Mittel zur Ausgrenzung und als Mittel zur Abwertung.

In ihrer Kritik eines statischen, essentialisierenden und deterministischen Kulturbegriffs und seiner Verwendung in der Integrationsdebatte scheinen mir Schiffauer und Sökefeld vor allem den ersten Aspekt im Blick zu haben. Dass „kulturelle Unterschiede“ durchaus auch in Gesellschaft „integriert“ sein können, d.h. Teil einer „integrierten Gesellschaft“ sind, bleibt dadurch in dieser Kritik zumindest in der Konsequenz ausgeklammert.

Das zuletzt Gesagte eröffnet ein sehr weites Diskussionsfeld über die grundsätzliche Betrachtung von Sozialität z.B. in der Unterscheidung zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, in das hier nicht erschöpfend vorgestoßen werden kann. Zum Schluss soll hier lediglich, wieder mit einer Hinwendung zum Kulturbegriff, ein Rahmen aufgezeigt werden, innerhalb dem die hier angedeutete Problematisierung von *Kultur* mit der Unterscheidung zwischen einem partikularistischen Prinzip der Ausgrenzung und einem universalistischen Prinzip der Abwertung gedacht werden kann.

„Kultur“-Kultivierung

„Da indessen der menschliche Verstand in aller Vieltätigkeit Einheit sucht und der göttliche Verstand, sein Vorbild, mit dem zahllosesten Mancherlei auf der Erde überall Einheit vermählt hat: so dürfen wir auch hier aus dem ungeheuren Reich der Veränderungen auf den einfachsten Satz zurückkehren: nur ein und dieselbe Gattung ist das Menschengeschlecht auf der Erde.“ (Herder 1960[1784], S. 105f.)

Sökefeld und Schiffauer kritisieren einen Kulturbegriff, den beide auf Johann Gottfried Herder zurückführen. Herder – ein deutscher Philosoph des 18. Jahrhunderts – wird gemeinhin die Patenrolle zugesprochen für die objektivierte Verwendung von *Kultur*, wonach *Kultur* all das darstellt, was Menschen hervorbringen können; demnach quasi ein Gattungsbegriff ist für das Menschliche an sich.¹⁶ Gleichzeitig steht Herder auch für die Historisierung des Kulturkonzepts und für dessen Anwendung auf soziale Einheiten (statt nur auf Individuen), wie es in seiner Zeit üblich geworden war. *Kultur* als Prozess, der die Menschheitsentwicklung beschreibt, war großes Thema der späten deutschen Aufklärung und des klassischen Idealismus (vgl. Markus 1993, S. 11). Im Zusammenhang mit dem Fortschrittsgedanken menschlicher Entwicklung barg das von Herder eigentlich universalistisch verstandene Kulturkonzept auch die Möglichkeit Stufen einer solchen Entwicklung und die spezifische Ausprägung „der Kultur“ einer Epoche oder einer Geographie und der damit verbundenen Gemeinschaft von Menschen (z.B. dem Volk, der Nation) zu unterscheiden.

Bei Herder ist die Grenze einer solchen Gemeinschaft deckungsgleich mit der ihr eigenen *Kultur*. Der Essenzialismus dieses Kulturkonzeptes erlangte Bedeutung im historischen Kontext des Kolonialismus und der Entstehung von Nationalstaaten im 18. und 19. Jahrhundert.

¹⁶ Nach dieser Idee wird z.B. die absolute Gegenüberstellung Kultur-Natur möglich – ein zentrales Element in der Herausbildung moderner Wissenschaft mitsamt der Fachgrenzen, die diese Gegenüberstellung nach wie vor widerspiegeln (vgl. Benton 1991).

Die Überlegenheit der europäischen Kolonialherren entsprach nun der angenommenen kulturellen bzw. zivilisatorischen höheren Entwicklungsstufe gegenüber den „primitiven Völkern“ in den Kolonien und der Verweis auf die eigene Nationalkultur wurde konstituierendes Element der neu entstehenden europäischen Nationalismen. Auch wenn Herder *Kultur* stets im Singular, d.h. als ein singuläres Ganzes dachte, ist es das Herdersche Konzept, das Sökefeld einen „Prototyp des pluralen Kulturverständnisses [...], welches die Menschheit in verschiedene Kulturen einteilt“ (Sökefeld 2004, S. 24) nennt.¹⁷

Der Verweis auf diesen historischen Entstehungskontext des von Schiffauer und Sökefeld kritisierten Kulturbegriffs hilft tatsächlich beim Verständnis seiner Wirkung im aktuellen Ausgrenzungsdiskurs in der Integrationsdebatte. Es lohnt sich aber, in der historisch-semanticen Betrachtung noch auf einen weiteren Aspekt des Kulturbegriffs einzugehen, der im Zusammenhang steht mit der Herausbildung einer anderen historischen Formation als dem Nationalstaat, nämlich der bürgerlichen Klassengesellschaft. Gyorgy Markus beschreibt, wie gegen Ende des 18. Jahrhunderts in den großen europäischen Sprachen die Begriffe zur Benennung von elitärer sozialer Herkunft wie „high-born“ oder „of noble birth“ schrittweise Ersetzung fanden durch Ausdrücke, die auf den Besitz von „Kultur“ verweisen: „a person of culture“, „hommes des lettres“, „von gebildetem Stand“ (vgl. Markus 1993, S. 8f.). Diese neu gewählten Ausdrücke resultieren aus einer Transformation der Bedeutung, die der Begriff Kultur im 17. und 18. Jahrhundert durchlaufen hatte. Bezeich-

¹⁷ Erst in der „verwissenschaftlichten“ Verwendung von *Kultur* in der modernen Ethnologie, die sich erst spät, Anfang des 20. Jahrhunderts, als eigenständige Fachrichtung etablieren konnte, spricht man von Kulturen im Plural. Es entstand im Gegensatz zu den Ansätzen der überwiegend spekulativ arbeitenden Evolutionisten ein relativistisches Kulturverständnis, das sich auf die professionalisierten Methoden der Feldforschung berief. Franz Boas, Gründungsfigur der amerikanischen *cultural anthropology*, wandte sich der partikularen Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit der „KULTUREN“ zu und damit ab vom Chauvinismus und Ethnozentrismus der universalistischen KULTURENTWICKLUNGSMODELLE seiner evolutionistischen Kollegen (vgl. Stagl 1981, S. 59, Boas 1896, S. 904ff.). Wie die sich hierin ausdrückende Toleranzidee (gegenüber *kultureller* Vielfalt) aber dennoch im Zusammenhang zu sehen ist mit der Freude an der Vielfalt der Völker im Nationalismus wird sehr klug von Justin Stagl herausgearbeitet. Er schreibt: „Man kann den mit der Boas-Schule in Amerika aufgekommenen kulturellen Relativismus zugleich als die Überwindung und als die logisch konsequente Fortsetzung des europäischen Nationalismus ansehen“ (Stagl 1981, S. 113).

nete *Kultur* vormals noch einen aktiven PROZESS ethischer und intellektueller Kultivierung, so beschrieb er nun das ERGEBNIS dieses Prozesses, nämlich den allgemeinen Zustand eines kultivierten Geistes, d.h. den ganzen *way of life* einer vornehmen Person. *Kultur* war damit zu einem Konzept der Gegenüberstellung geworden, zu einem Abgrenzungskonzept, das hier nicht zur Unterscheidung von Epochen oder räumlich fixierter Sozialitäten in der Menschheitsentwicklung Anwendung fand, sondern einen Gegensatz zwischen „Kultur haben“ einerseits und „ungebildet, vulgär, ordinär sein“ andererseits herstellte. Ein Konzept, das sich ausgezeichnet zur Legitimation sozialer Privilegien (innerhalb einer Gesellschaft) einsetzen ließ. Der enorme Erfolg, der diesem Kulturkonzept beschieden war, ist verständlich eben in Anbetracht des vonstattengehenden sozialen Wandels, in dem bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts die Bedeutung feudaler Standesverhältnisse abgelöst worden war durch ein neues Prinzip der Sozialstruktur. Dieses legitimierte Überlegenheit (soziale Ungleichheit) nicht zuvorderst durch die (blaublütige) Abstammung, sondern durch den Verweis auf persönliche Leistungen, die zumindest zum Teil erreichbar schienen durch *Bildung* und *self-improvement*, durch das „Erhalten“ von *Kultur* (vgl. ebd.).

„Through the concept of culture the emerging bourgeois society announces its claim to historical superiority as a form of order able to ensure the fullest development and unlimited perfecting of all human abilities” (ibd. S. 12).

Was diese kurzen Ausführungen zeigen sollen, ist die enorm bedeutende Wirkung des Kulturbegriffs auf die Formierung von moderner Gesellschaft. *Kultur* war nicht nur wichtiges Mittel in der Formulierung des bürgerlichen Herrschaftsanspruches, mittels *Kultur* konnte, in einer anderen Verwendung, die Schaffung des homogenen Nationalstaates operationalisiert, sowie die Unterwerfung der Menschen nicht-europäischer Kontinente rationalisiert werden. Gleichzeitig können den beschriebenen Repräsentationen jeweils verschiedene Konzeptionen von Kultur zugrunde gelegt werden, die sich auch in den Ab- und Eingrenzungsdiskursen der Integrationsdebatte erkennen lassen.

Aus der konzeptionellen Mehrdeutigkeit des essentialistischen Kulturbegriffs resultiert, dass in derzeitigen Integrationsdebatten nicht nur durch Anrufung und Hervorbringung eines Gegensatzes der *Kul-*

turen die imaginierten Konstrukte *Leitkultur* und *Fremdkultur* gegeneinander in Stellung gebracht werden, sondern mittels *Kultur* auch konkrete soziale Beziehungen im Alltag einer segmentierten Gesellschaft ausgehandelt werden. Dies zu berücksichtigen erscheint Voraussetzung dafür zu sein, dass sich eine Kritik am Kulturbegriff nicht in der Kritik der imaginierten *Gemeinschaft* erschöpft, sondern auch die kulturalistisch vermittelte, gesellschaftliche Ungleichheit in die „Kulturkritik“ miteinbezogen werden kann.



Reineke Fuchs als Sieger, Illustration von Wilhelm von Kaulbach, in Kupfer gestochen von Adrian Schleich, München. Reineke Fuchs als Verkörperung des aufstrebenden Bürgertums. Im Laufe der Erzählung ergaunert sich der Schlau-Fuchs mit List und Trug die dicksten Gänse und Hasen und triumphiert am Ende über alle anderen Tiere, allen voran über den König (ein Löwe) und seinen Büttel (ein Wolf). In dieser 1846 in einer von Wolfgang von Goethes bearbeiteten Fassung der Geschichte veröffentlichten Abbildung paradiert Reineke durch einen deutsch-national anmutenden Siegeskranz.

Literatur

- Benton, Ted 1991: Biology and Social Science: Why the Return of the Repressed should be given a (Cautious) Welcome. In: *Sociology*, Vol. 25, No. 1 (1991), S. 1–29.
- Berberich, Frank 2009: Klasse statt Masse- Von der Hauptstadt der Transferleistungen zur Metropole der Eliten (Interview mit Thilo Sarrazin). In: *Lettre International*, No. 86, 2009/3: S. 197–201.
- Boas, Franz 1896: The Limitations of Comparative Method of Anthropology. In: *Science, New Series*, Vol. 4, No. 103. (Dezember 1896), S. 901–908.
- Bornost, Stefan 2008: „Es gibt weder den Islam noch den Westen“ (Interview mit Werner Schiffauer), *Marx21*, Nr. 7 (Sept. 2008), S. 20–23.
- Bunzl, Matti 2007: Anti-Semitism and Islamophobia. In: ders. (Hg.): *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago: Prickly Paradigm Press, S. 1–46.
- Cesari, Jocelyne 2005: Mosque Conflicts in European Cities: Introduction. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31 No. 6 (Nov. 2005), S. 1015–1024
- Dalka, Katrin 2009: „Islamophobie ist weit verbreitet“ – Integrationsexperte Schiffauer über Kulturdefizite in Deutschland. In: *Frankfurter Rundschau* vom 27.10.09. Frankfurt/Main, S. 3
- Engler, Fabian 2009: Repräsentation kultureller Unterschiede als Mittel zur Ausgrenzung – Der Konflikt um den Bau einer Moschee in Frankfurt/Hausen und das Feindbild Islam. Frankfurt am Main: unveröffentlichte Magisterarbeit
- EUMC 2006a: *Muslime in der EU – Diskriminierung und Islamophobie*. Wien.
- EUMC 2006b: *Wahrnehmung von Diskriminierung und Islamfeindlichkeit – Stimmen von Mitgliedern muslimischer Gemeinden in der EU*. Wien.
- Friedrichsen, Gisela 2009: Auftakt im Marwa Prozess – Ein Angeklagter voll Widerstand und Provokation. In: *Spiegel Online*, 26.10.2009, <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/0,1518,657498,00.html>, besucht am 30.10.09.
- Herder, Johann Gottfried 1960[1784]: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Flemmer, Walter (Hg.): *Herderschriften*, München: Goldmann.

- Huntington, Samuel P. 1993: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72 (1993), S. 22–49
- Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Frankfurt/Main 2008: Selbstverständnis des Frankfurter Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. <http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb09/kulturanthro/documents/selbstverstaendnis.pdf>, besucht am 12.11.09.
- Kelek, Necla (2009) Der große Bruder wird's schon richten. In: FAZ-online, 03.02.2009, <http://www.faz.net/s/Rub9B4326FE2669456BAC0CF17E0C7E9105/Doc~ECB7A2CACEA6845479A8A78C67B393CAB~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, besucht am 23.10.09.
- Kosnick, Kira 2007: New Migrant Socialities: Ethnische Clubkulturen und die blinden Flecken der Migrationsforschung. Vortragspapier zum DGV-Kongress Mainz 2007.
- Landes, David S. 1998: Culture counts: interview with David S. Landes – Coolidge Professor of History and professor of economics at Harvard University. Challenge, Juli/Aug.1998, http://findarticles.com/p/articles/mi_m1093/is_n4_v41/ai_20974804/, besucht am 14.11.09.
- Landes, David S. u. Richard A. 2001: Do fundamentalists fear our women? – Girl Power, The new Republic, 08. Okt., S. 20f.
- Markus, Gyorgy 1993: Culture: the making and the make-up of a concept (an essay in historical semantics). In: Dialectical Anthropology, 18, S. 3–29.
- Schiffauer, Werner 1983: Die Gewalt der Ehre – Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner 1991: Die Migranten von Subay – Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiffauer, Werner 1997: Kulturalismus vs. Universalismus – Ethnologische Anmerkungen zu einer Debatte. In: ders.: Fremde in der Stadt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 144–156.
- Schiffauer, Werner 2004: Vom Exil- zum Diaspora-Islam – Muslimische Identitäten in Europa. In: Soziale Welt, Vol. 55 (2004), No. 4: S. 347–368.
- Schiffauer, Werner 2007a: Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In: Wohlrab-Sahr, Monika; und Tezcan, Levent (Hg): Konfliktfeld Islam in

- Europa. Soziale Welt Sonderband 17. Baden-Baden: Nomos, S. 111–34.
- Schiffauer, Werner 2007b: Im Zweifel gegen den Muslim. In: Die Zeit, No. 15: 04.04.2007.
- Schiffauer, Werner 2008: Parallelgesellschaften – Wie viel Wertkonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: transcript.
- Schiffer, Sabine 2005: Die Darstellung des Islams in der Presse – Sprache, Bilder, Suggestionen; Eine Auswahl von Techniken und Beispielen. Würzburg: Ergon.
- Sommer, Thilo 1998: Der Kopf zählt, nicht das Tuch. In: Die Zeit, 30, 16.07.1998.
- Sökefeld, Martin 2001.: Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs: Eine paradoxe Entwicklung? In: Georg Stöber (Hg.): „Fremde Kulturen“ im Geographieunterricht. Analysen – Konzepte – Erfahrungen. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, S. 119–137.
- Sökefeld, Martin 2004: Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Erforschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland. In: ders. (Hg.): Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Bielefeld: Transcript, S. 9–33.
- Stagl, Justin 1981: Kulturanthropologie und Gesellschaft – Eine wissenschaftssoziologische Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie Berlin: Reimer.
- Stolcke, Verena 1995: Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe. In: Current Anthropology, Vol. 36, No. 1 (Feb 1995): S. 1–24.
- Vogel, Steffen 2009: Europas Rechte macht Mobil. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 8/2009, Vol. 54, Berlin: Blätter Verlagsgesellschaft.
- Werbner, Pnina 2005: Islamophobia – Incitement to religious hatred – legislating for a new fear? In: Anthropology Today, Vol. 21, No. 1 (Feb 2005), S. 5–9.
- Wieviorka, Michel 1995: The arena of racism, London: Sage.