

Assimilation, Integration und Identität¹

Während sich Minderheiten- und Migrationswissenschaften, Soziologie und Sozialpsychologie um empirisch fundierte Theoriebildung um Begriffe wie Assimilation und Integration bemühen,² möchte ich mich in diesem Beitrag auf die normativen Aspekte dieser Begriffe beschränken, wie sie in wissenschaftlichen und politischen Diskursen zum Thema Vergesellschaftung von Minderheiten und Migranten aufscheinen. Eine der Quellen der normativen Ambivalenz des Assimilationsbegriffs rührt daher, dass seine beschreibende Funktion von seiner bewertenden Rolle im Diskurs zumeist nicht klar geschieden wird, vielleicht auch nicht geschieden werden kann. In jedem Fall besteht aber die Notwendigkeit, die normativen Voraussetzungen der Rede von Assimilation und Integration transparent zu machen. Dabei soll auch der Begriff der Identität als einer möglichen Quelle des Widerstands gegen Assimilation oder Integration einer entmystifizierenden Analyse unterworfen werden.

In der jüngeren Debatte um die Begriffe Assimilation und Integration lassen sich (mindestens) zwei Lager unterscheiden. Für das eine Lager ist der Begriff der Assimilation von vornherein negativ besetzt. Dort besteht die Tendenz auf den Begriff der Integration als positivem Äquivalent auszuweichen. Ein zweites Lager beobachtet eine Trendwende im Sprachgebrauch und plädiert dafür, den Begriff der Assimilation von seiner negativ-wertenden Konnotation zu befreien.³ Man könnte die Auffassung vertreten, dies sei Wortklauberei. Wichtig wäre dann nur, dass man zwischen einer normative gebotenen Angleichung und einer normativ nicht zu rechtfertigenden oder psychologisch unzumutbaren Angleichung unterscheiden kann. Ob man für das Erste den Begriff der Integration benutzt und den Begriff der Assimilation für letzteres reserviert, wäre dann Definitionssache. Genauso gut könnte man für ersteres den Begriff der Assimilation verwenden und sich für Letzteres eine Alternative überlegen. Eine dritte Möglichkeit wäre, den Begriff der Assimilation (oder Integration) als Oberbegriff zu verwenden und die beiden Alternativen durch Adjektive wie „zumutbar“ und „unzumutbar“ auseinanderhalten.

Es lässt sich aber auch argumentieren, dass sich der vorherrschende Sprachgebrauch nicht so einfach ignorieren lässt. Man kann der Auffassung sein, dass der wissenschaftliche Diskurs

¹ Beitrag zur Konferenz „Politik und Polemik der Assimilation“, des SNF-Projekt „Imitation, Assimilation und Transformation“ der ETH Zürich (6.-8. Juni 2013).

² Eine umfassende historische und systematische Überblicksdarstellung liefert Aumüller 2009.

³ Vgl. Brubaker 2001, Kivisto 2005.

sich der besseren Verständlichkeit halber nicht allzu sehr vom Alltagssprachgebrauch abkoppeln sollte. Die Frage ist dann aber, ob, weshalb und in welchem Sprachraum (englisch/deutsch) sich der Alltagsgebrauch des Wortes „Assimilation“ ändert. Brubaker beobachtet eine Veränderung im Sprachgebrauch in Frankreich, Deutschland und den USA. Interessanterweise ignoriert er im deutschen Kontext einen der wichtigsten Gründe für die negativ-wertende Konnotation des Wortes „Assimilation“. Im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert verband man mit Assimilation in erster Linie die Anpassung der Juden an die deutsche Mehrheitskultur. Diese erfolgte in einem normativ hochproblematischen weil illiberalen und zunächst undemokratischen gesellschaftlichen Kontext und wurde deshalb aus späterer liberal-pluralistischer oder multikulturalistischer Sicht als problematisch eingeschätzt. Ein solcher problematischer Kontext bestand in den schon damals demokratischen und sehr viel pluralistischeren Vereinigten Staaten nicht in diesem Maße.

Eine Änderung des Sprachgebrauchs hin zu einer neutralen oder gar positiv-wertenden Konnotation des Begriffes „Assimilation“ im Kontext der aktuellen Migrationsdebatten im deutschsprachigen Raum könnte darauf hindeuten, dass die Problematik der Assimilation der Juden im deutschen Kontext in den Hintergrund tritt. Ein Abrücken von der negativ-wertenden Verwendungsweise des Begriffs könnte also auf eine gesellschaftliche Amnesie hindeuten. Brubaker stellt sich dieser Frage leider nicht. Dabei ist es naheliegend, dass man in Deutschland die Judenassimilation in Vergessenheit geraten lassen möchte. Genauso naheliegend wäre es, wenn man vermeiden wollte, Lehren aus den Fehlern der Assimilation der Juden zu ziehen und auf aktuelle Fragen der Integration von muslimischen Minderheiten anzuwenden. Dies würde nämlich zu einer Infragestellung des eigenen christlichen-abendländischen oder säkular-staatszentrierten normativen Horizontes führen.

Wäre dies tatsächlich der Fall, dann wäre genau dies ein Grund an der negativ-wertenden Konnotation des Assimilationsbegriffs zumindest im deutschen Kontext festzuhalten. Das darf im Umkehrschluss natürlich nicht dazu führen, dass damit jede Art von Anpassung als Assimilation bezeichnet und damit abgewertet wird; und hier hat die Kritik von Brubaker und Kivisto ihre Berechtigung. Integration, der positive Gegenbegriff zur Assimilation impliziert ebenfalls eine Anpassungsleistung, allerdings eine beidseitige vor dem Hintergrund eines offenen normativen Horizontes, an dessen näherer Bestimmung Neubürger im Kontext einer demokratischen Gesellschaft gleichberechtigt teilnehmen können müssen. Ein Teil der sozialwissenschaftlichen Literatur hatte dies wohl eine Zeitlang aus dem Blick verloren. Was

nicht sein sollte, durfte auch nicht sein; die politisch unkorrekten Verhältnisse konnten in der politisch korrekten Sprechweise nicht mehr beschrieben werden; die Salatschüssel gewann über den Schmelztiegel, nicht nur im politisch korrekten Diskurs, sondern auch in der Realitätswahrnehmung. Seit der Jahrtausendwende sind die Sozialwissenschaften nun aus ihrem Dornröschenschlaf erwacht und erkennen wieder, dass der Schmelztiegel zum einen wirklich existiert und zum anderen auch nicht per se negativ zu bewerten ist.

Sozialwissenschaftlich interessant aber ebenfalls nicht Gegenstand dieses Beitrags ist die schon von Park 1914 aufgeworfene Frage,⁴ ob nicht erst die Anpassung an eine „dünne“ gesellschaftliche Praxis liberaler und kosmopolitischer Werte die Emanzipation aus den Dickichten der Gemeinschaft und damit überhaupt erst Diversität ermöglicht. Im US-Amerikanischen Kontext ist diese dünne gesellschaftliche Praxis am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts schon kosmopolitisch, liberal und pluralistisch und damit aus der Perspektive des Individuums emanzipatorisch und Differenz ermöglichend, während sich aus dieser Perspektive die Gemeinschaft als parochial, freiheitsbeschränkend und homogenisierend darstellt. Neben der mangelnden Übertragbarkeit dieser Verhältnisse auf den zeitgenössischen deutschen Kontext ist Vorsicht auch aus einem anderen Grund geboten, entspricht das Paradigma emanzipatorisch/einengend doch dem ideologieverdächtigen Standardnarrativ der Moderne, welches alles „Vormoderne“ systematisch abwertet. Die Frage ist nur empirisch zu klären und insofern nicht Gegenstand eines philosophischen Essays. Zu fragen wäre insbesondere, inwiefern nicht auch die Moderne einen Konformitätsdruck auf das Individuum ausübt, inwiefern nicht auch „vormoderne“ Gesellschaften im hohen Maße divers sind und worin die Freiheiten der Moderne für verschiedene Bevölkerungsklassen substantiell bestehen?

Wenden wir uns also der eigentlich philosophischen Frage zu, um was für eine Relation es sich bei Begriffen wie Assimilation oder Integration eigentlich handelt und an welcher Stelle sie normative Fragen aufwerfen. Auf den ersten Blick handelt es sich bei dem Konzept der Integration/Assimilation um eine zweistellige Relation (R_{xy}), wobei offen ist, welches Element sich an welches angleicht (reflexiv: a gleicht sich b an) bzw. angeglichen wird (transitiv: a gleicht b an c an): x könnte y ähnlicher werden (während y unverändert bleibt), y könnte x ähnlicher werden (während x unverändert bleibt). Eine dritte Möglichkeit ist, dass sich x und y beide verändern und einander im Hinblick auf ein Drittes ähnlicher werden.

⁴ Park 1914, zitiert in Kivisto 2005, S. 8.

Eine Beschränkung des Begriffes der Integration/Assimilation auf eine dieser logischen Möglichkeiten bedeutet freilich schon eine folgenreiche Vorentscheidung mit Konsequenzen für die normative Qualität des Begriffs. Wie Assimilation zu bewerten ist, hängt nämlich davon ab, wer sich an wen angleicht (oder angeglichen wird), wer die Last der Veränderung trägt und auf was hin der Angleichungsprozess sich vollzieht. Die von vielen empfundene Ambivalenz des Assimilationsbegriffs ist häufig ein Resultat des Weglassens oder des Verschweigens einer dieser drei Komponenten.

Dass der Begriff im heutigen Diskurs mit den negativen Konnotationen einer unfreiwilligen oder erzwungenen Angleichung belegt ist, hat damit zu tun, dass bei seiner Verwendung zumeist nicht thematisiert wird, worauf hin und bis zu welchem Punkt diese Angleichung stattfinden soll, um noch legitim zu sein. Man weicht daher gerne auf den Begriff der Integration aus, was im Endeffekt aber auf dasselbe hinaus läuft. Solange nicht thematisiert wird, wer sich in was, zu welchem Zweck und bis zu welchem Grade integrieren soll, bleibt auch dieser Begriff problematisch. So beobachtet Aumüller (2009: 251):

„In der öffentlichen Rhetorik unbemerkt, hat der politische Integrationsbegriff Elemente des ursprünglich wissenschaftlichen Assimilationsbegriffs eingebunden“. [Indem er auf einseitige und in ihrem Ausmaß unbestimmte Vorleistungen (Anerkennung einer ‚Leitkultur‘) der zu Integrierenden abzielt,] „übernimmt der öffentlich zulässige Integrationsbegriff damit in normativer Weise Kriterien der Anpassung, die aus den klassischen Assimilationstheorien stammen.“ (ebd.) „Kriterien der Assimilation [oder Integration] werden von der Mehrheit vorgegeben und können jederzeit wieder verändert werden. Das Konzept der Assimilation [oder Integration] hebt in seinem Anspruch auf ein grundsätzlich statisches Gleichgewichtsverhältnis ‚zwischen der sich anpassenden Einheit und der Umwelt‘ (König 1969: 29) ab, das einen normativen Charakter erhält, aber der grundsätzlichen Dynamik und Veränderbarkeit von sozialen Verhältnissen nicht angemessen ist.“ (ebd. 253)

Hier wird also das y in der Relation Rxy als Konstante behandelt und als in sich integrierte Entität. Alternativ könnte man y auch als dynamisch verstehen und/oder als in sich heterogen. Die Soziologie weist schließlich schon seit Marx darauf hin, dass die Vorstellung einer singular integrierten Gesellschaft empirisch nicht zu rechtfertigen und daher als stipulierte Normalität höchst ideologieverdächtig ist.⁵ Ersteres hätte zur Konsequenz, dass die geforderte Anpassungsleistung sowohl von x als auch von y auf ein drittes z hin zu bewerkstelligen wäre.

⁵ „Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist sie überdem falsch betrachten – spekulativ.“ Marx 1958, S. 249, zitiert in Habermas 1968, S. 75, der im Folgenden nach Gattungs- und Klassenperspektive differenziert. Vgl. auch Habermas 1992, S. 65ff. zur sozialwissenschaftlichen Kritik gesellschaftlicher Totalitätsvorstellungen von Marx Ideologiekritik bis hin zu Luhmanns „polyzentrisch zersplitterte[r] Gesellschaft“ (ebd. 67).

Dieses z markiert den normativen Horizont von Assimilation (oder Integration). Wir sprechen also in Wahrheit von einer dreistelligen Relation (R_{xyz}), wobei x und y zwei Gruppen von Menschen mit ihren je eigenen sozialen Normen darstellen und z eine normative Ordnung, auf die hin sich sowohl x als auch y in ihrem Angleichungsprozess zubewegen, die aber am gegebenen Zeitpunkt noch von keiner der beiden Gruppen realisiert wird. Letzteres hätte zur Konsequenz, dass die Anpassungsleistung von x (z.B. ein einzelner Migrant oder eine Migrantengruppe) nicht in Bezug auf ein konstantes y (z.B. „die Gesellschaft“) bezogen wäre, sondern auf funktionale Subsysteme der Gesellschaft y_1, y_2, \dots, y_n (z.B. Bildung, Arbeit, Gesundheit etc.) in je unterschiedlicher Weise. Auch hier wäre wiederum zu fragen, auf welche normative Ordnungen z_1, z_2, \dots, z_n hin die Angleichung von x, y_1, y_2, \dots, y_n erfolgen soll und in welchem Verhältnis die Normen der gesellschaftlichen Teilbereiche y_1, y_2, \dots, y_n zu etwaigen umfassenderen normativen Ordnungen stehen. Dabei ist heute der Nationalstaat als Ort von normensetzender Politik zumindest im Westen immer noch zentral.⁶ Er wird aber in seiner Bedeutung relativiert und in seiner Geltungshoheit unterlaufen von internationalen und transnationalen Ordnungssystemen (internationale Staatenordnung, Europäische Union, transnationale Wirtschaftsregime, transnationale Migrantengemeinschaften etc.).

Die Diskussion bis zum Beginn der Multikulturalismusdebatte in den achtziger Jahren hatte all dies außer Acht gelassen. Das klassische Paradigma war seit dem 19. Jahrhundert der Nationalstaat, der in unserem Kontext als deutsch und protestantisch vorgestellt wurde. Eine Gruppe, die sich in diese Nation hinein assimilieren wollte, musste sich also hinsichtlich ihrer kulturellen Merkmale und ihrer Religion dem Paradigma deutsch und protestantisch annähern und entsprechend Merkmale, die von diesen Deutschen als anders empfunden wurden ablegen oder jedenfalls nicht ostentativ zur Schau tragen. Der Annäherungsprozess wurde als einseitig vorgestellt, d.h. die sich assimilierende Gruppe konnte nicht erwarten, dass sich die deutsche Mehrheitsgesellschaft auf sie zu bewegte, z.B. indem sie auch nur ihre eigenen, die Minderheit betreffenden Vorurteile hinterfragte und sich einem außerhalb ihrer selbst liegenden Ideal einer gerechteren Gesellschaft (z) annäherte. Stattdessen stilisierte sich die deutsche Gesellschaft selbst als der diffuse Standard, an dem sich Juden, Katholiken, Polen, Sinti oder Roma messen sollten. Als Beispiel für eine solche Haltung sei hier Wilhelm von Humboldt zitiert, der für die Emanzipation der Juden eintrat und für ein entsprechendes Edikt des preußischen Staates 1809 ein Gutachten verfasste:

⁶ Anders in der postkolonialen Welt, z.B. in Indien, wo weder der koloniale noch der post-koloniale Staat jemals sein Gewalt- und Rechtssetzungsmonopol vollständig durchsetzen konnte, vgl. dazu Dusche 2015. Aus indischer Perspektive erscheint die westliche Multikulturalismusdebatte als hoffnungslos staats-zentriert.

„Man Sorge, wie das Edikt sehr gut thut, für aufgeklärte und gelehrte Rabbiner, bestelle ja keinen Ober-Rabbiner, als insofern es die Juden von selbst thun, mache die Bande zwischen den einzelnen jüdischen Kirchen recht locker, führe nicht eine eigene Orthodoxie unter den Juden ein, sondern befördere durch natürliche und billige Toleranz vielmehr Schismen, und die jüdische Hierarchie wird von selbst zerfallen. Die Individuen werden gewahr werden, dass sie nur ein Ceremonial-Gesetz und eigentlich keine Religion hatten, und werden getrieben von dem angeborenen menschlichen Bedürfnis nach einem höheren Glauben, sich von selbst zu der christlichen wenden.“ (Zitiert nach Aumüller 2009: 148).

An der Selbstgerechtigkeit dieser Nation, die sich auf dem Rücken ihrer Minderheiten darüber verständigte, was und wie sie *nicht* sein wollte, ohne aber transparent zu machen, was die normative Grundlage ihrer Einheit darstellte, verzweifelten viele Angehörige der sich assimilierenden Minderheiten, denn mit der Konversion zum Christentum war es nicht getan. Auch die zum Christentum konvertierten Juden wurden weiterhin als Juden angesehen und diskriminiert. So schreibt Wilhelm von Humboldt bezüglich der Eheschließung der Konvertitin Rahel von Varnhagen mit August Varnhagen von Ense:

„Man sagt mir, ... dass Varnhagen die kleine Levy nunmehr geheiratet hat. So kann sie noch einmal Gesandtenfrau und Exzellenz werden. Es ist nichts, was die Juden nicht erreichen.“ (Zitiert nach Aumüller 2009: 156).

Sie konnten die deutsche Kultur annehmen, um sich den Deutschen anzugleichen, da fand man in der Religion ein Hindernis für ihre Anerkennung als vollwertige Deutsche; sie konnten das Christentum annehmen, um sich den Deutschen anzugleichen, da erfand man die Rasse als Hindernis für ihre Anerkennung; sie konnten sich mit Deutschen verheiraten und ihr Blut mit ihnen mischen, da erfand man die Blutschande als Hindernis für ihre Anerkennung. Es gab nichts was Juden tun konnten, um vollwertige Mitglieder der deutschen Nation zu werden.

Die Alternative zu einer ethnisch oder völkisch definierten Nation, i.e. die einer pluralistischen Gesellschaft im Sinne des Politischen Liberalismus John Rawls oder gar im Sinne des Multikulturalismus Charles Taylors war damals noch nicht verfügbar.⁷ Und auch heute noch fällt es schwer, sich ein Zusammenleben vorzustellen, in dem der Grad der Vergesellschaftung einer Reihe von Gemeinschaften so gering wäre, dass er es beispielsweise Juden, Muslimen und Christen erlauben würde, in einem Staat nach je eigenen Gesetzen zu leben, wie religiöse Gemeinschaften dies weitgehend unbehelligt von der Zentralgewalt in

⁷ Vgl. Rawls 2003; Taylor 1997.

den Zeiten vor dem Aufkommen des modernen Staates konnten (z.B. in den europäischen Feudalgesellschaften oder im Osmanischen Reich) und teilweise heute noch können (wie beispielsweise in Indien). Bei aller Freude über die Befreiung (Emanzipation) aus ihrer rechtlich bedrückten Stellung, wurde der Verlust der kollektiven Autonomie von orthodoxen Juden im 19. Jahrhundert als schmerzlich empfunden. Auch boten die gewonnenen bürgerlichen Freiheiten keine Gewähr, nicht doch Opfer grassierender antisemitischer Vorurteile und Diskriminierungen zu werden. Auf den Weg der Assimilation musste sich jeder einzeln begeben und wer darauf zu weit fortgeschritten war, konnte nicht mehr auf den Rückhalt und den Schutz der sich auflösenden Herkunftsgemeinschaft rechnen. Damit war der Weg der Assimilation, bei anhaltenden Vorbehalten und Diskriminierungen durch die Mehrheitsgesellschaft, der Weg in eine tödliche Falle.

Vor diesem historischen Hintergrund erhebt sich heute die Frage, was darf die Gesellschaft und was darf der in ihrem Namen handelnde Staat im Sinne der Integration seiner Bürger verlangen? Wieviel kollektive Selbstbestimmung muss er den in seinem Wirkungsbereich lebenden lokalen, ethnischen, religiösen und/oder kulturellen Gemeinschaften zugestehen, damit ihre Mitglieder sich gemeinsam gegen Vorurteile und Diskriminierungen zur Wehr setzen können und wo sind die transparenten Standards, die Auskunft darüber geben, wann jemand als integriert gelten darf und damit Vollmitglied der Nation ist? Diese Fragen werden in der Philosophie unter den Kapiteln Multikulturalismus, Kommunitarismus und liberaler Pluralismus seit Jahren diskutiert (Dusche 2005). Auch die Migrationssoziologie hat sich der Frage zugewandt, wieviel kulturelle Autonomie Gemeinschaften von Migranten beispielsweise benötigen, um im Prozess der Akkulturation im Gastland ihre psychische Integrität zu behalten. Wie Aumüller (2009) glaubhaft versichert, ist diese Frage empirisch noch nicht annähernd beantwortet worden:

„Ein großes Manko der unterschiedlichen Assimilationskonzepte ist es, dass die funktionale Bedeutung der Communities im Vergesellschaftungsprozess in keiner angemessenen Weise untersucht wird.“ (Aumüller 2009: 246) „Die Bindung an die ethnische Community kann ... in der Diaspora einen starken sozialen Rückhalt bieten ... Sie kann aber umgekehrt auch aufwärts gerichtete soziale Mobilität verhindern, ein Phänomen, das in der Literatur bisweilen als ‚ethnische Falle‘ bezeichnet wurde.“ (ebd.99).

Für die Wahl zwischen monokulturell-assimilatorischen oder ethnisch-pluralistischen Ansätzen in der Integrationspolitik wichtig, aus sozialpsychologischer Sicht aber noch immer ungeklärt ist die Frage der Bedeutung der Herkunftsgemeinschaft für die psychische Integrität

der sich integrierenden Gruppe. Die Forschung spricht hier von „akkulturativer Belastung“, die sich in einem „herabgesetzten psychischen Gesundheitszustand ... Depressionen oder gesteigerter Ängstlichkeit, in Gefühlszuständen von Marginalisierung und Entfremdung und erhöhten psychosomatischen und psychischen Symptomen“ äußern kann (Aumüller 2009: 217). Unter dem Eindruck solcher Belastungen ist Assimilation nur eine mögliche Antwort des Individuums. „Alternativen zur Assimilation bilden die Integration, Segregation, und Marginalisierung.“ (ebd.) Aumüller zitiert an dieser Stelle eine Studie von Berry (1992), der, anders als dieser Autor, den Begriffen Integration und Assimilation eindeutige Plätze zuweist und der man folgendes Schema entnehmen kann:

Tabelle 1 (Quelle: Berry 1992: 82 nach Aumüller 2009: 217)	Beibehaltung kultureller Charakteristika der Herkunftsgesellschaft	
	Ja	Nein
Aufnahme von sozialen Beziehungen zu anderen Gruppen ⁸	Ja	Nein
	Integration	Assimilation
	Separation	Marginalisierung

„Aus sozialpsychologischer Sicht spricht einige Plausibilität für die Annahme, dass die ‚Integrations‘-Option nach obigem Schema, also Beibehaltung der eigenkulturellen Orientierung und soziale Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft, für das Individuum das verhältnismäßig niedrigste psychische Belastungsniveau verspricht ... Assimilation als solche führt jedoch nicht notwendigerweise zur psychischen Devianz ... Problematisch an der wissenschaftlichen Verifizierung des Konzepts ist bislang, dass die Sozialpsychiatrie kaum über geeignet Messinstrumente verfügt, um kulturelle Abweichungen in den Mustern mentaler Erkrankungen angemessen zu erfassen ... Bereits das Unterfangen, die Variable ‚Ethnizität‘ für die empirische Messung operationalisierbar zu machen, ist in der Praxis stets mit Problemen behaftet“ (Aumüller 2009: 218).

Vermutlich ist es nicht gleichgültig für die psychische Integrität des sich anpassenden Individuums, welcher Art die Anforderungen an die Angleichung sind und gegen welche Widerstände z.B. gegen Vorurteile und Diskriminierungen sie erfolgt. Diese Widerstände haben auch mit dem normativen Horizont (z) zu tun, vor dessen Hintergrund sich die Assimilation ereignet. Gibt dieser normative Horizont beispielsweise vor, dass ein vollwertiges Gesellschaftsmitglied von derselben Hautfarbe zu sein hat, wie die weiße Mehrheit der Gesellschaft, dann wäre eine Assimilation an eine solche Gesellschaft mit der ständigen Demütigung verbunden, die eigene Hautfarbe verleugnen zu müssen, eine „weiße Maske“ tragen zu müssen, wie Frantz Fanon (1992) es schildert. Assimilation in einem solchen Umfeld hätte sicher andere Auswirkungen auf die psychische Integrität des sich

⁸ Gemeint ist hier die Zielgesellschaft, in die hinein sich eine Minderheit oder Migrantengruppe integrieren will. Dabei ist unter *Zielgesellschaft* nicht einfach die bestehende Mehrheitsgesellschaft zu verstehen, sondern eine Gesellschaft auf dem Weg zu einem vom normativen Horizont (z) vorgezeichneten idealen Zustand.

anpassenden Individuums als die Angleichung an eine Gesellschaft, in deren normativen Horizont ein Wert wie Nicht-Diskriminierung hinsichtlich der Hautfarbe eingeschrieben ist. Der normative Horizont (z) muss also als Variable in jede empirische Untersuchung eingehen, die zur Entscheidung zwischen monokulturell-assimilatorischen oder ethnisch-pluralistischen Ansätzen in der Integrationspolitik beitragen will. In Berrys und Aumüllers Analyse fehlt sie.

Die Aufgabe der Philosophie kann nun nicht darin liegen, diese Wissenslücke zu füllen. Sie kann den Themenkomplex aber vom Standpunkt der Gerechtigkeitstheorie aus vorstrukturieren. Philosophische Gerechtigkeitstheorien sind sich weitgehend darin einig, dass die normative Ordnung einer Gesellschaft, die sich formal im Rechtssystem und in den gesellschaftlichen Institutionen niederschlägt, aber auch informell in den Sitten und Gebräuchen, die das Verhalten der Gesellschaftsmitglieder bestimmen, – dass diese Ordnung nicht Menschen aufgrund von Merkmalen benachteiligen sollte, deren Veränderung nicht in der Macht des Individuums liegt. Man kann von einem Menschen nicht verlangen, dass er seine Hautfarbe oder seine sexuelle Orientierung ändert, um einer systematischen Benachteiligung zu entgehen. Dies ist unmöglich und wäre mithin unzumutbar. Auf der anderen Seite muss man aber auch der Gesellschaft zu Gute halten, dass es Grenzen der Zumutbarkeit gibt, wenn es um das Recht auf Differenz geht. Entsprechende Änderungen in den identitätskonstituierenden Grundüberzeugungen der betreffenden Gruppe sind dann durchaus zumutbar, zumal Identität nichts Angeborenes oder Statisches ist, sondern dialektisch aus der Interaktion mit signifikanten Anderen gewonnen wird und sich gegen sie behaupten muss (Dusche 2010: 84-87). Ein sich aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie und Sozialpsychologie George Herbert Meads (1973) speisender interaktionistischer Ansatz gestattet es, die dialektische Verschränkung von Individuum und Gesellschaft, zwischen individuellem Handeln und handlungsleitender Norm zu verstehen. Das Individuum besitzt bei Mead nicht eine irreduzible Identität, die es zu entdecken und zu entfalten gilt. Vielmehr ist das individuelle Selbst das Ergebnis eines Interaktionsprozesses zwischen Individuum und Gemeinschaft bzw. Gesellschaft. Weder Individuum noch Gemeinschaft/Gesellschaft – repräsentiert durch signifikante Andere – sind vorgängig.

Mead (1973: 177-271) zerlegt das Subjekt analytisch in drei Bestandteile, das *Ich*, das *Mich* und das *Selbst*.⁹ Dabei repräsentiert das *Mich* die Erwartungen der Anderen, die zunächst von

⁹ Engl. „I“, „me“ und „self“. Ich werde hier nicht der technokratisch anmutenden Übersetzung von Ulf Pacher folgen, der von „Ich“, „ICH“ und „Identität“ spricht. Alternativ verwende ich „Ich“, „Mich“ und „Selbst“ bzw. austauschbar „Identität“.

außen an das Subjekt herangetragen werden, im Verlaufe des Sozialisierungsprozesses aber internalisiert werden. Das *Mich* als Repräsentation des Selbst ist jedoch nicht nur der verinnerlichte Blick der Anderen im eigenen Selbst sondern auch eine in der Referenzgruppe allgemein verfügbare und daher soziale Repräsentation der eigenen Identität. Das *Ich* ist dagegen die Instanz, die sich zu dieser Repräsentation und den daran geknüpften Erwartungen in Beziehung setzt, indem es sie zunächst zu verstehen versucht und dann versucht, ihnen gemäß zu handeln, oder aber ihnen Widerstand entgegen zu setzen. Damit wird das *Ich* zur Quelle von Spontaneität, Kreativität und kritischer Distanz. Insofern das *Mich* eine Repräsentation der sozialen Referenzgruppe und deren Normen (Meads „verallgemeinerter Andere“, ebd. 196) enthält, ist es Bewertungsinstanz für die Strukturierung der spontanen Impulse des *Ich*.

Interessant ist nun, was aus dieser Auffassung eines prozessualen Interaktionismus für die Entstehung von Normen folgt, die wiederum der Funktion von Institutionen zu Grunde liegen. Im selben Maße, wie Normen via verallgemeinerte Andere menschliches Handeln leiten, werden sie von den handelnden Personen selbst konstituiert. Jede regelkonforme Handlung bestätigt die Norm. Die Handlung eines Einzelnen oder einer Gruppe kann aber auch jederzeit davon absehen, die Norm zu bestätigen und neue Regeln dagegen setzen. Sowohl die Konstitution des Individuums als Institution, als auch die der Gemeinschaft oder der Gesellschaft mit ihren je eigenen Normen und Regeln ist folglich ein sich wechselseitig bedingender dialektischer Prozess, in dem die Gruppe den Einzelnen, Gruppen von Einzelnen aber auch die Gemeinschaft oder Gesellschaft und ihre Regeln bestimmen. Man kann also nicht davon sprechen, dass das Individuum oder eine Gemeinschaft eine Identität unabhängig von diesem dialektischen Prozess besitzt. Da die Identität ein Prozess und kein Zustand ist, kann es auch kein *Recht* auf die Bewahrung einer bestimmten individuellen oder kollektiven Identität geben. Diese Beobachtung ist wichtig für die nun folgende Argumentation.

Einen interessanten Fall für die Grenzen der Zumutbarkeit für die Gesellschaft stellt Akeel Bilgramis Vorstellung von der Rolle religiöser Grundüberzeugungen („fundamental commitments“, 1997: 2529) im Identitätshaushalt der Person dar, der zufolge ein religiös grundüberzeugter Mensch der Gesellschaft abverlangen müsste, dass sie seinen Grundüberzeugungen mit staatlicher Autorität Geltung verleiht (Dusche 2012). Damit wäre ein Zusammenleben von Menschen mit konträren Grundüberzeugungen in ein und demselben Staat nicht möglich, was Bilgrami als entscheidendes Argument gegen den liberalen

Pluralismus anführt, der eben dies gewährleisten will. Dagegen wäre einzuwenden, dass es in diesem Fall dem religiös grundüberzeugten Menschen zuzumuten wäre, die Demütigung zu ertragen, dass nicht alle anderen Gesellschaftsmitglieder seine Überzeugungen teilen und er deshalb darauf verzichten muss, dass der Staat sie zum allgemeinverbindlichen Maßstab erhebt (Dusche 2013a).

Der religiös Grundüberzeugte wird fragen, was denn ungerechter wäre: die Zumutung für ihn, in einem Gemeinwesen leben zu müssen, dass nicht allein seinen religiösen Grundüberzeugungen öffentliche Autorität verleiht oder umgekehrt die Zumutung für alle anderen, in einem Gemeinwesen zu leben, dass auf eben diesen Grundüberzeugungen aufbaut. Ein fundamentalistischer Christ, Muslim oder Hindu könnte also beispielsweise argumentieren:

Zu meiner Grundüberzeugung als Christ (Muslim, Hindu) gehört es, dass ihr alle in einem christlichen (islamischen, hinduistischen) Gemeinwesen leben müsst. Umgekehrt verlangt ihr (liberale Pluralisten) von mir, dass ich als Christ (Muslim oder Hindu) auf diesen meinen Anspruch verzichte. Meine Zumutung an Euch wiegt nicht schwerer als Eure Zumutung an mich. Wenn ihr mich ungerecht nennt, dann trifft Euch der Vorwurf in demselben Maße.

Dass diese Argumentation nicht weit hergeholt ist beweist die aktuelle Diskussion in den USA um die Ausnahmegenehmigung zur Diskriminierung von Homosexuellen für Menschen, die es nicht mit ihren religiösen Grundüberzeugungen vereinbaren können, Homosexuelle gleich zu behandeln.

Das Argument Bilgramis ist, dass ein religiös Grundüberzeugter dasselbe Recht habe, in einem Gemeinwesen zu leben, das ihn in seinen Grundüberzeugungen stützt („reinforcement“, 1997: 2528), wie der liberale Pluralist, dessen Grundüberzeugung der grundsätzlichen Fallibilität aller Überzeugungen ihre Bestätigung in der liberalen Nichtverpflichtung des Staates auf jedwede religiöse Überzeugung findet. Mit anderen Worten, der religiös Indifferente sei in einem religiös neutralen Gemeinwesen im Vorteil gegenüber dem religiös Grundüberzeugten, denn Letzterem wird Toleranz abverlangt (das Geltenlassen anderer religiöser Überzeugungen bei seinen Mitbürgern), während ersterer sich in seiner Indifferenz gegenüber jedweder Religion bestätigt sehen darf durch einen Staat, der nicht diskriminiert zwischen unterschiedlichen Konfessionen, damit aber allen Religionen den legitimen Anspruch abspricht, hinsichtlich der Ordnung der Gesellschaft eine gleichrangige Alternative zum liberalen Pluralismus darzustellen. Was Bilgrami nicht in Rechnung stellt ist, dass auch

dem religiös Indifferenten Toleranz abverlangt wird angesichts der öffentlichen Artikulation religiöser Grundüberzeugungen, denen er nichts abgewinnen kann oder die er vielleicht sogar für irrational oder gefährlich hält.

Der religiös Grundüberzeugte Akeel Bilgramis hat sich eine Überzeugung zum konstitutiven Merkmal seiner Identität auserkoren, die ihn dazu verpflichtet, Andere ungeachtet ihrer Gewissensvorbehalte seinen eigenen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen zu unterwerfen (sie seinen Vorstellungen gewaltsam zu assimilieren). Bilgramis religiös Grundüberzeugter scheint förmlich die Intoleranz zum Grundgesetz seines Glaubens gemacht zu haben, wenn er Anders- oder Nichtgläubigen nicht zugestehen will, dass auch sie für sich das legitime Recht beanspruchen könnten, das Gemeinwesen nach ihren Vorstellungen zu gestalten (ausführlich vgl. Dusche 2013a). Eine solche Identitätskonstruktion muss scheitern in einer Gesellschaft, in der signifikante Andere auch anderen als den eigenen Grundüberzeugungen verpflichtet sind – und unter Einbeziehung des normativen Horizonts (z) scheitert sie ganz zu Recht, denn in einem pluralistischen Gemeinwesen darf unter gerechtigkeits-theoretischen Gesichtspunkten keine Gruppe von den Anderen vollständige Assimilation erwarten. Alle beteiligten müssen sich vielmehr unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten über einen gemeinsamen normativen Horizont (z) verständigen, an den sie sich von ihren religiösen oder nicht-religiösen Grundeinstellungen her, durchaus aus unterschiedlicher Distanz, angleichen.¹⁰

Eine solche Verständigung über den normativen Horizont (z) einer gegebenen Gesellschaft beginnt ganz grundsätzlich bei der Frage nach den Grenzen der Vergesellschaftung. In gewissem Sinne ist schon der Vergesellschaftungsprozess selbst eine Zumutung für alle Beteiligten, in dem Sinne nämlich, dass Menschen sich das Land in dem sie geboren werden und die Menschen mit denen sie dort leben müssen nicht aussuchen können. Der Zwangscharakter der Vergesellschaftung an sich hat aus der Perspektive der philosophischen Gerechtigkeitstheorie die Konsequenz, dass man sich prinzipiell über die Grenzen von Vergesellschaftung Gedanken machen muss. Aus dieser Perspektive wären Staat und Gesellschaft in ihren Anforderungen an das Individuum grundsätzlich auf das nötigste zu beschränken. Als moderner Ausdruck dieses Gedankens gelten die Menschenrechte und deren Drittwirkung, die den Staat und jeden Dritten auffordern, dem Individuum ein Maximum an Freiheit einzuräumen und diesen Freiraum nicht einzuschränken, außer um ebenbürtiger

¹⁰ Vgl. Bhargavas (1998) Idee der „principled distance“. Zur Kritik und Anwendung im deutschen Kontext vgl. Dusche 2013b.

Grundfreiheiten eines Anderen willen. Jede über dieses Maß hinausgehende Einschränkung würde vom Individuum zu Recht als Zumutung empfunden. In die in der Integrationsforschung übliche Sprache der Sozialpsychologie übersetzt, entspräche jeder solcher Zumutung eine Demütigung des Individuums, die seine Anpassungs- und Identifikationsbereitschaft mit der Zielgesellschaft in Frage stellen könnte.

Im Folgenden möchte ich nun versuchen, aus den eben angestellten normativen Überlegungen Variablen für die empirische Forschung zu gewinnen. Wie oben schon bemerkt, stellt der in einer gegebenen Gesellschaft vorherrschende normative Horizont, vor dem sich Assimilation oder Integration ereignet, eine entscheidende Variable dar, die in der empirischen Forschung nicht unberücksichtigt bleiben darf. Assimilation vor dem normativen Horizont des Ethnonationalismus des 19. Jahrhunderts ist eben ganz etwas anderes als Integration vor dem normativen Horizont einer (fiktiven) pluralistischen, der Nicht-Diskriminierung und dem Anti-Rassismus verpflichteten Gesellschaft. Letztere versucht die Zumutungen dieses Prozesses für alle Beteiligten so gering wie möglich zu halten, auch wenn gewisse Zumutungen unvermeidlich sind. Dies wiederum verweist darauf, dass die empirische Forschung sich auch für die Repräsentationen normativer sozialer Ordnung in den Köpfen der zu integrierenden Gruppen interessieren muss, denn ob eine Zumutung als demütigend oder als gerecht empfunden wird hängt auch vom jeweils internalisierten normativen Referenzrahmen der jeweiligen Gruppe oder des betreffenden Individuums ab. Dabei sind religiöse Grundüberzeugungen nicht *per se* problematisch. Problematisch werden sie nur wenn ihre Anerkennung durch die Gesellschaft nicht nur auf die Anerkennung einer persönlichen Freiheit hinausläuft, sondern auf die Anerkennung einer vermeintlichen Freiheit, Anders- oder Nichtgläubige auf die eigne Sichtweise oder Lebensform zu verpflichten. Eine religiöse Community, die meint, sie müsse einen solchen Grundsatz zum Markenzeichen ihrer Identität machen, kann nicht auf Anerkennung hoffen, denn sie negiert die Toleranz gegenüber Nicht- und Andersgläubigen, die eine Vorbedingung für ihre eigene Anerkennung durch eben jene Nicht- und Andersgläubigen ist. Vielleicht kann man abschließend sagen, dass es bei einer Gewissensfreiheit grundsätzlich nur um die eigene Person gehen darf. Gewissensentscheidungen einer einzelnen Person, welche andere Personen mitverpflichten, können nicht ohne weiteres anerkannt werden, jedenfalls nicht ohne das Einvernehmen dieser anderen Personen.

Literaturhinweise

- Aumüller, Jutta (2009). *Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept*. Bielefeld: Transcript.
- Berry, John W. (1991). *Acculturation and Adaptation in a New Society*. In: *International Migration*, Bd. 30, Special Issue: *Migration and Health in the 1990s*, S. 69-86.
- Bhargava, Rajeev (1998). *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bilgrami, Akeel (1997). *Secular Liberalism and the Moral Psychology of Identity*. In: *Economic and Political Weekly* Vol. 32, No. 40, S. 2527-2540.
- Brubaker, Rogers (2001). *The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States*. *Ethnic and Racial Studies* Vol. 24, No. 4, S. 531-548.
- Dusche, Michael (2005). *Multiculturalism, Communitarianism and Liberal Pluralism*. In: Jamal Malik et al. (Hg.) *Religious Pluralism in South Asia and Europe*. New Delhi: Oxford University Press, S. 120-144.
- (2010). *Identity Politics in India and Europe*. New Delhi: Sage.
- (2012). *Muslim Identity vs. Political Liberalism*. In: *International Journal on Humanistic Ideology* Vol. 5, No. 1, S. 37-54.
- (2013a). *The Role of Muslim Identity in Akeel Bilgrami's Critique of Political Liberalism and an Emergent Approach to Global Justice*. *International Journal on Humanistic Ideology* Vol. 6, No. 1, S. 67-84.
- (2013b). *Between Secularism and Multiple Establishment: Rajeev Bhargava's Typology of Relations between State and Religion(s) and the example of Germany*. Key note address delivered at the Centre for European Studies, School of International Studies, Jawaharlal Nehru University on occasion of the national seminar on Faith and Secularism in India and Europe, 8 March 2013; http://www.mdusche.de/media/hirek/file/KeyNote_4111.pdf.
- (2015). *State and Non-State Legal Practices in India* (forthcoming).
- Fanon, Frantz (1992). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kivisto, Peter. (2005). *The Revival of Assimilation in Historical Perspective*. In: Ders. (Hg.) *Incorporating Diversity. Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. Boulder: Paradigm.
- König, René (1969). *Anpassung*. In: Wilhelm Bernsdorf (Hg.). *Wörterbuch der Soziologie* (16. Auflage). Stuttgart: Enke.
- Marx, Karl (1958). *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.
- Mead, George Herbert (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Park, Robert E. (1914). *Racial Assimilation in Secondary Groups with Particular Reference to the Negro*. *American Journal of Sociology*, Vol. 19, No. 5, S. 606-623.
- Rawls, John (2003). *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1997). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.