

# Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung

## Ein Beitrag zur Theorie funktionaler Differenzierung

Von Armin Nassehi

Das Problem ethnischer Differenzierungen und nationaler Konflikte steht auch im Ausgang des 20. Jahrhunderts noch auf der Tagesordnung der Weltgeschichte. Zwar wird niemand unsere Epoche dem Zeitalter des Nationalismus zurechnen, wie man das späte 19. Jahrhundert genannt hat. Doch bewegen sich auch heute nach wie vor gefährliche Konfliktlagen von weltpolitischem Ausmaß, aber auch binnenstaatliche Auseinandersetzungen zwischen Staatsbürgergruppen an der Scheidelinie zwischen Sprach- und Kulturgemeinschaft, zwischen nationalen bzw. ethnischen Identifikationsfolien. Ethnische Konflikte etwa in der Sowjetunion seit der politischen Liberalisierung, aber auch Fremdenfeindlichkeit westeuropäischer Gesellschaften in wirtschaftlichen Krisenzeiten verweisen darauf, daß kollektive Identitätsmuster ethnischer/nationaler<sup>1)</sup> Art eingesetzt werden, um Rechte, Interessen oder Machterhalt zu sichern. Angesichts der Reichweite und Brisanz des Themas und dessen bisheriger Behandlung ist es erforderlich, den gesellschaftsstrukturellen Hintergrund ethnischer und nationaler Semantiken und ihrer Funktionen theoretisch neu auszuloten. Dabei kann es nicht um eine erschöpfende Behandlung des Themas am empirischen Material, sondern lediglich um die Dimensionierung und Auffüllung eines vermuteten Theoriedefizits gehen. Am Beispiel der *Theorie funktionaler Differenzierung der Gesellschaft* als dominierender Theorie der Moderne soll versucht werden, das hier anstehende Thema gesellschaftstheoretisch bearbeitbar zu machen. Zunächst wird kurz auf Defizite gesellschaftstheoretischer Diskurse bezüglich des Problems ethnischer Vergesellschaftung aufmerksam gemacht (I.). Daran anschließend wird die Theorie funktionaler Differenzierung der Gesellschaft mit dem Topos Ethnizität/Nationalität konfrontiert (II.) und die historische Genese ethnischer/nationaler Semantiken aufgezeigt (III.). Darauf folgt eine gesellschaftstheoretische Einschätzung der gegenwärtigen Struktur und Funktion der Inklusion in die Ethnie/Nation (IV.). Schließlich wird auf den ethisch-normativen Aspekt ethnischer Konflikte eingegangen (V.).<sup>2)</sup>

---

1) Ich behandle im folgenden die Adjektive *ethnisch* und *national* synonym, soweit die Differenzierung nicht explizit angesprochen wird. Daraus folgt, daß *national* nicht im Sinne des *Nationalstaates* verwendet wird (so etwa Elwert 1989, S. 446), sondern im Sinne einer reflektiert ethnischen Bestimmung. Der *Nationalstaat* operiert zwar auch mit ethnischer Differenzierung, doch ist er lediglich ein dem politischen System zuzurechnender Differenzbegriff. Wenn also von *Nationalstaaten* im Unterschied zu ethnischen bzw. nationalen Topoi gesprochen wird, mache ich darauf explizit aufmerksam.

2) Eine ausführlichere Applikation der Theorie funktionaler Differenzierung auf soziologische Identitätstheorien und den Topos ethnischer Vergesellschaftung sowie die *Anwendung* der Theoriebildung auf ein historisches Beispiel — hier: die ethnische Identifikationslage der Siebenbürger Sachsen von ihrer Ethniewerdung bis in die Gegenwart — vgl. bei Nassehi/Weber 1990a.

## I.

Wie Hartmut Esser aufzeigt, spielt die ethnische/nationale Inklusion in den klassischen *Theorien der Moderne* kaum eine Rolle. Trotzdem gehören Ethnizität und Nationalität zu den wichtigsten Zuschreibungs- und Identifikationsmerkmalen von Individuen und Personengruppen (vgl. Esser 1988, S. 236 ff.; so oder ähnlich schon vor ihm: Geser 1981, S. 166; Nielsen 1985, S. 133; Giddens 1988, S. 167; erst jüngst wieder Elwert 1989, S. 440). Zur Plausibilisierung dieses Vorwurfs an die Adresse der Modernitätstheorie richtet sich Esser explizit an Max Weber und Karl Marx sowie an die systemtheoretische Theorie gesellschaftlicher Differenzierung, auf die hier näher eingegangen werden soll. Diese Diskussion wird erneut aufgenommen, mit dem Ziel sie weiterzuführen, denn es ist unmöglich, mit dem Anspruch einer *gesellschaftstheoretischen Fundierung* einer Theorie ethnischer Identität aufzutreten, ohne Gesellschaftstheorie selbst darüber aufzuklären, wo sie womöglich Schwachstellen oder Lücken hat.

Sowohl dem Parsonsschen Strukturfunktionalismus als auch Luhmanns funktionalstruktureller Systemtheorie wirft Esser — teilweise mit Recht — vor, ethnische Differenzierung zugunsten der durchgesetzten funktionalen Differenzierung aufzugeben und sie damit auch gesellschaftstheoretisch preiszugeben.

„Kurzum: bis in die jüngsten Versionen hinein bedeutet Modernisierung immer *funktionale* Differenzierung; und funktionale Differenzierung bedeutet dann ferner die Überwindung, das Verschwinden, die Irrelevanz ständischer und damit auch ethnischer Vergemeinschaftungen. Mindestens diese Prognose ist wohl nicht eingetroffen“ (Esser 1988, S. 239).

Recht zu geben ist Esser in der Einschätzung, daß die Prognose einer exklusiven funktionalen Differenzierung, die ein Verschwinden der Bedeutung von ethnischen und nationalen Merkmalen zur Folge haben müßte, nicht eingetreten ist. Zum einen sprechen die auf der ganzen Welt permanent schwelenden ethnischen Auseinandersetzungen für eine solche Auffassung, und dies nicht nur in bezug auf die Länder der dritten Welt, sondern auch in bezug auf die hochkomplexen Industriegesellschaften Nordamerikas, West-, Mittel- und Osteuropas. Zum anderen ist auch eine *unproblematische* Vergesellschaftung von Personen, also eine solche *ohne* die genannten ethnischen Konflikte, immer an kulturelle Zugehörigkeiten gebunden. Eine vollständige funktionale Differenzierung müßte zum Beispiel auch davon ausgehen, daß Sprach- und Kulturgrenzen keine Rolle mehr spielen. Entgegen dieser Annahme ist aber eine Internationalisierung der Weltgesellschaft zu beobachten, in der *Kultur*differenzen und *Sprach*grenzen zugleich deutlicher *hervortreten* und hinter anderen Kommunikationsformen *zurücktreten* — z.B. im Wirtschaftsverkehr, in der Wissenschaft, in politischen Zusammenhängen etc.

Esser scheint die tatsächliche Nichtbeachtung ethnischer Differenzierungen in der Theorie funktionaler Differenzierung auf der Theorieebene nicht adäquat zu bewerten. Er kommt zu dem Schluß, ethnische Vergesellschaftung widerspreche dem Topos funktionaler Differenzierung *kategorial*. Seine erkenntnisleitende Frage lautet folgerichtig: Ist die faktische Existenz ethnischer Differenzierung mit all ihren zum Teil weltpolitisch verheerenden Konfliktpotentialen nicht als Ausdruck einer mangelnden Modernisierung der Gesellschaft anzusehen (vgl. Esser 1988, S. 238)? Die gesellschaftstheoretische Prämisse läßt nur eine Antwort zu: Für *wirklich* funktional differenzierte Gesellschaften entfallen die „objektiven Grundlagen für *dauerhafte* ethnische Vergemeinschaftungen“ (vgl. ebd., S. 246f.). Diese objektiven Grundlagen sieht Esser in „Modernisierungslücken“, d.h. in ökonomischen und soziokulturellen Mängeln und Konflikten, die die Modernisierung von Gesellschaften mit ihrer weitgehenden Abkoppelung von identitätsverbürgenden Deutungssystemen und der Individualisierung von Lebenslagen stets begleiten. Um Essers These zusammenzufassen: Sollte sich funk-

tionale Differenzierung tatsächlich durchsetzen, entfällt auch die Grundlage für ethnische Differenzierung und damit für ethnische Konflikte und Bewegungen. Mit dieser These gibt er der Ausblendung der Frage ethnischer Vergesellschaftung in der Theorie funktionaler Differenzierung im nachhinein doch recht.

Der hier gewählte Ausgangspunkt ist ein anderer. Ich gehe davon aus, daß das offenkundige Fehlen des Problems ethnischer Identifikation in der Theorie funktionaler Differenzierung sich keineswegs *kategorial* aus dieser Theorie ergibt. Es wird deshalb im folgenden der Versuch unternommen, das Problem der ethnischen Differenzierung und der ethnischen Inklusion auf der Folie von *Luhmanns* Modernisierungstheorie zu rekonstruieren.

## II.

Zunächst sei daran erinnert, daß die Theorie funktionaler Differenzierung keineswegs die Differenzierung der Gesellschaft in funktionale Teilsysteme als *einzig* Differenzierungsform zuläßt. Sie ist, so *Luhmann* explizit, die *primäre* Differenzierungsform geworden (vgl. *Luhmann* 1980 a, S. 27). Daß es innerhalb der Gesellschaft auch andere Differenzierungen gibt, die nicht in funktionaler Differenzierung aufgehen — etwa eine Stratifikation in Einkommensklassen, Geschlechtsrollendifferenzen, Konfessionen etc. —, ist unmittelbar einleuchtend. Doch haben all diese Differenzen keine gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen. Sie sind *sekundäre* Differenzen von geringerer gesellschaftlicher Reichweite.

Aus der Perspektive von Personen erscheinen die innergesellschaftlichen Grenzen als *Inklusionsgrenzen*: Jeder muß Zugang zu allen Funktionskreisen besitzen und diesen Zugang nach mehr oder weniger individuellen Relevanz Gesichtspunkten selbst regeln. Eine gesamtgesellschaftliche Inklusion, wie sie in stratifikatorischer Differenzierung durch die Zugehörigkeit zur jeweiligen Schicht und/oder Region gegeben war, kann nicht auf der Folie des primären gesellschaftlichen Differenzierungstyps erfolgen. Im Klartext: Es gibt keine innergesellschaftliche Instanz mehr, die die Gesamtordnung der Gesellschaft regelt und dem einzelnen einen Platz darin zuweist.

„Das Prinzip der Inklusion ersetzt jene Solidarität, die darauf beruhte, daß man einer und nur einer Gruppe angehörte. Die universelle Inklusion wird mit Wertpostulaten wie Freiheit und Gleichheit idealisiert; sie ist in Wahrheit natürlich keineswegs freigestellt oder gleich verteilt, aber sie ist durch die Differenzierungsform der Gesellschaft nicht mehr vorreguliert“ (*Luhmann* 1980, S. 31).

An dieser Stelle der Theorie funktionaler Differenzierung sehe ich eine Brücke zur Frage der *ethnischen Inklusion* von Personen. Denn gerade *Freiheit und Gleichheit* als Grundbegriffe bürgerlicher Revolutionen<sup>3)</sup> sind aufs engste mit der Entstehung von Nationalismen und ethnischen Bewegungen verbunden (vgl. *Scheuener* 1974, S. 19). Die Französische Revolution etwa stellte auf der semantischen Ebene die Integrationsformel für Personen von ständisch-korporativen Bindungen in Richtung freigesetzter Nationalstaatsbürger um (vgl. *Estel* 1988, S. 183 ff.; *Wehler* 1989, S. 506 ff.; *Habermas* 1989,

<sup>3)</sup> Es ist bemerkenswert, daß *Luhmann* die Dritte im Bunde: *Brüderlichkeit* ausklammert. Sie könnte tatsächlich noch dem regressiven Wunsch nach vormoderner Solidarität der Gruppe und des Hauses entspringen. *Brüderlich* waren die revolutionären Umwälzungen der frühen Moderne gerade *nicht*; und mit dem Mangel an brüderlicher Solidarität hatte bisher jede sozialrevolutionäre Bewegung zu kämpfen. Wie sollte es angesichts zunehmender Auflösung identitätsverbürgender Gruppen — Bauern, Proletariat etc. — auch anders sein. Daß die Semantik der europäischen Revolutionen *Brüder*, *Bürger* und *Genossen* ständig beschwor, mag als Zeichen für die Gefährdung einer — um einen traditionellen Begriff zu gebrauchen — *gemeinschaftlichen* Fundierung jener sozialen Bewegungen stehen.

S. 9). Nun ist das Beispiel Frankreich mit gleichzeitiger Nations- und Staatsbildung sicher nicht die europäische Regel, wie Hugh Seton-Watson (1984, S. 271 ff.) zeigt. Gemeinsam ist allen europäischen Staaten jedoch, daß das ethnische bzw. nationale Selbstbewußtsein einer Gesellschaft den entscheidenden Motor für kollektive Identität darstellt, unabhängig davon, ob sich diese kollektive Identität nun in einem politisch verfaßten Staat niederschlägt oder nicht. Betrachtet man die *Funktion* solcher Ideen, so wird man feststellen, daß Nationalbewußtsein und Ethnizität als wesentliche Kategorien kollektiver Identifikationen eine genuin moderne Erscheinung sind, mithin also mit *funktionaler Differenzierung* ursächlich verknüpft sind (vgl. auch Tenbruck 1989, S. 81). Jürgen Habermas etwa stellt den Nationalismus „als spezifisch moderne Erscheinungsform der kollektiven Identität“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in Europa in den Zusammenhang gesellschaftsstruktureller Überlegungen:

„Nach dem Bruch mit dem Ancien Régime und mit der Auflösung der traditionellen Ordnungen der frühbürgerlichen Gesellschaft emanzipierten sich die einzelnen im Rahmen abstrakter staatsbürgerlicher Freiheiten. Die Masse der freigesetzten einzelnen wird mobil — nicht nur politisch als Bürger, sondern ökonomisch als Arbeitskräfte, militärisch als Wehrpflichtige, auch kulturell als Schulpflichtige, die lesen und schreiben lernen und in den Sog von Massenkommunikation und Massenkultur hineingeraten. In dieser Situation ist es der Nationalismus, der das Bedürfnis nach neuen Identifikationen befriedigt“ (Habermas 1987, S. 165).<sup>4)</sup>

Diese *posttraditionale* Form der kollektiven Identität unterscheidet sich von der vorherigen, über einen religiös codierten Schichtindex getragenen Form kollektiver Identitäten vor allem durch die kulturellen Träger. Nicht mehr Religion als überwältigende Sinninstanz, sondern *Sprache, Literatur und eigene Geschichtsschreibung* werden zu Indikatoren für die Inklusion in die Gesamtgesellschaft, die ja mit beginnender funktionaler Differenzierung immer weniger kollektive Identität zu sichern imstande war (vgl. auch Steger 1987, S. 153). Habermas betont zu Recht, daß der Nationalismus „alle Bevölkerungsschichten auf ähnliche Weise“ (Habermas 1987, S. 165) erfassen konnte, eine Leistung, die vor allem deshalb so erfolgreich war, weil keines der funktionalen Teilsysteme der Gesellschaft die Möglichkeit zur *Vollinklusion* mehr bieten konnte.

Das Zerbrechen der alten Ordnung verlangte geradezu nach einem Ersatz, nach einer Semantik, die eine *Inklusion in die Gesellschaft* neben der Inklusion in die *einzelnen Teilsysteme* ermöglichte. Die *gesellschaftsstrukturelle Außenstellung des Menschen*, die sich mit beginnender funktionaler Differenzierung auch semantisch abzeichnete, faßt Luhmann in der sehr eingängigen Formulierung des Wandels von „Inklusionsindividualität auf Exklusionsindividualität“ (Luhmann 1989 a, S. 160). Die *Exklusion* besteht im Verlust eines eindeutigen Weltzentrums, eines Ortes innerhalb der Gesellschaft, von dem her Identität und Individualität bestimmt werden könnten. Diese Funktionslücke wird semantisch zunächst von ethnischen und nationalen Topoi ausgefüllt.

Luhmann liefert auch den gesellschaftsstrukturellen Hintergrund für diese Annahme, allerdings ohne ausdrücklich auf das Problem der Ethnizität einzugehen. Es ist bereits angedeutet worden, daß nur eine sehr verengte Lesart der Theorie gesellschaftli-

<sup>4)</sup> Hier wird ein Sprachgebrauch vermieden, der den Begriff *Nationalismus* als extreme und damit politisch fatale Form des *Nationalbewußtseins* verwendet. So verfährt etwa — um nur einen von zahlreichen Gewährspersonen zu nennen — Seton-Watson. Er betont, daß „unterdrücktes Nationalbewußtsein“ zu „Nationalismus“ führe (vgl. Seton-Watson 1984, S. 285). Dagegen meine ich mit Hans Mommsen, daß solche Differenzierungen — abgesehen davon, daß sie politisch bequemer zu handhaben sind — die spezifischen Funktionen der semantischen Karriere des Begriffs der Nation und seiner Derivate verschleiern. Die graduelle Unterscheidung ist theoretisch vergleichsweise beliebig und kann deshalb nicht als definitive Differenz benutzt werden (vgl. Mommsen 1989, S. 170).

cher Differenzierung zu der Annahme verleiten kann, mit durchgesetzter funktionaler Differenzierung bestehe die Gesellschaft *nur noch aus teilsystemspezifischen Kommunikationen*. Genau dieser Fehlschluß ist es ja, der Esser dazu führt, eine perfekte funktionale Differenzierung mit dem Verschwinden von Ethnizität gleichzusetzen. Generiert wird dieser Fehlschluß durch Nichtbeachtung des System/Umwelt-Paradigmas der Luhmannschen Systemtheorie. Danach ist *Gesellschaft* nicht einfach als Summe ihrer Teilsysteme zu verstehen, sondern *zugleich* „als System und als interne Umwelt für Systeme“ (Luhmann 1981, S. 303). Die Differenzierung von hochspezialisierten Einzel-funktionen wird jeweils *innerhalb* der einzelnen Teilsysteme wirksam, für die Gesellschaft als interne, weil kommunikative Umwelt fungiert. Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft aber „können die Funktionen nicht differenziert werden“ (ebd., S. 302), können Kommunikationen nicht vollständig in die teilsystemspezifische Ordnung funktionaler Teilsysteme eingeordnet werden. Auf dieser, weniger spezialisierten und deshalb diffusen Ebene der Kommunikation sind auch in funktional differenzierten Gesellschaften Kommunikationsinhalte von gesamtgesellschaftlicher Resonanz, und das heißt *auch*: von in Teilsystemen wirksamer Resonanz, denkbar. Es wird im folgenden zu zeigen versucht, daß in funktional differenzierten Gesellschaften eine Semantik der Ethnizität und Nationalität — obwohl nicht als gesellschaftliches Teilsystem ausdifferenziert — zunächst zur *selbststabilisierenden Ausstattung gesamtgesellschaftlicher Kommunikation im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft* gehört.

Am Beispiel des Funktionsverlustes der Religion läßt sich dies sehr plastisch verdeutlichen. Religion — vormals zentrale Instanz zur Legitimation und Begründung von Welt — ist selbst nur noch ein Teilsystem mit begrenzter kommunikativer Reichweite. Sie kann die frühere Funktion einer *gesamtgesellschaftlichen Koordination von Kommunikation* nicht mehr ausüben. An ihre Stelle tritt nun *Moral*, treten Grundwerte und semantische Simplifizierungen der Religion als *Zivilreligion*. Bei all diesen Codes handelt es sich explizit *nicht* um funktionsspezifische, d. h. auf ein Teilsystem bezogene Semantiken, sondern um einen unterstellten Wertkonsens, der in nahezu alle kommunikativen Bereiche eindringen kann (vgl. Luhmann 1981, S. 303 f.).

Die hier vertretene *These* lautet: Ethnische und nationale Semantiken lassen sich exakt auf dieser Ebene des Wertkonsenses wiederfinden. Ihre spezifische Funktion ist es, dem einzelnen eine Inklusion in gesellschaftliche Kommunikation zu ermöglichen, weil er seine Identität kaum noch durch einfache Zugehörigkeit zu sozialen Aggregaten bestimmen kann. Oder kürzer formuliert: *Ethnizität/Nationalität wird zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal*. Nicht von ungefähr spricht man von der Nation als einer *Ersatzreligion* (so etwa Wehler 1989, S. 308; Conze 1985 a, S. 137).

Die innergesellschaftlichen Inklusionsgrenzen, die — wie Ulrich Beck treffend formuliert — mit zunehmender Modernisierung der Gesellschaft und Individualisierung der Person gleichsam durch Personen hindurchgehen (vgl. Beck 1986, S. 218), werden durch die Vollinklusion in ethnische Grenzen aufgehoben und zu einer ethnischen Identität verdichtet. Betrachtet man sich etwa den preußischen Nationalismus, so wird sein — wie Mommsen sich ausdrückt — *klassentranszendierender* Charakter deutlich (vgl. Mommsen 1986, S. 168; Elwert 1989, S. 451), der die unterschiedlichen Interessen und differenzierten Funktionskreise der Gesellschaft so zu integrieren vermochte, daß eine kollektive Identität sich ausbilden konnte. Daß diese *Inklusion* zugleich auch immer eine *Exklusion* bedeutet, hat in der europäischen Geschichte schreckliche und noch heute nachwirkende Spuren hinterlassen. Hier liegt u. a. die Entwicklung der europäischen Faschismen, insbesondere des deutschen Nationalsozialismus, begründet.

Dem einzelnen erscheinen die Inklusions- und Exklusionsgrenzen im wesentlichen als Grenzen der jeweiligen Sprachgemeinschaft (vgl. Reiterer 1988, S. 42). Hugo Steger macht deutlich, daß die Entstehung eines posttraditionales Selbstbewußtseins sowie einer ethnischen und nationalen Folie zur Selbstidentifikation durch die Sprache frühere Intergrationsgrößen ablöst:

„Sprache als ‚Gruppensymbol‘ mußte (...) zu einem Problem werden, als sich die ‚Entdeckung‘ eines durch die Sprache manifestierten eigenen Volkstums mit dem Gedanken vom Selbstbestimmungsrecht des einzelnen und der Gruppe entwickelte und sich mit Gleichheits- und Freiheitsvorstellungen verband“ (Steger 1987, S. 152f.).

Die Betonung des *Selbstbestimmungsrechts* des Individuums und der egalitären Ziele der Französischen Revolution im Zusammenhang mit der Entstehung ethnischer und nationaler Vergesellschaftung macht erneut deutlich, daß die semantische Karriere des Begriffs Nation tatsächlich mit der beginnenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft einhergeht, die die universelle Inklusion von Personen nicht mehr über funktionspezifische Codes, sondern nur noch über Wertpostulate zu leisten vermochte (vgl. Luhmann 1980, S. 31).

Leider fehlt der Theorie funktionaler Differenzierung hier der explizite Verweis auf die ethnische und nationale Thematisierung, die in den angesprochenen Wertpostulaten angesprochen wurde und wird. Luhmann versäumt es, womöglich motiviert durch implizite Abgrenzung zur Parsonsschen Theorie der Wertgeneralisierung, die Struktur der konsentierenden Funktion von sozialintegrativen Wertpostulaten im Übergang von stratifizierten zu funktional differenzierten Gesellschaften explizit auszuweisen. Deshalb wird im folgenden kurz der Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung im Hinblick auf die Funktion ethnischer Semantiken nachgezeichnet (III.), bevor das aufgezeigte „missing link“ der Theorie funktionaler Differenzierung unter dem Stichwort der *Inklusion in die Nation* erneut aufgenommen wird (IV.). Dabei wird vor allem auf die Frage der Bedeutung ethnischer Semantiken in der gegenwärtigen Moderne eingegangen, denn die bisherigen Ausführungen zeichnen holzschnittartig lediglich ein Bild des späten 19. Jahrhunderts.

### III.

In *vormodernen Gesellschaften* spielt die Frage der *Ethnizität* nur eine *untergeordnete Rolle*. Zu Recht betont Benedict Anderson, man könne den Nationalismus nur verstehen, wenn man ihn mit den „großen kulturellen Systemen, die ihm vorausgegangen sind“ (Anderson 1988, S. 20), vergleicht. Diese sogenannten „kulturellen Systeme“ sind die *religiöse Gemeinschaft* und das *dynastische Reich*. Beide figurieren in der Gesellschaftsstruktur als Legitimatoren für soziale (Schichtindex) und räumliche (Zentrum vs. Peripherie) Stratifikation und bilden so die Folie, auf deren Hintergrund die primäre Differenzierungsform der Gesellschaft zu verstehen ist: als Schichtung. Sie dienen als überwölbende Sinninstanz, die als Sinnzentrum in der Lage war, die Wirklichkeit im ganzen zu beschreiben und zu strukturieren. In diesem Sinne ist Reiterers Feststellung zu verstehen, in vernationalen Gesellschaften käme der Einzelmensch „mediatisiert“ vor, durch die *Ethnie*, die *Religionsgemeinschaft* und durch den *Stand* (vgl. Reiterer 1988, S. 24).

Ohne Zweifel haben bereits im Mittelalter *Nationalstaatsbildungen* stattgefunden. Tilmann Mayer weist mit Recht darauf hin, die deutsche Nationalstaatsbildung habe bereits im 10. Jahrhundert begonnen, *nachdem* die *Ethnogenese* des Deutschen als „Zusammenschluß sprachlich und kulturell verwandter ethnischer Einheiten zu einer ethnischen Gemeinschaft“ (Mayer 1986, S. 39; auch Conze 1985b) im ersten Jahrtausend abgeschlossen war. Die Struktur dieser Staatenbildung unterscheidet sich jedoch radi-

kal von den ethnischen/nationalen Bewegungen im Gefolge der bürgerlichen Revolutionen (vgl. Mayer 1986, S. 44).

Die wesentlichste Rolle spielte damals *religiöse Vergemeinschaftung*. Die vornationale Struktur kollektiver Identität war, wie Estel bemerkt, nur in sekundärer Weise durch bewußte ethnische Inklusion bestimmt. Darüber stand unerschütterlich eine eschatologisch-weltgeschichtlich fundierte Weltauslegung, bis ins 17. Jahrhundert das „Heilige Römische Reich“ — mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts immerhin versehen mit dem Zusatz „Deutscher Nation“ —, nach der Reformation die jeweilige Konfession (vgl. Estel 1988, S. 180). Dieser universale bzw. konfessionelle Identitätsfokus wurde, so Estel, mit dem Westfälischen Frieden zu Münster und Osnabrück von 1648 durch die Fokussierung auf die dynastischen Machtverhältnisse der Region abgelöst, nachdem die Errichtung einer Universalmonarchie des hl. Römischen Reiches gescheitert war. Dabei spielte die religiöse Legitimation von Herrschaft immer noch die bedeutendste Rolle, wurde jedoch dann mehr und mehr dem Primat absolutistischer Herrscher untergeordnet. Bekanntlich wurde mit dem Ende des dreißigjährigen Krieges in Anlehnung an den Augsburger Religionsfrieden von 1555 das Prinzip *cuius regio eius religio* für das gesamte deutsche Reichsgebiet festgeschrieben, das dem jeweiligen Fürsten erlaubte, seinen Untertanen seine Konfession zu oktroyieren. Die integrative Kraft der Religion war damit zwar nicht gebrochen, doch kündigten sich erste Verbote für eine Säkularisierung der Politik an.

Diese Entwicklung mündete schließlich in die großen europäischen Königs- und Kaiserhäuser — die *dynastischen Reiche*. Betrachtet man etwa die *Habsburger österreichisch-deutsche Monarchie*, die ethnische und Sprachgrenzen transzendierte, so fällt auf, daß „keine österreichisch-deutsche Volkstumspolitik mit germanisierender Tendenz vorlag, sondern absolutistische Habsburger Hausmachtspolitik, vor allem unter wirtschaftlichen Aspekten, weil Nationalismus als Denkfigur immer noch bekannt war (...)“ (Steger 1987, S. 151).

Die Donaumonarchie war demgemäß kein ethnisch-national verfaßtes Gebilde, sondern eine vom dynastischen und politischen Zentrum her agierende absolutistische Staatsform, deren integrative Kraft v. a. in der mehr oder weniger zentralistisch verfaßten politischen Einflußnahme lag.

Mutatis mutandis gilt dies auch für *Preußen*. Der zentralistische preußische Staat im Zeitalter des „aufgeklärten Absolutismus“ *Friedrichs* des Großen war auf der einen Seite nicht mehr religiös fundiert. Zwar wurde Staatsraison von allen Untertanen eingefordert, selig aber müsse ein jeder „nach seiner Façon“ werden. Auf der anderen Seite hatte er nicht die integrative Kraft, wie sie im religiös-eschatologisch fundierten heiligen Römischen Reich und in den tradierten Lebensformen der regionalen Fürstentümer über lange Zeit bestand. Hans-Ulrich *Wehler* deutet diese Beobachtung als Modernisierungserscheinung, als Destabilisierung einer Ordnung, die ein „Bedürfnis nach neuen Orientierungswerten und Identifikationsmöglichkeiten“ (*Wehler* 1989, S. 509) auslöste. Die Brüchigkeit der Lebensform resultiert daher, daß *funktionale Differenzierung* in dieser frühliberalen Phase der Modernisierung dazu geführt hat, daß die zentrale Instanz der Integration nur noch eine geringe Reichweite hatte. Zwar ist der preußische Liberalismus geradezu der Inbegriff einer *politischen* Fokussierung der Gesellschaft im ganzen und der verwaltungsmäßigen Rationalisierung politischer Herrschaft. Doch darf nicht vergessen werden, daß diese Form von Integration kaum sozialintegrativ und -inklusive wirkte, weil ihre Reichweite auf politische Codierung beschränkt blieb. Strukturell gesehen konnte sie gar nicht in der Lage sein, diejenigen identitätsstiftenden Momente zu liefern, die mit dem Übergang zur Frühmoderne mehr und mehr verloren gingen. An ihre Stelle trat nun v. a. in Preußen der *Nationalismus als integrativer Faktor*, der keineswegs auf Politik i. e. S. beschränkt blieb. Nicht

mehr „unreflektierte Überlieferung und fürstliches Gottesgnadentum“, sondern ein nationaler Konsens sollte gleichsam die Funktion einer Ersatzreligion — im Sinne der oben erwähnten Wertkonsentierung — übernehmen (Wehler 1989, S. 508; vgl. auch Schulze 1985, S. 101 ff.). Als Deutungsmonopol sollte der Nationalismus bzw. das ethnische Selbstbewußtsein der Preußen als Deutsche sowohl alle öffentlichen wie privaten Interessen, Werte, Probleme und Angelegenheiten transzendieren.<sup>3)</sup>

Die *Donaumonarchie* in Mittel- und Südosteuropa hatte mit den gleichen Problemen zu kämpfen, doch hatte sie weniger Chancen als die preußische Hegemonialmacht, die Modernisierungsdefizite in einem nationalstaatlichen Gebilde oder zumindest in nationalstaatlichen Mythen und Zukunftsträumen aufzuheben. Im Gegensatz zu Preußen konnte sich die habsburger Monarchie *nicht* auf die Ethnie-Werdung eines zwar heterogenen, aber doch im wesentlichen eine Sprachgemeinschaft umfassenden „Volkes“ stützen. Zugleich machte die modernisierende Kraft einerseits der komplexer werdenden Gesellschaft und andererseits der Freiheits- und Gleichheitsideen der bürgerlichen Revolutionen auch vor dieser Region Europas nicht halt (Seton-Watson 1948, S. 53). Konnte Preußen aber den Nationalismus noch als integrative Kraft mobilisieren, so mußte er in Südosteuropa auf die staatliche Ordnung des österreichisch-ungarischen Herrschaftsgebietes destabilisierend wirken. Die „Ordnung der Dinge“ war zunächst bestimmt durch das habsburgische, deutschsprachige Zentrum mit einer multisprachlichen Peripherie von Tschechen, Ungarn, Rumänen und „Jugoslawen“. Zumindest mit Ungarn konnte ein *Ausgleich* durch die Gründung der k. u. k.-Monarchie 1867 erreicht werden. Andere Nationalitäten aber wurden nunmehr in ihrer jeweiligen Region zu ethnischen *Minderheiten*.

Der Begriff *Minderheit* darf keineswegs nur quantitativ verstanden werden, der eine Gruppe aufgrund ihrer zahlenmäßigen Verfaßtheit beschreibt. Ihm eignet vielmehr eine qualitative Dimension, eine Wertung bestimmter Merkmale, die vormals keine Rolle spielten (vgl. Zeh 1982, S. 53; zum Begriff Minderheit u. a. auch Markefka 1975, S. 14 ff.; Heckmann 1978, S. 761 ff.) Insofern war bis zu den ethnischen Konflikten die Sprachdifferenz zwischen den verschiedenen Ethnien nicht relevant, da die Herrschaft der absolutistischen Erbmonarchie eine Emanzipation einzelner Gruppen undenkbar machte und Konflikte eher religiös-konfessioneller als ethnischer Art waren. Erst mit dem Gedankengut des Bürgertums und dessen modernisierenden Kräften nahmen im 19. Jahrhundert auch ethnische Konflikte an Schärfe zu (Beck/McArthur 1981, S. 43), bis nach der Zerschlagung der Doppelmonarchie nach dem Ersten Weltkrieg ohnehin eine neue staatliche Ordnung mit einem erstarkten Rumänien und neuen Nationalstaaten (Tschechoslowakei, Serbien, Polen) entstand.

*Zusammenfassend* kann gesagt werden: Der Übergang von der vormodernen religiös fundierten Ordnung zur politisch relativ säkular verfaßten Ordnung der Moderne ist wesentlich über ethnische und nationale Identifikationsfolien verlaufen. Daß diese Entwicklung sehr heterogen vonstatten ging, machen die beiden angedeuteten Stränge — Preußen und Südosteuropa — deutlich. Die *Funktion* der Entstehung ethnischer und nationaler Semantiken, also Selbstidentifikationsfolien als Grundlage für Identitätsbil-

<sup>3)</sup> Vor diesem Hintergrund ist etwa der preußische *Kulturkampf* nach der Reichsgründung 1870/71 zwischen dem Staat und der katholischen Kirche zu sehen. Wurde von den Liberalen eine weitgehende Identität von Religion und Nation gefordert, richtete sich das katholische Zentrum gegen die hegemoniale staatliche Kulturpolitik. Dies ist ein treffendes Beispiel für die Auseinandersetzung des Nationalismus mit den alten „Machthabern“, die auch politisch die Bismarcksche „kleindeutsche Lösung“ als Preis für Berlins Hegemonie zugunsten eines regionalen und provinziellen Föderalismus ablehnten, in dem sich die alten landmannschaftlichen Bindungskräfte hätten erhalten können.



dungen, die sich an der ethnischen Zugehörigkeit ausrichten, besteht in der Möglichkeit der Vollinklusion von Personen in gesellschaftliche Kommunikation trotz ihrer neuen Stellung als Menschen, deren *sozialstrukturelle Außenstellung* dazu führt, daß Identitätsbildung wegen des Mangels an alternativloser Zugehörigkeit zu sozialen Aggregaten prekär wird. Ethnizität und Nationalität bilden also *Brücken zur Integration trotz struktureller Desintegration*. Genau genommen hat Ethnizität kaum eine *gesellschaftliche* Funktion im Sinne eines ausdifferenzierten Teilsystems wie etwa Wirtschaft, Recht, Familie und Politik. Aus diesem Grunde ist die *Nation* auch kein gesellschaftliches Teilsystem, sondern nur ein askriptives, auf einem kollektiven Wertkonsens beruhendes Identitätsmerkmal, das in gewisser Hinsicht ein unerlässliches Verbindungsstück zwischen den immer komplexer werdenden gesellschaftlichen Prozessen und der notwendigen Sozialintegration von Personen schafft.

Nachgezeichnet wurde bis jetzt ein gesellschaftsstrukturelles Bild des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Ohne Zweifel haben sich aber Stellenwert und Struktur ethnischer Selbstidentifikationsfolien im 20. Jahrhundert, v. a. nach dem Zweiten Weltkrieg, entscheidend verändert. Auf die Bedingungen dieser Wandlungsprozesse richte ich im folgenden mein Augenmerk.

#### IV.

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft kann eine Erfassung von Personen und die Ausbildung von Komplementärrollen weder durch ständische Grenzen noch durch explizite Exklusionen bestimmter Personengruppen aus gesellschaftlichen Funktionskreisen regeln (vgl. *Stichweh* 1988, S. 267). Die Vergesellschaftung von Personen in Schichten in vormodernen Gesellschaften war in erster Linie nicht nur eine Inklusionsregel, sondern auch eine Exklusionsregel. Bestimmte Personengruppen wurden explizit vom Zugang etwa zu politischen Entscheidungen ausgeschlossen. Zugleich war die Zugehörigkeit zu *einer* Schicht nahezu exklusiv (vgl. *Luhmann* 1980, S. 72). Im Gegensatz dazu erfordert die Inklusion in funktional differenzierte Gesellschaften eine *potentielle*, gleichzeitige Einbeziehung aller in alle Funktionssysteme der Gesellschaft (vgl. *Luhmann* 1980, S. 31)<sup>6</sup>).

*Stichweh* macht vier Formen der Inklusion in funktional differenzierten Gesellschaften aus, auf die hier nur andeutungsweise eingegangen werden soll, um die *Struktur der Inklusion in die Nation bzw. Ethnie* erläutern zu können. Die vier Formen unterscheiden sich nach dem Bezugsproblem in der gesellschaftlichen Kommunikation.<sup>7</sup>) In die-

<sup>6</sup>) Das heißt selbstverständlich nicht, daß durch das universale Inklusionsprinzip Lebenschancen und der Zugang zu gesellschaftlich relevanten Ressourcen — Geld, Macht, (wissenschaftliche) Wahrheit, Heilswissen, Gesundheit etc. — per se „gerecht“ verteilt wären. Die Inklusion selbst wird sehr wohl durch Status- und Prestigegrenzen, durch Herkunft und Bildung, auch durch Gesellschaft mitgeregelt, ausgeschlossen wird sie nur in Ausnahmefällen. In diesem Sinn erweitert Pierre Bourdieu den traditionellen ökonomischen Klassenbegriff zu einem die Multiinklusion der Personen mitbedenkenden Stratifikationsbegriff, ohne allerdings die Nachgeordnetheit der Stratifikation in modernen Gesellschaften explizit auszuweisen (vgl. Bourdieu 1988, *passim*).

<sup>7</sup>) Im einzelnen unterscheidet *Stichweh* folgende Inklusionsformen: 1) Inklusion als professionelle Betreuung; Differenzierung in Leistungs- und Publikumsrollen (Gesundheitssystem, Erziehung, Recht, Religion); 2) Inklusion über Exit-Voice-Optionen: Kommunikationen des Publikums werden nicht als individuelle Akte registriert, sondern erlangen durch Kumulation Bedeutung (Wirtschaft, Politik etc.); 3) Inklusion in wechselnden Leistungs- und Publikumsrollen: Orientierung des Handelns am Erleben des anderen (Familie, Liebesbeziehungen); 4) Indirekte Inklusion: Sonderfall des Wissenschaftssystems. Ausführlich dazu vgl. *Stichweh* 1988, S. 268–278.

sen von *Stichweh* herausgearbeiteten Inklusionsformen kommt *keine Inklusion in das Gesamtsystem* vor. Die einzelnen Formen beschreiben nur Inklusionen in jeweilige Funktionssysteme der Gesellschaft. Deren Grenzen haben Individuen selbst zu transzendieren, indem sie die gleichzeitige Teilhabe an Kommunikationen, Handlungen und Operationen innerpsychisch integrieren. Exakt diesen Vorgang meint der Begriff der *Individualisierung* und der zunehmenden selbstreferentiellen Selbstidentifikation von Personen in der Moderne. Funktionen wie vollständige Sozialintegration von Personen oder die universelle Repräsentanz der Gesamtselektivität der Welt durch ein gesamtgesellschaftlich relevantes Heilswissen sind damit unwiederbringlich mit funktionaler Differenzierung verlorengegangen. Auf solche Entwicklungen reagiert die gesellschaftliche Kommunikation, indem sie Semantiken bereitstellt, die das Problem kommunikabel und damit bearbeitbar machen.

*Stichweh* spricht in diesem Zusammenhang von *Begleitsemantiken*, die mit Inklusionsprozessen immer einhergehen. Einer der weitestreichenden Begriffe, die mit der entstehenden Moderne bedeutsam werden, ist *Mensch* mit seinen Derivaten *Menschenrechte*, *Menschenwürde*, *Humanität*. Er zeigt eine universalistische Inklusion an, die potentielle *Gleichheit* aller — für rigide Stratifikation eine unvorstellbare Denkfigur.<sup>8)</sup> Noch erfolgreicher aber ist der Begriff der *Nation* (*Stichweh* 1988, S. 287). Er wird zur kulturellen Chiffre einer *obligatorischen Vollinklusion*, die auf die Notwendigkeit reagiert, den Menschen neben seiner Inklusion in teilsystemspezifische Semantiken mit einer Grundsemantik zu versorgen. Des weiteren reflektiert der Begriff auch die politische Neuordnung Europas, die nach den napoleonischen Kriegen den Nationalstaat quasi als „natürliche“ Entäußerung völkischer Zugehörigkeit auffaßte — exemplarisch etwa in *Hegels* Staatsphilosophie und *Herders* Volksbegriff nachzuverfolgen. Zugleich bekam der Begriff der Nation auch einen *exklusiven* Charakter, der sich gegen andere Nationen oder Nationalitäten abgrenzte. Notwendigerweise scheint also der ethnische *Konflikt* nicht einfach eine kontingente Erscheinung, sondern im Ursprung der semantischen Karriere des Begriffes Nation angelegt zu sein. Insofern ist der *Nationalismus* keineswegs nur eine Hypostasierung des Nationalbewußtseins, sondern beide sind gleichursprünglich entstanden, mithin also qualitativ gleich, wie oben schon betont wurde.<sup>9)</sup> „Abgrenzend nach außen, verbindend nach innen“ (*Steger* 1987, S. 153, auch

<sup>8)</sup> Ähnlich argumentiert Michel Foucault, wenn er den Menschen für eine Erfindung der Humanwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts hält (Foucault 1980, S. 413 ff.) und zugleich mit dem Ende des humanistischen Zeitalters auch das Ende des Menschen propagiert. Zur Entwicklung einer „frühneuzeitlichen Anthropologie“ als semantische Reaktion auf gesellschaftsstrukturelle Veränderungen im Übergang von der Vormoderne zur Moderne vgl. Luhmann 1980, S. 162–234.

<sup>9)</sup> Daß der Nationalismus historisch unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat, widerspricht dieser Auffassung nicht. Man denke etwa an die erheblich liberalere angelsächsische und skandinavische Tradition im Gegensatz etwa zum französischen und ungarischen Chauvinismus des 19. Jahrhunderts und zum deutschen Wahn des Völkischen, der in zwei Weltkriegen und dem Faschismus endete. *Gemeinsam* ist allen die Funktion der Vollinklusion einer Bevölkerung unter Bedingungen funktioneller Differenzierung in *eine* Gesellschaft. Die Entstehungsbedingungen für die Katastrophen des Nationalismus und des Faschismus liegen sicher nicht allein in der Entstehung nationaler/ethnischer Identifikationsmuster. Insofern bekommt Horkheimers berühmtes Diktum, wer über den Kapitalismus nicht reden wolle, müsse über den Faschismus schweigen, nachträglich Recht, ohne daß damit der Nationalismus als eine aus der Eigenlogik der kapitalistischen Gesellschaft resultierende Größe verstanden werden muß. Die Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft als *kapitalistisch* ist ohnehin ein gängiger Reduktionismus auf ökonomische Größen bzw. auf den Aspekt der Distribution von Gütern, Macht und Einfluß. Allerdings ist der Kapitalismus sehr wohl eine Chiffre für eine

Elias 1987, S. 278), stellte der Nationalismus ein wirksames Mittel gegen die drohende Identitätskrise dar, die im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung auftauchte. Beide Tendenzen betont *Stichweh*:

„Nationalstaat, Nationalökonomie, Nationalerziehung, Nationalkirche und Nationale Sicherheit motivieren und organisieren jetzt immer beides: weitreichende Ansprüche jedes einzelnen an die sich autonomisierenden Funktionssysteme und den Widerspruch gegen die Berücksichtigung, ja gar Privilegierung, Fremder“ (*Stichweh* 1988, S. 288).

An diesen Begriffen erkennt man die innergesellschaftliche Grenzen transzendierende Macht nationaler/ethnischer Semantik, wenn zunächst neutrale Teilsysteme ihre Strukturbildung und Programmierung an nationalen bzw. ethnischen Semantiken auszurichten haben.<sup>10)</sup> Damit entsteht eine innergesellschaftliche Erwartungsstruktur, die dem Begriff der Nation nicht nur einen beschreibenden, sondern vor allem einen „Aufforderungs- und Verpflichtungscharakter für diejenigen, die ihr angehören“ (*Stichweh* 1988, S. 288), verleiht. Es handelt sich also um eine obligatorische Inklusion, die *kollektive Identität* spendet. Für die Entstehung einer erfolgreichen nationalen/ethnischen Semantik ist funktionale Differenzierung mit gleichzeitiger Säkularisierung der Gesellschaft, die immer auch eine zunehmende Individualisierung der Person aufweist, die Voraussetzung schlechthin. Ebenso ist gerade diese Individualisierung der Lebenslage von Nationalstaatsbürgern bzw. Mitgliedern einer ethnischen Gruppe ohne eigenen Staatsverband Voraussetzung für die funktionale Notwendigkeit des Entstehens kollektiver Identitätsmuster, die bewußt problematisiert werden müssen. Der Begriff der Nation fungiert hier als weitestreichender und universalster gesamtgesellschaftlicher Inklusions- und — dies muß immer mitbedacht werden — Exklusionsbegriff.

Nochmals sei betont: die *Nation* ist kein gesellschaftliches Teilsystem. Wenn von *Nationalstaaten* die Rede ist, dann ist der *Staat* als politisches System einer Gesellschaft nicht eo ipso die *Nation*. Vielmehr wird auch der *Staat* erst durch die innergesellschaftlichen Teilsystemgrenzen transzendierende Semantik ethnischer und nationaler Selbstidentifikation zum *Nationalstaat*, wie z. B. auch die Ökonomie zur *Nationalökonomie* wird. Daß die Rede vom Nationalstaat allerdings besonders erfolgreich und folgenreich war und ist, hat einen plausiblen Hintergrund. Das nach der Französischen Revolution ständig virulente Streben von Ethnien nach staatlicher Autonomie bot die einzige Möglichkeit, Gesellschaften gegeneinander abzugrenzen. Die Grenzen waren in der Regel Sprach- und Kulturgrenzen. Oft haben sich ethnische und staatliche Grenzen parallelisiert, während sowohl Wirtschaft als auch Wissenschaft, Religion, sogar Recht und Erziehung zunehmend *internationalisiert* wurden. Mitten in einer sich funktional ausdifferenzierenden Weltgesellschaft ist also eine globale *segmentäre Differenzierung* in Nationalstaaten zu beobachten, die sich auf das modernitätsgenerierende Faktum der Ethnizität/Nationalität gründen (*Geser* 1981, S. 171).<sup>11)</sup> Die Folgen beste-

---

Fortsetzung von Fußnote 9

neue *gesellschaftliche* Ordnung, geprägt durch Arbeitsteilung, funktionale Differenzierung und den Verlust von in alternativlosen Assoziationsverhältnissen verankerten Lebens- und Sinnorientierungen, mithin also der Generator nationaler/ethnischer Selbstidentifikationen.

<sup>10)</sup> Zum Zusammenhang der Entstehung nationaler/ethnischer Semantiken und ethnisch verfaßter Konfessionen, insbesondere in einer anderethnischen und anderskonfessionellen Umwelt vgl. Conze 1985 a, S. 137 ff.

<sup>11)</sup> Nicht zu vergessen ist, daß die weltweite Differenzierung in Nationalstaaten auch Stratifizierungen in *oben/unten* und *Zentrum/Peripherie* kennt. Stichworte wie Erste, Zweite und Dritte Welt, Nord-Süd-Konflikt etc. weisen darauf hin.

hen zum einen darin, daß die Begriffe *Nation* und *Staat* oft synonym gebraucht werden. Zum anderen sehen Ethnien oft nur in der Staatswerdung einen angemessenen Schritt, ihre ethnische Identität erhalten zu können bzw. von anderen ethnischen Gruppen an ihrer kulturellen Reproduktion nicht behindert zu werden. Die sich daraus ergebenden Konflikte sind mit zunehmender funktionaler Differenzierung der Gesellschaft also keineswegs historisch „erledigt“. Es ergibt sich aber nunmehr erneut die Frage, ob dies eher als modernitätstypisches Resultat historischer Prozesse oder als ein Nachhinken im Modernisierungsprozeß zu betrachten ist. Ich kehre damit an den Anfang meiner Argumentation zurück.

*Esser* geht — wie gezeigt — davon aus, daß mit vollständiger funktionaler Differenzierung der Gesellschaft die Bedingungen und Voraussetzungen für die Selbstidentifikation von Personen und Gruppen als ethnisch oder national verfaßte funktional nicht mehr notwendig oder zumindest indifferent werden. Würde dies stimmen, so wäre das Problem der Nationalität und Ethnizität nur eine Hilfssemantik für den Übergang von geschichteten zu modernen, funktional differenzierten Gesellschaften gewesen, obwohl funktionale Differenzierung als wesentlicher Generator für ethnische und nationale Semantiken angesehen werden kann.

Auf den ersten Blick scheint es sich tatsächlich so zu verhalten. Die Informalisierung von Verhaltensstandards, die mit der Liberalisierung der Gesellschaft seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts einhergeht, hat dazu geführt, daß sich obligatorische Muster der Vollinklusion in die Gesellschaft und in gesellschaftliche Funktionssysteme langsam aufgelöst haben. Viele Funktionssysteme haben in Zeiten weniger ausgeprägter Individualisierung von Personen obligatorische Vollinklusionen gekannt:

„die Unmöglichkeit, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören; Wahlpflicht; die Unzulässigkeit von Faulheit; Wehr- und Schulpflicht; Pflichtuntersuchungen (. . .)“ (*Stichweh* 1988, S. 289)<sup>12</sup>.

Dies galt ohne Zweifel auch für die Inklusion in die Nation als Form der Vollinklusion. Doch dieses Kollektivsymbol hat im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung ähnliche Wandlungen erfahren wie andere Vergesellschaftungsformen auch. *Stichweh* ist Recht zu geben: Die *Individualisierung von Personen* bedeutet einen *Strukturwandel der Inklusionsformen*. Er betont

„daß, nachdem in einer ersten langen Phase Inklusion die Entstehung von *Möglichkeiten der Partizipation* bedeutete, sich jetzt eine Schwerpunktverlagerung andeutet, die zusätzlich *Freiheiten der Nichtpartizipation* einräumt“ (*Stichweh* 1988, S. 289).

In diesem Zusammenhang verliert auch der Begriff der Nation zunehmend an sozial-integrativer Kraft, ohne damit aber — wie die gesellschaftliche Wirklichkeit lehrt — seine Brisanz und Wirkmächtigkeit ganz verloren zu haben, ja wahrscheinlich je ganz zu verlieren.

Zwar spielen nationale und ethnische Identifikationsfolien nicht mehr jene gewichtige Rolle wie in der früheren Moderne (vgl. *Estel* 1988, S. 202). Gleichwohl behaupten sich ethnische Konflikte dort, wo Staats- und Sprachgrenzen nicht identisch sind (Beispiel: Belgien), wo Migranten mit unterprivilegierten Gruppen der Wirtschaftsgesellschaften in Konflikt geraten (Beispiel: Arbeitsmigranten, Asylanten), wo ethnische Minderheiten an der freien Entfaltung ihrer kulturellen, rechtlichen und politischen Bedürfnisse

<sup>12</sup>) Bis vor etwa 10–15 Jahren war die stärkste obligatorische Inklusionsforderung der westdeutschen und vergleichbarer Gesellschaften sicherlich die Ehe als einzig mögliche familiäre Lebensform. Der Strukturwandel gerade der privaten Lebensform ist Ausdruck eines unmittelbaren Modernisierungs- und Individualisierungsschubes, vornehmlich der Individualisierung von Frauen (vgl. Beck 1986, S. 161 ff.; Herlyn/Vogel 1989, S. 162 ff.; Tölke 1985).

gehindert werden (Beispiele: Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, Sowjetunion, Baskenland, Israel/Palästina) oder wo berechnete kulturelle Interessen sozialromantisch in den Dienst politischer Kalküle gestellt werden (Beispiel: „Wieder“herstellung einer historisch nie existenten deutschen Einheit nach dem Scheitern des stalinistischen Staatssozialismus statt rationaler Suche nach einer Institutionalisierung besonderer Beziehungen zwischen den beiden deutschen Staaten im Rahmen europäischer Einigungsprozesse).

Laut *Essers* teleologischem Argument sind diese Konflikte als historisch verspätete Konflikte, als hinter der Modernisierung nachhinkende Entwicklungen oder als eine Form von *cultural lag* einzuschätzen. Mit dem Blick auf den Telos-Charakter seines theoretischen Modells tritt ihm Reinhard *Kreckel* (1989, S. 163) bestimmt entgegen. *Esser* konstruiere eine *endgültig* moderne Gesellschaft, in der nur noch funktionale Differenzierung, aber nicht mehr askriptive, nicht unmittelbar in der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft fundierte Unterscheidungen zugelassen würden. Damit aber, so *Kreckel* weiter, werde ein Idealtypus zum Realtypus erhoben. Ferner dürfe *Esser* dann auch nicht mehr von der Differenzierung in Nationalstaaten ausgehen, denn das Konzept einer vollständig funktional differenzierten Gesellschaft müsse folgerichtig auch diese Grenzen als anti-modern qualifizieren, was *Esser* freilich nicht tut.

Insofern ist es theoretisch problematisch — und damit komme ich auf *Essers* Ausgangspunkt zurück —, die primäre Differenzierungsform der Gesellschaft für die einzige sozial wirksame Unterscheidung zu halten, die Kommunikation ermöglicht. Vielmehr gehört die Differenzierung in ethnische und nationale Vergesellschaftungen, in unterschiedliche Sprachgemeinschaften, in unterschiedliche kulturelle Traditionen, in dominante und subkulturelle ethnische Einflußsphären und in konfliktträchtige Interessenssphären aufgrund askriptiver Merkmale genuin zu modernen Vergesellschaftungsformen, die Personen nicht allein nach einem Merkmal inkludieren, sondern per Multiinklusion in die Gesellschaftsstruktur integrieren. Von hier aus ist *Kreckels* Feststellung zu unterstreichen, daß nicht ein, wenn auch konstitutives Merkmal der Moderne zu einem „a-historischen Traumgebilde“ hypostasiert werden dürfe.

„Die nationalstaatliche Segmentierung der Welt, das ist meine Behauptung, ist kein zufälliger, sondern ein systematischer Begleitumstand der einzigen Modernisierung, die wir kennen können: der *historischen Modernisierung*, die nun einmal von Europa ausgegangen ist und sich teils gewaltsam, teils friedlich über die Welt ausgebreitet hat. Das mag man bedauern, auf theoretischer Ebene vergessen sollte man es nicht“ (*Kreckel* 1989, S. 164).

So scheint *Esser* — entgegen seinen eigenen Ausführungen (vgl. *Esser* 1988, S. 246) — kaum zu bedenken, daß *funktionale Differenzierung* keineswegs ein harmonisierendes, andere Differenzen überwindendes Faktum ist, sondern daß gerade mit den Versagungen und den Problemen hochkomplexer Gesellschaften Konfliktpotentiale zunehmen. Die vielbeschworene Sinn- und Legitimationskrise der modernen Gesellschaft ist weder dadurch zu kennzeichnen, *uralte Wahrheiten* seien ihrer ontologischen Würde entkleidet worden, noch dadurch, ein teleologisches Konstrukt funktionaler Differenzierung werde, wenn es sich einmal durchgesetzt haben sollte, diejenigen Konfliktlagen schon beseitigen, die zu ethnischen Konflikten führen. Neuerdings weist *Lubmann* selbst vermehrt auf eine skeptische Einschätzung der Folgen funktionaler Differenzierung in der *Umwelt des Gesellschaftssystems* hin, nicht nur bezogen auf die physisch-chemisch-organische Umwelt. Er hält es zunehmend für fraglich,

„ob die Gesellschaft die psychischen Mentalitäten, vor allem diejenigen Motive erzeugt, mit denen sie als Gesellschaft fortexistieren kann, oder ob es auch hier zu Diskrepanzen kommen kann, die historisch ohne jede Parallele sind“ (*Lubmann* 1988, S. 169).

Gemeint ist hier die zunehmende Schwierigkeit funktional differenzierter Gesellschaften, Menschen zu binden, ihre Inklusion so zu sichern, daß eine Kontinuierung des je eigenen Lebenslaufes sich sozial bewähren kann (vgl. Nassehi/Weber 1990b). Wenn diese Bewährung nicht gelingt, wenn also für ethnische und nationale Sonderinteressen gleichsam neutral gewordene Funktionskreise der Gesellschaft wenig sozialintegrative Kraft besitzen und wenn v. a. wirtschaftliche Krisen Konflikte auf dem Markt um Arbeitsplätze und Lebenschancen hervorrufen, treten ethnische/nationale Semantiken besonders konfliktuös in Erscheinung. Sie stellen verlorene Inklusionen wieder her, indem sie bestimmte Gruppen exkludieren: Ausländer, Aussiedler, rassische Minderheiten etc.

Obwohl Ethnizität im beschriebenen Falle strukturell die gleichen Funktionen erfüllt wie in der frühen Moderne — inklusionsfördernde Stabilisierung bei Exklusionsgefahr —, haben Ethnizität und Nationalität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Strukturwandel erfahren. Ethnische und nationale Semantiken haben für die internationalisierten Systemprozesse der Wirtschaft — Stichwort *Weltmarkt* —, der Politik — multinationale Bündnisse —, der Wissenschaft — *international scientific community* — wenig Bedeutung. Sie treten zwar überall in Erscheinung, erzeugen aber nur wenig Resonanz, weil sie innerhalb der jeweiligen Systemprozesse nur von marginaler, im Falle der Politik von nicht mehr ausschließlicher Bedeutung sind. Ethnische Semantiken haben damit also offenbar ihre *gesamtgemeinschaftliche Inklusionskraft* verloren — analog zur Dezentrierung der modernen Gesellschaft, die keine Zentralinstanz der Selbstbeschreibung in toto mehr kennt.

Interessanter und für unseren Zusammenhang nicht weniger entscheidend ist demgegenüber aber der *individuelle Aspekt* des Problems. Es ist oben schon auf die Funktion der *Sozialintegration von Personen* hingewiesen worden, die durch nationale und ethnische Semantiken erfüllt wurde. Entstanden im Übergang von der vormodernen zur modernen Gesellschaft, leisteten Nationalität und Ethnizität die identitätsbildende Vollinklusion von Personen in die Gesellschaft. Auch die zunehmende Freiheit zur Nicht-Partizipation ist schon erwähnt worden. Was man gemeinhin mit dem Begriff der *Individualisierung* bezeichnet, ist der Wandel von der stabilen Gruppenidentität zur selbstreferentiellen individualisierten Ich-Identität, die sich mehr und mehr aus eigenen Ressourcen speisen muß. Daß in einer solchen Gesellschaft wertkonsentierende, verbindende Semantiken wie die ethnisch-nationale nicht mehr jene identitätsbildende Kraft haben *können*, liegt auf der Hand. Man könnte den Unterschied zur frühen, nachrevolutionären Moderne auf folgende Formel bringen: *War damals die Zugehörigkeit zur Nation und Ethnie exklusive, obligatorische Bedingung für die Ausbildung einer stabilen Identität und überhöhte sie die individualisierende Multiinklusion in gesellschaftliche Funktionssysteme zu einer kollektiven Identität, so sind demgegenüber in der späten Moderne Ethnizität und Nationalität nicht nur keine obligaten Identitätsmerkmale mehr, sondern nur noch zwei unter vielen*. In hochkomplexen, funktional differenzierten Gesellschaften können und müssen sich Personen nicht mehr exklusiv über die Zugehörigkeit zur Nation identifizieren, weil sie durch Multiinklusion an Prozessen teilhaben, für die Ethnizität sogar *keine* Rolle spielt.<sup>13)</sup>

<sup>13)</sup> Überzeugend zeigt Alain Finkielkraut, daß in Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt die ethnische Nationalität eben jene Funktion der Generalinklusion ihrer Mitglieder und der Generalexklusion der Kolonisatoren bzw. deren Nachfolgern übernimmt. Eine sich daraus ergebende Paradoxie ist die Kombination von ethnischem *Partikularismus* mit politischem *Universalismus* revolutionärer Bewegungen (vgl. Finkielkraut 1989, S. 72 ff.). Ein eindringliches Beispiel für eine solche apologetische, aus der europäischen Perspektive besonders paradox anmutenden Kombination gibt Jean Ziegler (1989) ab. In diesem Zusam-

Für eine solche Erkenntnis kann man erneut *Luhmanns* Überlegungen zur Individualisierung von persönlichen Lebenslagen als Beleg heranziehen. *Luhmann* betont:

„Schließlich kann ein hohes Maß an Individualisierung der gesellschaftlichen Interpenetration auch als Lockerung von systeminternen Bindungen im Gesellschaftssystem beschrieben werden. Das ist nicht unbedingt ein Merkmal moderner Gesellschaft, ging aber in älteren Gesellschaftssystemen einher mit einer relativ geringen Bedeutung von Großformationen für das tägliche Leben. Die moderne Gesellschaft scheint dagegen eine immense Steigerung der Lebensrelevanz ihrer Funktionssysteme mit einer gleichwohl geringen Bindung von Individuen kombinieren zu müssen“ (*Luhmann* 1989 a, S. 255).

Die relativ geringe Bindung von Personen bedeutet für unser Thema: Es gibt zwar nach wie vor ethnische Semantiken, die *Nation* lebt fort, aber die Bindungswirkung der Semantik selbst ist kontingent. Dies scheint eines der wichtigsten Merkmale ethnischer und nationaler Vergesellschaftung in der Moderne zu sein. Weder kann man behaupten, funktionale Differenzierung führe notwendig zu einem Verschwinden von Ethnizität als Identitätsmerkmal, noch ist das Gegenteil — Ethnizität als notwendige Begleiterin von funktionaler Differenzierung — richtig. Vielmehr ist mit *Geser* davon auszugehen, daß beide Entwicklungen durchaus mit funktionaler Differenzierung korrelieren können. Er zeigt, daß auf der einen Seite „funktionsspezifische Spezialisierung (. . .) *interethnische Konkurrenzbeziehungen*“ (*Geser* 1981, S. 171) verschwinden oder zumindest in den Hintergrund treten läßt. Vielleicht ist es legitim, angesichts dieses Sachverhalts von einer *Entdramatisierung* ethnischer Identifikationsfolien zu sprechen. Ethnizität verschwindet unter diesen Voraussetzungen keineswegs, verliert aber wegen ihres Charakters, nämlich *ein* Identitätsmerkmal unter anderen zu sein — und da nicht einmal *prima inter pares* — ihre prekäre Sprengkraft. Gerade das Verschwinden von Konkurrenzen könnte eine Chance bieten, kulturelle, ethnische Semantiken *im Lichte anderer Möglichkeiten* zu betrachten und so zwar eine ethnische Teilidentität auszubilden, ohne damit aber andere ethnische Identifikationsmöglichkeiten auszuschließen.

Auf der anderen Seite betont *Geser*, daß in funktional differenzierten Gesellschaften Bedingungen herrschen können, die ethnische Vergesellschaftungen, Bewegungen und Konflikte fördern:

- Die *Kumulation* von schichtmäßigen Strukturdifferenzierungen mit segmentären ethnischen Differenzierungen. Dies ist besonders dann der Fall, wenn ethnische Merkmale Personen vom Zugang zu einflußreichen Positionen ausschließen bzw. den Zugang erschweren.
- Der *Verlust* von identitätsstiftenden Statuspositionen und traditionellen Berufsrollen. Dies wäre die gleiche Funktion, wie sie in der frühen Moderne von ethnischen Semantiken erfüllt wurde.
- Die *Abkoppelung* internationalisierter Systemprozesse von Individuallagen. Obwohl die Funktionssysteme kaum von Ethnizität berührt werden, können ethnische Semantiken eine Eigendynamik erhalten, die von anderen sozialen Prozessen vergleichsweise unabhängig und vor allem kaum steuerbar verlaufen (vgl. *Geser* 1981, S. 171 ff.).

Besonders der letztgenannte Aspekt ist — aus gesellschaftstheoretischer Sicht — immer mitzubedenken, wenn man die Bedeutung ethnischer und nationaler Identifikationssemantiken untersucht, erst recht aber dann, wenn *ethnische Bewegungen und Kon-*

---

Fortsetzung von Fußnote 13

menhang zeigt Georg Elwert, daß eine „Ethnisierung“ i. S. einer bewußten Konstruktion ethnischer Solidarität eine *conditio sine qua non* für die „Modernisierung“ von ethnisch verfaßten Gruppen ist (vgl. Elwert 1989, S. 446; auch Greverus 1981, S. 223 ff.).

flikte auftreten. Soziale Bewegungen sind in hochkomplexen, modernen Gesellschaften gerade *nicht* Bewegungen von Gruppen mit eindeutigen, traditionellen Assoziationsverhältnissen. Sie sind vielmehr durch ein hohes Maß an Zufälligkeit, Unplanbarkeit und Unprognostizierbarkeit bestimmt. Soziales Handeln wird unüberschaubar, weil zu viele verschiedene Folgen und Nebenfolgen *möglich* sind und weil gemeinsame „Interessen“ gerade in Gesellschaften mit hohem Individualitätsgrad von Personen nicht automatisch in kollektives Handeln münden (vgl. Esser 1988, S. 242 ff.; Olson 1968). Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von „zufälligen Prozessen der Häufung und Zersetzung von Engagements“, die eine „temporär starke, aber rasch wieder auflösbare Bindung“ (Luhmann 1989 a, S. 255) zeitigen.

Genau in der beschriebenen Konstellation liegt ein entscheidender Ursprung für Wellen ethnischer Bewegungen. Zwei Dinge sind in diesem Zusammenhang hervorzuheben. *Erstens* ist Luhmanns Rede von *zufälligen* Prozessen keineswegs so zu verstehen, daß soziale Bewegungen bzw. temporär starke Bindungswirkungen von Semantiken schon dadurch, daß sie kommen und gehen, als *beliebig* oder gar substantiell unbedeutend einzuschätzen wären. Die Zufälligkeit deutet darauf hin, daß Ethnizität nur *eine* mögliche Äußerungsform als Reaktion auf soziale Lagen ist, nicht aber die einzige.<sup>14)</sup> Daß aber gerade ethnische Bewegungen vergleichsweise wahrscheinlich sind oder zumindest verhältnismäßig leicht zustande kommen, macht Esser an der eindeutigen mutuellen *Sichtbarkeit* des Kollektivmerkmals Ethnizität plausibel (vgl. Esser 1988, S. 243).

*Zweitens* wird keineswegs beabsichtigt, das Problem der Ethnizität und Nationalität sowie ethnischer und nationaler Identitätsformationen auf ethnische *Bewegungen* und *Mobilisierungen* zu reduzieren. Denn: Latente ethnische Selbstidentifikation ist geradezu die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ethnische Bewegungen überhaupt entstehen können. Ethnische Bewegungen, die immer wieder auftauchen und insbesondere in gesellschaftlichen Krisenlagen zunehmen, sind nur auf der Basis eines schon vorhandenen, sich in der kulturellen Wertstruktur erhaltenden Bewußtseins für ethnische und nationale Selbstidentifikationsfolien möglich.

Als *Fazit* dieser Überlegungen fasse ich zusammen: Ethnische Konflikte und Selbstidentifikationsfolien sind keineswegs ein vor- oder frühmodernes Relikt, sondern sind in der Gesellschaftsstruktur der Moderne angelegt. Daß sie nicht mehr diejenige sozial-integrative Kraft besitzen wie im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, kann als semantische Reaktion auf den prosperierenden Wohlfahrtsstaat, auf die kulturelle Liberalisierung der Gesellschaft und die Individualisierung von persönlichen Lebenslagen angesehen werden. Vornehmlich aber die segmentäre Differenzierung der Weltgesellschaft in Nationalstaaten und die Differenzierung weltweiter Kommunikation in verschiedene Sprachen und kulturelle Stile sowie zunehmende weltweite Mobilität machen eine Auseinandersetzung mit ethnischen und nationalen Differenzierungen unerlässlich. Es dürfte plausibel geworden sein, daß der Topos ethnischer und nationaler Selbstidentifikationsmuster *jenseits* der Inklusion in das politische System eines *Staates* keineswegs dem Topos der *funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* widerspricht. Ohne Zweifel dürfte eine *funktionierende*, d. h. vergleichsweise konfliktfreie moderne Gesellschaft, in der gesellschaftlicher Reichtum, Zugang zu politischen Entscheidungen, zu Bildung und Gesundheitswesen nicht zu ungleich verteilt sind, in der vor allem die soziale Absicherung von Individuen organisiert ist, *weniger anfällig* für konflikthafte ethnische Mobilisierungen sein. Als ein partielles Identitätsmerkmal

<sup>14)</sup> Nicht zu Unrecht vergleicht Esser ethnische Bewegungen strukturell etwa mit der Frauenbewegung oder ähnlichen Mobilisierungen (vgl. Esser 1988, S. 243).



unter anderen dient der ethnische Aspekt der Selbstidentifikation von Individuen, der auch — wie Identitätsbildung schlechthin — zunehmend von der individuellen Entscheidung der sich selbst identifizierenden Personen abhängig wird. Die Wahlfreiheit muß allerdings rechtlich und politisch de facto gesichert sein.<sup>15)</sup>

Gewiß lassen diese Überlegungen empirische Aussagen über konkrete Ereignisse, über Differenzierungen nach Ländern und vor allem über ethnische Stratifikationslagen vermissen. Doch hier kam es nur darauf an, die strukturellen Bedingungen für ethnische Selbstidentifikationen in einen gesellschaftstheoretischen Kontext zu stellen. Zum Schluß noch einige Bemerkungen über den *normativ-ethischen* Aspekt ethnischer Semantiken.

## V.

Von *Moral* darf man nicht zu viel erwarten. Sie hat sich — ähnlich wie Nation und Ethnie — *nicht* als gesellschaftliches Teilsystem ausdifferenziert, gehört also der generellen wertkonsentierten Umwelt der gesellschaftlichen Teilsysteme an. Für mein Thema ist *Moral* aber von herausragender Bedeutung. Dies deshalb, weil generalisierte Handlungserwartungen und Moralcodes mit universalistischem Anspruch eine Disqualifizierung anderethnischer Gruppen kategorial ausschließen — und etwa Kampagnen gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus etc. zumeist moralisch argumentieren. Nach *Luhmann* hat *Moral* folgende Funktion:

„Über *Moral* wird (. . .) die personale Attribution zementiert. *Moral* beruht ja auf Zuweisung von Achtung und Mißachtung an Personen. Da diese Zuweisung konditioniert (geregelt) sein muß, sind Generalisierungen möglich; aber diese beziehen sich immer nur auf die Bedingungen bzw. Regeln der Verteilung von Achtung und Mißachtung, nie auf ganze Gruppen, Völker und sonstige Aggregatbegriffe“ (*Luhmann* 1989 b, S. 441 f.).

Moralcodes regeln also die Achtung und Mißachtung, die Personen sich gegenseitig entgegenbringen bzw. sich entgegenbringen sollen. *Luhmanns* Antipode Jürgen *Habermas* bringt bezüglich der nationalen Identität einen normativen Aspekt zur Geltung, der durchaus an *Luhmanns Funktionsbestimmung* der *Moral* anschließbar ist. Auf Differenzen komme ich allerdings sogleich zu sprechen.

*Habermas* mahnt an, daß sich die Identifikation mit der eigenen Kultur/Nation der universalistischen Gehalte erinnern muß, die eine an partikularistischen, nationalstaatlichen Interessen orientierte Machtpolitik zugunsten der verfassungsmäßigen Grundsätze des parlamentarischen Rechtsstaates ausschließt. Er postuliert, ein Wort des kürzlich verstorbenen Politologen *Dolf Sternberger* aufgreifend, *Verfassungspatriotismus*.

„Diese ernüchterte politische (sic!, A. N.) Identität löst sich vom Hintergrund einer nationalgeschichtlich zentrierten Vergangenheit. Der universalistische Gehalt einer um den demokratischen Verfassungsstaat kristallisierten Form des Patriotismus ist nicht länger auf siegreiche Kontinuitäten eingeschworen; er ist unvereinbar mit der sekundären Naturwüchsigkeit eines historischen Bewußtseins, das uneinsichtig bleibt für die tiefe Ambivalenz jeder Überlieferung, für die Kette des Nicht-Wiedergutzumachenden, die barbarische Nachtseite aller kulturellen Errungenschaften bisher“ (*Habermas* 1987, S. 168 f.).

Eine nationale Identität, wie er sie normativ entwirft — er nennt sie *postnationale* Identität —, hat sich nach *Habermas* unter anderem daran zu orientieren, die kulturelle Vielfalt der Weltgesellschaft als gegeben anzusehen und die Möglichkeiten einer generalisierenden Achtung anderer ethnischen Traditionen gegenüber auszuschöpfen. Mit Emphase formuliert *Habermas*:

<sup>15)</sup> Das gilt übrigens auch für die historische Vorgängerin der Ethnizität, nämlich die Religion als obligatorischer Vollinkludierer. Vgl. dazu unsere religionssoziologischen Ausführungen, *Nassehi/Weber* 1989, S. 402 ff.

„Die Berührung mit dem Schicksal der Entrechteten, die hautnahe Konfrontation der Einheimischen mit fremden Lebensformen, Religionen und Rassen löst gewiß Abwehrreaktionen aus; diese Erfahrungen geben aber auch einen Anstoß zu Lernprozessen, zur Wahrnehmung der eigenen privilegierten Situation; sie bedeuten einen Zwang zur Relativierung der eigenen Lebensformen und die Herausforderung, mit den universalistischen Grundlagen der eigenen Überlieferung Ernst zu machen“ (Habermas 1987, S. 170).

Dazu bedarf es einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition und der Entscheidung, „welche unserer Traditionen wir fortsetzen wollen und welche nicht“ (ebd., S. 175). Habermas' Postulate sind genuin *moralisch*. Sie gründen allerdings nicht in einem Tugendkatalog, der „Du sollst“-Imperative aufstellt und so eine Lebensform moralisch-praktisch begründet. Das wäre dem modernen Pluralismus unangemessen und käme einer historischen Regression gleich. In der Tradition Kantscher Moralphilosophie stehend, formuliert Habermas eine *formale* und *universalistische* Moral, die — hier anders als bei Kant — in der Struktur von *Sprache* als Telos bereits angelegt ist. Er gründet diese Moraltheorie auf eine Vernunftphilosophie, die den *Ort der Vernunft* weder in einem extramundanen Prinzip (Gott, Idee, Geist) noch in der transzendentalen Subjektivität des menschlichen Bewußtseins lokalisiert, sondern in den per se kommunikativen Strukturen einer sprachlich vermittelten *Lebenswelt*. Sie wird nun der *transzendente Ort*, an dem sich Vernunft und Verständigung ereignen. *Formal* ist diese Moral, weil sie keine konkrete Lebensform postuliert, sondern nur die *Prozedur*, die zu moralisch-praktischen Urteilen führt. Diese prozedurale Begründung sieht in „vernünftigem“ Sprachgebrauch die Basis, auf der weder Herrschaft noch bewußtlose Traditionsaneignung, sondern allein der *eigentlich zwanglose Zwang des besseren Arguments* — so Habermas' berühmte Formulierung — zählt. *Universalistisch* ist diese Moral, weil sie *erstens* prinzipiell jeden Kommunikationsteilnehmer an sprachlicher Verständigung potentiell beteiligt und weil sie *zweitens* ihre Geltung nicht auf partikuläre Sprachgemeinschaften beschränkt (vgl. Habermas 1988 a, S. 63 ff., v. a. S. 85).

Die Bedeutung dieser Moraltheorie für die Forderung nach einer *universalistischen* Grundlage für die Kommunikation zwischen Ethnien liegt auf der Hand. So fordert Habermas denn auch eine ethnische Identität, die sich explizit *nicht* auf Ethnizität selbst bezieht, sondern ethnische Besonderheiten und Differenzen in einem *Verfassungspatriotismus* aufgehen läßt, der durch die aufklärerisch-universalistisch-humanistischen Verfassungsgrundsätze westlich-parlamentarischer Demokratien verkörpert ist. In ihnen sieht Habermas jene moralischen Standards ausformuliert, durch die eine lebensweltlich-kommunikative Verständigung auch zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen möglich werden soll und faktisch auch wird. Als genuin *moralisch-praktische* Grundlage soll sie auch jeglichen ethnischen Konfliktlagen den Boden entziehen.

Daß Moral in dem angedeuteten Sinne als Problem hier überhaupt auf den Plan tritt, birgt — wie Alain Finkielkraut plausibel zeigt — einen *immanenten Widerspruch*. Die universalistische Moral soll Ethnizität zugleich *überwinden* und *ermöglichen*:

„(...) die Befürworter der multikulturellen Gesellschaft fordern für alle Menschen das Recht auf eine Livree. In ihrem löblichen Wunsch, jedermann seine verlorene Identität wiederzugeben, lassen sie zwei antagonistische Denkschulen aufeinanderprallen: diejenige des Naturrechts und diejenige des historischen Rechts“ (Finkielkraut 1989, S. 111).

Das *Naturrecht* — universalistische Liberalität im Sinne der Aufklärung — und das *historische Recht* — Ethnizität als unvermeidliches Kollektivmerkmal des einzelnen — sind für Finkielkraut zwei zwar konträre, aber für die Moderne gemeinsam konstitutive Größen, die er in Herder und Goethe verkörpert sieht. Denn beide bedingen sich gegenseitig: *Universalismus* muß nur deshalb ständig gefordert werden, weil kulturelle Tradi-

tionen und ethnische Selbstidentifikationsfolien stets eine Gefährdung für die Koexistenz von Völkern darstellen. Und der *Partikularismus* muß nur deshalb stets neu eingefordert werden, weil die wachsende Komplexität einer sich ausbreitenden Weltgesellschaft zunehmende Probleme bei der Sozialintegration von Personen erzeugt, da sich soziale und individuelle Prozesse zunehmend voneinander entfernen. Diesen Konflikt versucht *Habermas* in einer universalistischen Moral einzuholen, die zwar der Verschiedenheit der Sprachgemeinschaften Rechnung trägt, in denen aber

„Konzepte wie Wahrheit, Rationalität und Rechtfertigung (. . .), obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle“ (*Habermas* 1988b, S. 178)

spielen. Mit anderen Worten: Wenn es auch verschiedene Sprachen und Kulturen gibt, so wohnt der *Sprache selbst* ein Rationalitätspotential inne, das die Verschiedenheit der Sprache zu überwinden vermag.<sup>16)</sup>

*Luhmann* vertraut nicht auf jene inklusionssichernde Kraft der Moral — und die gesellschaftliche Wirklichkeit scheint ihm Recht zu geben. Eine *Habermas* vorschwebende universalistische, Ethnien verbindende Moral entspricht ohne Zweifel einem in universalistischer Tradition stehenden Wertkonsens. Eine solche Semantik scheint aber weniger Resonanz zu erzeugen, als es *Habermas*' vernunftphilosophische Annahmen postulieren. So wünschenswert eine moralische Steuerung des Problems ethnischer Konfliktlagen auch ist und so erfolgreich eine Integration etwa von ethnischen Minderheiten in *multikulturellen Gesellschaften* auch immer verläuft, so ist doch nicht zu erwarten, daß die Beilegung von kollektiven, ethnischen Konflikten tatsächlich über moralisch-praktische Diskurse verläuft. *Habermas* scheint hier die Bindungswirkung lebensweltlich-kommunikativer Strukturen zu überschätzen.<sup>17)</sup> Die „Entkopplung von Interaktionszusammenhängen“, die kein „übergreifendes Ethos“ (*Luhmann* 1984, S. 597) mehr verbindet, scheint eine „intersubjektive“, vorgängige moralisch-praktische Solidarität von Kollektiven geradezu auszuschließen. Gleichwohl bleiben Moralcodes — hier: die universalistisch einzulösende Achtung vor Angehörigen anderer Ethnien — nicht nur unterbestimmtes Rauschen für die Gesellschaft. Daß etwa Politik auf Macht und nicht auf Moral gründet, bedeutet zwar eine gewisse Indifferenz der Moral für die Politik, doch schließen sich beide keineswegs gegenseitig aus.

„Indifferenz heißt also nicht, daß Moral für die Operationen der Funktionssysteme keine Bedeutung hätte. Indifferenz heißt nicht: vollständige Immunisierung gegen Infektion durch Moral. Wie Bakterien im Körper mag auch die Moral in den Funktionssystemen eine Rolle spielen. Nur richtet sich die Art und Weise, in der dies geschieht, nicht nach einem gesellschaftseinheitlichen Metacode, sondern nach den Strukturbedingungen der jeweiligen Funktionssysteme“ (*Luhmann* 1989b, S. 431).

Moralische Imperative dringen also sehr wohl in funktionale Semantiken und Handlungszusammenhänge ein; etwa ein moralischer Imperativ, Angehörige anderer Ethnien von Interaktion und Entscheidung nicht auszuschließen. Jedoch darf man von Moral nicht erwarten, eine gesamtgesellschaftliche Fundierung des Umgangs von Menschen miteinander zu leisten. Dies gilt *auch* für Kommunikation in der Umwelt der Funktionssysteme, also etwa im „alltäglichen“ Kontakt von Menschen.

<sup>16)</sup> Auf die *Habermas*sche Sprachtheorie und ihre Begründungsprobleme, insbesondere was ihren theoretischen Universalismus angeht, kann ich hier nicht eingehen. Vgl. dazu *Nassehi* 1991.

<sup>17)</sup> Vielleicht trägt *Habermas* dieser latenten Überschätzung Rechnung, indem er die nationale Identität oder ihre moderne, sublimierte Form als *postnationale* Identität als genuin *politische* versteht, die zwar *lebensweltlich* verankert ist, aber eben doch eine explizit *politische* Stellungnahme zur Welt ist.

Doch Moral scheint auch hier eher ein Sonderfall, eine Reaktion auf Störung zu sein. Es sind mehr die erfahrungsbezogenen Lernprozesse — die ja auch *Habermas* einfordert — und die vollständige Inklusion von Personen auch unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit, die ethnische Konfliktlagen abbauen und produktiv für die Auffüllung von Semantiken sorgen. Es ist schlicht *Vertrauen als Mechanismus zur Reduktion von Komplexität*, das dazu führt, daß ethnische Koexistenz in einer per se multikulturellen Gesellschaft gelingen kann. Daß sich ethnische Konfliktlagen durch „historischen Fortschritt“ erledigen können, ist nach allen bisherigen Erfahrungen unwahrscheinlich. Ob sie angesichts zunehmender weltweiter Vernetzung leichter oder schwerer einzudämmen sein werden als dies heute der Fall ist, ist auch mit gesellschaftstheoretischen Mitteln nicht zu prognostizieren. Es bleibt in jedem Fall die Hoffnung, Ethnizität als *ein* Merkmal kultureller Selbstidentifikation unter anderen von ihren kompensatorischen und explosiven Gehalten zu befreien. Davon unberührt bleibt aber das Grunddilemma komplexer, funktional differenzierter Gesellschaften, nämlich Personen in solidarische Zusammenhänge kaum mehr einbinden zu können. Wo in solch instabilen Verhältnissen innergesellschaftliche Konflikte auftreten — und dies sind nicht zuletzt Konflikte materieller Stratifikation, die oft parallel zu ethnischen Grenzen verlaufen —, kann Ethnizität leicht diejenige kritische Masse erhalten, die Kettenreaktionen auslöst. Von einem „cultural lag“ wäre hier nur in dem Sinne zu sprechen, daß die früh-moderne kompensatorische Funktion von Ethnizität in einem solchen Fall restituiert wird. Demnach ist es weniger eine Aufgabe der Moral als eine der Funktionssysteme — vor allem Wirtschaft, Politik und Erziehung/Bildung —, Generalinklusion zu sichern. Vielleicht kann aber Moral als Ferment oder Anfangsimpuls für die Reaktion der Funktionssysteme dienen.

## Literatur

- Anderson, B.: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main/New York, 1988.
- Beck, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, 1986.
- Beck, S. und M. McArthur: *Romania. Ethnicity, Nationalism and Development*, in: ders. und J. W. Cole (Hrsg.): *Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe*, Amsterdam, 1981.
- Bourdieu, P.: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main, 1988.
- Conze, W.: *Luthertum und Nationalismus — Deutsch-Protestantismus*, in: G. Weber und R. Weber (Hrsg.): *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, Köln/Wien, 1985 a.
- Conze, W.: „Deutschland“ und „deutsche Nation“ als historische Begriffe, in: O. Büsch und J. J. Sheehan (Hrsg.): *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart*. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West), 1985 b.
- Elias, N.: *Wandlungen der Wir-Ich-Balance*, in: ders.: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, 1987.
- Elwert G.: *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 1989, S. 440—464.
- Esser, H.: *Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17, 1988, S. 235—248.

- Estel, B.: *Gesellschaft ohne Nation? Zur nationalen Identität der Deutschen heute*, in: *Sociologia Internationalis* 26, 1988, S. 173–207.
- Finkielkraut, A.: *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek bei Hamburg, 1989.
- Foucault, M.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1980.
- Geser, H.: *Einleitung: Der „ethnische Faktor“ im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 7, 1981, S. 165–178.
- Giddens, A.: *Nation-States and Violence*, in: ders.: *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, 1988.
- Greverus, I.: *Ethnizität und Identitätsmanagement*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 7, 1981, S. 223–232.
- Habermas, J.: *Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik*, in: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt am Main, 1987.
- Habermas, J.: *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt*, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1988 a.
- Habermas, J.: *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1988 b.
- Habermas, J.: *Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit?* in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, 1989.
- Heckmann, F.: *Minderheiten. Begriffsanalyse und Entwicklung einer historisch-systematischen Typologie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30, 1978, S. 761–779.
- Herlyn, I. und U. Vogel: *Individualisierung. Eine neue Perspektive auf die Lebenssituation von Frauen*, in: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 9, 1989, S. 162–178.
- Kreckel, R.: *Ethnische Differenzierung und „moderne“ Gesellschaft. Kritische Anmerkungen zu Hartmut Essers Aufsatz in der Zeitschrift für Soziologie, Jg. 17 (1988), S. 235–248*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 18, 1989, S. 162–167.
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1980.
- Luhmann, N.: *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, Opladen, 1981.
- Luhmann, N.: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 1984.
- Luhmann, N. (Hrsg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985.
- Luhmann, N.: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1988.
- Luhmann, N.: *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main, 1989 a.
- Luhmann, N.: *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main, 1989 b.
- Markefka, M.: *Vorurteile, Minderheiten, Diskriminierung*, Neuwied/Berlin, 1975.
- Marx, K. und F. Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: dies.: *Werke*, Bd. 4, Berlin (DDR), 1972.
- Mayer, T.: *Prinzip Nation. Dimensionen der nationalen Frage am Beispiel Deutschlands*, Opladen, 1986.
- Mommsen, H.: *Nation und Nationalismus in sozialgeschichtlicher Perspektive*, in: W. Schieder und V. Sellin (Hrsg.): *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 2: *Handlungsräume des Menschen in der Geschichte*, Göttingen, 1986.

282 *Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung*

- Nassehi, A. und G. Weber: *Tod, Modernität und Gesellschaft*. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen, 1989.
- Nassehi, A. und G. Weber: *Identität, Ethnizität und Gesellschaft. Über den Zusammenhang von ethnischer Selbstidentifikation und Gesellschaftsstruktur*. Ein soziologischer Beitrag, in: M. McArthur: *Zum Identitätswandel der Siebenbürger Sachsen*. Eine kulturanthropologische Studie, Köln/Wien, 1990 a.
- Nassehi, A.: *Habermas, Lyotard und die Suche nach dem ausgeschlossenen Dritten*, in: R. Eickelpasch (Hrsg.): *Den Spuk mit Namen nennen. Studien zur Diagnose der Moderne*, Opladen 1991 (in Vorbereitung),
- Nassehi, A. und G. Weber: *Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente*, in: BIOS 2, 1990 b (im Druck).
- Nielsen, F.: *Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies*, in: *American Sociological Review* 30, 1985, S. 133—149.
- Olson, M.: *Die Logik des kollektiven Handelns*, Tübingen, 1968.
- Reiterer, A. F.: *Die unvermeidliche Nation. Ethnizität, Nation, nachnationale Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York, 1988.
- Scheuner, U.: *Nationalstaatsprinzip und Staatenordnung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: T. Schieder (Hrsg.): *Staatsgründungen und Nationalstaatsprinzip*, München/Wien, 1974.
- Schulze, H.: *Die deutsche Nationalbewegung bis zur Reichsgründung*, in: O. Büsch und J. Sheehan (Hrsg.): *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart*. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West), 1985.
- Seton-Watson, H.: *Osteuropa zwischen den Kriegen 1918—1941*, Paderborn, 1948.
- Seton-Watson, H.: *Nationalbewußtsein als historisches Phänomen*, in: *Südostforschungen* 153, 1984, S. 271—285.
- Steger, H.: *Deutsche Sprache und europäische Geschichte im östlichen Mitteleuropa*, in: *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 10, 1987, S. 129—161.
- Stichweh, R.: *Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft*, in: R. Mayntz et al.: *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt am Main/New York, 1988.
- Tenbruck, F. H.: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen, 1989.
- Tiryakian, E. A.: *Nationalism, Modernity and Sociology*, in: *Sociologia Internationalis* 26, 1988, S. 1—18.
- Tölke, A.: *Veränderungen von Strukturmerkmalen in weiblichen Lebensverläufen*, in: B. Lutz (Hrsg.): *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt am Main/New York, 1985.
- Wehler, H.-U.: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Erster Band: 1700—1815, 2. Aufl., München, 1989.
- Zeh, J.: *Minderheiten als Gegenstand soziologischer Theorie*, in: ders.: *Minoritäten, Medien und Sprache*, Bd. III: *Die deutsche Sprachgemeinschaft in Nordschleswig*, Stuttgart, 1982.
- Ziegler, J.: *Der Sieg der Besiegten. Unterdrückung und kultureller Widerstand*, Wuppertal, 1989.