

Hybridität
Perspektiven
Trainings
Praxis
Kulturwandel
KulturKonzepte.
Diversität
Kulturverständnis
Kultur.
Debatte

Olivia Sarma

KulturKonzepte.

Ein kritischer Diskussionsbeitrag für die
interkulturelle Bildung

Hybridität
Perspektiven
Trainings
Praxis
Kulturwandel

KulturKonzepte.

Diversität
Kulturverständnis
Kultur.
Debatte

Olivia Sarma

KulturKonzepte.

Ein kritischer Diskussionsbeitrag für die
interkulturelle Bildung

Frankfurt am Main

2012

Impressum

Herausgeber
Der Magistrat der Stadt Frankfurt am Main
Amt für multikulturelle Angelegenheiten

Verfasserin
Olivia Sarma

Redaktion
Dr. Eva Maria Blum

Fachliche Begleitung und Beratung
Claudia Khalifa (Verband binationaler Familien und Partnerschaften, iaf e.V., Geschäftsstelle
Frankfurt am Main), Sabine Kriechhammer-Yağmur (Paritätisches Bildungswerk -
Bundesverband e.V.), Dr. Mona Suhrbier

Layout
Hardy Krampertz, Frankfurt am Main

Druck
Brühl GmbH, Ranstadt

Kontakt
Stadt Frankfurt am Main
Amt für multikulturelle Angelegenheiten
Lange Str. 25 – 27
Tel. 069/212-71940
Fax 069/212-37946

Bestellungen
e-mail: publikation.amka@stadt-frankfurt.de
www.amka.de

Frankfurt am Main
August 2012
© Amt für multikulturelle Angelegenheiten

Vorwort

In der Personalwirtschaft gilt „Interkulturelle Kompetenz“ heutzutage als Schlüsselkompetenz. Sie wird immer mehr bei Stellenausschreibungen verlangt und ist zunehmend ein Thema der Aus- und Fortbildung. Interkulturelle Kompetenzen spielen eine Rolle bei verschiedenen Konzepten der Organisationsentwicklung, nicht zuletzt bei der Interkulturellen Öffnung von Organisationen und dem Diversitätsmanagement.

Dementsprechend ist seit einigen Jahren die Entwicklung eines wachsenden Marktes für interkulturelle Bildungs- und Trainingsangebote zu beobachten. Die Anbieter dieser Angebote beschreiben einen zunehmenden Bedarf, Personal sowohl der Privatwirtschaft als auch des öffentlichen Dienstes für Anforderungen zu qualifizieren, die sich aus einer veränderten Zusammensetzung der Bevölkerung infolge der Entwicklung Deutschlands zu einer Einwanderungsgesellschaft ergeben.

Es ist allerdings festzustellen, dass diese Angebote überwiegend mit stereotypen Kulturvorstellungen arbeiten, die der großen Dynamik und den gesellschaftlichen Prozessen nicht gerecht werden. Das gilt erst recht für eine internationale Stadt wie Frankfurt, deren Bevölkerung im Hinblick auf Herkunft, soziale Zusammensetzung und kulturelle Pluralität eine außerordentliche Diversität aufweist. Dazu kommt, dass Mobilität und Migration „nicht nur den >Import< unterschiedlicher kultureller Orientierungen, sondern vor allem auch die Weiterentwicklung und Neuerfindung von Kulturen in der Begegnung mit Anderen“ bedeuten (Vertovec, Römhild et. al. 2009: 31). Mit der Verabschiedung des Integrations- und Diversi-

tätskonzeptes hat die Stadt Frankfurt am Main diesen Entwicklungen Rechnung getragen und einen Grundstein für eine ihnen adäquate Integrations- und Vielfaltspolitik gelegt.

Das hier präsentierte Gutachten „Kulturbegriffe. Ein kritischer Beitrag für die interkulturelle Bildung“, das Olivia Sarma im Auftrag des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten erstellt hat, befasst sich dezidiert mit der Frage, mit welchem Verständnis von Kultur und welchen adäquaten Begriffen und Konzepten man der komplexen Vielfalt im Kontext der interkulturellen Bildung gerecht werden kann. Die Publikation richtet sich in erster Linie an Fachleute aus der interkulturellen Praxis und ist als Grundlagenarbeit für die Erarbeitung neuer Praxisansätze gedacht.

Helga Nagel
Leiterin des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten

Vorwort	3
Redaktionelle Einleitung	6
I. Kultur: Debatten	9
Einführung	9
Kultur und Alltagswelt	11
Zusammenfassung	13
Vom essentialisierenden Kulturbegriff zu kultureller Hybridität	14
Der Kulturbegriff zwischen Wissenschaft und gesellschaftlicher Realität	14
Die doppelte Bedeutung von Kultur	15
Zusammenfassung	17
Kultur: Bedeutung und Praxis	17
Zusammenfassung	20
Kultur: Zugehörigkeit und Identität	20
Kulturwandel durch die Praxis der kulturellen Grenzüberschreitung	23
Zusammenfassung	27
Beispiel Frankfurt: Die Global City und ihre Super-Diversität	28
Die Machtdimensionen von Kultur	30
Der „Westen“ und der „Rest“ oder wer sind eigentlich „die Anderen“?	30
Ausgrenzungsmechanismen und Kultur	33
Die Verteidigung des Nationalen durch den Ausschluss des „Anderen“ in der Migrationsgesellschaft	35
Parallelgesellschaften und die Konstruktion der migrantischen „Anderen“	36
Zusammenfassung	40
Kulturelle Zwischenräume: Ein Ausblick	41
II. Das Kulturverständnis in interkulturellen Trainings	43
Eine kurze historische Übersicht	43
Theorien und Modelle	45
Die Kulturstandards nach Alexander Thomas und ihr Kulturbegriff	47
Der Nutzen des „alten“ Kulturverständnisses	49
Das Dilemma zwischen Homogenität und Diversität in interkulturellen Trainings	51

III. Perspektiven für die Trainingspraxis	52
Impulse für ein kritisches Kulturverständnis in interkulturellen Trainings	53
Theoretische Impulse für ein komplexes Kulturverständnis	53
Erklärungsmuster „Kultur“ kritisch hinterfragen	54
Reflexive Interkulturalität	55
Das Professionalitätsverständnis interkultureller Trainerinnen und Trainer	56
Interkulturelle Konflikte mehrdimensional betrachtet	57
Machtasymmetrien	58
Kollektiverfahrungen	59
Fremdbilder	59
Differente Kulturmuster	60
Interkulturelle Kompetenz unter einer mehrdimensionalen Perspektive	61
Interkulturelle Kompetenzen im Bezug auf Machtasymmetrien und Kollektiverfahrungen	61
Interkulturelle Kompetenz im Bezug auf Fremdbilder	61
Interkulturelle Kompetenz im Bezug auf differente Kulturmuster	62
Schlußwort	63
Literatur	65

Redaktionelle Einleitung

Die Expertise „Kulturkonzepte. Ein kritischer Beitrag für die interkulturelle Bildung“ wurde von der Autorin Olivia Sarma als Gutachten im Auftrag des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (AmkA) im Sommer 2012 erstellt.

Hintergrund der Beauftragung sind die vielfältigen Anfragen an das AmkA mit der Bitte um Informationen und Beratung zum Themenbereich „Interkulturelle Kompetenz/ Interkulturelle Trainings/ Umgang mit kultureller Diversität/ Diversitätsmanagement usw.“. Diese Anfragen kamen und kommen aus den unterschiedlichsten Berufs- und Praxisfeldern und betreffen hauptsächlich die Qualifizierung und Fortbildung von Personal u.a. für unterschiedliche Servicebereiche der öffentlichen Verwaltung, die Sozialarbeit, die Kinder- und Jugendarbeit. Sie betreffen aber auch das Personalmanagement und eine interkulturelle bzw. diversitätsbewusste Personal- und Organisationsentwicklung. Gefragt wird u.a. nach Konzeptionen, Definitionen, empfehlenswerten Fortbildungen und oft auch nach Orientierungsmaßstäben angesichts einer undurchschaubaren Fülle von Angeboten und Anbietern für interkulturelle Trainings, interkulturelle Organisationsentwicklung, zur Interkulturellen Öffnung von Organisationen und zum Diversitätsmanagement.

Parallel zu diesem wachsenden Markt gibt es aus fachlicher und wissenschaftlicher Perspektive eine kritische Diskussion über Konzepte und Ansätze, die einem großen Teil dieser Angebote zugrunde liegen. Einer der zentralen Kritikpunkte betrifft

ein veraltetes Kulturverständnis, das in vielen interkulturellen Trainings vermittelt wird und das suggeriert, man könne interkulturell kompetent arbeiten, wenn man nur über genügend Hintergrundwissen über „Land und Leute“ verfüge. Kurz gesagt, handelt es sich um Sichtweisen und Kulturdefinitionen, welche die dynamischen Prozesse und kulturellen Erfahrungen des Lebens in einer Einwanderungsgesellschaft nicht adäquat fassen und keinerlei Bezug nehmen auf neuere Konzepte von Kultur, wie sie seit Jahrzehnten in den Kulturwissenschaften entwickelt werden.

Mit der Fokussierung auf das Kulturverständnis greift der hier vorliegende Beitrag nur einen der Aspekte auf, die für eine Aktualisierung und Weiterentwicklung von Ansätzen der interkulturellen Bildung bzw. für die Bildung in der Einwanderungsgesellschaft relevant sind. Mit der Darstellung des aktuellen kulturwissenschaftlichen Forschungsstandes soll der erste Schritt auf dem Weg eines längst überfälligen Theorie-Praxis-Transfers gegangen werden. Die Schwerpunktsetzung auf eine kritische Betrachtung des in der interkulturellen Praxis gängigen Kulturverständnisses wurde gesetzt, weil die Sichtweise von Kultur und das Verständnis über kulturelle Prozesse jeweils grundlegend die für die interkulturelle Arbeit gewählten Arbeitsansätze und Methoden beeinflussen.

Die Expertise ist als Diskussionsbeitrag für die Weiterentwicklung und Aktualisierung der Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft gedacht und richtet sich in erster Linie an Fach-

leute aus der interkulturellen Praxis, aber auch an alle am Thema Interessierten. Ihre Erarbeitung wurde fachliche begleitet und beraten von Claudia Khalifa, Sabine Kriechhammer-Yağmur, Dr. Mona Suhrbier und Dr. Eva Maria Blum. Weiterhin wurde er kritisch von Prof. Regina Romhild gegen gelesen und kommentiert.

Der erste Teil befasst sich mit dem Wandel des Kulturbegriffs in den Kulturwissenschaften und stellt neue Ansätze der Kulturforschung vor. Der zweite Teil beleuchtet, vor dem Hintergrund des

ersten, kritisch das gängige Kulturverständnis in interkulturellen Trainings. Der dritte Teil skizziert die fachinterne Diskussion über Interkulturalität und die Vermittlung interkultureller Kompetenzen, wie sie in den Erziehungs- und Kommunikationswissenschaften und von Seiten kritischer Trainerinnen und Trainer geführt wird. Im Schlussteil der Expertise werden einige Empfehlungen für eine weiterführende Diskussion benannt.

Dr. Eva Maria Blum

I. Kultur: Debatten

Kultur: Debatten

Einführung

In den kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen gab es in den letzten drei Jahrzehnten maßgebende Entwicklungen in Bezug auf den Kulturbegriff. Durch globale gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Umwälzungen und nicht zuletzt durch die weltweiten Migrationsprozesse wurde die **Vorstellung, die Welt sei ein Mosaik** aus voneinander abgeschlossenen und unveränderbaren Kulturen, grundsätzlich in Frage gestellt. In einschlägigen Forschungen wurden die **Auswirkungen der Globalisierung** auf lokale Kulturen analysiert, und **komplexe Phänomene des Kulturwandels** auf lokaler, regionaler, nationaler und globaler Ebene verlangten ein gänzlich neues Verständnis von Kultur. Forschungen über Kultur(en) haben gezeigt, dass ein **statisches, geschlossenes und holistisches¹ Kulturverständnis**, das Kultur unmittelbar an eine (ethnische oder nationale) Herkunft koppelt, nicht mehr erklärungskräftig ist. Denn es begreift Kultur als unveränderlich und territorial begrenzt und lässt Dynamiken und Prozesse menschlicher Handlung außer Acht. Die Vorstellung, Menschen hingen wie Marionetten an ihrer Herkunftskultur und würden durch sie gesteuert, wurde ad acta gelegt. Stattdessen hat

sich ein Kulturverständnis durchgesetzt, welches in den Wissenschaften als **offenes, dynamisches, prozess- bedeutungs- und/ oder praxisorientiertes Kulturverständnis** bezeichnet wird. Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Menschen nicht nur Geschöpfe von Kultur, sondern ebenso Schöpfer sind², und dass sich insbesondere durch die transnationale Mobilität und ihre Vernetzungen in globalisierten Gesellschaften die **Deckungsgleichheit von Mensch, Kultur und Territorium aufgelöst hat**.³ Aktuelle wissenschaftliche Kulturdebatten versuchen folglich, Kultur innerhalb der komplexen, sich immer weiter ausdifferenzierenden und somit höchst heterogenen gesellschaftlichen Zusammenhänge zu konzeptionalisieren.

Demgegenüber steht ein Kulturverständnis, welches sich in der politischen und medialen Öffentlichkeit etabliert hat und den öffentlichen Diskurs dominiert. Dieses legt den Menschen auf seine (ethnische, nationale und mittlerweile auch religiöse) Herkunft und Zugehörigkeit fest. Im Bezug auf den Kulturbegriff ist folglich eine große Diskrepanz zwischen wissenschaftlichen

¹ versteht Kultur als eine Ganzheit

² Greverus (1987)

³ u.a. Welz (1998)

und alltäglichen Diskursen festzustellen, die bei der Frage nach der Qualität interkultureller Trainings eine entscheidende Rolle spielt. Denn diese Trainings, die sich als das entscheidende Format für die Vermittlung interkultureller Kompetenz etabliert haben, bilden die Schnittstelle zwischen der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff und der praktischen Vermittlung von Handlungskompetenzen in „interkulturellen“ (Alltags)Situationen.

Die Kulturanthropologinnen **Gertraud Koch**⁴, **Mitra Motakef**⁵, **Joana Breidenbach** und der Ethnologe **Pál Nyíri**⁶ befassen sich in neueren Arbeiten mit der Frage, welches Kulturverständnis interkulturellen Trainings zugrunde liegt. Sie kommen zu dem Schluss, dass die wissenschaftlichen Kulturdebatten der letzten Jahrzehnte und neue wissenschaftliche Kulturkonzepte bislang kaum Eingang in die Konzepte und die Praxis interkultureller Trainings gefunden haben. Diese stützten sich im Gegenteil auf Kulturtheorien, die in den Kultur- und Sozialwissenschaften längst obsolet geworden sind. Obwohl in den Erziehungswissenschaften durchaus eine kritische Auseinandersetzung mit Kulturkonzepten im Bereich der interkulturellen Bildung stattfindet, konstatiert Motakef, dass sich interkulturelle Trainerinnen

und Trainer mit ihren Konzepten weitgehend immer noch auf ein in den 1940er und 1950er Jahren in der ethnologischen Forschung entwickeltes und mittlerweile längst kritisiertes Kulturverständnis beziehen würden. Danach wurden Kulturen als verschiedene und voneinander unabhängige Wege der Lösung universeller menschlicher Probleme an verschiedenen Orten der Welt verstanden⁷, bzw. als stabiles System, das sowohl die Wahrnehmung als auch das Verhalten von Menschen, die sich innerhalb eines definierten Territoriums bewegen, determiniert.⁸ Das heißt, dass innerhalb von Bildungskontexten ein Kulturverständnis wirksam ist, das sich nicht an wissenschaftlicher Aktualität orientiert, sondern welches das weit verbreitete aber veraltete Verständnis von Kultur=Herkunft aufgreift und festigt. Inwiefern ein solch **ethnisierter Kulturbegriff** problematisch ist, soll im Folgenden erläutert werden. Welche zentralen Diskurse dabei innerhalb der Sozialwissenschaften zu einem Paradigmenwechsel geführt haben, wird in den nächsten Kapiteln aufgezeigt. Dabei spielen vor allem die **Erweiterung des engen Kulturbegriffs auf alltagsweltliche Phänomene** und die Entwicklung neuer **dynamischer Kulturverständnisse und Konzepte des kulturellen Wandels und der kulturellen Praxis** eine entscheidende Rolle.

⁴ Koch (2008)

⁵ Motakef (2000)

⁶ Breidenbach, Nyíri (2008)

⁷ Einflussreiche Ethnologinnen und Ethnologen jener Jahre

wie Margaret Mead und Ruth Benedict entwickelten ihr Kulturverständnis auf der Basis ihrer Forschungen u.a. bei verschiedenen Völkern Neuguineas.

⁸ Nach Motakef (2000), S. 95f

Kultur und Alltagswelt

Der deutsche Kulturbegriff⁹ schloss lange Zeit alles Technische, Funktionale, Politische und Wirtschaftliche aus.¹⁰ Bis heute wird er insbesondere im Alltagsverständnis häufig im Sinne von Hochkultur gebraucht und bezieht sich damit vornehmlich auf den Bildungs- und Kulturbetrieb. In diesem Gebrauchskontext lässt er jedoch einen großen Bereich menschlichen Handelns außer Acht.¹¹ Die ethnologische und kulturanthropologische Kulturforschung, deren Gegenstand über Jahrzehnte hinweg die volkstümlichen Lebens- und Denkweisen und die daraus hervorgegangenen Produkte darstellte, vollzog eine Definitionserweiterung, durch die sie im Kulturbegriff **alltagskulturelle Phänomene** mit einschloss. Die Frankfurter Kulturanthropologin Ina Maria Greverus veranschaulichte das so erweiterte Kulturkonzept im Hinblick auf menschliche Handlung, so wie es in den Kultur- und Sozialwissenschaften in den 1970er Jahre entwickelt wurde: Wenn man Kultur als Werkzeug versinnbildlicht, dann wäre es ein **Werkzeug**, das dem Menschen hilft, in der Natur zu überleben. **Bedürfnisse der Triebbefriedigung** machen dieses Werkzeug notwendig und befähigen den Menschen dazu, es zu entwickeln. Es gibt aber nicht nur ein Bedürfnis, die eigene Existenz zu sichern, sondern auch ein Bedürfnis sie gleichermaßen zu gestalten. Die Faszination für ästhetisch schöne Gebrauchsgegenstände belegt, dass der Gestaltungswille des Menschen über die Existenzsicherung hinausgeht.¹² Architektur und Design zeugen davon, wie schwierig es ist, Ästhetik von Nutzen eindeutig zu trennen. Kultur in dieser Lesart wäre somit die **Gestaltung der Existenzsicherung**. Kultur wurde nunmehr als eine **allen Menschen gemeinsame** Fähigkeit verstanden: Indem Menschen handeln, erschaffen sie Kultur, und sind somit Schöpfer von Kultur. Mit Kultur wurde folglich nicht mehr nur all das beschrieben,

was das „Notwendige“ überschritt, sondern **alltägliche und gewöhnliche Phänomene**.¹³

U.a. Greverus stellte heraus, dass die Basis des kulturellen Handelns die **Symbolfähigkeit** sei. Der Mensch stattet seine Umwelt mit Bedeutung aus. So wird zum Beispiel im religiösen Kontext Wasser in einem Akt der Weihung zu heiligem Wasser. Diese Bedeutung ist dem Wasser nicht immanent, sondern entsteht nur in der Beziehung zwischen dem Wasser und der Person, die dem Wasser Bedeutung zuweist. Natürlich macht dieser Prozess nur dann Sinn, wenn es Menschen gibt, die diese Bedeutung verstehen können. Es konstituieren sich also **symbolische Ordnungen**, die in bestimmten räumlichen, zeitlichen und/oder sozialen Zusammenhängen entstanden sind und die von bestimmten Menschen gelesen werden können. Das erweiterte Kulturverständnis bezog sich also nicht nur auf die individuelle Existenzsicherung, sondern auf Gemeinschaften, Kollektive oder Gruppen. Der Soziologe Stuart Hall schrieb zum Beispiel über die Kunst: „Sogar die Kunst (...) erfährt eine Neubestimmung. Sie gilt nur noch als eine, wenn auch besondere Form des allgemeinen gesellschaftlichen Prozesses: der Sinnstiftung und der allmählichen Ausbildung eines gemeinsamen Bedeutungsfundus, einer gemeinsamen Kultur.“¹⁴ Der „allgemeine gesellschaftliche Prozess“ besteht in der Gestaltung einer **gemeinsamen Kultur**, die mit dem Bedürfnis und der Notwendigkeit, sich in Gruppen zusammen zu schließen, zusammenhängt. Hier wird Kultur zu einer die Menschen in unterscheidbare Kulturen ausdifferenzierenden Kategorie. Die Ethnologie wandte entsprechend ihre Bemühungen lange Zeit „fremden“ kulturellen Ordnungen (= „fremden Kulturen“) zu, die sie zu entziffern suchte.

⁹ Es gibt im Bezug auf die Kulturdebatten unterschiedliche sprachliche und nationale Begriffskontexte. Der Kulturbegriff weist z.B. in den USA, in England und im lateinamerikanischen Raum andere Verwendungskontexte und Begriffsgeschichten auf, die hier nicht weiter ausgeführt werden.

¹⁰ Elias (1997)

¹¹ Greverus (1987:57)

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Hall (1999)

Die historische Betrachtung kultureller Ordnungen brachte die Erkenntnis, dass diese überliefert werden und somit von nachkommenden Generationen erlernbar sind. Der Mensch ist also nicht nur Schöpfer, sondern auch Geschöpf von Kultur. Bemerkenswert ist, dass sich daraus ein in der Gesellschaft weit verbreitetes Verständnis etabliert hat, welches Kultur als ein übergeordnetes und Handlung bestimmendes Gebilde versteht und welches den Blick auf den Menschen als Schöpfer von Kultur verdrängt hat. Denn es wurde nicht berücksichtigt, dass im Prozess der Überlieferung kultureller Praxen und Bedeutungen, sich diese **durch Aneignungs- und Interpretationspraxen verändern**. Der Fokus auf den Menschen als unweigerliches Geschöpf der Kultur hat sich mit großer Wirkung durchgesetzt. Enkulturation ist der Begriff, der den Prozess beschreibt, durch den ein Mensch in die kulturelle Ordnung seiner Gesellschaft eingefügt wird. Der Anthropologe Melville J. Herskovits definierte in den 1970er Jahren Kultur wie folgt:

„Kultur kann objektiv wie von einem Reisenden, der ein Volk besucht, dessen Lebensweisen von seinen eigenen abweichen, als eine Ansammlung institutionalisierter Verhaltensweisen gesehen werden, die ihm, wenn er sie kennen lernt, erlauben, wahrzunehmen, wie ein Mitglied der besuchten Gesellschaft in einer gegebenen Situation reagieren wird. Denn Kultur reguliert die Beziehungen jedes Mitglieds der Gesellschaft zu den anderen; sie verordnet die Weltsicht, die ein Volk hat; sie ordnet ihre ästhetischen Befriedigungen. Sie bestimmt Weisen, nach denen sie Zeit und Raum wahrnehmen und darauf reagieren; sie gibt jedem Menschen die ethischen Normen, nach denen er seine eigene Lebensführung

bestimmt und diejenige anderer beurteilt. Es gibt buchstäblich keinen Moment in dem Leben des Individuums, in dem der Einfluss seiner Kultur nicht vorhanden ist.“¹⁵

Das Zitat beschreibt zwei zentrale Annahmen, die im erweiterten Kulturbegriff der Ethnowissenschaften entstanden sind: (1) Die Kultur legt sämtliche Handlungen, Sichtweisen, Beziehungen und Vorstellungen der Angehörigen dieser Kultur fest. Man nennt dieses Verständnis **kulturdeterministisch**. (2) Sämtliche Verhaltensformen können nur in ihren eigenen kulturellen Zusammenhängen betrachtet werden. Dieses **kulturell relativistische** Verständnis lehnt es ab, kulturelle Phänomene allein anhand des eigenen kulturell geprägten Blickwinkels des Betrachters (= Ethnozentrismus) zu interpretieren.

Die **kulturdeterministische Sichtweise** ist auffällig, wenn über Migrantinnen und Migranten in Deutschland gesprochen wird.¹⁶ Besonders problematisch in den derzeitigen Migrationsdebatten ist die Festsschreibung auf die ethnische Herkunft, die als kulturelle Folie für die Erklärung sämtlichen Verhaltens herangezogen wird. Eine persönliche Erfahrung der Autorin in einem Malereikurs veranschaulicht die von der Dozentin des Kurses eingenommene kulturdeterministische Sichtweise. Diese behauptete nach der Begutachtung meiner Ergebnisse, man könne anhand der Farbwahl auf meine Herkunft schließen. Auf die Frage hin, welche Herkunft man denn darin sähe, antwortete sie mit einer amüsierten Gewissheit: „Na, ihre lateinamerikanische Herkunft!“. Nicht nur, dass sie anhand meines Namens und meines Aussehens ei-

¹⁵ Herskovits (1973) S. 75f, zit. in Greverus (1987) S.75f

¹⁶ Mit dem Begriff des „Migranten“, genau wie mit den Begriffen Mehrheitsgesellschaft und Minderheiten werden in Migrationsdiskursen Menschen in bestimmte Gruppen kategorisiert. Im Kontext der interkulturellen Bildung werden sie häufig verwendet und dabei selten kritisch hinterfragt. Dennoch sind diese Bezeichnungen problematisch. Der Begriff „Migrant“ befindet sich in einem komplizierten Feld der Aushandlung über Zugehörigkeitsverhältnisse in der Gesellschaft. Er ist ein Begriff innerhalb eines politisierten und ideologisierten Diskurses, indem Menschen anhand normativer Kriterien voneinander unterschieden werden. In einem späte-

ren Kapitel wird diese Problematik konkretisiert.

Es besteht stets die Gefahr, durch die Verwendung dieser (Gruppen)Bezeichnung bestimmte Kategorien und Zuschreibungen zu reproduzieren. Obwohl sie der Leserlichkeit halber nicht in Anführungsstriche gesetzt sind, sollen sie als veränderbare Konstrukte gelesen werden, die nicht einfach natürliche oder objektive Gegebenheiten bezeichnen, sondern innerhalb verschiedener Aushandlungs-, Abgrenzungs- und Benennungspraxen entstanden sind. Dabei ist es wichtig ihre Bedeutungen und Funktionen sowohl als Instrumente der Ausgrenzung als auch der Selbstbehauptung (oder des Empowerment) zu verstehen.

nen falschen Schluss auf meine familiäre Herkunft zog, die nicht lateinamerikanisch ist; sie begründete die von mir getroffene Farbwahl mit einer vermeintlich ethnischen Herkunft und entzog mir somit meine individuellen Entscheidungskompetenzen für Farben. Die Farbwahl der Kommilitoninnen, die keinen sichtbaren Migrationshintergrund aufwiesen, hatte selbstverständlich nichts mit „ihrer Kultur“ zu tun. Ein harmloses Beispiel kulturdeterministischer Perspektiven. Nicht ganz so harmlos sind die Debatten, in denen „der kriminelle jugendliche Ausländer“ oder „die Integration verweigernden Migranten“ zu stereotypen Negativbildern der Einwanderungsgesellschaft werden. Aktuell hat die Sarrazin-Debatte gezeigt, inwieweit die Annahme in Deutschland verbreitet ist, dass Menschen nicht-deutscher Herkunft unweigerlich der Logik ihrer Herkunftskultur folgen, ohne dass ihnen individuelle Gestaltungsmöglichkeiten zugestanden werden.

Der **kulturrelativistischen Sichtweise** liegt eine grundsätzlich wertfreie Haltung gegenüber kulturellen Differenzen zugrunde. Sie begründet sich in den Anfängen der ethnologischen Feldforschungen Anfang des 20. Jahrhunderts. Anthropologinnen und Anthropologen wie Margaret Mead verstanden Kulturen als eigenständige und voneinander unabhängige Gebilde, die nur in ihren eigenen historischen und normativen Zusammenhängen erklär- und messbar schienen. In seiner radikalsten Form stellt der Kulturrelativismus alle Universalismen in Frage. Darunter fällt zum Beispiel auch die allgemeine Gültigkeit der von den Vereinten Nationen definierten Allgemeinen Menschenrechte.¹⁷ Menschenrechtsverletzungen sind kulturrelativistisch gesehen nicht generell als solche zu verurteilen, sondern jeweils in ihrem kulturellen Kontext zu interpretieren.¹⁸

Zusammenfassung

Der Kulturbegriff wird von seinem starken Bezug auf hochkulturelle Kontexte gelöst und auf alltägliche Phänomene des gesellschaftlichen Zusammenlebens ausgeweitet. Mit Kultur wird nun jegliche Handlung des Menschen beschrieben, durch die dieser seine Umwelt gestaltet. Gleichzeitig werden unterschiedliche symbolische Ordnungen, die in spezifischen zeitlichen, räumlichen und/oder sozialen Kontexten entstanden sind, als Kulturen bezeichnet. Kultur wird also als alle Menschen vereinende Fähigkeit und als sie in Gruppen ausdifferenzierende Kategorie konzipiert. Der handlungsfähige Mensch wird als Schöpfer von Kultur betrachtet. Gleichzeitig ist er durch seine

Enkulturation Geschöpf von Kultur. Zwei zentrale Begriffe, die in dem erweiterten Kulturverständnis von Bedeutung sind, sind (1) der Kulturdeterminismus und (2) der Kulturrelativismus. Ersterer betont den Aspekt der Enkulturation und folgt der Annahme, der Mensch sei von seiner Kultur bestimmt. In aktuellen Debatten über Migration und Europäisierung erhält insbesondere ein an Ethnizität orientierter Kulturdeterminismus problematische Dimensionen, indem er Menschen auf ihre Herkunftskultur festlegt. Der Kulturrelativismus konzentriert sich auf den Aspekt der Unvergleichbarkeit von Kulturen und wird im Kontext der Debatten um Multikulturalität, Integration und

¹⁷ Fälschlicherweise wird häufig angenommen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sei von „westlichen“ Staaten verfasst worden und somit eine „westliche“ Idee. Diese Annahme liegt der Kritik zugrunde, der „Westen“ wolle seine normativen Werte „nicht-westlichen“ Gesellschaften auferlegen. Eine genaue historische Betrachtung entkräftet diese Annahme, da politische Akteure aus allen Weltregionen maßgeblich am Prozess beteiligt waren. Siehe auch Sahgal, Gita: *Who wrote the Declaration of Human Rights?* URL: <http://www.opendemocracy.net/5050/gita-sahgal/who-wrote-universal-declaration-of-human-rights> (Zugriff: 10.12.2011).

¹⁸ Beide Kulturverständnisse, das kulturdeterministische und das kulturrelativistische Kulturverständnis, sind sowohl im öffentlichen Raum, als auch in interkulturellen Trainings verbreitet. Welche Fragen das im Trainingskontext aufwirft, wird in einem späteren Teil der Expertise diskutiert.

Zugehörigkeit häufig argumentativ herangezogen. Beide Ausprägungen des Kulturverständnisses sind in der politischen Arena der Zuwanderung, der Europäischen Grenzpolitik und der Integrationsdebatten von politischer Relevanz und Wirksamkeit. Gleichzeitig werden sie in interkulturellen Trainings häufig undifferenziert reproduziert.

Die komplexe Perspektive auf den Menschen, der sich einerseits durch kulturelles Handeln die Welt aneignet und so Kultur produziert und andererseits bereits existierende kulturelle Muster durch Enkulturation erlernt, verlangt, dass man Kultur als historisch gewachsen, als den Menschen prägend aber auch als durch menschliche Handlung veränderbar versteht.

Vom essentialisierenden Kulturbegriff zu kultureller Hybridität¹⁹

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff wurden neue Perspektiven eingenommen, die zu neuen Konzepten und Verständnissen von Kultur geführt haben. Diese haben sich wiederum in neuen Begrifflichkeiten manifestiert, die heute zur Analyse und Benennung kultureller Phänomene in den Sozial- und Kulturwissenschaften angewandt werden. Einige dieser Begriffe haben auch in außerakademische

Diskurse Eingang gefunden. Um auszuloten, welche Begriffe und Konzepte von Kultur in der Forschung aktuell verhandelt werden, wie und in welchen Zusammenhängen Kultur in öffentlichen Diskursen thematisiert wird und welche Konsequenzen man daraus für die interkulturellen Trainings ziehen kann, werden einige davon im Folgenden vorgestellt.

Der Kulturbegriff zwischen Wissenschaft und gesellschaftlicher Realität

Die Ethnowissenschaften gingen lange Zeit von der **Deckungsgleichheit von Gruppen-, Raum- und Kulturgrenzen** aus. Menschen wurden als Träger ihrer Kultur betrachtet, die an einem Ort sesshaft waren und sich „ihrer“ Kultur zugehörig fühlten. Die Elemente dieses statischen Kulturverständnisses sind (1) eine aus Individuen bestehende, sich nicht oder nur sehr langsam verändernde Gemeinschaft, die (2) an einem Ort dauerhaft ansässig ist und deren Angehörige sich (3) über eine gemeinsame objektiv wahrnehmbare und zeitlose Kultur als Gruppe identifizieren. Dementsprechend wurden Kulturen als nahezu unveränderliche Systeme, als vom Menschen unabhängige Gebilde, beziehungsweise als statische Strukturen oder Ordnungen betrachtet, die man objektiv analysieren und in einem wissenschaftlichen Text repräsentieren kann. Diese Perspektive auf Kultur, die sich damals in der methodischen

Vorgehensweise der Feldforschung und in der Repräsentation der Forschungsergebnisse in Ethnografien wieder fand, hatte ein ahistorisches Kulturverständnis zur Folge, d.h. eine Kultur wurde als eine unveränderliche und schon immer da gewesene Einheit verstanden. Erst mit der Erforschung von kulturellen Veränderungsprozessen, die im Zuge von sich weltweit auswirkenden Modernisierungsprozessen nicht mehr zu übersehen waren, sowie durch die kritische Perspektive auf die koloniale Expansion Europas und ihre Folgen im Kontext von Dekolonisation, Migration und Globalisierung, wurde dieses statische Kulturverständnis langsam in Frage gestellt. **Kulturwandel**, so wurde erkannt, **war schon immer ein kulturimmanentes Phänomen**, und jede Kultur zeichnete sich durch mehr oder weniger langsame oder beschleunigte Veränderungsprozesse aus. Kultur musste somit nicht nur als **System**, sondern

¹⁹ Weiterführend ist der Aufsatz von Welz (1994) zu empfehlen.

auch als **Prozess** verstanden werden. Zum Forschungsgegenstand wurde dadurch u.a. das Spannungsverhältnis zwischen Faktoren, die kulturelle Veränderungsprozesse auslösen und solche, die innerhalb kultureller Systeme für eine Beständigkeit sorgen. Als den Wandel beschleunigende Faktoren wurden z.B. Innovationen, umweltbedingte Anpassungen oder Austausch und Begegnungen mit fremden kulturellen Ordnungen identifiziert. Zu den Faktoren für die Aufrechterhaltung einer kulturellen Konstanz zählten u.a. Traditionsbildung, Sozialisierung und soziale Kontrolle sowie Abgrenzungspraktiken.²⁰ Die Globalisierungs- und Transnationalisierungsforschung hat gezeigt, dass für das Verständnis kultureller Prozesse in den heutigen Gesellschaften die hohe Mobilität von Menschen, Waren und Informationen als wesentlicher Faktor im Kulturwandel betrachtet werden muss. Dieser Erkenntnis steht jedoch die Tendenz gegenüber, dass insbesondere in medialen, poli-

tischen und alltäglichen Diskursen weiterhin ein **essentialisierender**²¹ und **homogenisierender**²² Kulturbegriff wirksam ist, der Menschen auf ihre Identität mit bestimmten (nationalen, ethnischen oder religiösen) Gruppen und Kulturen festlegt, Differenzen festschreibt und häufig als Erklärungsmuster globaler Konflikte dient. Davon zeugt das in der deutschsprachigen Ethnologie längst überkommene, in der Öffentlichkeit aber immer noch kursierende Bild der unterschiedlichen „Kulturkreise“²³, die sich angeblich – wie Samuel P. Huntington Anfang der 1990er Jahre in seinem umstrittenen aber populären Buch „Kampf der Kulturen“²⁴ behauptet – unvereinbar gegenüber stünden. Trotz der zahlreichen Publikationen, die diese These widerlegen, und trotz der jahrzehntelangen Forschungen über kulturelle Dynamiken und Prozesse, wird anhand solcher Bilder das ewige „Anderssein“ der vermeintlich „fremden Kulturkreise“ gefestigt.

Die doppelte Bedeutung von Kultur

Der statische Kulturbegriff, der Menschen unmittelbar und unauflöslich mit ihrer Kultur und ihrer territorialen Herkunft verschränkt, wurde in den letzten Jahrzehnten hinreichend in den Sozial- und Kulturwissenschaften kritisiert. Dabei erfolgt die Kritik aus einer konstruktivistischen Perspektive. Das heißt, **die natürliche Gegebenheit von Kultur, kultureller Differenz oder kultureller Identität (auch primordiale Perspektive genannt) wird grundsätzlich in Frage gestellt, und es werden die historischen, sozialen und**

politischen Kontexte, Praktiken und Prozesse, in denen Kultur als (Unterscheidungs)Kategorie hergestellt (= konstruiert) wird, analysiert.²⁵ Während bestimmte Vorstellungen von Kultur in akademischen Forschungen also zunehmend dekonstruiert wurden, etablierte sich **in öffentlichen Diskursen ein dominantes Kulturverständnis, welches Kultur weiterhin mit ethnischen oder nationalen Herkunftsnähen verknüpft.** Insbesondere im Kontext der Einwanderungsgesellschaft und in der Diskussion um Zuwanderung

²⁰ Hirschberg (1988)

²¹ Der essentialisierende Kulturbegriff behauptet die natürliche Existenz eines authentischen und reinen kulturellen Kerns oder Wesens. Dieser sei „unabhängig von Kontext und Interpretation“ und weise eine „alle Veränderungen überdauernde Essenz“ auf, die seine „wahre Natur“ bestimmt. Damit legt ein essentialisierendes Kulturverständnis den Menschen auf seine Identität mit einer bestimmten Gruppe und Kultur – und damit ggf. auf seine „Fremdheit“ – fest. (URL: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=16>; Zugriff: 8.11.2011)

²² Der homogenisierende Kulturbegriff suggeriert die kulturelle Gleichheit aller Mitglieder einer Gruppe.

²³ Das Konzept der „Kulturkreise“ wurde erstmals von dem Ethnologen Leo Frobenius Ende des 19. Jahrhunderts eingeführt, der sich später selbst von dem Konzept aufgrund mangelnder Wissenschaftlichkeit abwandte. Trotzdem wur-

de es von diversen Sozialwissenschaftlern aufgegriffen und letztlich in der Wiener Schule der Völkerkunde als Kulturkreislehre etabliert. Da diente das Konzept der „Kulturkreise“ als „abstraktes methodisches Hilfsmittel zur Erforschung kulturhistorischer Zusammenhänge“ (Rössler (2007); S.11). Die Kulturkreislehre geriet spätestens seit 1940er Jahren u.a. aufgrund ihrer extrem schematischen Methodik und ihrer Nähe zur nationalsozialistischen Rassenideologie in die Kritik. Trotzdem hat sich der Begriff bis heute im außerakademischen Sprachgebrauch gehalten und führt dort zu einer verallgemeinernden und stereotypisierenden Kategorisierung der Weltbevölkerung. (Vgl. Rössler (2007); S. 11).

²⁴ Im Original Huntington, Samuel P.: „Clash of Civilizations and the Remaking of World Order“ Simon&Schuster, New York: 1996.

²⁵ Sökefeld (2007)

und Integration, sowie im Hinblick auf die gesellschaftliche Positionierung minorisierter Subjekte²⁶, ist dieses weiterhin populär und wirksam. Die Ausdrücke „kulturelle Vielfalt“, „multikulturelle Gesellschaft“ oder „interkulturelle Begegnungen“ rufen Bilder hervor, in denen Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft miteinander in Beziehung stehen. Diese Verschmelzung von Kultur und Herkunft in der Denkfigur der ethnischen Gruppe oder der ethnischen Identität wird aus der **postkolonialen Perspektive**²⁷ als Konstruktion analysiert, und auf ihre Verstrickungen in Mechanismen der Macht untersucht. In diesem Kontext wurde und wird unter anderem in der deutschen Migrationsforschung die machtvolle Praxis der Zuschreibung kultureller Identitäten aufgrund von Herkunft thematisiert und unter dem Begriff der **Ethnisierung** analysiert.²⁸ Der darin kritisierte Kulturbegriff ist als Teil des Herrschaftsdiskurses zu betrachten, der dazu eingesetzt wird, Menschen aufgrund ihres vermeintlich kulturellen „Andersseins“ als Minderheiten zu markieren und gesondert zu behandeln.

Die Zuschreibung einer kulturellen Fremdheit als Basis von ethnischen Gruppenidentitäten wird zum einen aus der Position der Mehrheitsgesellschaft vollzogen, indem Migrantinnen und Migranten auf ihre Herkunftskultur festgelegt und damit von der mehrheitsdeutschen Gesellschaft unter-

schieden werden. Gleichzeitig greifen Migrantinnen und Migranten diese Zuschreibungen teilweise selbst auf und positionieren sich entsprechend als zugehörig zu bestimmten ethnischen Gruppen, z.B. um bestimmte Minderheitenrechte geltend zu machen.²⁹ Diese so genannten Ethnisierungspraktiken³⁰ hängen eng mit einem in **Deutschland verbreiteten essentialistischen Kulturverständnis** zusammen, welches Kultur als etwas Reines, Eindeutiges, Unveränderliches und Ausschließliches versteht und in dem man entweder der einen oder der anderen Kultur „angehört“. Dadurch wird die Unterscheidung in Mehrheitsgesellschaft und Minderheitengruppen als Matrix der deutschen Einwanderungsgesellschaft wirksam aufrechterhalten. Neuere Kulturforschungen zeigen jedoch, dass, obwohl sich die unterschiedlichsten Akteure innerhalb dieser Matrix positionieren, sie diese gleichzeitig durch verschiedene Alltagspraktiken ständig unterwandern und viel dynamischer mit Kultur umgehen, als es diese groben Kategorien suggerieren. In dieser doppelten Bedeutung von Kultur, nämlich (1) als **statische, essentialistische und ethnisierende Kategorie im Herrschaftsdiskurs** um Zugehörigkeit und Abgrenzung, und (2) als **hybride Praxis im Kontext kultureller Heterogenität** liegen sowohl die Herausforderungen im Umgang mit dem Kulturbegriff, als auch die Potentiale des Kulturwandels.

²⁶ Der Begriff der Minorisierung impliziert, dass Personen nicht von Natur aus oder objektiv gesehen Minderheitenangehörige sind, sondern immer nur im Verhältnis zu einer sich als Mehrheit verstehenden Gruppe. „Minorisierung“ stellt eine Praxis dar, die Minderheiten und Mehrheiten kontextabhängig konstruiert. Mehrheitsdeutsche und Migrationsandere sind Begriffe die u.a. bei Mecheril (2004) benutzt werden, und darauf verweisen, dass es nicht um faktische Staatsangehörigkeit oder um tatsächliche Migrationsbiografien geht, sondern dass die Zugehörigkeiten zu diesen Gruppen diskursiv hergestellt und mit Bildern und Assoziationen verknüpft werden.

Hier in diesem Text, wird mit dem Begriff mehrheitsdeutsch der Blick benannt, von dem aus Migranten als solche markiert werden. Es geht um die Sichtbarmachung von Kategorien - auch der angeblichen Norm - von der aus die Anderen als solche unterschieden, benannt, homogenisiert werden.

²⁷ Auf die Hintergründe der postkolonialen Theorie wird in einem späteren Kapitel eingegangen.

²⁸ siehe z.B. Ha (2004), Römhild (1998)

²⁹ Römhild (2007)

³⁰ Auf die Praxis der Ethnisierung wird in einem späteren Kapitel genauer eingegangen.

Zusammenfassung

Es lässt sich eine parallele Entwicklung ausmachen: Im akademischen Diskurs hat sich – ausgehend von der Erkenntnis, dass sich Kultur stetig wandelt – eine konstruktivistische Perspektive auf Kultur etabliert. Damit dekonstruiert die sozialwissenschaftliche Forschung das ethnisierte Kulturverständnis, welches Herkunft automatisch mit Kultur gleichsetzt. Gleichzeitig ist ein solches Kulturverständnis im öffentlichen und alltäglichen Raum ständig präsent und wird von politischen und sozialen Akteuren immer wieder reproduziert, wobei diese Reproduktion innerhalb komplexer Herrschaftsverhältnisse gedacht werden muss.

Im Kontext der Einwanderungsgesellschaft zeigt sich die Gleichzeitigkeit von Dekonstruktion und Reproduktion essentialisierender Kulturverständnisse wie folgt: Einerseits ist die Vorstellung dominant, eine definierte Mehrheitsgesellschaft würde anderen Minderheitengruppen gegenüberstehen. Diese Vorstellung reproduziert sich dadurch, dass sich Akteure in diesen Kategorien durch Selbstpositionierung und Fremdzuschreibungen verorten. Andererseits werden die vermeintlich eindeutigen Kategorien durch alltägliche kulturelle Praktiken ständig überschritten und unterwandert.

Kultur: Bedeutung und Praxis³¹

Für das Verständnis der Komplexität neuerer Kulturbegriffe muss man sich zunächst von der Annahme lösen, Kultur sei ein dem Menschen übergeordnetes und von seiner Handlung unabhängiges Gebilde. Stattdessen muss Kultur als ein Prozess verstanden werden, der von menschlichen Handlungen abhängt und durch sie Bedeutung erhält. In den Sozialwissenschaften haben verschiedene Forscher Begriffe entwickelt, um Kultur als Prozess denkbar zu machen.

U.a. **Clifford Geertz** ist es zu verdanken, dass die Forschungen über Kultur und über den Menschen als kulturell handelnden Menschen ihren Fokus verlagerten: Mit seinem berühmten Werk „Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme“³² aus dem Jahr 1973 hat er einen Paradigmenwechsel eingeleitet: Er wandte sich davon ab, menschliches Handeln anhand von kulturellen Gesetzen zu erklären und richtete seine Aufmerksamkeit auf die **Bedeutung kulturellen Handelns**. Anhand eines einfachen Beispiels

erklärt Geertz, wie er Kultur versteht: Die schnelle Bewegung eines Augenlids kann von außen objektiv beobachtet werden (z.B. durch eine Kamera). Sie kann als Zucken des Augenlids beschrieben werden, ohne dass man dadurch geklärt hat, in welchem Zusammenhang dieses Zucken aufgetreten ist. Der Zusammenhang kann zum Beispiel sein, dass sich zwei Personen gegenüber stehen und nacheinander mit dem Augenlid zucken. Ist es ein bloßes Zucken? Oder ein kommunikativer Akt des Zuzwinkerns? Oder öffnet der eine den anderen mit seinem Zwinkern nach? Nach Geertz wird Verhalten plus Kultur zur Gebärde.³³ Das bedeutet, dass **Kultur das ist, was dem Handeln**, in diesem Fall dem Bewegen des Augenlids, **eine Bedeutung verleiht**. Um seinem Handeln sinnvolle Bedeutung zu verleihen, oder um die Bedeutung deuten zu können, benötigt man die **Kenntnis über bestimmte Bedeutungsstrukturen bezüglich gesellschaftlich festgelegte Codes**. Die Bewegung des Augenlids bedeutet z.B. in einem bestimmten kulturellen Rahmen eine Begrüßung.

³¹ Der Praxisbegriff, der hier verwendet wird, bezieht sich auf den kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs und meint sämtliche Handlungen des Menschen.

³² Geertz (2003); Im Original: „*The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973

³³ Das Beispiel ist in voller Länge nachzulesen bei Geertz (2003), S.10ff. Er bezieht sich dabei auf den englischen Philosophen Gilbert Ryle, von dem er auch den Begriff der dichten Beschreibung übernommen hat.

Geertz bezieht sich mit seinem Kulturverständnis auf Max Weber, und umschreibt es als „**selbstgeponenes Bedeutungsgewebe**“³⁴, in das der Mensch verstrickt ist. Dadurch, dass Menschen ihre soziale Handlung ständig interpretieren, ist Kultur wandelbar. Die Ethnowissenschaften sind bis heute maßgeblich von Geertz' Kulturverständnis geprägt.³⁵

Die Relevanz eines bedeutungsorientierten Kulturansatzes für das Verständnis von sozialen und kulturellen Prozessen in Einwanderungsgesellschaften soll anhand eines alltäglichen Beispiels aus einem Frankfurter Freundeskreis veranschaulicht werden: Letztens feierte ich bei einem Freund meinen Geburtstag nach. Da es warm war und ich relativ viele Leute einladen wollte, machte ich es mir mit dem Essen einfach und lud zum Grillen ein. Eine Geburtstagsfeier inmitten von Frankfurt: Der Hausherr der Wohnung – Mika – arbeitet seit mehreren Jahren als Arzt in Frankfurt. Er ist Grieche, der in Bulgarien studiert hat. Doma ist „Deutscher mit kroatischem Pass“³⁶, ein zugezogener aber überzeugter Bornheimer und Mitbegründer des Vereins Bernemer Schoppekicker. Als er Mika das erste Mal traf, unterhielten sich die beiden in einer Sprache, die weder kroatisch noch bulgarisch war, aber zur Verständigung taugte. Meine Freundin Tassia arbeitet bei der Deutschen Bank, sie ist Brasilianerin und lebt mit ihrem deutschen Freund Jason zusammen. Wenn sich die beiden unterhalten, lassen sie manchmal brasilianische Wortfetzen einfließen. Weitere Gäste waren Dani, gebürtiger Schwalbacher mit spanisch-italienischen Wurzeln, Manu und Natalie, deren Vater als sizilianischer „Gastarbeiter“ Anfang der 1970er Jahre zuerst

bei Ford arbeitete und dann in Frankfurt lange Jahre als Lehrer tätig war, Vanja, Musiker, familiäre Migrationsbiografie aus Kroatien... und so weiter. Es wurde gegrillt, Tassia und Mika übernahmen den Grill, Bezug nehmend auf ihre Herkunft aus Brasilien und Griechenland, weil sie Grillen als ein wichtiges familiäres und gemeinschaftliches Abendritual erinnerten. Mir war es recht – Grillen ist nicht meine Stärke und so konnte ich mich um meine Gäste kümmern – Menschen, die mehr oder weniger lange in Frankfurt leben und arbeiten, die einen starken Bezug zu Bornheim haben und gleichzeitig identitätsstiftende Bezüge über Frankfurter, über deutsche, über europäische Grenzen hinweg aufweisen. Diese Bezüge sind an dem Abend genauso präsent gewesen wie Bornheim. Das Grillen wurde als griechisch-brasilianische traditionelle Küche inszeniert, die Berger Straße lag der Terrasse zu Füßen und war Voraussetzung für die Anwesenheit der vielen Freunde, der Odewald war als Dialekt vertreten und heiß geführte Diskussionen über den gefürchteten Abstieg der Eintracht mit Uli, dem einzigen OFC-Fan im Freundeskreis, dominierten zeitweise das Wohnzimmer.

Die Globalisierung, das ist mittlerweile gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Konsens, hat neben der Mobilität von Waren und Finanzen zu einer rasanten Mobilität von Menschen, Ideen und Informationen geführt. Dieser Prozess wird gemeinhin als **kulturelle Globalisierung** bezeichnet. Schaut man sich die vielfältige Zusammensetzung der Gesellschaft an, für die meine Geburtstagsgäste einen mikroskopischen Ausschnitt darstellen, wird es unmöglich, ethnische, religiöse oder kulturelle Gruppen scharf voneinander abzu-

³⁴ Geertz (2003) S. 9

³⁵ Die von Geertz begründete Methode der *dichten Beschreibung* ist bis heute einflussreich. Durch die komplexe und detaillierte Beschreibung z.B. eines Rituals, soll es dem Forscher möglich werden, auf seine Bedeutung zu schließen. Das berühmteste Beispiel Geertz' ist das des balinesischen Hahnenkampfes. Geertz interpretiert dieses blutige und spektakuläre Event nicht in seiner Funktion für die Gemeinschaft, sondern in seiner Bedeutung: er liest das Ritual wie einen Text, den es zu interpretieren gilt. Er verlagert Kultur in die Semiotik. Der Text, der aufgrund dieser Interpretationsarbeit entsteht, war in Geertz' Augen der Fiktion zuzuschreiben. Mit dem Bild

des Ethnologen, der bisher dazu in der Lage schien, Wirklichkeit objektiv wiederzugeben, wurde damit gebrochen. James Clifford radikalisierte die so genannte Repräsentationskrise in dem er behauptete, Forschungsobjekte entstünden erst in der Forschung, seien also ihr Produkt und alle ethnologischen Texte seine reine Konstrukte. Ethnologen würden Kultur also nicht repräsentieren, sondern erfinden. Diese Wende führte zu einer zunehmenden kritischen Erforschung der eigenen kulturanthropologischen Texte. Weiterführend: Clifford / Marcus (1986)

³⁶ So bezeichnete Doma sich selbst, als nach seiner Nationalität gefragt wurde.

grenzen. **Die bereits erwähnte Deckungsgleichheit von Kultur- und Gruppengrenzen ist nicht auszumachen.** Es stellt sich im Gegenteil eine **außerordentliche Komplexität und gleichzeitig eine Ressourcenvielfalt** dar. So können viele auf unterschiedliche sprachliche Ressourcen zurückgreifen, seien es nationale oder ethnische Sprachen oder Dialekte. Das Grillen als Tradition der Vergemeinschaftung wurde als solche zelebriert. Diejenigen, die das Grillen mit dieser Bedeutung versehen, haben sich fast wortlos darüber verständigt und eine nach außen spürbare Verbundenheit aufgebaut. Ihre kulturelle Ressource liegt darin, über eine bestimmte Praxis Verständigung herzustellen. Manu und Natalie, die durch ihren Vater starke Verbindungen zur sizilianischen Familie haben, können und das nicht nur sprachlich, zwischen den Interessen der Familie dort und der deutschen Mutter in Deutschland vermitteln. Sie alle **greifen je nach Kontext auf unterschiedlichste kulturelle Ordnungen oder, in Geertz Sinne, Bedeutungsgewebe zurück, durch die sie ihre Handlung in eine der Situation angemessene Sinnhaftigkeit übersetzen können.**

Der Soziologe **Andreas Reckwitz** hält für das Verständnis von Kultur innerhalb solcher Kontexte das „**Modell kultureller Interferenzen**“³⁷ bereit. Obwohl es etwas technisch anmutet, vermag es Kultur im Kontext der Einwanderungsgesellschaft gut zu veranschaulichen. Reckwitz' Bezugsrahmen für seine Auseinandersetzung mit Kultur ist der Nationalstaat, in dem Multikulturalismus als ein mögliches Konzept des Zusammenlebens unterschiedlicher kultureller Gruppen diskutiert wird. Wie **Amartya Sen** in seinem Buch „Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt“³⁸, kritisiert auch Reckwitz jenes Verständnis von „Multikulturalismus“, welches annimmt, abgeschlossene kulturelle Gruppen würden nebeneinander auf einem nationalen Territorium leben. Sen nennt diese Vorstellung „pluralen Monokul-

turalismus“ und verweist damit darauf, dass darin Gruppen als homogene Einheiten gedacht werden. Das Kulturverständnis, das dieser Vorstellung zugrunde liegt, entspricht jener ethnisierenden Praxis, die die Gesellschaft in eine Vielzahl ethnischer Gruppen einteilt und diese dann als einzelne Steinchen in einem Mosaik kultureller Vielfalt versteht. Die gesellschaftliche Realität in der Einwanderungsgesellschaft sieht aber – wie das obige Beispiel zeigt – anders aus. Reckwitz macht zwei Denkschritte:

(1) Zum **bedeutungsorientierten Kulturbegriff:**

Damit löst er die Übereinkunft von übersubjektiven kulturellen Ordnungen und territorial definierten Gruppen oder Gemeinschaften auf. Mika und Tassia beziehen sich auf ein geteiltes Bedeutungsgeflecht „Grillen“, obwohl ihre territoriale Herkunft und daran geknüpfte Gruppenzugehörigkeiten nicht unterschiedlicher sein könnten.

(2) Zum **Modell kultureller Interferenzen:**

Reckwitz beschreibt damit die **Möglichkeit der Parallelexistenz verschiedener Bedeutungsgewebe** (er nennt sie background languages), **die als kulturelles Repertoire in der Lebenswelt der gleichen Akteure wirksam sind.** Doma schließt in seiner Person das Wissen über kulturelle Codes seines „Bernerner“ Vereins, seiner Migrationsgeschichte, seines Freundeskreises, seiner in Kroatien lebenden Verwandtschaft und seiner in Deutschland lebenden Familie ein. Je nach Kontext und Beziehung kann er auf diese Wissensvorräte zurückgreifen. Auf die Gesellschaft bezogen heißt das dann, dass unterschiedliche Komplexe sozialer Praxis, in denen sich die Bedeutungsgewebe ausdrücken, in den gleichen Kollektiven wirksam sind. **Kulturelle Heterogenität besteht dann also nicht zwischen Kollektiven sondern innerhalb dieser.** Die oben dargestellte Geburtstagsgesellschaft ist ein gutes Beispiel für diese Heterogenität und widerlegt ein homogenisierendes Kulturverständnis.

³⁷ Reckwitz (2001), S. 188ff

³⁸ Sen (2007)

Zusammenfassung

Geertz versteht unter Kultur ein Bedeutungsgewebe, welches durch das soziale Handeln der Menschen und ihre Interpretation dieses Handelns ständigen Veränderungen unterliegt. Um Kultur zu verstehen, reicht es also nicht aus, bestimmte Regeln und Gesetze kulturellen Handelns herauszufinden. Eine Handlung muss in ihrem konkreten Kontext als sinngebende und sinnverstehende Praxis verstanden werden. Menschen greifen dabei auf verschiedene kulturelle Ressourcen zurück. Diese Ressourcen können auch als kulturelle Wissensvorräte oder *background languages* bezeichnet werden, die man im Laufe seines Lebens und aufgrund gemachter Erfahrungen sammelt

oder erlernt. Jeder Mensch verfügt über komplexe Wissensvorräte, die je nach sozialem Umfeld aktivierbar sind, und die dem Menschen ermöglichen, in unterschiedlichen Kontexten handlungsfähig zu sein. Das Verständnis von Kultur als Ressourcen, Wissensvorräte oder *background languages* löst Kultur von ihrer Gebundenheit an Gruppen und Orte ab und ermöglicht es, Menschen als Akteure zu denken, die mit verschiedenen Gruppen gemeinsame *background languages* teilen. Gleichzeitig ist innerhalb von Gruppen mit der parallelen Existenz mehrerer kultureller *background languages* und damit mit kultureller Heterogenität zu rechnen.

Kultur: Zugehörigkeit und Identität

In Gesellschaften, in denen die Menschen in Bewegung sind, Migrationserfahrungen haben, als Touristen gereist sind oder einfach an Orten leben, in denen es eine große Fluktuation von Menschen gibt, muss ein Kulturverständnis greifen, welches auf ein **neues Verhältnis von Territorialität und kultureller Vergemeinschaftung** reagiert. Denn wenn man Kultur und kulturelle Zugehörigkeit nicht mehr selbstverständlich und ausschließlich mit einer territorial verorteten Gruppe und ihren geteilten Denk- und Handlungsstrukturen erklären kann, dann stellt sich die Frage, **nach welchen Prinzipien und durch welche Praxen kulturelle Zugehörigkeit und Vergemeinschaftung organisiert wird.** Der Ethnologe **Frederik Barth** widersprach bereits Ende der 1960er Jahre in seinem Buch „Ethnic Groups and boundaries. The social organization of cultural difference“³⁹ der Vorstellung, ethnische Gruppen seien natürliche Einheiten, die sich deswegen voneinander abgrenzten, weil sie räumlich von einander getrennt waren und/oder sich kulturell eindeutig voneinander unterschieden. Die grenzüberschreitende

Bewegung von Menschen und damit die Auflösung bestimmter stabiler und territorial verorteter Gemeinschaften hatte, seinen Forschungen zufolge, nicht dazu geführt, dass sich die Identifikation mit bestimmten ethnischen Kollektiven und die Abgrenzung von anderen entkräftet haben. Stattdessen stellte er fest, dass **gerade in der Interaktion zwischen Individuen und zwischen ethnischen Gruppen, kulturelle Abgrenzungen in einem dynamischen und aktiven Prozess hergestellt und/oder stabilisiert würden**, und zwar indem sich Akteurinnen und Akteure bestimmter kultureller Repertoires bedienen, um sich innerhalb sozialer Beziehungen zu positionieren.

Regina Römhild erforschte die Konstruktion der ethnischen Identität der Russlanddeutschen. Dabei untersuchte sie, wie diese sich während des Aufkommens des russischen Nationalismus und als Reaktion auf Unterdrückung und Diskriminierung als „Deutsche“ eine gemeinsame kulturelle Identität als ethnische Gruppe aufbauten. Die gemeinsamen Erfahrungen der Diskriminierung und

³⁹ Barth (1969)

des Ausschlusses aufgrund der Markierung als ethnisch-deutsche Gruppe stellt hierin einen wichtigen Motor für die Konstruktion einer ethnischen Gruppe dar. Dabei war es nicht zentral, dass man selbst diese Erfahrung gemacht hatte; Menschen knüpften auch an die Erfahrungen anderer an. Das **Zugehörigkeitsgefühl zu einer Kultur erfolgt** also nicht automatisch aus der gemeinsamen Herkunft, sondern vielmehr **aus gemeinsamen Erfahrungen und einem geteilten Erfahrungswissen, auf dessen Grundlage eine Gruppenzugehörigkeit konstruiert wird.**

Diese konstruktivistischen Perspektiven auf Identität und Zugehörigkeit im Zusammenhang mit Kultur sind in den öffentlichen und alltäglichen Debatten, aber auch in einigen wissenschaftlichen Diskursen um kulturelle Differenzen, Multikulturalität und „Fremdheit“ nicht angekommen. Dort ist vielmehr immer noch die Vorstellung verbreitet, Kulturen seien territorial und lokal gebunden und von „äußeren Einflüssen“ wie Migration, Tourismus oder transnationalen Beziehungen, die durch die Globalisierung verstärkt auftauchen, bedroht. Um die Kultur von Migrantinnen und Migranten zu erklären, werden folglich oftmals die traditionellsten kulturellen Aspekte ihres Herkunftslandes herangezogen. Dabei bleibt unberücksichtigt, dass die **Migrationserfahrung möglicherweise zu Veränderungen innerhalb der kulturellen Orientierung und Praxis** geführt hat. In dem Aufsatz von **Ayse Çağlar** „Das Kulturkonzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration“⁴⁰ von 1990 wird die damit verbundene Problematik deutlich. Çağlar veranschaulicht am Beispiel türkischer Migrantinnen und Migranten, wie diese in wissenschaftlichen Studien auf ihre Herkunft festgeschrieben werden. Dadurch bleiben ihre **eigenen Zugehörigkeitsdiskurse und Abgrenzungspraxen, die von Migrationserfahrungen geprägt** sind, unbeachtet. Der Aufsatz ist bereits 20 Jahre alt und hat von seiner Aktualität nichts eingebüßt.

Çağlar problematisiert die dominante Rede von der inneren kulturellen Zerrissenheit, vom Bild der zwischen zwei Stühlen sitzenden Migranten, von Krisen auslösender Orientierungslosigkeit der zweiten oder dritten Generation, anhand derer Integrationsprobleme begründet werden. Ohne ausschließen zu wollen, dass diese Effekte und Folgen von Migration existieren, legt die Dominanz, die diese Themen in der Auseinandersetzung mit Migration haben, nahe, **dass Kultur noch immer als etwas gedacht wird, das an seine territoriale Herkunft gebunden ist und durch Mobilität gestört wird.** Dieses Kulturverständnis konkretisiert sich auch in der Sprache, wenn über Migration und ihre Folgen gesprochen wird. Wie Liisa Malkki⁴¹ herausstellt, wird die kulturelle Zugehörigkeit sprachlich in starken Metaphern naturalisiert. Das Bild der Verwurzelung, die Metapher des Baums, impliziert, dass Kultur einer wichtigen Grundlage bedürfe: der Sesshaftigkeit. Mobilität und Migration⁴² stellen in dieser Logik einen Störfaktor dar, der als „Entwurzelung“ thematisiert wird. Diese generiere ein Problem für die kulturelle Integrität migrierter Menschen und führe zu abweichendem Verhalten.

Der Erziehungswissenschaftler Tarek Badawia (2002) entwickelte in einer qualitativen Grounded-Theory-Studie unter bildungserfolgreichen jugendlichen Migrantinnen und Migranten in Deutschland eine neue Identitätsposition durch den Umgang mit zwei Kulturen: „der Dritte Stuhl“ als Alternative zur Zerrissenheit des oben beschriebenen gängigen sprachlichen Bildes, die Jugendlichen stünden „zwischen zwei Stühlen“. „Mit dem ‚Dritten Stuhl‘ erschaffen die Jugendlichen trotz aller Schwierigkeiten und strukturell ungünstigen Entwicklungsbedingungen eine neue soziale Doppelrolle des Teilnehmers und Beobachters und leisten dabei einen wichtigen Beitrag zur Transformation von soziokulturellen Bedingungen in dieser Gesellschaft.“⁴³

⁴⁰ Çağlar (1990)

⁴¹ Malkki (1992)

⁴² wobei die Migration der transnationalen High Professionals

im Gegenteil meist positiv konnotiert ist und Mobilität im Kontext kosmopolitischer Lebensentwürfe als Privileg gilt.

⁴³ Badawia (2002)

Ein Kulturverständnis, welches Kultur unter den Bedingungen der Globalisierung erfassen will, muss die vermeintlich „äußeren Faktoren“, die „globale“ Phänomene auf „lokale“ Strukturen haben, als **kulturimmanente Faktoren** begreifen. Inwiefern nur ein dynamisches Kulturverständnis kulturelle Zugehörigkeitsdiskurse in Migrationsgesellschaften angemessen erfassen kann, soll ein Beispiel aus der Arbeit mit jungen Erwachsenen verdeutlichen.⁴⁴ Es geht um eine Gruppe, die im Kontext des Freiwilligen Sozialen Jahres regelmäßig auf mehrtägigen Bildungsseminaren zusammenkam. In der Gruppe bestand eine starke aber dynamische Kleingruppenbildung und zwar entlang unklarer und durchlässiger und immer neu definierter Grenzen. Von außen betrachtet, war es eine Ausdifferenzierung entlang verschiedener Lifestyles, Erfahrungshorizonte und subkultureller Zugehörigkeitspolitiken. Die ethnischen Zugehörigkeiten spielten für die Kleingruppenzugehörigkeit, wenn überhaupt, nur eine kleine Rolle. Trotzdem wurden sie thematisiert, teilweise sehr emotional und nicht selten in einer Vermischung politischer Statements und persönlicher Konflikte. Zu einer solchen Situation kam es in einem Seminar, als zwischen zwei Teilnehmenden ein Streit entfachte. Anna, eine junge Frau Anfang zwanzig, die eine griechische Migrationsbiografie hat, und Ivo, ein 18-jähriger junger Serbe, dessen Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien flüchteten, stritten sich über ihr soziales Verhalten in der Gruppe. Nach lautstarken Diskussionen kam Ivo in einem sarkastischen Ton auf Annas griechische Herkunft zu sprechen. Es ging um Griechenlands Schuldenkrise, die er mit Annas Unvermögen, sich aus seiner Sicht angemessen zu verhalten, in Verbindung brachte. Anna schien von dieser Anschuldigung sehr verletzt. Der Streit wurde aggressiv und Anna steigerte sich emotional in Ivos Affront gegen die Griechen hinein. Die Seminarleitung musste in den Streit eingreifen und ihn beenden. Die Diskussion über den Rettungsschirm für Griechenland war

Austragungsort eines persönlichen Konfliktes zwischen zwei dominanten Personen, die sich in ihren Freiräumen eingeschränkt fühlten. Annas griechische Herkunft spielte bis dahin keine Rolle. Im Gegenteil, durch ihren fränkischen Dialekt, stand sie oftmals als Nürnbergerin im Mittelpunkt, eine Rolle, mit der sie sich gerne identifizierte. Ihre griechische Herkunft wurde von Ivo in der Konfliktsituation anhand der politischen und ökonomischen Schwierigkeiten des Landes herabgewürdigt und diente ausschließlich dem verletzenden Angriff. Annas öffentliche Identifikation mit ihrer nationalen Herkunft trat zum ersten Mal in dieser Deutlichkeit hervor und verschwand einen Tag später wieder, als sich die beiden versöhnt hatten. Die einzigen Male, in denen sich Anna ansonsten auf ihre Herkunft bezog, waren Situationen, in denen sie aufgrund ihrer aufbrausenden Art kritisiert wurde. Ihre Entschuldigung war dann, dass sie als „Griechin“ nicht anders könne, dass ihr das „im Blut liege“. Diese Selbstzuschreibung konnte also als Strategie eingesetzt werden, sich unangreifbar zu machen.

Ähnliche Situationen gab es hin und wieder zwischen Ivo und Esma, einer jungen bosnischen Frau, die als Kind mit ihrer Familie aus dem ehemaligen Jugoslawien geflohen ist. Der anhaltende Konflikt zwischen bosnischen und serbischen Jugendlichen in der Diaspora diente immer wieder als Ausgang neckender Provokation zwischen den beiden, die dadurch einander sehr viel Aufmerksamkeit schenkten und gleichzeitig voneinander einforderten. Gleichwohl wurden die Diskussionen nicht mit weniger Ernsthaftigkeit und emotionaler Beteiligung ausgetragen. Die Herkunft eines Georgiers, der als einziger erst seit kurzem in Deutschland lebt und somit tatsächlich den Großteil seines bisherigen Lebens in einem anderen Land verbracht hatte, war kein Thema. Er war der Älteste und wurde als integrierender und versöhnender Teil der Gruppe akzeptiert und geschätzt.

⁴⁴ Das Beispiel stammt aus einem der Arbeitskontexte der Autorin.

Anscheinend dienten kulturelle Identitäten in dieser Gruppe dazu, Beziehungen **zwischen den Teilnehmenden für diesen spezifischen zeitlichen und räumlichen Rahmen aktiv zu organisieren und auszuhandeln**. Es gab konkrete Kontexte, in denen sie thematisiert wurden und viele Momente, in denen sie keine Rolle spielten. Die Gruppe organisierte sich immer wieder neu, was auch daran lag, dass es eine starke Fluktuation von Teilnehmenden gab. Die ethnische Zugehörigkeit oder die kulturelle Identität einer bestimmten Herkunftsnation waren zwei von vielen Instrumenten dieser ständigen Neuorganisation. Dabei war ihre Relevanz keineswegs selbstverständlich, sondern in hohem Maße **konstruiert und instrumentalisiert**.

Es spielt in diesem Beispiel keine Rolle, ob sich Serben von Bosniern durch ihre Herkunft kulturell voneinander unterscheiden, oder ob „die griechische Mentalität“ von Müßiggang und unternehmerischem Versagen oder von Temperament geprägt ist. Um bestimmte Verhaltensweisen zu verstehen, ist die Frage viel aufschlussreicher, welche identitätsstiftenden Bezüge die Individuen subjektiv und kontextabhängig im Rahmen der Abgrenzung oder der Zuordnung hervorbringen und wie sie sich dabei auf vielfältige kulturelle Bezüge berufen. **Kultur wird hier als Praxis der Organisation des sozialen Raums verstanden**: Akteurinnen und Akteure nutzen ihre kulturellen Repertoires als Instrumente der Positionierung innerhalb bestimmter sozialer Kontexte. Im Kontext

der Einwanderungsgesellschaft ermöglicht ein solches Kulturverständnis, die Zuordnungspraxen minorisierter Akteurinnen und Akteure als einen **selbstbestimmten Umgang** mit den dominanten Zuschreibungen der Mehrheitsgesellschaft zu verstehen, innerhalb derer sie meist als ethnische Minderheiten markiert werden. Gerd Bauman zeigt anhand seiner Forschungen in einem Londoner Stadtteil auf, wie sich Akteurinnen und Akteure, die Migrationsbiografien aufweisen, **des „dominanten Diskurses“⁴⁵ der Kategorisierung nach Herkunftskulturen für eigene Ziele bedienen können, während sie ihn in ihrer alltäglich Praxis genauso selbstverständlich unterwandern und sich bestimmter Zuordnungen entziehen**. Römhild beschreibt dies als einen Lernprozess, in dem Migranten die Kategorien, in die sie von außen eingeordnet werden (häufig religiöse, ethnische oder nationale Kategorien), erlernen und diese für sich nutzen, während sie gleichzeitig Räume suchen und bilden, in denen diese außer Kraft gesetzt sind.⁴⁶ In der postkolonialen Theorie wird eine solche **Praxis des Widerstandes gegen die hegemoniale Vorstellung der Normalität und Zugehörigkeit**, in der sich unterprivilegierte Subjekte bestimmte Symbole und Codes aneignen und umdeuten, als **Hybridität** bezeichnet.⁴⁷ Der postkoloniale Theoretiker **Homi Bhabha**⁴⁸ bezeichnet jene komplexen Prozesse als hybrid, in denen bestimmte Praktiken der Machtausübung durch die unterdrückten Subjekte unerwartet oder unkontrollierbar angeeignet und umgedeutet werden.

Kulturwandel durch die Praxis der kulturellen Grenzüberschreitung

Die Sozialwissenschaften, u.a. die Postkoloniale Theorie, und die Transnationalisierungsforschung, untersuchen das Phänomen der kulturellen Grenzüberschreitung. Damit ist jene Praxis gemeint, **mit der Akteurinnen und Akteure die in den dominanten Diskursen herrschenden kulturellen Kategorien überschreiten**. In der Kolonialzeit

war das z.B. die Grenze zwischen den Kolonisatoren und den Kolonisierten, die durch bestimmte Strategien durchbrochen wurden. In der Transnationalisierungsforschung sind das z.B. die territorialen Grenzen, die durch soziale Vernetzungen außer Kraft gesetzt werden. Und in der Migrationsgesellschaft sind es ethnische, religiöse oder

⁴⁵ Bauman (1996), S. 109

⁴⁶ Römhild (2007); S.166

⁴⁷ Bhabha (1997)

⁴⁸ Ebd.

nationale Kategorien, nach denen Menschen eingeteilt und unterschiedlich behandelt werden, und die durch widersprüchliche und selbstbestimmte Praxen der verschiedensten Akteure unterwandert werden. In den Sozialwissenschaften wurden verschiedene Begriffe und Konzepte entwickelt, mit denen prozesshafte und komplexe Phänomene der kulturellen Grenzüberschreitungen, wie oben beschrieben, analysier- und benennbar wurden. Dazu gehören **Synkretismus, Kreolisierung und Hybridität**.

Çaglar plädiert mit dem aus der Religionsethologie stammenden Begriff des **Synkretismus** für eine Perspektive, die das **kreative Potential und die Dynamik von kulturellen Mischformen** hervorhebt und Unregelmäßigkeiten, sowie Brüche mit Traditionen **als Orte der Neuschöpfung** wertschätzt. Es gibt zahlreiche Beispiele, die dieses Moment der aktiven und produktiven Mischung kultureller Ordnungen illustrieren, u.a. in der Kunst und Popkultur. Künstler wie Fatih Akin, der als deutscher Regisseur international Anerkennung genießt, oder wie Xavier Naidoo und Joy Denalane, die wichtige Vertreter der deutschen Popmusik sind, zeugen davon.

Ulf Hannerz kritisiert in seinem Buch „Transnational Connections“⁴⁹ die Auffassung, dass sich kulturelle Unterschiede und Besonderheiten durch die Globalisierung einebnen würden und eine einheitliche westlich geprägte Weltkultur entstünde. Dabei argumentiert er wie Çaglar, dass die Begegnungen verschiedener kultureller Strömungen hingegen stets eine interessante Neuschöpfung von Kultur mit sich bringen. Er beschreibt diesen Prozess mit dem Begriff der **Kreolisierung**. „Creole“ ist ein Begriff, der in (post)kolonialen Gesellschaften eine hybride Sprachpraxis bezeichnete. Dabei haben die Kolonisierten die Sprache der Kolonialherren mit ihren Sprachen vermischt und verändert. Ähnlich wie Synkretismus **wider-**

spricht Kreolisierung dem Ideal der „kulturellen Reinheit“ und entlarvt es als Konstrukt.

„Kultur“ entsteht aus der Begegnung verschiedener kultureller Ordnungen und aus dem, was die Akteure daraus machen. Die Annahme, lokale „Kulturen“ seien die Opfer der globalen Kulturindustrie, verleugnet die Tatsache, dass Menschen Akteure sind, die mit kulturellen Einflüssen aktiv umgehen und diese ständig modifizieren.

Zwei Beispiele sollen die Praxis der kulturellen Grenzüberschreitung veranschaulichen. Es sind Beispiele für die aktive Modifikation kultureller Praxen durch die Akteure. Das erste Beispiel entstammt einer Forschung über die transnationale Produktion des Yoga⁵⁰:

Yoga ist eine Praxis, die kulturell in Indien verortet wird. Verschiedene Forschungen⁵¹ zeigen auf, inwiefern Yoga transnational produziert wird und sich in einem ständigen Wandel befindet. Die Kritik vieler Praktizierender, der Yoga in Deutschland sei verfälscht und nicht mehr authentisch, ist aus historischer Perspektive nicht haltbar. Yoga hat sich in Indien und außerhalb seit seinen Ursprüngen durch den Einfluss verschiedener indischer und nicht-indischer Denker und Praktiker, sowie durch sozio-kulturelle Veränderungen ständig weiterentwickelt. Die Vorstellung einer reinen, ursprünglichen Yogalehre, die man nur in Indien finden kann, ist eine Konstruktion westlicher Praktizierender.

Yoga wurde Ende des 19. Jahrhunderts über den indischen Gelehrten Swami Vivekananda in den USA populär gemacht. Das erste Weltparlament der Religionen in Chicago 1893, dessen implizites Ziel es war, im Zuge der sich verbreitenden alternativen religiösen Ideen aus den Kolonien die Vorherrschaft des Christentums zu propagieren, wurde Schauplatz für ein erstaunliches Ereignis: Swami Vivekananda, der als Hindu vor dem Parla-

⁴⁹ Hannerz (1996)

⁵⁰ Sarma (2009) unveröffentlicht, S. 14ff

⁵¹ U.a, Strauss, Sarah (2005)

ment sprach, löste eine unerwartete Welle der Begeisterung für sein Land und den Hinduismus aus. Seine Mission war es, Spenden für das gebeutelte Indien zu erbitten, und im Gegenzug bot er ein im „Westen“ scheinbar sehnsüchtig vermisstes Gut an: die Spiritualität. Er vermittelte Yoga als eine erlernbare und erfahrbare spirituelle Praxis, die auf großes Interesse stieß. Wie gelang es Swami Vivekananda, einen solchen Eindruck zu hinterlassen? Obwohl man zu der Zeit noch nicht von kultureller Globalisierung im heutigen Sinne sprechen kann, gab es dennoch einen weltweiten Austausch von philosophischen, literarischen und religiösen Gedanken. Swami Vivekananda war ein Gelehrter und kannte sich mit europäischen und amerikanischen Intellektuellen und zeitgenössischen Philosophien aus. Ebenso war er des Englischen mächtig und trat gebildet, eloquent und charismatisch auf. Yoga verkaufte er als eine Praxis, die eine gewisse Rationalität hat, die empirisch erfahrbar ist und die nicht nur Geist, sondern auch Körper stärkt: damit hat er Yoga nicht „verfälscht“, er hat Yoga ausgehend von verschiedenen kulturellen Strömungen kreolisiert. Bei der kolonisierten indischen Bevölkerung genoss Swami Vivekananda große Anerkennung, weil er es vermochte, den Amerikanern auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. Er beeinflusste die Entwicklung des Yoga in Indien maßgeblich, wo zunehmend Yogainstitute und wissenschaftliche Zentren entstanden, die der indischen Bevölkerung die gesundheitsfördernde und ausgleichende Wirkung des Yoga in Handbüchern und Abendkursen nahe brachten, lange bevor Deutschland, die USA oder andere „westliche“ Staaten Yoga als Wellnesspraxis etablierten. Swami Vivekananda, sowie viele von ihm beeinflussten Yogis verarbeiteten in der Transformation der jahrtausend alten Yogapraxis die transnationalen Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen durch die weltweite Industrialisierung und Technologisierung. Gleichzeitig widerstand Swami Vivekananda auf dem Weltparlament der

Religionen der christlichen Missionierung des Hinduismus und setzte das Machtbestreben des westlichen Christentums außer Kraft. Er unterwanderte mit seiner Kenntnis des westlichen Zeitgeistes die Vorherrschaft des Westens und des Christentums und kehrte zumindest für die Zeit der Euphorie über Indiens Spiritualität die Machtverhältnisse um. Denn er erfüllte die Bedürfnisse seiner wirtschaftlich und politisch überlegenen „Gastgeber“, indem er sich ihrer kulturellen Codes bediente, und enthob sich und sein Heimatland gleichzeitig ihrer Zuschreibung als Unterlegene. Hier lässt sich ein gutes Beispiel für den von Homi Bhabha verwendeten Begriff der **Hybridität** erkennen, den er für die Beschreibung kultureller Überschneidungspraxen nutzt. Bhabha entwickelt den Begriff im Kontext seiner postkolonialen Kritik und verbindet mit ihm vor allem Subversion und Destabilisierung kolonialer Herrschaft und westlicher Hegemonie.⁵²

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Tourismusindustrie: eine Industrie, die in dem Ruf steht, die lokale Bevölkerung als touristische Attraktionen zu verkaufen, alles ihrer Marktlogik zu unterwerfen und darüber hinaus die besuchten Menschen in ihrer Ursprünglichkeit zu „verderben“. Oft schwingt in diesen Urteilen ein Paternalismus mit, der die ansässige Bevölkerung exotisiert und infantilisiert: Die Menschen in den so genannten Entwicklungsländern werden als Opfer des Tourismus dargestellt, die keinerlei Mitspracherecht oder Gestaltungsmöglichkeit haben. Es soll an dieser Stelle nicht ignoriert werden, dass strukturelle Machtungleichheiten eine Abhängigkeit im Tourismus hervorbringen, die kritisch zu betrachten ist. Dennoch soll folgendes Beispiel zeigen, wie sich Strandverkäuferinnen in Indien aktiv und selbstbewusst in der Marktlogik des Tourismus verorten, wie sie diese von innen verändern und somit als Gestalterinnen und Profiteurinnen des Tourismus hervorgehen.

⁵² Bhabha (1997)

Während eines Strandurlaubes in Goa/Indien machte ich eine Bekanntschaft, die den hybriden Umgang mit kulturellen Ordnungen gut zu verdeutlichen vermag. Es war zu Beginn der Hochsaison. Die meisten Unterkünfte waren belegt und jeden Tag kamen mehr Touristen an. Gleich bei meinem ersten Strandspaziergang wurde ich von vielen Verkäuferinnen angesprochen, die eine gute Übersicht über die Neuankömmlinge zu haben schienen. Sie luden mich in ihre Strandbuden ein oder präsentierten mir ihre Waren, die sie in einem Beutel mit sich herumtrugen. Die Frauen sprachen alle ein ausgezeichnetes Englisch. Die Arbeit schien gut durchorganisiert zu sein, jede hatte ihren ausgewiesenen Geschäftsbereich und ihre speziellen Angebote. Meine erste Reaktion auf ihre Ansprachen war Ablehnung: ich wollte nichts kaufen und dementsprechend auch keinen Smalltalk halten, von dem ich überzeugt war, dass er nur ein Ziel hatte: das Geschäft. Also ging ich den Frauen zu Beginn aus dem Weg, verschanzte mich mit starrem Blick in mein Buch oder mit zielstrebigem Schritten ins Wasser. Nach ein paar Tagen kam ich dennoch immer wieder ins Gespräch mit einer der Frauen. Sie nannte sich Lola, war um die zwanzig und hatte einen kleinen Sohn und einen Mann. Sie kam immer wieder zu mir an die Liege, wir saßen zusammen und erzählten, oder besser gesagt, erzählte meistens sie. Ich erfuhr, dass sie nur zur Saison nach Goa kam und bereits an verschiedenen Stränden gearbeitet hatte. Genau wie die meisten anderen Frauen wohnte sie eigentlich im Nachbarstaat Karnataka, wo sie in der Nebensaison auf dem Feld arbeitete. Sie erzählte mir von ihrer Familie und von ihrem Geschäft – sehr vertraut und persönlich. Ich genoss es, mit ihr Zeit zu verbringen und hatte das Gefühl ein bisschen über die Strukturen hinter dem vermeintlichen Strandparadies zu erfahren. Sie machte den Eindruck einer sehr selbstbewussten und reflektierten Frau. Ich konnte sie über ihr Verhältnis zu den Touristen fragen und sie erzählte mir von gewonnenen Freunden, die immer wieder kämen und ihr Postkarten schickten. Sie erzählte das stolz aber nicht

sehnsüchtig. Ich konnte mir auch vorstellen, sie in Zukunft wieder zu besuchen, gemeinsam Zeit zu verbringen und zu plaudern. Kurz vor meiner Abreise bat sie mich, doch noch mal in ihren Shop zu kommen, oder ihr zumindest einige Dinge zu hinterlassen, die ich nicht mehr mitnehmen wollte, Shampoo, Duschgel, Klamotten, etc. Ihre Bitte traf mich wie ein Schlag, hatte ich mich doch so über einen freundschaftlichen nicht-geschäftlichen Kontakt gefreut. Ich bedauerte es häufig in Indien, dass es mir nicht gelang, freundschaftliche Kontakte zu Inderinnen oder Indern aufzunehmen. Wahrscheinlich ging es nicht nur mir so. Nachdem ich enttäuscht war, schlechten Gewissens ihr aber dennoch irgendwas abkaufte und ihr tatsächlich ein paar Kleinigkeiten da ließ, verließ ich den Ort. Ich dachte seither viel über meine Begegnung mit Lola nach (ein Name übrigens, den sie sich selbst gab, nachdem sie der Auffassung war, dass Touristen ihren Namen nicht aussprechen können, oder vielleicht auch, weil er als Maske ihre Privatsphäre schützte).

Lolas Motivation, mit mir in Kontakt zu kommen, kann ich nicht einschätzen. Möglicherweise waren es auch für sie angenehme Unterhaltungen, und sie lernte mich ebenso gerne kennen, wie ich sie. Was ich jedoch durch meine Reaktion auf unsere Begegnung weiß, ist dass es ihr gelungen ist, mir etwas zu verkaufen. Wenn man so will, könnte man ihre Handlung als Verkaufsstrategie interpretieren. Das Bedürfnis der Touristinnen und Touristen, jemand aus der lokalen Bevölkerung kennen zu lernen und hinter die Kulissen der touristischen Orte zu blicken, hat sie offenbar erkannt und sich zu Nutzen gemacht. Dabei hat sie die Beziehung von Anfang an gelenkt, sie kam zu mir, wann sie wollte, ging, wann sie wollte und erzählte, was sie wollte. Ob es tatsächlich private Details aus ihrem Leben waren, die sie mir erzählt hat, spielt keine Rolle. Entscheidend war, dass ich dachte, sie würde sich mir anvertrauen. Sie verkaufte im Endeffekt nicht nur einen Rock und ein paar Ohringe, sondern sie verkaufte dazu eine Geschichte. Steffen Schüle

würde das die „Inszenierung der Hinterbühne“ nennen.⁵³ Hätte sie dies nicht getan, hätte ich mit Sicherheit nichts von ihr gekauft. Obwohl ich mit meinen westlichen Privilegien, mit meinen ökonomischen Ressourcen und meinen „unendlichen“ Möglichkeiten, die Welt zu bereisen, kam, blieb mir Lolas Lebenswelt mitsamt ihrem wirklichen Vornamen verschlossen. Die mächtige Tourismusindustrie, gesteuert von den großen Unternehmen, die auch in Goa präsent sind, vermochte es nicht, in ihren Wirkungskreis einzudringen.

Was hat das nun mit dem praxisorientierten Kulturbegriff, Kreolisierung oder Hybridität zu tun? Der Tourismus ist neben der Migration eine globale Kraft der Mobilität. Auch er trägt zur kul-

turellen Globalisierung bei, indem er Menschen, Ideen, Güter und Informationen wandern und sich begegnen lässt. **In diesen Begegnungen produzieren Menschen neue „hybride“ kulturelle Ordnungen**, in dem sie ihr Repertoire mit dem neu erlernten kombinieren, ergänzen oder modifizieren. Lola hat diesbezüglich eine erfolgreiche Geschäftskultur sowie eine besondere Art der interkulturellen Kommunikation in touristischen Beziehungen entwickelt. Sie unterscheidet sich darüber hinaus vom traditionellen Frauenbild in Indien und beeinflusst dadurch ihre Geschlechterkultur, ohne nach „westlichen Lebensmodellen“ zu streben.

Zusammenfassung

Kultureller Wandel ist als wesentlicher Bestandteil von Kultur zu verstehen und nicht als Ausnahme in einem Gefüge stabiler und homogener kultureller Einheiten. Kulturelle Identitäten und Zugehörigkeiten werden in öffentlichen Diskursen jedoch weiterhin statisch gedacht und von bestimmten territorialen Herkünften abgeleitet. Dadurch werden Menschen auf ihre Herkunftskultur festgelegt. Die hohe Mobilität von Menschen stellt diese Verknüpfung jedoch in Frage und verlangt neue Perspektiven auf kulturelle Identität und Zugehörigkeit. Während vor allem in den Migrationsdebatten Mobilität mit der Metapher der Entwurzelung und der kulturellen Zerrissenheit problematisiert wird, fragen Sozialwissenschaftler nach dem Umgang mit Mehrfachzugehörigkeiten durch Akteurinnen und Akteure. Dabei stellen sie einen flexiblen, produktiven und strategischen Umgang mit verschiedenen kulturellen Repertoires fest, die für die Positionierung innerhalb sozialer Räume eingesetzt werden. Diese sozialen Räume können jedoch nicht außerhalb von Machtstrukturen gedacht werden. Dominante

Diskurse, in denen Migrantinnen und Migranten in ethnischen, nationalen oder religiösen Kategorien unterschieden und von der Mehrheitsgesellschaft abgegrenzt werden, beeinflussen Strategien und Praktiken der Zuordnung und Abgrenzung minorisierter Subjekte. Dennoch entwickeln diese widerständige Praktiken, mit denen sie die dominanten Zuschreibungen für sich nutzen, unterwandern oder außer Kraft setzen. Die Perspektive auf den Menschen als Akteur, der durch sein Handeln kulturelle Bedeutungen innerhalb spezifischer kultureller Sinnhorizonte immer wieder neu interpretiert und dadurch modifiziert, legt nahe, **Kultur als dynamischen Prozess und als Praxis der Sinnstiftung und der Positionierung** zu betrachten. Die Tatsache, dass sich Menschen kulturelle Identitäten konstruieren, und sich dabei aus vielfältigen territorialen, kulturellen und sozialen Bezügen „bedienen“, die eine globalisierte Welt durch transnationale Bewegungen und Vernetzungen bereithält, stellt die Deckungsgleichheit von lokaler Kultur und Territorium in Frage und verlangt, **Kultur(en) und ihre Verortung neu zu**

⁵³ Weiterführend zu empfehlen: Schüle (2004)

überdenken. Daraus folgt schließlich, dass **Kultur als ein Produkt aus der (auch konfliktreichen) Begegnung kultureller Ordnungen und Systeme** verstanden werden muss, dass sich ständig verändert und somit hybrid ist.

Beispiel Frankfurt: Die Global City und ihre Super-Diversität

Frankfurt, das stellt eine wissenschaftliche Expertise von Römhild und Vertovec, sowie einem Team von Frankfurter Kulturanthropologinnen und Kulturanthropologen heraus⁵⁴, ist eine Stadt, die all die bisher thematisierten kulturellen Dynamiken in hohem Maße repräsentiert. Als zentrale Charakteristika für Frankfurt nennt die Expertise die internationale Funktion **Frankfurts als „Global City“**, die **hohe Bevölkerungsmobilität**, die **Transnationalisierung der Beziehungen**, **„Super-Diversität“ als besonderes Merkmal der Zusammensetzung der Bevölkerung**, sowie die **Entstehung neuer Milieus und Szenen** – auch jenseits nationaler Herkünfte.

Global City werden Städte genannt, die im Zentrum eines neuartigen internationalen Städtesystems stehen. Sie konzentrieren Steuerungsfunktionen der Finanzdienstleistungen und weltweitzersplitterter Industrieproduktionen wie z.B. die Zentralen von Banken und internationalen Konzernen, wichtige Finanzmärkte und unternehmensnahe Dienstleistungen. Frankfurt gehört zu den herausragenden europäischen und internationalen Finanz- und Dienstleistungszentren und gilt als einzige „Global City“ Deutschlands. Die ökonomische Bedeutung der „Global City“ Frankfurt als europäisches und internationales Finanz- und Dienstleistungszentrum ist eng verbunden mit Einwanderung, einer hohen Mobilität der Bevölkerung und kultureller Dynamik. 40% der Stadtbewohner (und über 60% der unter 6-Jährigen) haben einen Migrationshintergrund, und die

gesamte Bevölkerung der Stadt weist im Hinblick auf Herkunft, soziale Zusammensetzung und kulturelle Pluralität eine außerordentliche Diversität auf. Mobilität und Migration bedeuten allerdings „nicht nur den „Import“ unterschiedlicher kultureller Orientierungen, sondern vor allem auch die **Weiterentwicklung und Neuerfindung von Kulturen in der Begegnung mit Anderen**“⁵⁵. Die ökonomische Globalisierung der Wirtschaftsmetropole und die kulturelle Dynamik der Einwanderungs- und Wissensmetropole sind unbedingt als miteinander verschränkte Prozesse zu sehen, welche nicht nur die Bevölkerung insgesamt betreffen sondern auch sehr viel stärker als bisher zusammen gedacht werden müssen.⁵⁶

Mit welchem Verständnis von Kultur und welchen adäquaten Begriffen und Konzepten kann man in wissenschaftlichen, aber auch in interkulturellen Trainingskontexten dieser Komplexität gerecht werden? Um die kulturelle Pluralität Frankfurts zu erfassen, muss die **außerordentliche Mobilität der Frankfurter Bevölkerung** mitgedacht werden. Nicht nur die Fluktuationen der Bevölkerung durch Zu- und Wegzüge, sowie durch Pendler und durch stadtinterne Mobilität vervielfältigt die kulturelle Diversität der Stadt, sondern ebenso die transnationalen Beziehungen, die Frankfurterinnen und Frankfurter zu Orten außerhalb Deutschlands pflegen. Die Lebensrealität von Migrantinnen und Migranten ist heute in hohem Maße dadurch geprägt, dass sie in ihrem Alltag vielfältige ökonomische, soziale, politische

⁵⁴ Römhild, Vertovec, et. al. (2009). Diese Expertise wurde im Auftrag des Amts für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main als Grundlagenarbeit für das im Herbst 2010 von der Stadtverordnetenversammlung verabschiedete Frankfurter Integrations- und Diversitätskonzept

erstellt. (Magistrat der Stadt Frankfurt am Main. Dezernat XI-Integration (2011)

⁵⁵ Vertovec, Römhild et. al. 2009: 31

⁵⁶ Ebd. S. 22

und kultureller Beziehungen zu Orten außerhalb Deutschlands unterhalten. Begünstigt werden das Leben in grenzüberschreitenden Alltagswelten und die Aufrechterhaltung von transnationalen Netzwerken durch neue Informations- und Kommunikationstechnologien und günstige Transportmöglichkeiten. Transnational vernetzt sind selbstverständlich auch die Anbieter und Nutzer der internationalen Dienstleistungsunternehmen der „Global City“ Frankfurt. Gerade in einer internationalen Stadt wie Frankfurt gehören transnationale Bewegungen und Beziehungen aber auch längst zum beruflichen und/oder privaten Alltagsleben von Frankfurterinnen und Frankfurtern deutscher Herkunft. Familiäre Beziehungen ins Ausland, Ferienhäuser, geschäftliche Kontakte etc. lösen die Stadt als **einzigen kulturellen Bezugspunkt** auf und deuten auf eine **Vernetzung lokaler Akteure und Strukturen in transnationale Netzwerke** hin. Die Notwendigkeit für ein dynamisches Verständnis von Kultur und kultureller Identität innerhalb solcher komplexer Zusammenhänge liegt auf der Hand.

Folgendes Zitat aus dem Integrations- und Diversitätskonzept der Stadt Frankfurt beschreibt die aktuellen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Dynamiken der Stadt so:

„Als ein Knotenpunkt einer neuen, globalen Stadtstruktur, als typische Einwanderungsstadt und als deutsche Bürgerstadt begegnen und überlagern sich in Frankfurt heute eine Vielzahl sozialer Lagen, Berufswege, Biographien und Zugehörigkeitsgefühle. Frankfurt ist nicht nur eine Stadt mit Einwohnerinnen und Einwohnern aus über 170 oder 180 Nationen: Ein solcher Blick auf nationale Herkunftsgruppen verdeckt nicht nur, wie viele dieser Staaten selbst durch große Unterschiede und Bevölkerungsgruppen geprägt sind. Er übersieht außerdem die zunehmende Mischung nationaler oder ethnischer Gruppen in Frankfurt sowie ihre innere kulturelle,

religiöse und soziale Differenzierung in eine Vielzahl urbaner Milieus. Diese Differenzierung nimmt zu, und solche Unterschiede können für den Alltag der Menschen und ihre tatsächliche Orientierung relevanter sein als eine ehemalige Herkunft ihrer Familie: Städte verändern sich durch Menschen und Städte verändern Menschen.“⁵⁷

Die Bevölkerungszusammensetzung Frankfurts weist hinsichtlich ihrer hochgradigen Differenziertheit besondere Qualitäten auf, die von Vertovec mit dem Begriff der „**Super-Diversität**“ gefasst wurde⁵⁸. Vertovec betont damit, dass es nicht nur um Vielfalt, sondern ebenso um Unterschiedlichkeit in der Einwanderungsgesellschaft geht. Diese erschöpft sich nicht in der Beschreibung des Zusammenlebens verschiedener Nationalitäten, bzw. Ethnien oder pauschal von Deutschen und Ausländern. Eine Betrachtungsweise entlang solcher Kategorien auf eine vielfältige Gesellschaft, würde an der tatsächlichen kulturellen Komplexität einer Stadt wie Frankfurt vorbei gehen. Der Begriff der Super-Diversität beschreibt diese **Komplexität und Prozesshaftigkeit**, die globale Städte kennzeichnen und berücksichtigt dabei folgende Faktoren: **(1)** Die Bevölkerung von Global Cities zeichnet sich durch eine **zunehmende Vielfalt von Herkunftsländern und -kulturen** aus. Frankfurt ist nicht nur von den großen Gruppen der klassischen Arbeitsmigration geprägt, sondern durch eine große Zahl kleiner und kleinster Gruppen aus aller Welt. **(2)** Die jeweiligen Einwanderergruppen zeichnen sich wiederum durch eine **innere Heterogenität** aus, und die nationalen Gruppenzugehörigkeiten überlagern sich mit anderen Unterschieden wie **unterschiedlichen sozialen Lagen, Rechtsstatus, ethnischer Zugehörigkeit, Sprachen, Religion, Geschlechtszugehörigkeit, Alter, Schichtzugehörigkeit, Schulbildung, beruflichen Qualifikationen, regionalen und lokalen Identitäten, kulturellen und subkulturellen**

⁵⁷ Magistrat der Stadt Frankfurt am Main (2010): S. 3

⁵⁸ Vertovec entwickelte den Begriff der „Superdiversity“, um damit die komplexe Vielfalt empirisch beschreiben zu können,

die sich in einigen Großstädte wie z.B. London und auch in Frankfurt am Main entwickelt hat. Vgl. Vertovec (2007).

Werten und Praktiken etc. Die Reduktion auf nationale Herkunftsgruppen einschließlich der deutschen verdeckt und verhindert die Wahrnehmung von kulturellen und sozialen Überschneidungen jeweils von nationalen und ethnischen Grobkategorien diese inneren Differenzierungen. **(3) Die Migrationspfade der Zuwanderung** diversifizieren sich ebenfalls. Sie sind durch unterschiedliche Motivationen der Migration (Arbeitsmigration, Flucht und Asyl, Bildungsmigration etc.), sowie durch unterschiedliche Zugangswege und Mobilitätsformen (z.B. Pendelmigration) bedingt. Und **(4) Es** ergeben sich höchst **unterschiedliche Lebenssituationen, Netzwerke und Milieus**, die

unabhängig von nationalen oder ethnischen Gruppierungen entstehen.

Diese Super-Diversität widerspricht zum einen dem ethnisierenden Kulturverständnis, weil sie aufzeigt, wie vielschichtig, kontextabhängig und wandelbar soziale Organisationsformen sind. Gleichzeitig verdeutlicht sie, inwiefern die Gleichung Kultur = Herkunft viel zu kurz greift, wenn sie Zugehörigkeits- und Abgrenzungspraxen erklären will und damit migrationsgesellschaftliche Dynamiken innerhalb einer Stadtgesellschaft wie Frankfurt ethnisiert und kulturalisiert.

Die Machtdimensionen von Kultur

In den Sozial- und Kulturwissenschaften wurde seit den 1970er Jahren unter anderem durch den Philosophen und Historiker Michel Foucault, sowie durch Vertreterinnen und Vertreter der Cultural Studies und der Postkolonialen Theorie zunehmend der Machtbegriff innerhalb der Kulturdebatten thematisiert. Die Auseinandersetzung mit Macht und Kultur hat zu einer Kritik an veralteten Kulturkonzepten geführt, die deren Wirkung auf **Normativitätsdiskurse⁵⁹, auf gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse und auf Selbst- und Fremdverständnisse** problematisiert. Gleichzeitig werden die Möglichkeiten eines **oppositiven Gebrauchs von Kulturpraktiken und Diskursen** durch minorisierte Akteurinnen und Akteure (in der postkolonialen Theorie Subalterne genannt) zunehmend untersucht. Im Folgenden

soll also, nachdem nun verschiedene Argumente und Diskussionen im Zuge eines sich erweiternden und dynamisierenden Kulturverständnisses vorgestellt wurden, mit einem Einblick in die postkoloniale Theorie explizit auf eine politische Dimension des Kulturverständnisses eingegangen werden. Es wird zum einen die Frage gestellt, aus welchen **historisch tradierten Machtverhältnissen** das immer noch wirksame ethnisierende und essentialisierende Kulturverständnis hervorgeht und welche Interessen es bedient. Zum anderen soll aus dieser historischen und postkolonialen Perspektive heraus ein Raum eröffnet werden, in dem **neue Verständnisse von Kultur und kultureller Identität in ihrer konfliktreichen, widersprüchlichen und konstruktiven Prozesshaftigkeit** verstehbar werden.

⁵⁹ Der Begriff „Diskurs“ nach Michel Foucault beschreibt nicht nur eine durch sprachliche Äußerungen vollzogene Debatte, sondern *Prozess*, in dem durch Sprache, Bilder, Gesten, Objekte, institutionelle Abläufe etc. ein bestimmtes *Wissen* erzeugt wird. Dieses Wissen konstituiert sich in Institutionen und Praxen als *Wirklichkeit*, d.h. es beeinflusst nicht nur Meinungen oder Geschichten, sondern reguliert die Lebenswelt

der Menschen, indem Gesetze, Normen und institutionelle Abläufe installiert werden. Diskurse erzeugen, verbreiten und verändern Wissen über etwas, zum Beispiel über *Zugehörigkeit*. Dabei sind sie nicht unabhängig von bestehenden Machtverhältnissen zu betrachten, aus denen sie hervorgehen und die sie reproduzieren. Foucault (1991).

Der „Westen“ und der „Rest“ oder wer sind eigentlich „die Anderen“?

Die Auseinandersetzung mit kulturellen Unterschieden oder Differenzen – so wie sie Teil interkultureller Trainings ist – setzt eine Selbst- und eine Fremdwahrnehmung voraus, die nicht außerhalb von sozialen, historischen und institutionellen Kontexten und darin bestehenden Machtverhältnissen betrachtet werden kann. Diesen Kontexten widmen sich verschiedene kritische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der Soziologie, der Anthropologie, der Politologie und vielen anderen auch interdisziplinären Sozialwissenschaften, die sich einer postkolonialen Perspektive⁶⁰ verpflichtet fühlen. Für den deutschen Kontext⁶¹ wird im Folgenden vor allem der Politologe **Kien Nghi Ha** rezipiert, wobei es zunehmend mehr Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gibt, die sich mit der Frage beschäftigen, wie man die aus dem anglophonen Wissenschaftskontext stammenden postkolonialen Studien auf den deutschen Kontext übertragen kann.⁶² Dabei geht es unter anderem um die Frage, inwiefern die **Arbeitsmigration eine Folge der „postkolonialen Konstellation“** ist, das heißt „Ausdruck einer ungleichgewichtigen Globalisierung, die nicht zuletzt durch koloniale Expansionen, historische Ungleichheitsstrukturen der kapitalistischen Weltökonomie, geopolitische Dominanzen und soziale Konflikte forciert wird.“⁶³ Gleichzeitig wird der **wirtschaftliche, politische und institutionelle Rahmen der Migration nach Deutschland** (manifest im Migrationsregime⁶⁴) **als Fortführung kolonialer Praktiken** kritisch analysiert. Ein zentrales Interesse postkolonialer Theorie ist es, über die Analyse der postkolonialen Machtverhältnisse **die daraus hervorgehenden Praktiken, sowohl der Unterdrückung als auch des Widerstandes** zu untersuchen.

Ein wesentlicher Angelpunkt der Kritik sind die **Praktiken der Unterscheidung, über die Differenz zwischen ungleichen Interaktionspartnern hergestellt wird**. Es wurde in diesem Zusammenhang bereits über Ethnisierungspraktiken gesprochen, die nun noch einmal historisch kontextualisiert werden. Die Unterscheidung in „Wir“ und die „Anderen“ hat eine lange Tradition und ist Teil der Ausbildung kultureller, nationaler oder ethnischer – also kollektiver Identitäten. Hall holt weit in der Geschichte aus und erklärt, wie sich im Laufe der letzten Jahrhunderte ein Diskurs etablierte, der diese **Wir/Sie-Unterscheidung** anhand der Unterscheidung zwischen dem **„Westen“ und dem „Rest der Welt“** vornimmt.⁶⁵ Dabei bezieht sich „Westen“ nicht auf eine räumliche oder geografische Dimension, sondern vielmehr auf einen Komplex von Vorstellungen und Bildern, die ein bestimmtes Gesellschaftsmodell repräsentieren. Hall bezeichnet den „Westen“ als ein „Konzept“, nach dem Gesellschaften in Kategorien eingeteilt werden. Dieses Konzept dient dazu, Gesellschaften miteinander zu vergleichen und zu bewerten. Bilder, die mit dem Konzept „Westen“ verbunden sind, sind u.a. Industrialisierung, Urbanisierung, Entwicklung, Kapitalismus, Säkularisierung und Moderne. Diese Bilder stehen einem Komplex von Negativbildern gegenüber, die mit dem „Rest“ verbunden werden, so z.B. Unterentwicklung, Tradition oder Rückschrittlichkeit oder auch mit exotisierenden Bildern wie Wildnis, Ursprünglichkeit, Natürlichkeit. Hall beschreibt, wie die europäische Expansion und die lange und gewaltvolle Kolonialgeschichte dazu führten, dass sich **„der Westen“ als gesellschaftliche Ideologie ausbildete, die sich gegenüber dem „Rest der Welt“ als über-**

⁶⁰ Über die Heterogenität postkolonialer Diskurse siehe Ha (2007b)

⁶¹ Für den britischen Kontext ist u.a. der Soziologe **Stuart Hall** zu nennen, der als Begründer der *Cultural Studies* gilt. Die an US-amerikanischen Universitäten lehrenden Theoretiker **Gayatri Chakravorty Spivak** und **Homi K. Bhaba**, sowie der Literaturtheoretiker **Edward Said** gelten als Mitbegründer der postkolonialen Theorie.

⁶² Siehe z.B. Steyerl / Gutiérrez Rodríguez (2003)

⁶³ Ha (2007b), S. 41

⁶⁴ „Die wichtigsten Elemente des Migrationsregimes sind die Asyl- und Ausländergesetzgebung, die als Kontroll-, Regulierungs- und Abschreckungsinstrumente die Möglichkeit von Migration nach Deutschland und die verschiedenen Rechtssituationen der Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten festsetzen und durch Ausländerbehörden, Arbeitsämter und Sicherheitsbehörden umgesetzt werden.“ Zinflou (2007), S. 57

⁶⁵ Hall (1992)

legene und herrschende Gesellschaftsform darstellte, um die Ausbeutung der Kolonien zu legitimieren und die eigene Vormachtstellung als prosperierende Gesellschaft zu sichern. Der „Rest“ wurde durch den eurozentrischen Blick als all das repräsentiert, was der „Westen“ nicht war und gegen das er sich eine Identität aufbauen konnte. Es hat sich ein Dualismus etabliert, der zwei Konstrukte antagonistisch gegenüber stellt, die gleichzeitig voneinander abhängen. In ähnlicher Weise ist auch die häufig formulierte Unterscheidung in Süden und Norden als Konstruktion zu betrachten. Diese Konstrukte und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen und Wertigkeiten sind eng mit **Ansprüchen und Praktiken der Macht** verwoben und bis heute in migrations- und integrationspolitischen Kontexten wirksam.⁶⁶ Dabei ist zentral, dass entsprechende Diskurse um Migration und Integration, die diese Konstrukte immer wieder reproduzieren, stark vereinfachen. Sie repräsentieren etwas als homogen („der Westen“, „westliche Mentalität“, „westliche Lebensweise“), das eigentlich in hohem Maße heterogen ist. **Damit werden Stereotype etabliert, die zur Grundlage von Unterscheidungen und Bewertungen werden.**

Der Literaturtheoretiker **Edward Said** beschäftigte sich 1978 in seinem bekannten und bisweilen umstrittenen⁶⁷ Werk „Orientalism“ dezidiert mit der Frage, wie der „Orient“ als Gegenentwurf zum „Westen“ diskursiv konstruiert wurde und wie dadurch bestimmte Bilder und Vorstellungen bis heute geprägt sind.⁶⁸ Saims Kritik bezieht sich explizit darauf, dass dieser Konstruktionsprozess nicht interesselos zu betrachten ist. Vielmehr sei durch „westliche“ Repräsentationen des „Morgenlands“ eine Unterscheidung zum „Abendland“ getroffen worden, die zur Stabilisierung der „westlichen“ Überlegenheit über den „Osten“ führte. Dieser Dualismus zwischen „Westen“ und „Nicht-

Westen“ kann in den Debatten um Migration und Integration auf den Diskurs um kulturelle Differenzen übertragen werden. Die Homogenisierung und Stereotypisierung vom kulturell „Anderen“ als „nicht-westlich“ und die dominante Rede vom als „westlich“ markierten christlich-jüdischen oder christlich-abendländischen „Kulturkreis“⁶⁹ folgt dieser dualen Denkstruktur und hängt ebenfalls mit der Verteilung von und dem Kampf um Ressourcen und Privilegien zusammen.⁷⁰

Die Definition des „Anderen“ erfolgt meist über die Feststellung und Problematisierung „seiner“ **kulturellen Differenz**. Kulturelle Differenzen werden in der Zuwanderungs- oder Integrationsdebatte oft als Argument für den Zugang zu oder den Ausschluss von bestimmten gesellschaftlichen Räumen herangezogen. Da ist die Rede von kulturellen Unterschieden, häufig anhand von Werten und Normen definiert, die nicht miteinander vereinbar seien, besonders virulent in der so genannten „Islamdebatte“. Mit einem essentialisierenden Kulturverständnis wird dann darauf verwiesen, dass „die eben anders sind“. In Alltagsdiskursen wird selten hinterfragt, wer eigentlich mit „die Anderen“ gemeint ist, und von wem genau sie sich unterscheiden. Genauso wird auch selten hinterfragt, was genau die islamische, die christliche, die abendländische, die westliche, die türkische oder sonstige Kultur überhaupt ist. Stattdessen scheint es einen common sense darüber zu geben, wessen Kultur als „fremd“ betrachtet wird und wessen als „normal“, welche „wir“ teilen (wollen) und welche keinen legitimen Platz in Deutschland bekommen darf – kurz, wer zur Mehrheitsgesellschaft mit all ihren Privilegien gehört und wer nicht. Aus diesem common sense geht eine große gesellschaftliche Akzeptanz für die ungleiche Behandlung von Migrantinnen und Migranten, ebenso, wie eine Toleranz gegenüber kulturalisierenden und rassistischen Strukturen in sozialen, politischen und

⁶⁶ Siehe z.B. Ha (2004), Ha (2007), Steyerl / Gutiérrez Rodríguez (2003)

⁶⁷ Weiterführend: Ibn Warraq (2007)

⁶⁸ In deutscher Übersetzung: Said (2009). Die Veröffentlichung

des Buches gilt gemeinhin als der Beginn der postkolonialen Studien (Ha 2007b).

⁶⁹ Spielhaus (2011)

⁷⁰ Ha (2004)

institutionellen Räumen der Gesellschaft hervor.⁷¹ Die postkoloniale Theoretikerin **Gayatri Chakravorty Spivak** prägte den Begriff „**Othring**“⁷² mit dem sie den Konstruktionsprozess beschreibt, durch den die „Andern“ – also die kulturell „Fremden“ und „Nicht-Zugehörigen“ – innerhalb von hegemonialen Diskursen hergestellt werden und zur Abgrenzung der eigenen Identität dienen. Dieser Unterscheidungsmechanismus ist Grundlage für diskriminierende und rassistische Feindbilder, weil er innerhalb eines Feldes operiert, in dem sich Gruppen und Menschen unterschiedlicher Definitionsmacht gegenüber stehen. Das heißt, nicht jeder Mensch verfügt in gleichem Maße über die Möglichkeit, sich als zugehörig zur Mehr-

Ausgrenzungsmechanismen und Kultur

Teil des postkolonialen Diskurses ist eine Auseinandersetzung mit Mechanismen der Diskriminierung, der Unterdrückung und der Ausgrenzung bestimmter, als „Andere“ markierter Gruppen, die in der Ungleichverteilung von Privilegien in der Einwanderungsgesellschaft von Bedeutung sind. Zentrale Begriffe, die zur Beschreibung solcher Mechanismen herangezogen werden, sind **Rassismus, Kulturalisierung, Kulturrassismus oder kultureller Rassismus**. Wenn man Kultur als Praxis sozialer Ordnung versteht, die unter den Bedingungen einer ungleichen Verteilung von Macht und Ressourcen vollzogen wird, dann ist die Frage relevant, welche Mechanismen in dieser Ordnungspraxis greifen. Konkreter formuliert: **nach welchen Prinzipien werden welche Gruppen vom Zugang zu ökonomischem, sozialem**

und kulturellem Kapital ausgeschlossen? Und welche Rechtfertigung erfährt die Tatsache, dass bestimmte Gruppen zum Preis der Benachteiligung anderer ihre Privilegien sichern können? Mit dem Begriff des Rassismus⁷⁴ wird die Klassifizierung bestimmter Bevölkerungsgruppen anhand körperlicher bzw. biologischer (phänotypischer) Merkmale bezeichnet, die als Grundlage für den Ausschluss „vom Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen“⁷⁵ dient. Dieser Mechanismus knüpft damit an rassenideologischen Überlegenheitsvorstellungen an und weist somit eine Kontinuität zur Geschichte der Kolonialzeit und des Nationalsozialismus' auf. Die Begriffe kultureller Rassismus oder Kulturrassismus erweitern den Bezug auf phänotypische Merkmale mit Ausschlusskriterien anhand kultureller Merk-

Diese dem **Postkolonialismus** zuzuordnenden Überlegungen hinterfragen die grundlegenden **Konzepte und Kategorien unseres Denkens über Kultur**: Es geht nicht mehr darum, zu bestimmen, wer oder was fremd oder anders ist, wie man damit umgeht und ob Kultur A und Kultur B miteinander vereinbar sind. Es geht darum, zu hinterfragen, **durch welche Prozesse die „Andern“ überhaupt zu „Andern“ werden und welche Machtverhältnisse damit zusammenhängen.**

und kulturellem Kapital ausgeschlossen? Und welche Rechtfertigung erfährt die Tatsache, dass bestimmte Gruppen zum Preis der Benachteiligung anderer ihre Privilegien sichern können? Mit dem Begriff des Rassismus⁷⁴ wird die Klassifizierung bestimmter Bevölkerungsgruppen anhand körperlicher bzw. biologischer (phänotypischer) Merkmale bezeichnet, die als Grundlage für den Ausschluss „vom Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen“⁷⁵ dient. Dieser Mechanismus knüpft damit an rassenideologischen Überlegenheitsvorstellungen an und weist somit eine Kontinuität zur Geschichte der Kolonialzeit und des Nationalsozialismus' auf. Die Begriffe kultureller Rassismus oder Kulturrassismus erweitern den Bezug auf phänotypische Merkmale mit Ausschlusskriterien anhand kultureller Merk-

⁷¹ So gefährdete Roland Kochs Wahlkampfkampagne 1998/99 gegen die Neuregelung des Staatsbürgerschaftsrechts zu keinem Zeitpunkt sein politisches Überleben, obwohl die Kampagne offensichtlich an solche Diskurse anknüpfte. Stattdessen gewann er damit die Wahl und nahm das Risiko, rechtsextremen Gruppen zuzuspielen und ihr Gedankengut salonfähig zu machen, in Kauf. Zinflou schreibt dazu: „In einer vermeintlich mutigen Offenheit zeitweise anknüpfungsfähig für rassistische Positionen zu sein, gehört innerhalb des bundesrepublikanischen Mehrheitsdiskurses zum Standardrepertoire.“ Die Kritik an rassistischen Ideologien sei, so Zinflou weiter „ein Baustein im einkalkulierten Sturm der Entrüstung, anhand dessen die risikolos mit rassistischen Positionen kokettierenden Akteure der gesellschaftlichen Mitte ihren „politischen Mut“ konstruieren.“ (Zinflou

(2007); S. 55f) Ebenso können Thilo Sarrazins rassistische Äußerungen seines Buches „Deutschland schafft sich ab“ eingeordnet werden. Während den Kritikern vorgeworfen wurde, Probleme tabuisieren zu wollen, erfuhr sein Buch in der Medienlandschaft eine breite Aufmerksamkeit und wurde zum Bestseller.

⁷² Es gibt keine Einigkeit um eine deutsche Übersetzung. Teilweise wird Othring mit „Veränderung“ übersetzt.

⁷³ Castro Varela/Dhawan (2005)

⁷⁴ Der Rassismusbegriff ist ein komplexer und vieldiskutierter Begriff, der teilweise unscharf und beliebig verwendet wird. Für eine Analyse des Rassismusbegriffs und seiner mehrdimensionalen Bedeutung und Wirkkraft siehe z.B. Terkessidis (2004), Zinflou (2007), Kilomba (2008)

⁷⁵ zit. Hall (2000), S. 7

male. Kulturalisierung beschreibt die Praxis, Menschen ausschließlich auf ihre kulturellen Muster festzulegen und sie dadurch zu entmündigen und auszugrenzen. Dabei spielt Kulturalisierung im Kontext von Migration eine besondere Rolle. Es ist ein Trend auszumachen, nach dem **sämtliche ökonomische, soziale und politische Phänomene mit Kultur** erklärt werden, was der Ethnologe **Wolfgang Kaschuba** als das „Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs“⁷⁶ bezeichnet. Gleichzeitig ist auffällig, dass Migration immer wieder automatisch mit Identität und Kultur in Verbindung gebracht wird, ohne dass soziale oder ökonomische Faktoren herangezogen würden, was man als **Kulturalisierung des Diskurses** bezeichnen kann. Die der Kulturalisierung zugrunde liegende Verwendung des essentialisierenden Kulturbegriffs weist viele Ähnlichkeiten mit dem Konzept der „Rasse“ auf: Dazu gehören die Vorstellungen der Unvereinbarkeit verschiedener Kulturen, der Glaube an die Reinheit von Kultur, der Glaube an die Unveränderlichkeit kultureller Identitäten oder die Naturalisierung kultureller Unterschiede, die in Ausdrücken wie „im Blut haben“ oder „kulturelle Wurzeln“ besonders deutlich wird. Elverich und Reindlmeier konstatieren sogar, dass der Kulturbegriff, genau wie der Begriff der „Ethnie“, den Rassebegriff nur ersetzt habe, und damit die mit Rasse verbundenen Vorstellungen fortführe.⁷⁷ Étienne Balibar prägte den Ausdruck „Rassismus ohne Rassen“, „dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist“.⁷⁸ Frederickson nennt es „kulturellen Rassismus“, wenn „Differenzen, die sonst als ethnokulturelle betrachtet werden, für angeboren, unauslöschlich und unveränderbar erklärt werden.“⁷⁹

Es geht also um Strategien der Hierarchisierung in Gesellschaften, die sich aus kulturellen Überle-

genheitsvorstellungen dominanter Gruppen gegenüber bestimmten Minderheiten rechtfertigen und denen ein essentialistisches Kulturverständnis zugrunde liegt. Die Rechtswissenschaftlerin Susanne Baer weist darauf hin, dass ebenso die Reaktionen auf Diskriminierung und Ausgrenzung auf ihr Kulturverständnis hin überprüft werden müssen. In Form der so genannten „positiven Maßnahmen“⁸⁰ würden Gruppen aufgrund bestimmter Merkmale homogenisiert, so Baer. **Sie nennt diesen Mechanismus Gruppismus und verweist damit auf die Gefahr, mit solchen Maßnahmen kulturelle Differenzen zu essentialisieren.** Diese positiv gemeinten Reaktionen auf Diskriminierung und Ausschluss stellen die Kategorien rassistischer oder kulturalistischer Diskriminierung nicht in Frage, sondern reproduzieren sie. Es stellt sich also die Frage, wie stattdessen (auch begrifflich) mit der Komplexität von Diskriminierungspraxen umgegangen werden kann, die sich entlang diverser Differenzlinien (Geschlecht, Sexualität, Religion, soziale, nationale oder ethnische Herkunft) ausdrücken. Hier kann der Begriff der **Intersektionalität** hilfreich sein, diskutiert unter anderem in der Veröffentlichung „Intersektionalität zwischen Gender und Diversity“⁸¹. **Mit der intersektionalen Perspektive wird versucht, Formen gesellschaftlicher Ausgrenzung nicht mehr isoliert nebeneinander zu betrachten (also Diskriminierung aufgrund von Geschlecht oder Herkunft oder Behinderung), sondern Überschneidungen, Beziehungen und Zusammenhänge von Unterscheidungskategorien im Hinblick auf Diskriminierung zu analysieren und zu bearbeiten.** Wichtige Diskussionen über eine macht- und rassismuskritische Bildungsarbeit im Kontext der Einwanderungsgesellschaft sind u.a. in den Aufsatzsammlungen „Spurensicherung. Reflexion von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft“⁸² und „Rassismus bildet. Bildungs-

⁷⁶ Kaschuba (1995)

⁷⁷ Elverich/Reindlmeier (2009), S. 30

⁷⁸ Balibar (1989), S. 373, zitiert in Leiprecht (2001), S. 172

⁷⁹ Frederickson (2011), S. 15

⁸⁰ „Positive Maßnahmen“ ist ein Begriff aus dem § 5 des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz. Er bezeichnet Maßnah-

men, die zum aktiven Ausgleich struktureller Ungleichheiten und damit zur Schaffung von Chancengleichheit eingesetzt werden. Vgl. Baer (2010)

⁸¹ Smykalla / Vinz (2011)

⁸² Elverich/Kalpaka/Reindlmeier (2009)

wissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft“⁸³,

sowie im Lehrbuch „Migrationspädagogik“⁸⁴ zu finden.

Die Verteidigung des Nationalen durch den Ausschluss des „Anderen“ in der Migrationsgesellschaft

Die Behauptung ethnischer und/oder kultureller Differenz als Praxis der Unterscheidung bewegt sich in diesem komplexen Feld der Machtungleichheiten, des Otherings und der damit zusammenhängenden Sicherung privilegierter Positionen durch Diskriminierung und Ausschluss. Wenn von Kultur, kulturellen Identitäten, Ethnizität und Zugehörigkeit gesprochen wird, dann ist eine Einordnung dieser Diskurse in den Kontext des Nationalstaats aufschlussreich. Nationalstaaten sind eine Erfindung der Moderne, die eine neue Form der Vergemeinschaftung geschaffen hat: das nationale Kollektiv. Um die innere Stabilität des Staates zu gewährleisten, musste dieses Kollektiv solidarisch sein und gemeinsame Interessen verfolgen. Es brauchte ein nationales Bewusstsein. In der Erziehung, durch Medien und in der Kunst wurde der nationalen Identität Konturen gegeben: Eine gemeinsame Vergangenheit, nationale Heldensagen und literarisch-intellektuelle eigene Traditionen fügten sich zu einer als homogen imaginierten Nationalkultur, die Benedict Anderson als „imagined community“⁸⁵ bezeichnet. Dies ist natürlich eine stark vereinfachte Darstellung der Herausbildung des Nationenkonzeptes, welches viel komplexer und keineswegs so mechanisch, linear und universell ist.⁸⁶ Trotzdem soll damit deutlich werden, dass die Nation und damit auch die Nationalkultur eine durch den Menschen konstruierte Einheit ist.⁸⁷ Obwohl also nationalstaatliche Grenzen keineswegs natürlicher, sondern politischer Art sind und künstliche Grenzen zwischen Menschen ziehen (siehe z.B. die willkürliche Aufteilung des afrikanischen Kontinents unter den Kolonialmächten, die Teilung Indiens in den 40er

Jahren oder die Bildung der Nachfolgestaaten Jugoslawiens), ist die Vorstellung einer natürlich gewachsenen und existenten nationalen Identität verbreitet und die damit verbundene Emotionalität groß. Der starke Bezug auf die nationale Identität zeigt sich auch in Diskussionen über die Einwanderungsgesellschaft, in der internationalen Zusammenarbeit und im Tourismus. Vermeintlich nationale Kulturunterschiede sind in diesen Kontexten ein beliebtes Thema. Entsprechend gründete die interkulturelle Pädagogik ihre klassische Methodik auf der Typisierung nationaler Kulturstandards nach Alexander Thomas, dessen theoretisches Gerüst in einem späteren Kapitel noch einmal diskutiert wird. Kulturen scheinen sich im Alltagsdenken, in der Bildung und in den Medien an den Staatsgrenzen voneinander zu trennen, trotz der oben geschilderten Praxis der Grenze und trotz Globalisierung. Die Leitkulturdebatte zeigt, welche Verunsicherungen es darüber gibt, was die eigene Nationalkultur überhaupt ausmacht und zeugt darüber hinaus vom starken Bedürfnis, diese in Abgrenzung zu allem möglichen „Fremden“ doch ein für allemal klar zu definieren. Die gesellschaftliche Realität der kulturellen Diversität, entstanden durch Migration, Tourismus und Medien, ist also anscheinend keineswegs das, was in unserer Gesellschaft als Normalzustand gesehen wird, sondern scheint als Herausforderung für das kollektive Nationalbewusstsein wahrgenommen zu werden: Die Einwanderung nach Deutschland wird zur Provokation für eine sich als homogen wahrnehmende Nationalkultur.⁸⁸ Diese Nationalkultur wird fortwährend anhand von verschiedenen Ausschlussdiskursen und Praktiken als

⁸³ Broden/Mecheril (2010)

⁸⁴ Melter, Mecheril (2010)

⁸⁵ Anderson (1988)

⁸⁶ Die Ausbildung eines nationalen Bewusstseins wird ausführlich im Sammelband Berding (1994) behandelt.

⁸⁷ Dass wir dieses Konstrukt als gegebene Wirklichkeit auffas-

sen, hat nach Luckmann und Berger mit so genannten Objektivierungsprozessen zu tun: durch Sprache und gesellschaftliche Institutionen werden kulturelle Strukturen externalisiert und im Prozess der Sozialisation als Wirklichkeit internalisiert. Weiterführend Berger/Luckmann (1967)

⁸⁸ Hamburger (2009), S. 137

abgrenzbar, einheitlich und eindeutig „verteidigt“. Die jahrzehntelange Verweigerung der Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland, sowie das assimilative Verständnis von Integration als einseitige Anpassung an „die deutsche Kultur“ und daraus folgende pädagogisierende Maßnahmen

sind Bausteine dieser Verteidigungsstrategien des Nationalen.⁸⁹ Ebenso tragen die Diskurse über kulturelle Fremdheit – besonders deutlich im Begriff der Parallelgesellschaft – zur Aufrechterhaltung der Homogenitätsvorstellungen der deutschen Nation bei.

Parallelgesellschaften und die Konstruktion der migrantischen „Anderen“

Der Ethnologe Kaschuba verdeutlicht in seinem kritischen Aufsatz „Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration.“⁹⁰ von 2007, inwiefern die öffentliche Diskussion um die Parallelgesellschaften **konstitutiver Teil des Nationalisierungsdiskurses** sind. Zuerst kritisiert er, dass der Begriff nicht auf Fakten beruhe, sondern auf einem Klima der Verunsicherung und der Bedrohung, dem insbesondere der Islam als Feindbild diene. **Parallelgesellschaften würden als Symbol für die negativen Folgen der Einwanderung inszeniert und dramatisiert.** Versuche man den Begriff, seine Bedeutung und seinen Realitätsbezug zu analysieren, finde man wenig Anhaltspunkte für eine tatsächliche Existenz von Parallelgesellschaften. Trotzdem würde in der Öffentlichkeit ein Szenario heraufbeschworen, in dem „Deutsche“ die Verdrängung „ihrer Kultur“ durch die Installation „fremder“ Systeme fürchten müssen. Als gefürchtete „Fremde“ würden diejenigen Migrantinnen und Migranten wahrgenommen, die aus einem sichtbar „fremden (meist nicht-christlichen) Kulturkreis“ stammen und denen unterstellt würde, die Integration in den „deutschen Kulturkreis“ zu verweigern. Laut Kaschuba speist sich dieses Szenario vor allem aus zwei Entwicklungen: (1) **Migranten würden zunehmend als kulturell „Fremde“ und nicht zur deutschen Mehrheitsgesellschaft zugehörig wahrgenommen:** Die Fragen, die einem häufig begegnen, „Woher kommst du? Welche Nationalität?“ bestätigen diese Selbstverständlichkeit, mit der angenommen wird, dass Menschen mit bestimmten äußeren

Merkmale nicht deutsch sein können. (2) **Der Islam würde** seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 **untrennbar mit Terrorismus und Bedrohung verknüpft.** Die Forderung von Innenminister Friedrich, Muslimverbände sollten stärker mit Sicherheitsbehörden zusammenarbeiten, kann als Ausdruck dieser Wahrnehmung verstanden werden. Politiker und einige Muslimverbände äußerten scharfe Kritik, Friedrich würde mit seiner Forderung Muslime unter einen Generalverdacht des Terrorismus stellen.⁹¹ Ebenso bestärken biometrische Fahndungsmethoden und eine restriktive Ausländerpolitik das Misstrauen gegenüber Migrantinnen und Migranten (insbesondere gegenüber jenen mit bestimmten phänotypischen Merkmalen). Es ist zu beobachten, dass rassistische Kategorien die Sicherheits- und Kontrollmaßnahmen prägen (also die Akzeptanz z.B. selektiver Polizeikontrollen von Menschen mit bestimmten phänotypischen Merkmalen) und dies zunehmend mehrheitsfähig ist.

Kaschuba hinterfragt die öffentlich geführten Diskurse kritisch, die in den so genannten Parallelgesellschaften eine Bedrohung für die „christlich-freiheitlichen Grundsätze“ Deutschlands sehen. Stattdessen vermutet er, **dass die plötzliche Popularität des Politikums Parallelgesellschaft ein integraler Teil der Definition der „deutschen Kultur“ in Zeiten der Globalisierung sei.** Wurde früher die nationale Identität in Abgrenzung gegen die europäischen Nachbarstaaten und deren „andere Mentalitäten“ definiert, so werden diese nationalen Bezüge durch die hohe Mobilität der

⁸⁹ Ha (2007d)

⁹⁰ Kaschuba (2007)

⁹¹ z.B. www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,753953,00.html (Zugriff: 10.07.2011).

Menschen zunehmend brüchig. Das Bild einer homogenen Nationalkultur ist, laut Kaschuba, immer schwieriger aufrecht zu erhalten. Seiner Meinung nach bedarf es einer „identitätspolitischen Neuausrichtung (...) in gesellschaftlichen Verteilungs- und Machtkämpfen“⁹², in der „Parallelgesellschaft“ zu einem öffentlichkeitswirksamen Begriff wurde. Das bedeutet, dass die zugeschriebene **„kulturelle Fremdheit“ der Migranten als Gegenstück zur „deutschen Kultur“ dieser überhaupt erst Konturen verleiht**. Dadurch, dass bestimmten Einwanderungsgruppen bestimmte kulturelle begründete negative Eigenschaften bescheinigt werden, wird gleichzeitig konstatiert, dass „wir Deutschen“ eben genau das Gegenteil sind: Die Emanzipation der Frau z.B. wird so in Abgrenzung zu den „Fremden“ als eine den Deutschen eigene Errungenschaft präsentiert⁹³, ohne dabei zu prüfen, inwiefern dieser Standard in der eigenen Gesellschaft überhaupt erreicht ist, ganz frei nach dem Motto „Bei uns ist es immerhin besser, als bei denen“. Stuart Hall bringt diese Unterscheidung in „Wir“ und „Sie“ mit einem polemischen Zitat in Zusammenhang mit rassistischen Denkstrukturen⁹⁴ und weist damit auf die Wirksamkeit dieser Denkstrukturen in der Produktion kultureller Differenzen hin:

„Das heißt also, weil wir rational sind, müssen sie irrational sein, weil wir kultiviert sind, müssen sie primitiv sein, wir haben gelernt, Triebverzicht zu leisten, sie sind Opfer unendlicher Lust und Begierde, wir sind durch den Geist beherrscht, sie können ihren Körper bewegen, wir denken, sie tanzen usw. [...] Dieses System der Spaltung der Welt in ihre binären Gegensätze ist das fundamentale Charakteristikum des Rassismus, wo immer man ihn findet.“⁹⁵

⁹² Zitiert in Kaschuba (2007)

⁹³ Terkessidis (2010), S. 13

⁹⁴ Hall, der sich in seinen Forschungen auf den britischen Kontext bezieht, verwendet den Rassismusbegriff innerhalb der britischen Begriffstradition. Der darin enthaltene Begriff „race“ muss im Unterschied zum deutschen Rassebegriff in seiner spezifischen Verwendung *„im Sinne (der Beschreibung) einer soziologischen Kategorie, einer ‚Community‘ oder eines subjektiven Zugehörigkeitsgefühls“* (Terkessidis (2004), S. 76) verstanden werden. Die Begriffe „race“ und „Rasse“ können

Hall beschreibt hier die Produktion des „Anderen“ im Kontext der eigenen Identitätskonstruktion. Die Funktion der Produktion des „Anderen“ sieht er im Ausschluss dieser „Anderen“ und in der Behauptung der eigenen Überlegenheit. Gleichzeitig wird sowohl die Kultur der „Anderen“, als auch die „eigene“ homogenisiert. Der Pädagoge **Franz Hamburger** sieht die **Praxis der Homogenisierung von eigener und fremder Kultur im Begriff der Ethnizität manifestiert**. Die Definition bestimmter Gruppen als ethnische Minderheiten schließt diese grundsätzlich aus einer als homogen geglaubten Mehrheitsgesellschaft aus. **Die Zuschreibung ethnischer Identitäten aus einer mehrheitsdeutschen Position und der Umgang mit diesen Zuschreibungen durch die Minorisierten spiegeln einen Kampf um die Verteilung von Ressourcen und um die Privilegiansicherung wider**. Die Psychologin und Pädagogin **Birgit Rommelspacher** spricht von der **„Dominanzkultur“** der Mehrheitsgesellschaft⁹⁶, innerhalb der (auch ethnische) Fremdheit nach eigener Verwertungslogik einverleibt (z.B. kulinarische, städtetouristische oder andere Attraktionen) oder ausgegrenzt (z.B. Religion) wird. Gleichzeitig ist diese, einem statischen Kulturverständnis verschriebene Verwendung des ethnischen Identitätsbegriffs, wie Hamburger deutlich macht, nicht nur im Kontext eines „rassistischen Herrschaftsanspruchs“ wirkungsvoll, sondern auch als „menschrechtliche Gegenwehr“⁹⁷: Migrantengruppen und Minderheiten greifen diese, sie von der Mehrheitsgesellschaft ausschließenden Identitätskategorien für sich auf, und reagieren damit auf die Mechanismen gesellschaftlicher Unterdrückung. **Diese Selbstethnisierung kann als Strategie des Empowerment⁹⁸ fungieren, die**

also nicht einfach synonym verwendet werden, da sie „auf unterschiedliche historische Erfahrungen und Entwicklungen verweisen und im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu verstehen sind.“ Vgl. Mecheril/Melter (2010) S. 151.

⁹⁵ Hall, Stuart (2000), S.14

⁹⁶ Rommelspacher (1995)

⁹⁷ Hamburger (2009), S. 70

⁹⁸ Der Begriff wird meistens im Englischen verwendet, da es keine geeignete deutsche Übersetzung gibt. Teilweise wird „Ermächtigung“ als Übersetzung angeboten. Empowerment

nur im Kontext der Einwanderungsgesellschaft verstehbar ist und nicht aus einer Herkunftskultur abzuleiten ist. Sie ist ein weit verbreitetes Instrument für die Behauptung und Einforderung bestimmter Gruppenrechte.⁹⁹

Kaschuba analysiert den Prozess der kulturellen Identitätsbildung in Bezug auf das öffentlichkeitswirksame und vieldiskutierte Thema des islamischen Extremismus. Muslime erfahren eine zunehmende Stereotypisierung und Diskriminierung in der deutschen Gesellschaft. Sowohl große Ereignisse wie terroristische Anschläge oder Ehrenmorde, aber auch innerfamiliäre oder schulische Probleme in muslimischen Familien werden aus mehrheitsdeutscher Perspektive meistens auf eine „islamische Kultur“ zurückgeführt und damit kulturalisiert. Gleichzeitig werden sämtliche Muslime über kulturalisierende Zuschreibungen unmittelbar mit einem radikalen Islamismus identifiziert und regelmäßig aufgefordert, dazu Stellung zu beziehen.¹⁰⁰

Durch die Kulturalisierung des Diskurses werden sozio-ökonomische Ursachen für radikale Positionen, wie sie teilweise in Diskussionen über den Rechtsextremismus thematisiert werden, verschleiert, sowie die reale Dimension des Problems zugunsten bestimmter Stereotype verzerrt. Gleichzeitig wird das Phänomen des religiösen Extremismus' aus der mehrheitsdeutschen Gesellschaft ausgelagert. Um die starke Identifikation mit religiösen Gemeinschaften zu analysieren, zieht Kaschuba jedoch genau diesen gesellschaftlichen Kontext heran und bedenkt einige Grundüberzeugungen spätmoderner Gesellschaften: Soziale Sicherheit, kulturelle Anerkennung, Legitimität differenter Lebensstile und ihre gesellschaftliche Repräsentation seien notwendige Faktoren für die Entwicklung und Stabilität der eigenen Persönlichkeit. Würden diese dem Individuum vorenthalten,

so fordere es sie wirkungsvoll ein. Ein aufschlussreiches Beispiel aus der Aufsatzsammlung *Insider-Outsider*¹⁰¹ veranschaulicht, was Kaschuba meint:

Asiye Kaya¹⁰² untersucht das Mutter-Tochter-Verhältnis von zwei Frauen mit türkischem Migrationshintergrund: der Mutter Neziha und der Tochter Meral. Meral wächst in einer Familie auf, in der die Mutter ein traditionell-religiöses Leben führt, die Moschee besucht und wenig Interaktion mit der deutschen Gesellschaft pflegt. Interessanterweise spielte die Moschee als männerdominierter Raum in ihrem Heimatort keine Rolle für sie, da Frauen dort ihren Berichten zufolge ihre Religiosität ausschließlich zuhause in Form von religiös begründeten Werten und Moral leben. Ihre starke Zuwendung zur Moschee begründet sie durch persönliche Verunsicherungen nach der Einreise nach Deutschland. Sie möchte ihrer Tochter starke moralische Werte vermitteln, die sie aus dem islamischen Glauben zieht, und sie gleichzeitig aus Sorge um ihre Unversehrtheit von einer als bedrohlich wahrgenommenen „deutschen Gesellschaft“ fernhalten. Merals Vater, der als „Gastarbeiter“ nach Deutschland kam, möchte, dass seine Tochter eine gute Schulbildung genießt, um beruflich erfolgreich zu sein. Er legt keinen besonderen Wert auf die Religion. Die Eltern machen Meral verschiedene Angebote für die eigene Positionierung in der deutschen Gesellschaft. Mit der Pubertät beginnt Meral, ein Kopftuch zu tragen und erlebt zunehmende Diskriminierung durch ihre Lehrerinnen und Mitschüler. Diese Erlebnisse nennt sie als Grund für die emotionale Distanzierung von der Schule und für das Desinteresse an gemeinsamen schulischen Aktivitäten. Sie ist ein junges Mädchen, auf der Suche nach der eigenen Identität und nach Anerkennung, die ihr in der Schule vorenthalten werden. Ihr Kopftuch als Symbol für ihre muslimische Identität stößt auf Ablehnung. Sie findet Anerkennung in der Moschee. In

nennt man Strategien, die den Grad der Autonomie und Selbstbestimmung erhöhen und eine selbstbewusste, eigenverantwortliche und ressourcenbewusste Lebensführung ermöglichen.

⁹⁹ Breidenbach/Nyiri (2008), S. 56ff

¹⁰⁰ Sezgin (2011)

¹⁰¹ IFADE (2005)

¹⁰² Kaya (2005)

einem Mädchenkreis übernimmt sie bestimmte Aufgaben und erarbeitet sich eine Vorbildfunktion für ihre Freundinnen. Sie wächst mit ihrer Clique zusammen, die für sie einen starken Bezugspunkt bildet (Peergroup). Je mehr sie sich in der Moschee engagiert, desto mehr vernachlässigt sie die Schule. Ihre Eltern sehen das mit Sorge, obwohl insbesondere die Mutter auf ihr Engagement in der Moschee stolz ist. Meral selbst erlebt sich als starke Persönlichkeit durch die Moschee. Sie hat selbstbewusste Zukunftspläne, die sowohl berufliche wie auch private Unabhängigkeit beinhalten. Sie nutzt den Raum der Religion für ihren individuellen Lebensentwurf, der dem Bild der Frau im Islam widerspricht. Gleichzeitig grenzt sie sich bewusst von deutschen Gleichaltrigen ab. Sie verurteilt ihr Verhalten als unmoralisch und falsch und begründet ihre eigenen Werte über die Religion.

Meral hatte im Gegensatz zu ihren Mitschülerinnen sehr begrenzte Möglichkeiten, sich in der deutschen Gesellschaft eine eigene Identität zu konstruieren, die Anerkennung erfährt. Der verurteilende Blick der anderen auf ihr Kopftuch hat sie auf ihre muslimische Identität festgelegt, die aber gleichzeitig keinen legitimen Entfaltungsraum in der Schule erhielt. Diesen Raum fand sie in der Moschee. Kaschuba sieht hierin den entscheidenden Punkt: Indem der Islam, wie Innenminister Friedrich betonte, als nicht zugehörig zu Deutschland betrachtet wird, die Muslime aber schon, wird ein unüberwindbares Paradox aufgestellt: Die Identifikation mit einer Religion setzt die Anerkennung dieser voraus. Indem die Zugehörigkeit der Moscheen, des Islam und allen damit verbundenen Praxen zur Mehrheitsgesellschaft durch den Verdacht der Parallelgesellschaft in Zweifel gezogen wird, erfahren die muslimischen Migrantinnen und Migranten zweierlei Diskriminierung: zum einen wird ihnen, sofern ihre Religiosität sichtbar ist, die **Möglichkeit der Mehrfachzugehörigkeiten** verwehrt. In Merals Fall war es ausgeschlossen – das bewies ja ihr Kopftuch – dass sie außer Muslimin auch noch andere Identitäten für sich

beanspruchen könnte. Kaschuba stellt eine **starke entweder/oder Sichtweise** in der deutschen Mehrheitsgesellschaft fest: Migranten sind entweder integriert (den Maßstab für eine erfolgreiche Integration legt dabei die Mehrheitsgesellschaft fest), oder sie leben in einer Parallelgesellschaft. In Merals Fall hat die ablehnende und stereotypisierende Haltung ihres schulischen Umfeldes zum Rückzug und zur Ablehnung dieses sie ausschließenden Umfeldes geführt. Zum anderen, und als Folge aus dem ersten Punkt, suchen sich Menschen mit Diskriminierungserfahrungen Räume, in denen ihre selbst gewählten oder zugeschriebenen Identitäten Anerkennung erfahren, in diesem Fall die Moschee. Die Zuwendung zur Moschee wird jedoch von der Mehrheitsgesellschaft als Integrationsverweigerung interpretiert und abgelehnt. Wird der Islam zum einzigen möglichen Identifikationsraum, ist dies eine sehr fragile Basis. Greift jemand diese Basis an, so Kaschuba, wird sie vermutlich auch offensiv und demonstrativ verteidigt. Emotionale Reaktionen auf Religionskritik lassen sich auf diese Problematik zurückführen. Identitätsbildung bekommt (nicht nur hier) eine politische Bedeutung und kann zu einer starken sozialen Bewegung werden.

Die Festlegung auf bestimmte kulturelle oder religiöse Zugehörigkeiten als Kontrolle und Ausschluss, oder zur Sicherung etablierter Dominanzverhältnisse lässt sich aber nicht nur zwischen Mehrheits- und Minderheitengruppen ausmachen, sondern ist eine Praxis, die innerhalb von allen Machtungleichen sozialen Beziehungen zur Verteidigung eigener Privilegien zum Tragen kommen kann – zum Beispiel zwischen Männern und Frauen. Dabei wird der Ausschluss von Frauen aus bestimmten sozialen Räumen oder von bestimmten Ressourcen häufig kulturell begründet und durch Traditionen legitimiert. Dies übrigens nicht nur in ethnischen oder religiösen Gruppen, sondern ebenso in bestimmten Berufszweigen oder subkulturellen Gemeinschaften. Breidenbach und Nyiri argumentieren, dass maskuline Dominanzansprü-

che gegenüber Frauen innerhalb bestimmter Einwanderungsgruppen zwar häufig über kulturelle Werte begründet würden, aber vielmehr Folgen sozialer Unterschichtung durch die Migration sind, ohne dass sie einer tatsächlichen kulturellen oder religiösen Tradition entspringen.¹⁰³ Somit haben wir es auch hier unter Umständen mit einem sozio-ökonomischen Problem zu tun und nicht mit einem kulturellen. Die Forderung des Respekts gegenüber vermeintlich differenten kulturellen Werten im Fall der Gleichberechtigung der Frau dürfe, so argumentieren Breidenbach und Nyiri weiter, den Schutz individueller Persönlichkeitsrechte nicht ersetzen. Die Anerkennung und Wertschätzung kultureller Differenz über ein sich

am Gruppismus orientierendes und essentialisierendes Kulturverständnis ist problematisch. Die Festschreibung kultureller Zugehörigkeiten zu homogen geglaubten Gruppen von außen, sowie von innen, übersieht **Herrschaftsverhältnisse innerhalb dieser Gruppen** ebenso wie **interne Heterogenität** und **kritische Beziehungen einzelner Individuen zu kulturellen Strukturen und Praktiken**. In der Betrachtung bestimmter kultureller Selbst- und Fremdzuschreibungen, sowohl von Individuen als auch von Gruppen, muss stets die Frage danach gestellt werden, **welche Interessen damit verbunden sein können, wem welche Zuordnungen nutzen und wem sie schaden**.¹⁰⁴

Zusammenfassung

Die historische Perspektive auf globale Machtverhältnisse, die sich seit der Kolonisierung weiter Teile der Welt zu Gunsten einiger weniger wohlhabender Staaten des „globalen Nordens“ und auf Kosten des „globalen Südens“¹⁰⁵ entwickelt haben, hat aufgezeigt, dass sich spezifische Unterscheidungskategorien bis in die heutige Zeit etabliert und fortgesetzt haben. Dabei spielt das Konstrukt „Westen“ eine wesentliche Rolle, denn es verknüpft bestimmte als „westlich“ definierte Gesellschaften (die keineswegs geografisch im Westen verortet oder überhaupt territorial eindeutig lokalisierbar sein müssen) mit Vorstellungen und Bildern der Überlegenheit, während der Rest der Welt als „nicht-westlich“ diesen untergeordnet wird. Dieser Dualismus stellt ein Ordnungsprinzip zur Verfügung, nachdem Gruppen und Gesellschaften bis in die heutige Migrationsgesellschaft hinein hierarchisiert werden. Der in der medialen und politischen Öffentlichkeit dominierende Diskurs über kulturelle Differenzen verweist auf diesen Dualismus, indem auch ihm eine Unterscheidung in „westliche“ und „nicht-westliche“ (in Abwand-

lungen auch „christlich-jüdische“ und „islamische“, „moderne“ und „traditionale“) Gesellschaften und Kulturen zugrunde liegt. Der Begriff des „Othering“ bezeichnet die dahinter liegende Praxis der Konstruktion von „Anderen“, die anhand bestimmter Differenzmarkierungen (ethnischer, religiöser, physiognomischer u.a.) von einem „Wir“ unterschieden werden. Ethnische, nationale oder Schwarze Minderheiten, Migrantinnen und Migranten, Spätaussiedlerinnen und Spätaussiedler, Flüchtlinge oder „Gastarbeiterinnen“ und „Gastarbeiter“, ihnen allen hängt der Stempel des „Anderen“ an, das geschützt, studiert, kontrolliert, anerkannt oder abgelehnt werden muss. Im nationalen Konsens über die Definition der Zugehörigkeit nach territorialer Herkunft und Abstammung werden, ungeachtet der staatsbürgerrechtlichen Zugehörigkeit, kulturelle Differenzen markiert, welche die geglaubte Homogenität der „deutschen Kultur“ gegenüber den „Anderen“ aufrechterhält. Die Folgen sind eine statische und ideologische Separation in „Die“ und „Wir“.¹⁰⁶ Die Möglichkeiten der Selbstverortung innerhalb dieser Matrix

¹⁰³ Breidenbach/Nyiri (2008), S. 86

¹⁰⁴ Ebd. S. 55f

¹⁰⁵ Mit den Begriffen „globaler Norden“ und „globaler Süden“ wird die diskriminierende und hierarchisierende Bezeich-

nung der „Ersten und Dritten Welt“ bewusst abgelehnt. Vgl. auch Merz, S. „Dritte Welt“. In: Arndt, S./Ofuatey-Alazard (Hg.), 2011, 683.

¹⁰⁶ Hamburger (2009)

der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit sind für Migrantinnen und Migranten und andere als „fremd“ markierte Menschen eingeschränkt. Denn es haben sich strukturelle, institutionelle und ideologische Prinzipien verankert, durch die eine Hierarchisierung von Gruppen und diesen zugeordneten Individuen ständig reproduziert wird. Darunter zählen rassistische und kulturalistische Diskriminierungspraktiken durch soziale Akteure, aber auch durch politische Maßnahmen und institutionelle Strukturen. Minorisierte Akteurinnen und Akteure gehen mit diesen dominanten Strukturen auf verschiedene Weise um. Eine Stra-

tegie ist der Rückzug in die ihnen zugeschriebenen Kategorien und u.U. die politische Radikalisierung als widerständige Positionierung gegen den Herrschaftsdiskurs. Im Kontext islamfeindlicher Diskurse wird dieser Zusammenhang ausgeblendet und religiöse Radikalisierung als ethnisches, kulturelles oder eben „nicht-westliches“ Problem dargestellt. Kulturelle Differenz kann aus dieser Perspektive als Ausschlusskriterium instrumentalisiert werden, Feindbilder fixieren und politische, soziale und wirtschaftliche – sprich die deutsche Gesellschaft betreffende – Problemfelder entthematisieren.

Kulturelle Zwischenräume: Ein Ausblick

Anfangs wurde bereits über die doppelte Bedeutung von Kultur geschrieben, die in der **Gleichzeitigkeit von (1) Kultur als Teil des Herrschaftsdiskurses als essentialistisches und ethnisiertes Konzept und (2) Kultur als hybride Alltagspraxis liegt**. Um innerhalb dieser komplizierten und widersprüchlichen Doppeldeutigkeit Kultur als Analysekonzept handhabbar zu machen, wurden historische Entwicklungen in den Sozialwissenschaften aufgezeigt, die zu einem dynamischen, praxisorientierten und prozesshaften Kulturverständnis geführt haben. Diesbezüglich wurden Begriffe wie Transnationalisierung, Hybridität und Diversität skizziert, die für die Beschreibung der komplexen und sich ständig verändernden kulturellen Zusammenhänge in den Wissenschaften entwickelt wurden. Sie sind hilfreich, um kulturelle Praktiken und Identitäten und damit auch kulturelle Differenzen beschreibbar zu machen, ohne dabei statische und essentialisierende Kulturverständnisse zu reproduzieren. Es wurde aber auch darauf hingewiesen, dass diese Diskurse in außer-universitären Kontexten nicht angekommen sind und dort weiterhin ein veraltetes Kulturverständnis wirksam ist. Erkennbar ist diese Tatsache dadurch, dass Kultur in öffentli-

chen Diskursen an Bedeutung für die Verhandlungen von Zugehörigkeit und Abgrenzung gewinnt. **Mehrheitsdeutsche und minorisierte Akteurinnen und Akteure (re)produzieren über die Verwendung eines statischen Kulturverständnisses die Vorstellung homogener Gruppen und praktizieren dadurch Abgrenzung**. Das Modell der Mehrheitsgesellschaft und ihr gegenüberstehenden Minderheitengruppen verfestigt sich und bildet die Matrix, innerhalb der sich die verschiedenen Akteurinnen und Akteure positionieren. Aus postkolonialer Perspektive wurden die dieser Matrix zugrunde liegenden Unterscheidungskategorien durch die Konstruktion der „Anderen“ und die daraus resultierenden Diskriminierungspraktiken in einen historischen Kontext der Produktion von Machtungleichheiten und Abhängigkeiten gestellt, die bis heute fortwirken. **Hierin wird Kultur als Teil des Herrschaftsdiskurses sichtbar**. Trotz der wissenschaftlichen Widerlegung kultureller Eindeutigkeiten, Homogenität und Statik, scheint genau diese Vorstellung von Kultur ein wirkungsvolles Konzept zu sein, um Machtverhältnisse zu stabilisieren, bzw. um darin Positionierungen auszuhandeln. Gleichzeitig wurde auf den **flexiblen Umgang mit ethnischen oder nationalen Iden-**

titäten innerhalb sozialer Beziehungen eingegangen. Anhand einiger Beispiele konnte aufgezeigt werden, wie minorisierte Akteurinnen und Akteure dominante und ausschließende Diskurse der kulturellen Fremdzuschreibung aufgreifen und für sich nutzen. Sei es die Erkämpfung von bestimmten Minderheitenrechten oder die Positionierung innerhalb sozialer Räume, die entlang von ethnischen oder nationalen Identitäten vorgenommen wird; das Aufgreifen dieser Identitäten kann als Form des Empowerment gegen den Herrschaftsdiskurs eingesetzt werden, während es gleichzeitig die diesem Diskurs zugrunde liegenden Kategorisierungen reproduziert. Spivak spricht in diesem Kontext von „strategischem Essentialismus“.

Ebenso wurden grenzüberschreitende und **hybride Alltagspraktiken als Verflechtung kultureller Muster zu neuen kulturellen Praktiken** aufgezeigt. So hat sich Lola außerhalb der Zuschreibung als Vertreterin der lokalen Bevölkerung, als Repräsentantin ihrer Kultur oder als exotisches Objekt, mithilfe der kulturellen Ressourcen, über die sie verfügt, einen (Frei)Raum geschaffen, über den sie selbst bestimmt. Darin hat sie Praktiken entwickelt, durch die sie im globalen System wirtschaftlicher Abhängigkeiten und Ausbeutung ihre Existenz sichern kann und sich gleichzeitig der dominanten Objektifizierung und Exotisierung der Tourismusindustrie entzieht. Auch das Beispiel von Meral kann in diesem Kontext gelesen werden. Durch ihre spezifischen Diskriminierungs- und Empowermenterfahrungen aus unterschiedlichen sozialen Kontexten (Schule, Familie, Moschee) positioniert sie sich als hybrides Subjekt, das sich der eindeutigen Zuordnung zur „deutschen Mehrheitsgesellschaft“ oder zur

„muslimischen Parallelgesellschaft“ entzieht und stattdessen eine widerständige sowohl/als auch-Identität konstruiert.

Die Praxis der Aneignung verschiedener kultureller Praktiken und Ordnungen und ihre Neuinterpretation oder Neukontextualisierung durch Akteurinnen und Akteure unterwandert und durchbricht Herrschaftsdiskurse. Die dadurch entstehenden „kulturellen Zwischenräume“ sind als **Orte des Widerstandes und der kulturellen Neuschöpfung** zu betrachten. Bhabha beschreibt sie als „third spaces“, als Räume die sich der binären Aufteilung in „Wir“ und „Sie“, „Eigen“ und „Fremd“, „Subjekt“ und „Objekt“ widersetzen. Gleichzeitig werden sie selten „gesehen“. Auf die Gefahr der Vereinnahmung hybrider Praktiken durch den Mainstream¹⁰⁷, oder ihrer Verschweigung, Ausgrenzung und Unsichtbarmachung durch „hegemoniale Repräsentationstechniken“¹⁰⁸ wird von postkolonialen Kritikerinnen und Kritikern immer wieder hingewiesen.¹⁰⁹ Die „kulturellen Zwischenräume“ sind – beschäftigt man sich mit Kultur und kulturellen Differenzen in der Migrationsgesellschaft – jene blinden Flecken in den Kulturdebatten, die es herauszuarbeiten und zu verdeutlichen gilt. Zum einen, weil in ihnen die Doppeldeutigkeit von Kultur und die sich in ihr ausdrückende Ambivalenz zwischen vielgestaltigen Macht- und Widerstandspraktiken am deutlichsten sichtbar werden. Zum anderen, weil es sich um jene Räume handelt, in denen durch Interventionen und Brüche mit hegemonialen Strukturen **kulturelle Transformationsprozesse „von unten“** stattfinden, welche die Komplexität der kulturellen Realitäten in der Migrationsgesellschaft am ehesten repräsentieren.

¹⁰⁷ Siehe u.a. Ha (2005)

¹⁰⁸ Gutiérrez Rodríguez (2003), S. 26

¹⁰⁹ Ebd. (2003)

interkulturelle Das Kulturverständnis in interkulturellen Trainings Trainings

Ein Ziel interkultureller Trainings ist die Vermittlung interkultureller Kompetenz. In Bereichen, in denen kulturelle Unterschiede zu Problemen in der Kommunikation führen, sollen interkulturelle Kompetenzen lösungsbringend eingesetzt werden.¹¹⁰ Wie interkulturelle Kompetenz genau definiert wird, hängt jeweils von den Einsatzfeldern der Trainings, den Trainierenden und der Zielgruppe ab. Die Kulturanthropologin Mitra Motakef stellt in einer empirischen Untersuchung eine große Bandbreite an Teilkompetenzen und Schwerpunkten fest, die einzelne Trainerinnen und Trainer ihrem Verständnis von interkultureller Kompetenz zuordnen. Zusammengefasst lassen sich daraus drei Zieldimensionen interkultureller Kompetenz ausmachen: (1) **kognitive Ziele**, also „die Zunahme von Wissen und Kenntnissen über eine fremde

Kultur“, (2) **affektive Ziele**, also „die Veränderung von Interessen, Einstellungen und Werten und eine Steigerung der eigenen kulturellen Bewusstheit“ und (3) **verhaltensbezogene Ziele**, also die Vergrößerung des „Verhaltensrepertoire(s) der Teilnehmer und Teilnehmerinnen“ in interkulturellen Kontexten.¹¹¹ Kultur ist ein vielschichtiger und ambivalenter Begriff innerhalb der interkulturellen Trainingspraxis. Angesichts der im vorangegangenen Kapitel deutlich gewordenen Komplexität der wissenschaftlichen Kulturdebatten, kann der Kulturbegriff in der Auseinandersetzung mit interkulturellen Trainings nicht unhinterfragt bleiben. Somit soll im Folgenden ein Blick auf die Kulturtheorien geworfen werden, die in interkulturellen Trainings Anwendung finden.

Eine kurze historische Übersicht

Die Entstehungsgeschichte der interkulturellen Trainings geht in die 1950er Jahre der USA zurück, als US-Amerikaner in Entwicklungshilfeprojekten Problemen begegneten, die sie auf kommunikative und kulturelle Missverständnisse zurückführten. Um diesen Problemen besser begegnen zu können, wurden Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

auf ihre Einsätze im Ausland vorbereitet. Neben der Vermittlung von Sprachkenntnissen boten Anthropologen Kurse an, in denen Gesellschaften im Allgemeinen analysiert wurden. Die Teilnehmenden äußerten jedoch das Bedürfnis, **konkrete Handlungs- und Kommunikationshinweise** für ihre Arbeitskontexte zu erhalten. So entwickelte

¹¹⁰ Motakef (2000) S. 34ff

¹¹¹ Motakef. S. 21

der Anthropologe **Edward T. Hall**, der als Begründer der **interkulturellen Kommunikation** als anthropologische Wissenschaft gilt, die so genannte „microcultural analysis“. Er arbeitete bestimmte **Aspekte der Kommunikation** heraus, die er als relevant für konkrete interkulturelle Interaktionen erachtete und die erlernbar schienen.¹¹² Halls Kulturverständnis war stark geprägt von der US-amerikanischen Kulturanthropologie der 1950er Jahre. Diese konzipierte Kulturen „als kohärente, geschlossene Systeme mit ihren eigenen ‚Charaktermerkmalen‘“¹¹³.

In den 1960er Jahren wurden die interkulturellen Trainings in den USA auf verschiedene Zielgruppen ausgeweitet. Es wurden zunehmend Trainings angeboten, an denen Studentinnen und Studenten, Freiwillige der US-amerikanischen Friedenscorps und vor allem auch Geschäftsleute teilnahmen. Motakef erklärt diese Entwicklung mit der zunehmenden Internationalisierung der Wirtschaft einerseits und den Forderungen von Bürgerrechtsbewegungen nach der Anerkennung kultureller Diversität andererseits. Erst in den 1970er Jahren folgte die **Institutionalisierung der interkulturellen Kommunikation** durch die wissenschaftliche Erforschung des Themas an US-amerikanischen Universitäten, die zu Beginn noch eng mit der Kulturanthropologie verknüpft war.

In Deutschland wurden interkulturelle Trainings erst Ende der 1970er Jahre im Rahmen der Vorbereitung von Entwicklungshelfern durchgeführt. In den 1980er Jahren wurden die Trainings innerhalb der Wirtschaft populär.¹¹⁴ Der Fokus der Trainings lag auf der Vorbereitung von Fachkräften, die im Ausland arbeiten sollten und war inhaltlich und methodisch somit auf spezifische Ländervorbereitungen ausgerichtet, die gesellschaftliche Normen, Bräuche und Sitten vermittelten. In den 1990er Jahren wurde die interkulturelle Kommunikation als Fach an deutschen Universitäten eingeführt, die sich seither mit der Erforschung

von Handlungs- und Kommunikationsmustern in interkulturellen Kontaktsituationen beschäftigt. Interkulturelle Kommunikation als Wissenschaft ist interdisziplinär ausgerichtet und bezieht kultur- und kommunikationstheoretische Ansätze mit ein, hat sich aber mit der Zeit insbesondere durch ihre quantitativen Forschungsmethoden von der qualitativ ausgerichteten kultur- und sozialanthropologischen Forschung entfernt. Die interkulturelle Kommunikation ist das wissenschaftliche Pendant zur Praxis der interkulturellen Trainings, und liefert das wissenschaftliche Fundament, auf dem sich die Trainingspraxis begründet. Mittlerweile sind interkulturelle Trainings und die Vermittlung interkultureller Kompetenzen ein ertragreiches Geschäft geworden. Im Kontext des interkulturellen Managements spielt die Vermittlung kulturellen Wissens und interkultureller Kompetenzen eine zentrale Rolle. Aber nicht nur für die Führung multikultureller Teams oder multilateraler Geschäftsbeziehungen oder im Kontext der interkulturellen Öffnung von Organisationen, sondern auch für die Vermarktung von Produkten in unterschiedlichen kulturellen Kontexten, im internationalen Jugendaustausch und innerhalb der Ausbildung beim Militär ist interkulturelle Kompetenz zu einem Schlagwort geworden. Während diese Felder interkultureller Trainings stark auslandsbezogen sind, gibt es mittlerweile ein weiteres Feld der interkulturellen Trainings, welches sich auf die kulturelle Heterogenität und daran geknüpfte Herausforderungen in der Einwanderungsgesellschaft bezieht. Die Diskussionen über interkulturelle Kompetenzvermittlung als Maßnahme für die Gestaltung der Einwanderungsgesellschaft in sozialen und Bildungskontexten wurde insbesondere in der Pädagogik geführt.¹¹⁵ Seit den 1990er Jahren wurde die interkulturelle Bildung als Ablösung für die Ausländerpädagogik zunehmend thematisiert und es entwickelte sich die Fachrichtung der interkulturellen Pädagogik innerhalb der Erziehungswissenschaften. Ausgehend von einer Kritik an der „Defizit, Förder- und

¹¹² Weiterführend Motakef (2000), S. 89ff

¹¹³ Breidenbach/Nyirì (2008), S. 50

¹¹⁴ Motakef (2000), S. 27

¹¹⁵ Mecheril (2010), S. 77

Sonderperspektive der Ausländerpädagogik“¹¹⁶ insbesondere der Schulen, die bereits in den 1980er Jahren zu Diskussionen führte, wurde interkulturelle Bildung letztlich 1996 durch einen Beschluss der Kultusministerkonferenz zu einem Bestandteil allgemeiner Bildung. Interkulturelle Bildung wurde in der Folge als grundlegende Aufgabe der sozialen Dienste diskutiert. Gleichzeitig wurde angenommen, dass es einer besseren Ausbildung der Fachkräfte bedarf, mit Differenz und Fremdheit professionell umgehen zu können. Aus- und Weiterbildungsangebote mit dem Schwerpunkt der interkulturellen Kompetenzvermittlung bekamen Konjunktur.¹¹⁷ Innerhalb der interkulturellen Pädagogik gibt es seither eine kontroverse Diskussion über das Kulturverständnis innerhalb ihrer Perspektiven und über das Verständnis von interkultureller Kompetenz.¹¹⁸

Die parallele Entwicklung der Fachrichtungen interkulturelle Kommunikation und interkulturelle Pädagogik ist mit den gesellschaftlichen Veränderungen durch die zunehmenden Globalisierungsprozesse und der damit verbundenen

Mobilität zu erklären. Interkulturelle Trainings, die sich der Vermittlung interkultureller Kompetenz verschreiben, werden mit Bezug auf beide Disziplinen diskutiert und konzipiert, jedoch mit teilweise unterschiedlichen Zielgruppen und Einsatzfeldern. Im Kontext dieser Expertise interessieren jene interkulturellen Trainings, die sich auf die Einwanderungsgesellschaft beziehen und sich somit den Herausforderungen und Fragen des Zusammenlebens innerhalb einer kulturell heterogenen Gesellschaft stellen. Diesen Herausforderungen kann jedoch nicht mit den Methoden und Theorien begegnet werden, die innerhalb der interkulturellen Trainingspraxis im Kontext von Auslandsaufenthalten und -beziehungen entwickelt und etabliert wurden. Es lässt sich jedoch feststellen, dass sich erst allmählich ein Bewusstsein für die unterschiedlichen Fragestellungen in Bezug auf die verschiedenen Einsatzbereiche interkultureller Trainings entwickelt. Immer noch finden Theoriemodelle Anwendung, die aus der Auslandsvorbereitung übernommen wurden, und häufig ein veraltetes Kulturverständnis aufweisen. Diese sollen im Folgenden diskutiert werden.

Theorien und Modelle

Ein Bestandteil interkultureller Trainings ist es, Theorie über das Thema Kultur und insbesondere über kulturelle Unterschiede zu vermitteln. Dabei versuchen die Trainerinnen und Trainer komplexe wissenschaftliche Begriffe und Diskurse im Hinblick auf den zeitlichen Rahmen des Workshops knapp und eingängig zu erklären. Vier Persönlichkeiten aus dem Gebiet der interkulturellen Kommunikation stehen für die theoretischen Modelle, die häufig dazu herangezogen werden: Der Anthropologe **Edward T. Hall**, der Sozialpsychologe **Geert Hofstede**, der Kommunikationswissenschaftler **Fons Trompenaars** und der Psychologe **Alexander Thomas**. Sie alle lieferten Modelle, die Kulturen anhand verschiedener

Aspekte unterscheiden. Die Studien, auf denen die Modelle aufbauen, sind meist quantitative Studien, ihre Analyseeinheiten die Nationalstaaten. Hall unterschied (1) die Proxemik, also das Raumverhalten (z.B. die körperliche Distanz, die in einer Kultur zwischen Interaktionspartnern als „normal“ gilt), (2) die Zeitwahrnehmung (Hall unterscheidet dabei zwischen monochron und polychron, wobei monochron bedeutet, dass man Zeitpläne und Abläufe streng einhält) und (3) die Unterscheidung zwischen high- und low-context (z.B. wie direkt eine Kritik geäußert wird und welche Rolle implizit übermittelte Informationen spielen).¹¹⁹ Hofstede konzipierte eine Matrix kultureller Dimensionen, anhand der er fünfzig Natio-

¹¹⁶ Ebd. S. 56

¹¹⁷ Mecheril S. 57

¹¹⁸ Ebd. S. 88

¹¹⁹ Mecheril (2010), S. 92

nen auf einer Skala von 0-100 kulturell einordnete. Die von ihm begründeten fünf **Kulturdimensionen** sind (1) Machtdistanz, (2) Kollektivismus/Individualismus, (3) Maskulinität/Feminität, (4) Unsicherheitsvermeidung und (5) kurzfristige/langfristige Orientierung.¹²⁰ Trompenaars geht hingegen von sieben Kulturdimensionen aus. Er unterscheidet zwischen (1) Universalismus vs. Partikularismus, (2) Emotionalität vs. Neutralität, (3) Leistung vs. Herkunft, (4) Spezifisch vs. Diffus, (5) Individualismus vs. Kollektivismus, (6) Serialität vs. Parallelität und (7) interne Kontrolle vs. externe Kontrolle.¹²¹ Thomas hat den Begriff der **Kulturstandards** geprägt. Mit diesem Begriff bezeichnet er identifizierbare zentrale Merkmale einer Kultur, die von den Mitgliedern unbewusst als kulturelle Normen anerkannt werden und nach denen man ebenso unbewusst handelt und bewertet. Später wird noch einmal genauer auf das Modell der Kulturstandards eingegangen.

Breidenbach und Nyìrì identifizieren bei der Analyse dieser Modelle drei gemeinsame Annahmen über Kultur:

(1) dass sich Kulturen **klar** voneinander **abgrenzen** lassen,

(2) dass sie eine **Zwiebelstruktur** aufweisen, nach der nur die äußeren Schalen, wie Musik oder Kleider sicht- und veränderbar seien, die inneren Schichten jedoch, die Werte und Einstellungen, **unverändert bestehen blieben** und nicht unmittelbar sichtbar seien, und

(3) dass diese Einstellungen und Werte an **nationale Grenzen** geknüpft seien. Das jedenfalls wird dadurch nahe gelegt, dass die Studien, auf denen sich die Modelle stützen, Nationalkulturen vergleichen und entlang dieser Grenzen kulturelle Unterschiede feststellen.

An diesen drei Annahmen über Kultur wird sichtbar, dass den in interkulturellen Trainings weit verbreiteten Theoriemodellen ein veralteter

Kulturbegriff zugrunde liegt, der die wissenschaftlichen Diskurse über Kultur der letzten Jahrzehnte unberücksichtigt lässt. Die Vorstellung, Kulturen seien voneinander eindeutig abgrenzbar und nach außen hin abgeschlossen, ist mit der hohen Mobilität von Menschen, Waren und Informationen nicht mehr vereinbar. Ebenso ist die Vorstellung obsolet geworden, es gäbe einen authentischen, wahren oder reinen kulturellen Kern, der unveränderbar sei, wie es das Zwiebelmodell suggeriert. Die in den Kulturwissenschaften verhandelten Begriffe Transkulturalität oder Hybridität beschreiben hingegen die Tatsache, dass Kulturen per se nicht rein sind, sondern erst in der Begegnung und Vermischung und unter Einbezug des „Anderen“ entstehen. Obwohl der Kulturwandel, wie bereits in einem früheren Kapitel erläutert wurde, schon immer Bestandteil von Kultur war, hat er durch die zunehmenden Globalisierungsprozesse neue Dimensionen erhalten. Nicht zuletzt ist die Ausrichtung eines Analyseinstrumentariums für kulturelle Unterschiede an nationalstaatlichen Grenzen fragwürdig. Es bleibt der Vorstellung verhaftet, dass es eine Deckungsgleichheit von Territorium, Kultur und Mensch gäbe, welche in der kulturanthropologischen Forschung jedoch längst dekonstruiert wurde. Breidenbach und Nyìrì, genau wie Motakef, kritisieren die Modelle wegen ihres „nationalen Kulturdeterminismus“¹²² scharf. Er verschleierte interne Heterogenität ebenso, wie er die Tatsache ignorierte, dass Nationalstaaten teilweise willkürlich Grenzen zwischen Territorien ziehen und durch transnationale Vernetzungsstrukturen nur noch einer unter vielen kulturellen Bezugspunkten sind.¹²³ **Rudolf Leiprecht** sieht die Gefahr der Vereinfachung und Stereotypisierung komplexer Sachverhalte, indem ein statisches und essentialistisches Kulturverständnis in diesen Modellen reproduziert wird. Anhand der Kulturstandards von Thomas, soll diese Problematik verdeutlicht werden.

¹²⁰ <http://www.geert-hofstede.com/> (Zugriff: 15.09.2011, 10:30 Uhr)

¹²¹ Motakef (2000), S. 78ff

¹²² Breidenbach/Nyìrì (2008), S. 25

¹²³ Ebd. S. 25ff

Die Kulturstandards nach Alexander Thomas und ihr Kulturbegriff

Das Konzept der Kulturstandards wurde vom Psychologen Alexander Thomas Ende der 1980er Jahre entwickelt und begründet sich auf einem Kulturverständnis, das Kultur als Orientierungssystem versteht. Innerhalb dieses Orientierungssystems könne man die so genannten Kulturstandards – also zentrale Merkmale bestimmter Kulturen – feststellen, die Handeln, Wahrnehmung und Denken der dieser Kultur angehöriger Mitglieder normieren. Diese sind „nach erfolgreicher Sozialisation (...) nicht mehr bewusstseinspflichtig“¹²⁴. In einer Definition beschreibt Thomas Kulturstandards wie folgt:

„Zentrale Merkmale einer Kultur lassen sich als sog. ‚Kulturstandards‘ definieren. Unter Kulturstandards werden alle Arten des Wahrnehmens, Denken und Handelns verstanden, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer bestimmten Kultur für sich persönlich und andere als normal, selbstverständlich, typisch und verbindlich angesehen werden. Eigenes und fremdes Verhalten wird auf der Grundlage dieser Kulturstandards beurteilt und reguliert. Die individuelle und gruppenspezifische Ausprägung von Kulturstandards kann innerhalb eines gewissen Toleranzbereichs variieren, doch werden Verhaltensweisen und Einstellungen, die außerhalb der Grenze liegen, abgelehnt und sanktioniert.“¹²⁵

Die Existenz sich unterscheidender Kulturstandards würde, so Thomas, erst dann wahrnehmbar werden, wenn man mit „fremdkulturell sozialisierten Partnern“¹²⁶ in Kontakt tritt. In diesen Kontaktsituationen käme es zu interkulturellem Lernen, sofern eine Person gewillt ist, die „fremden Kulturstandards“ zu verstehen, sie in das „eigenkulturelle Orientierungssystem“ zu integrieren und das dadurch erlernte (Handlungs-)Wissen im „fremdkulturellen Handlungsumfeld“ anzuwenden. In seiner unkritischen Verwendung der Begriffe „fremd“- und „eigenkulturell“ wird deutlich,

dass sich Thomas auf ein Kulturverständnis beruft, welches Kulturen als sich gegenüberstehende und abgeschlossene Systeme versteht. Er geht automatisch von der natürlichen Existenz kultureller Differenzen aus, die sich in bestimmten Situationen zeigen und stellt nicht in Frage, wie, warum und in welchen Kontexten und Diskursen kulturelle Unterschiede hergestellt werden. Das ist jedoch eine zentrale Frage, wenn man die Machtverhältnisse, in denen kulturelle Unterschiede oftmals wirksam werden, und denen eine wesentliche Dimension in der Funktion kultureller Unterschiede zukommt, nicht ausblenden möchte.

Thomas stellt Kulturstandards auf nationaler Ebene auf. Das wird deutlich wenn man sich seine Herangehensweise an die Definition dieser Kulturstandards im Bezug auf China und Deutschland anschaut. In Interviews mit Managern, Fremdsprachenkorrespondenten und Studenten, die jeweils eine Zeit im anderen Land verbrachten, fragte er nach Situationen, in denen „ihre ausländischen Partner in einer nicht erwarteten Art und Weise reagierten“¹²⁷. Durch die Auswertung dieser Erzählungen kritisch verlaufender Interaktionssituationen zwischen Deutschen und Chinesen mithilfe von Expertinnen und Experten der Kulturgeschichte und Kulturphilosophie, entwickelte Thomas Kulturstandardmodelle für diese beiden Nationen. Für China stellt er dabei zum Beispiel die Kulturstandards „soziale Harmonie“, „Hierarchieorientierung“ und „Gesicht wahren“ auf.¹²⁸ Thomas will damit eine Kontextualisierung bestimmter Missverständnisse anregen: Ursache für eine Irritation sind dann nicht die interagierenden Individuen, sondern die **wirksam werdenden unterschiedlichen Kulturstandards**. Er legt diese auf nationalkultureller Ebene an und vollzieht dadurch sowohl eine **Festlegung der Interagierenden auf ihre Nationalkultur**, als auch

¹²⁴ Thomas (1993) S. 438

¹²⁵ Ebd. S. 437

¹²⁶ Thomas. S. 438

¹²⁷ zit. Motakef (2000), S. 88

¹²⁸ Motakef (2000), S. 88

eine **Reduktion von Handlungsmotiven auf das „Kulturelle“**. Ein Faktor, der dabei unbeachtet bleibt, ist die Frage danach, in welchem Verhältnis Individuen zu ihrer Geschichte und ihrer sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Umgebung stehen.¹²⁹ Ebenso bleiben politische oder wirtschaftliche, sowie soziale Kontexte bestimmter Handlungsweisen unsichtbar. Breidenbach und Nyirì kritisieren zum Beispiel die Annahme, die asiatische Kultur sei eher kollektivistisch als individualistisch ausgerichtet, als Kulturalisierung. Sie argumentieren, dass die Zuschreibung unberücksichtigt ließe, inwieweit der angeblich kulturell bedingte Kollektivismus als Kontrollmechanismus von Regierungen, z.B. der singapurischen oder der chinesischen, bewusst gefördert und teilweise sogar bei Missachtung strafrechtlich geahndet würde. So gäbe es z.B. in Singapur ein Gesetz, das die Kinder zur Pflege ihrer alternden Eltern verpflichte und das bereits zu rechtlichen Streitigkeiten geführt habe. Starke Familienbindungen seien also nicht ausschließlich kulturelle Norm, sondern teilweise gesetzliche Pflicht. Die kulturellen Werte Chinas, die häufig als Beispiel für Thomas' Kulturstandards beschrieben und in Trainings angewandt werden, seien ebenso wenig ausschließlich auf die Ursprünge chinesischer oder konfuzianischer Kultur zurückzuführen. Vielmehr sei die Erklärung des Wirtschaftswachstums Chinas mit kollektivistischen Werten wie Sparsamkeit, Fleiß und Familiensinn als Kulturalisierung politischer und wirtschaftlicher Reglementierung zu betrachten, die es ermögliche problematische Arbeitsbedingungen, Freiheitsbeschränkungen und niedrige Lohnkosten zu verschleiern.¹³⁰

Die Kulturstandards suggerieren, dass man das Verhalten von Menschen von den Werten und Regeln einer Kultur ableiten könne, dass Menschen also wie Marionetten von ihrer Kultur geleitet würden.¹³¹ Die Kenntnis über die unterschiedlichen Kulturstandards soll folglich zu einem

konstruktiveren und konfliktfreien Miteinander führen, weil man versteht, was hinter bestimmten Handlungsmustern steckt, oder diese bereits voraussehen kann. Abgesehen von der Tatsache, dass der Erfolg, Fettnäpfchen durch die Kenntnis von Kulturstandards zu vermeiden oder durch sie erfolgreicher zu kommunizieren, nachzuweisen bleibt, sieht Leiprecht in ihrer Anwendung eine Gefahr der **Reproduktion von Stereotypen**. Obwohl Thomas' Theorie der Kulturstandards differenzierter und komplexer ist, als hier dargestellt werden kann, weist Leiprecht darauf hin, dass sie in Trainings aufgrund zeitlicher und methodischer Faktoren häufig auf „das Wesentliche“ reduziert würden: auf das Erkennen und Verstehen des „fremdkulturellen Orientierungssystems“¹³².

„Die mit dem Lernen von Kulturstandards oder kulturellen Hintergründen ‚verbundene Stilisierung kultureller Differenzen birgt‘ – in den Worten des Pädagogen Bernd Krewers – ‚eine ... Fehlerquelle in sich, die der interkulturellen Zusammenarbeit Grenzen setzen kann: Der Partner oder die Partnerin wird nicht mehr als Person erlebt, sondern als Vertreter einer kulturellen Gruppe, und wird entsprechend stereotyp behandelt. Erlernte Kulturstandards werden zu einem Stereotypaster, das den jeweiligen Gegenüber zu einem kulturabhängigen Gruppenprototyp erstarren lässt und seiner Individualität und damit auch seiner kommunikativen Kompetenz beraubt.‘ (Krewer 1994, 147)“¹³³

Leiprecht problematisiert darüber hinaus das Vorhaben, durch die Wissensaneignung über die „Anderen“ Vorurteile abzubauen zu wollen. Er sieht darin die implizite und falsche Annahme, dass der Grund für Vorurteilsbildung im Anderssein der Anderen zu suchen sei und nicht in den eigenen Wahrnehmungs- und Denkstrukturen. Gleichzeitig provoziere die Benennung von Beispielen für Kulturstandards unvermeidlich stereotype Denkmuster und Assoziationsketten, die zur Reproduktion oft negativ konnotierter Bilder der „An-

¹²⁹ Leiprecht (2004), S. 12

¹³⁰ Breidenbach/Nyirì (2008), S. 78ff

¹³¹ Leiprecht (2004), S. 9

¹³² Vgl. die vier Stufen interkulturellen Lernens bei Thomas (1993) S. 439.

¹³³ Leiprecht (2004), S. 8

deren“ führe.¹³⁴ Die Unterscheidung in „Wir“ und „die Anderen“, oder in „Eigen“ und „Fremd“ wird mithilfe der Kulturstandards, sowie anderer reduktionistischer Modelle und dem ihnen zugrunde liegenden essentialistischen Kulturverständnis, unhinterfragt festgeschrieben. Diese Komplexi-

tätsreduktion führt dazu, wesentliche Dynamiken und Prozesse von Kultur, sowie Machtungleichheiten auszublenden, die jedoch für die Lebenswelten der Interagierenden möglicherweise von großer Bedeutung sind.

Der Nutzen des „alten“ Kulturverständnisses

Warum aber wird trotz der mittlerweile bekannten Komplexität des Kulturthemas auf Kulturstandards, Kulturdimensionen und andere statische und reduktionistische Kulturmodelle zurückgegriffen? Ist es das Unwissen oder die mangelnde wissenschaftliche Ausbildung der Trainierenden? Vielleicht in manchen Fällen. Empirische Forschungen zeigen allerdings noch andere Gründe auf. Der Anthropologe Thomas Hüskel stellt eine „strategische Modellierung von Wissen“¹³⁵ fest. Trainierende reagierten, so seine Forschungsergebnisse, auf die Erwartungen der Kundinnen und Kunden interkultureller Trainings, die sich davon Handlungs- und Orientierungssicherheit versprechen. Gleichzeitig erschien vielen der aktuelle wissenschaftliche Stand zu komplex, um ihn in Trainings zu berücksichtigen.¹³⁶ Die erwähnten Modelle hingegen sind leicht zu vermitteln und lassen eine schnell begreifbare und anschauliche Kategorisierung kultureller Ordnungen zu. Sie legitimieren sich nicht nur durch wissenschaftliche Studien, auf denen sich die Modelle stützen und bieten somit Glaubwürdigkeit an, sondern suggerieren darüber hinaus Orientierung in einem komplexen und konfliktreichen Feld. Vor allem aber halten sie vermeintliche Lösungen für interkulturelle Konflikte durch das Versprechen, kulturelle Unterschiede verstehen und dadurch beherrschen zu lernen, bereit.

Gleichzeitig spiegeln die Kulturstandards ein interessantes Phänomen wider, das in einem früheren Kapitel im Kontext von Nationalisierungsprozessen bereits erläutert wurde: In der Öffent-

lichkeit herrscht, trotz Jahrzehnte alter wissenschaftlicher Erkenntnisse über Kulturwandel und kulturelle Dynamiken, weiterhin ein statisches und essentialisierendes Kulturverständnis vor. Breidenbach und Nyirì weisen auf verschiedene Kontexte hin, in denen ein solches Kulturverständnis immer wieder reproduziert wird.¹³⁷ Zum Beispiel greifen die Debatten über kulturelle Vielfalt in der Einwanderungsgesellschaft und daraus hervorgehende Maßnahmen zur Gestaltung und Integration häufig auf ethnokulturelle Gruppenkonstruktionen zurück. Ebenso argumentieren Minderheitengruppen für ihre Forderungen bestimmter Sonderrechte und Schutzmaßnahmen auf der Grundlage ihrer kulturellen und eindeutig identifizierbaren Gemeinschaft. Seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 gibt es eine starke Rhetorik des „Kampfes der Kulturen“, die Kulturen als sich unvereinbar und feindselig gegenüber stehend versteht. Bürgerkriege, wie der Genozid in Ruanda oder die Kriege im ehemaligen Jugoslawien werden weitestgehend ethnokulturell begründet, ohne den Einfluss historischer, politischer oder wirtschaftlicher Kontexte zu berücksichtigen. Dies sind nur einige Beispiele, die aber zeigen, dass das Kulturverständnis, welches in Medien, von Aktivistinnen und Aktivisten, über politische Institutionen und in Trainings vermittelt wird, Kulturen als abgrenzbare Einheiten, als unveränderlich und als menschliches Verhalten determinierend begreift. Aus wissenschaftlicher Sicht ist dieses Kulturverständnis überholt. Aber es dient je nach Kontext bestimmten Interessen und es sind meistens bestimmte Akteure aus-

¹³⁴ Ebd. S. 5

¹³⁵ Breidenbach/Nyirì (2008), S. 83

¹³⁶ Ebd. S. 83

¹³⁷ Breidenbach/Nyirì (2008), S. 7ff

zumachen, die davon profitieren. So kann ein statisches Kulturverständnis, wie die Geschichte zeigt, zum Machtausgleich beitragen.¹³⁸ Der antikoloniale Widerstand bezog sich auf gemeinsame ethnokulturelle Identitäten und Zugehörigkeiten, um sich zu formieren. Diverse Bürgerrechtsbewegungen beriefen sich auf gemeinsame kulturelle Besonderheiten, um staatliche Anerkennung zu erreichen.¹³⁹ Anderen marginalisierten Gruppen, wie den Ainu in Japan, gelang es, über den Tourismus „ihre“ kulturelle Identität „wiederzubeleben“ und sich damit Gehör zu verschaffen. Es gibt aber auch zahlreiche Beispiele, in denen politische und wirtschaftliche Eliten ein statisches Kulturverständnis instrumentalisieren, um Machtpositionen zu legitimieren oder zu festigen. Zur Zeit der Kolonialherrschaft war die Einteilung der ansässigen Bevölkerung in kulturelle, religiöse oder ethnische von einander unterscheidbare und damit handhabbare Gruppen eine gängige Praxis, die zur Stabilisierung der Macht der Kolonisatoren beitrug. Selbst den Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten im Irak führen Breidenbach und Nyìrì auf politische Strategien der amerikanischen Übergangsregierung zurück. Diese habe „zum ersten Mal in der Geschichte des Landes Religionszugehörigkeit und Ethnizität zu formalen politischen Organisationsprinzipien“¹⁴⁰ erhoben und Schiiten und Kurden vor den Sunniten privilegiert. Damit habe sie einen entscheidenden Beitrag zur Spaltung der Bevölkerung und zur Ethnisierung beigetragen, um kurzfristig ihre eigene Machtposition zu sichern. Die Eliten Chinas und die kooperierenden Regierungen, sowie große Wirtschaftskonzerne profitieren von der dominanten Rede über die asiatischen oder konfuzianischen Werte. Kulturalistische Argumente legitimieren die Zusammenarbeit mit dem chinesischen Regime, das sich seinerseits für die Disziplinierung der eigenen Bevölkerung einer Propaganda vermeintlicher chinesischer Werte bedient.

Warum das reduktionistische und statische Kulturverständnis weiterhin wirksam reproduziert wird, kann also erklärt werden: es dient den Menschen dazu, sich einen geordneten Überblick über eine komplexe Welt zu verschaffen und eigene Interessen durchzusetzen. Dabei ist der Grat schmal zwischen (1) **Empowerment** marginalisierter Gruppen, (2) **systemischen Zwängen**, die eine Fremd- und Selbstethnisierung bedingen und (3) einem **Machtmissbrauch** durch Eliten und Privilegierte.¹⁴¹ Alle vollziehen Kulturalisierungen über ihr Kulturverständnis, jedoch zu unterschiedlichen Zwecken. Und in allen Fällen, in denen mit Kultur argumentiert wird, lohnt sich die Frage danach, wem das eigentlich nützt. Im Kontext interkultureller Trainings bedient das statische Kulturverständnis Kundinnen und Kunden, die sich interkulturell möglichst schnell für interkulturelle Kontexte „fit machen“ wollen, weil es einfach erlernbare Lösungsstrategien suggeriert. Außerdem dient es den Trainerinnen und Trainern, die in kurzer Zeit ein ihre Klientel zufrieden stellendes Trainingskonzept durchziehen müssen. Dabei kostet die aus pragmatischen Gründen vollzogene Reproduktion eines statischen Kulturverständnisses in Trainings ihren Preis: denn Kultur und kulturelle Unterschiede sind nicht nur von wissenschaftlichem oder berufspraktischem Interesse, sondern wie eben aufgezeigt wurde, ebenso von wirtschaftlicher und (macht-)politischer Bedeutung. Die Annahmen über Kultur, die in interkulturellen Trainings verbreitet und gefestigt werden, tragen dazu bei, dass Kulturalisierungen und Stereotypisierungen weiterhin wirksam praktiziert werden können.

¹³⁸ Spivak (1985) nennt dies „strategischer Essentialismus“.

¹³⁹ Breidenbach/Nyìrì (2008), S. 59

¹⁴⁰ Breidenbach/Nyìrì (2008), S. 99

¹⁴¹ Ebd. S. 82

Das Dilemma zwischen Homogenität und Diversität in interkulturellen Trainings

Die Komplexität des Kulturthemas und seine Problematik im Hinblick auf Machtverhältnisse, wirft die Frage auf, ob, und wenn ja wie man Kultur in Trainingssettings thematisieren kann. Sie bringt eine große Herausforderung für Trainerinnen und Trainer mit sich, die sich über die Gefahren der Reproduktion eines essentialistischen Kulturverständnisses bewusst werden müssen. Daraus kann die Konsequenz erfolgen, Kultur in Trainings gar nicht mehr zu thematisieren. Die Kulturanthropologin Gertraud Koch argumentiert dagegen, Kultur sei weiterhin eine Unterscheidungskategorie, nach der Menschen ihre soziale Umwelt organisieren und deswegen sei es notwendig, einen angemessenen Umgang mit diesen Unterscheidungen zu finden. Interkulturelle Trainings reagieren auf diese Notwendigkeit und befinden sich damit in einem komplizierten Feld. Koch weist diesbezüglich auf ein Spannungsverhältnis innerhalb der interkulturellen Kompetenzforschung hin: Zum einen zeigen jüngere Forschungsergebnisse die Notwendigkeit auf, Pluralisierung und Diversität als maßgebende Faktoren innerhalb der Theoriebildung über Kultur zu berücksichtigen und essentialisierende Kulturauffassungen zu überwinden. Andererseits aber beziehe sich Kultur als Unterscheidungskategorie auf Gemeinschaften, und bezeichne bestimmte Besonderheiten, durch die sich diese voneinander abgrenzen. Innerhalb des Feldes der interkulturellen Trainingspraxis und der entsprechenden Forschungen wird dieses Spannungsverhältnis kontrovers diskutiert. Es zeigt sich ein Dilemma zwischen Homogenisierung von Kultur

und einem komplexen Kulturverständnis, welches sich zuweilen damit schwer tut, Vergemeinschaftungsprozesse zu konzeptionalisieren.¹⁴² Dieses Spannungsverhältnis darf in interkulturellen Trainings jedoch nicht zugunsten der Kulturalisierung aufgelöst werden, sondern muss als **Dialektik des Kulturbegriffs** thematisiert werden.¹⁴³ Trainings neigen jedoch zu Kulturalisierungen, da sich zum einen ihre Existenz erst durch die Identifikation eben kultureller Faktoren in gesellschaftlichen Problemfeldern legitimiert und zum anderen die bereits erwähnten strukturellen Bedingungen wie z.B. der Zeitfaktor oder die Erwartungen der Auftraggeberinnen und Auftraggeber Kulturalisierungen der Einfachheit halber begünstigen. Diese führen jedoch, wie bereits ausreichend erläutert wurde, nicht zur Konfliktlösung oder zur Verständigung, sondern verweisen Zugehörige von bestimmten Gruppen durch die Überbetonung kultureller Unterschiede permanent auf ihren Status als „Fremde“ zurück (Othering)¹⁴⁴. Damit vollziehen sie eine machtvolle Praxis der Desintegration. Koch weist darauf hin, dass wichtige „extra-kulturelle Anknüpfungspunkte für Integration und Verständigung aus dem Blickfeld (geraten), wenn ausschließlich die kulturelle Verschiedenheit als Dreh- und Angelpunkt von Erklärungs- und Lösungsansätzen fungiert.“¹⁴⁵ Es lässt sich also festhalten, dass „der ‚alte‘ Kulturbegriff zwar einfach praktisch anwendbar ist, aber der Wirklichkeit nicht gerecht wird, Stereotype verstärkt und soziale Ungleichheiten verschleiert.“¹⁴⁶

¹⁴² Koch (2008), S. 10

¹⁴³ Ebd. S. 12

¹⁴⁴ Ebd. S. 11

¹⁴⁵ Ebd. S. 12

¹⁴⁶ Motakef (2000), S. 117

Perspektiven III. Perspektiven für die Trainingspraxis für die Trainingspraxis

Die Begegnung mit kulturellen Ordnungen, die einem fremd erscheinen, ist stets eine Herausforderung, da sie eigene Gewohnheiten, Gewissheiten oder Überzeugungen in Frage stellen kann. Zugleich stellen diese Begegnungen immer einen Raum für Entwicklung dar. Kulturen, das wurde bereits dargestellt, entwickeln sich im Moment der Begegnung. Amartya Sen begreift „Entwicklung“ als die **Erweiterung der Wahlfreiheit** von Menschen. Unterschiedliche kulturelle Praktiken und Orientierungen zeigen Alternativen zu den eigenen Lebensentwürfen auf, und ermöglichen unter Umständen, das eigene Leben selbstbestimmter und schöpferischer zu gestalten.¹⁴⁷ Die Kehrseite ist die Kulturalisierung kultureller Unterschiede. Diese begrenzt Menschen in ihren Wahlfreiheiten und führt zu Ausschluss und Diskriminierung. Das Anliegen sinnvoller interkultureller Trainings muss es also sein, Kulturalisierungen zu problematisieren und einen Raum zu schaffen, Kultur als Unterscheidungskategorie differenziert und in ihrer Komplexität zu thematisieren, ohne dabei dominante Diskurse der Zuschreibungen und Stereotypisierungen unreflektiert zu reproduzieren. Es geht also um die Frage, wie einschlägige Forschungen der Sozial- und Kulturwissenschaften, die genau diese Problematik des Kulturbegriffs aufzeigen, in der Trainingspraxis berücksichtigt werden können.

Koch gibt zu bedenken, dass im Transfer von wissenschaftlichen Konzepten und Theorien in die interkulturelle Trainingspraxis die Praxisfeldorientierung eine wichtige Rolle spielt. Das heißt, es müssen handlungsbezogene und pragmatische Konzepte entwickelt werden, die in Situationen, die als interkulturell wahrgenommen werden, Orientierung geben können. Die Schnittstelle zwischen Praxis und Theorie in der interkulturellen Kommunikation stellt einen vor große Herausforderungen und wirft verschiedene Fragen auf: Wie kann man der Komplexität des Themas im Rahmen von Trainings gerecht werden? Wie kann eine Reproduktion von Machtverhältnissen durch veraltete Kulturauffassungen vermieden werden? Und wie kann die Methodik der Trainings diesen Fragen angepasst werden? Diese Fragen sind nicht einfach zu beantworten. Die große Diskrepanz zwischen den aktuellen Kulturauffassungen der Kulturanthropologie und denen in Trainings, führt Motakef auf die unterschiedliche „Repräsentationsdichte von Kultur“¹⁴⁸, also wie komplex Kultur repräsentiert wird, zurück. Breidenbach und Nyíri schlagen deswegen vor, ethnografische Ministudien durchzuführen, wie sie in der Marktforschung teilweise etabliert wurden. Diese kleinen Forschungen entsprächen der Notwendigkeit,

¹⁴⁷ Breidenbach/Nyíri (2008), S. 130

¹⁴⁸ Ebd. S. 116

so die Autoren, sich konkreten Situationen zuzuwenden, um über teilnehmende Beobachtung und Gespräche einen Perspektivwechsel anzuregen. Ziel sei es, Situationen in ihrer Komplexität zu verstehen und Handlungsmotive, sowie Wahrnehmungen in ihre spezifischen Kontexte einordnen zu können. Doch genau hier lässt sich das Problem ausmachen: Komplexe Herangehensweisen, wie die der ethnografischen Forschung und der dichten Beschreibung, würde zwar der alltagsweltlichen kulturellen Vielschichtigkeit gerecht werden, wäre aber in den meisten Trainings zeitlich nicht umsetzbar. Denn da die Auftraggeberinnen und Auftraggeber für das Thema in Fortbildungen oder innerhalb von Ausbil-

dungen einen zu kleinen Zeitrahmen einräumen, sind die zeitlichen Rahmenbedingungen interkultureller Trainings immer eingeschränkt.

Als Perspektive sollen im Folgenden verschiedene Denkanstöße gegeben werden, die im Feld der interkulturellen Kommunikation und Trainingspraxis einem prozessorientierten und machtkritischen Kulturverständnis Raum geben. Dazu werden Begriffe und Konzepte vorgestellt, die in den Sozial- und Erziehungswissenschaften verhandelt werden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit, werden Schlaglichter auf einige weiterführende Konzepte geworfen.

Impulse für ein kritisches Kulturverständnis in interkulturellen Trainings

Theoretische Impulse für ein komplexes Kulturverständnis

Macht man sich die **Transnationalität** als lebensweltliche Realität innerhalb von Gesellschaften stets bewusst, dann wird man konsequenterweise nationalkulturelle Abgrenzungspraxen problematisieren müssen. Problematisieren heißt hier, dass man weder die Existenz nationalkultureller Unterscheidungen leugnet, weil man sie als Konstrukte entlarvt hat, noch dass man von der natürlichen Gegebenheit nationalkultureller Unterschiede ausgeht, weil Menschen diese behaupten. Vielmehr ist es wichtig, Unterschiede als (historisch gewachsene) Praxen und Strategien der Organisation sozialer Räume zu verstehen. Diese differenzierte Perspektive auf nationalkulturelle Abgrenzungspraxen muss im Bezug auf sämtliche Dimensionen der kulturellen Zuordnung und Abgrenzung eingenommen werden. Statt Kultur gegen alle Widerstände zu homogenisieren, ist

eine **diversitätsbewusste Perspektive**¹⁴⁹ angemessen, und zwar als **ressourcenorientierte und machtkritische Perspektive**. Legt man seinen eigenen Wahrnehmungs- und Ordnungsprinzipien nun ein Kulturverständnis zugrunde, welches eine Vielfalt der möglichen Zugehörigkeitskategorien durch transnationale Vernetzungen und Diversität zulässt, dann wird es möglich, Kulturalisierungen zu vermeiden. Die Berücksichtigung der **möglichen Mehrfachzugehörigkeiten** von Individuen zu sozialen und kulturellen Gruppen wird sowohl von Motakef als auch von Koch als **wesentlicher Aspekt der Neukonzeptionalisierung interkultureller Trainings** genannt.¹⁵⁰

Grundlegend für die Vermeidung von Kulturalisierungen ist, dass den Interagierenden der Raum zugestanden wird, sich selbst zuzuordnen

¹⁴⁹ Der Begriff der Diversitätsbewusstheit wird mittlerweile insbesondere im Kontext der Sozialarbeit und der internationalen Jugendarbeit verwendet. Kerngedanke der diversitätsbewussten Perspektive ist die Anerkennung kultureller Diversität als Normalität. Dabei orientiert sie sich an einem komplexen Verständnis kultureller Diversität, in dem sowohl die verschiedenen Differenzlinien, wie Alter, Geschlecht, Herkunft etc. mitgedacht, als auch der Aspekt der Macht und der sozialen Ungleichheit berücksichtigt werden. Ziel ist die

Schaffung von Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit. Die diversitätsbewusste Perspektive ist von Diversity-Strategien zu unterscheiden, die in Bereichen der freien Wirtschaft populär geworden sind. Dort sind sie Teil der Unternehmensführung, insbesondere des Personal- und Organisationsmanagement. Ziel von Diversity-Management in Unternehmen ist es, die vielfältigen Potenziale der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen optimal für die Unternehmensziele einzusetzen, also profitorientiert nutzbar zu machen. Hubertus Schröer,

und identitäre Bezüge herzustellen. Dass die Fremd- oder Selbstzuschreibung einer stabilen kulturellen Identität (sei es einer ethnischen, religiösen, geschlechtlichen oder sonstigen Identität) problematisch ist, wird deutlich, wenn man Kultur als hybrid oder synkretisch versteht und die Konstruktion der kulturellen Identität als Collage auffasst. Im Trainingskontext ist der Begriff der **Transkulturalität**¹⁵¹ verbreitet. Um sich kulturtheoretisch neu zu positionieren, greifen Trainings diesen Begriff auf und beziehen sich damit auf einen dynamischen, prozess- und praxisorientierten Kulturbegriff.¹⁵² Er entkräftet die Illusion der Reinheit und Ganzheit von Kultur(en) und ermöglicht es stattdessen, ein dynamisches Kulturverständnis mit Vernetzungen und Vermischungen begrifflich zu fassen.¹⁵³

Eine zentrale Leitlinie für das Verständnis von Kultur ist es, Kultur immer in Verschränkung mit bestimmten **Praktiken und Prozessen** unter machtungleichen Bedingungen zu denken. Der Pädagoge Georg Auernheimer definiert diesbezüglich eine interkulturelle Begegnungssituation nicht über tatsächliche kulturelle Differenzen der Beteiligten, sondern als **eine Kommunikationssituation, in der sich die beteiligten Subjekte gegenseitig als Mitglieder einer „Out-Group“ wahrnehmen.**¹⁵⁴ Eine interkulturelle Begegnung geht somit aus **aktiven Wahrnehmungs- und Orientierungsprozessen der Beteiligten** hervor.

Erklärungsmuster „Kultur“ kritisch hinterfragen

Behauptungen, die im Namen von Kultur aufgestellt werden, müssen kritisch hinterfragt werden, um möglicherweise dahinter versteckte Machtmechanismen sichtbar zu machen. Breidenbach

Wenn man also davon ausgeht, dass Menschen Trainings aufsuchen, um in von ihnen als interkulturell wahrgenommenen Begegnungs- und Kommunikationssituationen angemessen agieren zu können, dann liegt dieser Betrachtung ein Verständnis zugrunde, das Kultur und kulturelle Differenz den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechend als ein prozesshaftes Ordnungsprinzip begreift. Kultur und somit auch „Interkultur“ als kontextabhängige Praxis und als diskursiven Prozess zu verstehen und sie nicht auf unhinterfragte Gegebenheiten zu reduzieren, **verändert allerdings eine wichtige Erwartung an interkulturelle Trainings:** Wenn sich interkulturelle Situationen erst in der Begegnungssituation durch Zuschreibungen und Abgrenzungen entwickeln, dann sind potentielle Probleme oder ihre Ursachen nicht vorherseh- und abwendbar, da sie **situationsbedingt** sind. Die Erwartung, potentielle Konflikte durch das Verstehen der „fremden Kultur“ vorhersehen und vermeiden zu können, kann somit nicht erfüllt werden. Die Kommunikationswissenschaftlerin Annelie Knapp-Potthoff betrachtet Konflikte, die auf unterschiedlichen Ansichten oder Interessen beruhen, sogar als wichtigen Bestandteil von Kommunikation und sieht in der Konfliktvermeidung kein Ziel interkultureller Kompetenz.¹⁵⁵ Die Ethnologin Barbara Waldis sieht in interkulturellen Missverständnissen ein „zentrales und vor allem schöpferisches Moment kulturellen Wandels und individueller Lernprozesse“¹⁵⁶.

und Nyírfi haben dazu einen Fragenkatalog zusammengestellt, der helfen soll, über bestimmte „Forschungsfragen“ eine kritische Perspektive auf Kulturerklärungen zu werfen und um Kulturalisie-

Politikwissenschaftler und Leiter des *Instituts Interkulturelle Qualitätsentwicklung München IQM* untersucht, ob Ansätze des Diversity-Managements auf den sozialen Sektor übertragbar sind. Er stellt zwar große Unterschiede in der Zielsetzung der Implementierung von Diversity-Strategien fest (Profitmaximierung in Unternehmen vs. soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit in der Sozialen Arbeit), sieht aber gleichzeitig Potenziale im *ganzheitlichen Ansatz* des Diversity-Managements der Unternehmen. Weiterführend Schröder (2006). Insgesamt werden entlang der Begriffe Diversity, Diversität und daran anknüpfend Intersektionalität kontroverse Debat-

ten geführt, die vor allem ökonomische Verwertungslogiken von Diversity-Strategien und Gefahren der Reproduktion von Zugehörigkeitskategorien kritisieren. Vgl. auch www.i-qm.de

¹⁵⁰ Koch (2008), S. 16 und Motakef (2000), S. 112ff

¹⁵¹ Der Begriff Transkulturalität wird in den Sozial- und Kulturwissenschaften nicht verwendet.

¹⁵² siehe z.B. www.transkulturelles-portal.com (Zugriff: 01.12.2011)

¹⁵³ Koch (2008), 15

¹⁵⁴ Auernheimer (2008), S. 43

¹⁵⁵ Motakef (2000) S. 113

¹⁵⁶ Ebd. S. 114

rungen zu vermeiden. Sie teilen die Fragen in drei Fragenkomplexe auf¹⁵⁷:

(1) Über welche Gruppen werden pauschale Aussagen getätigt? Entlang welcher Kategorien werden Gruppen definiert und voneinander unterschieden? Werden dabei wichtige Unterschiede innerhalb dieser Gruppen übersehen?

Hier geht es insbesondere darum, die grobschichtigen Gruppenkategorien wie Nation, Ethnie, Religion zu hinterfragen. Zum einen soll damit die interne Heterogenität solcher Gruppenkonstrukte sichtbar werden. Zum anderen machen diese Fragen deutlich, dass nicht alle Menschen gleichermaßen über bestimmte kulturelle Zuschreibungen kategorisiert werden (das so genannte Otherring spiegelt häufig einen Prozess wider, in dem das Eigene unsichtbar bleibt, während das andere als kulturell oder ethnisch „fremd“ markiert wird).

(2) Wer spricht im Namen von wem? Welche Interessen können sich hinter diesen Aussagen verbergen? Woher nehmen Sprecher ihre Autorität? Wessen Stimmen werden eventuell nicht gehört?

Hier stellt sich die Frage, wessen Interessen mit dem Kulturthema eventuell verfolgt werden und welche dabei unberücksichtigt bleiben oder übergangen werden. Es geht also um Machtverhältnisse innerhalb der Beziehungen, in denen mit kulturellen Unterschieden argumentiert wird. Besonders im Bezug auf Kulturalisierungen ist es zentral,

Reflexive Interkulturalität

Während Diversitätsansätze sowie transkulturelle und transnationale Kulturkonzepte in erziehungswissenschaftlichen Diskursen zunehmend diskutiert werden, hat sich in den letzten Jahrzehnten ein Arbeitsfeld, welches sich „interkulturell“ nennt, etabliert. Interkulturalität nun zu verwerfen und an ihre Stelle neue Begriffe und Konzepte zu stellen, würde unter Umständen alte Problematiken unter neuem Namen fortfüh-

mögliche machtbezogene Interessen hinter den „Kultur“-Argumenten zu hinterfragen (Zugang zu oder Ausschluss von Praktiken, Rechten, Pflichten oder gesellschaftlichen Räumen).

(3) Wie frei sind Mitglieder einer Gemeinschaft, bestimmte kulturelle Maxime zu verändern oder abzulehnen? Öffnen oder verschließen im Namen von Kultur erhobene Forderungen und Sonderrechte einen Raum für abweichende Meinungen? Können Einzelne die Gruppe verlassen und sich für einen eigenen Lebensstil entscheiden?

Bei diesen Fragen geht es um den Aspekt der Freiwilligkeit oder Wahlfreiheit in Sens Sinne. Werden kulturelle Unterschiede zur Legitimation von Unterdrückung genutzt oder basieren sie auf Entscheidungsmöglichkeiten der Individuen? Im Spannungsverhältnis von Mehrheitsgesellschaft und Minderheitengruppen können diese Fragen Mechanismen der Fremd- und der Selbstethnisierung offen legen.

Diese Fragen geben Anregungen, das eigene Kulturverständnis und das des Gegenübers zu hinterfragen. Sie können dazu dienen, eine Skepsis gegenüber dem Erklärungsmuster „Kultur“ zu entwickeln und damit etablierte und dominante Diskurse über Kultur zu durchbrechen. Gleichzeitig eröffnen sie den Raum für eine differenzierte Wahrnehmung von Situationen, in denen Kultur als Unterscheidungskategorie wirksam ist.

ren. Anstatt also mit neuen Begriffen verfestigte Denkstrukturen zu bekämpfen, schlägt der Pädagoge **Franz Hamburger** eine **selbstreflexive und (macht)kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Interkulturalität und seinen institutionalisierten Programmen** vor. Dazu bezieht er die oben diskutierten neuen Begriffe und Ansätze und insbesondere die darin enthaltene Kritik an statischen Vorstellungen von Kultur mit ein.

¹⁵⁷ Folgende Fragen sind von Breidenbach/Nyírfi (2008), S. 164ff übernommen worden

Hamburger stellt die Frage, ob die unintendierten Folgen, also die Reproduktion von Machtverhältnissen oder von Kategorisierungen in „Zugehörige“ und „Fremde“ nicht viel stärker seien, als die „guten“ Absichten interkultureller Maßnahmen. Seine Antwort darauf ist, dass „Interkulturalität“ als scheinbarer Königsweg in der Gestaltung der Einwanderungsgesellschaft aufgrund dieser vermuteten negativen Effekte zwar nicht ersetzt, aber **viel kleiner formatiert werden müsse**. Daraus entwickelt er den Begriff der **reflexiven Interkulturalität**. Dieser verlangt, dass man sich als pädagogisch handelnder Mensch mit den Nebeneffekten der interkulturellen Arbeit konfrontieren müsse. Die Vorsilbe „inter-“, suggeriert die Existenz zweier Parteien oder Seiten. Einen entscheidenden Nebeneffekt sieht Hamburger folglich in der Stabilisierung kultureller Grenzen durch den Fokus auf das „Zwischen“ den Kulturen in interkulturellen Ansätzen. Es sei also, so Hamburger, ein wichtiger Teil interkultureller Arbeit, sich zum einen **die Folgen des eigenen Handelns** bewusst zu machen und sich darüber hinaus kritisch damit

auseinanderzusetzen. Für die pädagogische Praxis bedeutet dies, dass der Ausweg aus dem Dilemma der Reproduktion bestimmter Kategorien durch die Thematisierung von Kultur nicht die Nicht-Thematisierung ist, aber auch nicht die einfache Reduktion auf ein geschlossenes Kulturverständnis. Vielmehr geht es darum, **die eigenen Gewissheiten und Vorannahmen sichtbar zu machen und zur Diskussion zu stellen**, sowie die Folgen eines auf statischem Fuße platzierten Interkulturalitätsverständnisses zu thematisieren. Darüber hinaus bedeutet es auch, dass es erforderlich ist, zu analysieren, was die Kategorie „interkulturell“ überhaupt genau bezeichnet, für welche Konfliktlagen und Situationen sie tatsächlich geeignet ist und welche Folgen sie gegebenenfalls für die Personen hat, deren Handeln unter interkultureller Perspektive behandelt wird. Dies führt zur „bescheidenen Formatierung“¹⁵⁸ des Konzepts der Interkulturalität, da es den Raum lässt, vermeintlich interkulturelle Situationen auch außerhalb kultureller Erklärungsmuster zu analysieren.

Das Professionalitätsverständnis interkultureller Trainerinnen und Trainer

Das Verständnis, professionell als Trainerin oder Trainer handeln zu können, ist eng mit der Erwartung verbunden, über alles Bescheid zu wissen, Antworten zu haben und „echte“ Kompetenzen zu vermitteln. Im Bereich der interkulturellen Bildung führen diese Erwartungen häufig zu einer Reduktion von kultureller Komplexität und zu einer „Technologisierung“ von interkulturellem Wissen. Der Pädagoge **Paul Mecheril** beschreibt, inwiefern insbesondere die Versprechung interkultureller Kompetenz als Technik im Umgang mit „Fremdem“ ein solches Professionalitätsverständnis widerspiegelt.¹⁵⁹ In Anlehnung an die Kritik an einem solchen technologischen Verständnis von interkultureller Kompetenz führt Mecheril den Begriff der

„Kompetenzlosigkeitskompetenz“ ein. Natürlich ist dieser Begriff eine provokante Bezeichnung für eine Profession, die Kompetenzvermittlung durch Trainings zum Ziel hat. Dennoch enthalten die damit einhergehenden Überlegungen einige sinnvolle und weiterführende Gedanken. Kerngedanke ist es, ein „grundlegend reflexives Verhältnis zu dem eigenen professionellen Handeln, seinen Bedingungen und Konsequenzen“¹⁶⁰ einzugehen.¹⁶¹

Mecheril begründet seine Kritik auf einem der Pädagogik innewohnenden Paradox: pädagogisches Handeln orientiert sich an **bestimmten (erfahrungsbezogenen, erziehungswissenschaftlichen oder sonstigen) Wissensbeständen**, die es ermög-

¹⁵⁸ Hamburger (2009), S. 129

¹⁵⁹ Mecheril (2008), Mecheril (2005), Mecheril (2004)

¹⁶⁰ Mecheril (2008)

¹⁶¹ Mittlerweile gibt es diverse Fortbildungsprogramme für Professionelle im interkulturellen Bildungskontext, die sich

damit beschäftigen, eine solche selbstreflexive Haltung zu etablieren, z.B. Social Justice Trainings: [http://www.multiplikatorenbildung.de/multiplikatoren/social-justice](http://www.multiplikatorbildung.de/multiplikatoren/social-justice) (Zugriff 20.09.2011, 11 Uhr)

lichen, Situationen einzuordnen und einzuschätzen, um Handlungsoptionen zu entwickeln. Gleichzeitig erfordert pädagogisches Handeln eine Orientierung an der **Eigenlogik jedes Einzelfalls**. Auf interkulturelle Trainings bezogen bedeutet dies, dass wenn man interkulturelle Kompetenzen als Technologie versteht, man sich auf das erlernte Kulturwissen (also die wie auch immer entstandenen Wissensbestände, z.B. in Form von Kulturstandards) stützen und daraus Handlung ableiten würde. Man würde das Paradox also zugunsten der kulturellen Typisierung (=Kulturalisierung) auflösen. Mecheril setzt dem ein Selbstverständnis entgegen, welches zunächst die **Grenzen des eigenen professionellen Handelns** bewusst macht: es wird keine Methode und keine Theorie geben, die Teilnehmenden in einem Training Fettnäpfchen, Befremdungsgefühle oder Unsicherheiten in konkreten Situationen ersparen kann. Auch die Vermeidung von Konflikten kann kein Ziel von interkulturellen Trainings sein. Das liegt ganz einfach daran, dass zum einen das „Wissen über“ eine bestimmte Kultur oder Kulturstandards noch lange nicht heißt, dass ich über mein Gegenüber, das vermeintlich diese kulturelle Prägung aufweist, geschweige denn über seine Motivationen, Reaktionsmuster und Gefühle bescheid weiß. Zum anderen verleitet das „Wissen über“ dazu, Verhalten zu kulturalisieren und meinem Gegenüber keinen Raum für Selbstdefinitionen zu überlassen, welches man als machtvoll und diskriminierende Praxis begreifen muss. Mecheril plädiert dafür, dass sowohl das Wissen als auch die Kompetenzen interkultureller Trainings zunächst von den herkömmlichen

Inhalten entleert und dann neu besetzt werden müssten: Was man im Zusammenhang interkultureller Bildung wissen sollte, ist nicht möglichst viel über eine andere Kultur, sondern bezieht sich Mecheril zufolge vor allem auf **Hintergründe und Strukturen von Dominanz- und Herrschaftsverhältnissen**, sowie auf die **Funktion und Konstruktionsprozesse kultureller Differenzen und Differenzierungen**. Die Auseinandersetzung damit vor und innerhalb der Trainings ermöglicht eine (selbst)reflexive Verwendung notwendiger Begriffe wie „Kultur“, „Differenzen“ und „Zugehörigkeit“. Was die Kompetenzen angeht, so nennt Mecheril zum einen die **Selbstbeobachtungskompetenz**, die zur Selbstreflexion im Umgang mit eigenen Vorannahmen und Kategorien befähigt und eine gute **Beobachtungskompetenz**, die einem ermöglicht, die von den Akteurinnen und Akteuren selbst artikulierten Differenzkategorien wahrzunehmen. Insbesondere der Beobachtungskompetenz steht das vermeintliche Wissen über bestimmte kulturelle Muster häufig im Weg. Es führt zu kulturellen Zuschreibungen und Stereotypisierungen und übersieht damit subjektive Zuordnungen. Gleichzeitig nimmt die Bereitschaft, Unwissen zuzugeben und einfach nachzufragen, ab.¹⁶² **Unwissenheit als konstruktives Moment** im Umgang mit verunsichernden Begegnungen zu verstehen, ist ein Kerngedanke des Konzepts der „Kompetenzlosigkeitskompetenz“. Darüber hinaus kann es hilfreich sein, die Verunsicherungen und Ängste zu thematisieren, die suggerieren, man sei ohne ein bestimmtes Wissen handlungsunfähig.

Interkulturelle Konflikte mehrdimensional betrachtet

Ein konstruktiver Ansatz zur Analyse interkultureller Konflikte stammt von Georg Auernheimer.¹⁶³ Er verarbeitet die Kritik am statischen Kulturverständnis und die darauf aufbauenden Dilemmata interkultureller Programme in seiner Darstellung von Kommunikations- und Konfliktsituationen.

Er stellt damit ein Analyseinstrumentarium zur Verfügung, welches es ermöglicht, Konflikte, die als interkulturell etikettiert werden, mehrdimensional zu betrachten. Dazu fragt er danach, unter **welchen Bedingungen** interkulturelle Konflikte entstehen und **welche Kräfte** darin wirksam

¹⁶² Diese Erfahrungen wurden im Zusammenhang mit der Entstehung dieser Expertise von mehreren Trainerinnen berichtet.

¹⁶³ Für weitere Ansätze siehe z.B.: Mecheril, P. In Norbert Cy-

rus & Andreas Treichler (Hrsg.) (2006) S. 371-387 und Mecheril, P. & Castro Varela, del Mar M. (2000).

werden. Sein Hauptinteresse ist es, zu beleuchten, welche Faktoren in Konflikten zwischen zwei vermeintlich kulturell unterschiedlich geprägten Konfliktparteien **außerhalb der kulturellen Differenz** auszumachen sind. Diese Herangehensweise widerstrebt der Tendenz, das Verhalten bestimmter Personen in einem interkulturellen Konflikt anhand ihrer Kultur zu interpretieren und dadurch zu kulturalisieren. In der Betrachtung einer Konfliktsituation unter komplexen Bedingungen bezieht er neben der individuellen Ebene auch die strukturelle Ebene mit ein. Auernheimer entwirft auf der Basis verschiedener theoretischer Konzepte¹⁶⁴ ein mehrdimensionales Modell zur Interpretation interkultureller Begegnungen. Das

Machtasymmetrien

Interkulturelle Kommunikations- und Konfliktsituationen werden unter anderem dann diagnostiziert, wenn es z.B. um den Kontakt zwischen Mehrheits- und Minderheitenangehörigen geht, oder um In- und Ausländer, also um Kontakte innerhalb der Einwanderungsgesellschaft. Diese unter interkulturellen Gesichtspunkten zu betrachten, ohne Machtasymmetrien zu berücksichtigen, würde einen wesentlichen Faktor innerhalb der Beziehungen verschleiern. Auernheimer versteht unter „Macht“ eine Überlegenheit, die sich dadurch ausdrückt, über welche Handlungsmöglichkeiten eine Person oder eine Gruppe verfügt. Handlungsmöglichkeiten hängen mit dem Zugang zu kulturellen, sozialen und ökonomischen Ressourcen zusammen, sind institutionell verankert und zeigen sich unter anderem darin, wer Regeln aufstellen, Beziehungen definieren und Diskurse steuern kann. Innerhalb von machtasymmetrischen Beziehungen spielt der rechtliche Status einer Person (z.B. der Aufenthaltsstatus) genauso eine Rolle, wie das Ansehen einer Gruppe. Dieses ist geprägt von Imaginationen – also gewachsenen Vorstellungen und Bildern – die innerhalb einer Gesellschaft durch bestimmte Diskurse immer wieder reproduziert werden.

Modell soll einen Rahmen bieten, innerhalb dessen unter Berücksichtigung von vier Dimensionen potenzielle Störfaktoren identifiziert werden können, die in Konflikten eine Rolle spielen. Er spricht explizit über interkulturelle Konfliktsituationen und meint damit, Situationen, in denen sich die Beteiligten gegenseitig als Mitglieder eine Out-Group – also als Mitglieder einer „fremden“ Gruppe – wahrnehmen.

Im Folgenden werden die einzelnen Dimensionen des Modells vorgestellt: **(1) Machtasymmetrien, (2) Kollektiverfahrungen, (3) Fremdbilder** und erst an **(4) Stelle differente kulturelle Muster**.

Das Beispiel von Subash, der aus Indien nach Deutschland migrierte, zeigt, wie Machtasymmetrien Verhalten innerhalb von interkulturellen Konflikten beeinflussen¹⁶⁵: Nachdem dieser eine angesehene Position in seinem Herkunftsort hatte, kam er nach Deutschland, wo er mehrere Jahre mit seinem Aufenthaltsstatus kämpfte. Obwohl er eine Ausbildung abschloss, deutsch sprach und qualifiziert arbeitete, musste er immer wieder um seinen Aufenthaltsstatus bangen. Er entwickelte mit der Zeit ein Verhalten, das ihn fast unsichtbar werden ließ, das ihn in Konflikten unterwürfig erscheinen ließ und das zu großen Schwierigkeiten, auch in der Kommunikation unter Freunden, führte. Seine Unterwürfigkeit nun auf das „ostasiatische Harmoniebedürfnis“ zu beziehen, es also anhand von Kulturstandards zu erklären, wäre an der Ursache für die Konflikte weit vorbei gegangen, indem man sie in seiner „Fremdheit“ verortet und damit sämtliche Machtasymmetrien verleugnet hätte. Auernheimer zitiert diesbezüglich einen Experten für interkulturelle Mediation, Bernd Fechner, nach dem es „kaum einen ‚interkulturellen Konflikt‘ (gibt), bei dem nicht zugleich auch das Thema Macht eine Rolle spielen würde. Vielmehr deutet

¹⁶⁴ Dazu bedient er sich der Soziolinguistik, der Cross-Cultural-Psychology und der Kommunikationspsychologie. Weiterführend Auernheimer (2008)

¹⁶⁵ Das Beispiel stammt aus dem persönlichen Umfeld der Autorin.

vieles darauf hin, dass die Brisanz ‚interkultureller Konflikte‘ auf die strukturelle Machtasymmetrie (...) zurückzuführen ist.“¹⁶⁶ Es ist also von außerordentlicher Wichtigkeit, Machtasymmetrien zu berücksichtigen, was voraussetzt, dass man eine gewisse Kenntnis darüber mitbringt. Faktoren,

Kollektiverfahrungen

Eng verbunden mit Machtasymmetrien ist die Dimension der Kollektiverfahrungen. Durch die Kolonialgeschichte, durch Sklaverei, durch den Nationalsozialismus und durch andere historische Erfahrungen der Unterdrückung und Verfolgung sind Beziehungen zwischen Gruppen historisch geprägt. Je nach Kommunikationssituation können diese Erfahrungen einen zentralen Einfluss auf die Bereitschaft zur Kommunikation, die Interpretation des Gesagten oder die Form der Interaktion haben. Die mediale Thematisierung der „Deutschen-Feindlichkeit“ ist ein Beispiel dafür. Diese mit kulturellen Werten in nicht-deutschen (meist nicht-christlichen) Gruppen zu erklären, verkennt die Tatsache, dass Menschen, die einen sichtbaren Migrationshintergrund aufweisen, in Deutschland damit aufwachsen, als Nicht-Zugehörige betrachtet zu werden.¹⁶⁷ Die Kollektiverfahrungen der Unterdrückung und der Diskriminierung müssen, sofern man über Konflikte oder konflikthaftes Verhalten in einer machtasymmetrischen Beziehung (wie es die zwischen Mehrheit- und Minderheiten eine ist) spricht, in den Blick genommen werden. Auerheimer führt das Beispiel des Behördengangs

Fremdbilder

Fremdbilder sind von Kollektiverfahrungen maßgeblich geprägt. Sie sind als historisch gewachsene und durch öffentliche Diskurse erzeugte Imaginationen über den „Anderen“ zu verstehen. Fremdbilder sind im Grunde Stereotype, die man über bestimmte Personen oder Gruppen hat und die einen Einfluss auf Wahrnehmung haben, indem sie diese prägen. Es ist für die Berücksichti-

die zu thematisieren sind, sind Status- und Wohlstandsgefälle, Sprache, Zugang zu Informationen, finanzielle oder sonstige Abhängigkeiten, Rassismen, sowie Praktiken und Kontexte von Selbst- und Fremdzuschreibungen.

an: Misstrauen und Verletzlichkeit können daher rühren, dass Bekannte oder Verwandte bestimmte Diskriminierungs- oder Rassismuserfahrungen gemacht haben, oder dass innerhalb von Communities bestimmte Diskurse darüber herrschen. Eine Kommunikationssituation innerhalb von Behörden – aber nicht nur dort – unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, kann aufschlussreicher sein, als mangelnde Bereitschaft zur Kooperation kulturell zu begründen. Interessant ist an dieser Stelle, nicht nur das Verhalten „des Anderen“ zu analysieren, sondern die Rollen aller Beteiligten zu fokussieren. Auerheimer konstatiert, dass sich Rollen und entsprechendes Verhalten häufig bedingen: paternalistisches oder kontrollierendes Verhalten auf Seiten der dominanten Person hänge eng mit dem Verhalten minorisierter Klienten zusammen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Kollektiverfahrungen, die historisch bedingt oder gesellschaftlich transportiert sind, Konfliktsituationen beeinflussen, denn durch sie werden Erwartungen geschürt, Umgangsweisen erzeugt und Reaktionen geprägt.

gung von Fremdbildern nicht relevant, ob Teile der Bilder oder Stereotype nun stimmen oder nicht, sondern es soll deutlich werden, dass sie immer nur Ausschnitte darstellen und unvollständig sind. Die Schriftstellerin Chimamanda Ngozi Adichie erklärt die Gefahren von dominanten Fremdbildern in ihrem Vortrag mit dem Titel „The danger of a single Story“¹⁶⁸. Es geht darin um den Kontinent

¹⁶⁶ Auerheimer (2008), S. 49

¹⁶⁷ Spielhaus (2011)

¹⁶⁸ Siehe: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html (Zugriff 02.08.2011)

Afrika und die ihn besetzenden Negativbilder. Als junge nigerianische Studentin an einer US-amerikanischen Universität wurde sie immer wieder mit der Gewalt der Fremdbilder konfrontiert, die das Verhalten US-amerikanischer Studentinnen und Studenten, Dozentinnen und Dozenten ihr gegenüber, aber auch ihre Identifikation mit dem afrikanischen Kontinent stark beeinflusst hat. Ihr zentrales Argument ist, dass es nicht darum gehen soll, bestimmte Negativbilder zu widerlegen, sondern sie als eines von vielen Bildern zu betrachten und durch andere (auch widersprüchliche) Bilder zu ergänzen.¹⁶⁹ Auernheimer sieht in Fremdbildern insofern einen wichtigen Anhaltspunkt für die Analyse von Konflikten, da sie Grundlage für Vorurteile oder gar Feindbilder sind. Für Auernheimers Modell ist es wichtig, den Einfluss von Fremdbildern auf bestimmte Verhaltensmuster innerhalb der Konfliktsituationen sichtbar zu machen. Ihm zufolge lenken Fremdbilder die Wahrnehmung und die Interpretation der Beteiligten

Differente Kulturmuster

Auernheimer legt darauf wert, dass die Dimension „differente Kulturmuster“ erst an vierter Stelle angeführt wird. Zwar weist er darauf hin, dass man Fremdbilder durchaus als Teil der Kulturmuster betrachten muss. In Bezug auf dieses Modell nimmt er aber eine Trennung vor. Mit unterschiedlichen Kulturmustern meint Auernheimer nun das, was meist als erstes zur Erklärung von Verhalten vermeintlich „Fremder“ herangezogen wird, also die so genannten kulturellen Codes oder Standards, die Wahrnehmung und Deutungsmuster prägen: Die Art der Begrüßung, Höflichkeitsformen, Umgang mit Hierarchien, Nähe- und Distanzverhalten, Zeichen und Gesten, kurzum, all das was im Alltagsverständnis unter Kultur verstanden wird. Das Verhalten, was einem an dem Ort, an dem man aufwächst oder wo man seit langer Zeit lebt, „an-

in Richtung der Reduktion von Komplexität. Verhalten wird entindividualisiert und bestehenden Fremdbildern entsprechend kategorisiert. Hier liegt die Gefahr, einen interkulturellen Konflikt überhaupt erst zu erzeugen, indem das eigene Verhalten nicht an die tatsächliche Situation angepasst, sondern durch die eigenen Fremdbilder geprägt ist. Ein aktuelles Beispiel für Fremdbilder und dadurch erzeugte Konflikte ist die Forderung, alle muslimischen Verbände sollten sich öffentlich zur Verfassung bekennen. Die Ablehnung seitens einiger Verbände ist unter dem Aspekt der Fremdbilder dann kein Indiz für ihre ablehnende Haltung gegenüber der Verfassung, sondern als Empörung über die Unterstellung, man sei verfassungsfeindlich gesinnt, zu verstehen. Ebenso reproduzieren Bevormundung, übertriebene Fürsorge oder Mitleid, hervorgerufen durch bestimmte Bilder über Migrantinnen und Migranten, machtvoll Beziehungen, Abhängigkeiten und bedingten Verhaltensmuster und Konflikte.

erzogen“ wurde, kann in einem anderen sozialen Kontext seine Gültigkeit verlieren oder missverstanden werden. Dass dies eine Rolle spielen kann, wenn von interkulturellen Konflikten gesprochen wird, ist nahe liegend und wichtig mitzudenken, denn sonst besteht die **Gefahr der Differenzblindheit**. Dass grundsätzlich aber Machtasymmetrien mitgedacht werden müssen, ist eine wichtige Erweiterung, die dieses Modell vornimmt. In Beziehungen, in denen kaum Machtasymmetrien bestehen, können differente Kulturmuster als Bereicherung, als „lustige Anekdote“ oder als unwichtige Differenz wahrgenommen werden. In machtasymmetrischen Beziehungen tendieren sie dazu, sich mit Fremdbildern zu verbinden und Zuschreibungs-, Ausgrenzungs- oder Diskriminierungspraxen zu rechtfertigen. Die Dimension

¹⁶⁹ Adichie kritisiert stark, dass über bestimmte Regionen wie Afrika in westlichen Medien ausschließlich einseitig berichtet wird, und dass Afrikaner wenige Möglichkeiten haben, andere Bilder über sich zu repräsentieren. Dies führt dazu, dass ein Bild diskursiv konstruiert wird, welches den Umgang mit Menschen aus Afrika beeinflusst. Sie erzählt, dass ihr Kom-

militoninnen bereits Mitleid für die Herkunft aus einer armen Region entgegenbrachten, ehe diese sie überhaupt kennen gelernt hatten. Im Gegensatz zu Afrika gäbe es zum Beispiel über Europa sehr viele Geschichten und Bilder, die es ermöglichen, ein differenziertes Bild aufzubauen.

„differente Kulturmuster“ schafft zwar Raum für den Einbezug möglicher (!) kultureller Differenzen als Störfaktoren in Kommunikationen, verhindert

durch den Verweis an die vierte Stelle jedoch, dass das Scheitern einer Kommunikation nur auf der Seite des vermeintlich „Fremden“ lokalisiert wird.

Interkulturelle Kompetenz unter einer mehrdimensionalen Perspektive

Interkulturelle Kompetenz, so legt es uns Auernheimers Modell nahe, kann sich also nicht nur auf kulturelle Differenzen beziehen, sondern muss, wie bereits von Mecheril betont wurde, Machtasymmetrien, Kollektiverfahrungen und Fremdbilder mitdenken. erinnert man sich an die

Teilbereiche interkultureller Kompetenz, nämlich kognitive Ziele (Wissen), affektive Ziele (Haltungen) und verhaltensbezogene Ziele (Fähigkeiten), so ergibt sich daraus eine Erweiterung der interkulturellen Kompetenzen, die mit Auernheimer¹⁷⁰ im Folgenden differenziert dargestellt werden:

Interkulturelle Kompetenzen im Bezug auf Machtasymmetrien und Kollektiverfahrungen

Nach Auernheimer erfordert interkulturelle Kompetenz in der Einwanderungsgesellschaft, wenn sie Machtasymmetrien und Kollektiverfahrungen berücksichtigen soll, ein Wissen über kontextabhängige Faktoren der Ungleichheit und über Praktiken der Diskriminierung. Er nennt Kenntnisse über Asyl- und Zuwanderungsrecht, Einblicke in Migrationspfade und Lebenslagen von Migrantinnen und Migranten, Wissen über Rassismus und Diskriminierung, gegebenenfalls über die Kolonialgeschichte und über globale Abhängigkeiten.¹⁷¹

Als Haltung nennt Auernheimer die „Sensibilität für Asymmetrien und negative Erfahrungen, ohne der Tendenz zum Paternalismus zu erliegen“¹⁷². Damit meint er das Bewusstsein dafür, dass in der Gesellschaft nicht alle über die gleichen Mög-

lichkeiten und Ressourcen verfügen, dass also eine strukturelle Ungleichheit die Gesellschaft und ihre Institutionen durchzieht, und dass diese bestimmte negative Erfahrungen, wie zum Beispiel Rassismuserfahrungen, mit sich bringt. Dieses Bewusstsein setzt, das sei hinzugefügt, eine Reflektion über die eigenen Privilegien oder Benachteiligungen innerhalb der Gesellschaft voraus. Mit einer selbstreflexiven und machtsensiblen Haltung lassen sich Reaktionen und Verhalten betroffener Personen, aber auch eigene Verhaltensmuster differenziert wahrnehmen. Die Fähigkeit, angemessene Umgangsweisen innerhalb dieser Machtstrukturen zu entwickeln, schließt ein, einen Kommunikationsrahmen zu schaffen, in dem trotz faktischer Machtungleichheit ein Gespräch auf Augenhöhe annähernd möglich wird.¹⁷³

Interkulturelle Kompetenz im Bezug auf Fremdbilder

Hier nennt Auernheimer die Fähigkeit zur Reflexion eigener Vorurteile und Stereotype. Damit ist nicht gemeint, die eigenen Vorurteile abzubauen, wie es häufig gefordert wird, denn Vorurteilsfreiheit ist eine Illusion. Vielmehr geht es darum, die

Entstehung, Funktion und Wirkung von Vorurteilen bewusst zu machen, um sie als Vorurteile überhaupt wahrzunehmen. Dazu gehört es auch, die eigenen von Vorurteilen geprägten Wahrnehmungs- und Handlungsmuster zu reflektieren

¹⁷⁰ Auernheimer (2008), S. 57ff

¹⁷¹ Um innerhalb dieser Themen jedoch keine starren Kategorien von Mehrheit und Minderheiten zu reproduzieren, soll ergänzt werden, dass je nach Klientel und Handlungsfeld verschiedene und komplexe Differenzstrukturen wirksam sein können, die zu Ausgrenzung oder Benachteiligung führen können. Dieser Komplexität von Differenzen und ihren Überschneidungen (z.B. von Migrationsgeschichten, Gender und Sexualität) versucht die Intersektionalitätsforschung gerecht zu werden.

¹⁷² Auernheimer (2008), S. 58

¹⁷³ Um jedoch nicht solche Strukturen innerhalb der Institutionen zu reproduzieren, in denen mehrheitsdeutsche interkulturell kompetente Expertinnen und Experten einer minorisierten Klientel gegenüber stehen, muss sich interkulturelle Kompetenz bezogen auf Machtasymmetrien auch institutionell und strukturell auswirken. Ein Schlagwort innerhalb der Institutionen ist in diesem Kontext die *interkulturelle Öffnung*, und zwar mit einer diversitätsbewussten, ressourcenorientierten und machtkritischen Ausrichtung.

und gegebenenfalls zu überdenken. Man sollte in der Lage sein, sämtliche Fremdbilder reproduzierenden Faktoren wie z.B. Sprache und Medien und durch sie erzeugte öffentliche Diskurse kritisch zu prüfen und zu hinterfragen. Als wichtige Fähigkeit sieht Auernheimer eine differenzierte

Wahrnehmung, die Personen, die einem Kollektiv angehören, stets zugesteht, dass diese in der Lage sind, zu ihrem Kollektiv eine kritische Distanz einzunehmen und eigene individuelle Lebensstile zu entwickeln.

Interkulturelle Kompetenz im Bezug auf differente Kulturmuster

Auernheimer verweist als erstes darauf, die eigene kulturelle Prägung zu reflektieren. Dass man herkunftsbedingt bestimmte Gewissheiten und Normalitätsvorstellungen hat, sollte einem, bevor man sich mit „fremden Kulturen“ beschäftigt, bewusst sein. Daraus sollten sich eine Offenheit und ein Verständnis dafür entwickeln, dass andere Menschen durchaus andere Normalitätsvorstellungen haben, ohne diese Unterschiede zu hierarchisieren. Auernheimer erwähnt diesbezüglich „fremdkulturelle Skripts“ oder Kulturstandards, die man in Trainings exemplarisch heranziehen kann, wobei die Gefahr besteht, dass sie an stereotypisierten Vorstellungen der Teilnehmenden anknüpfen und diese somit reproduzieren. Stattdessen könnten Theorien und Modelle über Diversität und kulturelle Pluralität in Gesellschaften als Grundlage für kulturelle Differenzen erarbeitet werden, um ethnonationale Differenzlinien nicht zu essentialisieren. An dieser Stelle ist es zentral, abzuwägen, welchen Nutzen bestimmte Theorien gegenüber potentiellen Gefahren der Reproduktion haben und wie solche Theorien kontextualisiert sind. Auernheimer betont die Wichtigkeit, für mögliche kulturelle Differenzen sensibel zu

sein. Diese werden bestenfalls jedoch nicht als statisches Kulturwissen einverleibt, sondern kooperativ erschlossen und als unvollständig, fließend und nicht allgemeingültig verstanden.

Interkulturelle Kompetenz wird vor diesem Hintergrund als eine Kompetenz verstanden, die **je nach Handlungskontext spezifische Kenntnisse, Haltungen und Fähigkeiten** erfordert. Sie kann nicht als Sonderkompetenz im Umgang mit vermeintlich „Fremdem“ konzipiert werden, die sich auf besondere Wissensbestände über kulturelle Differenzen begründet. Auernheimer betont zu Recht, dass interkulturelle Kompetenz als ersten und zentralen Schritt die Selbstreflexion auf den Ebenen der Macht, der Fremdbilder und der kulturellen Prägung erfordert, um sich über die eigenen Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster in spezifischen Kontexten bewusst zu werden. Erst aus dieser machtkritischen Selbstreflexion wird es möglich, in einer Interaktionssituation die entscheidenden Dimensionen, die auf die Kommunikation einwirken, wahrzunehmen und in eigene differenzierte Handlungsoptionen einzubeziehen.

Schlusswort und weiterführende Fragen

Die Diskussion des Kulturbegriffs in dieser Expertise ermöglicht einen Überblick über aktuelle Kulturdebatten und schafft eine Grundlage, eigene Kulturverständnisse mit diesen abzugleichen und kritisch zu überprüfen. Die Kritik am Kulturverständnis in interkulturellen Trainings zeigt auf, dass diese Debatten auch für die Trainingspraxis relevant sind. Das Kulturverständnis ist allerdings nur einer der Faktoren, die innerhalb der Entstehungs- und Anwendungskontexte interkultureller Trainings einer kritischen Analyse bedürfen. Wichtige und weiterführende Kritikpunkte an den Konzepten interkultureller Trainings, wie zum Beispiel eine Kritik an der impliziten Vorstellung mehrheitsdeutscher Zielgruppen für den Kompetenzerwerb¹⁷³, wurden nicht berücksichtigt und werden an anderer Stelle diskutiert.¹⁷⁴

Es wurde deutlich, dass die Auseinandersetzung mit Kultur und kulturellen Differenzen in Trainings nicht unproblematisch ist, sondern vielmehr ein Feld kontroverser Debatten. Interkulturelle Trainings operieren innerhalb gesellschaftlicher Bedingungen, die von machtungleichen Strukturen durchzogen sind. Folglich müssen sie im Hinblick auf die Gefahr der Reproduktion dieser Strukturen hinterfragt und kritisiert werden. Sich ein komplexes und machtkritisches Verständnis von Kultur anzueignen, ist somit nicht nur den Wissenschaften vorbehalten, sondern für die Thematisierung von Kultur innerhalb von Bildungsaufträgen notwendig. Anregungen für die Trainingspraxis und das eigene Professionalitätsverständnis wurden diesbezüglich beispielhaft dargelegt.

Es liegt dieser Expertise fern, allgemeingültige Aussagen über ein „richtiges“ Kulturverständnis zu machen und entsprechende Rezepte für inter-

kulturelle Trainings anzubieten. Ebenso ist es kein Anliegen, über die Legitimität von interkulturellen Trainings zu urteilen, bzw. sie mit anderen Trainingsmodellen abzuwägen. Stattdessen soll sie zu einer Reflexion der eigenen Trainingspraxis und zur weiteren und kritischen Auseinandersetzung mit neueren Kulturkonzepten anregen. Vor diesem Hintergrund sollen abschließend einige Folgeüberlegungen und Fragen in den Raum gestellt werden, denen diese Expertise eine differenzierte Analyse schuldig bleibt.

Es stellt sich grundsätzlich die Frage, ob, und wenn ja wie, ein machtkritisches und komplexes Kulturverständnis in interkulturellen Trainings zur Verbesserung des Miteinander in der Migrationsgesellschaft nutzbar gemacht werden kann. Ist der Verweis kultureller Differenzen an die vierte Stelle, wie Auernheimer vorschlägt¹⁷⁵, dafür ausreichend? Welche Möglichkeiten gibt es, anhand der Vermittlung der hier diskutierten aktuellen Kulturverständnisse innerhalb von Trainings eine Reproduktion gesellschaftlicher Ungleichheiten zu vermeiden oder sie sogar zu bekämpfen? Welche Lernziele würden solche Trainings konkret verfolgen? Und welchen Problemen und Fragen kann mit solchen Trainings begegnet werden? In den kontroversen Diskussionen um interkulturelle Trainings und ihr Kulturverständnis wird immer wieder die Frage aufgeworfen, welche Relevanz Kultur und kulturelle Differenz in den Frage- und Problemstellungen der Trainerinnen und Trainer und Teilnehmenden hat. Diese Frage ist auch im Laufe der Erarbeitung dieser Expertise immer wieder aufgetaucht und kann nicht abschließend beantwortet werden. Eine Betrachtung alternativer Trainingsmodelle, die sich mit Problemen moderner Migrationsgesellschaften beschäftigen

¹⁷³ Damit ist u.a. gemeint, dass Interkulturelle Trainings – auch wenn keine Zielgruppe explizit benannt wird – meist von einer Zielgruppe ausgehen, die der mehrheitsdeutschen Gesellschaft angehört und am Arbeitsplatz mit „Anderen“, sprich Migrant*innen, Ausländern etc. zu tun hat. Migrant*innen tauchen

in dieser Vorstellung nicht als Fachkräfte und als potentielle Zielgruppe für den Kompetenzerwerb auf, sondern meist nur als Repräsentanten kultureller Fremdheit.

¹⁷⁴ Vgl. z.B. Elverich/ Kalpaka/ Reindlmeier (2009)

¹⁷⁵ Mehr zu dieser Aussage Auernheims im Text weiter oben

zeigt, dass einige es ablehnen, Kultur innerhalb der Trainings zu thematisieren. Sie verschieben den Fokus auf das Thema der sozialen Ungleichheit, auf Rassismus und Diskriminierungspraktiken und zeigen damit Perspektiven und Möglichkeiten der Reflexion und des Empowerment innerhalb der unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen auf.¹⁷⁶ Damit reagieren sie auf die Gefahr, mit der Thematisierung von Kultur andere wirkungsvolle gesellschaftliche Mechanismen zu entthematisieren. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive hält die differenzierte Auseinandersetzung mit Kultur und kulturellen Praktiken jedoch aufschlussreiche und weiterführende Erkenntnisse über ein

komplexes Verständnis von Gesellschaften und ihre Mitglieder bereit. Machtverhältnisse und ihre diskursiven, strukturellen und institutionellen Auswirkungen werden dabei als kulturimmanente Faktoren mitgedacht und problematisiert. Wie wäre also ein Training vorstellbar, welches keine entweder/ oder-Entscheidung über die Thematisierung von Kultur träge, sondern **Kultur als Teil einer differenzierten und machtkritischen Auseinandersetzung migrationsgesellschaftlicher Fragestellungen verstünde**? Und welche Haltungen, Fähigkeiten und Kenntnisse bräuchten Trainerinnen und Trainer für diese herausfordernde Aufgabe?

¹⁷⁶ Z.B. Anti-Bias-Trainings, Critical Whiteness-Trainings, Empowerment-Trainings, Social-Justice-Trainings, etc.

Literaturverzeichnis

- Ahrens, Daniela (2001): Grenzen der Enträumlichung. Weltstädte, Cyberspace und transnationale Räume in der globalisierten Moderne. Opladen: Leske und Budrich.
- Allemann-Ghionda, Cristina (2011): Orte und Worte der Diversität - gestern und heute. In: Dies. u.a. (Hg.): Orte der Diversität. Formate, Arrangements und Inszenierungen. Wiesbaden: VS Verlag, 15-34.
- Anderson, Benedict (1988): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt a. M./ New York: Campus Verlag.
- Andresen, Sabine (Hg.)/ Hurrelmann, Klaus (Hg.)/ Palentien, Christian (Hg.)/ Schroer, Wolfgang (Hg.) (2010): Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz.
- Auernheimer, Georg (2008): Interkulturelle Kommunikation, mehrdimensional betrachtet, mit Konsequenzen für das Verständnis von interkultureller Kompetenz. In: Ders. (Hg.) Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Wiesbaden: VS Verlag, 35-66.
- Badawia, Tarek (2002): „Der Dritte Stuhl“. Frankfurt am Main: IKO-Verlag.
- Baer, Susanne (2010): Chancen und Risiken Positiver Maßnahmen: Grundprobleme des Antidiskriminierungsrechts und drei Orientierungen für die Zukunft. DOSSIER Positive Maßnahmen – Von Antidiskriminierung zu Diversity: http://www.migration-boell.de/web/diversity/48_2635.asp
- Balibar, Etienne (1989) : Gibt es einen „neuen Rassismus“? In: Haug, F. / Haug W.:Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 175. S. 369-380. Berlin: Argument-Verlag.
- Barth, Fredrik (1969): Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference. Boston: Little Brown and Company.
- Bauman, Gerd (1996): Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L. (Hg.)/ Luckmann, Thomas (Hg.) (1967): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Bergmann, Sven (Hg.)/ Römhild, Regina (Hg.) (2003): Global Heimat. Ethnografische Recherchen im transnationalen Frankfurt. Frankfurt am Main: Notizen Band 71.
- Berndt, Christian (Hg.)/ Pütz, Robert (Hg.) (2007): Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn. Bielefeld: transcript.
- Bhabha, Homi (1997): Verortung der Kultur. In: Bronfen, E. (Hg.)/ Marius, B. (Hg.)/ Steffen, T. (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 123-148.
- Binder, Jana (2005): Globality. Eine Ethnografie über Backpacker. Münster: Lit Verlag.
- Bohlken, Eike (Hg.)/ Thies, Christian (Hg.) (2009): Handbuch der Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Bolten, Jürgen (2011): Diversity-Management als Interkulturelle Prozessmoderation. In: Intercultural Journal Nr. 13., 1-14.
- Bonz, Jochen / Struve, Karen (2011): Homi K. Bhaba: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“. In: Moebius, S. (Hg.)/ Quadflieg, D. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, 132-145.
- Broden, Anne (Hg.)/ Mecheril, Paul (Hg.) (2010): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Bronfen, E. / Marius, B. (1997): Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Bronfen, E. (Hg.)/

- Marius, B. (Hg.)/ Steffen, T. (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1-29.
- Bundesarbeitskreis ARBEIT UND LEBEN DGB/VHS (Hg.) (2009): Wohin mit der Interkulturellen Bildung? Menschenrechtsbildung und Social Justice Trainings, Empowerment von People of Color und Critical Whiteness – Ansätze für die politische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Wuppertal, URL: www.arbeitundleben.eu/veroeffentlichungen/pressespiegel/cat_view/111-publikationen/105-eigene-publikationen?limit=10&limitstart=0&order=hits&dir=ASC (Zugriff: 15.06.2011).
- Çaglar, Ayse (1990): Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration. In: Zeitschrift für Türkeistudien, 1990/1, 93-105.
- Castro Varela, Maria do Mar (Hg.)/ Dhawan, Nikita (Hg.) (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.
- Clifford, James / Marcus, Geroge (Hg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkely: University of California Press.
- Cohn-Bendit, Daniel/ Schmid, Thomas (1993): Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Conti, Luisa (2010): Vom interkulturellen zum transkulturellen Dialog. In: Kleger, H. (Hg.): Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Berlin: Lit Verlag, 173-189.
- Czollek, Leah Carola (2008): Social Justice und Diversity Training. In: Sozial Extra 11/12, 4-27.
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Gesammelte Schriften, Bd.1. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Elverich, Gabi/ Kalpaka, Annita/ Reindlmeier, Karin (2009): „Prinzipien antirassistischer Bildungsarbeit“ - ein Fortbildungskonzept in der Reflexion. In: Dies. u.a. (Hg.): Spurensicherung. Reflexionen von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Münster: Unrast Verlag, 27-62.
- Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Frederickson, George M. (2011): Rassismus. Ein historischer Abriss. Stuttgart: Reclam.
- Gaitanides, Stefan (2001): Die Legende der Bildung von Parallelgesellschaften. Einwanderer zwischen Individualisierung, subkultureller Vergemeinschaftung und liberal-demokratischer Leitkultur. In: Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit, 2001/3-4, 16-25.
- Geertz, Clifford (Hg.) (2003): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gottowik, Volker (2010): James Clifford: Ethnographie als allegorische Beschreibung des Fremden. In: Moebius, S. (Hg.)/ Quadflieg, D. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, 178-186.
- Greverus, Ina Maria (1987): Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in die Fragen der Kulturanthropologie. Frankfurt am Main: Notizen Band 26.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003): Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Steyerl, H. (Hg.)/ Gutiérrez Rodríguez, E. (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast Verlag, 17-37.
- Ha, Kien Nghi (2004): Ethnizität und Migration reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs. Berlin: Wissenschaftsverlag.
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: transcript.
- Ha, Kien Nghi (2007a): People of Color - Koloniale Ambivalenzen und historische Kämpfe. In: Ders. u.a. (Hg.): re/visionen.

- Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster: Unrast Verlag, 31-40.
- Ha, Kien Nghi (2007b): Postkoloniale Kritik und Migration - Eine Annäherung. In: Ders. u.a. (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast Verlag, 41-54.
- Ha, Kien Nghi (2007c): Koloniale Arbeitsmigration im Imperial Germany. In: Ders. u.a. (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast Verlag, 65-73.
- Ha, Kien Nghi (2007d): Deutsche Integrationspolitik als koloniale Praxis. In: Ders. u.a. (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast Verlag, 113-128.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest. Discourse and Power. In: Gieben, Bram/Hall Stuart (Hg.): *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 275-320.
- Hall, Stuart (1994): Kulturelle Identität und Diaspora. In: Mehlem, U. (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag, 26-43.
- Hall, Stuart (1999): *Cultural Studies. Zwei Paradigmen*. In: Bromley, R. (Hg.)/ Göttlich, U. (Hg.)/ Winter, C. (Hg.): *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg: zu Klampen Verlag, 113-138.
- Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Rätzkel, N. (Hg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument Verlag, 7-16.
- Hamburger, Franz (1999): Von der Gastarbeiterbetreuung zur Reflexiven Interkulturalität. In: *Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit*, Heft 3-4, 33ff.
- Hamburger, Franz (2000): Reflexive Interkulturalität. In: Hamburger, F. (Hg.)/ Kolbe, F. (Hg.)/ Rudolf T. (Hg.): *Pädagogische Praxis und erziehungswissenschaftliche Theorie zwischen Lokalität und Globalität. Festschrift für Volker Lenhart zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 191-200.
- Hamburger, Franz (2009): *Abschied von der Interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte*. Weinheim, Juventa Verlag.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections*. London: Routledge.
- Hess, Sabine (2007): *Transnationalismus und die Demystifizierung des Lokalen*. In: Schmidt- Lauber, B. (Hg.): *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 178-194.
- Hirschberg, Walter (Hg.) (1988): *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Hoffmann, Edwin (2008): *Das TOPOI-Modell - eine Heuristik zur Analyse interkultureller Gesprächssituationen und ihre Implikationen für die pädagogische Arbeit*. In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*. Wiesbaden: VS Verlag, 125-151.
- Hormel, Ulrike (2008): *Diversity und Diskriminierung*. In: *Sozial Extra 11/12*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Huntington, Samuel P. (1996): *Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster
- Ibn Warraq (2007): *„Defending the West. A critique of Edward Said’s Orientalism*. New York: Prometheus Books
- IFADE (Hg.): *Insider - Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess*. Bielefeld: transcript.
- Kalpaka, Annita (2009): *Parallelgesellschaften in der Bildungsarbeit - Möglichkeiten und Dilemmata pädagogischen Handelns in geschützten Räumen*. In: Dies. u.a. (Hg.): *Spurensicherung. Reflexionen von*

- Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Münster: Unrast Verlag, 95-166.
- Kalpaka, Annita / Mecheril Paul (2010): „Interkulturell“. Von spezifisch kulturalistischen Ansätzen zu allgemein reflexiven Perspektiven. In: Andresen, S. u.a. (Hg.): Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz, 77-91.
- Kaschuba, Wolfgang (1995): Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Ders.: Kulturen- Identitäten- Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin: Akademie Verlag, 11-30.
- Kaschuba, Wolfgang (2007): Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration. In: Zeitschrift für Volkskunde 1/2007, 65-85.
- Kaschuba, Wolfgang (2007a): Wie Fremde gemacht werden. In: Der Tagesspiegel; 14.01.2007, URL: <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/wie-fremde-gemacht-werden/798460.html> (Zugriff: 23.08.2011).
- Kaya, Asiye (2005): „I can't compare myself with her, my mother's life and mine.“ Gender Specific Generational Change Among Ethnic Minorities in Germany: A Case Study of Mother-Daughter-Relations. In: IFADE (Hg.): Insider-Outsider. Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess. Bielefeld: transcript, 10-31.
- Kilomba, Grada (2008): Plantation Memories. Episodes of everyday Racism. Münster: UnrastVerlag.
- Koch, Gertraud (2008): Zur Entwicklung von Interkultureller Kompetenz im Studium. Theoretische und pragmatische Ansatzpunkte. In: Bahl, Anke (Hg.): Kompetenzen für die globale Wirtschaft. Begriffe - Erwartungen - Qualifikationsansätze. Bielefeld: Bertelsmann, 189-207.
- Kumoll, Karsten (2011): Clifford Geertz: Die Ambivalenz kultureller Formen. In: Moebius, S. (Hg.)/ Quadflieg, D. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, 168-177.
- Leiprecht, Rudolf (2001): „Kultur“ als Sprachversteck für „Rasse“. Die soziale Konstruktion fremder Kultur als ein Element kulturalisierenden Rassismus'. In: Johannsen, M. (Hg.): Schwarzweissheiten. Vom Umgang mit fremden Menschen. Oldenburg: Isensee, 170-177.
- Leiprecht, Rudolf (2003): Antirassistische Ansätze in (sozial-)pädagogischen Arbeitsfeldern: Fallstricke, Möglichkeiten und Herausforderungen. In: Stender, W. (Hg.): Interkulturelle und antirassistische Bildungsarbeit. Projekterfahrungen und theoretische Beiträge. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 21-41.
- Leiprecht, Rudolf (2004): Kultur - was ist das eigentlich? In: Arbeitspapiere IBKM No.7, Oldenburg.
- Leiprecht, Rudolf (2008): Diversity-Education und Interkulturalität. Zwei neue Begriffe für die Soziale Arbeit. In: Sozial Extra 11/12. Wiesbaden: VS Verlag, 15-19.
- Lottermann, Annina (2010): Transnationalisierung und Europäisierung. Wie deutsch- polnische und deutsch-türkische Städtepartnerschaften ein transnationales Europa kreieren. In: Kleger, H. (Hg.): Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Berlin: Lit Verlag, 115-128.
- Magistrat der Stadt Frankfurt (2010): Vielfalt bewegt Frankfurt. Integrations- und Diversitätskonzept für Stadt, Politik und Verwaltung. Frankfurt am Main. URL: www.frankfurt.de/sixcms/media.php/738/Integrationskonzept_Magistrat_06_10.758159.pdf.
- Malkki, Liisa (1992): National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. In: Cultural Anthropology, Volume 7, Issue 1, 24-44.
- Mecheril, P. & Castro Varela, del Mar M. (2000). Die interkulturelle Dimension psychosozialer Beratung. Studienbrief der Fernuniversität Hagen.
- Mecheril, Paul (2004): Einführung in die Migra-

- tionspädagogik. Weinheim: Beltz.
- Mecheril, Paul (2004a): Beratung in der Migrationsgesellschaft. Paradigmen einer pädagogischen Handlungsform. In: Treichler, Andreas (Hg.)/ Cyrus, Norbert (Hg.): Handbuch Soziale Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 371-387.
- Mecheril, Paul (2005): Pädagogik der Anerkennung. Eine programmatische Kritik. In: Hamburger, F. (Hg.)/ Badawia, T. (Hg.)/ Hummrich, M. (Hg.): Migration und Bildung. Über das Verhältnis von Anerkennung und Zumutung in der Einwanderungsgesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 311-328.
- Mecheril, Paul (2008): „Kompetenzlosigkeitskompetenz“. Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen. In: Auernheimer, G. (Hg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Wiesbaden: VS Verlag, 15-34.
- Mecheril, P. (2006). Beratung in der Migrationsgesellschaft. Paradigmen einer pädagogischen Handlungsform. In Norbert Cyrus & Andreas Treichler (Hrsg.) Soziale Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Grundlinien, Konzepte, Handlungsfelder, Methoden. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel, S. 371-387
- Melter, Claus/ Mecheril, Paul (2010): Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus. In: Andresen, S. u.a. (Hg.): Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz, 150-168.
- Merz, Sibille. (2011): „Dritte Welt“. In: Arndt, Susan/ Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast
- Messerschmidt, Astrid (2009): Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Moebius, S. (Hg.) / Quadflieg, D. (Hg.) (2011): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag.
- Morgenstern, Christine (2002): Rassismus. Konturen einer Ideologie. Einwanderung im politischen Diskurs der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg: Argument Verlag.
- Motakef, Mitra (2000): Kulturvermittlung? Interkulturelle Trainings aus kulturanthropologischer Perspektive. Institut für Kulturanthropologie Frankfurt am Main (unveröffentlicht).
- Nandi, Miriam (2011): Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten. In: Moebius, S. (Hg.)/ Quadflieg, D. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, 120-131.
- Pazarkaya, Yüksel (1983): Spuren des Brots. Zur Lage der Ausländischen Arbeiter. Zürich: Unionsverlag.
- Pries, Ludger (2010): Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Wiesbaden: VS Verlag.
- Radtke, Frank Olaf (2006): Vom Multikulturalismus zur Parallelgesellschaft - Selbstvergewisserung in der Einwanderungsgesellschaft. In: Dossier Multikulturalismus: Vision oder Illusion. URL: www.migration-boell.de/web/integration/47_755.asp (Zugriff: 08.09.2011).
- Reckwitz, Andreas (2001): Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff: Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen. In: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 11, H. 2, 179- 200.
- Reindlmeier, Karin (2009): Alles Kultur? Der kulturelle Blick in der internationalen Jugendarbeit. In: Dies. u.a. (Hg.): Spuren-sicherung. Reflexionen von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Münster: Unrast Verlag, 235-261.
- Römhild, Regina (1998): Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Russlanddeutsche. Perspektiven einer politischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Römhild, Regina (2007): Fremdzuschreibungen - Selbstpositionierungen. Die Praxis der

- Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft. In: Schmidt-Lauber, B. (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin: Reimer, 157-178.
- Römhild, Regina / Vertovec, Steve u.a. (2009): Frankfurt vernetzt. Vernetzungs- und Vielfaltspolitik in Frankfurt am Main. (Publikation im Druck).
- Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rosen, Lisa (Hg.) (2008): Macht - Kultur - Bildung : Festschrift für Georg Auernheimer. Münszer: Waxmann.
- Rössler, Martin (2007): Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss. In: Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie, No. 1. Institut für Völkerkunde, Universität zu Köln.
- Sarma (2009): „„Das ist für mich der Weg des Yoga!“. Körper, Gesundheit und Selbst in der Yogapraxis westlicher Akteure.“ unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Scherr, Albert (2008): Alles so schön bunt hier? Eine Einleitung zum Themenschwerpunkt. In: Sozial Extra 11/12, Wiesbaden: VS Verlag.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.) (2007): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Schröer, Hubertus (2006): Vielfalt gestalten. Kann Soziale Arbeit von Diversity-Konzepten lernen? In: Migration und Soziale Arbeit 1/2006, 60-68.
- Schubert, Klaus/ Martina Klein (Hg.) (2006): Das Politiklexikon. 4., aktual. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Schüle, Steffen (2004): The Making of... Auf den Hinterbühnen des globalen Tourismus. In : iz3w 281, 18-23.
- Sen, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: C.H.Beck.
- Sezgin, Hilal (2011): Deutschland schafft mich ab. In: Sezgin, H. (Hg.): Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu. Berlin: Blumenbar Verlag, 45-52.
- Sökefeld, Martin (2007): Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“. In: Schmidt-Lauber, B. (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin: Reimer, 31-50.
- Sow, Noah (2008): Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus. München: C. Bertelsmann.
- Spielhaus, Riem (2011): Neue Gemeinschaften. In: Sezgin, H. (Hg.): Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu. Berlin: Blumenbar Verlag, 29-37.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): „Subaltern Studies. Deconstructing Historiography.“ In: Landry, Donna (Hg.)/ MacLean, Gerald (Hg.) (1996): The Spivak Reader. New York: Routledge, 204-235.
- Steyerl, Hito (Hg.)/ Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.) (2003): Spricht die Subalterne deutsch?: Migration und postkoloniale Kritik. Berlin: Unrast Verlag.
- Strauss, Sarah (2005): Positioning Yoga. Balancing Acts across Culture. New York: Berg.
- Terkessidis, Mark (1999): Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten. Tübingen, URL: <http://parapluie.de/archiv/generation/hybrid/> (Zugriff: 20.8.2011).
- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.
- Terkessidis, Mark (2010): Interkultur. Berlin: Suhrkamp.
- Thomas (Hrsg.) (1993): Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen: Hogrefe.
- Vertovec, Steve (2007): Super-diversity and its implications'. In: Ethnic and Racial Studies. Jg. 29, H. 6, 1024-1054.

- Watzlawick, Paul (Hg.) (2000): Menschliche Kommunikation. Bern: Huber.
- Welsch, Wolfgang (1995): Transkulturalität. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, 45/ 1. Vj. Stuttgart, URL: www.forum-interkultur.net/fileadmin/user_upload/pdf/27.pdf (Zugriff: 24.08.11).
- Welz, Gisela (1994): Die Soziale Ordnung kultureller Differenz. Zur Kritik des Ethnobegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie. In: Berding, Hartmut (Hg.): Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit. Nationales Bewusstsein und kollektive Identität Teil 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 66-81.
- Welz, Gisela (1998): Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde. 94. Jg. II, 177-194.
- Zinflou, Sascha (2007): Entwurfsmuster des deutschen Rassismus: Ein theoretischer Überblick. In: Ha, K.N. u.a. (Hg.): re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster: Unrast Verlag, 55-64.

