

Erschienen in: Csáky, Moritz/Kury, Astrid/Tragatschnig, Ulrich (Hg.): *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne.* Innsbruck u.a.: Studienverlag 2004 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 4), pp. 45-61.

In Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.*

Über die Bedeutung »ethnischer Gemeinsamkeit« in modernen Gesellschaften

In immer kürzeren Abständen berichten Medien aus verschiedenen europäischen Ländern ausführlich über Debatten bezüglich der Kleidervorschriften staatlich Bediensteter sowie über Auseinandersetzungen um religiös-weltanschauliche Symbole im öffentlichen Raum. Ende September 2003 fällte das deutsche Bundesverfassungsgericht sein mit Spannung erwartetes Urteil im Fall der in Kabul geborenen und in Deutschland zur Grund- und Hauptschullehrerin ausgebildeten Fereshta Ludin. Ludin war vom Land Baden-Württemberg die Aufnahme in den Schuldienst verwehrt worden, da sie sich nicht dazu bereit erklärt hatte, während ihrer beruflichen Tätigkeit auf das Tragen ihres Kopftuchs zu verzichten. Das Bundesverfassungsgericht hob die Entscheidung des Landes Baden-Württemberg als verfassungswidrig auf und argumentierte, dass die derzeitige baden-württembergische Gesetzeslage ein solches Kopftuchverbot nicht rechtfertige. Gleichzeitig stellte es das Bundesverfassungsgericht den Ländern jedoch anheim, die Bekleidungs Vorschriften ihrer Bediensteten zu regeln und auch ein eventuelles Kopftuchverbot zu erlassen.¹

Im Oktober 2003 führte der Urteilsspruch eines italienischen Richters aus L'Aquila (Abruzzo), der die Entfernung der Kreuzfixe aus der örtlichen Schule anordnete, zu einer heftigen öffentlichen Kontroverse, an der sich führende Vertreter der politischen Parteien des Landes mit teilweise recht emotionalen Wortmeldungen beteiligten. Vorangegangen war diesem Urteilsspruch eine Klage von Adel Smith, dem Präsidenten der Union der Muslime Italiens. Smith hatte in der Schule seiner Kinder zunächst versucht, Symbole seines Glaubens anzubringen und, nachdem diese von der Schulleitung entfernt worden waren, vor Gericht dafür plädiert, das Kreuz als Symbol der christlichen Religion ebenfalls aus dem Klassenzimmer zu entfernen.

Nach längeren Auseinandersetzungen kam es im Sommer 2003 zu einer Einigung zwischen den gemeindeeigenen *Wiener Verkehrsbetrieben* und zwei in Österreich lebenden indischen Sikhs. Die beiden Sikhs waren trotz der erforderlichen Qualifikationen von den Wiener Linien nicht eingestellt worden, da sie während des Dienstes nicht auf das Tragen ihres Turbans verzichten wollten. Die Lösung bestand, wie Michael Pommer in der *Kronen Zeitung* vermerkte, in einer »geschickte[n] Kombination aus Kappe [die laut amtlicher Bekleidungs Vorschrift getragen werden muss] und Turban. Wie dieser »Kappban« aussieht? Auf dem Dienst-Turban wird lediglich das Emblem der Wiener Linien aufgenäht. Im Notfall wird der Fahrer dadurch von allen Gästen als solcher erkannt. Das Problem ist also gelöst!«²

Im Sommer bzw. Herbst 2003 sollte auch in Frankreich der seit nunmehr rund 15 Jahren schwelende Streit um das Tragen von Kopftüchern in Schulen und das Verhältnis von Staat und Religion neu entfacht werden. Anlass hierfür waren einerseits die Ankündigung des französischen Premierministers Jean-Pierre Raffarin, eine Kommission mit der Ausarbeitung eines Gesetzes zu betrauen, das die Kleidervorschriften staatlich Bediensteter im Sinne des Laizismus regeln sollte, andererseits zwei muslimische Mädchen aus einem Pariser Vorort, die von ihrer Schule verwiesen worden waren, da sie sich geweigert hatten, ihre Kopftücher während des Unterrichts abzulegen. Einige Monate später stellte der französische Staatspräsident Jacques Chirac ein generelles Kopftuchverbot an allen staatlichen Schulen in Aussicht. Unschwer ließen sich ähnliche Diskussionen auch für andere europäische Länder nachweisen.

Die skizzierten Debatten um Kleidervorschriften und religiös-weltanschauliche Symbole im öffentlichen Raum stellen die oft beschworene Spitze eines stetig wachsenden Eisberges dar: In ihnen verdichtet sich auf symbolischer Ebene ein grundlegender demografischer Wandel, der die europäischen Gesellschaften seit einigen Jahrzehnten erfasst hat.³ Während die »einheimische« Bevölkerung Europas schrumpft und altert, wächst jene der Entwicklungs- und Schwellenländer dramatisch an. Nach den Berechnungen der Vereinten Nationen wird die Bevölkerungszahl Europas (bis zum Ural) von 729 Mio. im Jahre 2000 auf 623 Mio. im Jahre 2050 sinken. Im gleichen Zeitraum wird die Bevölkerung Afrikas von 749 Mio. auf 1766 Mio. und die Bevölkerung Asiens von 3586 Mio. auf 5268 Mio. ansteigen.⁴ Nicht zuletzt diese

1 Für den Volltext der Urteilsbegründung vgl. BVerfG, 2 BvR 1436/02 vom 3. 6. 2003, Absatz-Nr. 1 – 140, in: http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030603_2bvr143602.html (Zugriffsdatum 12.03.2004).

2 Pommer, Michael: Ende im Kopfbedeckungs-Streit: »Amts-Turban« bei Wiener Linien. In: <http://www.krone.at/index.php?http://wcm.krone.at/krone/Coo/S43/kmprog/> vom 21. 6. 2003 (Zugriffsdatum 12.03.2004).

3 Cf. Llosa, Mario Vargas: Das Kopftuch als Bedrohung der Freiheit. In: <http://www.weltamsonntag.de/data/2003/07/06/129225.html> v. 6.7.2003.

4 Cf. von Baratta, Mario (Hg.): *Der Fischer Weltatlas 2001*, Frankfurt/M.: Fischer 2000, s.p. (Farbkarte XXII: Weltbevölkerung 2000 und 2050, nach Spalte 768).

5 Cf. u.a. Han, Petrus: Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle – Fakten – politische Konsequenzen – Perspektiven. Stuttgart: Lucius & Lucius 2000.

6 Hassemer, Winfried, zit. n. Lefers, Jochen: Kopftuch-Kontroverse: Kulturkampf in Karlsruhe. In: www.spiegel.de/unispiegel/studium/0,1518,266826,00.html v. 24.09.2003 (Zugriffsdatum 06.10.2003).

7 In den nordamerikanischen Sozialwissenschaften setzte die Kritik an der »Ethnizitätsblindheit« der Modernisierungstheorien rd. zwei Jahrzehnte früher ein als in Europa. Seit den »Rassenunruhen« der 1960er Jahre bildete hier die Auseinandersetzung mit askriptiven Merkmalen, Multikulturalismus und der damit verbundenen Frage über das Funktionieren bzw. Nichtfunktionieren des *Melting Pot* ein zentrales Thema. Cf. Gordon, Milton M.: *The Scope of Sociology*. New York, Oxford: Oxford UP 1988, pp. 140-168; Steinberg, Stephen: *The Ethnic Myth. Race, Ethnicity, and Class in America*. Boston/MA: Beacon 1989, pp. 44-74. In den letzten Jahren hat diese Debatte auf Grund der steigenden Zahl an Einwanderern an Bedeutung gewonnen. Gelegentlich wird dazu kritisch angemerkt, dass der Abbau an »Ethnizitätsblindheit« mit einer Marginalisierung ökonomischer Unterschiede (»reich« vs. »arm«) im Bereich der Gesellschaftsanalyse erkaufte werde; allerdings können auch bei der Formierung sozio-ökonomischer Klassen Kriterien der Ethnizität beteiligt sein.

8 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 1972, p. 237.

9 Cf. Sumner, William G.: *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. New York: Harper & Bros 1959 [EA 1906], p. 12f.

Diskrepanz zwischen Gebieten mit Geburtendefiziten und jenen mit Geburtenüberschüssen liegt jenem Phänomen zu Grunde, das zuweilen unter dem Schlagwort der »Neuen Völkerwanderung« subsumiert wird.⁵ Heute sind es, neben Nordamerika und Australien, v.a. auch die europäischen Staaten, in denen – um Emma Lazarus' berühmte Phrase zu adaptieren – die »müden, armen und zusammengepferchten Massen« aus den Schwellen- und Entwicklungsländern hoffen, Arbeit und Asyl zu finden. Heute strahlt das »reiche« Europa genau jene Anziehungskraft auf die »armen« Länder aus, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert weite Teile seiner Bevölkerung veranlasste, nach Amerika auszuwandern. Dass Europa sich an seine neue Rolle als Einwanderungsregion erst gewöhnen muss, zeigen nicht nur die in allen Ländern emotional geführten Debatten um das vermeintliche Schwinden eines gesamtgesellschaftlichen Grundkonsenses, um das Problem der Geburtenschwäche der jungen Generation, um längere Lebensarbeitszeiten, legale und illegale Einwanderung, Familiennachzug, Asylrecht, Abschiebepraktiken, Einbürgerungen, Grenzsicherungen usw., sondern gerade auch die eingangs skizzierten Kontroversen um Kleidervorschriften und religiös-weltanschauliche Symbole im öffentlichen Raum. Die demografischen Entwicklungen legen die Vermutung nahe, dass sich die Wanderbewegung in den nächsten Jahren noch verstärken, die religiöse, sprachliche und kulturelle Vielfalt der europäischen Gesellschaften zunehmen und die Debatten an Vehemenz und Bedeutung gewinnen werden.

Schon während der im Juni 2003 abgehaltenen mündlichen Verhandlung hatte der Vizepräsident des deutschen Bundesverfassungsgerichts, Winfried Hassemer, erklärt, dass es sich im Fall Ludin darum handle, »das Grundgesetz in die Zeit zu stellen«. Als die deutsche Verfassung niedergeschrieben wurde, sei das Problem der Einwanderung aus anderen Kulturkreisen noch unbekannt gewesen. Heute gelte es, die Frage zu klären: »Wie viel fremde Religiosität verträgt die Gesellschaft?«⁶ Das Spektrum der gesellschaftlichen Reaktionen auf die demografischen Entwicklungen reicht von Xenophobie auf der einen bis zu einer Art »multikulturellem Freudentaumel« auf der anderen Seite. Beide Seiten des Spektrums scheinen jedoch mit Winfried Hassemer weitgehend darin einig zu sein, es hier mit neuen gesellschaftlichen Verhältnissen und Problemlagen zu tun zu haben.

Hinter der Politisierung des Kopftuches steht der prinzipielle Konflikt zwischen der in hohem Maße teilsäkularisierten westlichen Gesellschaft, in der die großen Religionsgemeinschaften zwar nicht verschwunden sind, wohl aber ihren mit Machtmitteln durchsetzbaren normierenden Anspruch auf das Verhalten des Einzelnen weitgehend eingebüßt haben und den in geringerem Ausmaß religiös entinstitutionalisierten islamischen Gesellschaften, in denen der reglementierende Einfluss der Religion auf die individuelle Lebensgestaltung noch ungleich stärker wahrnehmbar ist. Dies erklärt auch, warum etwa Vertreter der christlichen Religionsgemeinschaften in diesem Konflikt im Allgemeinen – wenn auch nicht ausnahmslos – auf Seiten der »Kopftuchbefürworter« stehen; dies insbesondere in eher laizistisch orientierten Staaten. Die Konfliktlinie verläuft hier nicht zwischen den unterschiedlichen religiösen Lehren, sondern zwischen religiösen und säkularisierten sozio-kulturellen Normen und Praktiken. Zugleich handelt es sich aber eben auch um einen Konflikt zwischen verschiedenen ethnisch-kulturellen Gruppen, um kulturelle Hegemonie und normative Definitionsmacht innerhalb einer Gesellschaft.

Ein Gefühl der Verwunderung über die fortdauernde, ja zunehmende Bedeutung ethnisch-kultureller Beziehungen in modernen Gesellschaften prägt nicht nur die öffentliche Meinung und die Politik, sondern bestimmte zumindest anfangs auch die sozialwissenschaftliche Reflexion, die in Europa in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren einsetzte.⁷ Im Rahmen der nach dem Zweiten Weltkrieg vorherrschenden Modernisierungstheorien – man denke etwa an die »große Theorie« eines Talcott Parsons – war der Glaube an »ethnische Gemeinsamkeit«, die nach Max Weber »eben an sich nur (geglaubte) ›Gemeinsamkeit‹, nicht aber Gemeinschaft« sei, als Übergangerscheinung und »Überlebensel« angesehen worden, die den noch unvollständigen Grad der Rationalisierung einer sozialen Ordnung widerspiegeln.⁸ Ein entscheidendes Element des Glaubens einer Gruppe an ihre ethnische Gemeinsamkeit besteht in der Abgrenzung von anderen Gruppen – also in der unter dem Stichwort *in-group* vs. *out-group* abgehandelten Thematik⁹ – wobei gerade verstärkter interkultureller Kontakt das Bedürfnis nach Abgrenzung hervorrufen und reproduzieren kann. Die Mehrzahl der Modernisierungstheoretiker war von der oftmals impliziten Annahme ausgegangen, dass der Glaube an eine gemeinsame Abstammung sowie das Gefühl einer hierdurch bedingten

10 Cf. Leggewie, Claus: Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft. In: Berding, Helmut (Hg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994 (Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2), pp. 46-65, hier p. 46ff.

11 Cf. die Beobachtung von Pierre van den Berghe: »When functionalism dominated North American sociological thinking up to a decade ago, a number of phenomena was held to be incompatible with, or at least, to be lingering residues in our supposedly universalistic, achievement oriented, »modern« industrial societies. Prominent among them were achievements to such »obsolete« ascriptive groups as castes, »races« and ethnic groups«. Zit. n. Sollors, Werner: Foreword: Theories of American Ethnicities. In: Sollors, W. (Hg.): Theories of Ethnicity. A Classical Reader. London: Macmillan 1996, pp. X-XLVI, hier p. XVI.

12 Cf. Leggewie 1994, p. 47f.

13 Minc, Alain, zit. n. Jeismann, Michael: Alter und neuer Nationalismus. In: Jeismann, M./Ritter, Henning (Hg.): Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig: Reclam 1993, pp. 9-26, hier p. 9.

14 Cf. Gellner, Ernest: Nationalism. New York: Weidenfeld & Nicholson 1998.

15 Claus Leggewie bezeichnet den durch Einwanderung bedingten sozialen Wandel als »ethnische Rekonstruktion«, die regionalistischen bzw. separatistischen Bewegungen »autochthoner« nationaler Minderheiten als »ethnische Revitalisierung« und die nach dem Zusammenbruch der multinationalen Staaten (Sowjetunion und Jugoslawien) erfolgte »Wiederherstellung ethnisch gedachter Staatlichkeit« als »ethnische Restauration«. Cf. Leggewie 1994, p. 47f.

16 Als ein Beleg für das große Interesse an ethnisch-kulturellen Beziehungen mag der ungemene Erfolg des Buches von Samuel P. Huntington *The Clash of Civilizations* (1995) gelten. Auch wenn man mit der Analyse Huntingtons nicht übereinstimmen muss, scheint es doch außer Zweifel zu stehen, dass es ihm gelungen ist, einem weit verbreiteten, dumpfen Gefühl des Unbehagens Ausdruck zu verleihen. Zur Kritik an Huntingtons Erklärungsentwurf cf. u.a. Stachel, Peter: »Um Gottes Willen, ich

Zusammengehörigkeit, die sich in Religion, Sprache und Sitte äußerte, in der modernen Gesellschaft allmählich versiegen und die Unterscheidung in *in-group* vs. *out-group* ein gleichsam »natürliches« Ende finden werde.¹⁰ Für einen askriptiven Partikularismus war in den Theorien über eine im Entstehen begriffene *achievement-oriented One World* kein Platz vorgesehen.¹¹

In den letzten 15 Jahren scheint diese »ethnizitätsblinde« Modernisierungstheorie ihre Strahl- und Erklärungskraft weitgehend verloren zu haben. Wie Claus Leggewie feststellt, waren neben den bereits erwähnten demografischen Verschiebungen v.a. zwei historische Ursachenkomplexe dafür verantwortlich, dass ethnische Beziehungen in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses rückten.¹² Nachdem sich in mehreren westeuropäischen Staaten bereits seit den 1970er Jahren ein »Wiedererwachen« regionalistischer und nationalistischer Bewegungen seitens »autochthoner« Minderheiten abgezeichnet hatte, kehrte mit dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa und der hiermit verbundenen Auflösung des Bündnissystems der Nachkriegsordnung der tot geglaubte Nationalismus unversehens auf die politische Tagesordnung zurück. Nun beginne, schrieb Alain Minc im Jahre 1990, die »Rache der Nationen«.¹³ Nach dem Kollaps der Sowjetunion traten insbesondere an den Peripherien des ehemaligen Großreiches ethnische Bruchlinien und nationale Partikularismen mit unerwarteter Wucht zutage.¹⁴ Ähnlich dem Zarismus des vorrevolutionären Russlands schien die universalistische Ideologie des Sozialismus – gleich einem mit Gewalt fixierten Deckel auf einem brodelnden Kochtopf – die nationalen und interethnischen Konflikte nur überlagert und eingedämmt, nicht jedoch beseitigt zu haben. Kurz danach entbrannte der Bürgerkrieg am »Balkan« mit seiner Politik der ethnischen Säuberungen und der Vielvölkerstaat Jugoslawien zerfiel. Die Idee der Gründung ethnisch homogener Nationalstaaten durch verschiedene Formen der territorialen Separation oder durch »ethnische Säuberung«, durch welche eine Einheit von politischem Territorium und ethnisch verstandener »Kultur« hergestellt wurde – eine Idee, die viele zumindest in und für Europa für überwunden gehalten hatten – wurde blutige Realität.¹⁵ Die für das öffentliche Bewusstsein so folgenreichen Anschläge islamistischer Terroristen am 11. September 2001 auf das *World Trade Center* in New York und das *Pentagon* in Washington sollte der Diskussion über ethnisch religiöse Konflikte schließlich endgültig eine globale Dimension verleihen.¹⁶

Nicht zuletzt auf Grund der hier skizzierten unerwarteten und nicht vorhergesehenen Entwicklungen in den letzten eineinhalb Jahrzehnten erscheint das analytische Interesse an dem durch ethnisch-kulturelle Vielfalt geprägten Staatengebilde der Habsburgermonarchie an Aktualität zu gewinnen, sind doch gerade hier sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene Prozesse nachweisbar, die jenen der unmittelbaren Gegenwart verwandt sind.¹⁷ Diese Aktualität der Habsburgermonarchie entbehrt nicht einer gewissen historischen Ironie, wenn man bedenkt, dass im Zeitalter des aufkommenden Nationalismus (in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) dieser Vielvölkerstaat oftmals gerade als Relikt einer vergangenen Epoche angesehen wurde. Es erscheint lohnend, die damaligen Probleme und Problemlösungsversuche in der Habsburgermonarchie mit jenen in »klassischen« Einwanderungsländern wie z.B. den USA oder Kanada zu vergleichen. Um dabei über den bloßen Vergleich von Einzelfällen zu allgemeinen Erkenntnissen zu gelangen, bedarf es jedoch eines idealtypischen Modells ethnisch-kultureller Beziehungen, das es ermöglicht, die Aufmerksamkeit auf strukturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede in den genannten Ländern zu lenken. Davon ausgehend können dann anhand von Fallbeispielen die Möglichkeiten und Grenzen einer historisch-komparativen Untersuchung ethnisch-kultureller Beziehungen thematisiert werden.¹⁸

Die aktuellen Beiträge in den öffentlichen Debatten um das Phänomen der neuen Migrationsströme nach Europa (und auch die USA) sind häufig dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen deskriptive, askriptive und normative Aussagen zuweilen unreflektiert ineinander fließen, zwischen den Bereichen des »Seins« und des »Sollens« nicht immer in wünschenswerter Klarheit unterschieden wird. Versucht man die verschiedenen Ebenen dieser Debatten in allgemeiner Weise methodisch-erkenntnisleitend zu isolieren, so ist zwischen zumindest drei Perspektiven zu unterscheiden. Erstens geht es um eine sowohl faktisch orientierte, als auch methodisch reflektierende Bestandsaufnahme, die sich keineswegs auf die bloße Ermittlung isolierter empirisch feststellbarer »Fakten« beschränken muss, sondern etwa durch die Wahl einer historisch-komparativen Perspektive weiterreichende Einsichten ermöglichen kann (*analytische Ebene*); zweitens geht es um eine moralische Bewertung der so ermittelten empirischen Daten (*normative Ebene*); drittens geht es um eine Bewertung des politischen

sage nicht, daß es so kommt«. Zu Definition und Prognostik. In: Mokre, Monika (Hg.): *Imaginierte Kulturen – reale Kämpfe*. Annotationen zu Huntingtons *Kampf der Kulturen*, Baden-Baden: Nomos 2000, pp. 47-55.

17 Cf. Csály, Moritz: Die Wiener Moderne. Ein Beitrag zu einer Theorie der Moderne in Zentraleuropa. In: Haller, Rudolf (Hg.): *Nach Kakani: Eine Annäherung an die Moderne* Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1996 (Studien zur Moderne 1), pp. 59-102.

18 Cf. dazu Stachel, Peter/Weiler, Bernd/Ornig, Nikola: *Die Habsburgermonarchie, die USA und Kanada als multinationale Staaten. Eine vergleichende Untersuchung*. In: Csály, Moritz/Kury, Astrid/Tragatschnig, Ulrich (Hg.): *Kultur, Identität, Differenz*. Wien und Zentraleuropa in der Moderne. Innsbruck, Wien: Studienverlag 2004 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 4), pp. 63-100.

19 Zu den folgenden drei Modellen cf. insbes. die auf den Kontext der USA gemünzten Ausführungen von Sollors 1996, pp. XXV-XXIX.

20 Diese und die folgenden »mathematischen Formeln« für ethnisch-kulturelle Beziehungen stammen von William Newman. Cf. Sollors 1996, pp. XXVI-XXVII. Anzumerken ist, dass es sich dabei eher um erklärungsunterstützende Visualisierungen, als um »Formeln« im strengen Sinn handelt: So wird etwa im konkreten Fall nicht expliziert, worum es sich bei A, B, C konkret handelt – um die Gemeinschaft der ethnischen Gruppen selbst, um ein Ensemble von diesen Gruppen zugeordneten (unterschiedlichen) kulturellen Praktiken usw.

21 Im deutschen Sprach- und Kulturraum reicht die »aggressive« Variante des »Uniformitätsmodells« auf die politisch nationale, sich gegen den Einfluss Frankreichs richtende Romantik des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts zurück. Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang auf Autoren wie Ernst M. Arndt oder Friedrich L. Jahn verwiesen.

22 Auf Grund des gemeinsamen Feindbilds des Laizismus kommt es, wie Gilles Kepel bemerkt, zu eigentümlichen, gleichwohl charakteristischen Allianzen zwischen katholischen und muslimischen Kreisen. Beide wenden sich gegen das vorherrschende laizistische »Uniformitätsmodell« der politischen Elite. Cf. Kepel, Gilles:

Umgangs mit dem bezeichneten Problemkomplex, die stets sowohl eine Beurteilung des Ist-Zustandes als auch des wünschenswerten Zustandes, bzw. des Weges zu seiner möglichen Herstellung, einschließt (*politische Ebene*). Die hier angestellten Überlegungen verstehen sich als Versuch der durch methodische Isolierung eines Problembereichs herzustellenden Konzentration auf die Frage nach den faktisch gegebenen Bedingungen des Zusammenlebens verschiedener »ethnisch« definierter Gruppierungen innerhalb eines vorgegebenen politischen Rahmens – sei dieser ein Staat, wie die Habsburgermonarchie, die USA oder Kanada, oder ein Staatenbund wie die Europäische Union. Die Perspektive ist mithin eine idealtypisch-vergleichende. Moralische Bewertungen werden damit keineswegs grundsätzlich delegitimiert, allerdings wird vorausgesetzt, dass diese ihre argumentative Legitimität aus anderen, naturgemäß nicht-empirischen Bereichen beziehen.

Überlegungen zu einem idealtypischen Modell für eine vergleichende Analyse ethnisch-kultureller Beziehungen

Für eine vergleichende Analyse ethnisch-kultureller Verhältnisse innerhalb eines politischen Gemeinwesens werden im Folgenden drei idealtypische Modelle möglicher interkultureller Gruppenbeziehungen unterschieden.¹⁹ Typische Mechanismen ethnisch-kultureller Ein-, Ab- und Ausgrenzung werden also nicht aus individuellen Einstellungen, Gefühlen oder Charaktereigenschaften, sondern *als Folge bestimmter Formationen von Beziehungen zwischen Gruppen* erklärt. Der Begriff »idealtypisch« wird dabei im Sinn Max Webers für Modelle verwendet, die in reiner Form in der Realität vielleicht nicht vorkommen, die es aber als gedankliche Konstruktionen ermöglichen, die gegebene Mannigfaltigkeit ethnisch-kultureller Konflikte – die dabei prinzipiell als Konflikte um normative Definitionsmacht und politisch-kulturelle Hegemonie aufgefasst werden – begrifflich zu fixieren und zu analysieren. Es handelt sich mithin um einen Versuch, bestimmte, grundlegende Aspekte ethnischer Konflikte *innerhalb von politischen Gemeinschaften* (Staaten oder Staatenbünden) zum Zweck tiefergehender Analyse begrifflich zu isolieren, ohne dass damit der Anspruch verbunden wird, *alle* Phänomene ethnisch-kultureller Konflikte erschöpfend erklären zu können.

Im ersten Fall, hier als *Uniformitätsmodell* bezeichnet, wird die ethnisch-kulturelle Vielfalt von den Gruppen als ein temporäres Phänomen verstanden. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen führen dazu, dass am Ende nur die Merkmale einer einzigen, nämlich der dominanten Gruppe übrig bleiben. Die sich in Sprache, Kultur oder Sitte manifestierenden Eigenarten anderer Gruppen werden beseitigt. In gleichsam »formelhafter« Fixierung ließe sich dieses Modell wie folgt darstellen: $A + B + C \rightarrow A$.²⁰ Dem Uniformitätsmodell liegt das »klassische« Ideal eines ethnisch homogenen Nationalstaats, der Einheit von Ethnizität und politischem Territorium, zu Grunde.²¹ Innerhalb der Grenzen des politischen Gemeinwesens ist nur für *eine* Sprache, *eine* Religion und *eine* Kultur Platz vorgesehen. Die Mechanismen, welche zu einer Eliminierung der Unterschiede bzw. zur Herstellung von Uniformität führen, reichen hierbei von mehr oder minder freiwilliger Assimilation und Anpassung auf der einen bis hin zu gewaltsamer Vertreibung, ethnischer Säuberung und Genozid auf der anderen Seite. Im Falle der Assimilation verändert sich die dominante Gruppe zwar in Bezug auf ihre Mitgliederzahl, nicht jedoch in Bezug auf ihre Eigenschaften. Die eingangs geschilderte offiziöse Haltung Frankreichs und Italiens in der Diskussion über religiös weltanschauliche Symbole und Kleidervorschriften mag als Illustration des Uniformitätsmodells dienen. Das politische System Frankreichs fordert von seinen ethnisch-kulturellen Gruppen im öffentlichen Leben Assimilation an die bestehende laizistische Tradition, die eine strikte Trennung von Staat und Religion vorsieht. Wie die heftigen Reaktionen auf den Urteilsspruch von L'Aquila zeigen, erachten weite Teile der politischen Öffentlichkeit Italiens das christlich-katholische Erbe als einen zentralen Bestandteil ihrer nationalen Identität. Dieser Identität haben sich Einwanderer bzw. Angehörige nichtchristlicher Gruppen unterzuordnen oder zumindest anzupassen. Das offizielle Frankreich und Italien plädieren also für Uniformität; in Frankreich geschieht dies unter Berufung auf den vermeintlichen Universalismus des Laizismus, in Italien unter Berufung auf den Partikularismus der christlichen Tradition.²²

Im zweiten Fall, hier als *Komponentenmodell* charakterisiert, wird von einem Weiterbestehen der ethnisch-kulturellen Vielfalt ausgegangen.²³ Nach einem Komponentenmodell organisierte Gesellschaften sind also in hohem Maße »pluralistisch«, wobei dieser Begriff hier ausschließlich strukturanalytisch und explizit nicht-wertend aufgefasst wird. Der Kontakt zwischen den

Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München, Zürich: Piper 1994, p. 67. In Italien hingegen wird die katholische Kirche vom Staat gefördert und kann somit aus einer Position der Stärke für ein »Uniformitätsmodell« auftreten. In Italien suchen die Verfechter des »Uniformitätsmodells« ihrer Religion freilich den Stachel des Partikularen zu nehmen, indem sie darauf verweisen, dass der Katholizismus nicht nur eine Religion unter vielen sei, sondern einen zentralen Bestandteil der geschichtlichen Identität des Landes darstellt.

23 Der Ausdruck »Komponentenmodell« findet sich bei Lubbers, Klaus: Modelle nationaler Identität in amerikanischer Literatur und Kunst 1776-1883. In: Berding 1994, pp. 82-111, hier p. 110. In der Literatur finden sich für diese Form der Beziehungen zwischen ethnisch-kulturellen Gruppen u.a. auch die Metaphern des »Völkerorchesters«, des *mosaic* und der *salad bowl*.

24 Cf. Sollors 1996, p. XXVI.

25 Cf. Kepel 1994, p. 63f.

Gruppen bzw. deren Vermischung wird als gering oder jedenfalls vernachlässigbar betrachtet. Die in sich homogenen Gruppen verfügen über ein ausgeprägtes Bewusstsein ihrer Eigenart und pflegen ihre unterschiedlichen Traditionen. Hierbei werden trotz räumlicher Nähe die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen aufrechterhalten und nur selten überschritten. In eine »Formel« gegossen, ließe sich das Komponentenmodell wie folgt beschreiben: $A + B + C \rightarrow A + B + C$.²⁴ Im Rahmen dieses Komponentenmodells können sich die Gruppen als gleichrangige Partner gegenüberstehen oder aber ihr gegenseitiges Verhältnis hierarchisch, also im Sinne einer Unter- bzw. Überordnung, strukturieren. Das Komponentenmodell umfasst demnach föderalistisch organisierte Gemeinwesen, in denen mehr oder minder gleichberechtigte, durch sprachliche, kulturelle oder religiöse Traditionen voneinander getrennte Gruppen, nebeneinander existieren; ferner jene Situationen, in denen sich eine Gruppe – man denke etwa an ethnisch-religiöse Gemeinschaften wie die Hutterer – mehr oder minder freiwillig in eine ethnisch-kulturelle Enklave zurückzieht, sowie jene Gesellschaftsformen, in denen die Grenzen zwischen den Gruppen durch Androhung bzw. Ausübung von Gewalt und Herrschaft seitens der hegemonialen Gruppe aufrechterhalten werden. In diesem Sinn ließe sich etwa das Beziehungsgeflecht in einer Kasten-, Sklaven- oder Apartheidgesellschaft ebenfalls als Komponentenmodell verstehen. Um das Komponentenmodell anhand der eingangs erwähnten Debatten um Bekleidungs Vorschriften und religiös weltanschauliche Symbole im öffentlichen Raum zu veranschaulichen, sei auf das Beispiel Englands verwiesen. Auf Grund seiner Tradition als Vereinigtes Königreich verfolgt England eine Strategie der »kollektiven Integration« von Einwanderern.²⁵ Das gesamtgesellschaftliche Werte- und Normensystem ist pluralistisch und duldet religiöse Vielfalt im öffentlichen Raum. Im Unterschied zu Frankreich muss der Einzelne beim Betreten dieses öffentlichen Raumes die Merkmale seiner kollektiven Identität nicht ablegen und kann durch seine Kleidung sowohl in der Schule als auch als staatlich Bediensteter seiner Gruppenzugehörigkeit Ausdruck verleihen. Würden sich in den europaweit geführten Kreuzifixdebatten die Schulen etwa dazu entschließen, neben dem Kreuz auch Symbole anderer Religionen oder Kulturen zuzulassen, entspräche diese Regelung der ethnisch-kulturellen Beziehungen ebenfalls dem hier skizzierten Komponentenmodell.

Der dritte Fall, hier als *Emergenzmodell* bezeichnet, soll jene Situationen umfassen, in denen die Beziehungen zwischen den Gruppen zu einer Veränderung *aller* am Kontakt beteiligten Gruppen und eventuell zu einer Veränderung der Form des politischen Gemeinwesens führt. Dieser Wandel *aller* Gruppen und die unter Umständen daraus resultierende Entstehung eines neuartigen politischen Gebildes unterscheidet das Emergenzmodell vom Uniformitätsmodell. Die Beziehungen zwischen den Gruppen lassen sich im Rahmen des Emergenzmodells als Austauschprozesse verstehen. Die wechselseitigen Beziehungen führen dazu, dass sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen als Folge der Begegnung wechselseitig verringern bzw. sich deren Gemeinsamkeiten vergrößern. Im Extremfall können die Gruppen miteinander verschmelzen, wodurch es zum Entstehen einer neuen größeren Gruppe mit neuen Eigenschaften kommt. »Formelhaft« ließe sich das Emergenzmodell wie folgt darstellen: $A + B + C \rightarrow AD + BD + CD$ (Weiterbestehen der Vielfalt bei gleichzeitiger Annäherung) oder $A + B + C \rightarrow D$ (Verschmelzung zu einer neuen Einheit). Um auch dieses Modell anhand der eingangs skizzierten Debatten zu veranschaulichen, sei etwa an die spezifisch »österreichische Lösung« im »Turbanstreit« erinnert. Den beiden indischen Sikhs wurde schließlich das Tragen ihres Turbans weder untersagt (Uniformitätsmodell) noch ohne Einschränkung gewährt (Komponentenmodell), vielmehr kam es durch das Aufnehmen des Emblems der Verkehrsbetriebe zu einem »neuen« Turban (Emergenzmodell). Der traditionelle Turban wurde somit durch Elemente der österreichischen Kultur des öffentlichen Raums verändert und in diese integriert. Eine pragmatische Lösung, die auch deshalb möglich war, weil der von Männern getragene Turban im Gegensatz zum »weiblichen« Kopftuch, im Westen offenkundig nicht als Symbol einer geschlechtsspezifischen sozialen Rollenzuschreibung, im Sinne einer »Ungleichwertigkeit« der Geschlechter, interpretiert wird. Auch wenn die Beispiele auf Grund des besonderen Charakters religiös-kultureller Symbole im schulischen Bereich nicht unmittelbar vergleichbar sind, ließe sich vielleicht auf allgemeiner Ebene annehmen, dass die österreichische Gesellschaft offenkundig weniger strikt laizistisch orientiert ist als die französische, die katholische Tradition aber in geringerem Maße identitätsstiftend für die Gesamtgesellschaft ist als in Italien.

26 Auf Grund des hohen Abstraktionsgrades lassen sich die hier skizzierten Modelle auch auf Gruppenbeziehungen anwenden, die nicht auf einer imaginierten ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeit beruhen. Der »heuristische Nutzwert« dieser Modelle wird freilich von den das Zusammengehörigkeitsgefühl bedingenden Faktoren abhängen.

27 Cf. Schiff, Claire: Situation migratoire et condition minoritaire. Un comparaison entre les adolescents primo-arrivants et les jeunes de la deuxième génération vivant en milieu urbain défavorisé. Paris: EHESS Promotion 2000. Cf. allg. auch Wieviorka, Michel: Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten. Hamburg: Hamburger Ed. 2003, insbes. p. 18off.

Im Folgenden seien in aller Kürze einige grundsätzliche Überlegungen zur Anwendung der oben dargelegten Modelle angestellt, die im Zuge einer historisch komparativen Analyse ethnisch-kultureller Beziehungen berücksichtigt werden müssen:²⁶

1. Beziehungen zwischen ethnisch-kulturellen Gruppen innerhalb eines politischen Gemeinwesens sind nur *ein* Typus möglicher Gruppenbeziehungen. Neben ethnisch-kultureller Gemeinsamkeit bestehen auch andere Formen der Vergemeinschaftung. Zu denken wäre hierbei u.a. an jene Gruppen, die sich auf Grund einer (eventuell imaginierten) Gemeinsamkeit bezüglich ihrer sozialen oder ökonomischen Lage zusammenschließen (Klassen, Schichten) oder auch an Gruppen, die sich auf Grund ihres Lebensalters verbunden fühlen, bzw. sich auf Grund dieser Gemeinsamkeit von anderen abgrenzen (z.B. Polarisierung von Jungen und Alten in Industriegesellschaften). Dabei ist anzumerken, dass auch Gruppen, die ihre Mitglieder in der Hauptsache nach ethnischen Kriterien rekrutieren, hinsichtlich ihres kulturellen Profils nicht zwangsläufig »ethnisch« orientiert sein müssen: So hat etwa die französische Soziologin Claire Schiff ermittelt, dass die aus den Nachfahren nordafrikanischer Einwanderer in den Pariser Vororten gebildeten Jugendgruppen wesentlich mehr Gemeinsamkeiten mit den kulturellen Praktiken der allgemeinen französischen Jugendkultur aufweisen, als mit der »ethnischen« Kultur ihrer Eltern – was freilich in der französischen Öffentlichkeit anders wahrgenommen wird.²⁷ Tatsächlich gehört der Einzelne natürlich gemeinhin mehreren identitätsstiftenden Gruppen an.
2. Zwischen den unterschiedlichen Formen der Gruppen besteht eine Reihe von Wechselwirkungen. So verteilen sich etwa Angehörige ethnisch-kultureller Gruppen innerhalb der gesellschaftlichen Schichtung in aller Regel keineswegs nach dem Zufallsprinzip, sondern finden sich oftmals in ähnlichen sozialen und ökonomischen Lebenslagen wieder. Hierdurch kann das Gefühl der Zusammengehörigkeit verstärkt werden. Im extremen Fall einer auf Hautfarbe oder anderen physischen Distinktionsmerkmalen (Visibilität) beruhenden Sklavengesellschaft stellt die ethnisch-kulturelle Gruppe zugleich auch eine klar abgegrenzte soziale und ökonomische Kaste dar. Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich jedoch, bei Anwendung dieser idealtypischen Modelle als erkenntnisleitendem Prinzip einer historisch-vergleichenden Analyse, jene Wechselbeziehungen, die zwischen den unterschiedlichen Typen der Vergemeinschaftung realiter bestehen, weitgehend auszublenden und ethnisch-kulturelle Gruppenbeziehungen methodisch zu isolieren, also die Perspektive auf diese einzuschränken.
3. Die ungleiche Positionierung innerhalb des gesellschaftlichen Schichtungssystems sowie die numerisch unterschiedlichen Größen ethnisch-kultureller Gruppen führen häufig dazu, dass sich die Beziehungen zwischen den Gruppen asymmetrisch gestalten. Die unterschiedliche Verfügbarkeit über Ressourcen sowie die unterschiedlichen Chancen, die eigenen Interessen gegenüber anderen Gruppen durchzusetzen, bilden somit oftmals einen zentralen Bestandteil ethnisch-kultureller Beziehungen. Ferner gilt es zu berücksichtigen, dass – man denke etwa an Kolonialgesellschaften – eine numerische Minderheit auf Grund ihrer Ressourcen eine numerische Mehrheit beherrschen kann. Auf Grund der Asymmetrie ethnisch-kultureller Gruppenbeziehungen kann sich innerhalb politischer Gemeinwesen eine Art »ethnische Hackordnung« herausbilden: Dabei handelt es sich um eine oftmals implizit vorausgesetzte, gleichsam auf einer imaginierten (unter Umständen »kulturevolutionistisch« verstandenen) Skala angeordnete, unterschiedliche »Wertigkeit« verschiedener ethnischer Gruppierungen, wobei die massivsten Konflikte oftmals zwischen jenen Ethnien stattfinden, die sich auf dieser Skala in unmittelbarer Nachbarschaft befinden (Ab- und Ausgrenzungen zum Zweck der Markierung der eigenen Position, insbesondere nach »unten«).
4. Mit Hilfe der hier skizzierten Modelle lassen sich die von einem ideal gedachten »objektiven Beobachter« konstatierten Beziehungen zwischen ethnisch-kulturellen Gruppen beschreiben (*deskriptiver Aspekt*). Ferner lassen sich hiermit die von den einzelnen Gruppen als wünschenswert erachteten Verhältnisse darstellen (*normativer Aspekt*).

Für den *normativen Aspekt*, also für die Frage nach den idealen Beziehungen zwischen Gruppen, gilt es zu bedenken, dass hierfür nicht das »objektiv« gegebene Verhältnis zwischen den Gruppen ausschlaggebend ist, sondern die Frage, wie dieses Verhältnis von den beteiligten Gruppen »subjektiv« wahrgenommen und beurteilt wird (*interpretativer Aspekt*). Das Wechselspiel aus Interpretation und Wertvorstellung wird für die Wahl jener Handlungsstrategien entscheidend sein, derer sich Gruppen bedienen, um die erwünschten Verhältnisse herzustellen (*pragmatischer Aspekt*). Die Handlungen werden hierbei oftmals unter Berufung auf die als wünschenswert erachteten Beziehungen, also im Namen einer mehr oder minder expliziten Ideologie, begründet (*legitimatischer Aspekt*).

5. Konflikte können entstehen, wenn Gruppen unterschiedliche normative Zielvorstellungen verfolgen: So mag etwa Gruppe A für ein Komponentenmodell, Gruppe B jedoch für ein Uniformitätsmodell plädieren. Konflikte können aber auch dann entstehen, wenn zwei Gruppen zwar die gleichen Ideale proklamieren, eine oder beide Gruppen jedoch die Auffassung vertreten, dass die jeweils andere Gruppe mit ihren Handlungen in Wahrheit Ziele verfolge, die mit den proklamierten und das Handeln legitimierenden Idealen nicht übereinstimmen.
6. Die Modelle können dazu dienen, die Formen legitimatorischer Argumentationsstrategien in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Zeiten zu vergleichen. So wird Gruppe A, die sich an eine hegemoniale Gruppe B assimilieren möchte, in aller Regel darauf bedacht sein, vorhandene Unterschiede zu minimieren und zu marginalisieren und sich daher zumeist auf universale Werte (wie die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Individuen) berufen, während Gruppe B, wenn sie diese Form der Assimilation ablehnt, die gegebenen Unterschiede besonders hervorheben wird, wobei sie durch z.B. religiöse, kulturevolutionistische oder biologistische Argumente die Behauptung der prinzipiellen Ungleichwertigkeit der Angehörigen verschiedener ethnisch-kultureller Gruppen zu untermauern versuchen wird. Hypothetisch kann angenommen werden, dass sich auf diese Weise Grundmuster von Argumentationsstrategien unter vergleichbaren Voraussetzungen nachweisen lassen.
7. Die drei Modelle sind vor Allem für die Analyse von Beziehungen zwischen bereits existierenden ethnisch-kulturellen Gruppen konzipiert, setzen also ein »Gruppenbewusstsein« voraus und eignen sich daher nur bedingt für die Erklärung ethnogenetischer Prozesse. Sehr wohl lassen sich jedoch im Rahmen dieses Modells jene Prozesse analysieren, die zu einer Stärkung oder Schwächung des »Wir-Gefühls« führen.
8. Analytisch ließen sich ferner Veränderungen innerhalb einer Gruppe unterscheiden, die durch exogene Faktoren (Kulturkontakt) und jene die durch endogene Faktoren hervorgerufen werden. Das hier skizzierte Modell beschränkt sich explizit auf die Analyse des exogen bedingten Kulturwandels.
9. Der direkte Kontakt ist keine *conditio sine qua* non ethnisch-kultureller Beziehungen. Das moderne Kommunikationssystem ermöglicht Beziehungen zwischen ethnisch-kulturellen Gruppen, ohne dass diese sich unmittelbar begegnen müssen. Man denke etwa an das unter dem Schlagwort der Amerikanisierung bekannte Phänomen des Kulturkontakts. Amerika ist – zumindest ein klein wenig – auch dort anzutreffen, wo keine Amerikaner sind.²⁸
10. Die drei Modelle dienen nicht dazu, Eigenschaften und Merkmale einzelner Gruppen zu charakterisieren, sondern dazu, das *Beziehungsgeflecht* zwischen *we-group* und *they-group* zu analysieren. Hierbei gilt es zu bedenken, dass ein- und dieselbe Gruppe zur selben Zeit zu unterschiedlichen Gruppen unterschiedliche Beziehungen unterhalten kann. So kann etwa Gruppe A gegenüber Gruppe B für die Wahrung der Autonomie im Sinne des Komponentenmodells plädieren, gegenüber Gruppe C jedoch im Sinne des Uniformitätsmodells die Forderung nach Assimilation erheben. Gruppe B wiederum kann versuchen, die Beziehungen zu Gruppe A gemäß eines Uniformitätsmodells, gegenüber

Gruppe C jedoch gemäß eines Komponentenmodells zu gestalten. Auch kann sich das relationale Geflecht im Laufe der Zeit verändern.

11. Die Modelle haben summarischen Charakter; d.h., sie fassen Gesamttendenzen der Beziehungen zwischen Gruppen idealtypisch zusammen. In der Realität kann also Gruppe A gegenüber Gruppe B im Bereich der Politik oder Ökonomie für Uniformität eintreten, gleichzeitig jedoch – wiederum gegenüber Gruppe B – im Sinne des Komponentenmodells ein Weiterbestehen kultureller Unterschiede anstreben. Ein Beispiel dafür wäre die Europäische Union, die im ökonomischen Bereich Einheitlichkeit herzustellen bemüht ist (gemeinsamer Währung, freier Verkehr von Waren und Arbeitsleistungen), die kulturelle, z.B. sprachliche Vielfalt der Mitgliedsstaaten jedoch als schützenswert definiert.
12. Innerhalb der *we-group* muss kein Konsens in Bezug auf die als wünschenswert erachteten Beziehungen zur *they-group* bestehen. So können etwa Teile von Gruppe A gegenüber Gruppe B für ein Uniformitätsmodell, andere Teile für ein Komponentenmodell, andere wiederum für ein Emergenzmodell plädieren. Auf einer normativen Ebene können also die drei Modelle als Ideale innerhalb einer Gruppe nebeneinander existieren. Mitunter bildet sich jedoch innerhalb der Gruppe eine mehr oder minder dominante Haltung heraus, die anhand eines der drei Modelle idealtypisch charakterisiert werden kann.
13. In multinationalen oder polyethnischen Staaten kann eines der drei Modelle in den Rang einer gleichsam offiziösen oder gesetzlich verankerten Doktrin erhoben werden. Zu denken wäre hier etwa an den kanadischen Bilingualismus bzw. Bilingualismus, der das Verhältnis zwischen Frankophonen und Anglophonen im Sinne des Komponentenmodells regeln sollte. In der Habsburgermonarchie ließe sich die offizielle Interpretation der Beziehungen zwischen Österreich und Ungarn nach dem Ausgleich im Sinne des Komponentenmodells, die durch die Politik der Magyarisierung gekennzeichneten transleithanischen Verhältnisse im Sinne des Uniformitätsmodells sowie die offizielle Sicht auf die zisleithanischen Beziehungen zwischen »Deutschösterreichern« und der nicht-deutschsprachigen Bevölkerung im Sinne des Emergenzmodells verstehen. Wenn eines der Modelle zur mehr oder minder institutionalisierten Staatsdoktrin erkoren wird, bildet dieses insbesondere auf der legitimatorischen Ebene einen zentralen Bezugspunkt ethnisch-kultureller Beziehungen. Eine Gruppe kann hierbei mehr oder minder offen gegen das offiziöse Modell auftreten bzw. ein konkurrierendes einfordern (*Strategie der expliziten Herausforderung*), sie kann jedoch auch versuchen, ihr konkurrierendes Modell im Rahmen der offiziösen Staatsdoktrin durchzusetzen (*Strategie der impliziten Herausforderung*).

Univ. Doz. Dr. Peter Stachel, Studium der Geschichte, Europäischen Ethnologie und Philosophie an der Universität Graz, Promotion 1999, Habilitation für »Neuere Geschichte« 2005. Mitarbeiter des SFB *Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900* in Graz von 1995–2004, seit 1999 Mitarbeiter der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte* der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Kontakt: peter.stachel@oeaw.ac.at

Dr. Bernd Weiler, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Karl-Mannheim-Lehrstuhl für Kulturwissenschaften, Zeppelin University, Friedrichshafen am Bodensee. Forschungen und Veröffentlichungen zur Theorie und Geschichte der Soziologie und Ethnologie, Wissenssoziologie, Immigrationssoziologie und Wirtschaftssoziologie. Zur Zeit Arbeit an einer Monographie über den Soziologen Ludwig Gumplowicz.

Kontakt: bweiler@zeppelin-university.de