



Werner Schiffauer: Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: transcript 2008.

„Über ‚Parallelgesellschaft‘ und ‚Leitkultur‘ wird seit einigen Jahren intensiv und vor allem sehr emotional gestritten. Dabei wiederholen sich die Argumente.“ (7) Diese lakonische Feststellung steht am Anfang der Abhandlung des Kultur- und Sozialanthropologen Werner Schiffauer und markiert zugleich ihren Anspruch. Schiffauer nimmt sich vor, aus diesem Zirkel der sich wiederholenden Argumente auszubrechen; er plädiert für eine „Kultur des genauen Hinsehens“, einen „neuen Realismus“ und eine „kluge Politik der Differenz“. Mit anderen Worten: das Buch verspricht, neue Einsichten, Ordnung und Mäßigung in eine emotionalisierte und redundante Debatte zu bringen.

Dabei geht Schiffauer doppelt rekonstruktiv vor. Zunächst werden drei Positionen im Streit um „Leitkultur“ rekapituliert und zueinander in Beziehung gesetzt. Es folgen exemplarisch für die „Kultur des genauen Hinsehens“ drei ethnologische Fallstudien. Deren Intention ist klar: „Konkret soll in einer Auseinandersetzung mit den Leitkulturtheoretikern in ihren beiden Schattierungen nachgewiesen werden, dass gesellschaftliche Solidarität auch in Situationen kultureller Differenz entsteht und behauptet werden kann.“ (18) Dafür sei nicht eine „gemeinsame Plattform von zentralen Überzeugungen und Orientierung entscheidend“, sondern die „Aufrechterhaltung von kulturellen Austauschprozessen.“ (18) Diese These wird schließlich in den letzten drei Kapiteln expliziert, in denen Schiffauer Schlussfolgerungen aus den Fallstudien zieht und sein politisch-normatives Programm entfaltet.

Die drei bestimmenden Positionen im Streit um „Leitkultur“ und „Parallelgesellschaften“ unterscheidet Schiffauer danach, welche Rolle sie der „Kultur“ im Hinblick auf gesellschaftliche Integration zuweisen. Eine erste Position zeichnet ein düsteres Bild von „Parallelgesellschaften“ als archaische und abgekoppelte Orte des Unrechts und der Gewalt. Die Kulturfrage wird zur Schlüsselfrage für Integration: Ohne einen gesellschaftlichen Konsens über grundlegende Werte – eine „Leitkultur“ – drohe die Gesellschaft zu zerfallen. Schiffauer unterscheidet zwei Fraktionen: Die erste habe die „westliche Wertegemeinschaft“ im Sinne einer europäischen Werteordnung zur „Leitkultur für Deutschland“ erkoren (10f.), bekenne sich zu einer „Tradition der Toleranz“ (11) und fordere die Einhaltung bestimmter Grenzen, die sich an „Prinzipien“ festmachen lassen. Der zweiten Fraktion sei eine europäische Wertegemeinschaft „zu abstrakt und zu blutleer“; sie halte an einer (nationalen) „deutschen Leitkultur“ fest und rücke „Symbole“ in den Vordergrund (11). Beiden Fraktionen falle es schwer, die „Leitkultur“ mit Inhalt zu füllen – sie fokussieren daher Grenzen, an denen insbesondere gegenüber muslimischen ImmigrantInnen festgehalten werden müsse, bzw. Symbole, die „nicht deutsch“ seien.

Die zweite, marktliberale Position veranschlage den Faktor Kultur für gesellschaftliche Integration deutlich geringer und sehe in ihr vor allem eine Wertschöpfungsressource. „Parallelgesellschaften“ seien in dieser Perspektive kein Grund zur Beunruhi-

gung, sondern in Einwanderungsgesellschaften normale und – als Anlaufstellen und Orte sozialen Rückhalts – notwendige „Durchlauferhitzer“.

Positionen, die sowohl der „Leitkultur“ als auch der rein ökonomischen Logik kritisch gegenüberstehen, fasst Schiffauer zu einer dritten Fraktion zusammen. Deren „Macht- und Rassismuskritik“ (13) konzipiere Kultur als Machtfrage. Nicht die Kultur der Zugewanderten, sondern der Rassismus der Mehrheitsgesellschaft sei das Problem und spiele eine Rolle bei der Herausbildung von „Parallelgesellschaften“. Diese Position kritisiere die Essenzialisierung von Unterschieden, tue sich über die vage Forderung nach einer respektvollen Kultur der Diversität hinaus jedoch schwer mit der Formulierung einer positiven Vision für den Umgang mit Differenz und damit, die Kritik auch auf die „Einwanderergesellschaft“ anzuwenden.

Wenig überraschend übernimmt Schiffauer keine dieser Positionen. Zwar bringe jede Fraktion wichtige Aspekte in die Diskussion ein, verabsolutiere sie aber sogleich. Diese Komplexitätsreduktion lasse die Debatte abgehoben erscheinen. Dagegen setzt Schiffauer die Vielschichtigkeit des Konkreten.

Die drei Fallstudien befassen sich, den Forschungsschwerpunkten des Autors entsprechend, mit türkisch-islamisch geprägten Milieus und greifen drei Schock-Themen der Debatte über Parallelgesellschaften auf: „Ehrenmorde“, die Aktivitäten islamischer Gemeinden in „Einwanderervierteln“ sowie die gesellschaftlichen Identifikationen und Loyalitäten junger Menschen mit Migrationshintergrund. Alle Beispiele werden mit kurzen, fast stereotypischen Darstellungen der öffentlichen Deutungen zum Thema der Fallstudie eingeleitet. Das so gezeichnete Bild der „Parallelgesellschaft“ wird sodann durch die Einzelstudien aufgebrochen.

Der „Ehrenmord“ gilt als Symbol unüberbrückbarer Fremdheit und evoziert das Bild einer geschlossenen Parallelgesellschaft, die nach eigenen (archaischen) Regeln richtet. Die erste Fallstudie stützt sich auf ein von Schiffauer angefertigtes Gerichtsgutachten zu einem versuchten „Ehrenmord“. Ihr liegen sowohl die Ermittlungsakten als auch Gespräche mit dem Angeklagten und dem Opfer zugrunde. Zwar führt Schiffauer die Tat auf einen Wertekonflikt zurück, allerdings bestehe der Konflikt nicht zwischen den Werten des Immigranten und denen der Mehrheitsgesellschaft. Statt dessen steht im Zentrum der Wandel des Ehrbegriffs unter den Bedingungen der Migration, bzw. „unter dem Einfluss der Situation in Deutschland (was nicht heißt: unter dem Einfluss der Deutschen)“ (22). Eindrücklich und sorgfältig beschreibt Schiffauer die Vorgeschichte der Tat und den Umgang der Beteiligten mit dem Konzept der „Ehre“. Dabei wird nicht nur die Komplexität des Systems „Ehre“ in der Herkunftsregion des Täters deutlich. Es wird gezeigt, wie Werte- und Deutungsmuster sich in der Migration durch ein „komplexes Ineinander und Gegeneinander von *werttransformierenden* und *wertestabilisierenden* Prozessen“ (40) entwickeln. In der Großstadt verliert die Ehre ihren zwingenden Charakter und der Spielraum der Familienmitglieder wächst erheblich, was eine Individuierung, Subjektivierung und Generalisierung „des Wertes „Ehre“ ermöglicht. Gleichzeitig existiert die Rhetorik der Ehre als wirkmächtiges Deutungsschema und Sprachschablone weiter. Insbesondere in den „Eckensteherkulturen in den Einwanderervierteln“ wird Ehre zum „ethnischen *Marker*, durch den Selbstbehauptung, Stolz, Widerstand und Differenz gekennzeichnet werden.“ (43) Ein anderer wertestabilisierender Faktor sei beispielsweise der anhaltende Familiennachzug aus der ländlichen Türkei, bei dem auch die gegenseitige Klischeebildung als Deutschländer (*alamanci*) bzw. Hinterwäldler (*kıro*) eine Rolle spiele. Schiffauer negiert einen Zusammenhang des Systems „Ehre“ mit dem Islam mit dem Verweis auf seine religionsunabhängige Verbreitung im gesamten Mittelmeerraum sowie darauf, dass es mit der Urbanisierung zu einem „Unterschichtenphänomen“

geworden sei. Es wird deutlich: „Ehre“ und „Kultur“ sind als Erklärungen inadäquat, das „Einwanderermilieu“ ist keine monolithische „Parallelgesellschaft“.

Die Arbeit islamischer Gemeinden wird am Beispiel der Islamischen Gemeinde Milli Görüş (IGMG) beleuchtet, insbesondere in den Bereichen der Jugendarbeit, der Sommercamps (Korankurse) sowie der Familienarbeit.

Auch hier werden komplexe Prozesse deutlich, die sich nicht auf eine einfache Formel reduzieren lassen. In allen betrachteten Tätigkeiten entfalten sich starke Bindungskräfte in Richtung der „Mehrheitsgesellschaft“. Die so generierten Integrations- und Empowerment-Effekte überwiegen für Schiffauer etwaige Abschottungs- und Radikalisierungsgefahren, die von der intensiven Einbindung in die IGMG und der Vermittlung einer „starken islamischen Identität“ ausgehen könnten. Der Autor kritisiert damit die Lesart einiger Verfassungsschutzämter.

Die dritte Fallstudie widmet sich der ebenfalls heiß diskutierten Frage der Identifikation und Loyalität junger Menschen mit Migrationshintergrund. Dabei wird die Rolle der exklusiven Konzeption von „Deutsch-Sein“ – verbunden mit einem Eindeutigkeits- und Bekenntniszwang (92) – ebenso beleuchtet wie die positiven Gründe für starke lokale Identifikationen insbesondere in der Großstadt. Deren Stärke dient Schiffauer als Beleg dafür, dass Loyalität und Solidarität sich auch aus anderen Quellen speisen können als aus gemeinsamen Werten, und als Grund für zukunftsorientiertes lokales Engagement.

Schiffauers Schlussfolgerung: Das Hauptproblem des Leitkulturgedankens verschwindet, wenn man den inadäquaten Kulturbegriff hinter sich lässt, auf dem die Debatte basiert. Gegen einen auf Herder zurückgehenden essenzialisierenden Kultur(kreis)begriff setzt Schiffauer mit Blick auf Norbert Elias die These, Kultur werde „gemacht“. Dieses prozessuale Kulturverständnis ermöglicht, weiterhin temporäre (und nicht verdinglichte) Gemeinsamkeiten im Rahmen des (als kommunikativen und sozialen Raum konzipierten) Nationalstaats zu denken. Das ist nicht revolutionär, aber trotzdem wichtig. Entscheidend für die Integration einer Gesellschaft seien dementsprechend nicht identische Merkmale, sondern Familienähnlichkeiten; nicht ein gemeinsames Wertefundament, sondern fließende Übergänge und zahlreiche Vernetzungen.

Die Empfehlungen für eine „kluge Politik der Differenz“ im 6. Kapitel laufen auf einen offenen und respektvollen gesellschaftlichen Austausch zur Schaffung dieser Überlappungen und Vernetzungen hinaus. Dazu gehören die Anerkennung der „kulturellen Dilemmata“ von Menschen mit Migrationshintergrund, die Vermeidung von Eindeutigkeitszwängen und der Verzicht auf Einmischung. „Leitkultur“ sei aus all diesen Gründen abzulehnen. So bietet Schiffauer eine differenzierte Variante der eingangs erwähnten dritten Position an, die einen Perspektivwechsel in der Mehrheitsgesellschaft einfordert.

Allerdings werden bei der Lektüre Beispiele für die Grenzen dieses Anspruchs augenfällig. Zwar lehnt Schiffauer die der Vorstellung einer „Leitkultur“ inhärente Asymmetrie ab. Die Blochsche Formulierung der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (22) beschwört jedoch das Bild einer Zeitachse des Fortschritts (und der Aufklärung) herauf, auf der „wir“ in den urbanen und/oder westlichen Gesellschaften schon weiter sind als „die“ in den ländlichen Herkunftsgesellschaften der ImmigrantInnen. Sicher: Das „Wir“ Schiffauers ist inklusiver als das „Wir“ Schönbohms. Dennoch gibt es da Menschen, die einer Zivilisierung bedürfen – die bei Schiffauer „Mäßigung“ heißt und durch die Kooperation und Vernetzung mit verschiedenen Akteuren entsteht (120f.).

Die Feststellung, dass es in Deutschland keinen symbolischen Raum für Immigranten im Diskurs gebe, bleibt ohne Konsequenzen. Zwar räumt Schiffauer dem dafür symptomatischen Mangel an adäquaten Bezeichnungen für die Menschen, von denen er spricht, einige Zeilen ein (98). Trotzdem bezeichnet er Personen, deren Großeltern in die

Bundesrepublik zuwanderten, als „Migranten“, was nach eigenem Bekunden „schlicht falsch“ ist. Er vermischt soziale Gruppen mit „Generationen“ und schreibt diesen nicht nur jeweils bestimmte Charakteristika, Werte und Gefühle zu, sondern auch ein anderes „Heimatland“. Weiter geht Schiffauer davon aus, dass auch Kinder und Enkelkinder hier lebender MigrantInnen „Anpassungsleistungen“ zu erbringen bzw. erbracht hätten (97). Damit reproduziert er einerseits den Integrationsimperativ, andererseits die von ihm kritisierte banale „*Ver-Anderung*“ (96). Daran werden die dilemmatischen Eigenschaften sozialer Repräsentation deutlich.

Parallelgesellschaften gibt es nicht – so ließe sich dieser Text zusammenfassen. Schiffauer gelingt es tatsächlich, die übliche Struktur der Debatte zu überwinden. Die Fallstudien sind die stärksten Momente des Buches, das rekonstruktive Verfahren öffnet den Blick für neue Perspektiven. Wer allerdings den geforderten Perspektivwechsel von einer organischen Kulturvorstellung à la Herder hin zu einer prozessualen Vorstellung von Kultur als etwas, das sozial „gemacht“ wird, bereits vollzogen hat, wird über die Fallstudien hinaus nicht viel Neues erfahren. Schiffauers Anliegen scheint eine Art „Ausstiegshilfe“ aus der Leitkultur-Debatte zu sein, auf die er verständnisvoll eingeht. Dabei wäre der eine oder andere Schritt weiter sicherlich wünschenswert. Dennoch ist die von Schiffauer gebaute Brücke zu einer anderen Rahmung gesellschaftlicher Debatten ein wichtiger Beitrag, fallen doch auch KritikerInnen der „Leitkultur“ immer wieder darauf zurück, ein Fundament gemeinsamer Werte zu fordern. **Elena Buck**

Gérard Bouchard/Charles Taylor (Ed.): Building the Future. A Time for Reconciliation; Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec: 2008.
<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-abrege-en.pdf>

Es ist schon einige Zeit her, etwa 140 Jahre, dass die Staatsregierung im Königreich Sachsen im sogenannten Vormärz eine große soziale Enquete organisierte. Die Lage der Arbeiter und der kleinen Handwerker wurde zunehmend prekärer – eine Folge des rasanten und ziemlich ungesteuerten industriellen Wachstums sowie mehrerer Missernten. Die „arbeitenden Klassen“ begannen sich zu organisieren, und die „Extreme des Kommunismus“ bedrohten das aufstrebende Bürgertum. In dieser Situation Anfang 1848 richtete ein Abteilungsleiter im Innenministerium einen flammenden Appell an „Arbeiter und Arbeitgeber aller Klassen“ unter „Sonderung der Gewerbe“, sich in Kommissionen einzufinden, um „Material zu sammeln, die wirklichen Zustände zu erörtern und darzustellen, sowie ihre Ansicht über die mögliche Abhilfe“. Die Fragestellung an diese Ausschüsse hieß: „Was thut vor Allem Noth in der Arbeiterfrage?“ und wurde in 384 Einzelfragen unterteilt, die in der Regel qualitativ zu beantworten waren. Bei 1.975 Ausschüssen, die ihre Antworten einschickten, liegt es auf der Hand, dass die Hauptkommission mit der Auswertung des Materials heillos überfordert war. Unglücklicherweise kam auch noch die „Revolution“ dazwischen, so dass diese Enquete schließlich scheiterte.

Fortan verlegte man sich darauf, die sozialen Zustände in modernen Staaten quantitativ zu erfassen; so ließen sie sich besser operationalisieren. Das ist dann auch das Hauptgeschäft der amtlichen Statistik und der Soziologie geworden. Die Enquete hat

jedoch gegenüber dem zahlenmäßigen Fragebogen einen interessanten Vorteil: Sie kann wissenschaftliches Erhebungsinstrument sowie soziale und politische Praxis zugleich sein, indem diejenigen, über die Wissen erhoben werden soll, sich miteinander ins Verständnis setzen müssen. Sie sind idealerweise nicht Objekt der Beobachtung, sondern Experten ihrer selbst.

Das ist der wissenssoziologische Aspekt einer ganz außergewöhnlichen Veranstaltung, über die eine Kommission unter Leitung des Soziologen Gérard Bouchard und des Philosophen Charles Taylor nun Bericht erstattet hat. Vorausgegangen war unter anderem ein Beschluss des Gemeinderats der quebecoisen Kleinstadt Hérouxville, dass Gesichtsverschleierungen und die Steinigung von Frauen fortan verboten sein sollten. Zwar stellte sich dieses Problem in dieser Kommune gar nicht, aber vielleicht hatte gerade dieser Umstand die enorme öffentliche Erregung ausgelöst, die in der Rede von einer „Integrationskrise“ („accomodation crisis“) gipfelte – ausgerechnet im kanadischen Teilstaat Quebec, der gemeinhin als ein Musterbeispiel für gelungene Interkulturalität gilt. Angesichts dieses „Aufruhrs“ („a time of turmoil“), der von einer Reihe weiterer Auseinandersetzungen über die Rechte und Pflichten von kulturellen und ethnischen Minderheiten flankiert wurde, setzte die Provinzregierung die erwähnte Kommission ein und beauftragte sie, Empfehlungen auszuarbeiten, „to ensure that accomodation practices conform to the values of Québec society as a pluralistic, democratic, egalitarian society“.

Die Kommission veranstaltete 59 Anhörungen mit Vertretern „soziokultureller Organisationen“, also Religionsgemeinschaften, Verbänden, Kulturvereinen usw. Sie hielt 22 Regionalforen ab und vier überregionale, wertete 900 Eingaben aus und diskutierte mit deren Autoren in 328 persönlichen Anhörungen. Und das alles innerhalb eines halben Jahres (zwischen August 2007 und Januar 2008).

Das Ergebnis: „... we have come to the conclusion that the foundations of collective life in Québec are not in a critical situation.“ Vielmehr, so schreiben die Autoren weiter, hätten es die Quebecer mit einer Wahrnehmungskrise („crisis of perception“) zu tun. Diese resultiere aus einer Unkenntnis kultureller Eigenheiten bestimmter Gruppen und – damit zusammenhängend – mit weit verbreiteten Gerüchten, die implizierten, dass einige Gruppen unter dem Deckmantel des Minderheitenschutzes einer Mehrheit ihre Gepflogenheiten oktroyieren wollten. Der Report führt einige solcher *urban legends* auf und rekonstruiert ihren Wahrheitsgehalt. Etwa die Geschichte, dass einige Lebensmittel deshalb immer teurer würden, weil die Konzerne die Produktion heimlich an die strengen Anforderungen orthodoxer Juden anpassten und den Profit am Ende mit Rabbinern teilen würden.

Im Effekt bedroht diese Perzeptionskrise nicht nur das friedliche Zusammenleben von Zuwanderergruppen, religiösen Minderheiten und der franko-kanadischen Mehrheitsgesellschaft von Quebec. Sie untergräbt auch die Legitimität einer Politik, die sich dem Prinzip der „angemessenen Anerkennung“ („reasonable accomodation“) verpflichtet fühlt. Dieses Prinzip hat in den vergangenen Jahren zu einer Reihe von Integrationsprogrammen und -maßnahmen geführt und ist auch für Gerichtsentscheidungen maßgeblich geworden. „Angemessene Anerkennung“ bedeutet, dass „the rule of equality sometimes demands different treatment“. Die Kommission erwähnt das Beispiel eines Verbots von Injektionsspritzen in Klassenräumen. Diese Norm leuchtet prinzipiell jedem ein; sie benachteiligt jedoch Schüler mit Diabeteserkrankung existenziell, weshalb sie niemals strikt gelten kann, sondern Ausnahmen zulassen muss. Dasselbe gilt für Bekleidungs Vorschriften in Bezug auf Schwangere und spezielle Parkplatzreservierungen für Menschen mit Behinderung. Diese Logik auch auf interreligiöse und interkulturelle Kon-

fliktfälle zu übertragen, scheint eine wesentliche Grundlage einer multikulturellen Gesellschaft zu sein.

Dies bedeutet in den Augen der Kommission jedoch nicht, einem absoluten Werterelativismus das Wort zu reden. Sie hat vielmehr einen kleinen Katalog an unhintergehbaren *essentials* aufgestellt, die Interkulturalismus rahmen oder rahmen sollten. Dazu gehören die Definition des politischen Systems von Quebec als liberal und demokratisch sowie des Französischen als erster Sprache (bei gleichzeitiger staatlicher Förderung der jeweiligen Muttersprachen von Zuwanderern). Weiter sollten alle Gruppen – „Mehrheit“ wie Minderheiten – akzeptieren, dass ihre jeweilige Kultur durch Austausch transformiert werde. Und letzterer erfordere, dass „cultural, and, in particular, religious differences need not be confined to the private domain“. Es sei „gesünder“, wenn Differenzen öffentlich sichtbar seien, sodass man die Unterschiede „des Anderen“ kennenlernen könne, anstatt sie zu verleugnen oder zu marginalisieren.

Diese Forderungen sind im wesentlichen an den Einzelnen beziehungsweise die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen gerichtet. Für den Staat sollte vor allem ein Prinzip gelten: strikte weltanschauliche Neutralität; anders könnten religiöse Konflikte nicht befriedet werden, ohne einzelne Religionsgemeinschaften zu bevorteilen. Die Autoren präferieren ein Konzept des „offenen Säkularismus“, der vier Elemente beinhaltet: 1) die moralische Gleichheit („equality“) der Person, 2) Religions- und Gewissensfreiheit, 3) die reziproke Autonomie von Kirche und Staat und 4) staatliche Neutralität. So nachvollziehbar das klingt, so weitreichend sind die Konsequenzen, wollte man diese Empfehlung ganz ernst nehmen. Die Kommission hat sich mit einigen von ihnen auseinander gesetzt, etwa mit der Frage, ob Staatsdiener religiöse Symbole tragen dürften (ja, bis auf solche, die in einer herausgehobenen Position den Staat selbst „verkörpern“), wie mit religiösen Feiertagen zu verfahren sei und was dann aus dem religiösen (also katholischen) Erbe Quebecs werde.

Es fällt auf, dass die Vorschläge der Kommission für eine weitere Integrationspolitik relativ vage ausfallen. Oder zumindest nicht prinzipieller Natur sind. Zur Lösung interkultureller Konflikte, so die Autoren, müsse man zwischen einer „legal route“ und einer „citizen route“ differenzieren: „In all of the cases, we can see how preferable it is to focus on the citizen route instead of the legal route, insofar as the former fosters the awareness among individuals of their responsibilities and seeks to avoid the emergence of conflict and antagonism.“ Illustriert wird das an der sogenannten Kirpan-Affäre. Ein Kirpan ist ein zwanzig Zentimeter langer Dolch, den manche Sikhs als religiöses Symbol bei sich tragen. In Schulen konfliktiert diese Tradition mit dem allgemeinen Waffenverbot – oder andersherum: Das Verbot des Kirpans verstößt gegen die kanadische Menschenrechtscharta, wie der Supreme Court 2006 entschied. Vorausgegangen war ein heftiger Konflikt an einer Schule in Montreal, der mit der Gerichtsentscheidung allein freilich nicht ausgeräumt war. Während die Kirpan-Gegner um die Sicherheit ihrer Kinder fürchteten (vordergründig jedenfalls), hielten die Befürworter die Religionsfreiheit hoch. Erst durch ausführliche Verhandlungen zwischen Schulbehörde und Eltern des betreffenden Schülers, in denen auch die Symbolhaftigkeit des Kirpans zur Debatte gestanden hatte, konnte ein Kompromiss gefunden werden, den beide Seiten mittragen konnten: Der Schüler sollte einen kleinen, symbolischen Kirpan an einer Halskette tragen.

Das ist es, was Bouchard und Taylor mit „citizen route“ meinen: Statt sich auf abstrakte Prinzipien zu berufen, die in einer pluralistischen Gesellschaft zwangsläufig nicht immer vereinbar sein können, müssten Lösungen von Fall zu Fall gefunden werden. Mit anderen Worten: „It is the context and dialogue that become decisive.“

Das Projekt der „Commission de consultation sur le pratiques d’accomodement reliées aux différences culturelles“ ist faszinierend, weil es spezifische Probleme des interkulturellen Zusammenlebens ernst nimmt. Man hat keine standardisierten Meinungsumfragen initiiert und die Ergebnisse quantitativ aggregiert, was letztlich wieder zur Festlegung abstrakter Prinzipien führen würde. Man hat auch nicht einfach ausgewählte Vertreter einiger Religionsgemeinschaften zu einem symbolischen „Dialog“ in ein Ministerium eingeladen, wie man es in Deutschland macht und was dazu führt, dass der Staat als moralische Letztinstanz entscheidet, wer dazugehören darf und wer nicht. Nein, die Kommission hat das Lokale in den Blick genommen; das ist überall dort, wo Konflikte eigentlich entstehen. Sie hat die Beschwerden, Eingaben, Beobachtungen der Quebecer aufgenommen und lässt sie auch in ihrem Bericht zu Wort kommen. Konsequenterweise weist sie die Verantwortung für die Lösung dieser Konflikte wiederum der lokalen Ebene zu.

Zu fragen bleibt, ob ein solches Projekt Vorbild für Europa sein könnte. Der Bericht macht deutlich, dass sich der kanadische multikulturalistische Anspruch von der verfehlten oder gar nicht vorhandenen Integrationspolitik der vergangenen Jahrzehnte in den meisten europäischen Staaten unterscheidet. Während Quebec über lange Zeit Einwanderer willkommen heißen habe, hätten die Europäer – speziell Dänemark, Deutschland und England – sie als „Besucher“ betrachtet, die irgendwann wieder gehen würden. Deshalb würden die nachfolgenden Generationen, Kinder aus Migrantenfamilien in deutschen Großstädten und französischen *banlieues* leben, ebenso abgehängt von der Kultur ihrer Vorfahren wie von einer prosperierenden Wohlstandsgesellschaft, die ihnen die Teilhabe versage. Dies produziere Unzufriedenheit, mitunter Aufstände, die wiederum die Mittelschichten „irritierten“ und ihren „guten Willen“ untergruben. In der Folge erstarkten fremdenfeindliche rechte Bewegungen.

Diese Beschreibung ist recht pointiert. Sie dient vor allem dazu, den Quebecern eines vor Augen zu führen: In Quebec mag es einzelne Konflikte geben, die sich in den vergangenen Jahren eventuell zu einer „Perzeptionskrise“ hochgeschraubt haben. Europa dagegen hat womöglich ein *wirkliches* Integrationsproblem. **Daniel Schmidt**

Paul du Gay: Organizing Identity. Persons and Organizations ‘After Theory’. London: Sage Publications 2007.

Nachdem *Identität* als Thema eine wahre Modewelle durchlebt hat, scheint sich die wissenschaftliche Debatte nunmehr erschöpft zu haben. Das thematische Feld wurde in allen sozialwissenschaftlichen Disziplinen bearbeitet und bei Schlagwörtern wie Corporate Identity, Markenidentität und Cyberidentität wird klar, dass *Identität* ebenso die Wirtschaftswissenschaften, Werbeindustrie und Computernetzwerke erobert hat.

Paul du Gay stellt gleich zu Beginn seines Buches die grundlegende Frage, ob der Topos *Identität*, welcher zwar neue Bereiche besetzt und mit der Erweiterung der Forschungsgebiete neue Konzepte hervorbringt, gleichzeitig als Kategorie sein Erklärungspotential verliert. Seine Antwort lautet: Ja! Der Grund dafür liegt in dem, was er als „theoretisches Moment“ bezeichnet. Ausgehend von poststrukturalistischen Ansätzen, die die Entstehung von *Identität* aus dem Verhalten heraus erklären, wobei das manifeste Bewusstsein nur aufgrund von Leugnung und Unterdrückung des „Anderen“ entsteht, zeichnet er den Faden der theoretischen Auseinandersetzung mit *Identität* nach. Seine

Kritik kumuliert im Sozialkonstruktivismus, welcher das Verständnis davon, wie bestimmte Objekte und Personen konfiguriert und konstruiert werden – d.h. auch wie Identitäten organisiert sind – erschwert. Seiner Meinung nach diktieren Sozialkonstruktivismus oder die theoretische Auseinandersetzung mit Identität ihre Forschungsergebnisse im Voraus und ersetzen damit eine empirische Deskription durch ein philosophisches Argument (6). Die sozialkonstruktivistische Formel enthält zwei Schritte, die nach du Gay im Vergleich zu objektivierenden Vorstellungen keinen Mehrwert für die praktische Bearbeitung bieten. Der erste Schritt bezieht sich auf die Denaturalisierung von Dingen, also die Annahme der sozialen Konstruktion. Nach der Enthüllung der Konstruktion kann diese in einem zweiten Schritt neu gedacht, rekonfiguriert und radikal transformiert werden. Du Gay kritisiert an dieser Denkweise, dass die empirische Auseinandersetzung mit einem Gegenstand nicht einfach durch das Berufen auf sozialkonstruktivistischen Thesen übergangen werden kann.

Demgegenüber basiert Paul du Gays Konzeption auf dem soziologisch-anthropologischen Ansatz der Organisation von Identitäten. Das beinhaltet auch eine Verschiebung weg von einer allgemein soziologischen und kulturtheoretischen Darstellung bezüglich der Formierung von *Subjektivität* und *Identität* hin zu einem Verstehen der spezifischen Formen von Persönlichkeitsaneignung als Ergebnis des Eintauchens in oder der Unterwerfung unter Herrschaftsregime. Dies bedeutet, dass institutionalisierte Normen und Führungstechniken als Kultivierungsinstrumente personenbezogenen Verhaltens angesehen werden. Das Hauptargument von du Gay ist, dass das Erscheinen von multiplen Lebensbereichen ganz unterschiedliche und nicht-übertragbare Vorstellungs- und Verhaltenskonzeptionen von Personen bzw. Persönlichkeiten verursacht. Trotz der Tatsache der Nichtübertragbarkeit geht der Sozialkonstruktivismus jedoch davon aus, dass Identitäten aus verschiedenen Kontexten importiert und damit dekontextualisiert werden können. Es entsteht die Illusion der „Einheitlichkeit“. Du Gays Argument hingegen ist, dass verschiedene Vorstellungs- und Verhaltensweisen von Personen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten oder gesellschaftlichen Institutionen verschiedene Funktionen performieren.

Aufgrund dieser Annahme konzentriert sich du Gay gleich im ersten Teil des Buches auf die Beziehungen, Techniken und Formen der Ausbildung von Praxen, durch die bestimmte Attribute und Fähigkeiten zur sozialen Existenz – z.B. eine bestimmte Art von Person zu sein oder eine konkrete Form von Individualität zu erlangen – geprägt werden. Hierfür werden zunächst Schlüsselbegriffe wie *Person*, *Individuum* und *Subjekt* spezifiziert. Marcel Mauss' definitorischem Kanon folgend versteht du Gay unter Individuen relativ unstrukturierte biologische und psychische „Wesen“. Im Unterschied dazu repräsentieren Personen die festgeschriebenen Formationen institutionalisierter Statusattribute. Diese bestimmen die Art und Weise der Selbstführung und der Beziehungen zu Anderen (40). Das Wesensmerkmal der Subjekte, im Gegensatz zu Personen und Individuen, ist die Verkörperung eines historisch-kontingenten und spezifischen Verhaltens, durch das Persönlichkeitseigenschaften angeeignet werden. Dabei werden öffentliche Attribute von Personen internalisiert und eher mit einem inneren Selbst bzw. Bewusstsein identifiziert als mit einer institutionellen Zuschreibung. In diesem Sinne ist das *Subjekt* ein Ergebnis charakteristischer Techniken bestimmter Lebensführungen: „[...]it was formed only for us, among us; it is the result of the distribution of specific cultural techniques for constructing and monitoring a 'self'“ (41).

Anhand der Entwicklung vom modernen Einzelhandel zum Selbstbedienungsgeschäft zeigt du Gay, wie die Konstituierung des Subjektes im Verhältnis zu Verkaufseinrichtungen und Einkaufstechniken neu organisiert wird (Kap. 4). Die Veränderung der Einkaufs-

praxis wirkt sich sowohl auf das Verhalten und das Wesen der Arbeit der Verkäufer, als auch auf die individualisierte und anonymisierte Identität des Käufers aus. An dieser Stelle wird deutlich, dass das, was gemein hin als festgelegte, zugeschriebene und/oder angelegene Persönlichkeit definiert wird, auf einen ganz bestimmten Kontext begrenzt und an diesen zweckgebunden ist, d.h. eben keine Essenz des *Selbst* darstellt.

Im zweiten Teil des Buches konzentriert sich du Gay auf Personen im Organisationsfeld von Institutionen und Öffentlichkeitsmanagement, insbesondere auf Bürokraten und Berufsbeamte. Der normative Paradigmenwechsel vom Beamten im Sinne des Weberischen Idealtyps hin zur „eigennützigsten Persönlichkeit“ (self interested personhood) veränderte nicht nur die Entscheidungspraxen und den damit verbundenen Status der Staatsbediensteten, sondern wirkte sich ebenfalls auf die Trennung des *Selbst* von der Rolle im Rahmen der Dienststelle aus. Moral und ethisches Verhalten dringen aufgrund der Personalisierung bzw. Individualisierung der *Person* nunmehr in den Raum staatlicher Institutionen ein. Dies betrifft auch die Autorität und das Selbstverständnis des gesamten institutionellen Staatsapparats. Das Streben nach einem „businesslike“ Management schwächt dabei den statischen, konstitutionellen Charakter der Bürokratie durch eine auf Marktgrundsätzen basierende und Unternehmertum ausgerichtete Verwaltungsrationalität (124). Die Chance dieser Organisationsform liegt dabei in der Flexibilisierung und der Nutzung versteckter Kapazitäten und Fähigkeiten innerhalb von Institutionen. Doch wie du Gay am Beispiel der öffentlichen Verwaltungsreform unter Clintons Präsidentschaft aufzeigt, verliert die Verwaltung dabei im Gegenzug ihre (unangefochtene) souveräne Stellung (Kap. 6).

Bis auf den Verweis auf eine differenzierte Prüfung und Implementierung von best practices zur Übertragung von unternehmerischen Ansätzen auf öffentliche Verwaltungen und Bürokratien bietet Paul du Gay bis zum Schluss leider keine erschöpfende Alternative oder Neukonzeption für die Übertragung neuer Identitätskonfigurationen in (fremde) Organisationslogiken an. Nach seinem Plädoyer für eine fallbezogene Betrachtungsweise möglicher Übertragungskomponenten an Stelle einer generalisierenden Mentalitätsreform fühlt man sich als Leser zur Ausgangsfrage zurückgeführt: Ermöglicht das Konzept der *Identität* nur noch deskriptive Aussagen oder kann es auch etwas erklären?

Susanna Karawanskij

Christoph Kucklick: Das Unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der negativen Andrologie. Frankfurt a.M.: Edition Suhrkamp 2008.

Urgent social problems are associated with males. Whether we worry about violence, crime, ecological catastrophes, terrorism, financial speculations, profiteering, car accidents, warfare, rape, battery, paedophilia or bossiness – they seem the effects of unrestrained masculinity. Such connotations of maleness, argues Kucklick, are firstly relatively new – and secondly, came about at about the same time as European societies changed from being socially and hierarchically stratified to being functionally and heterarchically stratified. This, as well as some observations as to certain changes *not* happening, ought to make us rethink the functioning of gender by going beyond the usual social theories that concern the logics of gender.

Gender is a social system which functions by assigning roles to people; and by attaching moral values, characteristics, perspectives, politics and behavioural expectations to people differentially depending on their perceived role as women or men. So how do we know what men are like? We learn their “essence” via our basic socialisation processes. Christoph Kucklick supplements these perspectives on “what men are like” by telling us *why* they are what they are. This development of a causal perspective on gender typologies is far more interesting than usual: For, according to this study, masculinity is neither an expression of dominance and submission relations, nor a result of inevitable psychic processes. It is, rather, an attempt to correlate the social change attendant with modernity with the dichotomous schema of masculinity and femininity.

Men’s impetuosity, their tendency to violence, selfishness and their being driven by biological urges is opposed to women’s morality, their sense of family, solicitousness, empathy and their being driven by their emotiveness. Thus, men’s social and private destructiveness is complemented by women’s social competence and caring: in other words, the havoc created by the principle of masculinity is at least in part compensated for by the opposing principle of femininity. Or, to put it more bluntly, the ills of Man could be cured by Woman – a hypothesis developed by feminists as well as social conservatives – and, as Kucklick shows, endlessly repeated since the 1800s. In fact, feminists, despite popular claims to the contrary did not invent the negative discourse on men and masculinity. Rather, they did only took up the “negative andrology” that had already been dormant in ordinary thinking about men. The practical problem with the dichotomizing discourses on immoral men and moral women is shown in present society. For the very fact that feminists have been increasingly successful and have – slowly, painfully slowly – achieved a situation with more women in positions of power, in industry, science, politics and many social spheres disproves the point of their morality. The greater representation of women in positions of power has not served to change the basic organization of the modern world. On the contrary, women in positions of power seem to be perfectly compatible with the maintenance of the system as we know it.

Furthermore, the usual post-modern theories concerning gender as a set of practices, a structure of interactions, a way of ordering the world and submitting to the attending epistemologies all lack, according to Kucklick, an explanation as to the irrepressibility of this order despite a hundred years attempt at change. This is why he suggests a new theory with respect to the functions of gender in the development of modernity. For with modernity arose an idea of the type of subject that was to be prevented: a self-sufficient male, without empathy, socially isolated, hypersexualised, amoral and antisocial as a wild man might well be expected to be. And yet, man is also free, decisive, autonomous – capable of abstraction, fragmentation, and rationality, all the facets needed in modern society. Negative and positive andrologies thus parallel negative and positive gynologies as they have always existed. And yet, this wild man is newly associated with modernity, as opposed to the previous wild man associated with the narrative of the state of nature. This new characterization of men (and women) was, according to Kucklick, closely linked to a fundamental shift in the way society was organized: Functional differentiation within European societies around 1800 supplanted the feudally stratified, hierarchical and guild-based societies hitherto dominating the European sphere. Thus subjects had to be moved from one sort of segmentation to another one. This new system disbursed neither privileges nor discursive positions in a hierarchical manner, and that change was met with ambivalence, not only by the individuals of whom such a move was expected, but by everyone who had much to lose by the change or by the failure of the change. To alleviate this fear of the new, the change was personified. And gender, with its dichotomies and

relatively empty signifiers, became, argues Kucklick, the very foil the personification could use. The pre-existing gender dimorphism could thus be applied to another dimorphism of modernity and tradition. Invisible hand theories – combining invisible, hard-to-grasp causes to explain the fast paced change – abounded in any case. They were easily associated with masculinity as the agency of social change; thus masculinity was associated with change, femininity with sameness. The great advantage of this foil is not only that “the problem” causing so much anxiety is personified – in the figure of the boundless male – but also that a solution simultaneously presented itself in the figure of the male-taming female.

Gender is thus a way of representing social change in a manner that makes it easier to assign responsibilities and solutions. And from the beginning of modernity, argues Kucklick, femininity and masculinity were represented as structurally deficient characteristics deeply dependent on each other to supplement each others' incompleteness. The abstract problem of ungraspable social change was simplified to a behaviourist problem, attributed to males, who in turn could be managed with enough good will, family pressure, a tough education and good literature. And this managing of the male was the job of women.

And this is how the narrative goes: Man is born wild, ungoverned, dangerous, driven by selfish, biological and destructive urges. He then becomes dependent on woman – born with natural morality due to her potential motherhood – to civilize him. Paradoxically, his moral dependency on her went hand in hand with her inability to rule in the public sphere. The functional differentiation of society implied a distinction of male and female spheres in accordance with their “natural characters”. His natural tendencies are to rule wildly, and, if she succeeds in civilizing him, well. Her natural tendencies are to submit to him while yet trying to turn him into a decent person.

Thus, masculinity was related to those aspects of modernity that were deemed inhuman, driven by animalistic urges, and violent. If only men became more emotional, society itself could be changed. But, as Kucklick points out, the very successes of feminism, i.e., greater numbers of women entering spheres previously allocated to men, and the fact that this has not produced any fundamental changes, proves that femininity is not a centrally different principle, a different ethics, or a different perspective associated with women. Femininity does not save the world, just as masculinity does not destroy it.

The problem with functionalist arguments is of course that gender does not really fit into the system of functional differentiation, since gender is organized hierarchically in otherwise heterarchic modernity – which is a problem for system theory. Gender may determine inclusion and exclusion in functional systems, it is omnipresent and structured by everyday epistemology. System theory thus has two options: It can assume that gender becomes ever less relevant as it is a remnant of an atavistic, pre-functionalist society. Kucklick points out that there are very few signs of this as gender is not irrelevant but more important, more inexorable than ever because it is now universal and the schema underlying all communication. Or a system theorist can assume that there are different levels of social structures, and gender is less relevant at the social level than at the level of interaction and organization. But why is it all organized over gender, and why in this manner?

Kucklick's answer to this puzzle: When the hierarchical system slowly changed to a heterarchical one, people needed to move from one subsystem to another. And so the ungraspable forces of change were associated with particular social actors. Men (representing the change) are relegated to the systems of politics, the economy and law. Male spheres are also the military, crime, sex and medicine, whereas women, re-

presenting constancy, are consigned to the segments of reproduction and civilisation. So the power differential between the social segments implies power differentials between men and women, not as such (based directly on gender), but as members of different social segments.

Kucklick may have provided an answer to the perpetual “why” question of male dominance in European societies by providing a challenging, complex and detailed textual analysis spanning a couple of hundred years of philosophies about gender. But it remains to be asked why gender wouldn’t wither away with the perpetuation of modernity – if Kucklick is right, it has served its function, and served it well, to assuage the fears of change. Negative andrology is probably increasing, rather than decreasing, however. Nevertheless – this is a fascinating contribution to the gender debates.

Rebecca Pates