

Maik Grote

**Integration von Zuwanderern:
Die Assimilationstheorie von Hartmut Esser und die
Multikulturalismustheorie von Seyla Benhabib im
Vergleich**

Dezember 2011

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Theorie(-vergleich).....	3
3	Integration.....	5
3.1	Die Systemintegration	6
3.2	Die Sozialintegration	7
4	Ein kurzer Überblick über Assimilations- und Multikulturalismustheorien	9
4.1	Assimilationstheorien	9
4.1.1	Robert E. Park/Ernest W. Burgess: Der Race Relations Cycle.....	9
4.1.2	Ronald Taft: Das Stufenmodell der Assimilation	10
4.1.3	Milton M. Gordon: Kulturelle und strukturelle Assimilation.....	11
4.1.4	Alejandro Portes/Min Zhou: Die Theory of Segmented Assimilation ...	12
4.1.5	Richard Alba/Victor Nee: Die New Assimilation Theory.....	13
4.2	Multikulturalismustheorien	15
4.2.1	Charles Taylor: Der kommunitaristische Multikulturalismus.....	15
4.2.2	Will Kymlicka: Der liberale Multikulturalismus.....	16
4.2.3	Heiner Bielefeldt: Der aufgeklärte Multikulturalismus.....	18
5	Die Assimilationstheorie von Hartmut Esser	19
5.1	Alternativen zur Assimilation.....	19
5.2	Assimilation und die Sozialintegration.....	21
5.3	Die multiethnische Gesellschaft und die ethnische Schichtung	23
5.4	Die Bedeutung von (Leit-)Kultur	25
5.5	Der Stellenwert von Sprache	27
5.6	Die kulturelle Pluralisierung und die strukturelle Assimilation	28
5.7	Das Modell der intergenerationalen Integration.....	29
5.8	Vorschläge für eine Integrationspolitik	31
5.9	Kritik an Essers Assimilationstheorie.....	33
6	Die Multikulturalismustheorie von Seyla Benhabib	34
6.1	Die Politik der Identität und Differenz	34
6.2	Die Diskursethik und die deliberative Demokratie	35
6.3	Die Bedeutung von Kultur und die kulturelle Pluralisierung	37
6.4	Der Stellenwert von Sprache	39
6.5	Die (Staats-)Bürgerschaft und die Zuwanderung	39

6.6	Demokratische Iterationen.....	43
6.7	Kritik an Benhabibs Multikulturalismustheorie	45
7	Ein Vergleich beider Theorien	46
7.1	Wissenschaft.....	46
7.2	Politik	49
7.3	Recht.....	50
7.4	Kultur.....	51
7.5	Religion	53
7.6	Matrix zu den Ergebnissen des Theorienvergleichs	54
8	Resümee	56
	Literatur	58

1 Einleitung

In der öffentlichen politischen Integrationsdebatte werden oft zwei Konzeptionen gegenübergestellt, die sich jeweils zu einem „Kampfbegriff“ (Aumüller 2009: 11) entwickelt haben: *Assimilation* und *Multikulturalismus*. Durch jahrzehntelange Debatten sind diese Begriffe keine analytischen Kategorien mehr, „sondern ideologische Begriffe, die zur symbolischen Inszenierung von Politik verwendet werden“ (Aumüller 2009: 213). So rief der türkische Ministerpräsident Erdogan in Köln seine Mitbürger in Europa auf, weiterhin ihre türkische Kultur zu bewahren und sich keiner Assimilation zu unterwerfen, denn diese sei ein *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*.¹ Gleichzeitig forderte er, dass ihre Kinder schon im frühen Alter, noch vor dem Schulbesuch, beginnen sollten, die Sprache des jeweiligen Aufnahmelandes zu erlernen, um nicht in eine Situation der Benachteiligung zu fallen (vgl. Sueddeutsche vom 13.02.2008). Gerade damit unterstützt er jedoch eine zentrale Forderung in Hartmut Essers (vgl. 2001: 26) Assimilationstheorie. Bundeskanzlerin Merkel hingegen erklärte, dass der multikulturelle Ansatz absolut gescheitert sei und Zwangsehen nicht akzeptabel sind (vgl. Sueddeutsche vom 16.10.2010). Die Verbindung zwischen beiden Aussagen bleibt hierbei erklärungsbedürftig, da auch im Multikulturalismusverständnis etwa von Seyla Benhabib (vgl. 1999: 63), Will Kymlicka (vgl. 1999: 63) oder Heiner Bielefeldt (vgl. 2007: 69) häusliche Gewalt, Zwangsverheiratungen oder die Genitalverstümmelung von Frauen und Mädchen als Verstoß gegen Menschenrechte verurteilt und *nicht* mit dem Hinweis auf kulturelle Traditionen gerechtfertigt werden.

Aumüller (vgl. 2009: 11) stellt fest, dass man weder im öffentlichen politischen Diskurs sich sonderlich um den vorliegenden Theorienbestand zum Thema kümmert noch in der wissenschaftlichen Forschung sich von einem möglicherweise ideologisch belasteten Begriff beeindrucken lässt. So lehnt Esser (2001: 22) es ab, *Assimilation* „aus Gründen der politischen Sensibilität gewisser Worte und der political correctness den Migranten gegenüber“ durch den Begriff der *Integration* zu ersetzen, und auch Alba und Nee (vgl. 1997: 863) halten trotz der Voreingenommenheit und Ambiguität des Begriffs eine neue Sprachregelung nicht für klug. Geißler (2004: 294) hingegen sieht den Begriff *multikulturell* in Deutschland „zu einem emotional stark besetzten Reizwort hoch stilisiert [...] und dadurch politisch weitgehend verschliffen und für eine sachliche Auseinandersetzung fast unbrauchbar geworden [...]“. Er schlägt daher den Begriff *interkulturell* vor.

¹ Diese Formulierung wird seit den Nürnberger Prozessen nach dem Zweiten Weltkrieg primär auf den Tatbestand von Völkerrechtsverletzungen angewandt (vgl. Segesser 2007). Der Gebrauch ist hier kritisch zu hinterfragen.

Die Forschungsfrage für diese Arbeit beinhaltet zwei Aspekte: (a) Der erste Teil fragt danach, was die Assimilations- und die Multikulturalismustheorie denn im Detail aussagen – abseits ihrer politischen Vereinnahmung. (b) Der zweite Teil der Forschungsfrage sucht nach konkreten Unterschieden und auch Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Theorien, die dafür in fünf Dimensionen miteinander verglichen werden. Da es weder *die* eine Assimilationstheorie noch *die* eine Multikulturalismustheorie gibt, ist es für einen handhabbaren Vergleich notwendig, jeweils einen Vertreter² der beiden Paradigmen herauszugreifen. Warum wurden für diese Arbeit Hartmut Esser und Seyla Benhabib ausgewählt? Bei beiden handelt es sich um zeitgenössische Autoren, deren Texte zu den neuesten Arbeiten im jeweiligen Paradigma gehören und somit den aktuellen Kenntnisstand widerspiegeln. Esser gilt als einer der führenden deutschsprachigen (Migrations-)Soziologen, der seine Theorie inklusive Begriffsapparat über Jahrzehnte hinweg ständig weiter ausgebaut hat und der nach Aumüller (2009: 106) über eine „offensichtliche Deutungshoheit innerhalb der staatlichen bundesrepublikanischen Integrationspolitik“ verfügt. Er ist Professor für Soziologie und Wissenschaftslehre an der Universität Mannheim. Benhabib, geboren in Istanbul, lehrt als Professorin Politikwissenschaft und Philosophie an der Yale University. Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre war sie Stipendiatin in Frankfurt am Main und 2009 Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin (vgl. Deutsche Welle vom 05.11.2009). Sie nimmt in ihrer Arbeit explizit auch zu Ereignissen in Deutschland Stellung, sodass bei beiden Autoren ein direkter Bezug zur Integrationsthematik in der Bundesrepublik zu finden ist.

Zunächst wird sich Kapitel 2 grundsätzlich mit dem Begriff der *Theorie* befassen und die Methode für den Theorienvergleich erläutern. Da im Titel der Arbeit als Oberbegriff die Integration von Zuwanderern benannt ist, wird sich Kapitel 3 der differenzierten Darstellung des Begriffs der *Integration* widmen. In Kapitel 4 soll ein Überblick über den Theorienbestand im jeweiligen Paradigma gegeben werden, wobei exemplarisch Autoren vorgestellt werden, deren Arbeiten im akademischen Diskurs (immer noch) eine herausragende Rolle spielen. Im Assimilationsparadigma handelt es sich dabei um Robert E. Park und Ernest W. Burgess, Ronald Taft, Milton M. Gordon, Alejandro Portes und Min Zhou sowie um Richard Alba und Victor Nee. Als exemplarische Vertreter des Multikulturalismusparadigmas werden die Arbeiten von Charles Taylor, Will Kymlicka und Heiner Bielefeldt vorgestellt. Daran anschließend wird in Kapitel 5 die Assimilationstheorie von Hartmut Esser ausführlich erörtert, während in Kapitel 6 die Mul-

² Für eine bessere Lesbarkeit wird auf die gleichzeitige Verwendung von männlichen und weiblichen Sprachformen verzichtet. Die Personenbezeichnungen gelten gleichwohl für beiderlei Geschlecht.

tikulturalismustheorie von Seyla Benhabib detailliert dargestellt werden soll. Beide Theorien werden schließlich in Kapitel 7 in verschiedenen Dimensionen miteinander verglichen, wobei eine Matrix am Ende des Kapitels die Ergebnisse des Theorienvergleichs überblicksartig zusammenfasst. Kapitel 8 wird mit dem Versuch eines Resümees der Ergebnisse diese Arbeit beschließen.

2 Theorie(-vergleich)

Was ist eine Theorie? Nach Gukenbiehl und Schäfers (2003: 339) kann man unter einer Theorie „den begründeten Aussagezusammenhang über bestimmte Aspekte der dem Menschen zugänglichen Wirklichkeit und unter soz.[iologischer] Theorie alle Aussagezusammenhänge, die sich auf die soziale Wirklichkeit beziehen“, verstehen. Ähnlich bestimmt Haller (2003: 35) eine sozialwissenschaftliche oder soziologische Theorie „als ein System von allgemeinen Aussagen, das einen systematischen Bezug zu empirisch beobachtbaren sozialen Phänomenen aufweist und diese zu erklären versucht.“ Die Theorien lassen sich dabei auf verschiedene Weise klassifizieren:

(1) Wenn man von der *methodologischen Basis* soziologischer Theorien ausgeht, kann man drei Ansätze unterscheiden: (i) *mikrosoziologische Theorieansätze*, die sich auf die Handlungsebene von Individuen und Kleingruppen beziehen, (ii) *makrosoziologische Theorieansätze*, die von gesellschaftlichen Strukturzusammenhängen ausgehen, sowie (iii) *Theorien mittlerer Reichweite*, „die mehr leisten an Verallgemeinerungen, als die Vielzahl der soz.[iologischen] Untersuchungen mit ihren Eingrenzungen auf enge raumzeitliche Bedingungen deutlich machen“ (Gukenbiehl/Schäfers 2003: 341).

(2) Für eine systematische *Differenzierung nach Inhalten* lassen sich drei zentrale Paradigmen unterscheiden: (i) *Systemtheorien* (Allgemeine Systemtheorie, strukturell-funktionale Theorie, Theorie komplexer sozialer Systeme), (ii) *Gesellschaftstheorien* (Marxistische Soziologie, Kritische Theorie, Figurations- und Prozesssoziologie) und (iii) *Verhaltens- und Handlungstheorien* (Verhaltenstheoretische Soziologie, Rational Choice-Theorie, Symbolischer Interaktionismus, Phänomenologische Soziologie, Ethnomethodologie) (vgl. Gukenbiehl/Schäfers 2003: 341).

(3) In der Unterscheidung nach dem *Grad der Allgemeinheit* bzw. Reichweite lassen sich nach Bunge vier Typen von Theorien bestimmen: (i) *spezielle Theorien*, die auf einen begrenzten Sachverhalt anwendbar sind, (ii) *allgemeine Theorien*, die man universeller anwenden kann (wie Bezugsgruppentheorie), (iii) *Supertheorien*, die ein ganzes System betreffen (wie Evolutionstheorie), sowie (iv) *Gerüsttheorien*, die noch allge-

meiner und empirisch nicht direkt überprüfbar sind, wobei die Variablen meist unbestimmt bleiben (wie Rational Choice-Theorien oder Allgemeine Systemtheorie) (vgl. Haller 2003: 36).

Nach Aumüller werden unter einer Theorie

„ganz allgemein Modelle der Realität verstanden, auf deren Grundlage die Wirklichkeit erklärt werden kann und mit deren Hilfe Prognosen erstellt und Handlungsempfehlungen gegeben werden können. Der Begriff des Konzepts wird ergänzend hierzu im Sinne der Vorstufe einer Theorie verwendet, ohne dass sich in jedem Einzelfall eine stringente Trennung zwischen ‚Theorie‘ und ‚Konzept‘ herstellen lässt [...]“ (Aumüller 2009: 22).

Es ist möglich, dass die hier vorgestellten Theorien die Kriterien von einzelnen Autoren, was unter einer Theorie zu verstehen ist, nicht alle erfüllen. Um den Sprachgebrauch aber nicht unnötig zu verkomplizieren, wird in dieser Arbeit keine strikte Trennung der Begriffe *Theorie* und *Konzept* angestrebt, die, wie Aumüller anführt, auch nicht immer eindeutig vollzogen werden kann. Für den Theorienvergleich in dieser Arbeit werden fünf Dimensionen unterschieden, aus denen unterschiedliche Detailfragen an die Theorien herangetragen werden. Diese Dimensionen entsprechen (bis auf Kultur) einzelnen Funktionssystemen der Gesellschaft, können aber auch alle als Institutionen betrachtet werden, die „auf die Bedürfnisse (die Bedürfnisbefriedigung) der Einzelnen wie die Erfordernisse der Gesellschaft (bzw. einzelner sozialer Subsysteme) hier zugleich gerichtet“ (Lipp 2003: 150) sind. Aufgrund des Untersuchungsgegenstandes der beiden zu vergleichenden Theorien bieten sich hier die folgenden fünf Dimensionen und die folgenden Fragen an:

- (1) *Wissenschaft*. Welcher methodologischen Basis und welchem inhaltlichen Paradigma lässt sich die Theorie zuordnen? Wie kann ihr Grad der Allgemeinheit bzw. ihre Reichweite benannt werden? Gibt es einen Bezug auf empirische Befunde? Liegt ihr eine andere Theorie zu Grunde? Welche Ebene der Integration wird angesprochen? Werden Assimilation und Multikulturalismus in verschiedene Dimensionen unterteilt?
- (2) *Politik*. Formuliert die Theorie ein politisches Ziel? Welche Forderungen an eine (Integrations-)Politik lassen sich aus ihr ableiten? Welche Rolle spielt der Nationalstaat?
- (3) *Recht*. Was sagt die Theorie über die Verleihung von Rechten an Zuwanderer aus? Welche Bedeutung hat dabei die Staatsbürgerschaft bzw. Einbürgerung?
- (4) *Kultur*. Welche Rolle spielt Kultur in der Theorie? Ist eine kulturelle Pluralisierung im öffentlichen und privaten Bereich erwünscht? Welche Bedeutung misst die Theorie der (Erst- und Zweit-)Sprache bei?
- (5) *Religion*. Welche Rolle spielt Religion in der Theorie? Ist konfessioneller Unterricht im Bildungssystem erwünscht? Gehört Religion ausschließlich in den privaten Bereich?

3 Integration

Vor der Beantwortung der im vorherigen Kapitel gestellten Detailfragen scheint es zunächst ratsam, den Begriff *Integration* zu erörtern, der im Titel dieser Arbeit als Oberbegriff verwendet wird, denn auch dieser Begriff ist wie *Assimilation* und *Multikulturalismus* politisch vorbelastet. Auch sein Gebrauch in der Öffentlichkeit impliziert „stets zugleich Bewertungen und Erwartungen, in welcher Weise und in welche Richtung die Vergesellschaftung von Immigranten zu verlaufen hat“ (Aumüller 2009: 23). Oft wird der Begriff verwendet, wenn eigentlich *Assimilation* gemeint ist (vgl. Süßmuth 2006: 8). Aus einer *politikwissenschaftlichen Perspektive* beschreibt Aumüller in einem normativen Sinne *Integration*

„als den Zustand einer Gesellschaft mit einem möglichst geringen Grad an gesellschaftlichen Konflikten, mit gleichen Chancen auf gesellschaftliche Teilhabe für alle Mitglieder der Gesellschaft, einer Gesellschaft, in der die Gewährleistung der Menschenrechte gesichert ist und in der einzelne soziale oder ethnische Gruppen keine Diskriminierung befürchten müssen“ (Aumüller 2009: 25).

Das übergeordnete (ideale) politische Ziel der *Integration* in einem demokratischen Rechtsstaat ist „die Identifikation mit seiner politischen Gemeinschaft, mit den politischen Werten ihrer Verfassung, Rechtsordnung und politischen Institutionen“ (Oberndörfer 2004: 13). Nach Oberndörfer (vgl. 2004: 14) müssen sich Forderungen nach einer *Integration* von Migranten darauf beziehen, dass diese staatsbürgerlich, sozial und kulturell gleichberechtigt sind und auch als gleichberechtigte Bürger in der Aufnahmegesellschaft akzeptiert werden.

Aus einer *soziologischen Perspektive* wird der Begriff eher in einem funktionalen Sinne verstanden. Im Strukturfunktionalismus von Talcott Parsons ist *Integration* eine von vier allgemeinen Funktionen (neben Anpassung, Zielverwirklichung und Muster-Erhaltung), die in *allen* Systemen zur Bestandserhaltung erfüllt sein müssen. Es ist nach Parsons ein grundlegendes funktionales Erfordernis aller Systeme, dass es „immer zu einer *Integration* der verschiedenen Teile des Systems“ (Esser 1993: 384) kommt. Das Subsystem des sozialen Systems der Gesellschaft, das speziell für den Zusammenhalt der Gesellschaft zuständig ist, ist aus strukturfunktionalistischer Sicht das Subsystem der *gesellschaftlichen Gemeinschaft* (vgl. Esser 1993: 387-389). Geißler unterscheidet mit Sozialstruktur und Sozialkultur zwei grundlegende Dimensionen der *Integration*:

„Im Bereich der Sozialstruktur vollzieht sich die Eingliederung *in das System der sozialen Ungleichheit (sozialstrukturelle Integration)* – im Bereich der Sozialkultur vollzieht sich die Eingliederung *in die differenzierte Vielfalt der Kultur und sozialen Beziehungen (soziokulturelle Integration)*. [...] Der normative Kern der sozialstrukturellen *Integration* ist [...] die *ethnische Gleichheit*, d. h. die Gleichstellung aller ethnischen Gruppen, die Chancengleichheit aller - unabhängig von ih-

rer ethnischen Herkunft – beim Zugang zu wichtigen, meist ungleich verteilten Ressourcen und zu den Positionen, an die diese Ressourcen häufig gebunden sind“ (Geißler 2004: 288, Herv. i. O.).

Die sozialstrukturelle Integration vollzieht sich dabei in verschiedenen Sektoren (rechtliche, politische, Bildungs-, Arbeitswelt-, materielle und institutionelle Integration) (vgl. Geißler 2004: 288). Für Esser (2001: 1, Herv. i. O.) ist Integration generell der „*Zusammenhalt* von Teilen in einem ‚systemischen‘ Ganzen“, wobei die Teile nicht wegzudenkende Bestandteile des Ganzen sein müssen. Dies impliziert, dass die Teile mit ihrem Verhalten Auswirkungen auf das Gesamtsystem haben. Wenn es im Gegensatz dazu keine wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Teilen gibt und diese unabhängig, beziehungslos nebeneinander stehen, spricht er von *Segmentation* (vgl. Esser 2001: 1) oder auch *Desintegration* als Gegenbegriff dazu (vgl. Esser 2000a: 280). Nach Esser (vgl. 2001: 1-2, 2000a: 264-266) konstituiert sich die Gesellschaft als soziales System über soziale Relationen, und ihre Integration vollzieht sich über drei grundlegende Mechanismen: (1) über den *Markt*, auf dem Akteure Ressourcen kontrollieren und austauschen, (2) über die Form der *Organisation* und (3) über gemeinsam geteilte (*Wert*)*Orientierungen* der Akteure. Nach Lockwood unterscheidet er weiterhin zwei Ebenen von Integration: die *Systemintegration* mit der Gesellschaft als Bezugspunkt, und die *Sozialintegration* mit den Akteuren und verschiedenen Gruppen als Bezugspunkt. Im Hinblick auf interethnische Beziehungen ist diese Unterscheidung Esser (2001: 6, Herv. i. O.) zufolge bedeutsam, da beide Ebenen „logisch und – in gewissen Grenzen wenigstens – empirisch und kausal *unabhängig* von einander“ sind. Die Unterscheidung von System- und Sozialintegration entfällt jedoch wieder, wenn man erkennt, „daß *jedes* Systemereignis mit den Orientierungen und dem Handeln von Akteuren – wie auch immer – verknüpft ist, und daß *jede* Orientierung und *jedes* Handeln wieder vom ‚System‘ strukturiert wird [...]“ (Esser 2000a: 280, Herv. i. O.).

3.1 Die Systemintegration

Der Systemintegration entspricht eine systemtheoretische Perspektive (vgl. Löffler 2011: 26). Sie bezieht sich „auf die Integration des *Systems* einer Gesellschaft als Ganzheit“ (Esser 2001: 3, Herv. i. O.) und ergibt sich unabhängig von den einzelnen Akteuren, ohne auf deren Beziehungen und Motive Rücksicht nehmen zu müssen. Der Zusammenhalt der Teile des sozialen Systems kann dabei etwa durch den Nationalstaat, die Europäische Union, internationale Konzerne oder den Weltmarkt erfolgen (vgl. Esser 2001: 3-4, 2000a: 270). Dabei lassen sich mehrere Mechanismen der Systemintegration unterscheiden: (1) *Märkte*, auf denen materielle Interdependenzen zwischen Akteu-

ren herrschen, die sich gegenseitig etwas anzubieten haben, (2) *Organisationen*, in denen institutionelle Regeln unabhängig von den Motiven der Akteure durchgesetzt werden, (3) *Interpenetration* der Systeme, bei der das Handeln im jeweiligen funktionalen Teilsystem auch durch Elemente der Logik und Codes der anderen Teilsysteme beeinflusst wird, und (4) die Zirkulation von *symbolisch generalisierten Medien* (wie etwa Geld), die bewirken, dass Akteure bestimmte Handlungen ausführen, ungeachtet ihrer sonstigen Motive (vgl. Esser 2001: 6-7, 2000a: 270-271).

3.2 Die Sozialintegration

Der Sozialintegration entspricht eine handlungstheoretische Perspektive (vgl. Löffler 2011: 26). Sie bezieht sich auf den „Einbezug, die ‚Inklusion‘ der Akteure in die jeweiligen sozialen Systeme“ (Esser 2001: 4) und hat unmittelbar mit den einzelnen Akteuren und deren Beziehungen und Motiven zu tun.³ Es können dabei vier inhaltliche *Dimensionen der individuellen Sozialintegration* unterschieden werden: (1) *Kulturation* meint, dass Akteure nötiges Wissen und bestimmte Kompetenzen erwerben, durch die sie erfolgreich interagieren können, wie etwa „die Kenntnis der wichtigsten Regeln für typische Situationen und die Beherrschung der dafür nötigen (kulturellen) Fertigkeiten, insbesondere sprachlicher Art“ (Esser 2001: 8). Mithilfe dieser Art von Humankapital werden Akteure für andere interessant. Während die Enkulturation bereits in jungen Jahren als Sozialisation in die jeweilige Gesellschaft erfolgt, ist für eine erfolgreiche spätere Akkulturation an eine neue soziale Umgebung das Vorhandensein von Gelegenheitsstrukturen wichtig (vgl. Esser 2001: 9). (2) *Platzierung* bedeutet, dass Akteure in ein bestehendes soziales System inkludiert werden durch die Besetzung von bestimmten gesellschaftlichen Positionen. Zu ihren wichtigsten Formen gehören die Verleihung von Rechten (z. B. Staatsbürgerschafts- und Wahlrecht), die Übernahme von beruflichen Positionen und die Gelegenheit, mit anderen Akteuren des Systems soziale Beziehungen unterhalten zu können. Platzierung und Kulturation stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis und bilden für Esser den Schlüssel zu einer nachhaltigen Sozialintegration: Zum einen kann der Akteur über die Platzierung bestimmte Kompetenzen erwerben, zum anderen benötigt der Akteur bestimmte Kompetenzen (etwa eine gute Schulbildung), die ihn für andere Akteure interessant machen und ihm dadurch eine gute Platzierung ermöglichen. Eine erfolgreiche Platzierung verhilft dem Akteur nicht nur

³ Esser (2006: 24, Herv. i. O.) bezeichnet dies als *individuelle* Sozialintegration und unterscheidet davon die *kategoriale* Sozialintegration, die, „ansonsten unverbundene, Individuen mit ähnlichen Eigenschaften der Inklusion zu *Kategorien* der *sozialen Ungleichheit* zusammen“ fasst. Vgl. auch Esser 2006: 28-30.

ökonomisches und Humankapital, sondern auch institutionelles Kapital (wie Rechte, die durch eine Verfassung geschützt werden) und politisches Kapital (wie die organisierte und institutionalisierte Vertretung eigener Interessen) zu erlangen (vgl. Esser 2001: 9-10, 17, 2000b: 209). (3) *Interaktion* meint, dass „sich die Akteure wechselseitig über Wissen und Symbole aneinander orientieren und so, und über ihre Orientierungen und ihr Handeln, Relationen miteinander bilden“ (Esser 2001: 10). Hier geht es vor allem um die Aufnahme von sozialen Beziehungen im alltäglichen Bereich (etwa Nachbarschaft, Freundschaft oder inter- bzw. intraethnische Heirat). Eine erfolgreiche Kulturation und Platzierung eines Akteurs sind (meist) die Voraussetzung für die Aufnahme von interethnischen Beziehungen, da sie Gelegenheiten zu interethnischen Interaktionen bieten und den Akteur durch seine Ressourcen und Kompetenzen für andere Akteure erst interessant machen (vgl. Esser 2001: 11-12, 2000a: 274). Wichtige Folgen der Interaktion für den Akteur liegen in dem Erwerb von kulturellem Kapital (wie seine Ausstattung und sein Umgang mit Symbolen) und sozialem Kapital (wie der Zugriff auf Ressourcen anderer Akteure in einem Netzwerk) (vgl. Esser 2000a: 274, 2000b: 209).

(4) *Identifikation* bedeutet eine bestimmte Einstellung, in der ein Akteur „sich und das soziale Gebilde als eine Einheit sieht und mit ihm ‚identisch‘ wird“ (Esser 2001: 12). Bei der Sozialintegration durch Identifikation kann man wiederum drei Formen der Integration unterscheiden: durch (i) *kollektive Werte* (emotional erlebte Identifikation), (ii) *Bürgersinn* (rational begründbare Unterstützung der Verfassung) sowie (iii) *Hinnahme* des sozialen Systems (wenn Akteure entweder von dem System profitieren oder nichts dagegen tun können). Eine erfolgreiche Kulturation, Platzierung und Interaktion von Akteuren ist die zentrale Bedingung, um eine identifikative Unterstützung des sozialen Systems zu erreichen (vgl. Esser 2001: 12-14).

Wenn man als gesellschaftlichen Kontext für die Sozialintegration von Migranten zum einen die Aufnahmegesellschaft betrachtet und zum anderen die ethnische Gruppe (Herkunftsgesellschaft, ethnische Gemeinde im Aufnahmeland oder ein transnationales Netzwerk), so ergeben sich nach Esser vier mögliche *Typen der individuellen Sozialintegration* von Migranten: (1) *Assimilation* bedeutet die Sozialintegration von Migranten in die Aufnahmegesellschaft, wobei sie ihre ethnischen Bezüge aufgeben. Systematische Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen verschwinden, während alle individuellen Ungleichheiten beibehalten werden (vgl. Esser 2001: 20, 73-74). (2) *Segmentation* bezeichnet hingegen „die Sozialintegration in ein binnenethnisches Milieu und die gleichzeitige Exklusion aus den Sphären und den Milieus der Aufnahmegesell-

schaft [...]“ (Esser 2001: 20). Es kommt zu einer „dauerhafte[n] Etablierung der ethnischen Gruppe als eigene gesellschaftliche Einheit mit systematischen Unterschieden zwischen den verschiedenen *Gruppen*“ (Esser 2001: 73, Herv. i. O.). (3) *Multiple Inklusion* (= Mehrfachintegration) meint die Sozialintegration von Migranten sowohl in die Aufnahmegesellschaft als auch in die ethnische Gruppe, und verlangt somit „die soziale Integration in mehrere, kulturell und sozial unterschiedliche Bereiche *gleichzeitig*“ (Esser 2001: 20, Herv. i. O.). (4) *Marginalität* kennzeichnet schließlich den „sozialintegrative[n] Ausschluss aus allen Bereichen“ (Esser 2001: 20).⁴

4 Ein kurzer Überblick über Assimilations- und Multikulturalismustheorien

Mit den Definitionen der Begriffe *Theorie* und *Integration* aus den beiden vorangegangenen Kapiteln sind die Grundlagen geschaffen, um sich nun den Assimilations- und Multikulturalismustheorien direkt zuzuwenden, wobei dieses vierte Kapitel als kleiner Exkurs zu der Theorienvielfalt im Assimilations- und Multikulturalismusparadigma gedacht ist. Die in diesem Kapitel in ihren Grundzügen vorgestellten Theorien anderer Autoren bilden dabei die Hintergrundfolie, um die in Kapitel 5 und 6 dargestellten Theorien von Hartmut Esser und Seyla Benhabib innerhalb des akademischen Diskurses verorten zu können. Zum einen nimmt Esser (in-)direkt Bezug auf die klassischen Assimilationstheorien (4.1.1-4.1.3), die Theory of Segmented Assimilation (4.1.4) und die New Assimilation Theory (4.1.5), etwa in seinem *Modell der intergenerationalen Integration*, das in Unterkapitel 5.7 vorgestellt wird. Zum anderen rekurriert Benhabib auf andere Multikulturalismustheorien, um sich bewusst davon abzugrenzen. So räumt sie in ihrer Theorie im Gegensatz zu Taylor (4.2.1) kollektiven Zielen keinen Vorrang vor Individualrechten ein und lehnt zudem Kymlickas (4.2.2) essenzialistischen Kulturbegriff zu Gunsten eines konstruktivistischen ab. Übereinstimmungen werden bei ihr hingegen mit Bielefeldts (4.2.3) menschenrechtlichem Ansatz sichtbar.

4.1 Assimilationstheorien

4.1.1 Robert E. Park/Ernest W. Burgess: Der Race Relations Cycle

Nach Park und Burgess (vgl. 1970: 363) von der so genannten Chicago School of Sociology ist Assimilation ein natürlicher Prozess, der sich typischerweise unbewusst und

⁴ Diese vier Typen lassen sich oft in unterschiedlichen Bereichen wiederfinden, wie etwa Sprache, Bildung, Arbeitsmarkt u. a. Bei der Staatsangehörigkeit etwa bezieht sich *Marginalität* auf staatenlose Zuwanderer, *multiple Inklusion* auf solche mit doppelter Staatsangehörigkeit usw. (vgl. Esser 2006: 25-26).

in kleineren Schritten vollzieht und durch enge Primärkontakte beschleunigt wird.

„Assimilation is a process of interpenetration and fusion in which persons and groups acquire the memories, sentiments, and attitudes of other persons or groups, and, by sharing their experience and history, are incorporated with them in a common cultural life“ (Park/Burgess 1970: 360).

Park und Burgess entwerfen in den 1920er Jahren ein fünfstufiges idealtypisches Modell, den *race relations cycle*. (1) Auf der ersten Stufe findet der *Kontakt* zwischen Migranten und Einheimischen statt, der sich friedlich gestaltet und noch zu keiner Schließung der Gruppe führt. (2) Die Autoren gehen dabei von einer arbeitsteiligen Gesellschaft aus, in der es auf der zweiten Stufe zu einem *Wettbewerb* um Berufspositionen, Wohnungen etc. und (3) schließlich auf der dritten Stufe zu *Konflikten* zwischen Migranten und Einheimischen kommt. In der Folge führt dies zu einer residentiellen Segregation der Migranten und dem Suchen von Beschäftigungsnischen auf einer unteren Hierarchiestufe. (4) Auf der vierten Stufe der *Akkommodation* wird eine Art von Gleichgewicht hergestellt: Die machtunterlegene Gruppe akzeptiert die beruflichen Nischen und zieht sich in segregierte Wohnviertel zurück. Die unteren Schichtungspositionen werden widerspruchslös hingenommen. (5) Langfristig gesehen kommt es auf der fünften Stufe zur *Assimilation*, der Einbindung in ein gemeinsames kulturelles Leben. Diese Verschmelzung wird meist erst in der zweiten und dritten Generation der Einwanderer erreicht. Wenn eine gemeinsame Sprache gesprochen wird, findet der Prozess auch unbeabsichtigt statt und kann höchstens verzögert, nicht aber verhindert werden. Langfristig entsteht eine gemeinsame Kultur und die Welt wird zum *melting pot*: ethnische Dimensionen lösen sich auf und Ethnizität wird irrelevant (vgl. Treibel 2003: 87-92). Kritisiert wird an dieser Theorie u. a., dass die Abläufe weder allgemein und progressiv verlaufend noch irreversibel sind. Da die Theorie induktiv gewonnen wurde, kann sie auch keine Erklärung der Abläufe liefern, also keine Verbindung zwischen dem Einzelvorgang und einem allgemein gültigen Gesetz herstellen (vgl. Esser 1980: 48).

4.1.2 Ronald Taft: Das Stufenmodell der Assimilation

Taft untersucht die Integration von verschiedenen Migrantengruppen in Australien. Sein Modell der monistischen Assimilation aus den 1950er Jahren betrachtet eine Anpassung des Akteurs an ein bestehendes Normensystem und geht davon aus, dass der Akteur in der neuen Gruppe vollständig aufgeht. (1) Die erste Stufe beginnt mit dem *kulturellen Lernen*, auf der man sich Kenntnisse über die Aufnahmegruppe und Sprachkenntnisse aneignet. (2) Auf der zweiten Stufe kommt es zu *persönlichen Kontakten*, die zu einer

positiven Einstellung zur Aufnahmegruppe, aber auch zu Missverständnissen führen können. (3) Die dritte Stufe ist gekennzeichnet durch einen *zunehmenden Rückzug* von der Herkunftsgruppe, indem der Akteur sich der Aufnahmegruppe immer mehr annähert und (4) auf der vierten Stufe sich auch *äußerlich anpasst*. Dabei übernimmt er bereits Rollen, die in der neuen Gruppe Geltung haben, identifiziert sich aber noch nicht gänzlich damit. (5) Vonseiten der Aufnahmegruppe kommt es auf der fünften Stufe zu einer *sozialen Akzeptanz* des neuen Akteurs und zu einem bestimmten Grad an Vertrautheit. (6) Auf der sechsten Stufe ist der Akteur schließlich *Mitglied der neuen Gruppe* und identifiziert sich mit ihr. (7) Nun können auf der siebten und letzten Stufe die *Normen* des Akteurs mit denen der Aufnahmegruppe in Übereinstimmung gebracht werden (vgl. Treibel 2003: 95-96). Kritisiert wird an der Theorie u. a., dass sie die Wirkungsweisen kaum erklären kann und dass Einflüsse durch die Aufnahmegesellschaft auf den Integrationsprozess (wie etwa Vorurteile und Diskriminierungen) nicht genügend berücksichtigt werden (vgl. Aumüller 2009: 74).

4.1.3 Milton M. Gordon: Kulturelle und strukturelle Assimilation

Gordon kommt in den 1960er Jahren in einer Studie über Assimilation in den USA zu dem Ergebnis, dass Ethnizität noch immer eine große Bedeutung hat, da sie bei den Mitgliedern der ethnischen Subgesellschaften eine wichtige Rolle für deren ethnische Identität spielt. Gordon prägt in seiner Studie den Begriff der *ethclass* und meint damit, dass sich der Akteur in einem sozialen Bezugsfeld befindet, „das durch Faktoren der ethnischen Zugehörigkeit wie des sozialen Status bestimmt wird“ (Aumüller 2009: 59). Die zentrale Bedingung für eine Assimilation sieht Gordon in der Aufnahme von interethnischen Primärkontakten, die es aber nur in geringem Maße gibt. Während es häufig nur zu einer kulturellen Assimilation kommt, in der die Migranten sich an die kulturellen Verhaltensmuster anpassen, findet eine strukturelle Assimilation mit einer Aufnahme in Vereine und Institutionen im Aufnahmeland kaum statt. Er spricht der Politik des Aufnahmelandes eine zentrale Bedeutung für den Integrationsprozess zu, da nur durch sie ethnische Diskriminierungen beseitigt werden können und alle Bürger die gleichen Rechte erhalten (vgl. Treibel 2003: 99-101; Han 2010: 47, 312). (1) Im ersten Stadium erfolgt die *kulturelle Assimilation*, die man als Akkulturation bezeichnen kann. (2) Im zweiten Stadium findet man die *strukturelle Assimilation*, deren Basis Primärbeziehungen mit dem Aufnahmeland bilden. (3) Im dritten Stadium entstehen interethnische Heiratsmuster im Prozess einer *marital assimilation*, (4) bevor im vierten Stadium in der *identifikationalen Assimilation* ein ausschließliches Zugehörigkeitsgefühl zum Aufnah-

meland entwickelt wird. In den nächsten beiden Stadien kommt es schließlich dazu, dass erst (5) *Vorurteile* und (6) *Diskriminierungen abgebaut* werden, bevor (7) mit einer *zivilen Assimilation* das siebte Stadium erreicht wird, das schließlich frei ist von Wertkonflikten und Machtkämpfen (vgl. Esser 1980: 69-70). Der Schlüssel liegt für Gordon in der strukturellen Assimilation, das heißt, „die Teilnahme an den informellen und formellen Institutionen der Kerngesellschaft“ (Aumüller 2009: 61). Während die kulturelle Assimilation nicht automatisch die anderen Typen nach sich zieht, bedeutet die strukturelle Assimilation auch immer Akkulturation und führt langfristig gesehen zu den anderen Stadien der Assimilation. Einen geradlinigen Verlauf von Assimilation kann Gordon für die Vereinigten Staaten nicht feststellen (vgl. Aumüller 2009: 61-62). Kritisiert wird an dieser Theorie u. a., dass sie sich nur auf eine Zwei-Gruppen-Beziehung bezieht und somit in den heute ethnisch diversifizierten Gesellschaften den Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Minderheiten nicht gerecht wird (vgl. Alba/Nee 1997: 830). Alba (2008: 39) hält das Konzept daher heute nicht mehr für angemessen, da von den Individuen verlangt wird, Mitglieder der dominanten Gruppe zu werden, und „that would mean in the contemporary US that non-whites must become whites.“

4.1.4 Alejandro Portes/Min Zhou: Die Theory of Segmented Assimilation

Portes und Zhou weisen in den 1990er Jahren am Beispiel der zweiten (mehrheitlich nicht weißen) Einwanderergeneration in den Vereinigten Staaten nach, dass es unterschiedliche Anpassungsstrategien gibt und Assimilation an die (weiße) Mittelschicht nur eine von drei möglichen Integrationsmustern darstellt (vgl. Zhou 1997: 984). Durch Prozesse der Globalisierung und Deindustrialisierung sind für Migranten die Gelegenheiten, schrittweise aufzusteigen, in den letzten Jahrzehnten geringer geworden (vgl. Portes/Zhou 1993: 76). Bildungsferne Migranten, die Tätigkeiten am unteren Ende des Arbeitsmarktes übernehmen bzw. keinen legalen Status haben, können die zweite Generation nicht so stark unterstützen wie gut gebildete und legale Migranten. Aus Armut ziehen sie meist in innerstädtische Bereiche, wo ihre Kinder „are daily exposed to gangs and deviant lifestyles“ (Portes 2007: 88). Diese *downward assimilation* bedeutet in diesem Fall für die zweite Einwanderergeneration, dass „acculturation to the norms and values of the host society is not a ticket to material success and status advancement, but exactly the opposite“ (Portes 2007: 88), was sich in Schulabbrüchen, jugendlichen Schwangerschaften, Inhaftierungen oder Todesfällen durch Bandenkämpfe äußern kann. Dies wiederum verfestigt eine *ethnische Schichtung* und führt zu ethnischen Stereoty-

pen bzw. Diskriminierungen vonseiten der (weißen) Mehrheitsbevölkerung, wie man am Beispiel der mexikanischen Migranten in den Vereinigten Staaten sehen kann (vgl. Portes 2007: 90). So machen die Autoren schließlich drei Merkmale des sozialen Kontextes aus, die zu einer downward assimilation führen können: „The first is color, the second is location, and the third is the absence of mobility ladders“ (Portes/Zhou 1993: 83). Ein weiteres Muster finden Portes und Zhou in der starken Einbettung von Migranten in ihre ethnische Gemeinde, die zu einer *selektiven Akkulturation* führen kann, wie etwa bei asiatischen Migranten. Bei dieser Anpassungsstrategie findet eine strukturelle Assimilation unter gleichzeitigem Erhalt der ethnischen Identitäten und Ressourcen statt (vgl. Esser 2008a: 85; Alba 2008: 38). So hält die Theory of Segmented Assimilation fest, dass Migranten heute von verschiedenen Sektoren der amerikanischen Gesellschaft absorbiert werden und „Amerikaner“ zu werden nicht immer eine Verbesserung für sie und ihre Kinder bedeutet (vgl. Zhou 1997: 999). Kritisiert wird an dieser Theorie u. a., dass die von ihr benannten Muster letztlich nur Unterschiede in der Geschwindigkeit des Assimilationsprozesses sind (vgl. Zhou 1997: 981).

4.1.5 Richard Alba/Victor Nee: Die New Assimilation Theory

Alba und Nee unterscheiden ebenfalls drei Muster der sozialen Integration von Migranten in die Aufnahmegesellschaft: (1) Die Assimilation als intergenerationaler „Prozeß der sozioökonomischen, kulturellen und sozialen Integration in den Hauptstrom der Gesellschaft“ (Alba/Nee 2004: 22), (2) den rassistischen Ausschluss mit dauerhaften Nachteilen für die Minderheitengruppe, und (3) das Modell einer sozialen Pluralisierung, bei dem die Mitglieder der ethnischen Gruppe soziale und ökonomische Vorteile wahrnehmen können im Rahmen von ethnischen Ökonomien bzw. Kolonien (vgl. Alba/Nee 2004: 22). Die Autoren verstehen unter Assimilation “the decline, and at its endpoint the disappearance, of an ethnic/racial distinction and the cultural and social differences that express it“ (Alba/Nee 1997: 863). Assimilation ist dabei kein einseitiger Prozess vonseiten der Migranten, sondern auch der Mainstream selbst kann sich in diesem Prozess verändern und somit deren Assimilation erleichtern (vgl. Alba/Nee 2004: 27-28). Alba und Nee unterscheiden zwischen drei Prozessen, in denen soziale Grenzen berührt werden: (1) *Grenzüberschreitung* (boundary crossing) bedeutet, dass man sich von der Herkunftsgruppe löst und in eine neue Gruppe bewegt, der gegenüber man sich loyal fühlt, wie es in der klassischen Theorie postuliert wird. Dabei behalten ethnische Differenzen ihre Bedeutung (one-way assimilation). (2) *Grenzverwischung* (boundary blurring) meint hingegen, dass die Individuen nicht mehr klar einer Seite der Grenze

zuordenbar sind (two-way assimilation). Interethnische Heiraten können dazu beitragen sowie (andauernde) soziale Kontakte zwischen Gruppenmitgliedern mit einem gleichen sozioökonomischen Status, sodass die sozialen Kategorien an Bedeutung verlieren und die Unterschiede zwischen den Gruppen von den Beteiligten als klein erkannt werden (vgl. Alba/Nee 2004: 29-30). Die Individuen sollen sich nicht gezwungen fühlen, zwischen dem Mainstream und der Herkunftsgruppe zu wählen. Stattdessen können sie sich selbst als gleichzeitiges oder sequenzielles Mitglied einer ethnischen Minderheit und des Mainstream betrachten (vgl. Alba 2008: 41). (3) Schließlich verstehen die Autoren unter *Grenzverschiebung* (boundary shifting), dass sich die sozialen Grenzen verlagern und *Außenseiter* zu *Innenseitern* werden (vgl. Alba/Nee 2004: 30). Assimilation geschieht nicht linear, sondern schrittweise und als ein intergenerationaler Prozess; oft auch als eine unintendierte Folge des Handelns der Migranten, die ihre soziale und ökonomische Lage verbessern wollen. Da die Möglichkeiten dafür im Mainstream größer sind als in der ethnischen Gemeinde, orientieren sie sich an den Strukturen des Mainstream, was etwa das Wohnverhalten und den Arbeitsmarkt angeht (vgl. Alba/Nee 2004: 32-36; Alba 2008: 39-43). Für die New Assimilation Theory ist das Assimilationsparadigma zwar nicht für alle ethnischen Minderheiten in gleicher Weise bedeutsam (vgl. Alba/Nee 2004: 36), doch sie hält an der „*empirischen* Kernaussage der klassischen Assimilationstheorie“ (Esser 2008a: 85, Herv. i. O.) fest und hält es für verfrüht, jetzt schon festzustellen, dass sich die Verhältnisse in den USA für die neue Generation grundlegend geändert hätten. Da sich im Verlaufe des 20. Jahrhunderts rassische und ethnische Grenzziehungen verändert und dadurch die sozialen Positionen etwa von europäischen Katholiken und Juden der „Old Immigration“ beeinflusst haben, ist es denkbar und nicht auszuschließen, dass sich dieses auf lange Sicht auch für die Zuwanderer der „New Immigration“ wiederholt (vgl. Alba 2008: 53). Beobachtungen etwa von Vorgängen des Spracherwerbs oder der Bildungs- und Berufsverläufe der zweiten Generation deuten darauf hin, dass Assimilation für einen erheblichen Teil der heutigen Einwanderer und ihrer Kinder aus Asien, Lateinamerika und der Karibik noch immer das gültige Integrationsmuster darstellt (vgl. Alba/Nee 2004: 36). Kritisiert wird an dieser Theorie u. a. die implizite Annahme, dass es überhaupt ein „unified core of American society“ (Zhou 1997: 981) gibt, an das sich die Migranten assimilieren würden.

4.2 Multikulturalismustheorien

4.2.1 Charles Taylor: Der kommunitaristische Multikulturalismus

Für Taylor (vgl. 2009: 13-14, 21) ist der Wunsch nach Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis, da die Herausbildung der eigenen Identität durch dialogische Beziehungen zu anderen beeinflusst wird. Die Nichtanerkennung kann daher eine Form von Unterdrückung sein, unter der Einzelne oder ganze Gruppen leiden können. Die *Politik der Differenz* verlangt, „die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen [...]“, weil ihre „Besonderheit bisher verkannt [...] oder von einer Mehrheit gestützten Identität assimiliert wurde. Diese Assimilation ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität“ (Taylor 2009: 25). Taylor entwickelt seinen Ansatz vor dem Hintergrund der kanadischen Verhältnisse.⁵ In der in den 1980er Jahren verabschiedeten Canadian Charter of Rights wird die Provinz Québec als „Gesellschaft mit besonderem Charakter“ bezeichnet. Québec hat Sprachgesetze verabschiedet, nach denen Frankophone und Zuwanderer aus französischsprachigen Ländern ihre Kinder nicht auf englischsprachige Schulen schicken dürfen, während dies für anglophone Kanadier gestattet ist. Die Geschäftssprache in Firmen mit mehr als 50 Mitarbeitern muss Französisch sein, und Plakatwerbung ist nur in französischer Sprache erlaubt. Der Fortbestand der französischen Kultur in Québec soll dadurch gesichert werden (vgl. Taylor 2009: 39-41, 44). Die zu diskutierende Frage hierbei ist, ob kollektive Ziele Vorrang vor Individualrechten und Bestimmungen über die Nichtdiskriminierung haben dürfen. Taylor unterscheidet in der Erörterung dieser Frage zwischen zwei Liberalismusmodellen. Im ersten (prozeduralen) Liberalismusmodell kann die Gesellschaft ihren Mitgliedern nicht bestimmte Lebensziele verordnen (vgl. Taylor 2009: 42).

„Es gibt eine Politik der Gleichachtung, die in einem Rechte-Liberalismus zum Ausdruck kommt, der sich der Differenz gegenüber unaufgeschlossen zeigt, weil er (a) auf einer gleichförmigen Anwendung der diese Rechte definierenden Regeln besteht und keine Ausnahme zuläßt und weil er (b) mißtrauisch gegenüber kollektiven Zielen ist. Damit ist nicht gesagt, daß dieses Modell sich anschickte, kulturelle Unterschiede zu beseitigen. Ein solcher Vorwurf wäre absurd. Unaufgeschlossen gegenüber der Differenz nenne ich dieses Modell deshalb, weil es nicht gewährleisten kann, was die Angehörigen von Gesellschaften mit besonderem Charakter in Wirklichkeit anstreben: ihren Fortbestand. Dieser ist zum einen (b) ein kollektives Ziel, das außerdem (a) fast unvermeidlich gewisse Abwandlungen der Gesetze zur Folge hat, die wir in unterschiedlichen kulturellen Kontexten für zulässig halten, wie der Fall Quebec deutlich zeigt“ (Taylor 2009: 47).

Taylor befürwortet das zweite Liberalismusmodell, und dieses verlangt

„selbstverständlich die unterschiedslose Verteidigung *bestimmter* Rechte. Es kommt auch für sie nicht in Betracht, etwa das *habeas corpus*, also die Bestimmungen über die Freiheit der Person, in verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich zu handhaben. Sie unterscheiden aber solche

⁵ Zum Verständnis von Multikulturalismus in Kanada vgl. auch Geißler 2003, 2004.

Grundrechte von dem breiten Spektrum der Sonderrechte und Ansprüche auf Gleichbehandlung, die sich in den modernen, von der gerichtlichen Überprüfung der Gesetzgebung geprägten Kulturen herausgebildet haben. Sie sind bereit, die Wichtigkeit bestimmter Formen von Gleichbehandlung abzuwägen gegen die Wichtigkeit des Überlebens einer Kultur, und sie entscheiden dabei bisweilen zugunsten der letzteren. Es sind dies also keine prozeduralen Liberalismusmodelle, sie gründen vielmehr auf Urteilen darüber, worin ein gutes Leben besteht – auf Urteilen, in denen der Integrität der Kulturen ein zentraler Platz zukommt“ (Taylor 2009: 47-48, Herv. i. O.).

Diese wichtige Unterscheidung zwischen elementaren, uneinschränkbaren Freiheiten und Sonderrechten, die aus politischen Gründen beschnitten werden können, würde missachtet werden, „wenn man etwa die Möglichkeit, in einer beliebigen Sprache Reklame zu machen, als Grundrecht bezeichnete“ (Taylor 2009: 45). Taylor (vgl. 2009: 55-59) spricht sich weiterhin dafür aus, dass es keinen Rechtsanspruch einer Kultur auf Gleichwertigkeit geben kann, sondern nur einen Rechtsanspruch darauf, dass man sich zu Beginn des Studiums dieser Kultur von der *Annahme* leiten lässt, sie sei genauso wertvoll wie eine andere. Die Frage jedoch, ob man am Ende tatsächlich etwas entdeckt, was Wert besitzt oder nicht, muss offen gehalten werden. Kritisiert wird an dieser Theorie u. a., dass Taylor mit den zwei Liberalismusmodellen einen Gegensatz konstruiert, in dem einem der Modelle Vorrang gegeben werden muss (vgl. Habermas 2009: 126). Die Möglichkeit von multiplen Identitäten oder die Entstehung von Hybridkulturen findet in dieser Theorie keinen Raum (vgl. Radtke 2009: 46). Nach Yildiz (2008: 45) stellt solch ein Modell der Gruppenpolitik „die Überlebenschancen einer Sprachkultur über die Arbeitsmarkt- und Lebenschancen der Individuen.“

4.2.2 Will Kymlicka: Der liberale Multikulturalismus

Kymlicka differenziert in seiner Theorie eines liberalen Multikulturalismus in den 1990er Jahren, ebenfalls vor dem Hintergrund der kanadischen Verhältnisse, zwischen nationalen Minderheiten und ethnischen Gruppen. Multinationale Staaten wie Kanada besitzen nationale Minderheiten, die oft unfreiwillig in den größeren Staat eingegliedert wurden. Um eine dauerhafte Marginalisierung zu vermeiden, müssen Minderheiten sich entweder in die Mehrheitskultur integrieren oder eine Selbstverwaltung anstreben mit ökonomischen, politischen und Bildungsinstitutionen, in denen ihre eigene Sprache gesprochen wird (vgl. Kymlicka 1999: 29). Während nationale Minderheiten, wie die französischsprachigen Einwohner Québecks, für eine Selbstverwaltung kämpfen, integrieren sich ethnische Gruppen in die bereits bestehende gesellschaftliche Kultur Kanadas. Strategien des Multikulturalismus sind nach Kymlicka (vgl. 1999: 53) nicht als Versuch anzusehen, die Bildung von nationalistischen Bewegungen zu unterstützen, die sich selbst verwalten wollen. Keine ethnische Gruppe habe bisher einschneidende Ver-

änderungen in der staatlichen Politik und den politischen Institutionen gefordert, die sowieso keine Regierung ernsthaft in Erwägung ziehen würde. Zu den Strategien des Multikulturalismus zählen:

„1. Gezielte Förderung bestimmter Gruppen 2. Änderung des Lehrplans für die Fächer Geschichte und Literatur 3. Berücksichtigung religiöser Feiertage in Schulen und Betrieben 4. Einschränkung von Kleidervorschriften 5. Antirassistische Unterrichtseinheiten 6. Normen zur Vermeidung von Belästigung am Arbeitsplatz und in der Schule 7. Finanzierung ethnischer Kulturfestivals und Forschungsprogramme 8. Muttersprachliches Dienstleistungsangebot für erwachsene Einwanderer 9. Zweisprachiger Unterricht für Kinder von Einwanderern“ (Kymlicka 1999: 69).

Die gezielten Förderungsmaßnahmen führen Kymlicka zufolge nicht zu einer Marginalisierung der Zuwanderer, sondern wirken integrativ, denn

„sie beabsichtigen ja gerade, die Zahl der Einwanderer zu erhöhen, die an den regulären Institutionen partizipieren, indem sie ihnen einen bestimmten Anteil an den Positionen in verschiedenen akademischen, ökonomischen oder politischen Institutionen sichern. Sie sind das genaue Gegenteil von Strategien, die den ethnischen Separatismus befördern“ (Kymlicka 1999: 69).

Die öffentliche Bejahung und Anerkennung der ethnischen Identität erfolgt in gemeinsamen Institutionen und ermutigt die Zuwanderer nicht zum Rückzug aus den Institutionen des Aufnahmelandes, sondern unterstützt sie bei ihrer Integration (vgl. Kymlicka 1999: 71-72). Zuwanderer sollen die offizielle Landessprache erlernen, da dies sonst zu einer schwerwiegenden Marginalisierung führen kann, die im schlimmsten Fall an die nächste Generation weitergegeben wird. Von bestimmten Gruppen (etwa Flüchtlingen) kann man jedoch nicht erwarten, dies sofort nach ihrer Ankunft zu leisten. Stattdessen können Zuwanderer über muttersprachlichen Unterricht Informationen über das Rechtssystem und den Arbeitsmarkt des Landes erlangen, und es gibt keine Hinweise, dass muttersprachlicher Lese- und Schreibunterricht die Chance zum Lernen der offiziellen Sprache vermindert (vgl. Kymlicka 1999: 73-75). Nach Kymlicka (vgl. 1999: 81-82) überschätzen die Kritiker den Einfluss des Multikulturalismus, denn die wesentlichen Stützen für die staatlich geförderte Integration sind die Einbürgerungs-, Bildungs- und Beschäftigungspolitik, die ihren Platz behalten.

„Die Befürchtung, die Politik des Multikulturalismus werde dazu benutzt werden, Einwanderergruppen in die Lage zu versetzen, ihre eigenen gesellschaftlichen Kulturen beizubehalten, ist eine Kopfgeburt. Sie ist ein Hirngespinnst ohne jegliche Grundlage in der Realität. Nicht in einem einzigen der großen Einwanderungsländer des Westens gibt es einen Beweis dafür, daß Zuwanderer nationale Minderheiten bilden wollen oder einen nationalistischen politischen Forderungskatalog aufstellen“ (Kymlicka 1999: 67).

Kritisiert wird an dieser Theorie u. a., dass Kymlicka von einem statischen, essentialistischen Kulturbegriff mit klaren Grenzen ausgeht und damit die Vermischung von kulturellen Kontexten ausschließt (vgl. Leicht 2009: 93).

4.2.3 Heiner Bielefeldt: Der aufgeklärte Multikulturalismus

Nach Bielefeldt (vgl. 2007: 18) definiert sich eine liberale Gesellschaft dadurch, dass sie grundlegende Freiheitsrechte respektiert und die Entfaltung von unterschiedlichen kulturellen Lebensformen sowohl im Privaten als auch in der Öffentlichkeit ermöglicht. Für ihn bilden die Menschenrechte den Schlüssel im Umgang mit kulturellem Pluralismus in der Aufnahmegesellschaft. Zum einen verlangt ihr Anspruch auf Selbstbestimmung „Respekt für eine Vielfalt kultureller Ausdrucks- und Lebensformen“ (Bielefeldt 2007: 20), zum anderen setzen sie aber „auch Grenzen dessen, was im Namen kultureller Vielfalt akzeptiert werden kann“ (Bielefeldt 2007: 20). Autoritäre und diskriminierende Praktiken gehören nicht dazu. Genitalverstümmelungen und Zwangsverheiratungen können nicht als kulturelle Traditionen gerechtfertigt werden (vgl. Bielefeldt 2007: 69). Menschenrechte sind „grundlegende Rechte, die jedem Menschen zukommen“ (Bielefeldt 2007: 25) und die „schon *mit dem Menschsein* des Menschen gegeben“ (Bielefeldt 2007: 25, Herv. i. O.) sind, unabhängig von gesellschaftlichen Rollen und Funktionen. Zu diesen Freiheits- und zugleich Gleichheitsrechten zählt er u. a. Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Meinungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit oder auch das Recht auf Gesundheit und Bildung (vgl. Bielefeldt 2007: 33, 78). Der Staat hat dabei die Pflicht, sie zu achten, zu schützen und zu gewährleisten (vgl. Bielefeldt 2007: 36). Normative Prinzipien und Institutionen müssen „dem irreversiblen *Pluralismus* der Religionen, Weltanschauungen und Lebensformen in der Gesellschaft gerecht werden können“ (Bielefeldt 2007: 49, Herv. i. O.).

„Dass Menschen ihre religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen privat und öffentlich zum Ausdruck bringen, ihr Leben – für sich selbst und in Gemeinschaft mit anderen – nach ihren Überzeugungen gestalten, ihre religiösen, kulturellen und sprachlichen Traditionen pflegen und an die nachfolgenden Generationen weitergeben, ist demnach ihr selbstverständliches Recht. Eine pluralistische Gesellschaft, die die Freiheit der Menschen in Fragen religiöser, weltanschaulicher und kultureller Selbstbestimmung respektiert, wird deshalb unter den Bedingungen zeitgenössischer Migration immer auch eine multikulturelle Gesellschaft sein. In diesem Sinne gibt es einen positiven Zusammenhang von Menschenrechten und Multikulturalität“ (Bielefeldt 2007: 65-66).

Nach Bielefeldt (2007: 70, Herv. i. O.) erkennt der aufgeklärte Multikulturalismus auch die Entscheidung zur Assimilierung an die Aufnahmegesellschaft als Option für die persönliche Lebensgestaltung ausdrücklich an, diese Option „ist aber nur *eine von vielen*, die allesamt Beachtung verlangen.“ Eine andere Option für eine selbstbestimmte Lebensführung kann (i) die Distanzierung von familiären kulturellen Traditionen darstellen, (ii) die persönliche Erweiterung des traditionellen kulturellen oder religiösen Bezugsrahmens, oder auch (iii) ein gleichgültiges Verhalten gegenüber entsprechenden Themen, um persönliche Freiräume zu schaffen (vgl. Bielefeldt 2007: 70). Auf den für

ihn zu unbestimmten Begriff der *Leitkultur* will er verzichten und sieht stattdessen in den Menschenrechten einen Orientierungspunkt für ein gemeinsames Wertefundament:

„Indem sie den legitimen kulturellen Pluralismus von der freien und gleichberechtigten Selbstbestimmung der Menschen her begründen, ziehen sie dem Konzept einer multikulturellen Gesellschaft *normative Konturen* und auch *Grenzen* ein. Im Unterschied zum semantisch sehr offenen Begriff der Leitkultur sind die Menschenrechte im Grundgesetz und in anderen verbindlichen Dokumenten außerdem klar formuliert“ (Bielefeldt 2007: 73, Herv. i. O.).

Kritisiert wird an dieser Theorie u. a., dass sie angesichts konkreter Verteilungskämpfe und Unterdrückungs- und Ausgrenzungsverhältnisse die Frage unterbelichtet lässt, „wer überhaupt die Möglichkeit erhält, an einem Menschenrechtsdiskurs teilzunehmen, und in den Genuss von Menschenrechten kommen kann“ (Leicht 2009: 117).

5 Die Assimilationstheorie von Hartmut Esser

Durch den Exkurs über die Theorienvielfalt im vorangegangenen Kapitel konnte deutlich gemacht werden, dass es für einen handhabbaren Vergleich notwendig ist, sich auf jeweils einen Vertreter der beiden Paradigmen zu konzentrieren. Dazu soll zunächst aus dem *Assimilationsparadigma* die Theorie von Hartmut Esser vorgestellt werden: Zu Beginn wird die Frage erörtert, ob es seiner Ansicht nach denkbare Alternativen zur Assimilation gibt (5.1), um dann die verschiedenen Dimensionen der Assimilation vorzustellen (5.2). Im Anschluss daran wird die These von der Unvereinbarkeit von kulturellem Pluralismus und struktureller Assimilation beleuchtet, und es werden die Faktoren aufgezeigt, die zur Entstehung und Perpetuierung von ethnischen Schichtungen beitragen (5.3). Anschließend sollen die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der Leitkultur (5.4) und der Stellenwert von Sprache für den Integrationsprozess thematisiert werden (5.5). Das darauf folgende Unterkapitel wird sich mit der Verbindung von kultureller und struktureller Assimilation befassen sowie mit Essers Verständnis einer kulturellen Pluralisierung (5.6). Es folgen eine Darstellung des Modells der intergenerationalen Integration (5.7) und Essers Empfehlungen für eine Integrationspolitik (5.8), bevor eine Kritik an seiner Theorie das fünfte Kapitel beschließt (5.9).

5.1 Alternativen zur Assimilation

Welche Alternativen zur Assimilation gibt es? Für Esser (2001: 21, Herv. i. O.) ist die Sozialintegration „eigentlich *nur* in der Form der *Assimilation* möglich.“⁶

⁶ Für die individuelle Perspektive relativiert Esser (2004b: 49) diese Aussage dahingehend, dass es bei den „individuellen Lebenslagen unabhängig von der objektiven Situation zu durchaus befriedigenden Anpassungen kommen kann.“ Aus individueller Sicht kann auch ein Leben in einer ethnischen Gemeinde befriedigend und erstrebenswert sein (vgl. Esser 2004b: 49-50).

„Es gibt (mindestens) zur strukturellen Assimilation der Migranten, speziell im Bildungssystem und auf den primären Arbeitsmärkten, *keine* sinnvolle Alternative. Und insoweit die anderen Dimensionen der Integration, speziell die kulturelle und die soziale Integration, damit – direkt und indirekt – in Beziehung stehen, gilt dies auch dafür“ (Esser 2004b: 44-45, Herv. i. O.).

Bevor der Versuch unternommen wird, Essers Argumentation nachzuzeichnen, die ihn zu dieser Aussage führt, soll zunächst ein Blick auf die drei Alternativen geworfen werden, die als weitere Typen der individuellen Sozialintegration überhaupt in Betracht kommen können⁷: (1) *Multiple Inklusion* ist für Esser (2001: 21) ein empirisch sehr seltener Fall, weil dieser „den üblichen (Arbeits-)Migranten“ ein hohes „Ausmaß an Lern- und Interaktionsaktivitäten“ abfordert und ihnen die Gelegenheiten dazu im Alltag meist verschlossen bleiben. Die gleichzeitige Sozialintegration in unterschiedliche Bereiche kann sich in einer Mehrsprachigkeit, der Kreuzung von sozialen Verkehrskreisen oder einer mehrfachen Identifikation ausdrücken, doch empirisch werden „Mischungen“ etwa von Freundschaftsnetzwerken oder Identifikationen nur selten festgestellt“ (Esser 2001: 21). Bilingualität, ethnisch gemischte Netzwerke und Mehrfachidentifikation haben zudem empirisch über die individuelle Assimilation hinaus keine signifikant positiven Effekte für einen Arbeitsmarkterfolg (vgl. Esser 2010: 287-288). Und „ein Bildungsabschluß oder die Integration in den primären Arbeitsmarkt, sind als multiple Inklusion schon technisch und institutionell kaum denkbar“ (Esser 2004b: 48). So kommt „dieser Typ der ‚multikulturellen‘ Sozialintegration [...] allenfalls für Diplomatenkinder oder für Akademiker in Frage“ (Esser 2001: 21), in deren Familien mehrere Sprachen gesprochen werden und mehrere Kulturen anzutreffen sind.

(2) *Segmentation* kann vor allem für Migranten der ersten Generation bedeuten, dass sie in ethnischen Gemeinden Entlastung von dem Druck der Migrationssituation finden, da diese sie auffangen und ihnen eine vertraute Umgebung und Schutz vor belastenden Alltagssituationen im Aufnahmeland bieten können. Doch mit zunehmender Größe und Vielfalt der ethnischen Gemeinde kann es zu einer institutionellen Vollständigkeit kommen, die die Segmentation dauerhaft verfestigt. Wenn sich der gesamte Alltag in der ethnischen Gemeinde abspielt und bewerkstelligen lässt, gibt es für Migranten kaum Anlass, sich in die Aufnahmegesellschaft sozial zu integrieren. Dies kann auch im Interesse der nachfolgenden Generationen nicht das Ziel sein (vgl. Esser 2001: 11, 20). (3) *Marginalität*, also die nicht erfolgte Sozialintegration, ist für Esser (2001: 20) ein oft typischer Fall für Migranten der ersten Generation, in dem „keine Sprache richtig be-

⁷ Alle vier Typen der individuellen Sozialintegration können nach den vier inhaltlichen Dimensionen nochmals unterschieden werden. So kann es eine *kulturelle* Marginalität, Segmentation, Assimilation oder multiple Inklusion geben, die sich auf die *Kulturation* bezieht, usw. (vgl. Esser 2006: 26).

herrscht wird, nirgendwo eine akzeptable Position besetzt wird, keine sozialen Beziehungen unterhalten werden und man sich mit keiner Gesellschaft identifiziert.“ Migranten der ersten Generation befinden sich oft in einer eigentümlichen Zwischenposition und fühlen sich entwurzelt. Die alte Heimat wird ihnen zunehmend fremder, aber eine neue Heimat haben sie im Aufnahmeland noch nicht gefunden (vgl. Treibel 2003: 102-103). Die Anweisungs- und Auslegungsschemata, die sie in ihrer Sozialisation unhinterfragt übernommen haben (das Denken-wie-üblich), können ihnen nun nicht mehr hilfreich zur Seite stehen. Um ein neues Orientierungsschema übernehmen zu können, muss ihnen ein Status als Mitglied der neuen Gruppe zugewiesen werden, von dem aus sie ein Wissen über die Auslegungsfunktion der neuen Kulturmuster erwerben können (vgl. Schütz 1972: 58-63). Wenn dem Migranten der Prozess der sozialen Anpassung nicht gelingt, bleibt er ein *marginal man*, ein „kultureller Bastard an der Grenze von zwei verschiedenen Mustern des Gruppenlebens, der nicht weiß, wohin er gehört“ (Schütz 1972: 68). Im Kopf des *marginal man* findet ein Kampf der Kulturen statt, der zu emotionalem Stress führen kann. Nach Park (vgl. 1928: 891-893) ist dies typisch für Migranten während der Übergangsphase, in der man in zwei Welten lebt und zu keiner wirklich gehört. Im Falle des *marginal man* ist die Länge dieser Krise relativ dauerhaft. Esser (2001: 15) zufolge ist die Totalexklusion aus beiden gesellschaftlichen Systemen und die komplette Marginalität „zwar selten, es gibt sie jedoch durchaus.“

5.2 Assimilation und die Sozialintegration

Der Begriff *Assimilation* kommt vom lateinischen *assimilare* bzw. *assimulare* und bedeutet so viel wie: ähnlich machen, nachbilden, nachahmen (vgl. Aumüller 2009: 27). Nach Esser (vgl. 2001: 21) heißt Assimilation, dass sich verschiedene Gruppen der Gesellschaft in bestimmten bewerteten Eigenschaften angleichen, das bedeutet, es gibt keine systematischen Unterschiede zwischen ihnen in der Verteilung dieser Eigenschaften. Auch wenn die Gruppen dabei das gleiche Muster der Inklusion aufweisen, bedeutet dies noch keine Gleichheit der Akteure.

„Es geht bei dem hier dargestellten Konzept der Assimilation also um die Auflösung systematischer Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen und Kategorien, nicht aber um die Gleichheit der ‚Individuen‘ in allen Belangen. Das heißt: Es kann selbstverständlich soziale Ungleichheiten auch bei Assimilation geben, aber diese Ungleichheiten dürfen sich zwischen den ethnischen Gruppen nicht unterscheiden; Einheimische und Migranten partizipieren im *Gruppenvergleich* in gleicher Weise an den Rechten und Ressourcen einer Gesellschaft“ (Esser 2001: 21-22, Herv. i. O.).

Analog zu den Dimensionen der individuellen Sozialintegration lassen sich vier *Dimensionen der Assimilation* unterscheiden⁸: (1) *Kulturelle Assimilation* bezeichnet die Angleichung in Wissen und Fertigkeiten (etwa in der Sprache) und steht mit der strukturellen Assimilation in einem engen wechselseitigen Verhältnis. Sie ist eine der Voraussetzungen für die soziale und identifikative Assimilation (vgl. Esser 2001: 22). (2) *Strukturelle Assimilation* meint die Platzierung der Akteure in den verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft (etwa Bildungsbereich und Arbeitsmarkt) und das Wahrnehmen von bestimmten Rechten. Kulturelle und strukturelle Assimilation bedingen sich und verstärken sich wechselseitig (vgl. Esser 2001: 22). (3) *Soziale Assimilation* ist von einer erfolgreichen kulturellen und strukturellen Assimilation abhängig. Mit ihr wird „die Angleichung in der sozialen Akzeptanz und in den Beziehungsmustern, etwa im Heiratsverhalten“ (Esser 2001: 22) bezeichnet. (4) *Identifikative Assimilation* folgt insbesondere der sozialen Assimilation und bedeutet, dass sich die Akteure in der emotionalen Identifikation mit dem Aufnahmeland angleichen, wobei alle drei in Unterkapitel 3.2 genannten Formen denkbar sind. Wenn etwa bei den Einheimischen die Form der Identifikation nur aus einer bloßen Hinnahme besteht, würden auch die Migranten im Gruppenmittel diese bei den Einheimischen vorherrschende Einstellung der Gesellschaft entgegenbringen. Diese vierte Dimension wird auch *emotionale Assimilation* genannt (vgl. Esser 2001: 22).

Es gibt drei Umstände, die einen Einfluss auf den Prozess der Sozialintegration der Zuwanderer in die Aufnahmegesellschaft ausüben: (1) *Eigenschaften, Ressourcen und Kompetenzen der Individuen*. Zum einen können Zuwanderer die Sozialintegration in die Aufnahmegesellschaft selbst intendieren und in ihrem Möglichkeitsraum danach handeln, zum anderen können aber auch nicht intendierte Vorgänge zu ihrer Sozialintegration führen, wenn beispielsweise ein wie auch immer entstandener interethnischer Kontakt ihnen zum Erwerb von Ressourcen oder Kenntnissen (etwa in der Zweitsprache) verhilft und den Prozess dadurch unbeabsichtigt unterstützt (vgl. Esser 2001: 24-25). Erleichtert wird die Sozialintegration durch das erworbene oder mitgebrachte Humankapital (insbesondere Bildungsabschlüsse) der Zuwanderer; vorausgesetzt, sie wollen dauerhaft im Aufnahmeland bleiben. Bei einem zeitlich befristet geplanten Aufenthalt werden sie nur so viel Investitionen in die verschiedenen Arten von Kapital tätigen, wie sie für den Zweck ihres Aufenthaltes gerade benötigen (partielle Assimilation). Zu einer partiellen Sozialintegration kommt es meist auch bei Angehörigen der Erstgenera-

⁸ Geißler (vgl. 2004: 290) gliedert diese nach einer *sozialstrukturellen* Dimension (strukturelle Assimilation) und drei *sozialkulturellen* Dimensionen (kulturelle, soziale und identifikative Assimilation).

tion, die emotional an die Herkunftskultur gebunden bleiben und einen oft geringen Zweitsprachenerwerb aufweisen. Graduelle Unterschiede bei der Sozialintegration der Erstgeneration lassen sich auf die Modernität der Herkunftsgesellschaft, mitgebrachte Bildung, Einreisearchter und Aufenthaltsdauer der Migranten zurückführen (vgl. Esser 2001: 26-28). (2) *Vorgefundene Bedingungen im Aufnahmeland*. Der Prozess der assimilativen Sozialintegration wird vonseiten des Aufnahmelandes vor allem durch die Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt, Wohnungsmarkt und im Bildungsbereich beeinflusst. Daneben spielt die Offenheit der Einheimischen eine bedeutende Rolle, die durch eine geringe soziale und kulturelle Distanz zu den Zuwanderern begünstigt wird (vgl. Esser 2001: 25). (3) *Orientierungen auf und Alternativen im Herkunftsland bzw. ethnische Gemeinde*. Wie in Unterkapitel 5.1 unter dem Begriff der *Segmentation* beschrieben, bietet mit zunehmender Größe und Vielfalt die ethnische Gemeinde eine Alternative, in der das mitgebrachte kulturelle Kapital seinen Wert behält und in der ein sozialer Aufstieg in gewissem Maße, auch für Folgegenerationen, möglich ist. Eine Alternative zu der assimilativen Sozialintegration in das Aufnahmeland bietet auch die Rückkehr in das Herkunftsland, sofern dessen Entwicklungsstand attraktive Optionen für die Zuwanderer verspricht oder noch starke Verwandtschaftsnetzwerke zu dem Herkunftsland bestehen (vgl. Esser 2001: 25-26). Zusammengefasst findet Assimilation im Allgemeinen dann statt,

„wenn die individuellen Migranten die Sozialintegration in das Aufnahmeland intendieren, wenn ihnen das innerhalb des gegebenen Aufnahmekontextes möglich ist und wenn es keine für sie attraktivere verfügbare ‚ethnische‘ Alternative gibt, wie etwa die Rückkehr in das Herkunftsland oder die Sozialintegration in die ethnische Gemeinde“ (Esser 2001: 25).

5.3 Die multiethnische Gesellschaft und die ethnische Schichtung

In Kapitel 3 wurde darauf hingewiesen, dass die Ebenen der Systemintegration und Sozialintegration theoretisch unabhängig voneinander sind. So kann es eine Systemintegration der Aufnahmegesellschaft ohne eine assimilative Sozialintegration der Migranten geben, da beide logisch voneinander unabhängig sind. Nach Esser (2001: 31) sind sie dies jedoch „keineswegs auch empirisch.“ Als *multiethnische*⁹ *Gesellschaft* bezeichnet er den „Fall der systemintegrierten ethnisch heterogenen Gesellschaft ohne Assimilation der verschiedenen Gruppen [...]“ (Esser 2001: 32). Dies ist der Fall,

„wenn sich Akteure mit bestimmten ethnischen oder kulturellen Eigenschaften in den Variablen, die die vertikale soziale Ungleichheit beschreiben, wie Bildung, Einkommen, Berufsprestige, Teilhabe an politischer Macht, *nicht* weiter systematisch unterscheiden“ (Esser 2001: 33, Herv. i. O.).

⁹ Esser (vgl. 2001: 18, 33) verwendet den Begriff *multiethnisch* synonym für *multikulturell*.

Der Gegenbegriff dazu ist die *ethnische Schichtung*, mit der

„das Vorliegen systematischer *vertikaler sozialer Ungleichheiten* zwischen den verschiedenen ethnischen *Gruppen* gegenüber deren ‚Gleichheit‘ in sozialstruktureller Hinsicht bezeichnet [wird], insbesondere in der Verfügung über besonders interessante Ressourcen und Markt- bzw. Organisationsmacht, etwa nach der durchschnittlichen Bildung, den ausgeübten Berufen, dem Einkommen, der Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten, insbesondere auch in Hinsicht auf die politische Partizipation und Repräsentation“ (Esser 2001: 33, Herv. i. O.).

Diese „systematische Kovariation von ethnischen Gruppen mit typischen Positionen im System der vertikalen sozialen Ungleichheit“ (Esser 2001: 35) verweist auf das, was Milton M. Gordon als *ethclass* bezeichnet hat. Für Esser (2001: 36, Herv. i. O.) ist die multikulturelle Gesellschaft „nichts als ein schöner Traum“ vom gleichberechtigten Nebeneinander der ethnischen Gruppen, da „*alle* dauerhaft ethnisch differenzierten Gesellschaften [...], mehr oder weniger ausgeprägte, ethnische Schichtungen“ sind, die ohne Assimilation der ethnischen Gruppen, und somit die Auflösung von ethnischen Differenzierungen, nicht vermieden werden können. Ethnische Schichtungen sind dazu geeignet, die Systemintegration der Gesellschaft zu gefährden, weil sie „mit den Gleichheitspostulaten der funktionalen Differenzierung nicht vereinbar sind“ (Esser 2004b: 53).¹⁰ Für die Entstehung von ethnischen Schichtungen gibt es zwei strukturelle Hintergründe: (1) *Regionale Disparitäten*, bei denen bestimmte Regionen eines Landes systematisch benachteiligt sind, und (2) *ethnische Differenzierungen des Arbeitsmarktes*, bei denen (i) bestimmte ethnische Gruppen systematisch auf bestimmte Branchen und Tätigkeiten verteilt werden (Segmentation des Arbeitsmarktes) oder (ii) bei gleicher Tätigkeit in unterschiedliche Lohngruppen eingeteilt werden (Spaltung des Arbeitsmarktes). Sie kann sich auch darin äußern, dass Zuwanderer ökonomische Nischen besetzen oder Arbeitsverträge akzeptieren, die schlechter bezahlt sind (vgl. Esser 2001: 37-38). Zwei Mechanismen und Prozesse sorgen dafür, dass ethnische Schichtungen im Alltag immer wieder reproduziert werden: (1) *Soziale Distanzierungen* der Gruppen untereinander. Dazu zählen (i) distanzierende Einstellungen (Vorurteile) und (ii) diskriminierende Handlungen, bei denen Personen unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit ungleich behandelt werden (vgl. Esser 2001: 38-39). (2) *Segmentation* der Gruppen voneinander. Hier unterscheidet Esser wiederum drei Formen: (i) räumliche Segregation als Konzentration der Gruppen auf bestimmte Stadtteile oder Regionen, (ii) kulturelle Segmentation als Verhaftetsein in der Kultur der Herkunftsgesellschaft sowie (iii) die Institutionalisierung von ethnischen Gemeinden, die oft „zu ethnischen

¹⁰ Essers Grundannahme, dass ethnokultureller Pluralismus und strukturelle Assimilation nicht miteinander vereinbar sind, bezeichnet Geißler (2004: 290, Herv. i. O.) als „*Unvereinbarkeitstheorem*“.

Sub-Gesellschaften mit eigenen funktionalen Bereichen und einem eigenen Schichtungssystem ausgebaut“ (Esser 2001: 40) werden. Die beiden Mechanismen und Prozesse üben einen wechselseitigen Einfluss aufeinander aus: Diskriminierende Handlungen auf dem Wohnungsmarkt etwa können zu einer räumlichen Segregation der Zuwanderer führen, die wiederum zu ihrer kulturellen Segmentation beitragen und distanzierende Einstellungen hervorrufen kann. Beide Prozesse verstärken sich dabei gegenseitig und können ab einer gewissen Größe die institutionelle Vollständigkeit der ethnischen Gemeinde begünstigen, die langfristig zur Mobilitätsfalle für die Zuwanderer werden kann. Die so genannte Binnenintegration in die ethnische Gemeinde verringert dabei den Antrieb zur kulturellen und strukturellen Assimilation, weil in der Gemeinde ein sozialer Aufstieg möglich ist, der zwar nicht so gewinnträchtig ist wie ein Aufstieg in der Aufnahmegesellschaft, aber dafür einen sicheren Gewinn verspricht und keine hohen Risiken mit ungewissem Ausgang mit sich bringt (vgl. Esser 2001: 39-41). Durch die Segmentation von eigenständigen Subgesellschaften innerhalb eines Nationalstaates kann sich eine ethnischen Schichtung etablieren, in der die ethnischen Gemeinden die Gesellschaft der Einheimischen unterschichten (vgl. Esser 2000a: 300). Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass ethnische Schichtungen „systematische Unterschiede *zwischen* den ethnischen Gruppen in Hinsicht auf *bewertete* Ressourcen [...]“ (Esser 2008a: 99, Herv. i. O.) beschreiben, die es auch nach Generationen noch gibt, etwa bei „Arbeitslosigkeit, Einkommen, berufliche Positionen, Aufwärtsmobilität ganz allgemein“ (Esser 2008a: 99):

„Regionale und räumliche Segregationen, Spaltungen und Segmentationen des Arbeitsmarktes, kulturelle, soziale und emotionale Segmentationen und die Ausbildung ethnischer Gemeinden und Kolonien spielen alle selbstverstärkend in einer Hinsicht zusammen: Sie erschweren oder verhindern die strukturelle Sozialintegration bzw. die strukturelle Assimilation der Migranten. Dieses Zusammenspiel aber hat die Etablierung fester ethnischer Schichtungssysteme zur Folge, oft wieder verstärkt und sichtbar gemacht durch die räumlichen, kulturellen, sozialen und emotionalen Segmentationen“ (Esser 2001: 41-42).

5.4 Die Bedeutung von (Leit-)Kultur

Der Begriff der *Leitkultur* geht auf Bassam Tibi (1998: 49, Herv. i. O.) zurück, dem zufolge in einer kulturell vielfältigen Gesellschaft „Menschen aus unterschiedlichen Kulturen in einem durch eine *Leitkultur* verbundenen Gemeinwesen zusammen“ leben, während es dagegen in einer multikulturellen Gesellschaft „keine verbindlichen Werte einer Leitkultur, sondern eine Zusammenballung von nebeneinanderher lebenden Menschen“ gibt. Im öffentlichen politischen Diskurs wird die Bedeutung des Begriffs seitdem immer wieder kontrovers diskutiert. Esser identifiziert drei unterschiedliche Bedeu-

tungen des Begriffs: (1) Leitkultur kann die „emotionale Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft als Kollektiv“ (Esser 2004a: 206) bedeuten. Die Auffassung, für eine Systemintegration der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft sei die emotionale Assimilation eine Voraussetzung, ist seiner Ansicht nach anachronistisch. Für die Integration der Gesellschaft ist keine kollektive Identifizierung der Akteure mit ihr notwendig, sondern Integration erfolgt vorwiegend durch die „sich vielfältig überkreuzenden Interdependenzen und ‚Konfliktfronten‘ im Marktgeschehen und in den Verbindungen der Organisationen“ (Esser 2004a: 206). (2) Leitkultur kann auch „als Unterstützung der Prinzipien von Individualismus und Liberalismus“ (Esser 2004a: 206) gemeint sein, bei der es eine emotionale Verbundenheit der Akteure zu diesen kollektiv geteilten Prinzipien gibt. Dafür müssen die Akteure jedoch die eben erwähnten Interdependenzen durch ihre Inklusion in wichtige Märkte und Organisationen selbst erleben können, wofür insbesondere ihre erfolgreiche Platzierung und Interaktion die Voraussetzung ist (vgl. Esser 2004a: 207). (3) Schließlich kann Leitkultur „als ein Aspekt der Gegebenheiten der Aufnahmegesellschaft, die als Rahmen für die Gestaltung des eigenen Lebens gelten“ (Esser 2004a: 206), betrachtet werden. Von Leitkultur kann in diesem Zusammenhang die Rede sein, weil kulturelle Ziele des Aufnahmelandes, „wie die Erlangung eines beruflichen Status und des dazu nötigen Erwerbs von Fertigkeiten“ (Esser 2004a: 209), wesentlich für die strukturelle Sozialintegration der Migranten in die Aufnahmegesellschaft bedeutsam sind. In den als Nationalstaaten verfassten Gesellschaften werden zentrale Positionen und Ressourcen vor allem durch das Bildungssystem, den Arbeitsmarkt und den politischen Bereich verteilt, die an einer dominanten Kultur ausgerichtet sind (vgl. Esser 2004a: 209, 2001: 24). Die Anpassung an diese Art von Leitkultur liegt also im eigenen Interesse der Migranten, weil jede Gesellschaft spezielle kulturelle Ziele definiert, die schließlich zu materiellem Wohlstand und sozialer Anerkennung führen, und die institutionellen Mittel festlegt, die zu deren Verwirklichung erlaubt sind (vgl. Esser 2004a: 208, 1999: 110-113). Für Esser (vgl. 2004a: 207) ist die dritte Bedeutung von Leitkultur daher eine Selbstverständlichkeit, wenn die Aufnahmegesellschaft den institutionellen und kulturellen Rahmen für ihre Mitglieder darstellt, um ein zufrieden stellendes Leben führen zu können. Er betont zugleich, dass damit *kein* normatives Verständnis verbunden ist, das eine Überlegenheit dieser Kultur impliziert oder den Migranten eine besondere Loyalität abverlangt (vgl. Esser 2001: 24).

5.5 Der Stellenwert von Sprache

Sprache hat nach Esser drei spezielle Funktionen: (1) Sie ist Teil des Humankapitals, also eine wertvolle *Ressource*, in die man investieren und über die man andere Ressourcen erlangen kann, (2) sie ist ein *Symbol*, mit dem man Dinge bezeichnen und innere Zustände ausdrücken kann, und (3) sie ist *Medium* der Kommunikation (vgl. Esser 2006: 52). Esser (2001: 26) zufolge kann man Sprache als „Schlüssel zu allen weiteren Prozessen der Sozialintegration in das Aufnahmeland ansehen“, der für die Platzierung der Zuwanderer von besonderer Bedeutung ist. Da Sprache vor allem durch alltägliche interethnische soziale Kontakte erlernt wird und nicht allein durch Sprachkurse, ist es notwendig, dass möglichst frühzeitig Opportunitätsstrukturen im Aufnahmeland genutzt (und vor allem bereitgestellt) werden, die einen zwanglosen Zweitsprachenerwerb ermöglichen. In diesem Zusammenhang können (i) ein hohes Bildungsniveau der Zuwanderer, (ii) ein niedriges Einreisalter, (iii) ein früher Kontakt mit Kindergarten und (Vor-)Schule, (iv) eine ethnische Mischung in den Bildungsinstitutionen, (v) keine dauerhaft ethnisch segmentierten Nachbarschaften und (vi) ein langfristig geplanter Aufenthalt im Aufnahmeland den Zweitsprachenerwerb fördern. Der Zweitsprachenerwerb ist zugleich die Vorbedingung für eine erfolgreiche strukturelle Assimilation in den Bildungsbereich (in dem die Lehrinhalte in der Landessprache vermittelt werden) und in den Arbeitsmarkt (vgl. Esser 2001: 26-27, 67, 69). Bei der Bilingualität, also der sprachliche Kompetenz in Erst- und Zweitsprache, konnte Esser zufolge empirisch kein signifikanter Einfluss auf die schulischen Leistungen von Kindern (in diesem Fall in Mathematik) festgestellt werden. Während die Beherrschung der Zweitsprache als Landessprache eine nachweisbare Wirkung auf ihren Schulerfolg hat, zeigte die Beherrschung der Erstsprache in den Untersuchungen keine darüber hinausgehende Wirkung. Auch für den Arbeitsmarkterfolg sind (meist) nur die Kenntnisse der Zweitsprache ausschlaggebend, und die zusätzliche Beherrschung der Erstsprache ist nach Esser (vgl. 2010: 281-283, 287-288) dafür weder hinreichend noch notwendig. Zusammenfassend stellt er fest:

„Für die Annahme eines positiven Einflusses muttersprachlicher Kompetenzen auf die kognitive Entwicklung, die Leistungen, den Zweitspracherwerb und den weiteren Bildungsverlauf junger Migranten sind in den wenigen Studien entweder überhaupt keine oder nur sehr schwache Effekte zu finden. Sie scheint jedoch auch wenigstens nicht zu schaden. [...] Das Problem der Integration ist nicht der Erhalt der Muttersprache oder deren besondere Förderung. Es ist vielmehr der Mangel an Gelegenheiten, die jeweilige Landessprache früh zu erwerben, etwa über interethnische Kontakte“ (Esser 2008b: 23).

5.6 Die kulturelle Pluralisierung und die strukturelle Assimilation

Die moderne Gesellschaft zeichnet sich durch eine funktionale Differenzierung von Teilsystemen (wie Politik, Wirtschaft, Bildung, Familie oder Religion) und die Positionierung ihrer Mitglieder nach dem meritokratischen Prinzip aus. Dafür ist es nach Esser (vgl. 2001: 65, 75) notwendig, alle Zugehörigkeiten und Bindungen zu individualisieren, das heißt, etwa kulturelle und religiöse Überzeugungen und Praktiken nur auf der privaten Ebene im Rahmen der Verfassung und der Gesetze auszuüben.¹¹ Kulturelle Pluralisierung meint dann, dass auch fremdethnische Zuwanderer als *individuelle Akteure* „ihre ethnischen (und sonstigen) Eigenheiten und Präferenzen bewahren, pflegen und tradieren – wenn sie das denn möchten“ (Esser 2001: 44). Für Esser (vgl. 2004a: 213) wäre eine Schlussfolgerung dieser Art der kulturellen Pluralisierung, dass etwa das Bildungssystem von externen Einflüssen getrennt wird und nicht Islamunterricht in den Schulen eingeführt, sondern die Konfessionalität der Schulen insgesamt abgeschafft wird. Konfessioneller Unterricht soll nicht eine Angelegenheit der religiösen Vereinigungen sein, „sondern ein Teil der Wissensvermittlung über die kulturelle Vielfalt einer immer stärker zusammenwachsenden Welt“ (Esser 2001: 67-68). Eine kulturelle Pluralisierung, „die auf der Gruppenebene besteht oder gar als solche institutionalisiert wäre“ (Esser 2001: 67), ist für ihn mit den Prinzipien der modernen Gesellschaft nicht vereinbar, zumal ein gruppenbezogener kultureller Pluralismus „erfahrungsgemäß so gut wie immer mit einer ethnischen Schichtung einhergeht“ (Esser 2001: 65). Die kulturelle Assimilation der Zuwanderer ist dabei nicht zu vernachlässigen. Die Systemintegration der modernen Gesellschaft beruht auf der Interdependenz der Akteure, die sich daraus ergibt, dass sie die Kontrolle über Ressourcen haben, die wiederum für andere Akteure interessant sind. Diese Kontrolle erlangen sie jedoch erst, wenn sie sich durch eine strukturelle Assimilation auf die zentralen Positionen in der Aufnahmegesellschaft platzieren konnten. Voraussetzung dafür ist in der Regel das Durchlaufen des nationalstaatlich verfassten Bildungssystems, das an einer dominanten Kultur ausgerichtet ist (vgl. Esser 2001: 65-66, 2004a: 209). Da moderne, an Leistung orientierte Gesellschaften also „über einen *speziellen* institutionellen Kern verfügen, der auch deutlich von *besonderen* kulturellen Vorgaben geprägt ist“ (Esser 2004a: 209, Herv. i. O.), ist die kulturelle Assimilation der Migranten für ihre strukturelle Sozialintegration bedeutsam. Zusammenfassend geht Esser auf die eingangs dieses Kapitels aufgestellte Behauptung ein, dass es

¹¹ Die funktionale Systemintegration ist nach Esser (2006: 34) „jene Form der gesellschaftlichen Einheit, in der die gesellschaftlichen Funktionen (weitgehend) unabhängig von [...] individuellen ethnischen Merkmalen erfüllt werden: Die Märkte kennen keine Ehre und keine Kultur.“

eigentlich keine sinnvolle Alternative zur Assimilation gibt in Bezug auf die Dimensionen der Sozialintegration:

„Die *strukturelle* Assimilation, die soziale Integration in der Form der Platzierung auf den *zentralen* Positionen der *Aufnahmegesellschaft*, ist die Bedingung für alle anderen Formen der sozialen Integration von Migranten und ethnischen Minderheiten in die Aufnahmegesellschaft [...]. Entgegen den immer etwas naiven Auffassungen von den Möglichkeiten eines bloß horizontalen Nebeneinanders der Gruppen in multiethnischen Gesellschaften und des Verzichts auf kulturelle Angleichungen, gibt es, wenn ethnische Schichtungen vermieden werden sollen, *keine* Alternative zur strukturellen Assimilation. Sie ist die *Bedingung* der sozialen Integration der Migranten und Minderheiten in die Aufnahmegesellschaft und einer Systemintegration, die auf mehr beruhen soll als auf der deferenten Hinnahme des Schicksals der Unterschichtung. Eine gewisse *Akkulturation* der Migranten gehört damit unverzichtbar gerade zu ihrer strukturellen Assimilation und zu ihren Chancen des sozialen Aufstiegs“ (Esser 2001: 66, Herv. i. O.).

Die strukturelle Assimilation kann also auch als zentrale Bedingung für die „Systemintegration funktional differenzierter Gesellschaften mit ethnisch heterogenen Populationen angesehen werden“ (Esser 2004b: 56), weil durch die Inklusion der Migranten in den primären Arbeitsmarkt und in die Kerninstitutionen ethnisch strukturierte vertikale Ungleichheiten vermieden werden können, die zu kollektiven Konflikten und einer Systemdesintegration führen könnten (vgl. Esser 2004b: 55-56).

5.7 Das Modell der intergenerationalen Integration

Im Theorienüberblick in Unterkapitel 4.1 wurden bereits mehrere mögliche strukturelle Ausgänge des Integrationsprozesses beschrieben: Assimilation, ethnische Schichtung und selektive Akkulturation. Esser (2008a: 82) zufolge haben die in jenem Unterkapitel vorgestellten klassischen und neueren Assimilationstheorien das Problem, dass sie hauptsächlich „aus Generalisierungen von bestimmten empirischen Trends“ bestehen und die dahinterstehenden Bedingungen und Mechanismen nicht deutlich genug explizieren. Hingegen versucht sein Modell der intergenerationalen Integration die Mechanismen und Wechselbeziehungen so zu erfassen, „dass *verschiedene* strukturelle Ausgänge als Folge *spezieller* empirischer Konstellationen und Abläufe *allgemein* erklärbar werden“ (Esser 2008a: 103, Herv. i. O.). Das Modell besteht aus drei Teilen: (1) *Optionen*. Mithilfe des Rational Choice-Ansatzes erklärt Esser, wann Migranten eher in aufnahmelandsspezifisches oder in auf den ethnischen Kontext bezogenes Kapital investieren. Bei der Entscheidung für eine dieser Optionen spielen Erträge und Erwartungen der Migranten eine große Rolle sowie bestimmte Randbedingungen. Die Wert- Erwartungstheorie geht davon aus, dass jedes Handeln eine Wahl zwischen Alternativen ist, die gewisse Folgen mit sich bringt. Diese Folgen sind verbunden mit unterschiedlichen Erträgen, da sie positiv, negativ oder neutral für den Akteur sein können, und sie treten zudem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ein, die die Erwartungen des Ak-

teurs darstellen. Die möglichen Erträge einer Option werden durch den Akteur mit den entsprechenden Erwartungen gewichtet, und jede Option erhält dadurch ein so genanntes EU-Gewicht ($EU = \text{expected utility}$). Im letzten Schritt wählt der Akteur die Option aus, die das höchste EU-Gewicht mit sich bringt und somit seinen erwarteten Nutzen maximieren soll (vgl. Esser 1999: 248). Für die Zuwanderer stellt sich die grundsätzliche Frage, ob sie in aufnahmelandsspezifisches oder in auf den ethnischen Kontext bezogenes Kapital investieren sollen. Kulturelles und soziales Kapital sind nicht überall einsetzbar, sondern an spezifische Kontexte gebunden. Bei dem Erwerb von aufnahmelandsspezifischen Kapitalien (wie Kenntnisse der Zweitsprache oder Bildungsabschlüsse) sind die Kosten für die Migranten sicher, doch der Erfolg ist nicht garantiert. Attraktiver kann es daher sein, ihr ethnisches Kapital etwa in einer ethnischen Gemeinde Gewinn bringend einzusetzen, sodass der Ertrag relativ sicher ist und keine Investitionskosten anfallen. Die Motivation der Migranten, sich für eine der beiden Optionen zu entscheiden, wird nicht nur durch Opportunitäten, sondern auch durch Restriktionen im Aufnahmeland beeinflusst, etwa wenn es ihnen aus rechtlichen Gründen nicht erlaubt ist, eine Arbeit aufzunehmen (vgl. Esser 2008a: 88-89).

(2) *Grundfunktionen*. Nach Esser werden die EU-Gewichte von zwei Bedingungen beeinflusst: (i) Die *Gruppengröße* der Migrantenpopulation spielt eine wichtige Rolle, denn in einer großen ethnischen Gemeinde, in der durch eine institutionelle Vollständigkeit alle Alltagsgeschäfte erledigt werden können, ist der Zwang geringer, interethnische Kontakte eingehen zu müssen. Dort wird es weniger zu einer Investition in aufnahmelandsspezifisches Kapital kommen, während in einer kleinen Gruppe der Zwang zu interethnischen Beziehungen strukturell höher ist. (ii) *Ethnische Grenzziehungen* können von beiden Seiten ausgehen und unabhängig von der Gruppengröße einen Einfluss auf die Wahl der Optionen haben. So können auf der einen Seite soziale Distanzen und Diskriminierungen seitens der Aufnahmegesellschaft (externe Grenzziehungen) oder auf der anderen Seite ethnische Ökonomien und ethnische Netzwerke (interne Grenzziehungen) die EU-Gewichte für die jeweilige Option verändern (vgl. Esser 2008a: 89-92). Beide Bedingungen werden wiederum beeinflusst durch Veränderungen in der Gruppengröße und in der Komposition der Migrantenpopulation. So kann sich die Gruppengröße durch Nachwanderung erhöhen oder durch Absorption der Migranten in die Aufnahmegesellschaft vermindern (*Replenishment*). Dadurch ändert sich auch die *Komposition* der ethnischen Gruppe (etwa bei Alter, Bildung und familiärer Situation), was Auswirkungen auf neue ethnische Grenzziehungen haben kann (vgl. Esser 2008a:

92). (3) *Strukturelle Ausgänge*. Zur Assimilation als einem der denkbaren strukturellen Ausgänge kommt es dann, wenn das EU-Gewicht für die aufnahmelandsspezifische Option am größten ist, also der erwartete Nutzen für auf das Aufnahmeland bezogene Aktivitäten größer ist als für auf den ethnischen Kontext bezogene Aktivitäten. Im umgekehrten Fall würde dies zu einer ethnischen Segmentation führen (vgl. Esser 2008a: 92-93). Zusammengefasst bedeutet dies:

„Was davon jeweils eintritt ist im Rahmen des Modells eine Frage der Konstellation von Gruppengröße und ethnischer Grenzziehung, die ihrerseits wiederum das Ergebnis des replenishment über Neueinwanderung und Absorption und der sich damit eventuell ändernden Komposition der Migrantengruppen sind [...]“ (Esser 2008a: 93).

Am Beispiel des klassischen race relations cycle der so genannten Chicago School rekonstruiert Esser Assimilation als Spezialfall bestimmter Konstellationen: (1) In der ersten Phase *Kontakt* ist das EU-Gewicht für die Option einer aufnahmelandsspezifischen Investition hoch, da die Gruppe noch relativ klein ist und es noch keine Schließungen bzw. Ethnisierungen gibt. (2) In der zweiten Phase *Konflikt*¹² kommt es zum Nachzug von Familien oder ganzen Netzwerken, wodurch sich die Komposition der Gruppe ändert und Schließungen bzw. Ethnisierungen entstehen. (3) In der dritten Phase *Akkommodation* kann schließlich die Gruppengröße so angewachsen sein, dass es zu einer institutionellen Vervollständigung kommt und es keine Notwendigkeit zu interethnischen Kontakten gibt, wodurch interethnische Konflikte an Brisanz verlieren können. In dieser Phase ist das EU-Gewicht für die Option von auf den ethnischen Kontext bezogenen Investitionen nun größer. (4) Für die vierte Phase *Assimilation* geht die klassische Theorie davon aus, dass sich langfristig ethnische Schließungen für die nachfolgenden Generationen auflösen und die strukturellen Opportunitäten sich für sie verbessern. Wenn dazu noch die Gruppengröße sich langfristig verkleinert und die Komposition sich ändert, hat dies Auswirkungen auf die ethnische Kolonie, in der ethnische Leistungen dann nicht mehr so stark nachgefragt werden. Das Anwachsen des EU-Gewichtes für die Option von aufnahmelandsspezifischen Investitionen führt dabei zur Assimilation der Folgegenerationen und zum Prozess der Absorption der Zuwanderer in die Aufnahmegesellschaft (vgl. Esser 2008a: 97-98).

5.8 Vorschläge für eine Integrationspolitik

Was für Konsequenzen implizieren die bisherigen Ausführungen für eine Politik der Integration von fremdethnischen Zuwanderern? Esser entwickelt daraus einen Katalog

¹² Esser fasst die Phasen Konflikt und Wettbewerb zu einer Phase zusammen.

von Vorschlägen¹³, in dem er u. a. folgende Maßnahmen empfiehlt: (1) Eine Befristung des Aufenthaltes ist zu vermeiden, da Migranten sonst nicht die riskanten, aber ertragreichen Investitionen in die verschiedenen Kapitalsorten wagen und es nur zu einer partiellen Sozialintegration kommt (vgl. Esser 2001: 68). (2) Zuwanderer sollten möglichst gut ausgebildet sein, um die Sozialintegration (auch der Folgegeneration) zu erleichtern. (3) Es sollten vorzugsweise ganze Familien angeworben werden, wobei Kinder ein möglichst niedriges Einreisealter aufweisen und vorschulische Einrichtungen besuchen sollten. Bei der Anwerbung ist zu verdeutlichen, dass das Aufnahmeland eine dauerhafte Verlagerung des Lebensmittelpunktes von den Zuwanderern erwartet, weshalb Pendelmigrationen wenn möglich nicht mehr stattfinden sollten (vgl. Esser 2001: 69). (4) Kinder in einem späten Einreisealter und/oder mit geringen Sprachkenntnissen sind durch zusätzliche Maßnahmen, wie Sprachkurse, zu unterstützen, um die strukturelle Assimilation zu fördern. In der Schule sollten sie nicht in „Problemklassen“ (Esser 2001: 70) abgeschoben werden, und ihre Muttersprache sollte nicht als Fremdsprache anerkannt werden anstelle von Englisch oder Französisch, da nur diese beiden Sprachen als kulturelles Kapital breiter verwendbar sind (vgl. Esser 2001: 70, 2006: 487-495). (5) Zu große ethnische Konzentrationen in Vor- und Grundschulen sind möglichst zu vermeiden. (6) Nur „Maßnahmen zur Gewährung von Möglichkeiten der individuellen kulturellen Lebensgestaltung“ (Esser 2001: 71, Herv. i. O.) sind durch die gleichberechtigte Unterstützung von Vereinen, Organisationen und Kirchen zu fördern. Ethnische Gruppen selbst sollten dagegen nicht gesondert unterstützt werden (vgl. Esser 2001: 71). (7) Statt nach Religionszugehörigkeit getrennten Religionsunterricht zu veranstalten, sollten die Schulen einen säkularisierten Unterricht zum Thema Religion oder Ethik für alle Schüler anbieten (vgl. Esser 2001: 71). (8) Die doppelte Staatsbürgerschaft sollte zugelassen werden, da sich mit der Verleihung der Staatsbürgerschaft Zuwanderer an politischen und öffentlichen Vorgängen regelmäßig beteiligen können und darüber eine mittelbare integrative Wirkung zu erwarten ist (vgl. Esser 2001: 72). (9) Bei politischen Vorgaben und Eingriffen denkt Esser darüber hinaus

„etwa an Quoten für Ausländerkinder in Vor- und Grundschulen und bei der Vergabe von Lehrstellen und eine deutlich stärkere Unterstützung der Migranteneltern bei der Schul- und Berufswahl ihrer Kinder. [...] Alles andere kann man dann getrost der Initiativkraft, den Ambitionen und den Talenten der Migranten und ihrer Kinder überlassen. Sie brauchen weder motiviert noch geschützt, betreut, belehrt oder gar erzogen zu werden, etwa über ‚Integrationskurse‘. Und sie müssen, wie alle Mitglieder der ‚civic society‘ einer funktional differenzierten, modernen Gesellschaft,

¹³ Essers (2001: 68) Vorschläge sind „nicht primär an der aktuellen rechtlichen oder politischen Durchsetzbarkeit orientiert, sondern ausschließlich daran, welche empirisch feststellbaren und theoretisch begründbaren Prozesse und sozialen Bedingungen“ zur Integration führen.

auch in keiner Weise in irgendeiner kollektiven Identität ‚anerkannt‘ werden. Ebenso wenig wie man verlangen müsste, dass sie sich selbst mit irgendwelchen kollektiven Werten, etwa nationaler oder religiöser Art, identifizieren müssten, die über das hinausgehen, was dort als ‚Leitkultur‘ selbstverständlich ist: die Anerkennung der Prinzipien von Liberalität, Individualität und ausgeleitender Gerechtigkeit“ (Esser 2006: 554).

5.9 Kritik an Essers Assimilationstheorie

In Essers Theorie sind die Migrationsziele hauptsächlich durch eine strukturelle Assimilation zu erreichen. Aumüller (vgl. 2009: 111-113) findet es zweifelhaft, eine ökonomisch ausgerichtete Motivation für alle verschiedenen Zuwanderergruppen gleichermaßen zu Grunde zu legen, wie etwa politische Flüchtlinge, begleitende Familienmitglieder, bestimmte Pendelmigranten oder auch die zweite Generation. Als Vertreter des Rational Choice-Ansatzes legt Esser die Vorstellung, dass Zuwanderer rational handelnde, an ihrem Nutzen orientierte Akteure sind, seiner Theorie unhinterfragt zu Grunde. Sie kritisiert, dass Esser mit Assimilation und Segmentation zwei Pole erzeugt, denen die Handlungen der Akteure exklusiv zugeordnet werden. Der externe Einfluss auf den Integrationsprozess (etwa durch nationalstaatliche Integrationspolitiken) bleibt für sie unberücksichtigt. Politisch bedingte Barrieren in der Aufnahmegesellschaft werden in Essers Modell „allenfalls als Störfaktoren [...], nicht aber aus einer menschenrechtlichen Perspektive thematisiert“ (Aumüller 2009: 113). Für Aumüller (vgl. 2009: 223-224) kann die Fokussierung auf den Erwerb der Zweitsprache zu einer Aufwertung der Sprache des Aufnahmelandes und gleichzeitig zu einer Abwertung von (bestimmten) Herkunftssprachen führen. Der Einfluss der Muttersprache auf die Herausbildung einer emotionalen und sozialen Identität wird bei Esser vernachlässigt. Nach Geißler (vgl. 2004: 295) geht das Assimilationskonzept zudem nicht auf die psychischen Befindlichkeiten der Zuwanderer ein. Für ihn ist eine multikulturelle Gesellschaft angesichts der kanadischen Verhältnisse „durchaus möglich und nicht nur ein schöner Traum“ (Geißler 2004: 294), und das Unvereinbarkeitstheorem (vgl. Fußnote 10) hält er für eine unzulässige Verallgemeinerung. Löffler (2011: 28) bezweifelt, dass nur eine Platzierung auf interessante und zentrale Positionen als erfolgreich gelten kann, da die Aufnahmegesellschaft so viele zentrale Positionen gar nicht zu vergeben hat, und seiner Ansicht nach ist die Sozialintegration „auch dann schon erfolgreich, wenn die Positionen entweder eine auskömmliche Existenz ermöglichen oder eine Verbesserung der Lebensumstände bedeuten oder [...] erwarten lassen.“ Kritisiert wird an Essers Theorie weiterhin das hohe Abstraktionsniveau und die zu große Allgemeinheit der Aussagen, die durch ihren umfassenden Erklärungsanspruch bedingt sind (vgl. Aumüller 2009: 112). Für Oswald (2007: 114)

wird das Kausalmodell durch die Berücksichtigung von sehr vielen Variablen unübersichtlich und kaum noch aussagekräftig, zumal sich empirische Regelmäßigkeiten auch ohne universalistische Aussagen plausibel beschreiben ließen; sie hinterfragt angesichts dynamischer und komplexer Migrationsverläufe den „Anspruch, Kausalzusammenhänge von Migration unabhängig von Zeit und Raum formulieren zu können [...].“

6 Die Multikulturalismustheorie von Seyla Benhabib

Den detaillierten Ausführungen zur Assimilationstheorie von Esser in Kapitel 5 soll nun im Folgenden aus dem *Multikulturalismusparadigma* die Theorie von Seyla Benhabib gegenübergestellt werden: Zu Beginn wird dazu eine die Globalisierung begleitende Fragmentierung als Hintergrund für eine Politik der Anerkennung von Differenz aufgezeigt (6.1), bevor die Normen der Diskursethik und deren Bedeutung besonders auch für den Multikulturalismus erörtert werden (6.2). Daran anschließend wird erläutert, welchen Kulturbegriff Benhabib vertritt (6.3) und warum sie der (Erst-)Sprache eine große Bedeutung beimisst (6.4). Das darauf folgende Unterkapitel wird sich mit der Entkopplung von Nationalität und demokratischer (Staats-)Bürgerschaft befassen (6.5). Schließlich wird anhand von drei Beispielen demokratischer Iterationen gezeigt, wie öffentliche Diskurse zu einer Selbstreflexion und Veränderung der Gesellschaft führen können (6.6), bevor eine Kritik an ihrer Theorie dieses sechste Kapitel beschließt (6.7).

6.1 Die Politik der Identität und Differenz

Seyla Benhabib (1999: 11) versteht ihre Arbeit selbst als kritische Gesellschaftstheorie, die den Versuch unternimmt, „die Gegenwart kritisch zu überdenken und zu ergründen.“ Dabei stellt sich die Frage, ob „eine moderne Verfassung kulturelle Verschiedenheit anerkennen und berücksichtigen“ (Benhabib 1999: 13) kann, und „Klarheit über diese neue Politik der Identität/Differenz zu gewinnen ist [...] die Aufgabe zeitgenössischer kritischer Gesellschaftstheorie“ (Benhabib 1999: 13).

Mit der globalen Integration ist eine kulturelle und kollektive Desintegration verbunden, die zu einer Politik führen kann, „die um die Anerkennung kollektiver Formen von Identität kämpft“ (Benhabib 1999: 15), wie etwa der Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien gezeigt hat. Die neuen politischen Kämpfe um die Anerkennung von Identität und Differenz können sich in sozialen Bewegungen abspielen, wo die Forderungen nach gleichen Rechten zu einer „Verschiebung der Aktivität von der Parteipolitik zu politischen Protestbewegungen“ (Benhabib 1999: 16) führt, oder man begegnet ihnen in kulturellen, sprachlichen, ethnischen und religiösen separatistischen Bewegungen, die ei-

nen Kompromiss „innerhalb der Grenzen eines existierenden souveränen Nationalstaates“ (Benhabib 1999: 17) anstreben (wie Québec in Kanada, Katalonien in Spanien). Die Teilnehmer von sozialen Bewegungen glauben, dass die behaupteten identitätsbedingten Unterschiede für ihre Identität essenziell sind; für den soziologischen Beobachter hingegen werden Identitätsunterschiede in diesen sozialen Bewegungen, die „in gewissen Momenten der Geschichte aufgrund von bestimmten Veränderungen kultureller, politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art auftreten“ (Benhabib 1999: 24), nicht ausgedrückt, sondern formuliert und geschaffen. Benhabib (1999: 109) teilt die Ansicht „des sozialwissenschaftlichen Konstruktivismus, daß kollektive Identitäten nicht als erstarrte Gegebenheiten aufgefaßt werden dürfen, sondern als Prozesse der Identitätsbildung verstanden werden müssen [...]“. Dabei gibt es eine enge Verbindung zwischen Forderungen nach Anerkennung und denen nach Umverteilung. Alle von Identität und Differenz bestimmten Bewegungen kämpfen auch darum, wie Ressourcen wie etwa Macht, politische Vertretung oder sprachliche Selbstbestimmung verteilt werden (vgl. Benhabib 1999: 34). Nach ihrem Verständnis berührt Multikulturalismus in Europa also „nicht allein Fragen der Ethnizität, sondern auch und vor allem Klassenfragen“ (Benhabib 2008c: 156), da sich die Zuwanderer aus Afrika, dem Nahen Osten oder Asien „neben fortwährender Diskriminierung vor allem sozialen Einschnitten, ökonomischen Kürzungen und einer steigenden Arbeitslosigkeit ausgesetzt“ (Benhabib 2008c: 157) sehen.

„In diesem Kontext wäre es wünschenswert, eine Sprache universalistischer Solidarität zu finden, die auch eine Sprache der Integration wäre, einer Integration durch soziale und ökonomische Gleichheit statt durch Assimilation und die Leugnung von Differenz. Das hieße Kämpfe um Umverteilung und Kämpfe um Anerkennung Hand in Hand zu führen“ (Benhabib 2008c: 157).

6.2 Die Diskursethik und die deliberative Demokratie

Nach Habermas gehört zum Projekt der Moderne nicht nur Ausdifferenzierung und Vereinzelung, sondern auch „die Entstehung einer autonomen öffentlichen Sphäre, in der über Fragen der Politik nachgedacht und diskutiert werden kann“ (Benhabib 1995: 92). Benhabib erkennt darin eine neue Konzeption von Öffentlichkeit:

„Öffentlichkeit wird nicht agonial verstanden, nicht als Raum des Wettstreits um Zustimmung, Anerkennung und Unsterblichkeit unter Angehörigen einer politischen Elite; sie wird vielmehr demokratisch, als Schaffung bestimmter Verfahrensweisen betrachtet, wobei die von den allgemeinen gesellschaftlichen Normen und kollektiven politischen Entscheidungen Betroffenen ein Mitspracherecht bei deren Formulierung, Festsetzung und Übernahme haben. [...] Öffentlichkeit entsteht überall dort und immer dann, wenn alle von allgemeinen gesellschaftlichen und politischen Handlungsnormen Betroffenen an einem praktischen Diskurs teilnehmen, indem sie die Gültigkeit dieser Normen beurteilen“ (Benhabib 1995: 118).

In ihrem Verständnis von Diskursethik sind drei grundlegende Normen von essenzieller Bedeutung: (1) *Norm der moralischen Autonomie*. Nur wenn die davon Betroffenen den „Normen und normativen institutionellen Regelungen“ (Benhabib 1999: 59) in einem Diskurs ohne Zwang zustimmen können, sind diese gültig. (2) *Norm der universalen Achtung*. Die verschiedenen Standpunkte der Akteure verdienen alle die gleiche Beachtung. (3) *Norm der egalitären Reziprozität*. Jeder Diskursteilnehmer ist berechtigt, sich zu äußern. Durch die Verwirklichung des diskursiven Ideals in sozialen Verhaltensweisen soll die Fähigkeit der Akteure, ihren eigenen Standpunkt zu artikulieren, gefördert werden (vgl. Benhabib 1999: 59).¹⁴ Diese Gerechtigkeitsnorm verlangt Maßnahmen, die gruppenspezifische Ungleichheiten abbauen. Dies hat dann nicht nur Folgen für die soziale, sondern auch für die ökonomische Gerechtigkeit (vgl. Benhabib 1999: 66). Während in der Theorie des politischen Liberalismus scharf zwischen öffentlicher und privater Sphäre getrennt wird, sollen in der *Theorie der deliberativen Demokratie*, die sich auf die Diskursethik stützt, „die Grenzen zwischen der öffentlichen und privaten Sphäre als diskursiv, anfechtbar und politisch neu definierbar aufgefaßt werden“ (Benhabib 1999: 61). Damit soll verhindert werden, dass etwa in einer multikulturellen Gesellschaft in der öffentlichen Sphäre die Norm der Autonomie einer Person Gültigkeit besitzt, aber in der privaten Sphäre bestimmte Gruppen ihre Mitglieder unterdrücken und so die in der Öffentlichkeit aufgestellten Prinzipien unterlaufen können (vgl. Benhabib 1999: 60-61). Für Benhabib (1999: 61) ist dies besonders wichtig in Fragen des Multikulturalismus, denn „eine Versuchung besteht darin, die Rechte religiöser Minderheiten [...] als ‚Privatsache‘ zu behandeln und einen ‚übergreifenden Konsens‘ nur im Falle politischer Grundsatzfragen zu fordern.“ Weil die Verfassungsgrundsätze von liberaldemokratischen Staaten den Sitten von einzelnen ethnischen oder religiösen Gruppen widersprechen und das Eingreifen des Staates in die Privatsphäre rechtfertigen können (wie das Beispiel der arrangierten Ehen oder die Beschneidung von minderjährigen Mädchen zeigt), sind „juristische, politische, kulturelle und gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Deutung und Anwendung dieser Prinzipien“ (Benhabib 1999: 61) unumgänglich. Für diesen öffentlichen, gesellschaftlichen Dialog müssen in einer deliberativen, diskursiven Demokratie Räume geschaffen werden, in denen „Fragen von Identität, Legitimation und Souveränität fortwährend Gegenstand von Debatten und Diskussionen sein können“ (Benhabib 1993: 114). Nur so können „neue Identitäten auftauchen, Legitimationsverluste offengelegt [...] werden“ (Benhabib 1993: 114). Alle Be-

¹⁴ Zur Frage der Verfahrensweise vgl. auch Benhabib 1995: 120-121.

troffenen sollen sich an dem moralischen und politischen Dialog beteiligen können, auch wenn

„sich in vielen Fällen keine Lösungen finden lassen, die von allen akzeptiert werden können. Man wird sich auf Uneinigkeit einigen müssen. Dennoch entsteht in der öffentlichen Auseinandersetzung auch eine neue moralische Perspektive. Diese neue moralische Perspektive zwingt die Mitglieder von Gruppen, deren Normen und Werte in ihrer Unvereinbarkeit Konflikte erzeugen, den Standpunkt anderer einzunehmen und in der Öffentlichkeit ‚gute Gründe‘ darzulegen, die alle überzeugen können“ (Benhabib 1999: 62).

Selbst wenn am Ende häufig kein Konsens erzeugt werden wird und das Rechtssystem die Angelegenheiten regeln muss, sind langfristig gesehen durch diese multikulturellen Dialoge Veränderungen in der Denkungsart einer Gesellschaft zu erwarten (vgl. Benhabib 1999: 62-64). Autonomie wird in der Diskurstheorie nicht nur als politische, sondern auch als moralische Norm angesehen, und deshalb werden

„Angelegenheiten wie das Verhältnis der Geschlechter und die rechtliche Stellung von Frauen und Kindern [...] im Modell der deliberativen Demokratie als in der Öffentlichkeit zu diskutierende Belange angesehen. Damit fordert die deliberative Demokratie die diskursive Infragestellung strittiger kultureller und religiöser Gepflogenheiten und die Herausbildung einer Kultur der zivilen Kreativität. Diese Kreativität ist es, die den Individuen und Gruppen abverlangt, in der Öffentlichkeit vertretbare Rechtfertigungen zu entwickeln und sich mit anderen Standpunkten als ihren eigenen auseinanderzusetzen“ (Benhabib 1999: 111-112).

6.3 Die Bedeutung von Kultur und die kulturelle Pluralisierung

Während Kymlicka die Annahme einer einheitlichen Gesellschaftskultur vertritt, die die öffentliche und private Sphäre einschließt, sich auf ein Gebiet konzentriert und auf einer gemeinsamen Sprache basiert (vgl. Benhabib 1999: 47), legt Benhabib einen interpretativen und hermeneutischen, anti-essenzialistischen Kulturbegriff zu Grunde:

„Kulturen sind keine homogenen Einheiten. Sie bestehen aus Selbstdefinitionen und Symbolisierungen, die ihre Mitglieder im Laufe ihrer Beteiligung an komplexen sozialen und bedeutunggebenden Praktiken hervorgebracht haben. Kulturelle Praktiken erreichen selten den Grad an Kohärenz und Klarheit, die Theorien aus ihnen destillieren. Jegliche kollektive Erfahrung, die sich über einen gewissen Zeitraum durchhält, vermag eine Kultur zu bilden“ (Benhabib 1999: 49).

Kulturen können als „Verkettung ‚interpretierender Erzählungen‘“ (Benhabib 1999: 68) begriffen werden, in denen Kultur interpretiert, erneuert und neu erschaffen wird. Für Benhabib (1999: 48) gibt es so etwas wie eine deutsche oder britische Gesellschaftskultur, die für alle gesellschaftlichen Bereiche sinnvolle Lebensmuster bereithält, als kohärentes System nicht; stattdessen gibt es „stets mannigfaltige und rivalisierende kollektive Erzählungen und Bedeutungsmuster [...]“. Diese Auffassung betrachtet Kultur als das „vielwertige und vielstimmige Gespräch über Generationen hinweg, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch widerstreitende Erzählungen verbindet“ (Benhabib 1999: 68).

„Kulturen sind keine Zwangsjacken, sondern flexible, widersprüchliche und äußerst zwiespältige Verflechtungen von Interpretation und Symbolisierung, durch die dem kollektiven und individuellen Leben Bedeutung verliehen wird“ (Benhabib 1999: 52).

Gegenüber den Weltreligionen muss sich ein liberaldemokratischer Staat Benhabib (1999: 66) zufolge theologisch neutral verhalten, weil religiöse Minderheiten dasselbe Recht auf freie Religionsausübung haben wie die Mehrheit, doch „Koranschulen sind beispielsweise nur dann akzeptabel, wenn sie die Darstellung der grundlegenden Prinzipien des Islam mit einer Vermittlung anderer Lerninhalte verbinden.“ Sie ist nicht der Meinung, dass bestimmte Sprachenrechte und politische Partizipationsrechte von Minderheiten auf Verfassungsebene festgeschrieben werden müssen, sondern glaubt, dass diese Rechte aus den oben genannten Normen der Diskursethik abgeleitet werden können:

„Diese Rechte können als die ‚befähigenden Voraussetzungen‘ für eine Beteiligung aller am zivilen Leben des liberaldemokratischen Staates angesehen werden. Daher müssen sie nicht als ‚gruppenspezifische‘ konstitutionelle oder staatsbürgerliche Rechte formuliert werden. Sie können als Sonderrechte und Ansprüche gelten, die kulturellen, sprachlichen, ethnischen oder religiösen Minderheiten zukommen, um sie zur vollen Ausübung ihrer individuellen moralischen Autonomie und der Einlösung ihrer staatsbürgerlichen Rechte zu befähigen“ (Benhabib 1999: 67).

Wenn ethnische, kulturelle und sprachliche Vielfalt mit der Unterdrückung von individueller und kollektiver Autonomie verbunden ist, muss eine klare Entscheidung getroffen werden, „ob der ästhetische Wert der Pluralität kultureller Lebensformen [...] vor der Freiheit, Gerechtigkeit und Würde rangieren soll“ (Benhabib 1999: 69), die allen Gruppenmitgliedern zusteht. Für Benhabib ist die individuelle Autonomie wichtiger als die kollektiven Ansprüche von kulturellen Gruppen. So müssen alle Angehörigen kultureller Gruppen das Recht haben,

„die tradierten Bestimmungen ihrer eigenen Kulturen frei zu wählen, zu bereichern und sogar zu verwerfen. Das Recht auf kulturelle Zugehörigkeit beinhaltet auch das Recht, zu verschiedenen kulturellen Vorgaben, die von Erziehung, Nation, religiöser oder familiärer Gemeinschaft gemacht werden, nein zu sagen. Die Verwirklichung von Autonomie ist undenkbar ohne kulturelle Reproduktion, ebenso undenkbar jedoch ohne kulturellen Streit und kulturellen Protest, die das Alte ändern und neue kulturelle Horizonte schaffen“ (Benhabib 1999: 51).

Die Aufgabe des Staates darf es nicht sein, traditionelle kulturelle Lebensformen zu bewahren, die sich auf Unterdrückung und physische Gewalt gründen, da „wir *moralisch nicht verpflichtet* sind, kulturelle Identitäten, die mit einer solchen Demokratisierung unvereinbar sind, am Leben zu erhalten“ (Benhabib 1999: 58, Herv. i. O.). Vielmehr muss es seine Aufgabe sein, für den Schutz aller seiner Bürger zu sorgen, insbesondere der Frauen (vgl. Benhabib 1999: 68-69), und Bedingungen zu schaffen, „mit deren Hilfe diese Gruppen Teilnehmer eines öffentlichen Dialogs werden und alle [...] ihre eigenen Erzählungen von Identität und Differenz selbst präsentieren können“ (Benhabib 1999:

69). Ob diese Dialoge allerdings die Verständigung verbessern oder bestehende Polartäten verschärfen, ob sie traditionelle Lebensformen auflösen oder sie im Gegenteil wiederaufleben lassen, ist nicht kalkulierbar. Deshalb sind solche Dialoge auch riskant und unvorhersehbar (vgl. Benhabib 1999: 69-70). Zusammenfassend stellt sie fest:

„Die Grundprämisse der Diskursethik fordert, daß identitätsbildende soziale Auseinandersetzungen als Prozesse der diskursiven Meinungsbildung in einer freien öffentlichen Sphäre gewertet werden müssen. Das Recht auf universelle Partizipation rangiert vor den Rechten auf gruppenspezifische Privilegien. Besser ausgedrückt: Gruppenspezifische Rechte, wie das Lehren und Praktizieren der eigenen Sprache, gewisse Mitbestimmungs- und Selbstverwaltungsrechte usw. sind diskursiv begründbar, wenn sie als notwendige Bedingungen der universellen Partizipation und der Autonomie moralischer Subjekte angesehen werden können. Das Recht auf kulturelle Verschiedenheit bedeutet innerhalb der Diskurstheorie das Recht auf Erneuerung, Interpretation und auch Ablehnung der eigenen Kultur. Ein narratives Modell der Kultur, das die Kultur als einen Generationen übergreifenden Dialog der Aneignung und Ablehnung, als neue Erzählung und Wiederbelebung begreift, unterstützt den diskursiven Ansatz“ (Benhabib 1999: 111).

6.4 Der Stellenwert von Sprache

Sprachenrechten werden in der Diskursethik eine Sonderstellung zugesprochen. Für Benhabib ist Sprache

„diejenige soziale Universalie, durch die menschliches Handeln allererst möglich wird. Wenn Sprachenrechte nicht anerkannt werden, wird die moralische Autonomie des anderen ebenfalls nicht anerkannt. Wenn wir die Sprache der anderen ablehnen, leugnen wir deren fundamentale menschliche Fähigkeit zu handeln, zu erzählen und Gründe anzuführen. Die Diskursethik, so meine ich, muß bei Sprachenrechten eine ‚hyperliberale‘ Einstellung vertreten. Da die Sprache die Voraussetzung allen moralischen menschlichen Handelns ist, ist die Nichtanerkennung des Rechts auf die eigene Sprache für kulturelle Minderheiten und Einwanderer gleichbedeutend mit einer Untergrabung ihres Selbstvertrauens, ihrer Selbstachtung und ihres Selbstwertgefühls“ (Benhabib 1999: 64-65).

Als Befürworterin einer mehrsprachigen Erziehung von Kindern und eines „radikalen Polyglottismus“ (Benhabib 1999: 65), bei dem die Sprache der Mehrheit durch andere Sprachen ergänzt wird, schlägt sie verschiedene Fördermaßnahmen zu dessen Verbreitung vor, wie etwa die Veröffentlichung von offiziellen Dokumenten und Verlautbarungen in mehreren Sprachen. Im Bildungssystem kann die Anerkennung einer Minderheitensprache gruppenspezifische Ungleichheiten abbauen (vgl. Benhabib 1999: 66).

6.5 Die (Staats-)Bürgerschaft und die Zuwanderung

„Gibt es so etwas wie ein Menschenrecht auf Staatsangehörigkeit bzw. Bürgerrechte?“, fragt Benhabib (2008d: 137) und antwortet: „Meines Erachtens existiert dieses Recht sehr wohl – es ist zugleich das Gegenstück zum Verbot der Ausweisung und Denaturalisierung“ (wie es die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in Artikel 15 postuliert). Aus Sicht der Diskurstheorie könnten diese Rechte nur verwehrt werden, wenn man nachweisen kann, dass (für beide Dialogpartner gleichermaßen geltende und akzeptable) vernünftige Gründe dem entgegenstehen. Keine akzeptablen Gründe wären

hierbei askriptive Merkmale des Bewerbers (wie Rasse, Geschlecht, Religion, aber auch Ethnie, Sprache oder Sexualität), wohingegen der Nachweis von bestimmten Qualifikationen oder Ressourcen zulässig ist, „weil sie die kommunikative Freiheit des Anderen achten“ (Benhabib 2008d: 139). Jedem Eingereisten muss prinzipiell die Möglichkeit der Einbürgerung offenstehen, da es keine guten Gründe dafür gibt,

„warum jemand auf Dauer Ausländer sein sollte. Damit würde ihm der Status eines moralischen Subjekts abgesprochen und seine kommunikative Freiheit eingeschränkt. [...] Es wäre also ein Verstoß gegen das Menschenrecht auf Zugehörigkeit, wenn Einbürgerungen überhaupt nicht vorgesehen bzw. von bestimmten religiösen, ethnischen, rassischen oder sexuellen Merkmalen abhängig gemacht würden“ (Benhabib 2008d: 139-141).

Benhabib (2008d: 142) sieht im heutigen Europa einen Wandel im Konzept von Staatsangehörigkeit bzw. -bürgertum, bei dem „das überkommene Modell der Staatsangehörigkeit in seine Bestandteile zerlegt und neu zusammengesetzt“ wird. Die in den Nationalstaaten vorherrschende Asymmetrie zwischen Staatsbürgern und Nichtstaatsbürgern, die sich darin äußert, dass Staatsangehörigen und Ausländern ungleiche Mitbestimmungsrechte eingeräumt werden, ist zu überdenken, weil diese Asymmetrie gegen das oben dargestellte Grundprinzip der Diskursethik verstößt, demzufolge „alle, die gleichermaßen von den Konsequenzen einer Normbefolgung betroffen sind, das Recht haben sollten, in einem praktischen Diskurs über diese Norm und die Folgen ihrer Akzeptanz für die Interessen eines jeden zu entscheiden“ (Benhabib 1999: 80). Am Beispiel der Unionsbürgerschaft in der Europäischen Union zeigt sie die Diskrepanzen, die in den Mitgliedsstaaten zwischen zwei Klassen von Ausländern entstehen: Auf der einen Seite gibt es Drittstaatsangehörige (etwa aus der Türkei), die in den europäischen Ländern geboren und aufgewachsen sind, aber an Kommunal- und Europawahlen nicht teilnehmen dürfen, bevor sie nicht die Staatsbürgerschaft des Aufnahmelandes erlangt haben. Auf der anderen Seite gibt es Ausländer, die über ein aktives und passives Wahlrecht bei Kommunal- und Europawahlen verfügen aus dem Grund, dass sie Unionsbürger sind, obwohl sie in dem jeweiligen Land eventuell erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit leben (vgl. Benhabib 1999: 85, 2008b: 44). Diese Diskrepanzen sind „sowohl juristisch als auch politisch immer schwieriger zu rechtfertigen“ (Benhabib 1999: 85), und daher fordert sie z. B. das kommunale Wahlrecht für Nichtstaatsangehörige (vgl. Deutsche Welle vom 05.11.2009). Hinzu kommt, dass die europäische Rechtsordnung Flüchtlingen und Asylsuchenden einen „quasi-kriminellen Status“ (Benhabib 2008d: 166) zuweist und ihre Menschenrechte beschneidet, da sie etwa weder Vereinigungsfreiheit noch politische Mitspracherechte genießen (vgl. Benhabib 2008d: 166, 152, 173-174). Angesichts grenzüberschreitender Bewegungen von Men-

schen ist es heute nicht mehr sinnvoll, von einer geschlossenen Gesellschaft auszugehen, in die man durch Geburt ein- und durch Tod austritt, weshalb die „Trennung der ethnisch-nationalen Identität von der Staatsbürgerschaft und die Möglichkeit einer übernationalen Staatsbürgerschaft“ (Yildiz 2008: 52) für sie zunehmende Bedeutung gewinnt. Staatsbürgerschaft wird bisher meist unter dem Aspekt der politischen Partizipation betrachtet. Benhabib möchte zeigen, dass „die Privilegien politischer Mitgliedschaft nur ein Aspekt der Staatsbürgerschaft sind. Die kollektive Identität und der Anspruch auf soziale Rechte und Leistungen sind zusätzliche Aspekte dieses komplexen Begriffs“ (Benhabib 1999: 87-88). Ihre These ist, dass es zu einer Desaggregation der (Staats-)Bürgerschaft kommt, „wodurch zivile, soziale und eine Reihe politischer Rechte von nationaler Zugehörigkeit entkoppelt werden“ (Benhabib 2008c: 153), worin sich für sie die Entwicklung von kosmopolitischen Normen zeigt. Soziale Rechte wie Arbeitslosen-, Kranken- und Rentenversicherung sind in der Europäischen Union bei Drittstaatsangehörigen nicht von der Staatsbürgerschaft abhängig, sondern eher von der Dauer und dem Status ihres Aufenthaltes. Diese Entkoppelung soll grundsätzlich jedoch keine Alternative zum Erwerb der vollen Staatsbürgerschaft darstellen, und Benhabib begrüßt die Liberalisierung der Einbürgerungsgesetzgebungen in den Mitgliedsländern (vgl. Benhabib 2008c: 153-154). Da ein Antrag auf Einbürgerung von Ausländern häufig aufgrund von Einbürgerungsgesetzen oder dem Verlust von Rechten im Herkunftsland gescheut wird, kann die Einführung einer doppelten Staatsbürgerschaft zum Abbau dieser Schwierigkeiten beitragen (vgl. Benhabib 1999: 100-101). Dennoch:

„Nichtnationale Arten der Zugehörigkeit, wie langfristiger oder unbefristeter Aufenthalt, *denizenship*, Bi- oder Transnationalität gehören zu den Alternativen, die sich gegenwärtig entwickeln, und zwar nicht nur in Europa, sondern überall auf der Welt. [...] [Benhabib sieht] unterschiedliche Modalitäten nichtnationaler Bürgerschaft auftauchen, die neben nationale Staatsbürgerschaften treten, ohne sie abzulösen“ (Benhabib 2008c: 154, Herv. i. O.).

Im europäischen Kontext sieht sie dies als eine Frage der Fairness gegenüber Drittstaatsangehörigen an, die seit längerer Zeit in der Europäischen Union ansässig sind:

„Bürgerinnen und Bürger aus Drittländern sollten, so meine ich, die Unionsbürgerschaft ohne eine vorherige nationale Zugehörigkeit erwerben können. Sie müssten weiterhin bestimmte Kriterien erfüllen, wie beispielsweise dass sie über einen bestimmten Zeitraum in einem Land oder mehreren innerhalb der EU-Grenzen ansässig waren, sie müssten Sprachkenntnisse in einer der offiziell anerkannten Sprachen der Union nachweisen [...] und eine gewisse Kenntnis der Institutionen der EU wie auch der Geschichte und Institutionen des Landes belegen, in dem sie leben möchten. Naturalisierte Unionsbürger sollten dann über die gleichen Rechte verfügen wie alle anderen Unionsbürger auch“ (Benhabib 2008c: 155).

Beim Erwerb der Staatsbürgerschaft stellt sie neben das *Prinzip des Territoriums* (*ius soli*), das *Prinzip der Abstammung* (*ius sanguinis*), einer *Mischung von beidem* und der

Naturalisation (Einbürgerung) auch das *Prinzip des Konsenses* als das zentrale Prinzip der demokratischen Staatsbürgerschaft, welches besagt, „daß wir das politische Gemeinwesen im weiteren und den Staat im engeren Sinne als einen Zusammenschluß von freiwilligen Mitgliedern sehen müssen“ (Benhabib 1999: 96), die sich auf allgemeine Regeln in der Gemeinschaft verpflichten. Für Benhabib (vgl. 1999: 96) ist es in theoretischer Hinsicht das konsequenteste Einbürgerungsprinzip in einer Demokratie.¹⁵ Für Benhabib ist Staatsbürgerschaft „nicht nur ein passiver Status, sondern auch eine aktive Haltung“ (Deutsche Welle vom 05.11.2009). Gleichzeitig ist in Deutschland „*citizenship* im Sinne von aktiver Bürgerbeteiligung schwer von Nationalität zu trennen“ (Deutsche Welle vom 05.11.2009, Herv. i. O.). Sie möchte demokratische Bürgerschaft und Nationalität voneinander lösen (vgl. Benhabib 2008c: 156) und sieht eine Alternative in der Neuverhandlung der Abgrenzungen zwischen *Ethnos* und *Demos*, das heißt, „zwischen der ethnischen, kulturellen, sprachlichen und religiösen Identität eines Volkes und der politischen Konstitution des Volkes als organisierter, sich selbst regierender Körper“ (Benhabib 1993: 111). „Wer zum Volk gehört, ist eine politische Frage, die laufend neu verhandelt werden muß“ (Benhabib 2008d: 204), indem

„die Nation in ihrem Kern sich in einem stärker universalistischen Sinne rekonstituiert, zivile und politische Rechte ausdehnt, Asyl- und Flüchtlingspolitik liberalisiert, *Sans papiers* amnestiert, soziale und ökonomische Gleichheit herstellt und Einwanderern kostenlosen Zugang zum staatlichen Bildungssystem gewährt, dabei schließlich anerkennt, dass Immigranten nicht bloß die ‚anderen‘ sind, sondern entscheidend zur Herausbildung der Nation beigetragen haben“ (Benhabib 2008c: 156, Herv. i. O.).

Für Nationalstaaten gibt es berechtigte Gründe, eine Neuzuwanderung zu beschränken, doch Benhabib zufolge kann es niemals Gründe geben, die Grenzen völlig zu schließen. Für sie existiert ein *moralischer Anspruch* auf ein Grundrecht auf Ein- und Ausreise, denn ein Menschenrecht auf Ausreise (wie in Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte postuliert) kann es in einer Welt, die vollständig in Nationalstaaten aufgeteilt ist, nur geben, wenn es auch ein Recht auf Einreise gibt, was bisher nicht der Fall ist. Politische Gemeinschaften haben zwar das Recht, Kriterien festzulegen, die für die Verleihung eines bestimmten Mitgliedschaftsstatus erfüllt sein müssen, aber sie müssen die Fremden, die um Aufnahme nachsuchen, über diese Kriterien informieren (Benhabib spricht von einem Informationsrecht des Ausländers) und jeden Fall individuell prüfen. In Anlehnung an Immanuel Kants Lehre vom Weltbürgerrecht in seinem Essay

¹⁵ „Zwischen dem Selbstverständnis von Demokratien und ihren Anforderungen beim Erwerb der Staatsbürgerschaft besteht in vielen Ländern der Welt eine Kluft. Obgleich die Demokratie eine Lebensform ist, die auf aktivem Konsens und Mitbestimmung beruht, wird die Staatsbürgerschaft eher aufgrund von passiven Zugehörigkeitsmerkmalen vergeben (Geburt und Sozialisation oder ethnische Abstammung)“ (Benhabib 1999: 99).

Essay *Zum ewigen Frieden* (1795) ist für Benhabib Gastfreundschaft (Hospitalität) ein allen Menschen zustehendes Recht, in das man ein Aufenthaltsrecht oder Flucht- und Asylrecht hineinlesen kann. Für die Fremden bedeutet eine vorläufige Aufnahme jedoch nicht, dass ihre Ansprüche automatisch anerkannt und sie dadurch ein Recht auf dauerhafte Mitgliedschaft erwerben würden (vgl. Benhabib 1999: 104-106, 2008a: 28, 36).

„Die Identität einer demokratischen Nation, also die Antwort auf die Frage, wer zum demokratischen Souverän gehört und wer nicht, wird in einem nie endenden Prozeß bestimmt, in dem sich das Volk immer wieder aufs neue selbst konstituiert. Zwar läßt sich das Dilemma, daß die Ausgeschlossenen die Regularien von Einbeziehung und Ausgrenzung nicht mitbestimmen dürfen, nicht auflösen, doch können wir diese Regularien durch fortlaufende, multiple demokratische Iterationen flexibler machen und offenhalten“ (Benhabib 2008d: 174).

6.6 Demokratische Iterationen

Was sind solche demokratischen Iterationen? Der Begriff der *Iteration* (lat. *iterare* bedeutet wiederholen) wurde durch Jacques Derrida in die Philosophie eingeführt und meint, dass bei der Wiederholung eines Ausdrucks nicht eine identische Replik erzeugt wird, sondern jede Wiederholung zu einer Transformation und Erweiterung seiner intendierten Bedeutung führt (vgl. Benhabib 2008b: 45-46). Für Benhabib (2008d: 30) sind demokratische Iterationen „komplexe öffentliche Debatten, Verhandlungen und Lernprozesse, in denen Institutionen des Rechts und der Politik und die Öffentlichkeit über universalistische Rechtsansprüche streiten [...]“.

„In solchen Prozessen ist es ein demokratisches Volk, das sich bestimmten Normen und Leitprinzipien verpflichtet fühlt, sich diese durch Iterationen wieder aneignet und sie dabei neu interpretiert: Es zeigt sich so nicht allein als *Rechtssubjekt*, sondern zugleich als *Urheber der Gesetze* (Michelman)“ (Benhabib 2008b: 46-47, Herv. i. O.).

Was versteht Benhabib genau darunter? Dazu drei Beispiele: (1) Das erste Beispiel spielt in Frankreich, wo im Jahr 1989 drei muslimischen Schülerinnen von ihrer Schule verboten worden war, mit einem Kopftuch am Unterricht teilzunehmen. Die Schülerinnen beriefen sich darauf, ihre Religionsfreiheit auszuüben, doch dass sie in Verbindung zu einer muslimischen Organisation standen, deutete auch darauf hin, „dass von ihrer Seite das Tragen des Schultuchs eine bewusste politische Geste war [...]“ (Benhabib 2008b: 50). Das oberste Verwaltungsgericht sah eine Einschränkung der Religionsfreiheit für gerechtfertigt, wenn es sich seitens der Schülerinnen um einen Akt der Provokation und der Propaganda handelt, der die Würde und Freiheit anderer Mitglieder der schulischen Gemeinschaft beeinträchtigt. Die Interpretation darüber, was das Schultuch bedeutet, wurde zunächst dem Urteil der Schulleitungen überlassen; der Glaube der Schülerinnen und die Bedeutung des Kopftuches für sie selbst spielten keine Rolle. Es kam zu einem öffentlichen Diskurs darüber, wie der laizistische Staat mit multikulturel-

len Unterschieden umgehen sollte. Eine französische Muslimin, die aufgrund ihres Kopftuches keine Arbeit fand, erklärte, das Kopftuch sei ein Teil ihrer Identität und forderte einen Prozess demokratischer Iterationen über die Bedeutung des Tragens eines Kopftuches (vgl. Benhabib 2008b: 50-55, 2008d: 182-188).

„Das Bedecken des Kopfes [...] wird nun statt als Akt der Gläubigkeit und der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft als eine Angelegenheit *privaten* Glaubens und Gewissens reinterpretiert. Indem sie das Tragen des Kopftuchs als einen Aspekt ihrer Identität und ihres Selbstverständnisses als Muslimin darstellt, transformiert [sie] die traditionellen Konnotationen und plädiert mit Blick auf andere für ein gegenseitiges Anerkennen des Rechts ein Tuch zu tragen, solange solches Handeln die Rechte der anderen nicht verletzt“ (Benhabib 2008b: 55-56, Herv. i. O.).

Benhabib (2008b: 65) wagt die Prognose, dass es nur eine Frage der Zeit sein dürfte, „bis diese Frauen, die gelernt haben dem Staat Kontra zu geben, auch die islamischen Traditionen hinterfragen und infrage stellen werden, für deren Aufrechterhaltung sie heute kämpfen.“ Im Jahr 2004 beschloss das laizistische Frankreich schließlich, an staatlichen Schulen das ostentative Tragen von allen religiösen Symbolen zu verbieten (vgl. Benhabib 2008b: 48).¹⁶ (2) Das zweite Beispiel erzählt von einer deutschen Grundschullehrerin afghanischer Herkunft, die durch die Weigerung der Schulbehörden in Baden-Württemberg nicht mit bedecktem Kopf unterrichten durfte und dagegen klagte. Das Bundesverfassungsgericht betonte im Jahr 2003 in seinem Urteil dazu zwar das Grundrecht der Klägerin auf Glaubensfreiheit, doch es wies die Klage zurück und übertrug die endgültige Entscheidung an den Gesetzgeber, dem das Gericht freistellte, eine bislang fehlende gesetzliche Grundlage zu schaffen. Baden-Württemberg und Bayern erließen daraufhin Verordnungen, nach denen das Tragen von Kopftüchern an regionalen Schulen verboten wurde (vgl. Benhabib 2008d: 193-195). (3) Das dritte Beispiel befasst sich mit dem Wahlrecht in Deutschland, das nur deutsche Staatsangehörige ausüben können. Im Jahr 1989 wollte Schleswig-Holstein Ausländern aus sechs bestimmten europäischen Herkunftsstaaten, die seit mindestens fünf Jahren in dem Bundesland lebten, das Wahlrecht bei Gemeinde- und Kreiswahlen zuerkennen. Das Bundesverfassungsgericht entschied im Jahr 1990 aber gegen dieses Gesetz,

„indem es an einem einheitlichen und nicht differenzierten Begriff des Volkes und der Volkssouveränität festhielt, doch gestand es zu, dass das souveräne Volk durch seine Vertreter die Definition der Staatsbürgerschaft verändern könne. [...] indem es einer Änderung des deutschen Einbürgerungsrechts prozedurale Legitimität einräumt, erkennt das Gericht zugleich die Macht des demokratischen Souveräns an, die Definition seiner selbst zu verändern und sie etwa an die sich verändernde Zusammensetzung der Bevölkerung anzupassen. Die Trennungslinie zwischen Staatsbürgern und Ausländern neu auszuhandeln, ist Sache der Bürger selbst“ (Benhabib 2008b: 61-62).

¹⁶ Seit April 2011 ist in Frankreich per Gesetz das Tragen von Vollschiern in der Öffentlichkeit verboten und wird mit einem Bußgeld von 150 Euro geahndet (vgl. Sueddeutsche vom 14.09.2010).

Es entwickelte sich daraufhin ein Prozess demokratischer Iterationen, „in dessen Verlauf der Auftrag des Verfassungsgerichts [...] aufgenommen, reartikuliert und neu bestimmt wurde“ (Benhabib 2008b: 63). Im Jahr 2000 liberalisierte die damals neue rot-grüne Bundesregierung das Staatsangehörigkeitsrecht, nachdem in einem jahrelangen Diskurs nun auch die politischen Eliten (an-)erkannt hatten, dass Deutschland de facto ein Einwanderungsland ist, und die Notwendigkeit sahen, die zweite und dritte Generation der Zuwanderer einzubürgern (vgl. Benhabib 2008b: 63). Diese drei Beispiele, *die Rechte der Anderen*¹⁷ zu definieren, verdeutlichen für Benhabib, dass demokratische Iterationen „Formen der demokratischen Ermächtigung und der politischen Auseinandersetzung“ (Benhabib 2008c: 159) sind, die „in den betreffenden Gesellschaften zu Selbstreflexion und Veränderungen geführt“ (Benhabib 2008d: 168) haben. Zusammenfassend stellt sie fest:

„Die Kopftuchaffären in Frankreich und Deutschland haben die Vorstellung eines homogenen Volks in Frage gestellt, und die Urteile des Bundesverfassungsgerichts offenbaren die Inkongruenz, die zwischen der Gruppe der formell Staatsangehörigen (dem *demos*) und denen besteht, die zwar zur Bevölkerung, aber nicht zum *demos* zählen. In diesem Fall hat das Bundesverfassungsgericht dem Gesetzgeber die Aufgabe übertragen, die formale Definition der deutschen Staatsangehörigkeit so anzupassen, daß sie die veränderte Bevölkerungszusammensetzung widerspiegelt – und das Staatsangehörigkeitsrecht wurde reformiert. Das Volk kann sich in einer Demokratie infolge solcher demokratischen Iterationen neu konstituieren und die demokratischen Rechte auf andere ausweiten. Ausländer können zu Einwohnern werden, Einwohner zu Bürgern. Demokratien brauchen durchlässige Grenzen“ (Benhabib 2008d: 203-204, Herv. i. O.).

6.7 Kritik an Benhabibs Multikulturalismustheorie

Honig kritisiert anhand des Beispiels der drei französischen, Kopftuch tragenden Schülerinnen, dass deren Aktion mindestens auch ein Produkt gemeinsamen politischen Handelns war, da sie in Verbindung zu einer muslimischen Organisation standen. Da Benhabib auf die Rolle von gesellschaftlichen Bewegungen in diesem Fall demokratischer Iterationen aber nicht näher eingeht, sei es „schwierig zu entscheiden, was daran demokratisch sein soll“ (Honig 2008: 106). Kymlicka (vgl. 2008: 124) ist mit Bezug auf Benhabibs Beispiele nicht der Meinung, dass man die Verbindung von Bürgerschaft und Nationalstaatlichkeit aufgeben muss, um den gezeigten Ausschlüssen entgegenzutreten. Traditionelle Einwanderungsländer wie Kanada oder die Vereinigten Staaten zeigten, dass man im Modell liberaler Nationalstaatlichkeit auch transnationale Loyalitäten und religiöse Identitäten von Zuwanderern einbeziehen könne. Für Kymlicka (2008: 125) passen die in Europa von Zuwanderern vorgebrachten Forderungen hinsichtlich Ausländerrechte, Einbürgerung und Religionsausübung „allesamt hervorra-

¹⁷ So lautet der Titel eines ihrer Bücher (vgl. Benhabib 2008d).

gend in den konzeptuellen Rahmen eines multikulturellen Verständnisses liberal-demokratischer nationaler Staatsbürgerschaft [...].“ Leicht (2009: 107) erkennt bei Benhabib eine Unbestimmtheit in der Frage, „auf welcher konkreten gemeinsamen Basis die normativen Prämissen einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft verhandelt werden sollen und wer in den Genuss solcher Bestimmungen kommen kann.“ Für sie bleibt unklar, „welche Akteure und Gruppen überhaupt die Möglichkeit erhalten, an der Diskursethik teilzunehmen“ (Leicht 2009: 107). Aleinikoff (vgl. 2007: 426-427) glaubt, dass die Diskurstheorie einen unendlichen Regress produziert, wenn sie auf die Diskussion von Mitgliedschaftsregeln angewandt wird, und findet es zudem nicht überzeugend, warum sich aus dem Verbot der Denaturalisierung ein Recht auf Einbürgerung ableiten soll, zumal die Zuwanderer meist nicht staatenlos sind.

7 Ein Vergleich beider Theorien

Durch die ausführlichen Einzeldarstellungen der Assimilationstheorie von Esser und der Multikulturalismustheorie von Benhabib konnte gezeigt werden, dass sich hier grundsätzlich zwei sehr unterschiedliche Positionen zum selben Untersuchungsgegenstand gegenüberstehen. Die zu Beginn der vorliegenden Arbeit aufgestellte Behauptung, dass es sich bei den Begriffen *Assimilation* und *Multikulturalismus* um zwei „Kampfbegriffe“ handelt, scheint in den Einzeldarstellungen bestätigt zu werden: So setzt Esser multiethnische Gesellschaften mit ethnischen Schichtungen gleich und hält die multikulturelle Gesellschaft für einen „schönen Traum“, während für Benhabib eine Integration durch soziale und ökonomische Gleichheit nicht durch Assimilation zu erreichen ist und dazu in einem Gegensatz steht.

Um nun den zweiten Teil der Forschungsfrage, der nach konkreten Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Theorien sucht, zu beantworten, werden für den folgenden Vergleich die in Kapitel 2 formulierten Detailfragen wieder aufgegriffen, die sich auf die fünf Dimensionen *Wissenschaft* (7.1), *Politik* (7.2), *Recht* (7.3), *Kultur* (7.4) und *Religion* (7.5) beziehen. Eine Matrix fasst am Ende dieses siebten Kapitels die Ergebnisse schließlich noch einmal überblicksartig zusammen (7.6).

7.1 Wissenschaft

In der Auseinandersetzung mit der Literatur zu dem Thema dieser Arbeit scheint es, als ob beide Paradigmen meist getrennt in verschiedenen Fachwissenschaften bearbeitet werden. Ein Indiz dafür ist, dass mit Esser ein Soziologe sich der Assimilation widmet

und mit Benhabib eine Politikwissenschaftlerin und Philosophin über Multikulturalismus schreibt. Eher als Ausnahmen erscheinen da die Politikwissenschaftlerin Aumüller (vgl. 2009), die sich mit Assimilation beschäftigt, und der Soziologe Geißler (vgl. 2003, 2004), der sich mit Multikulturalismus befasst. Nach Radtke (vgl. 2009: 38-39) hat sich die Soziologie bisher relativ wenig um Multikulturalismus als in der Gesellschaft benutzte Selbstbeschreibung gekümmert, was man als Versäumnis ansehen könne angesichts globaler Veränderungen, aber auch als Versuch, zu ihrem Gegenstand Distanz zu halten.

Vom methodologischen Standpunkt aus gesehen (vgl. Kapitel 2), handelt es sich bei Essers Theorie um einen mikrosoziologischen Theorieansatz, der sich auf die Handlungsebene von Individuen und Kleingruppen bezieht, während Benhabibs Theorie eher den Theorien mittlerer Reichweite zugeordnet werden kann. Nach einer inhaltlichen Differenzierung (vgl. Kapitel 2) lässt sich Essers Theorie den Verhaltens- und Handlungstheorien zuordnen. Diese werden als Ausprägungen des methodischen Individualismus bezeichnet, da sie darauf abzielen, „soziale Ereignisse und Strukturen als direkte und indirekte Effekte des Handelns von Individuen zu erklären“ (vgl. Peuckert/Scherr 2003: 352). Dazu gehört auch die *Rational Choice-Theorie*, die Essers Modell zu Grunde liegt. Diese Theorie des rationalen Entscheidens und Handelns geht davon aus, dass Individuen mit bestimmten Ressourcen so handeln, dass sie innerhalb vorgegebener Restriktionen aufgrund ihrer Erwartungen verschiedene Entscheidungsalternativen bewerten, um den Nutzen ihrer Handlung zu maximieren (vgl. Peuckert/Scherr 2003: 354). In seiner Habilitationsschrift hat Esser (vgl. 1980: 179) selbst seinen Ansatz als *allgemeine Theorie der Eingliederung von Wanderern* bezeichnet.

Benhabibs Theorie ist nach inhaltlicher Differenzierung den Gesellschaftstheorien zuordenbar. Zu den Gesellschaftstheorien gehört u. a. die Kritische Theorie, deren Name mit der Frankfurter Schule und Autoren wie Horkheimer und Habermas verbunden ist (vgl. Schäfers 2003: 349-350).¹⁸ Das Ziel dieser Theorie ist es, „das Bestehende (Gesellschaft und Bewusstsein, Kunst und Kultur) am Maßstab seiner besseren Möglichkeiten zu kritisieren und damit zur Bewusstmachung personaler und sozialer Defizite und zur Gesellschaftsveränderung beizutragen“ (Schäfers 2003: 349). Benhabib (vgl. 1999: 11) selbst bezeichnet ihren Ansatz als *kritische Gesellschaftstheorie* und legt ihren Ausführungen wiederum die Diskurstheorie bzw. Diskursethik zu Grunde. Die *Diskursethik* stellt durch das Verfahren der moralischen Argumentation den Grundsatz auf, „daß nur

¹⁸ Benhabibs (vgl. 1999: 11) Buch „Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit“ stellt eine überarbeitete Fassung der 1997 in Frankfurt am Main gehaltenen *Max Horkheimer Vorlesungen* dar.

diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten“ (Habermas 1991: 12). Zugleich gilt nach Habermas (1991: 12) als Argumentationsregel der Universalisierungsgrundsatz: „bei gültigen Normen müssen Ergebnisse und Nebenfolgen, die sich voraussichtlich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“ Benhabib betitelt ihren Ansatz daneben auch als *Theorie der deliberativen Demokratie*.

Nach dem Grad der Allgemeinheit bzw. Reichweite (vgl. Kapitel 2) sind beide Theorien eher den Gerüsttheorien zuordenbar, die allgemeiner und empirisch nicht direkt überprüfbar sind, wobei die Variablen meist unbestimmt bleiben. Beide Theorien können als widerspruchsfrei angesehen werden, obwohl Aleinikoff (vgl. 2007: 427) auf einen widersprüchlichen Aspekt in Benhabibs Theorie hingewiesen hat. Nach Aleinikoff produziert die Diskurstheorie nämlich einen unendlichen Regress, wenn sie auf die Diskussion von Mitgliedschaftsregeln angewandt wird. Benhabibs Lösung sieht so aus, dass man immer schon Teil einer bestimmten Gemeinschaft ist, wenn man die Frage nach Mitgliedschaftsregeln stellt. Solch eine Verortung in der Gemeinschaft sei an erster Stelle die Bedingung dafür, um die Frage nach der Mitgliedschaft überhaupt stellen zu können. Gewisse Abmachungen müssten grundsätzlich vorausgesetzt werden, was deren kritisches Hinterfragen aber nicht ausschließt (vgl. Benhabib 2007a: 451).

Bei beiden Theorien ist ein empirischer Bezug zu finden, allerdings mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung. So greift Esser (vgl. 2006) primär auf *quantitative* Studien zurück, wie etwa empirische Untersuchungen über die Verbindung von Sprache und schulischen Leistungen bzw. Sprache und Arbeitsmarkt¹⁹, wohingegen Benhabib (vgl. 2008d) sich auf *qualitative* Einzelfallstudien bezieht, wie etwa die Beispiele der Kopftuchaffären in Frankreich und Deutschland zeigen. Beide Theorien operieren auf der Ebene der Sozialintegration, bei der es um den Einbezug der Individuen in die jeweiligen sozialen Systeme geht. Esser unterteilt den Begriff der *Assimilation* zusätzlich noch in vier Dimensionen (kulturell, strukturell, sozial, identifikativ). Bei den vier Dimensionen der Sozialintegration (vgl. Unterkapitel 3.2) legen beide Autoren den Schwerpunkt gleichermaßen auf die Platzierung: Esser betont die Wichtigkeit der strukturellen Assimilation von Zuwanderern, und Benhabib befasst sich primär mit der Verleihung von politischen Rechten an Zuwanderer.

¹⁹ Für weitere Beispiele quantitativer Studien als Quellen vgl. Esser 2001: 28-29, 48-62.

7.2 Politik

Die Assimilationstheorie von Esser (vgl. 2001: 18) ist mit dem politischen Ziel verbunden, dass sich die verschiedenen ethnischen Gruppen der Gesellschaft in bestimmten bewerteten Eigenschaften angleichen und dass sich systematische Unterschiede zwischen ihnen in der Verteilung dieser Eigenschaften auflösen. Der Nationalstaat mit seiner Leitkultur dient dabei als Bezugsrahmen für den Prozess der Assimilation. Nach Esser (vgl. 2004a: 208-209) werden zentrale Positionen und Ressourcen vor allem durch Institutionen verteilt, die an der jeweils im Nationalstaat dominanten Kultur ausgerichtet sind. Das politische Ziel der Multikulturalismustheorie von Benhabib (vgl. 1999) hingegen besteht darin, kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit in einer Gesellschaft zu erreichen, in der Zuwanderern (mehr) Rechte auf politische Partizipation eingeräumt werden; sei es durch die Verleihung der Staatsangehörigkeit oder andere Formen jenseits der nationalen Zugehörigkeit. Benhabib (vgl. 1999: 60-62) betrachtet den Nationalstaat ebenfalls als Bezugsrahmen, in dem multikulturelle Dialoge geführt werden und Fragen von Identität, Legitimation und Souveränität diskutiert werden. Demokratische Iterationen führen als Form der politischen Auseinandersetzung zu einer Selbstreflexion und zu Veränderungen in der nationalstaatlich verfassten Gesellschaft (vgl. Benhabib 2008c: 159, 2008d: 168). Der Staat muss ihr zufolge die Möglichkeiten für solche öffentlichen Diskurse schaffen und darf nicht traditionelle kulturelle Lebensformen am Leben erhalten, die sie sich auf Unterdrückung und physische Gewalt gründen (vgl. Benhabib 1999: 58). Zudem blickt Benhabib jedoch auch über nationalstaatliche Grenzen hinaus und thematisiert in ihrer Theorie die „Ausbreitung von kosmopolitischen Normen und die Umwandlung von staatlicher Souveränität“ (Benhabib 2007b: 169) und die Entstehung „sub- und supranationale[r] Räume mit demokratischen Organen und Partizipationsmöglichkeiten“ (Benhabib 2008d: 15). Internationale Menschenrechtsnormen schaffen Richtlinien, die dem Willen souveräner Staaten übergeordnet sind, wie etwa Kategorien wie *Verbrechen gegen die Menschheit* oder *humanitäre Interventionen* zeigen (vgl. Benhabib 2008a: 33-36).²⁰

In beiden Theorien wird Transnationalismus thematisiert, der für grenzüberschreitende „wirtschaftliche, kulturelle, politische und soziale Beziehungen und Verflechtungen“ steht, wobei „soziale Beziehungen, Netzwerke und Sozialräume [...] sich zwischen sehr spezifischen Orten und Plätzen über nationalstaatliche Grenzen hinweg aufspannen“

²⁰ Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit kann auf den kosmopolitischen Aspekt nicht näher eingegangen werden (vgl. dazu Benhabib 2007b, 2008a, 2008b, 2008c, 2008d).

(Pries 2008: 13). Für Benhabib (2007b: 174) führen transnationale Migrationen „zur Entkoppelung von Territorialität, Souveränität und Staatsangehörigkeit“, was man an der zunehmenden Zahl von Trägern doppelter Staatsangehörigkeiten und diasporischen Pendelmigranten sehen kann. Für sie führen Migrationen „heute nicht mehr zwingend zur Assimilation an Kultur und Gesellschaft des Gastlands [...]“ (Benhabib 2007b: 175). Für Esser (2001: 26) findet Transnationalität hingegen nur „in gewissen Extremfällen“ statt. Assimilation ist ihm zufolge nach wie vor die vorherrschende Tendenz in den klassischen Einwanderungsländern „entgegen aller Vermutungen über ‚transnationale‘ Migrationssysteme und den Verfall der jeweiligen nationalen Kernkulturen als Bezugspunkt“ (Esser 2001: 28). In Hinblick auf Vorschläge für eine Integrationspolitik entwickelt Esser (vgl. 2001: 68-72) einen ganzen Katalog von konkreten Maßnahmen für ganz unterschiedliche Bereiche, wie etwa die Anwerbung von ganzen Familien oder die Förderung des Zweitspracherwerbs, während Benhabibs (vgl. 2008c: 156) Vorschläge für die Politik sich primär auf die Verleihung von Rechten an Zuwanderer beziehen. Dazu gehört etwa die Ausdehnung von zivilen und politischen Rechten sowie die Liberalisierung der Asyl- und Flüchtlingspolitik. Daneben setzt sie sich konkret für die Verbreitung von Mehrsprachigkeit ein und fordert etwas abstrakt von der Politik dafür zu sorgen, „daß die Bedingungen für die Regeneration der Kultur im Rahmen der Institutionen einer freien Zivilgesellschaft und freien Öffentlichkeit gegeben sind“ (Benhabib 1999: 68).

7.3 Recht

In Essers (vgl. 2001: 9) Assimilationstheorie werden Bürgerrechte an die Zuwanderer im Rahmen des Erwerbs der Staatsbürgerschaft des jeweiligen Landes verliehen, wie etwa das Wahlrecht. In Benhabibs (vgl. 2008c: 153-154) Multikulturalismustheorie hingegen wird eine Entkoppelung von Staatsangehörigkeit und Bürgerrechten angestrebt. Benhabib kann sich nichtnationale Arten der Zugehörigkeit vorstellen, die neben die nationalen Staatsbürgerschaften treten, wie etwa ein langfristiger oder unbefristeter Aufenthalt. Sie möchte demokratische Bürgerschaft und Nationalität voneinander lösen und sieht es als politische Aufgabe an, die Grenzen zwischen *Ethnos* und *Demos* neu zu verhandeln, zivile und politische Rechte auszudehnen (vgl. Benhabib 2008d: 204, 2008c: 156). Benhabib (2008d: 14) zufolge ist „die Zuerkennung der Bürgerrechte eine Voraussetzung für die Loyalität gegenüber einer Demokratie und ihren Institutionen [...]“. Sowohl Esser (vgl. 2001: 72) als auch Benhabib (vgl. 1999: 101) befürworten die Möglichkeit einer doppelten Staatsangehörigkeit. Für Benhabib kann sie Ausländern Ängste

nehmen und diese zu einer Einbürgerung ermuntern. Auch Esser spricht sich angesichts neuer Migrationsbewegungen in Europa gegen „allzu rasche Zumutungen an die Aufgabe bestimmter, auch emotional besetzter Zugehörigkeiten, etwa die der hergebrachten Staatsangehörigkeit“ (Esser 2001: 27) aus, obwohl seiner Ansicht nach eigentlich „die konsequente Verleihung der vollen Staatsbürgerschaft unter Aufgabe der alten gleich mit der Einwanderung das geeignetste Mittel“ (Esser 2001: 72) wäre, um die Orientierung der Zuwanderer auf das Aufnahmeland zu forcieren. Die Einbürgerung als eine Art von Belohnung für einen erfolgreich durchlaufenen Integrationsprozess zu betrachten hält er für falsch, denn dies „verschenkt die möglichen integrativen Wirkungen“ (Esser 2001: 72). Allerdings ist Esser zufolge die Produktivität auf dem Arbeitsmarkt nicht von einem Pass abhängig und vor Diskriminierungserscheinungen kann auch ein deutscher Pass nicht schützen. Einen Staatsbürgerschaftstest für die Verleihung der nationalen Staatsangehörigkeit lehnt er ab (vgl. Telepolis vom 02.01.2007). Benhabib (vgl. 2008c: 155) hingegen hält es bei der von ihr geforderten Verleihung der Unionsbürgerschaft an Drittstaatsangehörige für denkbar, etwa den Nachweis über Kenntnisse in einer europäischen Sprache und über die EU-Institutionen zu verlangen.

7.4 Kultur

Esser legt sein Kulturverständnis in seiner Theorie nicht explizit dar. Seine Erläuterungen zum Begriff der *Leitkultur* erwecken den Anschein, als ob er einen relativ engen und geschlossenen Kulturbegriff vertritt, der sich an dem traditionellen Kulturkonzept, in dem „eine Kultur das Leben des betreffenden Volkes im ganzen wie im einzelnen“ (Welsch 1997: 68) prägt und Kulturen als voneinander abgrenzbare Einzelkulturen gedacht werden, orientiert (vgl. Welsch 1997: 67-68). Nach Esser (vgl. 2004a: 209) sind Institutionen in den als Nationalstaaten verfassten Gesellschaften an *einer* dominanten Kernkultur ausgerichtet, die die Kultur des Aufnahmelandes ist (monokultureller Aspekt). Benhabib (vgl. 1999: 49, 52, 68) hingegen vertritt einen explizit anti-essenzialistischen Kulturbegriff. Für sie bestehen Kulturen aus Interpretationen und Symbolisierungen, die miteinander verflochten und widersprüchlich sind. Daher bilden Kulturen auch keine homogenen Einheiten, sondern werden durch interpretierende Erzählungen und einen Generationen übergreifenden Dialog immer wieder neu interpretiert und neu erschaffen. Da Kultur identitätsstiftend ist, müssen Gemeinschaften und Individuen die Möglichkeit erhalten, ihre Kultur zu interpretieren und zu erneuern: „Es ist nicht Aufgabe des Staates oder der Gesetzgebung, in den Individuen ein Gefühl für die weihevoll Unantastbarkeit der Kultur zu verankern“ (Benhabib 1999: 68). Für sie

rangiert die Autonomie des Individuums generell vor den kollektiven Ansprüchen kultureller Gruppen. Gruppenspezifische Rechte sind dann diskursiv begründbar, „wenn sie als notwendige Bedingungen der universellen Partizipation und der Autonomie moralischer Subjekte angesehen werden können“ (Benhabib 1999: 111). Benhabib (vgl. 1999: 67) zufolge können Sprachenrechte und politische Partizipationsrechte von Minderheiten aus den grundlegenden Normen der Diskursethik abgeleitet werden und brauchen nicht auf der Verfassungsebene festgeschrieben zu werden. Esser (vgl. 2001: 65-67, 72) hingegen lehnt eine kulturelle Pluralisierung, die auf der Kollektivebene institutionalisiert ist, ab. Kulturelle Praktiken betrachtet er als private Angelegenheiten. Für ihn sind gruppenspezifische Rechte nicht mit den Prinzipien der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft vereinbar, in der Positionen nach dem meritokratischen Prinzip vergeben werden. Eine kulturelle Pluralisierung ist für Esser (vgl. 2001: 44) nur im privaten Bereich vorstellbar, wo die individuellen Akteure ihre ethnischen Eigenheiten pflegen und an die nächste Generation weitergeben können.

Sprache wird in Essers (vgl. 2001: 26-27, 69) Assimilationstheorie als Schlüssel für die Sozialintegration der Zuwanderer in die Aufnahmegesellschaft und als Vorbedingung für deren erfolgreiche strukturelle Assimilation in Bildung und Arbeitsmarkt betrachtet, weshalb Zuwanderer die Zweitsprache möglichst frühzeitig erlernen sollten. Esser betont damit den instrumentellen Charakter von Sprache, die für ihn vor allem hinsichtlich ihrer Verwertbarkeit auf den Arbeitsmärkten bedeutsam ist. Dafür verweist er auf den so genannten *Q-Value* als eine Maßzahl, die „eine Sprache über ihre Reichweite nach der Anzahl erreichbarer Sprecher“ (Esser 2006: 83) bewertet, demzufolge Englisch als Lingua franca der globalisierten Welt gilt. Sprache wird generell danach beurteilt, welchen „(konsumtiven wie produktiven) Nutzen“ (Esser 2006: 83) der Akteur mit der Sprache im jeweiligen Kontext erzielen kann. Der Beherrschung der Erstsprache im Aufnahmeland misst er im Allgemeinen keine besondere Bedeutung für den Integrationsprozess bei und spricht in diesem Zusammenhang sogar von „jahrelangen Fehlinvestitionen in alle möglichen ‚Programme‘ und ‚Modellversuche‘ der ‚multikulturellen‘ Gesellschaft und muttersprachlichen Förderung“ (Telepolis vom 02.01. 2007), deren Maßnahmen weder geschadet noch genützt haben. Im Gegensatz zu Esser steht bei Benhabib (vgl. 1999: 64-65) der identitätsbezogene Charakter von Sprache im Vordergrund: Die Nichtanerkennung von Sprachenrechten von kulturellen Minderheiten und Zuwanderern ist bei Benhabib gleichbedeutend mit der Nichtanerkennung der moralischen Autonomie des anderen und der Untergrabung seines Selbstwertgefühls, denn

Sprache ist für sie die Voraussetzung für moralisches menschliches Handeln. Aus diesem Grund befürwortet sie eine öffentlich geförderte Mehrsprachigkeit.

7.5 Religion

Esser (vgl. 2001: 71-72) zufolge ist die Ausübung von religiösen Ritualen als private Angelegenheit zu betrachten. Eher abstrakt bleibt er in der Aussage, dass die damit öffentlich wahrnehmbaren externen Effekte wie Gebetsruf oder Glockengeläut „nach den üblichen Regeln und Vorgaben demokratischer Gemeinwesen zu lösen“ (Esser 2001: 72) sind. Da Religion für ihn Privatsache ist, spricht er sich in seiner Assimilationstheorie auch für die Abschaffung der Konfessionalität von Schulen aus. Statt nach Religionszugehörigkeit getrennten Religionsunterricht anzubieten und Islamunterricht einzuführen, könnte ein säkularisierter Ethikunterricht zu religiöser, kultureller und ethnischer Toleranz beitragen. Als Schlussfolgerung aus der kulturellen Pluralisierung befürwortet er eine konsequente Säkularisierung des Bildungssystems, „zumal es schon organisatorisch ausgeschlossen erscheint, für jede neue Migrantengruppe und damit für jede neue kulturelle Besonderheit einen eigenen Platz zu schaffen“ (Esser 2004a: 213). Benhabib (1999: 65) verlangt vom Gesetzgeber zunächst davon auszugehen, „daß religiöse Minderheiten in einer liberalen Gesellschaft genau dasselbe Recht auf freie Religionsausübung haben müssen wie die Mehrheit.“ Sie fordert Diskurse zwischen Eltern, Schulen und Vertretern von Religionsgemeinschaften zu der Frage, „wie und warum die kulturelle Allgemeinbildung mit der moralischen und religiösen Erziehung verknüpft werden sollte oder eventuell unvereinbar ist“ (Benhabib 1999: 66). Sie hält eine Form der Erziehung für denkbar, in der diese Verbindung möglich ist. Würden religiöse Einrichtungen jedoch nur einseitig ausgerichtet sein, „hintertreiben sie das Recht des Kindes, potentiell als moralisch autonome Person anerkannt zu werden“ (Benhabib 1999: 66), weshalb Koranschulen auch nur dann akzeptabel sind, wenn die Darstellung des Islam mit der Vermittlung anderer Lerninhalte verbunden wird.

7.6 Matrix zu den Ergebnissen des Theorienvergleichs

		Assimilationstheorie von Hartmut Esser	Multikulturalismustheorie von Seyla Benhabib
Wissenschaft	Fachwissenschaft des Autors	Soziologie, Wissenschaftslehre	Politikwissenschaft, Philosophie
	Bezeichnung der Theorie durch den Autor selbst	allgemeine Theorie der Eingliederung von Wanderern	kritische Gesellschaftstheorie, Theorie der deliberativen Demokratie
	methodologische Basis	mikrosoziologischer Theorieansatz	Theorie mittlerer Reichweite
	inhaltliche Differenzierung	Verhaltens- und Handlungstheorie	Gesellschaftstheorie
	zu Grunde liegende Theorie	Rational Choice-Theorie	Diskurstheorie/Diskursethik
	Grad der Allgemeinheit	Gerüsttheorie	Gerüsttheorie
	Widerspruchsfreiheit	Aussagen sind widerspruchsfrei	Diskurstheorie produziert einen unendlichen Regress, wenn sie auf die Diskussion von Mitgliedschaftsregeln angewandt wird
	empirischer Bezug	quantitative Studien	qualitative Einzelfallstudien
	Dimensionen des Begriffs	vier Dimensionen von Assimilation: kulturelle, strukturelle, soziale, identifikative	[keinen Hinweis gefunden]
	Ebene der Integration	Sozialintegration	Sozialintegration
	Schwerpunktsetzung in der Sozialintegration	Platzierung, hier primär strukturelle Assimilation	Platzierung, hier primär politische Rechte
Politik	politisches Ziel	keine systematischen Unterschiede zwischen einzelnen ethnischen Gruppen in der Verteilung von bestimmten bewerteten Merkmalen	kulturelle Vielfalt, demokratische Gleichheit, politische Partizipation für Zuwanderer; demokratische Iterationen in der Gesellschaft
	Bedeutung des Nationalstaats	Nationalstaat mit Leitkultur als Bezugsrahmen für Assimilation; staatliche Souveränität wird nicht infrage gestellt	Nationalstaat ist nur Teil des Bezugsrahmens für Multikulturalismus; kosmopolitische Normen und Umwandlung der staatlichen Souveränität haben zunehmende Bedeutung
	Verfahren der politischen Auseinandersetzung	[keinen Hinweis gefunden]	demokratische Iterationen, in denen das Volk sich neu konstituiert und demokratische Rechte auf andere ausweitet
	Transnationalität	Transnationalität nur in gewissen Extremfällen erkennbar, Assimilation bleibt vorherrschende Tendenz	Transnationalität führt zur Entkoppelung von Territorialität, Souveränität und Staatsangehörigkeit
	Vorschläge für eine Integrationspolitik	Vorschläge beziehen sich auf Organisation der Zuwanderung, Prozess der strukturellen Assimilation, Abbau von sozialen Distanzen, kulturelle Pluralisierung und weitere unterstützende Maßnahmen	Vorschläge beziehen sich primär auf die Verleihung von Rechten an Zuwanderer und auf die Verbreitung von Mehrsprachigkeit
	Recht	Verleihung von Rechten	Verleihung von politischen Rechten durch Erwerb der

		Assimilationstheorie von Hartmut Esser	Multikulturalismustheorie von Seyla Benhabib
		Staatsbürgerschaft (etwa Wahlrecht)	ger; neben die nationale Staatsbürgerschaft können nichtnationale Arten der Zugehörigkeit treten, ohne sie abzulösen (etwa langfristiger oder unbefristeter Aufenthalt u. a.)
	Verhältnis von Ethnos und Demos	[keinen Hinweis gefunden]	demokratische (Staats-)Bürgerschaft und Nationalität sollen voneinander gelöst werden
	Doppelstaatsangehörigkeit	Doppelstaatsangehörigkeit wird befürwortet	Doppelstaatsangehörigkeit wird befürwortet
	Staatsbürgerschaftstest	für die Verleihung der nationalen Staatsangehörigkeit wird ein Staatsbürgerschaftstest abgelehnt	für die Verleihung der Unionsbürgerschaft an Drittstaatsangehörige wird der Nachweis von europäischen Sprachkenntnissen und Kenntnissen über EU-Institutionen sowie über Institutionen und Geschichte des Aufnahmelandes befürwortet
Kultur	Bedeutung von Kultur	nationalstaatlich dominante Kultur ist Leitkultur (monokultureller Aspekt)	Kultur als Verkettung von ‚interpretierenden Erzählungen‘ über Generationen hinweg, in denen die Kultur sich verändert (anti-essenziellistischer Kulturbegriff)
	kulturelle Pluralisierung	kulturelle Pluralisierung nur als Pflege eines individuellen Lebensstils im privaten Bereich	kulturelle Pluralisierung auch auf der Kollektivebene
	eigene Rechte für kulturell abgegrenzte Gruppen	keine eigenen Rechte für kulturell abgegrenzte Gruppen auf der Kollektivebene	Rechte auf sprachliche Selbstbestimmung und politische Partizipation können als Sonderrechte und Ansprüche für Minderheiten gelten; gruppenspezifische Rechte sind diskursiv begründbar
	Bedeutung von Sprache allgemein	Sprache wird an ihrer Nützlichkeit bemessen, bestimmte Ziele zu erreichen (instrumenteller Charakter)	erst durch Sprache wird moralisches menschliches Handeln möglich (identitätsbezogener Charakter)
	Bedeutung der Erstsprache	Erstsprache hat so gut wie keinen Nutzen, schadet aber auch nicht	Nichtanerkennung der Erstsprache bedeutet Nichtanerkennung der moralischen Autonomie des anderen
	Bedeutung der Zweitsprache	Erwerb der Zweitsprache ist essenziell für eine erfolgreiche strukturelle Assimilation in Bildung und Arbeitsmarkt; Schlüssel für Sozialintegration	Sprache der Mehrheit muss andere Sprachen nicht verdrängen oder ausschließen; Mehrsprachigkeit soll öffentlich gefördert werden
Religion	Bedeutung von Religion	Ausübung von religiösen Ritualen ist private Angelegenheit	religiöse Minderheiten haben gleiches Recht auf freie Religionsausübung wie die Mehrheit
	konfessioneller Unterricht im Bildungssystem	kein konfessioneller Unterricht, sondern Säkularisierung des Bildungssystems; kein Islamunterricht an Schulen	Koranschulen sind akzeptabel, wenn Darstellung des Islam mit Vermittlung anderer Lerninhalte verbunden wird

8 Resümee

Der erste Teil der Forschungsfrage, was die Assimilations- und die Multikulturalismustheorie im Detail aussagen, wurde nach einem kurzen Theorienüberblick in Kapitel 4 ausführlich in den Kapiteln 5 und 6 beantwortet. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass bei Esser der Integrationsprozess im Kern daraus besteht, dass der einzelne Zuwanderer sich an die im Aufnahmeland dominierende Kernkultur annähert und dadurch in die Lage versetzt wird, seine Ziele zu verwirklichen. Sobald der einzelne Akteur vor allem die Sprache des Aufnahmelandes erlernt (kulturelle Assimilation), erhält er die Möglichkeit, die Gelegenheitsstrukturen des Aufnahmelandes für sich zu nutzen und sich in Bildung und Arbeitsmarkt zu platzieren (strukturelle Assimilation). Während Essers Theorie also primär auf die Rolle des Zuwanderers als individueller Akteur ausgerichtet ist, der sich den gesellschaftlichen Strukturen anpasst, befasst sich Benhabib primär mit den Möglichkeiten einer Veränderung eben dieser gesellschaftlichen Strukturen und der Rolle, die die Aufnahmegesellschaft im Integrationsprozess spielt. Für sie muss die Gesellschaft Hindernisse für die politische Partizipation der Zuwanderer abbauen und Fragen des multikulturellen Zusammenlebens in einem gemeinsamen öffentlichen Diskurs thematisieren. Nach Benhabibs Integrationsverständnis ist eine kulturelle Vielfalt möglich, die sich im Rahmen der Menschenrechte und der Gesetze des Aufnahmelandes bewegt.

In Kapitel 7 wurde schließlich versucht, eine ausführliche Antwort auf den zweiten Teil der Forschungsfrage nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Theorien zu geben. Dabei wurde in allen fünf untersuchten Dimensionen deutlich, dass es wenig Gemeinsamkeiten und fast nur Unterschiede gibt. Zusammengefasst ergeben sich die wichtigsten Unterschiede daraus, dass beide Autoren einen nach inhaltlicher Differenzierung voneinander abweichenden Theorieansatz wählen. Essers handlungstheoretisch-individualistischer Ansatz bringt es mit sich, dass Verfahren der politischen Auseinandersetzung innerhalb der Gesellschaft zu Fragen der Integration nicht thematisiert werden. Bei Esser ist es primär der individuelle Akteur, von dessen situationsbezogenen Handlungen (Entscheidungen) es abhängt, ob die Integration erfolgreich ist oder nicht. Restriktionen in der Aufnahmegesellschaft sind allenfalls „Störfaktoren“ (Aumüller 2009: 113). In Essers (vgl. 2001: 70-71, 2004a: 204) Assimilationstheorie ist es an den Migranten selbst, durch ihre (erfolgreiche) strukturelle Assimilation distanzierende Reaktionen vonseiten der einheimischen Bevölkerung zu begrenzen. Die Rolle der Aufnahmegesellschaft besteht primär in einer bloßen Toleranz und Hinnahme von Zuwan-

derern. Aspekte der Identität der Zuwanderer werden bei Esser (vgl. 2001: 21) kaum thematisiert; sozialpsychologische Prozesse sorgen seiner Ansicht nach dafür, dass man sich für *einen* gesellschaftlichen Kontext entscheidet, weshalb multiple Identitäten empirisch sehr selten seien. Da die Beherrschung der Erstsprache zwar die Identität des Zuwanderers berührt, aber (meist) nicht zu dessen Nutzenproduktion in der Aufnahmegesellschaft beiträgt, in die die Sozialintegration normativ angestrebt wird, misst er der Muttersprache auch kaum Bedeutung bei. Wenn eine multikulturelle Gesellschaft jedoch nicht eine bloße ethnische Pluralisierung sein soll, sondern im Sinne einer multiplen Inklusion von Zuwanderern verstanden wird, so weist Esser (2004b: 47, Herv. i. O.) zu Recht darauf hin, dass „es sich stets *auch* um die Inklusion in (relevante) Bereiche der Aufnahmegesellschaft handelt [...]“. Diese Thematisierung von Grundmechanismen der individuellen Sozialintegration bleibt in Benhabibs Theorie unterbelichtet. In ihrem normativen gesellschaftstheoretischen Ansatz werden die Leistungen, die von den Migranten als einzelne Akteure im Integrationsprozess erbracht werden, kaum benannt. Im Gegensatz zu den Rechten werden mögliche Pflichten vonseiten der Zuwanderer so gut wie nicht beleuchtet. Benhabib fordert in ihrer Multikulturalismustheorie vor allem ein politisches Management des Integrationsprozesses und „aktive Akzeptanz“ (Geißler 2004: 293) vonseiten der Aufnahmegesellschaft, wobei sie moralisch und aus einer menschenrechtlichen Perspektive argumentiert. Beide Theorien sind für sich allein betrachtet keine hinreichenden, aber notwendige Bedingungen für die Beurteilung dessen, wie der „richtige“ Integrationsprozess aussehen soll. Dabei scheint es falsch, beide Theorien im Diskurs als ein *Entweder-oder* gegenüberzustellen, vielmehr könnte eine Synthese im Sinne eines *Sowohl-als-auch* zu einem umfassenderen Verständnis der Integrationsprozesse beitragen. So sollte die Multikulturalismustheorie z. B. das Wissen um grundlegende kausale Abläufe der Sozialintegration, die Esser aufzeigt, stärker berücksichtigen, während die Assimilationstheorie sich z. B. stärker um die von Benhabib verschiedentlich aufgezeigten identitätsbezogenen Aspekte kümmern sollte. Daneben ist zu wünschen, dass der öffentliche politische Diskurs zukünftig vermehrt den Theorienbestand berücksichtigt, damit bereits bestehende Missverständnisse zu den Begriffen *Assimilation* und *Multikulturalismus* nicht perpetuiert und die Begriffe entideologisiert werden. Ob dazu eine neue Sprachregelung notwendig ist, derzufolge *Assimilation* durch den (noch) relativ unbelasteten Begriff der *Integration* und *multikulturell* durch den Begriff *interkulturell* ersetzt wird, bleibt weiterhin umstritten.

Literatur

Alba, Richard 2008: Why We Still Need a Theory of Mainstream Assimilation, in: Kalter, Frank (Hrsg.): Migration und Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 48. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37-56.

Alba, Richard/Nee, Victor 1997: Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration, in: International Migration Review, Vol. 31, No. 4, Special Issue: Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans, S. 826-874.

Alba, Richard/Nee, Victor 2004: Assimilation und Einwanderung in den USA, in: Bade, Klaus/Bommes, Michael (Hrsg.): Migration-Integration-Bildung. Grundfragen und Problembereiche. IMIS-Beiträge, Heft 23. Osnabrück: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien, S. 21-39.

Aleinikoff, T. Alexander 2007: Comments on the Rights of Others, in: European Journal of Political Theory, Vol. 6, No. 4, S. 424-430.

Aumüller, Jutta 2009: Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept. Bielefeld: transcript Verlag.

Benhabib, Seyla 1993: Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 97-116.

Benhabib, Seyla 1995: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benhabib, Seyla 1999: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Benhabib, Seyla 2007a: Democratic Exclusions and Democratic Iterations. Dilemmas of ‚Just Membership‘ and Prospects of Cosmopolitan Federalism, in: European Journal of Political Theory, Vol. 6, No. 4, S. 445-462.

Benhabib, Seyla 2007b: Zwielficht der Souveränität oder kosmopolitische Normen?, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): Generation Global. Ein Crashkurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 167-186.

Benhabib, Seyla 2008a: Die philosophischen Grundlagen kosmopolitischer Normen, in: Benhabib, Seyla: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 19-42.

Benhabib, Seyla 2008b: Demokratische Iterationen: Das Lokale, das Nationale, das Globale, in: Benhabib, Seyla: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 43-71.

Benhabib, Seyla 2008c: Gastfreundschaft, Souveränität und demokratische Iterationen, in: Benhabib, Seyla: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 129-159.

Benhabib, Seyla 2008d: Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bielefeldt, Heiner 2007: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld: transcript Verlag.

Deutsche Welle vom 05.11.2009: Interview mit Seyla Benhabib. Der Gast ist immer Mitbürger. Online unter <http://de.qantara.de/Der-Gast-ist-immer-Mitbuenger/989c952i1p94/index.html>. Zugriff am 08.07.2011.

Esser, Hartmut 1980: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand Verlag.

Esser, Hartmut 1993: Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Esser, Hartmut 1999: Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Esser, Hartmut 2000a: Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Esser, Hartmut 2000b: Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 4: Opportunitäten und Restriktionen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Esser, Hartmut 2001: Integration und ethnische Schichtung. Arbeitspapiere Nr. 40. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung.

Esser, Hartmut 2004a: Was ist denn dran am Begriff der „Leitkultur“?, in: Kecskes, Robert/Wagner, Michael/Wolf, Christof (Hrsg.): Angewandte Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 199-214.

Esser, Hartmut 2004b: Welche Alternativen zur „Assimilation“ gibt es eigentlich?, in: Bade, Klaus/Bommes, Michael (Hrsg.): Migration-Integration-Bildung. Grundfragen und Problembereiche. IMIS-Beiträge, Heft 23. Osnabrück: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien, S. 41-59.

Esser, Hartmut 2006: Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Esser, Hartmut 2008a: Assimilation, ethnische Schichtung oder selektive Akkulturation? Neue Theorien der Eingliederung von Migranten und das Modell der intergenerationalen Integration, in: Kalter, Frank (Hrsg.): Migration und Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 48. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 81-107.

Esser, Hartmut 2008b: Pro & Contra: Muttersprachlicher Unterricht für Immigranten?, in: Klett-Themendienst, Heft 42, S. 23.

Esser, Hartmut 2010: Integration und „Multikulturalität“, in: Luft, Stefan/Schimany, Peter (Hrsg.): Integration von Zuwanderern. Erfahrungen, Konzepte, Perspektiven. Bielefeld: transcript Verlag, S. 277-297.

Geißler, Rainer 2003: Multikulturalismus in Kanada – Modell für Deutschland?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 26, S. 19-25.

Geißler, Rainer 2004: Einheit-in-Verschiedenheit. Die interkulturelle Integration von Migranten – ein humaner Mittelweg zwischen Assimilation und Segregation, in: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 14, Heft 3, S. 287-298.

Gukenbiehl, Hermann L./Schäfers, Bernhard 2003: Soziologische Theorien, in: Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. 8., überarb. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 339- 341.

Habermas, Jürgen 1991: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen 2009: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 123-163.

Haller, Max 2003: Soziologische Theorie im systematisch-kritischen Vergleich. 2., überarb. Aufl. Opladen: Leske + Budrich.

Han, Petrus 2010: Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven. 3. überarbeitete und aktualisierte Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft.

Honig, Bonnie 2008: Kosmopolitismus und Demokratie? Recht und Politik im neuen Europa, in: Benhabib, Seyla: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 91-110.

Kymlicka, Will 1999: Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen. Hamburg: Rotbuch Verlag.

Kymlicka, Will 2008: Liberale Nationalstaatlichkeit und kosmopolitische Gerechtigkeit, in: Benhabib, Seyla: Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 111-125.

Leicht, Imke 2009: Multikulturalismus auf dem Prüfstand. Kultur, Identität und Differenz in modernen Einwanderungsgesellschaften. Berlin: Metropol Verlag.

Lipp, Wolfgang 2003: Institution, in: Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. 8., überarb. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 149-152.

Löffler, Berthold 2011: Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

Oberndörfer, Dieter 2004: Integration der Ausländer in den demokratischen Verfassungsstaat: Ziele und Aufgaben, in: Bizeul, Yves (Hrsg.): Integration von Migranten. Französische und deutsche Konzepte im Vergleich. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, S. 13-31.

Oswald, Ingrid 2007: Migrationssoziologie. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Park, Robert E. 1928: Human Migration and the Marginal Man, in: The American Journal of Sociology, Vol. 33, No. 6, S. 881-893.

Park, Robert E./Burgess, Ernest W. 1970 [1921]: Introduction to the Science of Sociology. Student Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, S. 359-365.

Peuckert, Rüdiger/Scherr, Albert 2003: Verhaltens- und Handlungstheorien, in: Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. 8., überarb. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 352-360.

Portes, Alejandro 2007: Migration, Development, and Segmented Assimilation: A Conceptual Review of the Evidence, in: The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 610, S. 73-97.

Portes, Alejandro/Zhou, Min 1993: The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 530, Interminority Affairs in the U. S.: Pluralism at the Crossroads, S. 74-96.

Pries, Ludger 2008: Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Radtke, Frank-Olaf 2009: Nationale Multikulturalismen. Bezugsprobleme und Effekte, in: Hess, Sabine/Binder, Jana/Moser, Johannes (Hrsg.): No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld: transcript Verlag, S. 37-50.

Schäfers, Bernhard 2003: Gesellschaftstheorien, in: Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. 8., überarb. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 348-352.

Schütz, Alfred 1972 [1944]: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, in: Schütz, Alfred: Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie. Hrsg. von Arvid Brodersen. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 53-69.

Segesser, Daniel Marc 2007: Die historischen Wurzeln des Begriffs „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“, in: Institut für Juristische Zeitgeschichte Hagen: Jahrbuch der Juristischen Zeitgeschichte. Band 8 (2006/2007). Hrsg. von Thomas Vormbaum. Berlin: BWV Berliner Wissenschafts-Verlag, S. 75-101.

Sueddeutsche vom 13.02.2008: Erdogan-Rede in Köln im Wortlaut. „Assimilation ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. Online unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/erdogan-rede-in-koeln-im-wortlaut-assimilation-ist-ein-verbrechen-gegen-die-menschlichkeit-1.293718>. Zugriff am 08.07.2011.

Sueddeutsche vom 14.09.2010: Burkaverbot verabschiedet. Frankreich verbietet Vollschleier. Online unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/burkaverbot-verabschiedet-frankreich-verbietet-vollschleier-1.999441>. Zugriff am 08.07.2011.

Sueddeutsche vom 16.10.2010: Integrations-Debatte. Merkel: „Multikulti ist absolut gescheitert“. Online unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/integration-seehofer-siebenpunkte-plan-gegen-zuwanderung-1.1012736>. Zugriff am 08.07.2011.

Süssmuth, Rita 2006: Migration und Integration: Testfall für unsere Gesellschaft. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Taylor, Charles 2009: Die Politik der Anerkennung, in: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 11-66.

Telepolis vom 02.01.2007: Sprich dich aus! Interview mit Hartmut Esser. Online unter <http://www.heise.de/tp/artikel/24/24331/1.html>. Zugriff am 08.07.2011.

Tibi, Bassam 1998: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft. München: C. Bertelsmann Verlag.

Treibel, Annette 2003: Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. 3. Aufl. Weinheim/München: Juventa Verlag.

Welsch, Wolfgang 1997: Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen, in: Schneider, Irmela/Thomsen, Christian W. (Hrsg.): Hybridkultur. Medien, Netze, Künste. Köln: Wienand Verlag, S. 67-90.

Yildiz, Erol 2008: Die politische Ethik multikultureller Gesellschaften im globalen Kontext: Multikulturalismusverständnis Seyla Benhabibs, in: Neubert, Stefan/Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (Hrsg.): Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 33-61.

Zhou, Min 1997: Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation, in: International Migration Review, Vol. 31, No. 4. Special Issue: Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans, S. 975-1008.