

Athanasios Marvakis

Wenn aus sozialen Ungleichheiten kulturelle Differenzen werden

Zum Verhältnis von multikultureller Gesellschaft und Neorassismus

1. Vorbemerkung

Die Verhältnisse in Deutschland als Erfahrungshintergrund und als gesellschaftlichen Bezugspunkt hat sich dieser Beitrag zum Ziel gesetzt, auf eine Gefahr hinzuweisen, die dadurch entsteht, daß innerhalb bestehender gesellschaftlicher Strukturen sozialer Ungleichheit zunehmend mit „Differenz“ bzw. mit einem „Recht auf Differenz“ argumentiert wird, wie dies insbesondere in den aktuellen Diskursen um eine „Multikulturelle Gesellschaft“ – verstanden als gesellschaftliches „Gegenmodell“ zum Neorassismus – geschieht. Die Gefahr, auf die hier hingewiesen werden soll, artikuliert sich z.B. darin, daß „Kultur“ zur dominanten Signifikanten bei der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse wird. So mehren sich beispielsweise innerhalb des „Nord-Süd-Dialogs“ die Stimmen (aus dem „Norden“), die sagen, der „Süden“ solle/müsse ja gar nicht so werden wie der „Norden“. Die „Kultur des Nordens“ sei schließlich nicht für die ganze Welt erstrebenswert. Der „Süden“ hätte ein „Recht auf Differenz“.

Ich werde in diesem Beitrag in vier Schritten vorgehen. Zunächst soll die gesellschaftliche Ausgangslage kurz skizziert werden, um dann auf die Begriffe „Multikulturelle Gesellschaft“ und „Neorassismus“ einzugehen. Im dritten Abschnitt soll der Zusammenhang zwischen „Kultur“ und der Positionierung in der gesellschaftlichen Struktur sozialer Ungleichheit am Beispiel des Konzepts einer „Kultur der Armut“ verdeutlicht werden. Abschließend soll der pädagogische Transfer, d.h. hier die Verwendung des „Differenzarguments“ in Form einer „Interkulturellen Pädagogik“ thematisiert werden.

2. Zur gesellschaftlichen Ausgangslage

Ich möchte beginnen mit einer kurzen Benennung der gesellschaftlichen Ausgangslage. Dies geschieht aus dem Bewußtsein heraus, daß Diskussionen um eine multikulturelle Gesellschaft und um die in das öffentliche Bewußtsein drängenden Rassismen, nicht unabhängig von gesamtgesellschaftlichen Prozessen geführt werden sollten. Die allgemeinen gesellschaftlichen Prozesse möchte ich kurz und knapp als *Umbruchs-*

und Internationalisierungsprozesse bezeichnen, in denen es zu einer *Dynamisierung der sozialen Verhältnisse* kommt.

Wir werden vermutlich schnellen und breiten Konsens erzielen, wenn wir wesentliche gesellschaftliche Veränderungen als Prozesse einer zunehmenden Internationalisierung der Gesellschaften beschreiben. Schon in Begriffen wie „Internationalisierung“ oder „Transnationalisierung“ ist angedeutet, daß der Nationalstaat einen Bedeutungswandel durchmacht. Der Frankfurter Politologe Joachim Hirsch stellt hierzu fest: „Durch eine Reihe von Entwicklungen wird der moderne Nationalstaat als relativ einheitlicher und geschlossener ökonomischer, sozialer und politischer Raum immer mehr in Frage gestellt.“ (1994, S. 7) „Damit verschwindet der Nationalstaat keineswegs, aber er verändert seinen Charakter und seine Bedeutung.“ (ebd., S. 8) Einen solchen Bedeutungswandel sehe ich insbesondere in der Funktion des Nationalstaates für die Reproduktion von Strukturen sozialer Ungleichheit. Als historische Form einer Einzelgesellschaft ermöglichte der Nationalstaat, insbesondere wie er sich als nationaler Sozialstaat in den Metropolen des Nordens herausgebildet hat, politische Strategien einer *inner-gesellschaftlichen* Angleichung der sozialen Chancen durch die *ausser-gesellschaftliche* Ausgrenzung von sozialer Ungleichheit. Und genau in dieser Funktion wird der Nationalstaat als gesellschaftliche Organisationsform immer weniger effizient¹. Der schon zitierte Joachim Hirsch kommt zur Einschätzung, daß die „sozialen Ungleichheiten, die gesellschaftlichen Ausgrenzungs- und Marginalisierungsprozesse auch in den entwickelten Metropolen“ zunehmen werden (ebd., S. 9).

Wir leben heute in einer gesellschaftlichen Umbruchsituation, in der gerade solche gesamt-gesellschaftliche Projekte/Entwürfe hegemonial werden, die keine Integration der *gesamten* Bevölkerung beinhalten². Hegemonial werden dagegen solche gesellschaftlichen Projekte/Entwürfe, die aus sehr verschiedenen politischen Begründungen heraus, darauf hinauslaufen, Teile der Bevölkerung „zu opfern“, um den objektiven Geist des Fortschritts und/oder des Profits nicht zu behindern. Solche Begründungen können einerseits offen brutal und rassistisch auftreten, wie wir sie aus dem Nationalsozialismus kennen; aber sie können auch

¹ Für die Argumentation hier ist es unwichtig, daß Politiken inner-gesellschaftlicher sozialer Angleichung nicht „automatisch“ von den Herrschenden ergriffen, sondern diesen in harten und langandauernden Kämpfen abgetrotzt werden mussten und müssen. Wichtig ist hier lediglich, daß beide Seiten solcher inner-gesellschaftlichen Fronten historisch entstandene „Grenzen der Reichweite“ und „Kompetenz“ der gemachten Kompromisse nicht in Frage stellen konnten bzw. nicht gestellt haben.

² Und sei dies nur als längerfristiges gesellschaftliches Projekt, als Utopie. etc. Auch die früher vielbesprochene „Integration“ der Ausländer ist inzwischen kaum einen Forschungspfennig mehr wert.

leise und „unschuldig“ daherkommen, z.B. als Sachzwänge der Modernisierung, der Standort- und Wohlstandssicherung etc. Letztere Begründungen und Modelle „brauchen“ keine Abwertungen bestimmter Menschengruppen, die bis zur systematischen und industriellen Vernichtung „unwerten“ Lebens reichen³. Die biologisch bzw. biologistisch begründeten Hierarchien früherer Rassismen, die Herren- und Untermenschen kannten, sind auch aus der Sicht von modernen Rassisten unnütz. Modernere Varianten können auf modernere biologistische Argumentationen zurückgreifen. (Darauf soll später näher eingegangen werden.)

Was sich bisher herausgebildet hat – und sich in Zukunft wohl weiter herausbilden wird – sind solche gesellschaftlichen Strukturen, in denen soziale Ungleichheiten immer weniger (nur) auf inter-nationale Verhältnisse zu beschränken sein werden, sondern immer mehr auch innergesellschaftlich Ausdruck finden werden. Als Stichworte für solche Spaltungsprozesse *innerhalb* von politischen Räumen wären zu nennen:

- Herausbildung einer Zwei-Drittel-Gesellschaft;
- zunehmende regionale Disparitäten;
- das enorme Währungsgefälle zwischen Ost- und Westeuropa;
- Welt-Städte⁴ (global-cities) ...

³ Nach Wegfall der Integrationsperspektive für die gesamte Bevölkerung, zumindest innerhalb der jeweiligen nationalstaatlichen Grenzen, können wieder solche gesellschaftlichen Entwürfe/Modelle hegemonial werden, die versuchen (werden) mit Teilen der Bevölkerung „frei zu experimentieren“. Auch für solche gesellschaftliche Experimente gibt es historische „Erfahrungen“. Der Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung Thomas von Freyberg (1993, 1994) nennt zwei historische Modelle/Entwürfe hierfür: „ethnische Unterdrückung“ und „ethnische Säuberung“. Im ersten Modell steht verschiedenen Bevölkerungsgruppen nur eine Teilintegration („Teilinklusion“ in systemtheoretischer Terminologie) in die Gesellschaft „zur Verfügung“. Die vielfältigen historischen Beispiele der sozialen Unterschichtung oder „Nischenbildung“, der Reservate oder Gettos etc. sind konkrete Varianten dieses ersten Modells. Im zweiten Modell wird bestimmten Bevölkerungsgruppen von den jeweils Mächtigen auch die Möglichkeit einer Teilintegration in die Gesellschaft verwehrt. Mit „Säuberung“ sind solche Ausgrenzungsprozesse gemeint, die von Vertreibungen bis hin zur Vernichtung reichen. Ein historisches Beispiel hierfür ist z.B. die Vernichtung von „unerwünschtem“, „unwertem“ Leben im Nationalsozialismus. Das Beispiel der Juden in Europa zeigt, daß aus einer „ethnischen Unterdrückung“ in bestimmten gesellschaftlichen Konstellationen auch eine „ethnische Säuberung“ werden kann.

⁴ Grimm & Ronneberger (1994) schreiben hierzu: „Seit den siebziger Jahren sind neuartige Formen der Internationalisierung von Produktion und Distribution, ..., zu beobachten, die zur Herausbildung einer Formation von *world cities* und *global cities* führten.“ (S. 92) Solche Welt-Städte ziehen „als Umschlagplätze im Welthandel und internationale Verkehrsdrehkreuze“ „nicht nur monetäre

MigrantInnen, aber auch Flüchtlinge und insbesondere „Wirtschafts“-flüchtlinge, wären in diesem Kontext ein sichtbarer Ausdruck einer solchen *internen*, d.h. *innergesellschaftlichen*, *Internationalisierung* (Graser 1994). Die Anwesenheit von Migranten und (Wirtschafts-)Flüchtlingen weist darauf hin, daß der bisher erreichte Stand der sozialstaatlich vermittelten Klassenverhältnisse unterwandert ist. Der Umgang mit MigrantInnen und Flüchtlingen stellt dabei einen exemplarischen „Versuch“ dar, wie mit massiven und zunehmenden *sozialen* Problemen in der Gesellschaft politisch und verwaltungstechnisch umgegangen werden kann. An den verschiedenen Gruppen der Migranten werden dabei zwei komplementäre politische Strategien durchexerziert: Die eine Strategie könnten wir als „Einschüchterung“ bezeichnen; diesen Part übernehmen in Deutschland offensichtlich die jugendlichen Brandsatzwerfer. Die zweite wäre eher eine Strategie der „Umdeutung“; hierbei führen andere, nämlich gebildete gesellschaftliche Teilgruppen.

3. Der Neo-Rassismus als Rassismus „auf der Höhe der Zeit“

Ein erster zentraler Unterschied zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Rassismus besteht in den verschiedenen darin jeweils vorherrschenden „Themen“ (Balibar 1989, S. 373): Ist das vorherrschende Thema des alten Rassismus die *biologische Vererbung*, so spricht der neue über die Unaufhebbarkeit der *kulturellen Differenzen*. Der neue Rassismus postuliert auf den ersten Blick betrachtet nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere, sondern „beschränkt“ sich darauf, die „Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (ebd.). Wurde im „klassischen Rassismus“ die Unaufhebbarkeit menschlicher Unterschiede als in den Genen verankert behauptet, wird der Neo-Rassismus mit seiner kulturellen Semantik aber nicht weniger biologistisch begründet, er benutzt hier aber neuere biologische „Erkenntnisse“.⁵

Man könnte den entscheidenden Unterschied zwischen diesen beiden Rassismen auch folgendermaßen formulieren: wurde im alten Rassismus die Verschiedenheit menschlicher „Rassen“ als eine *vertikale Ordnung* menschlicher Ungleichwertigkeit gedacht, die genetisch bedingt sei, artikuliert sich im Neo-Rassismus eine Vorstellung, welche die Aufrechterhaltung von *Grenzen* zwischen kulturell differierenden Gruppen für notwendig postuliert, weil dies dem genetisch festgelegten *Verhaltensrepertoire* von Menschen gemäß sei.

oder informationelle Ströme der globalen Ökonomie an, sondern stellen zugleich Anziehungspunkte für Migrationsbewegungen dar.“ (ebd.)

⁵ Aufschlußreich hierfür ist die Untersuchung von Literatur aus der vergleichenden Verhaltenswissenschaft durch Tsiakalos (1992).

Beim Neo-Rassismus handelt es sich aufgrund seines ausgeprägten Denkens in Grenzen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen also eher um eine *horizontale Ordnungsvorstellung* – eine Denkweise, die für den französischen Philosophen Balibar in einem engen Zusammenhang steht mit den Migrationsbewegungen im Zuge der sog. Entkolonialisierung. In diesen Prozessen hat „sich die Richtung der Bevölkerungsbewegung *zwischen* den alten Kolonien und den alten „Mutterländern“ umgekehrt“ (ebd.). Für unseren Zusammenhang ist die Feststellung Balibars wichtig, daß sich damit gleichzeitig „eine Aufspaltung der Menschheit *innerhalb* eines politischen Raumes“ vollzieht (1989, S. 373).

Eine solche horizontale Ordnungsvorstellung zwischen verschiedenen Menschengruppen hat allerdings die reale sozialstrukturelle Vertikalität zur Voraussetzung. Die „Anderen“ sind dabei unterprivilegiert, aber auch mobil. Durch die Nicht-Integration von Migrantengruppen und anderen sozial diskriminierten Gruppen „ergibt sich“, als ein Ergebnis solcher Zuwanderungsbewegungen, der Umstand, daß soziales „Oben“ und „Unten“ nebeneinander „lebt“. Filipinos in Paris z.B., die für philippinischen Lohn dort arbeiten, leben neben den „weißen“ Franzosen oder doch nicht so weit weg – aber was ist heutzutage schon weit weg auf der Welt? Damit einhergehende neorassistische (Ver-)Mischungsängste sind keineswegs historisch neu. Sie erinnern an dieselben Ängste, wie sie früher die Adligen gegenüber den Bürgern hatten und die Bürger gegenüber dem „Pöbel“. Jeder kennt die Heiratsverbote zwischen Ständen und Klassen und das emotionale Desaster der Liebe zwischen dem armen Mädchen und dem reichen Herrn. Es mußte ja jedesmal tragisch enden!⁶

4. Multikulturelle Gesellschaft

Der Streit um das Für oder Wider einer multikulturellen Gesellschaft entzündete sich zunächst einmal an der Tatsache, daß Deutschland schon seit geraumer Zeit zu einem Einwanderungsland geworden war.

Bei den Vorstellungen einer multikulturellen Gesellschaft fällt zunächst einmal auf, daß deren Befürworter wie Gegner wesentliche Vorannahmen teilen, diese aber nur jeweils anders *bewerten*:

- Von beiden Seiten wird ganz selbstverständlich unterstellt, daß sich der Charakter dieser Gesellschaft durch die Anwesenheit von Menschen einer nicht-deutschen Herkunft wesentlich verändert hat oder verändern könnte; und zwar so, daß eine neue Beschreibung, eine Neudefinition dieser Gesellschaft notwendig ist bzw. diese Entwicklung eben abzulehnen und zu bekämpfen ist.

⁶ Solche Verbote wurden allerdings weniger aus kulturellen Bedenken ausgesprochen/aufgestellt, als aus dem (vielleicht kulturellen) Interesse heraus, den Besitzstand zu wahren. Denn nur eine standesgerechte Heirat bot auch Chancen der Wohlstandsvermehrung, zumindest der Wohlstandswahrung.

- Weiter wird unterstellt, diese Gesellschaft würde durch die Anwesenheit von MigrantInnen in ihrer „*kulturellen* Substanz“ entweder bereichert – so die Anhänger einer multikulturellen Gesellschaft; oder diese Substanz wird derart überfremdet, daß die deutsche Gesellschaft ihrem Untergang entgegensteuere – letzteres eine Position, welche nicht nur Neo-Rassisten vorbehalten bleibt.

Eine solche gedankliche Verschränkung von Migration und kultureller Pluralität einer Gesellschaft, wie sie in *beiden* Positionen vorausgesetzt wird, ist aus mehreren Gründen nicht nachvollziehbar. Es soll deshalb thesenartig auf ein paar Fragwürdigkeiten hingewiesen werden:

- Wer sich die Literatur zur Geschichte der Migration in Deutschland einmal anschaut⁷, wird zur Kenntnis nehmen müssen, daß Migrationsbewegungen ein sehr altes Phänomen sind. Wird aber kulturelle Vielfalt als Folge von Migration gesehen, dann ist nicht einzusehen, die Multikulturalität Deutschlands erst mit der sog. Gastarbeiterbeschäftigung seit Mitte der 1950er Jahre beginnen zu lassen. Hinzu kommt, daß es im Zuge der Wirtschaftskrisen seit Ende des letzten Jahrhunderts zu einer massenhaften Auswanderung von Deutschen kam. Eine Beschränkung der Perspektive auf Einwanderungsprozesse erweckt leicht den Eindruck, Deutschland sei eine Art „Gravitationszentrum“ für den Rest der Welt, das in seiner sozioökonomischen Entwicklung nie Krisen erlebt habe.
- Nicht weniger begründungsbedürftig ist es, kulturelle Vielfalt entlang des Begriffspaars inländisch/ausländisch zu konstruieren. Gab es etwa vor der Einwanderungssituation einen ethnisch homogenen Nationalstaat? Ein Effekt der jahrelangen Fremdethnisierung durch Deutsche war ja auch der, daß die Deutschen noch deutscher geworden sind. Davon sind SozialwissenschaftlerInnen nicht verschont geblieben. Entdeckten diese mit der Entwicklung und Differenzierung verschiedener Kulturbegriffe früher auch noch jugendliche Subkulturen, Arbeiterkultur, bürgerliche Kultur, Klassenkulturen, Regionalkulturen, u.v.a.m., so verläuft heutzutage die Trennungslinie verschiedener Lebensformen merkwürdig eintönig zwischen deutscher und der „Multikultur“ von EinwanderInnen.
- So paradox es klingen mag: Wird die Forderung nach einer rechtlichen und politischen Gleichstellung von Deutschen und EinwanderInnen mit den Vorzügen einer „multikulturellen Gesellschaft“ zu legitimieren und schmackhaft zu machen versucht, so beziehen sich die Befürworter nicht weniger als die Gegner einer multikulturellen Gesellschaft auf den „realen Schein“ der Verhältnisse⁸. Die logische Voraussetzung einer Anerkennung und Würdigung bzw. Ablehnung kultureller Vielfalt,

⁷ Etwa den Sammelband von Klaus Bade (Hrsg. 1992).

⁸ Dieser „reale Schein“ verdankt sich der Geschichte der Herausbildung von als ethnisch homogen erstrebten Nationalstaaten (vgl. Heckmann 1991).

welche in einen ursächlichen Zusammenhang mit der Geschichte der Arbeitsmigration gebracht wird, ist die Vorstellung einer Gesellschaft, die sich bis dato durch kulturelle Einfalt auszeichnete. Was als ideologische Fiktion von Nationalisten ins Leben gerufen wurde, taucht im Denkgebäude der „Multikulturellen“ als nicht wünschenswerter Gegenpol wieder auf und zwar als „grau-in-grau-Folie“, welcher der angestrebten bunten Vielfalt erst ihren deutlichen Kontrast verleiht.

Als bisheriges Fazit kann hier festgehalten werden:

- Der voraussetzungsvolle Rekurs auf Kultur ist keineswegs selbstverständlich. Migration vorrangig als kulturelles Problem zu diskutieren, ist bereits eine selektive und begründungsbedürftige Form der Auseinandersetzung mit Folgen einer Internationalisierung der Arbeitsmärkte und der politischen Verhältnisse (Bommes & Scherr 1991, S. 296).
- Der Unterschied zwischen Multikulturalismus und Neorassismus beschränkt sich letztlich auf eine unterschiedliche *Bewertung* eines in gleicher Weise analysierten gesellschaftlichen Zustandes. Während die einen Multikulturalität und kulturelle Vermischung für sich akzeptabel oder sogar schön finden, ist genau dieser Zustand für die anderen etwas schreckliches.
- Die Denkfigur – oder besser gesagt der Denkfehler – besteht darin, die Vergangenheit so zu behaupten, daß hieraus die Möglichkeit erwächst, die Gegenwart als different beschreiben zu können. Diese Figur ist bei den Positionen gemeinsam; als zentrale Beschreibungskategorie für die Gegenwartsgesellschaft dient sowohl Befürwortern einer multikulturellen Gesellschaft wie auch Neo-Rassisten der Kultur-Begriff. „Kultur“ ist also für beide Modelle die „zentrale Signifikante“ (Grimm & Ronneberger 1994) für gesellschaftliche Prozesse. Politische Positionen zu den verschiedenen Artikulationsformen sozialer Ungleichheit im internationalen Maßstab erscheinen in einer solchen Denkfigur dann leicht als eine Geschmacksfrage hinsichtlich verschiedener Kulturen und Lebensstile.⁹

5. *Armut, Kultur und „Kultur der Armut“*

Ein großes „Hintergrundsthema“ in den Diskursen um multikulturelle oder neorassistische Gesellschaften ist „Armut“.

Schon zu Beginn dieses Beitrags wurde darauf hingewiesen, daß die aktuell ablaufenden gesamt-gesellschaftlichen Prozesse zu einer Dyna-

⁹ In dieser Frage sind Neorassisten ein Stück „ehrlicher“, weil sie sagen: „Die Welt ist gut für uns eingerichtet/aufgeteilt, das wollen wir beibehalten“. Aber was streben die Multikulturalisten an? Den Reichen den Anblick von Armen anzugewöhnen und den Armen ihren (möglichen) Protest *abzugewöhnen*? Wollen sie, daß die neuen sozialen Verwerfungen und Brutalitäten lediglich reibungsloser verlaufen?

misierung¹⁰ der sozialen Verhältnisse beitragen. Der Verlust der Hegemonie eines solchen gesamt-gesellschaftlichen Entwurfs, der eine Integration der gesamten Bevölkerung im Blick hat sowie die aktuellen gesellschaftlichen Umbrüche haben soziale Verwerfungen in Gang gesetzt, in denen Armut *auch in den* Metropolen zunehmend eine große Rolle spielt und spielen wird. Die hunderttausenden von Obdachlosen sind eine erste Gruppe von Menschen, die in einer solch „unattraktiven“ sozialen Lage leben, und dies trotz ihrer nationalstaatlichen (i.e. politischen) Integration/Zugehörigkeit zur Metropole mit dem Namen Deutschland, daß sie wohl von keinem Migranten für einen deutschen Paß eingetauscht würde. Wir können also, zynisch gesprochen, die soziale Situation der Obdachlosen als einen deutlichen empirischen Hinweis dafür sehen, daß ein zentrales Projekt des Zusammenhalts nationaler Sozialstaaten, wie sie sich in den Metropolen des Nordens entwickeln haben, aufgebrochen ist. Zentraler Bestandteil dieses Projekts war die perspektivische Verbesserung – zumindest jedoch die Absicherung – der sozialen Situation durch die Einbindung *in* den Nationalstaat.

Mit dem Blick der Verwaltung eines nationalen Sozialstaates könnten wir also eine Problemstellung darin ausmachen, daß inzwischen auch Teile der Staatsbürger in den Metropolen darauf vorbereitet werden müssen, daß sie nicht deswegen schon ein Recht auf soziale Sicherheit haben, *weil* sie Staatsbürger sind und *in* den Metropolen ihren Lebensmittelpunkt haben. Für solche „Gewöhnungsprozesse“ scheint das Projekt der multikulturellen Gesellschaft der Zucker und der Neorassismus die Peitsche zu sein, die einem blüht, wenn man es *nicht* schafft *drin*, und das heißt jetzt *sozial oben* zu bleiben. Der politische Status und der geographische Ort des Aufenthalts sind zwar weiterhin wichtig, deren Bedeutung für die soziale Sicherheit und die soziale Perspektive *bestimmter* Teile der Bevölkerung nimmt aber bereits ab. Für solche Migranten, die für sich und ihre Kinder eine (soziale) Perspektive in der „Fremde“ entwickelt haben, bedeutet eine solche gesellschaftliche Perspektive z.B.,

¹⁰ Eine solche Dynamisierung der sozialen Verhältnisse ist auch ein *aktueller* Hintergrund für das Wichtiger-Werden von kollektiven/sozialen Identitäten und Orientierungen. Wenn der jeweilige gesamt-gesellschaftliche Rahmen an sozialer Integrationskraft und Integrationsinteresse verliert, dann ist es eine historische Erfahrung, daß auch solche „soziale Einheiten“ zur Orientierung verwandt werden, die sich „unterhalb“ der gesamt-gesellschaftlichen „Größenordnung“ befinden. Das können im Prinzip alle Arten von gesamt-gesellschaftlichen Teilgruppen sein: Ethnizität, Geschlecht, Regionen, Stände und Zünfte etc.. Für solche politische Bezugnahmen und kollektive Orientierungen der einzelne Subjekte können auch historisch neuentstandene gesellschaftliche Teilstrukturen eine Bedeutung erlangen. Die ethnischen Gruppen der „Ossis“ und der „Wessi“ (beide in Deutschland) sind aktuelle Anschauungen für solche neuentstandene gesellschaftlichen „sozialen Einheiten“.

daß sie lieber in Deutschland und politisch *draußen* bleiben, als politisch *drin* zu sein, z.B. in ihren Herkunftsländern, aber damit *außerhalb* von Deutschland. Es erscheint ihnen in dieser Situation erstrebenswerter *weniger* politische und bürgerliche Rechte zu haben als z.B. deutsche Obdachlose, aber dafür eine bessere soziale Perspektive. Ein bezeichnendes Erlebnis hierfür hatte ich auf einer Kundgebung nach den Solinger Morden Anfang Juni 1993, auf der ein griechischer Redner gerade darauf hinwies, daß ihn ein deutscher „Penner“ angemacht hätte. Er mußte sich in diesem Land die Anmache eines „Penner“ gefallen lassen.

In der sozialwissenschaftlichen Literatur kann man – spärliche aber vorhandene – Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen neuer Armut bzw. neuen sozialen Segregationsprozessen und Multikultur finden (Grimm & Ronneberger 1994; Elschenbroich 1986; Koenen & Nitescu 1990). In der Märzausgabe der Frankfurter Zeitschrift „Pflasterstrand“ von 1990 weisen Koenen & Nitescu auf eine Reihe zusätzlicher Qualifikationen hin, die in einer multikulturellen Gesellschaft gebraucht werden: „Um in dieser Multi-Kulti-Gesellschaft angenehm leben zu können, muß der urbane, grünwählende Citoyen 'wieder lernen, mit Armut zu leben, ohne gleich in Ohnmacht zu fallen', (zitiert aus Müller & Tuckfeld 1993, S. 132; Binnenzitat von Koenen und Nitescu). Und genau hierfür kann von den USA gelernt werden, „wo man“, nach einer Untersuchung von Donata Elschenbroich (1986, S. 229) „mit dem Anblick von Armut zugleich toleranter und gleichgültiger umgeht, wo Armut weniger soziale Berührungängste auslöst als bei uns.“ Donata Elschenbroich macht in derselben Arbeit auf Bezüge zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen, verstanden als jeweils differente „Kulturen“, und den Diskussionen um eine „Kultur der Armut“ in den USA aufmerksam. In den ethnischen Identitäten der (politisch und) gesellschaftlich benachteiligten Bevölkerungsgruppen gingen nach ihrer Einschätzung etliche Aspekte einer „Stilisierung“ der Subalternität und Armut ein.¹¹ Besondere Formen des Sich-Abfindens mit der Subalternität können sich in Stilisierungen Ausdruck verschaffen. Damit können z.B. Prozesse bezeichnet sein, in denen sich die Perspektivlosigkeit als Kollektiv darin artikuliert, daß auch die einzelnen Individuen „nur in den Tag hineinleben“, oder in ihrem täglichen Überlebenskampf offen brutale individualistische Strategien der Ausgrenzung verwenden (vgl. Kongidou & Tressou-Mylona & Tsiakalos 1994).¹²

¹¹ Was von Donata Elschenbroich (1986, S. 229) als „unbewußte Ehnizität“ bezeichnet wird, hat nach ihrer Auffassung viel Ähnlichkeit mit dem was Oscar Lewis „Kultur der Armut“ beschrieben hat.

¹² Politisch existieren aber auch ganz andere Umgangsweisen mit Aspekten von Ethnizität bzw. ethnischer Identität. Solche anderen Umgangsweisen werden in der Regel von solchen Teilen der ethnischen Gruppen aufgegriffen bzw. verwendet, deren (individuelle) Perspektive nicht so hoffnungslos erscheint, sie al-

Der Zusammenhang zwischen Armut und Kultur war schon vor über 30 Jahren in den Sozialwissenschaften ein Thema. Schon damals existierten Konzeptionalisierungen, die für unsere Fragen wichtige Hinweise beinhalten. Die Rede ist hier vom Konzept einer „Kultur der Armut“. Dieser Begriff wurde vom amerikanischen Anthropologen Oscar Lewis geprägt. In einer Studie von 1959 faßte er Beobachtungen bei armen Familien im ländlichen Mexico mit dem Begriff „Kultur der Armut“ zusammen (vgl. Steinberg 1981, S. 106). Nach Oscar Lewis entwickeln in Armut lebende Menschen vor dem Hintergrund der Marginalisierung und Ausgrenzung, die sie in ihren Gesellschaften erfahren, eine Lebensweise, die sich von der der Mittelschichten wesentlich unterscheidet. So entwickelten sie beispielsweise vor dem Hintergrund ihrer Chancenlosigkeit als *Gruppe* auch kaum *individuelle* Erwartungen hinsichtlich ihrer Zukunft aus. Ihre unklare Perspektive und die schiere Unmöglichkeit zu planen, drückt sich z.B. in kurzfristigen Orientierungen der einzelnen aus (Stichwort: „In den Tag hinein leben“). Die Erfahrungen der Ausgrenzung aus den politischen Entscheidungsprozessen können z.B. als Gefühl der Machtlosigkeit erlebt und zu einer Art Fatalismus verdichtet werden u.s.w.. So formiert sich für Lewis aus den Reaktionen und Anpassungen der betroffenen Menschen(gruppen) an die armen Lebensbedingungen eine „Kultur der Armut“¹³.

Im Anschluß an solche Beobachtungen und Beschreibungen postuliert Lewis, daß die als „Kultur der Armut“ herausgebildeten Haltungen und Vorstellungen der Armen auch über die Generationen tradiert werden. Die Kinder eignen sich die Haltungen und Wertvorstellungen ihrer Armensubkultur an und sind damit auch psychologisch nicht so gut in der Lage ihre individuelle Chance zu ergreifen, wenn sich die Lebensbedingungen verändert oder sogar verbessert haben (Lewis 1966, S. 5). Die subjektiv begründeten Reaktionen und Anpassungen einer ersten Gene-

so Einstiegs- oder sogar Aufstiegsmöglichkeiten für sich (individuell) sehen oder solche sich lediglich nur versprechen. Für solche ethnischen „Eliten“ gibt es vielfältige und andere subjektive Gründe der strategischen Verwendungen von Ethnizität und ethnischer Identität.

¹³ Der beschreibende Begriff „Kultur der Armut“ weist darauf hin, daß bestimmte Handlungs- und Entscheidungsweisen von den Subjekten automatisiert werden. Durch solche Automatisierungen wird die psychische Handlungsregulation des täglichen (Über-)Lebenskampfes entlastet. Solche subjektiv entlastenden „automatisierten“ Handlungs- und Entscheidungsweisen bieten sich demnach als „plausible“ und „effiziente“ Erfahrungen auch für die Tradierung an andere Menschen oder Generationen richtiggehend an. Es stellt für Menschen scheinbar einen kollektiven Lernprozeß dar, ihr Leben unter den Bedingungen der Armut dadurch „einfacher“ zu leben, daß sie nicht ständig und individuell etwas zu erreichen versuchen, was sie strukturell *als Gruppe* nicht erreichen können.

ration an die einschränkenden Lebensbedingungen werden zum kulturellen Erbe der nächsten; damit entsteht ein Teufelskreis der Armut. Nach dieser Einschätzung von Lewis wird es also nicht ausreichen, die sozialpolitischen Rahmenbedingungen zu verändern und Chancen für einzelne zu eröffnen. Die Abschaffung der „physical poverty“ an sich würde nach Lewis nicht ausreichen um die Kultur der Armut abzuschaffen (ebd.). Mit diesen Formulierungen hatte Lewis liberale Vorstellungen im Auge, denen er vorhielt, daß wohlfahrtstaatliche Unterstützung und job training nicht ausreichen würden, um die Lebensumstände der Armen zu verändern (ebd.).

Aus diesem Konzept einer „Kultur der Armut“ wurde in der anschließenden Rezeption (vor allem) durch konservative und rechte Politiker eine Rechtfertigung für die Verweigerung von sozialen Unterstützungen für Bedürftige.¹⁴ Die Intention von Oscar Lewis, Maßnahmen *gegen* Armut *effizienter* zu machen, wurde in ihr Gegenteil verkehrt.

Wie ist so etwas möglich gewesen?

Als erstes kann man hier festhalten, daß verschiedene Politiker und Sozialwissenschaftler aus den *Beschreibungen* von Lewis eine *Erklärung* machten. Weiter wurde nicht mehr von armen Menschen, sondern von Armut gesprochen. Es hieß nun nicht mehr: Wie leben konkrete Menschen unter Bedingungen von Armut und täglichem Überlebenskampf? Welche Entscheidungen treffen sie darin und welche Strategien entwickeln sie dafür? Inwiefern „nützen“ ihnen ihre konkreten Entscheidungen und Strategien beim Überwinden ihrer Armut?

Die Fragestellung (und damit die Sachlage) wurde auf den Kopf gestellt:

Die Handlungen und Entscheidungen der armen Menschen(-gruppen) wurden substanzialisiert und der Zusammenhang umgedreht: „In“ den Armen wurden bestimmte (kulturspezifische) Haltungen etc. ausgemacht, die sie daran hinderten ihre Armut zu verlassen. Nicht die konkreten armen Menschen machten etwas in ihrem Leben und dies war richtig oder falsch, sondern „es“, d.h. hier die Armut, tut es ihnen (an). Nicht die konkreten Menschen leben ihr Leben in Armut so, daß man es als „Kultur der Armen“ beschreiben könnte, sondern diese konkreten Menschen werden zu Trägern von Armut, zu Trägern von Merkmalen einer „Kultur der Armut“. Nicht die armen Menschen sind die Subjekte ihres täglichen Überlebenskampfes, an die man sich wenden muß, wenn man etwas gegen ihre Armut unternehmen möchte, sondern sie (die Armen) sind *Trägerstrukturen* eines anderen Subjekts, das „Kultur der Armut“ heißt. Aus einer Beschreibung des Lebens von Armen wurde so eine intellektuelle, d.h. akademische Diskussion über die Natur und Dynamik von Armut (vgl. Steinberg 1981, S. 107ff.). Ist Lewis ersteinmal

¹⁴ Diskussionen hierbei können bei Steinberg 1981, S. 108ff. nachgelesen werden.

Sozialwissenschaftler¹⁵, der Beobachtungen zusammenfassen wollte¹⁶, so erhält sein Begriff für diese Zusammenfassungen ein Eigenleben im *politischen* Kampf für oder gegen Armut¹⁷.

In einer solchen Art der theoretischen *Problemstellung* ist es dann einfacher, die Existenz von Armut als Frage der Toleranz gegenüber armen Menschen zu handhaben. Und genau an dieser Stelle sind die Verbindungen zur aktuellen Diskussion über Multikultur und Neorassismus auszumachen: Ging es für Lewis noch darum, zu streiten, wie denn Armut gelindert, wenn nicht sogar beseitigt werden könnte, so scheinen die *Themenstellungen* (auch) heute deutlich andere zu sein. Es dominieren eher Fragen, wie man sich an Armut, oder zumindest an deren Anblick,

¹⁵ Wichtig ist hier allerdings festzuhalten, daß auch schon durch die Bezeichnung von Lewis „Kultur der *Armut*“ (culture of poverty) bestimmte Sichtweisen nahegelegt sind. Wären bei einer Bezeichnung „Kultur der *Armen*“ die armen Menschen im Begriff noch mit aufgehoben, sind sie bei der üblichen Bezeichnung einer Kultur der *Armut* nicht mehr auszumachen. Substantiv/Subjekt ist in diesem Begriff *die Armut*, nicht die Armen.

¹⁶ Steinberg (1981, S. 108) weist auf einen Kritiker von Lewis hin, der ihm Widersprüche zwischen seiner Empirie und seinen theoretischen Postulaten vorhält.

¹⁷ In anderen gesellschaftlichen Teilbereichen und Aktionsfeldern (Diskursen), wie z.B. Sozialpolitik oder Sozialwissenschaften, sind die armen Menschen mit ihren konkreten und alltäglichen Strategien von geringerem Interesse als ihre „Objektivationen“, ihre „Entäusserungen“, die von Lewis als Aspekte einer „Kultur der Armut“ zusammenfaßt wurden. Nicht sie, die Armen, entäussern sich, sondern der objektive Geist der Kultur der Armut lebt durch sie bzw. in ihnen. Und dieser objektive Geist läßt die Armen auftreten – je nach der Richtung des Geschmacks oder der politischen Überzeugungen – als Erben, Träger, Objekte, Opfer u.v.a.m.. Und genau hierbei scheint es „beliebig“, d.h. eine Geschmacksfrage, zu werden, ob ich Aussenstehender und nicht-armer Sozialwissenschaftler, nun für oder gegen die Abschaffung von Armut und sozialer Ungleichheit eintrete. Eine solche „Beliebigkeit“ läßt meiner Moral den Vorzug: ich bin dafür oder dagegen, daß es Armut gibt, daß sich Menschengruppen „vermischen“ usw.. Es scheint ziemlich „gleich(-gültig)“ und konsequenzlos für mich zu sein, wie ich dazu stehe. Sind einmal objektive Geister die Subjekte (in) der Welt, so kann ich (eh) nichts machen; so wenig, wie die Armen etwas gegen die Gesetze der „Kultur der Armut“ machen können. Ich (ausenstehender Beobachter, Forscher) kann – in einem Anflug von persönlicher Betroffenheit – höchstens froh sein, von einem solchen objektiven Geist nicht heimgesucht worden zu sein und habe vernünftigerweise alles zu vermeiden um von solchen Geistern selbst heimgesucht zu werden. Der Anblick von Armen ist für uns eine ständige und sinnlich-evidente Erinnerung daran, wie weit es auch mit uns kommen kann, wenn wir z.B. nicht nur froh sind, (noch) nicht so arm dran zu sein, sondern womöglich etwas gegen den objektiven Geist der Armut an sich haben.

gewöhnen kann. Ergänzen muß man hier lediglich, daß bei Multikulti nicht der Anblick von Armen als das Hauptobjekt „unserer“ Toleranz und Gewöhnung genannt wird, sondern der Anblick von „Fremden“. In diesen Diskursen dominiert nicht der objektive Geist der Armut, sondern hier ist es der objektive Geist des „Fremden“ und dieser vertreibt die konkreten „fremden Menschen“, die von uns etwas wollen und dem wir soweit Rechnung tragen, wie es auch uns dient, oder – was wohl häufiger der Fall sein dürfte – die uns einfach egal sind. Genau hierfür soll das Konzept einer multikulturellen Gesellschaft Gewöhnung und Akzeptanz schaffen und genau dadurch stellt dieses Konzept einen „antizipatorischen“ Gesellschaftsentwurf zur nationalen Schadensbegrenzung dar.

6. *Interkulturelle Pädagogik: Pädagogische Ambitionen für ein neues „Gesellschaftsdesign“*¹⁸

Die These, daß die Diskussion um Multikultur und kulturellen Differenzen in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Neu- und Umstrukturierung sozialer Ungleichheit stehe, kann auch an der Entwicklung einer interkulturellen Pädagogik plausibel gemacht werden. Um den Zusammenhang zwischen dieser Spezial-Pädagogik und der besonderen sozialen Benachteiligung von MigrantInnen und ihrer Kinder angemessen beurteilen zu können, kann ein kleiner historischer Rückblick auf die Entwicklung interkultureller Pädagogik hilfreich sein. Als pädagogische Teildisziplin stammt die interkulturelle Pädagogik aus dem Bereich der sog. Ausländerpädagogik, für die sich im großen ganzen drei Phasen unterscheiden lassen:

Zur ersten Phase. Nennenswerte Aufmerksamkeit von Seiten der Öffentlichkeit, der Bildungsplaner und Kultuspolitiker erhielten die Kinder der Arbeitsmigranten seit Beginn der 70er Jahre. Deren Anzahl hatte sich im Vergleich zu 1964 mehr als verzehnfacht. Dies war eine Folge des Familiennachzugs, der vor allem nach der Verhängung des Anwerbestopps im Jahre 1973 einsetzte. Die Probleme der ausländischen Kinder mit dem bundesrepublikanischen Schulsystem störten einen reibungslosen Schulbetrieb und schienen entsprechende Sondermaßnahmen erforderlich zu machen. Die offensichtlichen *Sprachschwierigkeiten* ausländischer Kinder wurden nun zum Anlaß einer gezielten und forcierten Sprachförderung. Diese bescheidene und begrenzte Zielsetzung im Bereich der Ausländerpädagogik spiegelte die politische „Doppelstrategie“ Anfang der 70er Jahre wider: „Maßgebend blieb in der ersten Phase die Orientierung an der von der Kultusministerkonferenz ... vorgegebenen Doppelaufgabe oder „Doppelstrategie“, nämlich (schulische

¹⁸ Die Darstellung folgt hier der Analyse von Werner Graser (1994).

A.M.) Integration plus „Erhaltung der kulturellen Identität“, sprich: der Rückkehrfähigkeit“ (Auernheimer 1990, S. 6).

Die zweite Entwicklungsphase der Ausländerpädagogik – um 1980 – ist durch eine kritische, teilweise polemische Auseinandersetzung mit diesen Anfängen gekennzeichnet; „Kritik der Ausländer-Sonderpädagogik und der Assimilationspädagogik“ könnte schlagwortartig diese Phase bezeichnet werden. Ein wesentlicher Kritikpunkt richtete sich gegen die *Defizithypothese* der Ausländerpädagogik. Diese beruhe auf der Vorstellung – so kurz gefaßt die Kritik –, daß ausländische Kinder und Jugendliche Sozialisationsdefizite hinsichtlich ihrer sprachlichen und sozialen Integration aufwiesen. Ziel und Maßstab ausländerpädagogischer Maßnahmen sei die bundesdeutsche Kultur, spezieller das mittelschichtorientierte Erziehungs- und Bildungssystem. Der Defizithypothese hielten die Kritiker die *Differenzhypothese* entgegen. Diese geht „von der Eigenwertigkeit der verschiedenen Sozialisationsinhalte“ aus „und eben mehr von Unterschieden, nicht von Mängeln in der Sozialisation“, „da nicht die Schule, deren Inhalte und Normen, sondern der Alltag und die konkrete Lebenswelt der Schüler zum Bezugspunkt herangezogen werden“ (Griese 1984, S. 44). Propagiert wird deshalb die Anerkennung, Gültigkeit und Toleranz des Nicht-Identischen und die Akzeptanz von Differenzen und eben nicht deren Beseitigung. Mit der Abkehr von der *Defizithypothese* und der Hinwendung zur *Differenzhypothese* findet dann auch die entscheidende „Weichenstellung“ zur interkulturellen Pädagogik statt. Im Rahmen der damaligen Kontroverse vertrat nur eine Minderheit die Auffassung, daß in der *rechtlichen* und *sozialen* Benachteiligung sowie der *Diskriminierung* der MigrantInnen das zentrale Problem zu sehen sei, das als Lösung eine *strukturelle* und *soziale* Integration erfordere. Kulturelle Fragestellungen traten bei dieser „Minderheitenposition“ eher in den Hintergrund.

Als mehrheitsfähig erwies sich schließlich die *interkulturelle Pädagogik*, die dritte und vorläufig letzte Entwicklungsphase der Ausländerpädagogik. Diese läßt sich kurz und knapp durch ihre weit verbreitete Trias von folgenden Zielbegriffen charakterisieren:

- die *Begegnung* mit anderen Kulturen
- die *Beseitigung von Barrieren*, die einer solchen Begegnung entgegenstehen und
- die Herbeiführung von *kulturellem Austausch* und *kultureller Bereicherung*.

Daß mit dieser „Wende“ in der Ausländerpädagogik hin zu einer interkulturellen Pädagogik nicht unbedingt (nur) ein Fortschritt erzielt war, wird deutlich, betrachtet man einmal den allgemeineren pädagogischen Diskurs um eine *kompensatorische Erziehung* Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre. Deren Ziel und Anspruch bestand zunächst einmal im wesentlichen darin, sozial benachteiligten Kindern und Jugendlichen durch gezielte Fördermaßnahmen *Chancengleichheit* im Erziehungs- und Bil-

derungssystem zu gewähren. Über die damit erhofften höheren Bildungsabschlüsse sollte im Ergebnis eine Angleichung der Wahrnehmung sozialer Chancen und somit eine *Verringerung sozialer Ungleichheit* überhaupt erzielt werden. An diesem „Bildungsideal“ wurde dessen *assimilatorische* Tendenz im Sinne einer Anpassung von „Unterschichtskindern“ an „bürgerliche“ Normen und Werte kritisiert. In analoger Weise ist uns diese Kritik an der *Defizithypothese* der Ausländerpädagogik und Ausländerforschung bereits begegnet, nur, daß hier der Vorwurf lautete, ausländische Minderheiten seien Objekt von Anpassungsbestrebungen an die deutsche Mehrheitskultur.

Behaupten VertreterInnen interkultureller Pädagogik, das kompensatorische Erziehungs- und Bildungsverhalten der Ausländerpädagogik überwunden zu haben, so müssen gegen diese Behauptung vor allem zwei Argumente ins Feld geführt werden. Zum einen ist die Umstellung von der Defizit- auf die Differenzhypothese eine Argumentationsfigur, die *innerhalb* der kompensatorischen Pädagogik selbst entstand (vgl. Iben 1989). Zum zweiten basierte seit der zweiten Phase der Ausländerpädagogik die kritische bis ablehnende Diskussion um eine *Integration* von sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen auf einem reduziertem Integrationsbegriff: Integration wurde reduziert auf die Vorstellung einer kulturellen Integration bzw. Assimilation¹⁹. In der *Integrationsforschung*, eine Forschungsrichtung, welche die Migrationsforschung seit Mitte der 70er bis Anfang der 80er Jahre maßgeblich bestimmte, gab es auch noch den Begriff der *sozial-strukturellen Integration* von MigrantInnen, verbunden mit der Vorstellung einer Öffnung der vertikalen Statuslinien der Gesellschaft (vgl. hierzu Berger 1986, 1990). Diese zweite Bedeutung von Integration, die unter dem Anspruch, soziale Differenzen zu verkleinern, anfangs immer noch mitgedacht und mitintendiert war, wurde mit der Anerkennung und Tolerierung der Differenzen überflüssig. Diese Umstellung auf die Kultur-Semantik geschah zu einer Zeit, in der Massenarbeitslosigkeit und die Zunahme von Armut in Deutschland nicht mehr zu leugnen waren. Mit der grenzenlosen Integrationsfähigkeit des Kulturbegriffs war und ist also durchaus auch die Möglichkeit gegeben, „noch jeden sozialen Unterschied zum Lebensstil umzudeuten“ (Grimm & Ronneberger 1994, S. 95).

Als abschließendes Fazit muß Gerd Ibens (1989) Einschätzung der Differenzhypothese zugestimmt werden: „Mit der genannten Differenzhypothese war aber insofern noch kein wesentlicher Schritt getan, als die Anerkennung einer eigenen Kultur der Armut oder einer proletarischen Subkultur noch keine Strategien zur Überwindung von Armut und Benachteiligung impliziert. Im Gegenteil: Die Erhaltung einer Kultur der

¹⁹ Von einer „kulturellen Integration“ bzw. „Assimilation“ kann dann gesprochen werden, sofern die Verhaltensnormen von Minderheiten mit den für eine Mehrheitsgesellschaft gültigen Normen und Werten übereinstimmen.

Armut ist an die Erhaltung von Armut gebunden“ (S. 454). Mit anderen Worten: Mit der pädagogischen Förderung einer Tolerierung und Anerkennung kultureller Vielfalt ist nicht nur die Gefahr verbunden, eine Politik der Ethnisierung mit pädagogischen Mitteln fortzusetzen; es ist darüberhinaus die Möglichkeit gegeben, mit der Forderung nach Anerkennung kultureller Verschiedenheit die zumeist damit einhergehende sozialstrukturell bedingte Ungleichheit zu legitimieren.

Literatur

- Auernheimer, Georg (1990). Einführung in die interkulturelle Erziehung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bade, K. J. (1992) (Hrsg.). Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart. München.
- Bommes, Michael & Scherr, Albert (1991). Der Gebrauchswert von Selbst- und Fremdeethnisierung in Strukturen sozialer Ungleichheit. In: Prokla, Nr. 83, 21. Jg., Heft 2, S. 291-316.
- Balibar, Etienne (1989). Gibt es einen „neuen Rassismus“? In: Das Argument, Nr. 175, 31. Jg., S. 369-380.
- Balibar, Etienne (1993). Die Grenzen der Demokratie. Hamburg/Berlin: Argument.
- Berger, Hartwig (1986). Interkulturelle Beziehungen und ethnische Diskriminierungen im Spätkapitalismus. In: Peripherie, Heft 24, S. 68-79.
- Berger, Hartwig (1990). Vom Klassenkampf zum Kulturkonflikt – Wandlungen und Wendungen der westdeutschen Migrationsforschung. In: Dittrich, Eckhard J. & Radtke, Frank-Olaf (Hrsg.). Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 119-138.
- Elschenbroich, Donata (1986). Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewußtsein und Integrationspolitik in den USA. Campus: Frankfurt/M.
- Freyberg, Thomas von (1993). Zur Untersuchung ethnischer Konflikte. In: Widersprüche Nr. 47, Heft 2/1993, S. 105-122.
- Freyberg, Thomas von (1994). Ausländerfeindlichkeit am Arbeitsplatz. Zur Untersuchung ethnischer Konflikte zwischen deutschen und ausländischen Beschäftigten. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.). Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit: Studien zur aktuellen Entwicklung. Frankfurt/M.: Campus, S. 129-166.
- Graser, Werner (1994). Interkulturelles Lernen für eine multikulturelle Gesellschaft. Ein neues Konzept im Spannungsfeld von Pädagogik und Migrationspolitik. In: Jäger, Siegfried (Hrsg.). Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen. Konzepte – Erfahrungen – Forschung. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 54-102.
- Griese, H. M. (1984). Kritisch-exemplarische Überlegungen zur Situation und Funktion der Ausländerforschung und einer verstehenden Ausländerpädagogik. In: Derselbe (Hrsg.). Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und Ausländerpädagogik. Opladen, S. 43-58.

- Grimm, Sabine & Ronneberger, Klaus (1994). Weltstadt und Nationalstaat. Frankfurter Dienstleistungsangestellte äußern sich zur multikulturellen Gesellschaft. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.). *Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit: Studien zur aktuellen Entwicklung*. Frankfurt/M.: Campus, S. 91-128.
- Heckmann, Friedrich (1991). Ethnos, Demos und Nation, oder: woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten? In: Bielefeld, Uli (Hrsg.). *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: Junius, S. 51-78.
- Hirsch, Joachim (1994). Vom fordistischen Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. In: *Das Argument* Nr. 203 (1/94), S. 7-21.
- Iben, Gerd (1989). Artikel: „Kompensatorische Erziehung“. In: Lenzen, D. (Hrsg.). *Pädagogische Grundbegriffe (2 Bde.)*. Reinbek (bei Hamburg): Rowohlt, S. 451-456.
- Koenen, Gerd (1990). Keine Multikultur ohne Rassismus. In: *Pflasterstrand*, Heft vom März 1990.
- Kongidou, Dimitra & Tressou-Mylona, Evangelia & Tsiakalos, Georgios (1994). Rassismus und soziale Ausgrenzung unter Bedingungen von Armut. In: Jäger, Siegfried (Hrsg.). *Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen. Konzepte – Erfahrungen – Forschung*. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 229-248.
- Lewis, Oscar (1959; dt. 1982). *Five Families*. Basic Books: New York.
- Lewis, Oscar (1966). *The Culture of Poverty*. In: *Scientific American* Nr. 215 (Oktober 1966).
- Müller, Jens Christian & Tuckfeld, Manon (1993). Zwei Rassismen mit Zukunft: Zivilgesellschaft und Multikultur. In: *Arbeitsgruppe 501* (Hrsg.). *Heute hier – morgen fort. Migration, Rassismus und die (Un)Ordnung des Weltmarktes*. Verlag Informationszentrum Dritte Welt (Freiburg): Freiburg, S. 128-142.
- Steinberg, Stephen (1981). *The ethnic myth. Race, Ethnicity and Class in America*. Atheneum: New York.
- Tsiakalos, Georgios (1992). Interkulturelle Beziehungen: steht ihnen die „Natur“ entgegen. In: Foitzik, Andreas & Leiprecht, Rudolf & Marvakis, Athanasios & Seid, Uwe (Hrsg.). *„Ein Herrenvolk von Untertanen“*. Rassismus – Nationalismus – Sexismus. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, S. 35-56.