

Hans-Ulrich Grunder
Adolf Gut (Hrsg.)

Zum Umgang mit

Heterogenität

in der Schule

Band 1



Hans-Ulrich Grunder
Adolf Gut
(Hrsg.)

Zum Umgang mit Heterogenität in der Schule

Band I



kw 10049:1

A-4895923



KATALOG

Schneider Verlag Hohengehren GmbH

Umschlaggestaltung:

PE-mediendesign, Elke Pfiffner, 88524 Uttenweiler-Dieterskirch

Gedruckt auf umweltfreundlichem Papier (chlor- und säurefrei hergestellt).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-8340-0649-3 – 2. unveränderte Auflage
Schneider Verlag Hohengehren, 73666 Baltmannsweiler
Homepage: www.paedagogik.de

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert werden.

© Schneider Verlag Hohengehren, Baltmannsweiler 2012.

Printed in Germany. Druck: Esser, Bretten

Inhalt

	Vorwort der Herausgeber	7
1	Einführung in das Thema Hans-Ulrich Grunder	14
2	Homogenität und Heterogenität in Schulklassen – systemtheoretische Überlegungen und notwendige Entmythologisierung Michael Eckhart	24
3	Genderkompetenzen im Mathematikunterricht Sandra Brandt	48
4	Soziale Heterogenität und Leseleistung Wenn Schriftaneignung trotzdem gelingt Hansjakob Schneider	67
5	"Alle müssen wollen" - musikalische Aktivität im Klassenunterricht als Herausforderung und Chance Markus Cslovjecsek	82
6	Heterogenität und Politische Bildung Béatrice Ziegler	93
7	Begabungsmythos als Hemmschuh – vom Umgang mit Ungleichheit und Differenzen in gestalterischen Fächern Barbara Wyss	108
8	Heterogenität und Innere Differenzierung des Unterrichts Hans-Ulrich Grunder	115

9	Fördern, Selektion und der Umgang mit Heterogenität' – Deutungsmuster von Lehrpersonen in soziologischer Sicht Ursula Streckeisen, Denis Hänzi, Andrea Hungerbühler	128
10	Schule und Familie – Aufwachsen in einer heterogenen Umwelt Markus Neuenschwander	148
11	Pädagogische Herausforderungen und Ambivalenzen im Umgang mit sozialer Heterogenität Christine Riegel	169
12	Schule und Sport – zwei sich konkurrenzierende Systeme Roland Messmer	184
13	Managing Diversity – wie wir mit kultureller Heterogenität umgehen Walter Leimgruber	192
14	Zum Umgang mit Heterogenität in der Schule: Podiumsdiskussion Markus Cslovjecsek, Barbara Wyss und Roland Messmer	213
15	Die Autorinnen und Autoren	221

13 Managing Diversity – wie wir mit kultureller Heterogenität umgehen⁶²

Walter Leimgruber

Diversity ist zum modischen Begriff geworden, der in allen möglichen Bereichen auftaucht. Vor allem die Wirtschaft macht *Diversity Management* zu einem zentralen Thema (vgl. Iber, Virtbauer 2008, Wagner, Voigt 2007, Becker 2006, Vedder 2004). Erfasst werden damit – etwas zynisch formuliert – alle Mitarbeitenden, die nicht männlich, weiss und im besten Alter sind, also etwa Frauen, Ausländer, Behinderte, Homosexuelle und auch ältere Personen. Warum ist *Diversity* so trendig geworden?

Die Antwort liegt im gesellschaftlichen Druck, den etwa die Frauen mit ihren Forderungen in den letzten Jahrzehnten ausgeübt und auf gesetzgeberischer Ebene auch weitgehend erfolgreich umgesetzt haben. Sie liegt aber auch in der Realität begründet, dass man Arbeitskräfte braucht, die man in manchen Branchen nicht mehr so einfach findet, und daher immer grössere Teile der Belegschaft Ausländer sind. Und schliesslich erzeugt auch Prestige- und Sozialdenken einen gewissen Druck: Man steht gut da und fühlt sich auch gut, wenn man Behinderte beschäftigt. Im übrigen ist es öffentlich kaum mehr zu verantworten, bestimmte Gruppen wie etwa Schwule und Lesben zu diskriminieren oder deren Bedürfnisse zu ignorieren. Sogar die Älteren – im Businessbereich also alle knapp über vierzig – sind wieder willkommen; schliesslich entwickelt sich diese Altersgruppe zu einem immer wichtiger werdenden Kundensegment.

Demografische und gesellschaftliche Veränderungen, Emanzipation und Globalisierung haben also Diversitätsdruck erzeugt und Wirtschaft und Gesellschaft davon überzeugt, dass Anpassungen oder sogar neue Strategien notwendig sind. Der Druck und die notwendigen Adaptationen lassen sich zudem leicht umdrehen und zu einem Verkaufsargument machen: *Diversity* macht uns stark, weil unterschiedliche Menschen mehr Ideen haben, origineller sind und auch genauer wissen, was bestimmte Zielgruppen wünschen (Sandner 2006, Stuber 2004). Man feiert daher die Diversität manchmal geradezu euphorisch, aber man hat, das zeigt sich, wenn man etwas genauer hinschaut, auch etwas Angst vor ihr, möchte sie gerne kontrollieren, steuern, regulieren oder eben 'managen'.

Die gleiche Entwicklung findet sich auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Ich beschränke mich in diesem Text auf einen einzelnen Bereich

⁶² Der Artikel basiert auf einem Vortrag an einer Pädagogischen Hochschule, der auf eine Gesamtschau angelegt war. Er kann daher die einzelnen Konzepte nicht im Detail vorstellen, sondern bietet einen Überblick über die Entwicklungslinien der Diskussion.

der Diversität: *Cultural diversity*, kulturelle Vielfalt, wie sie v.a. in Bezug auf Migration und das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft diskutiert wird.

Wie wird sie gesehen, v. a. aber, welche Konzepte gibt es, um mit ihr umzugehen, Menschen mit unterschiedlicher Kultur zusammenkommen, miteinander leben, miteinander kommunizieren zu lassen?

Meine Perspektive ist auf die Gesamtgesellschaft gerichtet, der Überblick zu mehreren Ansätzen muss diese notwendigerweise in aller Kürze zusammenfassen und pointiert bewerten.

13.1 Kultur als abgeschlossene Einheit

Der klassische Kulturbegriff, wie er auch heute noch weitgehend verwendet wird, geht auf das 18. und 19. Jahrhundert zurück. Im Zeitalter der Aufklärung und der Romantik kommt es zu einer intensiven Diskussion über die unterschiedliche Beschaffenheit der Völker und Nationen. Der Humanist Johann Gottfried Herder glaubt, der je einzigartige 'Geist' eines Volks bringe alle kulturellen Äusserungen wie Sitte, Sprache oder Literatur hervor. Er grenzt sich ab von den Vorstellungen der französischen Revolution, welche die Menschen als Individuen frei und gleich propagiert und ohne Rücksicht auf Kultur und Herkunft allen die gleichen Rechte zuschreibt. Vielmehr sei es gerade der kulturelle Unterschied, welcher das Selbstbestimmungsrecht der einzelnen Völker begründe, argumentiert er (vgl. Otto 1996). Die Auseinandersetzung zwischen einer universalistischen Sicht, die alle Menschen ungeachtet ihrer Herkunft als gleich und frei unterstellt und deshalb die Rechte der Menschen individuell garantieren möchte, und einer Sicht, welche die Rechte der Kulturen, also eines Kollektivs vertritt, ist bis heute Dreh- und Angelpunkt vieler Diskussionen um Menschenrechte, Kultur und Minderheitenschutz.

Die grundlegende Verschiedenheit der Völker begründet nach Herder den Anspruch auf Selbstbestimmung. Dieser Kulturbegriff basiert auf den Merkmalen einer Fundierung auf gemeinsamer Herkunft und Geschichte, einer sozialen Homogenisierung, da schichtspezifische Eigenheiten vernachlässigt werden, und einer klaren Abgrenzung nach außen, gegenüber anderen Gruppen (Bollenbeck 1994, Otto 1996, Welsch 1999). In der Literatur ist deshalb bisweilen auch von einer 'Container-' oder einer 'Kugelkultur' die Rede – Begriffe, die das klar Begrenzte und Abgeschlossene hervorheben. Als zeitliches Element kommt die Vorstellung der Stabilität dieser Volkskulturen dazu, die ihre Wurzeln angeblich irgendwo in mythischer Vorzeit haben und sich im Lauf der Zeit kaum verändern (vgl. Bausinger 1971, S. 17 - 73).

Der Vorwurf von Wolfgang Welsch, es gehe um eine elementare Kodierung von Gesellschaft nach 'drinnen' und nach 'draussen', 'dazugehörig' oder 'nicht dazugehörig', ist richtig, nicht aber seine implizite Kritik, diese Unterteilung sei eine Folge dieses Kulturkonzepts (Welsch 1999b, S. 218 - 220). Denn geändert haben sich nur die Kriterien, die jetzt 'nationa-

le' oder 'ethnische' sind, während es vorher primär solche des Standes und der Geburt waren.

Die Folgen einer auf nationalen Eigenheiten basierenden, statisch begründeten Kulturdefinition für die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, die bald auch noch von biologischen Kriterien wie der Rassenzugehörigkeit überlagert wurde, führe ich hier nicht weiter aus. Nationalismus, Vertreibung oder Auflösung von Minderheiten, Rassismus und unendliche Konflikte um nationales Territorium bis hin zur Auslöschung ganzer Bevölkerungsgruppen waren die Folge.

Doch bis heute bestimmen solche Vorstellungen weite Teile der gesellschaftlichen und politischen Wahrnehmung, wenngleich in teils abgeschwächter Form. Grenzen, auch kulturelle Grenzen, werden noch immer als relativ statisch und starr verstanden. Gerade in den westlichen Migrationsgesellschaften, bei denen es nicht mehr um die Sicherung eines nationalen Territoriums geht und wo die Einwanderung von vielerlei Gruppen zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist, hat sich dieses Verständnis von Kultur auf die Migrationsgruppen übertragen, wobei hier der Begriff der Ethnie häufig eine zentrale Rolle spielt. Auch an diesem Begriff lassen sich die unterschiedlichen Vorstellungen gut illustrieren (Einen Überblick bieten Banks 1996, Guibernau, Rex 2005, Sökefeld 2007).

Da gibt es einerseits die 'primordialistischen' oder 'essentialistischen' Vorstellungen, die hinter der Bildung von ethnischen Gruppen 'ursprüngliche' (primordiale) Beziehungen erkennen. Diese werden durch die Geburt und durch das Aufwachsen in einer Gemeinschaft gestiftet, die das Individuum prägen und die dem rationalen und instrumentellen Handeln weitgehend entzogen sind, also eine vordiskursive Realität darstellen. Primordiale Beziehungen bringen ein Gemeinschaftsgefühl hervor, das wirkungsmächtiger ist als 'rationale' Bindungen. Sie prägen eine Basisidentität, die eng an ein bestimmtes Territorium und die Endogamie gebunden ist: „Ethnic boundaries are created socially by preferential endogamy and physically by territoriality“, hat Pierre L. van den Berghe diese Vorstellung zusammengefasst (van den Berghe 1981, S. 24). Diese Ansätze gehen von einer grossen historischen Kontinuität aus und sehen Veränderungen, wenn überhaupt, nur in sehr langsamen Prozessen.

Grosse Kulturen sind aber nicht aufgrund ethnischer Reinheit, Abgeschlossenheit und Abwehr des Fremden entstanden, sondern aus ethnischen Überlagerungen, Vermischungen und jahrhundertelangen Akkulturationsprozessen hervorgegangen. Kollektive Identitäten wie etwa ethnische, sind also soziale 'Konstrukte', die aus Austausch, Diskursen und sozialem Handeln hervorgehen, argumentieren die Vertreter einer konstruktivistischen Position. Das heisst nicht, dass solche Gefühle der Identität und Zusammengehörigkeit einfach 'erfunden' werden könnten, denn diese Konstrukte sind wirklich und handlungsmächtig. Aber es handelt sich nicht um unmittelbare, der historischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung vorgelagerte Tatsachen und um historische

Konstanten. Diese Vorstellungen sind konstruierbar und dem historischen Wandel unterworfen. „Ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people“, beschreibt Frederik Barth diese Auffassung (Barth 1969, S. 10). Eine eher konstruktivistische Haltung dominiert heute in der Wissenschaft, während in einer breiten Öffentlichkeit essentialistische Vorstellungen nach wie vor dominieren. Eine grosse Herausforderung für die klassischen Konzepte von Kultur und Ethnie entsteht im Zeitalter der Globalisierung, verstanden als zunehmende Intensivierung sozialer, ökonomischer, kultureller und demographischer Austausch- und Verflechtungsprozesse. Die Migration einer grossen Anzahl von Menschen führt dazu, dass diese Konzepte angewendet werden, um die infolge von Austauschprozessen sich ergebenden Probleme der Integration zu lösen. Einige dieser Lösungsansätze und die ihnen unterlegten Definitionen von Kultur seien hier kurz vorgestellt.

12.2 Assimilation

Der Unterschied zwischen Assimilation und Integration, den ich hier vornehme, ist in der Literatur häufig nicht zu finden. Ich verstehe Assimilation als vollständige Anpassung. Kultur wird dabei – bildlich gesprochen – als homogener, kompakter Rucksack verstanden, den man in ein neues gesellschaftliches Umfeld mitbringt, dort in den Schrank stellt, und einen anderen anzieht, der dem neuen Umfeld adäquater ist. Das Problem dieses Konzepts liegt in der Frage, wie man eine kompakte, homogene Kultur einfach ablösen und ersetzen kann. Gerade die Vertreter von Assimilationskonzepten in der Politik weisen, wenn es um ihre eigene Kultur geht, immer darauf hin, dass das eben eine traditionsreiche, tief verwurzelte Sache sei, verlangen aber von Migranten, diese Verwurzelung sei aufzugeben und durch eine neue Kulturpackung zu ersetzen.

13.3 Integration

Der Begriff Integration wird von vielen Autorinnen und Autoren ähnlich oder gleich wie Assimilation verwendet. In meiner Terminologie unterscheiden sich Integrationsansätze vom Assimilationskonzept, weil sie nicht von einer 'kugelförmigen', einheitlichen Kultur ausgehen, sondern mit dem Modell einer differenzierten und segmentierten modernen Gesellschaft arbeiten. Darin sind die Individuen in vielerlei Bereichen aktiv, und sie müssen sich dort auch integrieren: in der Erziehung, bei der Arbeit, im Gesundheitswesen. Das gilt auch für Migranten, die sich also zuerst einmal in jenem Segment integrieren müssen, das für sie wichtig ist. Für die Arbeitsmigrantin mag es ein anderer Ort sein als für den politischen Flüchtling, für den Unternehmer ein anderer als für die Wissenschaftlerin. Diese Bereiche – nicht die Gesellschaft als Gesamtheit, als Container – sind Ausgangspunkt der Integration.

So unterschied Hartmut Esser vier Dimensionen der Integration (er nannte sie Assimilation): kognitive, strukturelle, soziale und emotionale.

- Kognitiv* meint die Integration in Bereich des Wissens, die das Individuum benötigt, um seine Rolle in sozialen Systemen zu erfüllen: Sprachen, Fähigkeiten, normatives Wissen;
- strukturell* bezieht sich auf die Integration als Mitglied in Organisationen, als Arbeitnehmer etwa, auf den Ruf, der durch Teilnahme entsteht und der den Status einer Person ausmacht;
- sozial* meint die sozialen Beziehungen wie Freundschaften, soziale Netzwerke oder Ehen;
- emotional* schliesslich umfasst die Ansprüche auf Zugehörigkeit und Identität, ausgedrückt etwa im Wunsch nach Einbürgerung oder nach Rückkehr, die Sicht der ethnischen Zugehörigkeit, die Sprache (Esser 1993, S. 56).

Integration ist dieser Auffassung zufolge ein komplexer Prozess, der sich auf mehreren Ebenen vollzieht, die zwar alle miteinander verbunden sind, aber doch unterschiedliche Gewichtungen ermöglichen. Dieser Ansatz löst allzu runde Vorstellungen von Kultur auf und sucht nach Lösungen, die der modernen, komplexen Gesellschaft angepasst sind. Er zeigt, dass Integrationsleistungen nicht linear und gleichmässig in allen gesellschaftlichen Bereichen zu erbringen sind und sich durchaus mehrere Muster und Verlaufsformen unterscheiden lassen.

13.4 Interkulturalität

Während Assimilations- und Integrationskonzepte in der Regel von einer einseitigen Anpassungsleistung ausgehen, welche die Zuwandernden zu erbringen haben, und die aufnehmende Gesellschaft kaum beachtet wird, betonen interkulturelle Konzepte das Miteinander, empfehlen sich als Handlungsanleitung für die Kommunikation zwischen 'Fremden', meist im Sinn von 'national Fremden' verstanden. Sie wurden einst entwickelt, um das Zusammentreffen zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen, etwa bei Handelsbeziehungen oder auch im Tourismus, zu erleichtern. Im Lauf der Zeit fanden sie immer häufiger auch Anwendung innerhalb nationaler Gesellschaften. Die interkulturelle Pädagogik etwa soll zur Integration der Migrantenkinder beitragen und das gegenseitige Verständnis fördern.

Mit 'interkulturelle Kommunikation' wird typischerweise der Austausch von Botschaften zwischen Akteuren mit unterschiedlichen kulturellen Orientierungen bezeichnet. Es werden Fortbildungen oder 'Trainings' angeboten, die interkulturelle Kommunikationskompetenz vermitteln, etwa für Lehrkräfte, Sozialarbeiterinnen, Polizisten, Managerinnen oder Pflegekräfte. Interkulturelle Kommunikation ist stets konfrontiert mit dem Spannungsverhältnis zwischen der realen Komplexität kultureller Systeme und menschlichem Verhalten und der (notwendigen) Eigenschaft des Menschen, diese Komplexität in seiner Wahrnehmung zu reduzieren und

einfache Kategorien zu bilden. Menschen neigen dazu, von der eigenen Kultur und von fremden Kulturen reduzierte, stereotype 'Bilder im Kopf' zu entwickeln und zu tradieren. Die interkulturelle Kommunikation versucht, zentrale Werthaltungen und Normen, Konzepte und Weltbilder, Standards und Muster, also gewissermassen die grundlegenden Elemente einer 'Kulturgrammatik' herausarbeiten. Den zweiten Grundpfeiler der interkulturellen Kommunikationsforschung bilden die typischen Elemente kommunikativen Verhaltens. Bei der Kommunikation zwischen Fremden ist neben dem Inhaltsaspekt ganz besonders auch der Beziehungsaspekt für Verstehen und Nichtverstehen ausschlaggebend. Er ist deswegen so entscheidend, weil der grössere Teil der Übermittlung von Bedeutung nicht verbal (und damit eher kognitiv), sondern paraverbal (etwa durch Tonfall und Tempo) und vor allem nonverbal (durch Gestik, Mimik, Verhalten) erfolgt.

Was geschieht genau, wenn Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Codes miteinander kommunizieren und sozial interagieren? Wie wird die Verständigung beeinträchtigt?

Der Kulturkontakt, der Kulturkonflikt, der Kulturschock, das Verstehen und Missverstehen zwischen Kulturen ist das zentrale wissenschaftliche Problem der Interkulturellen Kommunikation. Als Begründer der Forschungsrichtung gilt der US-amerikanische Ethnologe Edward T. Hall. Er bestimmt Kultur als ein System zur Produktion, Übermittlung, Speicherung und Verarbeitung von Informationen (Hall 1969, Hall 1990). Geert Hofstede, der wohl bekannteste Vertreter dieser Richtung, definiert Kultur als eine „kollektive Programmierung des Geistes, die eine Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet“ (Hofstede, McCrae 2004, S. 58, vgl. auch Hofstede 2005, Hofstede, Hofstede 2006). Alexander Thomas schliesslich, Protagonist der psychologischen Austauschforschung, hat den Begriff der 'Kulturstandards' in die Debatte eingeführt: „So wie ein Standard angibt, wie ein Gegenstand normalerweise beschaffen zu sein hat, wie ein häufig ablaufendes Ereignis normalerweise abläuft, so legt ein Kulturstandard den Massstab dafür fest, wie Mitglieder einer bestimmten Kultur sich zu verhalten haben, wie man Objekte, Personen und Ereignisabläufe zu sehen, zu bewerten und zu behandeln hat.“ (Thomas, zit. nach Losche 2003, S. 24, vgl. auch Thomas 2003, Thomas, Kinast, Schroll-Machl 2005-2007) Beinahe alle bekannten Autoren im Feld der interkulturellen Kommunikation vertreten, wie die Definitionen zeigen, systemische, eher essentialistische Vorstellungen von klar abgrenzbaren Nationalkulturen mit eindeutigen Merkmalen und Eigenschaften. In der Regel führt dies zu einer Verabsolutierung der Gegensätze unterschiedlicher Kulturen, zu einem Negieren der oft grossen Unterschiede innerhalb nationaler Kulturen und zu schematischen Sichtweisen, die der Dynamik und Diversität realen kulturellen Verhaltens kaum gerecht zu werden vermögen (vgl. Dahlén 1997).

13.5 Multikulturalität

Auch das Konzept der Multikulturalität thematisiert die Verschiedenheit in sich relativ homogener Kulturen, hier aber vor allem *innerhalb* desselben Raums oder Staats, bezogen auf Migrationsgesellschaften, nicht auf nebeneinander existierende Nationalgesellschaften, wie es bei der Interkulturalität ursprünglich der Fall war. Der Begriff wird benutzt, ohne dass immer definiert wird, was unter Multikulturalität denn zu verstehen sei. Den einen gilt die multikulturelle Gesellschaft als Chance der Zukunft, andere erachten sie als eine akute Bedrohung, für dritte handelt es sich um ein (nicht zu erreichendes) Ideal. Vom Versprechen des Paradieses bis zum Inbegriff der Fehlentwicklung der Politik sind daher alle möglichen Meinungen mit diesem Begriff verbunden.

Im deutschen Sprachraum wurde die Diskussion in den 1990er Jahren v. a. durch Bücher wie „Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik“ (Berlin 1990) von Claus Leggewie und „Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie“ (Hamburg 1992) von Daniel Cohn-Bendit und Thomas Schmid in eine breite Öffentlichkeit getragen. Der Begriff 'multikulturelle Gesellschaft' verweist auf das Problem, dass es sich um *eine* Gesellschaft handelt, in der aber offensichtlich unterschiedliche Kulturen zusammenleben. Manche halten das für unmöglich, weil eine Gesellschaft nur eine Kultur habe, sonst lasse sich nicht von Gesellschaft reden. Es handle sich daher im Fall von Multikulturalität um verschiedene Gesellschaften, die nebeneinander auf dem Territorium einer staatlich organisierten Gesamtheit existierten. Andere hingegen gehen davon aus, dass eine moderne, komplexe Gesellschaft ein kulturell ausdifferenziertes Gebilde darstelle, welches viele kulturellen Gebilde einschliesst, die Redeweise von der ‚multikulturellen‘ Gesellschaft daher redundant sei. „Dass einer Gesellschaft nicht eine Kultur entspricht, ist ein Gemeinplatz, so dass die Rede von der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ der vom weissen Schimmel entspricht.“ (Bommes, 1993, S. 79)

'Multikulturalität' bezeichnet einen gesellschaftlichen Zustand, der charakterisiert werden kann aufgrund des realen Koexistierens von mehreren als Ethnien verstandenen Gruppen. In der Tat ist der Wortteil 'Kultur' im Begriff immer als ethnische Kultur zu verstehen, was etlichen Kritiker/innen des Konzepts Probleme bereitet. Denn das Multikulturalismus-Konzept geht von einer Existenz klar unterschiedener, in sich homogener, ethnisch definierter Kulturen aus. Seine Vertreter sind davon überzeugt, dass diejenigen Theorien, welche die Nivellierung als das Schicksal moderner Gesellschaften beschrieben haben und grundsätzlich die Idee des 'melting pot' (wie die amerikanische Variante heisst) unterstützen, gescheitert seien. Kulturelle Vielfalt lasse sich nicht unterdrücken, eine zwanghafte Assimilation führe dazu, dass die ethnischen Gruppen "in ihrer Differenz eine Waffe gegen die anmassende Mehrheitsgesellschaft" erkennen und "zu einer aggressiven Ethnizität Zuflucht" nehmen würden (Cohn-Bendit 1992, S. 318). Allerdings müsse ein grundlegender

Wertekonsens demokratisch erarbeitet werden können, ansonsten sei der gesellschaftliche Zusammenhalt gefährdet. Aber keine Gesellschaft könne so tun, als würde Zuwanderung sie nicht auch verändern.

Vertreter des Multikulturalismus fordern deshalb, die Herkunftskulturen seien zu respektieren. Jede Kultur bekommt Lebens- und Gestaltungsraum zuerkannt, so dass auf der Basis gegenseitiger Toleranz ein Miteinander, vielleicht auch eher ein Nebeneinander geschaffen wird. Das Modell des Multikulturalismus, der das tolerante Nebeneinander unterschiedlicher Kulturen propagiert, wird damit zum Gegenmodell der düsteren Szenarien des 'Clash of Cultures', wie es Samuel Huntington und andere Autoren vertreten haben (Huntington 1996).

Als Beispiel sei hier das frühe und einflussreiche Konzept des englischen Soziologen John Rex vorgestellt (Rex 1986). Das normative Muster, das er entwickelt hat, hebt auf die Verhältnisse im klassischen Einwanderungsland Grossbritannien ab. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Unterteilung der Gesellschaft in zwei grosse Bereiche, den öffentlichen und den privaten. Eine multikulturelle Gesellschaft ist Rex zufolge eine Gesellschaft, in der im öffentlichen Bereich Einheit ('public unitary') besteht, deren privater Bereich dagegen von 'cultural diversity' geprägt ist. Rex knüpft bei seiner (Ideal-) Typologisierung einer multikulturellen Gesellschaft, zumindest was den Begriff der 'diversity of cultural practice' im privaten Bereich anbetrifft, an dem Begriff der 'cultural diversity' der US-amerikanischen Subkulturforschung an.

Die 'public domain', der öffentliche, gesamtgesellschaftliche Bereich, beruht also auf einer kulturell einheitlichen Vorstellung der Gleichheit der Individuen, umfasst die Welt des Rechts, der Politik, der Wirtschaft, teilweise auch des Erziehungssystems, bietet Chancengleichheit in diesen Bereichen, Gleichheit vor dem Gesetz und eine 'civic morality', eine allgemeine staatsbürgerliche Moral. Der private Bereich erlaubt hingegen die Verschiedenartigkeit der Gruppen. Er umfasst die moralische Erziehung, die primäre Sozialisation und die Ausübung der Religion. Innerhalb der Einwanderer-Gruppen umfasst dieser Bereich die Familie und die erweiterte Verwandtschaft, wie sie etwa in Sippenstrukturen zu finden ist, das Netzwerk sozialer Assoziationen und das gesamte religiöse Organisations- und Glaubenssystem.

Den Respekt vor anderen Kulturen bzw. vor anderen Ethnien und ihren (mitgebrachten) Kulturen zu vermitteln und auf vielfältige Weise eine multikulturelle Gesellschaft verwirklichen zu helfen, ist in Rex' Modell eine der grossen Aufgaben des Erziehungssystems. Der Schule kommt als der Hauptträgerin interkulturellen Lernens folglich eine Schlüsselrolle zu. In der Funktion der Wertevermittlung greift das Erziehungssystem bzw. die Schule als öffentliche Institution in den privaten Bereich über. Rex erkennt die damit verbundene Problematik und fordert ein Erziehungskonzept, das eine "richtige Balance dieser beiden Ideale in der Schule garantiert. Durch das Erziehungssystem dürften weder die Chan-

cengleichheit im öffentlichen Bereich in Frage gestellt, noch die ‚Kultur der Privatsphäre‘ eingeschränkt werden" (Rex 1990, S. 152). Die Schule soll also vermitteln zwischen der Chancen- und Rechtsgleichheit im öffentlichen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben und dem Recht auf Ausleben der eigenen Kultur im privaten Bereich.

Diese Scharnierrolle macht sie zum zentralen Instrument der Gesellschaftsformierung, überfordert sie aber auch strukturell und inhaltlich. Dass sie kaum in der Lage sein dürfte, die beiden grossen gesellschaftlichen Bereiche in eine fruchtbare Beziehung zu bringen, hat sich in der Zwischenzeit deutlich gezeigt. Zu komplex sind die Aufgaben, zu vielfältig die Akteure, zu gering ist der Spielraum des Schulsystems. Vor allem aber scheitert das Modell an einem weiteren Grundwiderspruch: Die von Rex vorgenommene Trennung in einen öffentlichen und einen privaten Bereich ist nicht nur besonders typisch für eine britische Auffassung, sondern auch generell im westlichen Denken verankert. In etlichen anderen Gesellschaften aber existiert diese Trennung nicht. Ein Grossteil der Diskussionen, welche wir heute in Migrationsgesellschaften führen, dreht sich genau darum, dass viele Gruppen bestimmte, gerade auch religiös definierte Praktiken als grundlegend für ihr Verhalten in allen Bereichen verteidigen und keine Trennung in öffentlich und privat akzeptieren oder auch nur erkennen können, was denn diese Bereiche unterscheidet.

Weitere Widersprüche haben den Multikulturalismus-Konzepten zunehmend Kritik eingetragen. Zwar wird anerkannt, dass diese Ansätze grundsätzlich den Anteil der Herkunftskultur an der kulturellen Identität berücksichtigen, das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung der Migrantinnen und Migranten einfordern und für eine bessere Anerkennung kultureller Vielfalt in der Gesamtgesellschaft eintreten. Die Anerkennung der Person in ihrer Individualität ist nicht möglich ohne die Anerkennung der Lebenswelt, die ihre kulturelle Identität geformt hat, lehrt uns der Multikulturalismus.

Die Kritik hingegen kommt aus zwei Richtungen. Einerseits finden sich hier die Vertreterinnen und Vertreter primordialistischer oder auch biologistischer Konzepte, wie Irenäus Eibl-Eibesfeldt, der sich in seiner Streitschrift wider die ‚Misstrauensgesellschaft‘ aus biologischer, tier- und humanethologischer Sicht mit Forderungen nach dem Aufbau einer ‚multikulturellen Immigrantengesellschaft‘ auseinandersetzt und warnt, diese entspreche nicht der Natur des Menschen und seinen biologischen und stammesgeschichtlichen Bedürfnissen (Eibl-Eibesfeldt 1994). Nicht alle Kritiker dieser Art argumentieren freilich mit der Natur des Menschen. Manche berufen sich vielmehr auf das klassische Kulturkonzept der Romantik. Sie betonen die Unfähigkeit, kulturelle Verwurzelungen und Tradierungen einfach aufzugeben beziehungsweise mit anderen in beliebiger Menge und Form zu mischen.

Die zweite Gruppe von Kritikern wirft dem Multikulturalitätskonzept vor, eine problematische Reaktionsbewegung zu sein, welche die Einseitigkeit des von ihm bekämpften Ansatzes einfach umdrehe (Radtke 1993).

Diese Einseitigkeit äussert sich in einer Fixierung der kulturellen Identität auf eine häufig zu statisch verstandene und nur ethnisch definierte Herkunftskultur, die etwa Aspekte der sozialen Schichtung und der ökonomischen Stellung weitgehend ausblendet. Wenn kultureller Identität keine Dynamik zugestanden wird, nähert man sich dem traditionellen Ideal kultureller Homogenität, nur dass diese Homogenität diesmal nicht den Nationalstaaten, sondern den separaten Ethnien zugewiesen wird. Die Gesamtgesellschaft soll nach Meinung der Multikulturalisten ihre homogenisierenden Tendenzen aufgeben, die ethnischen Gruppen hingegen sollen sie behalten – in den Augen der Kritiker ein kaum zu lösender Widerspruch. Wer als Individuum immer wieder einer Kultur zugewiesen wird und gleich auch noch die Definition dessen hört, was diese Kultur angeblich beinhaltet, kann sich dieser Zuordnung dauerhaft kaum entziehen. Solche Identitätszuschreibungen erweisen sich oft als Zwangsjacke, aus der sich die Betroffenen nicht mehr befreien können. Eine essentialistische Sicht macht die Menschen zu Gefangenen ihrer Kultur, verhindert eigene Entwicklungen und Prägungen. Beim Multikulturalitätsmodell dominiert demzufolge der gleiche Kulturrucksack-Ansatz wie beim Assimilationskonzept, von kollektiven Vorstellungen und Lebensweisen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und von gesellschaftlichen Änderungen und räumlichen Verschiebungen offenbar kaum betroffen sind. Dieser Ansatz findet sich heute in vielen gut gemeinten Programmen zur Förderung von Toleranz an Schulen und in anderen Institutionen, in der Politik und in den Medien.

13.6 Transnationale und transkulturelle Ansätze

Neuere Ansätze versuchen daher, solchen Fixierungen und Schubladierungen zu entgehen und die Differenziertheit und Vielschichtigkeit der sich herausbildenden kollektiven wie auch individuellen Identitäten herauszuarbeiten. Die sogenannten 'transnationalen' oder 'transkulturellen Konzepte' beziehen sich auf Prozesse, die in mehreren Staaten verankert sind und zugleich über diese hinausreichen (vgl. Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992, Basch, Glick, Schiller, Szanton Blanc 1994, Faist 2004, Bommers 2003). Transnationale Konzepte verweisen darauf, dass sich Migration und andere Formen der Verflechtung immer weniger als Bewegung von einem Nationalstaat zu einem anderen verstehen lassen, sondern vielmehr als Netze, die sich zwischen Staaten und über staatliche Strukturen und Gesellschaften hinweg aufspannen. Dadurch wird nicht nur die durch das Prinzip 'Nationalstaat' garantierte Identität von Flächen- und Sozialraum gesprengt, sondern die Vorstellung von Migration als Abweichung von einem an der Nationalgesellschaft orientierten Normalmodell verabschiedet. Alte Gegensätze von nomadischen und sesshaften Formen werden aufgrund neuer kombinierter Lebensformen aufgeweicht.

Diesen 'Aufstieg' neuer gemeinschaftsbildender und -fördernder Struktu-

ren setzt die Forschung parallel zum Verfall nationaler Gesellschaften. Hierbei "bilden sich ... soziale Wirklichkeiten (Handlungsnormen, Kulturmilieus, Lokalökonomien, soziale Netze etc.) heraus, die die Verflechtungszusammenhänge sowohl der Auswanderungsregion wie auch der Ankunftsregion qualitativ transformieren und sich als neue Sozialräume *zwischen und oberhalb* dieser aufspannen" (Pries 1996, S. 63).

Die Einwanderer und deren Nachkommen behalten längerfristig soziale, kulturelle und ökonomische Beziehungen zu Angehörigen ihrer ethnischen, religiösen oder politischen Gruppe in anderen Staaten, namentlich dem Herkunftsland, bei. Die von ihnen strukturierten *communities* sind aber nicht einfach nur Extensionen ihrer Herkunftsgemeinden. Vielmehr entsteht und verfestigt sich aufgrund der sozialen Praktiken, Symbolsysteme und der materiellen Kultur ein neuer Typus der Transmigration. Deshalb lässt sich auch nicht mehr mit einer Assimilation oder Integration in den Ankunfts-gesellschaften rechnen.

Diese transnationalen Sozialräume spannen sich pluri-lokal zwischen und oberhalb von vielerlei Wohn- und Lebenszusammenhängen auf und erstrecken sich über mehrere Nationalgesellschaften oder Kontinente. Sie gehen aus deren Kontexten hervor und verbinden diese durch ihre Praktiken miteinander (vgl. Pries 2000). Produktion, Konsum, Politik, Gemeinschaften, Identitäten werden damit zunehmend von ihren lokalen Verbindungen getrennt, was etwa mit dem Begriff 'deterritorialization' (Appadurai 1996) umschrieben wird. Immer häufiger schliessen sich Menschen zusammen, die weit auseinander leben, sich aber kulturell nah fühlen, während sie mit ihren räumlichen Nachbarn absolut nichts zu tun haben.

Während der Begriff 'transnational' ausdrückt, dass immer noch staatlich verfasste Gesellschaften am Ausgangspunkt stehen, verschwindet dieser Hintergrund beim Begriff 'transkulturell' vollständig. Hier geht es verstärkt um ein Kulturkonzept, in dem Kultur als Lernprozess eingestuft wird, als Art und Weise, sich mit der jeweiligen Lebenssituation auseinanderzusetzen. Nicht mehr fix, nicht als Rucksack erscheint Kultur, sondern als Verhaltensweise, die sich an den jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen und Abläufen orientiert und sich mit deren Veränderungen auch wandelt. Das Transkulturalitätskonzept bildet den Kontrapunkt zur Assimilations- wie zur Multikulturalitätsvorstellung. Es zeigt Kultur als spannungsreiches Hin und Her, welches nicht ein 'Entweder-Oder', sondern ein 'Sowohl-als-Auch' hervorhebt: "Es kommt künftig darauf an, die Kulturen jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur zu denken." (Welsch 2001, S. 35, vgl. auch Welsch 1999a)

Die Anthropologie beschäftigt sich auf diesem Hintergrund zunehmend mit Konzepten und Begriffen, welche die Übergänge, das Graduelle, das Ineinanderfließen hervorheben, nicht mehr die starre Grenze, sondern den Übergangsraum des Grenzlands thematisieren.

Prozesse, Ströme und Mobilität werden zu bevorzugten Themen. Arjun

Appadurai etwa hat vorgeschlagen, die globale kulturelle Ökonomie aufzuteilen in *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *finanscapes* und *ideoscapes*. Damit skizziert er eine neue, eben transnationale Gliederung. Darin gelten nicht mehr staatliche oder auch kulturelle Grenzen als Untersuchungseinheiten, sondern global miteinander vernetzte thematische Bereiche oder eben 'Landschaften' in einem virtuellen Sinn (Appadurai 1996, v.a. Kapitel: „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy“ und „Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transitional Anthropology“).

Der Transkulturalitäts-Ansatz erlaubt eine Sicht auf zwei und mehr Seiten, nicht nur auf das Immigrations-, sondern auch auf das Emigrationsland und auch auf weitere Länder; und ebenso auf weitere Ebenen der Zivilgesellschaft, auf Netzwerke, informelle und formelle Verbindungen und Verflechtungen. Er geht nicht von der Migration als Defizit aus, sondern betont die neuen Möglichkeiten; die Vor- und Nachteile dieses Zustandes werden offener und facettenreicher diskutiert. „Das Konzept der Transkulturalität ... intendiert eine Kultur, deren pragmatische Leistung nicht in Ausgrenzung, sondern in Integration besteht.“ (Welsch 2001, S. 38) Schliesslich basiert er auf einem Kulturkonzept, welches das Verbindende, Hybride und Vermischende der Kulturen ins Zentrum rückt.

Doch auch diesem Ansatz ist Kritik entgegenzubringen: „Diese neuen und transnationalen sozialen Verflechtungszusammenhänge (...) haben eine solche eigenständige 'Schwerkraft' erreicht, dass sie neue soziale Räume konstituieren, die (...) delokalisiert, geographisch-räumlich diffus sind.“ (Pries 1996, S. 69, vgl. auch Pries 2008) Das ist eine sehr metaphorische Vorstellung von Raum. Sie insinuiert neue Formen von Räumen neben und über den staatlichen, die jedoch nicht als wirkliche Räume greif- und fassbar sind. Wie aber verhalten sich virtuelle zu realen geographischen Räumen?

Wenn die Vertreterinnen und Vertreter des Transkulturalitäts-Ansatzes argumentieren, die sozialen Systeme der Migranten beständen immer stärker aus transnationalen Netzwerken, so dass die Anpassung an den Ankunftsstaat mehr und mehr an Bedeutung verliere, so ist umgekehrt festzustellen, dass dies in Wirklichkeit sehr häufig eine ghettoartige räumliche Abschliessung bestimmter Gruppen bedeutet. Der transnationale Raum kann also schnell zum Niemandsland werden, in dem man hängen bleibt: Keine Integration an neuem Ort, keine wirkliche Verbundenheit mit dem alten.

Warum wollen transnationale, vielleicht auch transkulturelle Gesellschaften par excellence wie Kurden oder Palästinenser unbedingt einen eigenen Staat, wenn die transnationale Existenz doch so viel versprechend ist? Weil für eine grosse Zahl von Migranten der Staat und die an diesen gekoppelten Staatsbürgerrechte eine zentrale Grösse bleiben, ist zu vermuten (vgl. auch Ong 2005). Staatsangehörigkeit ist nichts Anderes ist als die moderne Form der sozialen Positionierung von Menschen

durch politische Zugehörigkeit. Deren Kernrechte und -pflichten – Wahlrecht und Wehrpflicht – wurden im Lauf der Zeit immer stärker erweitert: mit den sozialstaatlichen Bereichen, der Ausbildung, dem Gesundheitswesen oder der inneren Sicherheit.

Zwar beobachten wir heute eine Flexibilisierung und Öffnung, erkennbar etwa in der Diskussion um doppelte Staatsbürgerschaft oder in supranationalen Staatsbürgerschaften wie in der EU. Über den Nationalstaat legen sich also neue Ebenen der Zugehörigkeit (Leggewie 2004, S. 328 - 331). Im Transkulturalitäts-Konzept wird aber bisweilen so getan, als sei der Staat eine bald verschwundene, auf jeden Fall vernachlässigbare Grösse. Einerseits sind in der Tat die vielfältigsten Möglichkeiten denkbar: Man verdient sein Geld im Ankunftsland, investiert es im Herkunftsland, lässt seine Kinder in einem dritten ausbilden. Auf der anderen Seite ist eine völlig freie Wahl doch für die meisten Menschen Illusion. Der überwiegende Teil von Ihnen wird Entscheidungen treffen müssen: In welchem Land verdiene ich meinen Lebensunterhalt, wo schicke ich meine Kinder zur Schule, welche Sprachen sollen sie lernen, welchem Sozial- und Versicherungssystem schliesse ich mich an? Obwohl die einzelnen Staaten an Bedeutung verlieren, werden sie doch noch für längere Zeit für den Grossteil dieser Bereiche verantwortlich bleiben.

Es stellt sich weiter die Frage, ob die zunehmende Verflechtung nicht Auslöser einer kulturellen Schliessung werden könnte. Die Idee der Transkulturalität geht davon aus, dass die gelebte und erlebte Vielfalt eine offenere Sicht auf Kultur nach sich ziehe. Dies ist aber keine automatische Entwicklung. Denn auch unter Berücksichtigung eines prozesshaften Kulturkonzepts könnte der intensivierte Austausch dazu führen, dass sich die einzelnen Gruppen stärker separieren.

Die Erfahrung des 'trans', des Übergangs, des Verbindens und Vermischens mag je nach Kontext der Erfahrung sehr unterschiedlich wirken, was die Transkulturalitäts-Forschung bisher wenig herausgearbeitet hat. Ich unterscheide zwei Formen, die ich nach Kriterien der sozialen Stellung und der Macht trenne: erzwungene und freiwillige Mobilität.

Unter 'erzwungener Migration' verstehe ich, vielleicht für einige Gruppen etwas zu drastisch formuliert, Migration 1.) aus Gründen wie Not, Katastrophen oder Kriegen. 2.) Situationen, in denen die Menschen nur in der Auswanderung eine Möglichkeit sehen, um Armut und Perspektivlosigkeit zu entfliehen. In diesen Fällen wirkt die transkulturelle Erfahrung einschüchternd und verunsichernd. Denn in der ohnehin schwierigen Situation des Verlassens vertrauter Umfelder, des Gewöhnens an völlig neue Lebenswelten und des Aufbaus einer neuen Existenz dominiert zunächst einmal die Suche nach Halt, Stabilität und Orientierung.

Mit dem Generationenwechsel wird die Erfahrung des Durchmischens alleine durch die Tatsache, dass man von Geburt an mit unterschiedlichen Sichtweisen konfrontiert ist, stärker und dominanter. Aber auch hier lässt sich feststellen, dass ein Rückzug auf statische, abschliessende Kulturkonzepte sehr schnell erfolgt, wenn wichtige Bereiche des eigenen

Lebens in negativer Weise von Fragen der Zugehörigkeit und des Status betroffen sind, wenn man sich immer wieder als 'Fremder' oder 'Angehöriger einer Minderheit' nicht respektiert oder gar diskriminiert fühlt.

Diesem Komplex der 'erzwungenen' stelle ich den der 'freiwilligen Mobilität' gegenüber. Damit meine ich Migrationsformen, die weniger auf einem Hintergrund der Armut, der Not oder der Perspektivlosigkeit als vielmehr auf der Basis von Karriere, Erfolg, Bildung und Investition erfolgen: die Migration von Eliten, seien diese nun politische (Angehörige von Staatsdiensten, internationalen Organisationen, NGO, Kirchen), wirtschaftliche (Firmenkader), wissenschaftliche (Universitäten, Forschungseinrichtungen) oder kulturelle (freie Berufe, Künstler etc.). Hier wandert nicht die Not, sondern das Kapital, sei es pekuniär, sozial oder kulturell. Die Vorstellung der Transkulturalität erscheint in diesem Umfeld positiv, weil mit dem eigenen Erfolg verbunden. Die Angehörigen dieser Erfolgsmigration sind auch nicht auf der Suche nach Halt. Im Gegenteil: ihre Mobilität ist Ausdruck ihrer Stabilität, sie werden deshalb von anderen Lebensstilen und kulturellen Vorstellungen nicht verunsichert, sondern beurteilen sie als Bereicherung.

Allerdings werden sie auch kaum zu Hybridisierungen und Grenzüberschreitungen gezwungen. Viele Elite-Transkulturelle bleiben ihrer Kultur in einem erstaunlichen Ausmass treu, bleiben 'unter sich' und pflegen einen Lebensstil, der trotz rhetorischer und intellektueller Offenheit sehr homogen wirkt. Sie schicken ihre Kinder in International Schools, in denen fast nur Kinder mit ähnlichem Hintergrund zu finden sind, treffen sich in geschlossenen Clubs und arbeiten häufig an Orten, die primär Menschen mit gleicher Ausbildung beschäftigen. Ironisch ausgedrückt: Das Transkulturelle, das gerade diese Gruppe sehr stark verkörpert, tendiert dazu, sich einem traditionellen Kulturkonzept der Abgeschlossenheit anzunähern, eine weitere 'Kulturkugel', wenn auch diesmal keine räumlich abgegrenzte, zu werden.

13.7 Kultur als Prozess

Offene Ränder, Verflochtenheit und multiple Zuschreibungen prägen zunehmend die Gesamtgesellschaft. Gefragt sind daher Konzepte eines dynamischen, un abgeschlossenen Prozesses, in denen es darum geht, die Entwicklung der individuellen Orientierungen mit den soziostrukturellen Veränderungen zu harmonisieren. Unter 'Kultur' wäre dann die Fähigkeit zu verstehen, neue Herausforderungen, wie sie für die moderne Gesellschaft fast alltäglich sind, zu bewältigen und ihnen Sinn zu geben. Eine derartige Konzeption bricht mit Vorstellungen, die von einer einmal festgelegten, substantiellen Ausprägung der Kultur durch vorgeformte Muster ausgehen und dann zwangsläufig Störungen diagnostizieren, wenn neue Situationen eintreten (Dittrich, Radtke, S. 30f.). In den letzten Jahren hat es verschiedentlich Bemühungen gegeben, die in solchen Prozessen beobachtbare 'Vermischung' theoretisch zu erfassen.

Am populärsten ist wohl der Begriff der 'Hybridität' oder der 'Hybridisierung': Für die kulturelle Produktion sind hier das Zwitterhafte und das 'Unreine' typisch, das Zusammenführen von Elementen, die eigentlich nicht zusammengehören. Hybridität wird gerne auf handfeste, materielle, fass- und sichtbare Elemente der Kultur bezogen: die Sprache, die Musik, die Kunst, das Ritual oder die Küche. Der Begriff ist wohl deshalb der populärste Ausdruck, weil er sich von mehreren Disziplinen verwenden lässt und weil er trotz seiner Herkunft aus der Biologie insbesondere in den Literaturwissenschaften eine starke Resonanz gefunden hat (vgl. Ackermann 2004, Nederveen Pieterse 2005). So zelebriert Salman Rushdie in den Satanischen Versen das Hybride, Unreine, das Vermischen von Elementen und die unerwartete Kombination von Menschen, Kulturen und Ideen.

Homi Bhabha (Bhabha 2000) verwendet den Ausdruck in seiner Kritik des Kolonialismus und betont dessen Kraft der Subversion und der Destabilisierung der kolonialen Autoritäten. Er beschreibt mit Hybridisierung einen Vorgang, bei dem aus Sozialkontakten und kulturellen Auseinandersetzungen bei den Individuen etwas Drittes entsteht, das weder ganz der kolonisierenden noch ganz der kolonisierten Kultur entspricht und zum Ausgangspunkt für eine kritische Distanzierung und für die Subversion der Kolonialkultur werden kann. Seither ist das Wort in immer weiteren Varianten anzutreffen, so dass der Begriff selbst immer hybrider wird.

Ein zweites Konzept, das der 'Kreolisierung', übernimmt den Begriff aus der Sprachwissenschaft. Kreolsprachen sind Sprachen, die in einer Kontaktsituation aus mehreren Sprachen entstanden sind, also sprachliche Hybride aus den Kolonialsprachen und den einheimischen Sprachen. Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Pflanzergesellschaften der Neuen Welt, v.a. der Karibik. Der Begriff beschreibt ein mehr oder weniger offenes Kontinuum von Diversität, die sich entlang einer Struktur von Zentrums-Peripherie-Beziehungen entwickelt, welche sich auch über die Landesgrenzen hinaus erstrecken, und die auch eine Ungleichheit an Macht, Prestige und materiellen Ressourcen kennzeichnet. Bewusst werden kulturelle und soziale Ebenen verbunden, was bei vielen anderen Konzepten fehlt; die Soziallandschaft erscheint daher differenzierter gezeichnet als in anderen Ansätzen.

In einem Kapitel seines Buches "Transnational Connections" mit dem Titel "Stockholm: Doubly Creolizing" geht Ulf Hannerz auf die 'new diversity' ein, die Stockholm heute prägt, und er tut dies anhand der Leitlinien Peripherie – Zentrum (Hannerz 1996a). So stellt er fest, dass Stockholms Stadtviertel heute auf zwei Arten kreolisiert werden: einerseits aufgrund der Marktglobalisierung amerikanischer Prägung mit ihren weltweit bekannten Ladenketten in der schicken Innenstadt, andererseits infolge des Einflusses der Arbeitsimmigrantinnen und -migranten, die sich in den weniger noblen Aussenquartieren konzentrieren und deren Bedürfnisse es ebenfalls ermöglichen, einen neuen Markt (oder vielleicht

eher eine Marktnische) zu schaffen. Indem er an lokalen und globalen Beispielen illustriert, dass sich die Zuweisung der Begriffe Peripherie und Zentrum je nach Perspektive verändert, versucht er, klare Abgrenzungen aufzulösen und die gegenseitige Verknüpfung und Verbindung (inter-connectedness) hervorzuheben. (vgl. auch Hannerz 1996b, Hannerz, Flows, Boundaries and Hybrids)

Diese Konzepte sind ebenfalls der Kritik ausgesetzt: Der biologische Ursprung des Begriffs, mit dem die Konnotation stabiler Wurzeln verbunden ist, droht sich bisweilen auf das gesellschaftswissenschaftliche Denken auszuwirken. Problematisch am Bild der Vermischung ist zudem, dass es die Vorstellung einer unvergänglichen Quelle voraussetzt, in der alles seinen Ursprung hat, anstatt ein Panorama ständiger Veränderung und Erneuerung zu entwerfen, das dem Wesen und der Geschichte menschlicher Gruppenbildung eher entspricht. Viele Formen des Widerstands in der sogenannten Dritten Welt betonen gerade die Gruppenzugehörigkeit und die Pflege der Tradition als Basis und Ziel. Hybridisierungen sind da häufig nicht zu erkennen, halten die Kritiker den Ansätzen entgegen. Diese seien stark auf Globalisierungstendenzen der Gegenwart ausgerichtet, ohne dass sie gegenläufigen Regionalisierungsbestrebungen und die Widerstände von Gruppen und Kulturen berücksichtigen würden, die sich als fest umrissen und klar definiert sehen. Das Konzept verschleierte die Beschädigung oder gar Zerstörung traditioneller Kultur durch Kolonialismus. Hybridität sei zu einer neuen 'Authentizitätsformel', z.B. für eine Spielart postmoderner Literatur, geworden, monieren andere. In marxistischer Perspektive erscheint sie als Sicht von Menschen in gesicherten bürgerlichen Positionen in der westlichen Welt und als Instrument kapitalistischer Globalisierung. Die postkolonialen Anwälte der Hybridisierung seien Bauchredner des internationalen Kapitalismus, deren Theorie auf Beliebigkeit, Konsumierbarkeit und intellektueller Eitelkeit beruhe. (vgl. dazu Castro Varela, Dhawan 2005, Conrad, Randeria 2002, Hall 1997, Ha 2004).

13.8 Kulturelle Identität

Alle hier vorgestellten Konzepte drehen sich immer auch um die Frage der Identität, der kulturellen Identität des Individuums. Erik H. Erikson, der Klassiker der psychologischen Identitätsforschung, bestimmte Identität als „inneren Kern der Persönlichkeit“, als die "unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und die damit verbundene Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen" (Erikson 1976, S. 18). Identität wird als Kern unserer Persönlichkeit, als der unveränderliche Anteil in uns selbst gesehen, den wir mit unserer Entwicklung herausarbeiten wollen, bis wir ganz 'uns selbst' sind. Diese essentialistische Sichtweise wird heute allerdings angefochten. Identitäten werden immer weniger als monolithische, unwan-

delbare Entitäten dargestellt. Man konzentriert sich stattdessen wie beim Kulturbegriff auf den Konstruktionsprozess. Von wahrer, echter, einziger Identität zu sprechen, gilt nicht mehr als angebracht (Keupp, Höfer 1997). Identität wird zur Identitätsarbeit, zu einem ständigen *work in progress*, und spaltet sich auf in Teil-Identitäten, die nach Kontexten organisiert sind, wird zur 'Patchworkidentität', die situationsbezogen reagiert, zur Bastel-Mentalität. Fragmentierung und Dezentrierung kennzeichnen demzufolge moderne Identitäten, die unsere Persönlichkeiten in ihrer Beweglichkeit und Ungebundenheit als Touristen oder Vagabunden erscheinen lassen (vgl. Bauman 2001, Assmann, Friese 1998, Eickelpasch, Rademacher 2004, Keupp 2006).

Während die Psychologie beansprucht, sich mit der menschlichen Identitätsentwicklung 'an und für sich' auseinander zu setzen, bettet die Kulturanthropologie Identität stets in einen kulturellen Zusammenhang ein, etwa wenn es um identitätskonstituierende Faktoren wie Nation, kulturelle Gruppe oder Geschlecht geht. Identität kann sich überhaupt erst dank der Bezugnahme auf ein Anderes herausbilden. (Kaschuba 2003, S. 132 - 139) Mehrere Untersuchungen machen darauf aufmerksam, dass Identitätsbildung in modernen, komplexen Gesellschaften nicht mehr selbstverständlich sei und deshalb erarbeitet werden müsse: "In älteren Gesellschaften wird die Identität der einzelnen durch die Gruppe, das Gemeinwesen in Initiationsriten und anderen sozialen Praktiken hergestellt, soweit sie sich nicht schon von selbst durch das Eingebundensein in den unmittelbaren Kooperationszusammenhang ergibt. In modernen Gesellschaften dagegen muss der/die einzelne seine/ihre Identität in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Erwartungen entwickeln. Das Individuum muss sich zu sich selbst und der Gesellschaft ins Verhältnis setzen." (Auernheimer 1995, S. 112) In komplexen Gesellschaften bedeutet das eine ständige Auseinandersetzung mit allen möglichen Identitätsentwürfen, die den eigenen Identitätsentwurf in Frage stellen und entweder eine Absicherung oder eine Neupositionierung verlangen. 'Kulturelle Identität' wäre so betrachtet die Fähigkeit, die 'Landkarten der Bedeutung' und das mitgebrachte kulturelle Material den akuten Lebensbedingungen anzupassen. Sie klebt nicht an den Individuen wie Pech und sie gerät mit dem Wechsel der Lebensbedingungen nicht unweigerlich in Konflikte und Schwierigkeiten. Sie ist eine lebenslange Aufgabe. Darin mag eine strukturelle Überlastung des Individuums begründet liegen. (Hall 1994, Hall 1999, Hall, du Gay 2007, Jenkins 2008) In der Entwicklung von Kultur- und Identitätstheorien sind Analogien erkennbar. Da gibt es einerseits eine gewisse Unschärfe und Dehnbarkeit beider Begriffe, die ihre Anwendung in vielfältigen Zusammenhängen und Disziplinen ermöglichen. Da erkennen wir auch die Aufspaltung in Teilidentitäten (wie Altersidentität, Geschlechtsidentität, nationale Identität usw.) und Teilkulturen (wie Jugendkultur, Vereinskultur, Geschäftskultur usw.). Und da gibt es vor allem die Bewegung weg von einer star-

ren und statischen Auffassung der Begriffe hin zu flexibleren, offeneren, dynamischeren und weniger normativen Formen.

13.9 Managing Diversity

Insgesamt erkennen wir, dass die Frage, wie wir mit *diversity*, mit Vielfalt umgehen sollen, nicht nur eine Frage der Gesellschaft ist, sondern auch ein Prozess, der in uns selbst abläuft. *Managing diversity* heisst daher auch für jeden Einzelnen, die vielfältigen Facetten seiner kulturellen Identität zusammenzuführen und so zu bündeln, dass sie ihm einen konstruktiven Umgang mit den gesellschaftlichen Herausforderungen ermöglichen und nicht zu Blockierungen führen. Das in Organisationen und Strukturen aller Art zu findende Management muss daher verbunden werden mit einem Selbstmanagement des modernen Subjekts, wie es etwa Michel Foucault in seinen Texten zur Selbstsorge und zur Gouvernementalität herausgearbeitet hat. (vgl. Foucault 1993, Foucault 1994, Foucault 2004)

Literatur

- Ackermann, A. (2004): Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer. In: Jäger, F., u. a. (Hrsg.): Handbuch Kulturwissenschaften, Bd. 3, Stuttgart, S. 139 - 154.
- Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis.
- Assmann, A., Friese, H. (Hrsg.) (1998): *Identitäten*. Frankfurt a. M.
- Auernheimer, G. (1995): *Einführung in die interkulturelle Erziehung*. Darmstadt.
- Banks, M. (1996): *Ethnicity. Anthropological constructions*. London.
- Barth, F. (Ed.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Tromsø.
- Basch, L., Glick Schiller, N., Blanc-Szanton, C. (1994): *Nations unbound. Transnational Projctcs, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*. New York.
- Bauman, Z. (2001): *Identity in the Globalising World*. In: *Social Anthropology* 9, S. 121-129.
- Bausinger, H. (1999): *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen (erweiterte Auflage der Ausgabe Darmstadt 1971), S. 12 - 73.
- Becker, M. et al. (Hrsg.) (2006): *Diversity Management. Unternehmens- und Personalpolitik der Vielfalt*. Stuttgart.
- Bhaba, H. K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen.
- Bollenbeck, G. (1994): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt a. M., Leipzig.
- Bommes, M. (1993): *Einwanderung in die Bundesrepublik und ihre sprachliche Verarbeitung. Eine multikulturelle Praxis?* In: Markmann, S. (Hrsg.): *Kulturen im Kontakt*. Hamburg, S. 79 - 10

- Bommes, M. (2003): Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung? In: Thränhardt, D. u. a. (Hrsg.): Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat. Leviathan Sonderheft No. 22. Wiesbaden, S. 90 - 116.
- Castro Varela, M. do Mar, Dhawan, N. (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld.
- Cohn-Bendit, D., Schmid, Th. (1992): Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie. Hamburg.
- Conrad, S., Randeria Sh. (Hrsg.) (2002): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M.
- Dahlén, T. (1997): Among the Interculturalists. An Emergent Profession and its Packaging of Knowledge. Stockholm.
- Dittrich, E. J., Radtke, F.-O. (1990): Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten. In: Dies. (Hrsg.): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten. Opladen, S. 11 - 40.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1994): Wider die Misstrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft. München.
- Eickelpasch, R., Rademacher, C. (2004): Identität. Bielefeld.
- Erikson, Erik H. (1976): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. M.
- Esser, H. (1993): Ethnische Konflikte und Integration, in: Robertson-Wensauer, C.Y. (Hrsg.): Multikulturalität – Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft. Baden-Baden, S. 31 - 61.
- Faist, T. (Hrsg.) (2004): Transnational Social Spaces. Agents, Networks and Institutions. Aldershot.
- Foucault, M. (1993): Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt a. M..
- Foucault, M. (1994): Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts. In: Dreyfus, H.L., Rabinow, P.: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim, S. 243 - 250.
- Foucault, M. (2004): Geschichte der Gouvernementalität. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, 1978-1979. Frankfurt a. M..
- Glick Schiller, N., Basch, L. Blanc-Szanton, C. (eds.) (1992): Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism reconsidered. New York.
- Guibernau, M., Rex, J. (eds.) (2005): The ethnicity reader. Cambridge.
- Ha, K. N. (2004): Hybridität und ihre deutschsprachige Rezeption: Zur diskursiven Einverleibung des "Anderen". In: Hörning, K.H. Reuter, J. (Hrsg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld, S. 221 - 238.
- Hall, E. T. (1969): The Hidden Dimension. Garden City.
- Hall, E. T. (1990): The Silent Language. New York.
- Hall, St. (1994): Die Frage der kulturellen Identität. In: Ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg, S. 180 - 222.

- Hall, St. (1997): Wann war der Postkolonialismus? Denken an der Grenze. In: Bronfen, E. u. a. (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen, S. 219 - 246.
- Hall, St. (1999): Kulturelle Identität und Globalisierung. In: Hörning, K.H., Winter, R. (Hrsg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt a. M., S. 393 - 441.
- Hall, St., Gay, du, P.(eds.) (2007): Questions of cultural identity. London.
- Hannerz, U. (1996a): Stockholm: Doubly Creolizing. In: Ders.: Transnational Connections. Culture, people, places. London, New York, S. 150 - 159.
- Hannerz, U. (1996b): Kokoschka's return. Or, the social organization of creolization. In: Ders.: Transnational Connections. Culture, People, Places. London, S. 65 - 78.
- Hannerz, U.: Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in transnational anthropology. Transnational Communities Programme. Working Papers, WPTC-2K-02.
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>.
- Hofstede, G., Hofstede, G.J. (2006): Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management. München.
- Hofstede, G., McCrae, R.R. (2004): Personality and Culture Revisited: Linking Traits and Dimensions of Culture. In: Cross-Cultural Research 38 (1), S. 52 - 88.
- Hofstede, G. (2005): Culture's consequences. Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations. Thousands Oaks.
- Huntington, S. P. (1996): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.
- Iber, K., Virtbauer, B. (Hrsg.) (2008): Diversity Management. Eine transdisziplinäre Herausforderung. Göttingen.
- Jenkins, R. (2008): Social identity. London.
- Kaschuba, W. (2003): Einführung in die Europäische Ethnologie. München.
- Keupp, H. u. a. (2006): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek.
- Keupp, H., Höfer, R. (Hrsg.) (1997): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a. M.
- Leggewie, C. (1990): Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik. Berlin.
- Leggewie, C.: Zugehörigkeit und Mitgliedschaft. Die politische Kultur der Weltgesellschaft. In: Jaeger, F. u. a. (2004): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Stuttgart, S. 316 - 333.
- Losche, H. (2003): Interkulturelle Kommunikation. Sammlung praktischer Spiele und Übungen. Augsburg.
- Nederveen P. J. (2005): Hybridität, na und? In: Allolio-Näcke, L. u. a. (Hrsg.): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt am Main, S. 396 - 430.

- Ong, A. (2005): Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik von Transnationalität, Frankfurt am Main.
- Otto, R. (Hrsg.) (1996): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg.
- Pries, L. (1996): Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko – USA. In: Beck, U. (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a. M., S. 55 - 86.
- Pries, L. (ed.) (2000): New Transnational Social Spaces. International Migration and Transnational Companies. London.
- Pries, L. (2008): Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Fr. a. M.
- Radtke, F.-O. (1993): Multikulturalismus – Ein Gegengift gegen Ausländerfeindlichkeit und Rassismus? In: Hessler, M. (Hrsg.): Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft. Berlin, S. 91 -104.
- Rex, J. (1986): The Concept of a Multi-Cultural Society. In: Ders: Race and Ethnicity. Buckingham, S. 119 - 135.
- Rex, J. (1990): „Rasse und Ethnizität“ als wissenschaftliche Konzepte. In: Dittrich, E.J., Radtke, F.-O. (Hrsg.): Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten. Opladen, S. 141 - 153.
- Sandner, D. (2006): Diversity Management: Vielfalt als Ressource, betriebswirtschaftliche Begründungen. Saarbrücken.
- Sökefeld, M. (2007): Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“. In: Schmidt-Lauber, B. (Hrsg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin, S. 31 - 50.
- Stuber, M. (2004): Diversity. Das Potenzial von Vielfalt nutzen – den Erfolg durch Offenheit steigern. Neuwied.
- Thomas, A. (Hrsg.) (2003): Psychologie interkulturellen Handelns. Bern.
- Thomas, A., Kinast, E.U. Schroll-Machl, S. (Hrsg.) (2005-2007): Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. 2 Bde., Göttingen.
- van den Berghe, P. L. (1981): The Ethnic Phenomenon. N. Y: Oxford.
- Vedder, G. (Hrsg.) (2004): Diversity management und Interkulturalität. München.
- Wagner, D., Voigt, B.-F. (Hrsg.) (2007): Diversity-Management als Leitbild von Personalpolitik. Wiesbaden.
- Welsch, W. (1999a): Die transkulturelle Gesellschaft: Jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur. In: Pongs, A. (Hrsg.): In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Band 1: Gesellschaftskonzepte im Vergleich. München, S. 237 - 258.
- Welsch, W. (1999b): Transculturality. The Changing Form of Cultures Today. In: The Contemporary Study of Culture. Hrsg. vom Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr und Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften. Wien, S. 217 - 244.
- Welsch, W. (2001): Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen. In: stad – T – räume. Zwischen Alptraum und Utopie. Reader für Multiplikatoren in der Jugend- und Bildungsarbeit. Hrsg. v. Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung e.V., Düsseldorf, S. 35 - 38.