

2 Kultur

In der hier vorgestellten Studie werden Begegnungen zwischen jungen Erwachsenen aus Mexiko und deutschen Familien untersucht. Da dabei der Frage nachgegangen wird, wie sich in dieser Konstellation die (kulturellen) Orientierungen der Studierenden verändern, soll hier auf Kulturtheorien zurückgegriffen werden, die den transversalen und situativen Charakter von Kultur berücksichtigen und mit Begriffen wie Transkulturalität und Hybridität arbeiten. Diese Begriffe werden im Laufe dieses Kapitels diskutiert.

Diese Vorstellungen setzen sich ab von traditionelleren Konzeptionen von Kultur, die von einer Deckungsgleichheit von Kultur und Nation ausgehen. Diese mögliche Deckungsgleichheit bezieht sich auf ein weit zurückreichendes Konzept von Kultur – bis hin zu Herders Vorstellung, die Kulturen als in sich „reine“ (im Sinne von homogen) und voneinander abgeschlossene und klar abzugrenzende Einheiten sieht (vgl. Herder 1784, in Welsch 2000: 329).¹ Eine derart nationengebundene Kulturvorstellung wird häufig mit lebensweltlichen Beispielen belegt, wie z. B. der weit verbreiteten Rede von der sprichwörtlichen „deutschen“ Pünktlichkeit. Diese Zuschreibungen lassen sich allerdings auf den zweiten Blick genauso lebensweltlich widerlegen: Sind Deutsche wirklich alle und immer pünktlich? Und wer sind denn „die“ Deutschen? Ist der Kabarettist Bülent Ceylan, der einen türkischen Vater und eine deutsche Mutter hat, in Deutschland aufgewachsen ist und lebt und nicht türkisch spricht, „Deutscher“ oder „Türke“? Wenn er selber von sich als „der Türke“ spricht, greift er dabei die übliche Zuschreibung durch die Gesellschaft auf. Er ironisiert diese Zuschreibung, ohne dass er sie aber bricht und das eigentlich Hybride, das ihn auszeichnet, deutlich wird. Die Beispiele deuten darauf hin, dass Gesellschaften zunehmend durch weltweite Vermischung gekennzeichnet sind. Eine Vermischung, die alle Lebensbereiche umfasst: Jugendliche tragen weltweit gleiche

1 Dieses Konzept der Deckungsgleichheit von Nation und Kultur ist leicht eingängig und bildet heute noch die Grundlage für vielfältige Zuschreibungen, Stereotypisierungen und letzten Endes auch Rassismus. So schreibt Bronfen (2007): „(...) kann für diejenigen, die nicht gewohnt sind, mit Ambivalenzen, Kontingenzen und unlösbaren Widersprüchen spielerisch umzugehen, zerstörerische Folgen haben, löst es doch einen Wunsch nach Einfachheit, Transparenz und Kohäsion aus, für den einige bereit sind, bis zum bitteren Ende zu gehen“ (a.a.O.: XIII).

oder ähnliche Kleidung, die Elemente verschiedener Herkunftsländer aufnimmt, in der Musik erleben wir eine „Ethnowelle“ (z. B. Indipop), eine Vielzahl ehemals „exotischer“ Nahrungsmittel sind inzwischen selbstverständlicher Bestandteil im Lebensmittelangebot westlicher Anbieter – gleichzeitig werden ursprünglich exotische Nahrungsmittel bisweilen „verwestlicht“, um dann als neuer Standard in die Herkunftsländer zurückzukehren. Ackermann beschreibt z. B. das in Großbritannien populäre, vermeintlich indische Gericht „Chicken Tikka Masala“, das in Indien jedoch gänzlich unbekannt war und dort erst für die Touristen eingeführt wurde (vgl. Ackermann 2004: 140). Und auch das „typisch türkische“ Gericht „Döner Kebab“ wurde offenbar in Deutschland erfunden (vgl. dpa 2012).

Diese weltweite gegenseitige Durchdringung in fast allen Lebensbereichen ist auf mehrere Ursachen zurückzuführen. Erstens gibt es vermehrte Wanderung, u. a. aufgrund von Nachkriegs- oder postkolonialer Migration sowie finanzieller oder politischer Notwendigkeiten. Die USA z. B. zeichnen sich durch einen großen Zuzug u. a. von Einwanderern aus Mittel- und Südamerika aus. So sprechen heute bereits 15 % der amerikanischen Bevölkerung Spanisch als erste oder einzige Sprache.² In Deutschland hatte im Jahre 2013 rund 20 % der Bevölkerung einen Migrationshintergrund (Statistisches Bundesamt 2014).

Zweitens – und dies ist vielleicht die tiefgreifendste Veränderung der Jetztzeit – ist eine zunehmende Vernetzung aller Lebensbereiche, insbesondere durch das Internet und die Globalisierung der Wirtschaft zu beobachten. DER SPIEGEL weist auf die Auswirkungen der modernen Kommunikationsmedien hin, wenn er z. B. die Geschichte der jugendlichen pakistanischen Bloggerin Malala beschreibt, die niedergeschossen wurde, weil sie ein Recht auf Bildung für Mädchen forderte. Dieses – und andere – Vorbild(-er) findet inzwischen über das Internet internationalen Widerhall: Weltweit gründen sich Gruppen von Mädchen, die anfangen, sich gegen Übergriffe und selbstverständliche Diskriminierung zu wehren.³ In einem Artikel von DER SPIEGEL heißt es: „Es ist eine neue Rebellion, mit neuen Mitteln; Handy, Internet, Weltöffentlichkeit“ (Glüsing et al. 2013: 54). Und drittens ist in den westlichen Ländern eine umfassende Reisetä-

2 Der ehemalige Direktor des Instituto Cervantes in New York, Eduardo Lago, bemerkt dazu: „No hay que considerar a nuestro idioma como una lengua extranjera en los Estados Unidos. No lo ha sido nunca y ahora, no hace falta decirlo, lo es mucho menos“ („Unsere Sprache darf in den USA nicht als eine Fremdsprache angesehen werden. Sie war es nie und, man muss es nicht betonen, ist es heute noch weniger“, vgl. Mantilla 2008, Übersetzung der Autorin).

3 Z. B. die Kampfsportgruppe „Rote Brigade“ im indischen Lucknow, die kastenübergreifend Mädchen hilft, die Opfer von Gewalt geworden sind oder die minderjährigen „Wedding Busters“, die durch die Dörfer von Bangladesh ziehen, um Mädchen vor Zwangsehen zu beschützen (vgl. Glüsing et al. 2013).

tigkeit, die heute erstmals breite Bevölkerungsschichten umfasst, auch zu geografisch entfernten Zielen zu beobachten.⁴

Zur Beantwortung der Frage, wie die kollektive Erfahrung menschlicher Gemeinschaften heute theoretisch begriffen werden kann, sollen in diesem Kapitel verschiedene Kultur-Theorien vorgestellt werden. Ich werde bei der Darstellung der verschiedenen Konzepte bei den konservativsten Ansätzen beginnen, die von Homogenität und Nationenbezogenheit ausgehen. Anschließend werde ich zunehmend progressivere Modelle darstellen.⁵ Konkret werde ich als Beispiel für eine traditionellere Idee von Kultur zunächst die Überlegungen von Alexander Thomas (2003a) darstellen, der nach wie vor von der Homogenität ganzer Gruppen ausgeht. Auch wenn er andere Gruppen (wie Organisationen) mit anspricht, bezieht er sich in der Regel auf die Gleichsetzung von Kultur und Nation (vgl. Kapitel 2.1.1). Klaus P. Hansen (2003, 2009), der ebenfalls einen traditionelleren Ansatz vertritt, geht hingegen von einer inneren Heterogenität von Kultur aus. Diese Heterogenität werde von einer Klammer der Normalität und der nationenspezifischen Normen, die durch die jeweilige Nation definiert wird, zusammengehalten. Hansen entwickelt ein umfassendes formales Kategoriensystem zur Erfassung des Wesens von Kultur, das aufgrund seiner Komplexität auch in der vorliegenden Arbeit einen etwas breiteren Raum einnimmt (Kapitel 2.1.2). Im Anschluss an Hansen gehe ich auf das Konzept der Transdifferenz nach Breinig/Lösch (2002) ein. Breinig/Lösch behalten die binären Differenzen von

4 Gleiche oder ähnliche Beobachtungen finden sich in zahlreichen Abhandlungen zu diesem Thema. Chen/Starosta (2008) verweisen z. B. auf die rasante technische Entwicklung von Kommunikationsmedien und Transportmöglichkeiten, auf die Globalisierung der Wirtschaft, auf umfangreiche Migration, auf einen zunehmenden Multikulturalismus innerhalb einer Gesellschaft sowie auf den Eingang von Einzelstaaten in größere Verbünde wie NATO oder NAFA (vgl. Chen/Starosta 2008: 215 ff.). Und in einer Studie zur Interkulturellen Kompetenz der Bertelsmann Stiftung heißt es: „Globalisierte Finanz- und Warenmärkte, weltweite Medienstrukturen und Migrantenströme haben zu einer exponentiellen Zunahme kultureller Austauschprozesse geführt (...)“ (vgl. Bertelsmann Stiftung 2006: 6).

5 Einen alternativen Systematisierungsvorschlag der verschiedenen Forschungsansätze zu Kultur und den Einfluss derselben auf interkulturelle Interaktionssituationen macht z. B. Busch (2011a). Busch unterscheidet zwischen kontrastiven und interaktionstheoretischen sowie zwischen primordialen und konstruktivistischen Ansätzen. Während bei kontrastiven Ansätzen separate Kulturen verglichen werden, wird bei interaktionstheoretischen Ansätzen die Relevanz und die Rolle von Kultur für eine Situation erst ausgehandelt. In Bezug auf primordiale Ansätze führt Busch aus, dass diese die Existenz von Kultur und kulturellen Unterschieden als gegeben annehmen, wohingegen bei konstruktivistischen Ansätzen zum einen davon ausgegangen wird, dass kulturelle Differenz eine Konstruktion darstellt, die zudem von Individuen für die Erreichung eigener Ziele optimiert und instrumentalisiert konstruiert wird (vgl. Busch 2011a: 7 ff.). An anderer Stelle geht Busch noch einen Schritt weiter, wenn er in Anlehnung an Judith Butler die These formuliert, dass „Kulturen nicht bereits existieren, bevor über sie gesprochen wird, sondern dass das Unterscheidungskriterium Kultur überhaupt erst innerhalb von Diskursen über Kultur konstruiert wird“ (Busch 2011b: 198).

„Kulturen“ bei, die, so schreiben sie, durch die an ihren Grenzen entstehenden Elemente der Transdifferenz ergänzt werden (vgl. Kapitel 2.2). Welsch (2011, 2002) löst die binäre Opposition mit seinem Transkulturalitätsbegriff auf. Er postuliert, dass Kulturen sich heute weltweit aus den gleichen kulturellen Determinanten (wie Lebensstile, Überzeugungen), allerdings in unterschiedlicher Zusammensetzung, formieren und damit untereinander Anschlussmöglichkeiten bieten. Er hebt damit die Einheit von Kultur und Nation auf (vgl. Kapitel 2.3). Abschließend gehe ich mit dem Hybriditätsmodell nach Homi K. Bhabha (2007) auf einen postkolonialen Kulturbegriff ein. Bei diesem Konzept wird jegliche Form von feststehender Zuschreibung negiert und Kultur stattdessen als situativer Bedeutungsaushandlungsprozess begriffen. Dabei geht es Bhabha im Gegensatz zu den vorangegangenen Ansätzen gerade um die „Produktivität des Uneinheitlichen, der Differenz“, wie Bonz/Struve schreiben (2011: 133, vgl. Kapitel 2.4).

2.1 Traditioneller Kulturbegriff

Bevor ich aktuellere Kulturkonzepte darstelle, möchte ich zunächst einen Blick auf traditionellere Konzeptionen werfen, um diese dann gegeneinander abgrenzen zu können. Der Begriff der „Kultur“, der sämtliche menschlichen Lebensäußerungen umfasst, bildete sich im späten 17. Jahrhundert heraus. Er umfasste all jene Tätigkeiten, durch die ein Individuum sein Leben als spezifisch menschliches gestaltete und dadurch von der Existenz eines Tieres unterschied. Kultur umfasste jetzt erstmals alle Tätigkeiten eines Volkes (vgl. Welsch 2000: 328ff.). Herder (1784, nach Welsch 2000) griff diesen Gedanken 100 Jahre später auf. Sein zentrales Bild ist das von Kultur als einer in sich geschlossenen Kugel, die mit der nationalen Grenze und der sprachlichen Ausdehnung eines Volkes deckungsgleich sei. Die Kugel sei durch drei Komponenten gekennzeichnet: a) soziale Homogenität, d. h. innerhalb der Kugel besteht Gleichförmigkeit bzw. -artigkeit, wobei Kultur die Menschen eines Volkes prägt, b) ethnische Fundierung, d. h. ein Volk sei deckungsgleich mit einer Kultur sowie c) Abgrenzung und Abwehr nach außen. Jede Kultur könne von den Kulturen anderer Völker klar unterschieden und abgegrenzt werden. Wie scharf seine Abgrenzung nach außen ist, macht Herders Zitat deutlich:

„Alles, was mit meiner Natur noch *gleichartig* ist, was in sie *assimiliert* werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen, *darüber hinaus* hat mich die gütige Natur mit *Fühllosigkeit, Kälte* und *Blindheit* bewaffnet, sie kann gar *Verachtung* und *Ekel* werden.“ (Herder 1784, zitiert nach Welsch 2000)

2.1.1 *Alexander Thomas*

Herders Vorstellung einer homogenen, „kugelartigen“ und nach außen abgegrenzten Kultur findet sich auch heute noch in zahlreichen Kulturkonzeptionen. So finden sich z. B. wesentliche Gedanken dieser Konzeption auch bei dem Psychologen Alexander Thomas, der sich im Wesentlichen mit der Beforschung von Kultur und Interkultureller Kompetenz im Zusammenhang mit Auslandsaufenthalten während des Studiums und in beruflichen Kontexten befasst hat. Thomas' Herangehensweise ist daher auch eine – eher pragmatisch ausgerichtete – Erforschung dessen, was zum Gelingen eines Auslandsaufenthaltes beitragen kann. Beispielhaft für ein traditionelles Kulturverständnis sollen im Folgenden daher seine Definition von Kultur sowie die Kritikpunkte daran ausführlicher dargestellt werden. Thomas schreibt:

„Kultur ist ein universelles, für eine Gesellschaft, Organisation und Gruppe aber sehr typisches Orientierungssystem. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft usw. tradiert. Es beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller ihrer Mitglieder und definiert somit ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Kultur als Orientierungssystem strukturiert ein spezifisches Handlungsfeld für alle sich der Gesellschaft zugehörig fühlenden Individuen und schafft damit die Voraussetzungen zur Entwicklung eigenständiger Formen der Umweltbewältigung.“ (Thomas 2003a: 138)

Nach Thomas bezieht sich das Orientierungssystem auf

„(...) einen ausreichend großen Bestand an verlässlichem Wissen über seine [des Menschen, Anm. der Autorin] gegenständliche und soziale Umwelt und über Erfahrungen darüber (...), wie mit diesem Wissen sachgerecht und effektiv umzugehen ist.“ (Thomas 2003a: 22)

Das Orientierungssystem diene dazu, den einen Menschen umgebenden Dingen, Personen und Gegenständen sowie Ereignissen Bedeutung und Sinn zu verleihen. Die Wahrnehmung und Informationsverarbeitung unterliege dabei kollektiven, sozialverbindlichen – kulturellen – Normen und Regeln. Auch wenn die hier angeführte Definition zunächst suggeriert, dass Thomas unter Kultur eine rein geistige Struktur, bzw. Wissen versteht, die Menschen Orientierung und Anleitung für ihr Handeln gibt, so wird an anderer Stelle deutlich, dass er auch materielle Güter einbezieht:

„(...) Kultur einen sehr weiten Bereich umfasst, der von vom Menschen hergestellten Gegenständen, Werkzeugen und so weiter, über Werte, Ideen, Weltbilder, Spra-

che und Philosophien bis hin zur Art und Weise des Umgangs mit belebten und unbelebten Dingen, Subjekten wie Objekten, reicht.“ (Thomas 2003a: 21)

Das Orientierungssystem wirke einseitig auf die Menschen ein, d. h. nur die Kultur formt die Menschen, während diese nach der Definition von Thomas keinen Einfluss auf ihr Orientierungssystem haben. Das System wird innerhalb einer Gemeinschaft weiter gegeben („tradiert“). Im Gegensatz zu Herder ist Kultur bei Thomas allerdings nicht auf Ethnie begründet, sondern bezieht all diejenigen Individuen ein, die sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlen. Das würde im Umkehrschluss auch bedeuten, dass man nicht automatisch per Geburt Teil einer Kultur ist, sondern dass jeder und jede Teil einer Kultur (eines Orientierungssystems) werden kann.

Verschiedene Autoren (z. B. Bennett 2009, Hofstede 2011, Trompenaars/Hampden-Turner 2005, Thomas 2011) haben versucht, derartige Orientierungssysteme im Sinne kulturspezifischer Charakteristika zu ermitteln. Hofstede und Trompenaars/Hampden-Turner haben sogenannte „Dimensionen“ definiert, anhand derer Kulturen auf Polaritätenskalen abgebildet werden. Demgegenüber geht Thomas von der Existenz sogenannter „Kulturstandards“ aus, die er als absolut sieht. Alle vier setzen Kultur im Wesentlichen mit Nation gleich.

Hofstede hat in 53 Ländern insgesamt 116.000 Fragebögen ausfüllen und auswerten lassen. Dabei ist er zu fünf verschiedenen Dimensionen gekommen, anhand derer Gesellschaften unterschieden werden können. Er definiert 1. individualistische und kollektivistische Gesellschaften, 2. Unsicherheitsvermeidung, 3. hohe vs. niedrige Distanz zu Autoritäten, 4. Maskulinität vs. Femininität und 5. langfristige vs. kurzfristige Orientierung.⁶ Trompenaars/Hampden-Turner (2005) haben sieben Dimensionen (fünf beziehungsorientierte sowie zwei zeit-

6 In individualistischen Gesellschaften stehen das Individuum und dessen Selbstverwirklichung im Vordergrund. Das Individuum kümmert sich um sich selbst und seine unmittelbare Familie. Demgegenüber sieht sich in kollektivistischen Kulturen das Individuum als Teil einer größeren Gruppe, in die es sich einpassen muss. Im Gegenzug für das Kümmern um die gesamte Gruppe steht diese loyal zu ihren Mitgliedern. Der Aspekt der Unsicherheitsvermeidung ist ein Indikator für den Grad, bis zu dem sich Menschen von unklaren Situationen weniger oder mehr bedroht fühlen und darauf mit nervösem Stress oder dem Bedürfnis nach Regeln und Vorhersagbarkeit reagieren. Die Dimension der Maskulinität vs. Femininität bezieht sich nicht auf das Geschlecht eines Menschen, sondern auf seine sozialen Rollen. In maskulinen Kulturen unterscheiden sich die Rollen von Männern und Frauen sehr (Männer: u. a. dominant und hart, Frauen: v. a. sozial und kümmernd), in femininen Kulturen überlappen sie sich. Hohe vs. niedrige Distanz zu Autoritäten drückt die emotionale Distanz aus, die zwischen Angestellten und Vorgesetzten besteht und inwiefern Menschen mit weniger Macht in einer Gesellschaft erwarten und akzeptieren, dass Macht ungleichgewichtig verteilt ist. Die Dimension der langfristigen vs. kurzzeitigen Orientierung bezieht sich darauf, dass in manchen Gesellschaften die Vergangenheit (führt zu langfristigeren Orientierungen) wichtiger sei, in anderen die Gegenwart und/oder Zukunft (führt zum kurzfristigen Denken).

bzw. naturorientierte) definiert: 1. Universalismus vs. Partikularismus, 2. Gemeinschaft vs. Individualismus, 3. neutral vs. emotional/affektiv, 4. diffus vs. spezifisch, 5. Erreichtes vs. Zuschreibung, 6. Beziehung zu Zeit und 7. Beziehung zur Natur.⁷ Nach Hofstede und Trompenaars/Hampden-Turner kann für Nationen für jede der genannten Dimensionen ein Wert auf einer Polaritätenskala ermittelt werden. Nationen werden damit nicht „absolut“ gegenübergestellt, sondern im Verhältnis zu jeweils verschiedenen Aspekten.

Thomas definiert Kulturstandards als auf Nationen bezogenes „kollektiv geteiltes Bewusstsein“. Er schreibt:

„Kulturstandards sind hochgeneralisierte und kulturspezifisch internalisierte Dispositionen zur Bewertung und Steuerung von Handlungen. (...) Kulturstandards (...) führen zu ‚kritischen Interaktionssituationen‘, wenn sie in der kulturellen Überschneidungssituation handlungswirksam werden (...). Eigenes und fremdes Verhalten wird aufgrund dieser zentralen Kulturstandards beurteilt und reguliert.“ (vgl. Thomas 2011: 108)

7 Universalismus vs. Partikularismus bezieht sich darauf, inwieweit in einer Gesellschaft (strikte) Regeln und deren Einhaltung akzeptiert werden. In universalistischen Gesellschaften gehen Menschen davon aus, dass dies möglich ist, wohingegen in eher partikularistischen Gesellschaften die Mitglieder eher die spezifischen Umstände sehen und nicht von der strengen Einhaltung von Regeln ausgehen. Der Fokus liegt dann eher auf Beziehung und gegenseitiger Verpflichtung. Gemeinschaft vs. Individualismus bezieht sich wie bei Hofstede auf die Orientierung auf entweder Individuum oder Gruppe. Bei dem Aspekt der neutralen vs. affektiven Kulturen geht es darum, dass in neutralen Kulturen Menschen eher weniger Gefühl in der Öffentlichkeit zeigen, während in affektiveren Kulturen das Zeigen von Gefühlen in der Öffentlichkeit akzeptiert ist. Diffus vs. spezifisch bezieht sich auf den Zugang zur eigenen Persönlichkeit. In spezifischen Kulturen werden verschiedene Lebensbereiche wie Arbeit und Sport voneinander getrennt. Selbst wenn professionelle Begegnungen häufig und herzlich sein mögen, stehen dem Gegenüber andere Lebensbereiche (z. B. Privatleben) nicht notwendigerweise offen. In diffusen Kulturen hingegen wird dem Anderen Zugang zu allen Lebensbereichen gewährt, so dass sich z. B. Geschäftspartner auch beim Sport oder privat kennenlernen können. Bei dem nächsten Punkt, dem Aspekt Erreichtes vs. Zuschreibung geht es darum, ob Gesellschaftsmitgliedern ihr Status eher aufgrund von persönlich Erreichtem (z. B. Beruf) oder aber aufgrund äußerer Zuschreibungen (z. B. Familie, Alter oder Schichtzugehörigkeit) zugewiesen wird. Ebenso wie Hofstede haben auch Trompenaars/Hampden-Turner eine Dimension für den Umgang mit Zeit. Sie unterscheiden zwischen sequentieller Zeitauffassung, bei der Geschehnisse in einer linearen, chronologischen Linie gesehen werden und synchroner Zeitauffassung, bei der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sehr viel enger miteinander – ggf. sogar in Kreisläufen – verwoben sind. Schließlich definieren Trompenaars/Hampden-Turner die Beziehung zur Natur. Sie unterscheiden hier zwischen Gesellschaften, die davon ausgehen, dass sie die Natur kontrollieren können und sollen (inner-directed) und jenen, die sich als Teil der Natur begreifen (outer-directed). Diese Einstellungen beeinflussen andere Lebensbereiche. *Inner-directed* Menschen gingen davon aus, Phänomene wie z. B. Märkte komplett kontrollieren zu können, während *outer-directed* Personen sich als ein Element unter vielen sich gegenseitig beeinflussenden Elementen verstünden.

Als Beispiele nennt Thomas „regelerorientierte, internalisierte Kontrolle“ für Deutsche oder „Autoritätsorientierung“ für Franzosen (vgl. Thomas 2011: 105ff.). Bennett (2009) umschreibt die verschiedenen Kriterien als *culture map*. Sie führt als Kriterien für eine derartige kulturelle Landkarte an: nonverbales Verhalten, Kommunikationsstile, Werte, Interaktionsregeln, Umgang mit Konflikten, kognitive Denk- und Lernweisen, Entwicklung von Identität (vgl. a.a.O.: 126).

Diskussion Thomas

Eine Konzeption von Kultur als in sich geschlossenem und nach außen klar abzugrenzendem System, wie sie in diesem Abschnitt vorgestellt wurde, ist auch heute noch vielfach im täglichen Leben zu beobachten. Und auch die in der vorliegenden Studie im Fokus stehenden Studierenden verwenden – insbesondere zu Beginn ihres Aufenthaltes – den Begriff Kultur in diesem Sinne und äußern überwiegend rein nationalkulturelle Zuschreibungen („die Deutschen sind ...“). Wie in Kapitel 6 deutlich werden wird, wird diese nationalkulturelle Zuschreibung angesichts der real erlebten Heterogenitätserfahrungen im Laufe des Aufenthaltes jedoch brüchig und die Studierenden unternehmen verschiedene Versuche, ihre Erfahrungen mit ihrer Kulturkonzeption in Einklang zu bringen, ohne dass dies abschließend gelingt.

Dieser Befund, dass mit einer rein nationalkulturellen, homogenen Zuschreibung heutige Gesellschaften nicht mehr angemessen abgebildet werden können, spiegelt sich auch in wissenschaftlichen Diskussionen wider. U. a. verweisen Allolio-Näcke/Kalscheuer/Shimada (2003) oder Geiger (2003) darauf, dass Gesellschaften heute zunehmend durch (die bereits angesprochene) vielfache Vermischung gekennzeichnet sind. Zudem tragen viele Menschen innere Widersprüche oder Brüche in sich, wie z. B. die häufig nicht oder schwierig miteinander zu vereinbarenden Rollen einer gebildeten Frau und Mutter oder eines gleichberechtigten und zugleich berufstätigen Vaters, oder auch verschiedene, bisweilen unvereinbare Rollen als Folge von Migration (z. B. Bildungsstand vs. reale Berufsmöglichkeiten). Weder fänden sich solche inneren Widersprüche eines Menschen in dem Kulturverständnis von Thomas wieder, noch trage es der Diversität heutiger Gesellschaften Rechnung.

Damit einher geht die Kritik, dass Thomas sein Kulturkonzept zwar auch für Untergruppen, wie z. B. Organisationen, definiert (vgl. Thomas 2003a: 14), in seinen weiteren Ausführungen bezieht er sich aber ausschließlich auf Gesellschaft bzw. Nation (vgl. Geiger 2003, Hansen G. 2003). Neben der bereits angesprochenen Problematik der inneren Diversität von Nationen sind dies zudem

auch Einheiten, die häufig künstlich hergestellt wurden (z. B. koloniale Nationenbildung) und die zudem bisweilen riesige, in sich divergente territoriale Ausmaße umfassen.

Neben den Aspekten der Homogenität und der Nationengebundenheit wurde auch das Konzept der Orientierungssysteme in Frage gestellt. In der Definition von Thomas ist das Orientierungssystem ein statisches Gebilde, das von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird. Allolio-Näcke et al. (2003) z. B. kritisieren, dass Kultur weder statisch stabil, noch etwas Externes, quasi „über den Menschen Schwebendes“ sei (vgl. a.a.O.: 151). Stattdessen entstehe Kultur erst durch den Menschen selbst beim Handeln bzw. im Diskurs (s. auch Hybridität, Kapitel 2.4). Selbst Theorien, die nicht so weit gehen, dass Kultur in jeder Situation neu entsteht, gehen zumindest davon aus, dass eine gegenseitige Beeinflussung sowohl zwischen dem Orientierungssystem und dem Individuum als auch zwischen Gesellschaften existiert (vgl. Bolten 2011, Transdifferenz (Breining/Lösch 2002), vgl. Kapitel 2.2). Allolio-Näcke et al. schreiben:

„In Thomas' Verständnis entsteht im Falle einer *erfolgreichen* Sozialisation in der Interaktion zwischen Menschen aus zwei unterschiedlichen Kulturen eine neue ‚diadische‘ (Dritt-)Kultur (...). Es handelt sich hierbei um eine von den Ausgangskulturen separierte *eigene* Kultur, die keine Rückwirkungen auf die jeweils eigene kulturelle Herkunft zu haben scheint. (...) Thomas [geht] zweifellos davon aus, dass es [das Orientierungssystem, Anm. der Autorin] durch die interkulturelle Begegnung nicht verändert wird, sondern stabil bleibt. Modifikationen sowie wechselseitige Beeinflussungen der jeweiligen Orientierungssysteme sind nicht vorgesehen.“ (Allolio-Näcke/Kalscheuer/Shimada 2003: 152, *kursiv* im Original)

Neben der Frage, ob und wie sich das Orientierungssystem verändert, kritisieren Allolio-Näcke et al. zudem, dass Thomas nicht erläutert, wer ein Orientierungssystem definiert – was letzten Endes eine Machtfrage darstelle (vgl. Allolio-Näcke et al. 2003).

Thomas (2003a) ist sich der genannten Kritikpunkte anscheinend durchaus bewusst, wenn er darauf verweist, dass sein Kulturbegriff nicht dazu diene, sich wissenschaftlich oder philosophisch mit Kultur zu beschäftigen, sondern vor allem, „die Zusammenarbeit zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen (zu) verbessern“ (Thomas 2003a: 21). Zu finden ist eine wie von ihm postulierte Vorstellung einer in sich geschlossenen und nach außen klar abzugrenzenden, homogenen Kultur, die in der Begegnung mit anderen Einheiten Probleme bereiten kann, heute tatsächlich auch vor allem in praktischen Ratgebern zur interkulturellen Kommunikation in (zumeist) wirtschaftlichen Zusammenhängen. Tatsächlich aber zeichnet sich eine globalisierte Gesellschaftsstruktur häufig durch Verunsicherung und Verwirrung aus, da sich bekannte Strukturen auflösen und

neue Interdependenzen bilden. Dies kann zu einer (unter Umständen auch rassistisch geprägten) Suche nach identitätsstiftendem Halt und Orientierung führen, die sich häufig in dem Wunsch nach einfachen und klar abzugrenzenden Strukturen zeigt – eben in Form eines homogenen und auf Nationalitäten bezogenen Kulturkonzeptes. Welsch z. B. schreibt:

„Kulturbegriffe sind (...) nicht bloß Beschreibungsbegriffe, sondern operative Begriffe. (...) Sie prägen ihren Gegenstand. Sagt man uns (...) dass Kultur eine Homogenitätsveranstaltung zu sein habe, so werden wir (...) die gebotenen Zwänge und Ausschlüsse praktizieren.“ (vgl. Welsch 2011: 12)

Er schreibt weiter: „(...) die Partikularismen stilisieren sich oft unter Berufung auf kulturelle Identitäten zu Nationalismen, die Hass, Säuberungsaktionen und Krieg produzieren“ (Welsch 2000: 349).

Eine Trennung zwischen Wissenschaft und gelebtem Leben, wie sie Thomas vertritt, erscheint vor diesem Hintergrund problematisch. Gerade für eine interkulturell erfolgreiche Zusammenarbeit, z. B. im wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Bereich, kann es relevant sein, sich der Komplexität von Kultur als Spiegel heutiger Gesellschaften sowie der Problematiken von äußeren und homogenisierenden Zuschreibungen bewusst zu werden. Darüber hinaus bietet eine differenziertere Sicht auf Kultur auch die Möglichkeit, rassistischen Tendenzen vorzubeugen.

Das hier vorgestellte Modell von Thomas ist daher ein Konzept, das relativ stark im historischen Denken verhaftet ist und der heutigen tatsächlichen Verfasstheit von Kulturen nicht gerecht wird. Dies wird sich auch im empirischen Teil der vorliegenden Studie zeigen. Im nächsten Abschnitt soll nun ein Modell von Kultur nach Hansen (2003) vorgestellt werden, das diese Vorstellung in einem Aspekt weiter entwickelt. Hansen geht – gleich Thomas – noch von einer Übereinstimmung von Kultur und Nation aus, postuliert aber nicht mehr die ausschließlich homogene Verfasstheit von Kulturen.

2.1.2 Klaus P. Hansen

Hansen (2003, 2009) betont in seiner Kulturtheorie, dass angesichts der Wandelbarkeiten von Gesellschaften keine konkreten Inhalte für eine Gemeinschaft (= Kultur) genannt werden sollten. Stattdessen müsse eine Kulturdefinition den formalen Rahmen abstecken, innerhalb dessen sich Kultur herausbilde. Diesen formalen Rahmen versucht er mit den Konzepten (1) Standardisierung (= Gleichverhalten) in den Bereichen Verhalten, Denken, Empfinden und Kom-

munikation⁸, (2) Kollektivität und (3) Individuum zu erfassen. Kultur ist für ihn damit standardisiertes Verhalten in Kollektiven, das durch Kommunikation erzeugt und weitergegeben und vom Individuum getragen wird. Nach Hansen umfasst Kultur ausschließlich geistige Inhalte. Materielle Güter fasst er als Produkt geistiger Überzeugungen auf, nicht aber als eigenständigen Bestandteil von Kultur.

Als eine Besonderheit seines Kulturkonzeptes ist hervorzuheben, dass er mit seinem Kulturbegriff nicht versucht, ein Kollektiv ausschließlich zu homogenisieren. Stattdessen geht er davon aus, dass Kultur sowohl homogene (= standardisierte) als auch diverse Elemente ihrer Bewohner beinhaltet. Die diversen Elemente werden dabei von einer Klammer der Normalität sowie nationenspezifischen Normen zusammengehalten: Das, was die Mitglieder einer Gruppe innerhalb ihres Normalitätsbegriffs akzeptieren, ist unabhängig davon, ob sie selbst dieser Meinung sind. Konstruierte Beispiele hierfür wären z. B. die Akzeptanz von Veganern, obwohl man selbst Tierprodukte isst oder der Fußballbegeisterung (mit ihren Konsequenzen wie überfüllte Straßenbahnen und Bahnhöfe) obwohl man sich selbst nicht für Fußball interessiert. Als zweite Besonderheit nennt Hansen selbst den Umstand, dass er Kultur nicht nur auf Nationen bezieht, sondern auf Unterkollektive (z. B. Sportvereine, Berufe). Er bezeichnet dies als „erweiterten Kulturbegriff“ (Hansen 2003: 238). Diese Kollektive stellt er in eine hierarchische Ordnung, wobei er „Nation“ auf der obersten Ebene und alle weiteren Gruppierungen darunter ansiedelt.

Im Folgenden werden die drei Grundbausteine dargestellt, aus denen sich Kultur nach Hansen zusammensetzt (Standardisierung, Kollektivität und Individuum). Alle drei Aspekte von Kultur stehen nach Hansen in enger Interaktion miteinander und seien gleichwertige Grundlagen von Kultur.

Standardisierung

Unter Standardisierung versteht Hansen zunächst einmal „das zum Überleben funktionslose Gleichverhalten von Mitgliedern eines Kollektivs“ (Hansen 2003: 43). Als Beispiel für dieses Gleichverhalten führt er ein fiktives Beispiel von Außerirdischen an, die Feldforschung in den Alpen betreiben und hier das kollektive Gleichverhalten der Skiläufer beobachten (wiederholtes den Hang hinaufgezogen werden und wieder herunterfahren). Dabei werden Verhaltensweisen von einem Individuum erfunden, um dann von den anderen, die das Verhalten

8 Bisweilen wird in seinen Ausführungen „Kommunikation“ auch als eigener Aspekt betrachtet.

beobachtet haben, nachgeahmt zu werden.⁹ So werde aus einer individuellen Gewohnheit die einer Gruppe – ein Standard. Eine solche Standardisierung führe zu einer Vereinfachung des Lebens, da nicht jede Aktion auf ihren Sinn hin hinterfragt und jedes Mal neu entschieden werden müsse. Vor allem aber könne sich der Einzelne relativ sicher sein, Teil der Gemeinschaft zu sein oder zu werden, wenn er diese Standardisierungen befolgt. Neben der Kohäsion und der Stabilität einer Gemeinschaft sicherten sie zudem die Möglichkeit der Kommunikation darüber. Standardisierungen ermöglichten somit die Teilhabe des Individuums an der Gemeinschaft.

Hansen unterscheidet vier Bereiche, in denen Standardisierungen zum Tragen kommen: a) das Verhalten, b) das Denken, c) das Empfinden und d) Kommunikation. Hinsichtlich der ersten Standardisierung, dem Verhalten, führt Hansen zum einen Reflexe an, wie z. B. Niesen oder Kratzen oder auch spontane Aktionen, die ohne bewusste Absicht ausgeführt werden (wie z. B. Hände schütteln). Neben dem Verhalten sei auch das Denken standardisiert. Obwohl Hansen mit Denken „reflexiv gewonnene Einsichten über die Welt“ (2003: 105) bezeichnet, fasst er diese Wirklichkeitsdeutungen nicht als individuell auf, sondern als kulturell (vor-)geprägt und standardisiert. Diese kulturell vorgeformten Wirklichkeitsdeutungen erzeugen erst die geistige Wirklichkeit oder das Bewusstsein des Individuums. So sei z. B. ein Baum an sich neutral. Ob ein Mensch diesen als schön, schatten- oder trostspendend erlebt, sei kulturell vorgeprägt, denn dabei wähle das Individuum aus einem Repertoire an standardisierten Deutungsmöglichkeiten, die in einer Gemeinschaft existieren, aus.

Neben der Standardisierung des Verhaltens und des Denkens ist der dritte standardisierte Bereich von Kultur der des Empfindens. Hansen geht davon aus, dass Gefühle – wie z. B. Dankbarkeit bei Geschenken – erst im Prozess der Zivilisation erlernt werden. Die Kulturabhängigkeit zeige sich nach Hansen an Beispielen wie der japanischen Empfindung „Amae“, die ein „Westler“ kaum vollständig erfassen könne. Sie beschreibe einen Zustand, in dem man sich folgendermaßen verhalte: “Behave like a spoiled child; play the baby to sb., be coquettish, take advantage of another person’s kindness” (Hansen 2003: 122). Dieses Gefühl sei in

9 Der Gedanke der „ansteckenden“ Ideen findet sich auch bei Sperber (1996) mit seinem epidemiologischen Kulturmodell. Auch Sperber geht davon aus, dass Kultur geteilte Ideen sind, die durch Kommunikation weitergegeben werden. Bei der Weitergabe setzen sich die ansteckenden Ideen durch. Durch die geteilten Ideen entstehen kulturelle Räume, in denen Deutungsmuster übereinstimmen. Sperber unterscheidet zwischen öffentlichen und mentalen Repräsentationen. Unter öffentlichen Repräsentationen versteht er die Äußerungen eines Menschen. Die mentalen Repräsentationen beziehen sich auf die mentalen Kategoriensysteme der Menschen, die sowohl das Senden als auch das Empfangen von Nachrichten kodieren/dekodieren. Im Gegensatz zu Hansen geht Sperber davon aus, dass keine 1:1-Weitergabe existiert, es gebe maximal Ähnlichkeiten in den mentalen Repräsentationen.

Japan positiv und nicht negativ besetzt, was für einen westlich geprägten Menschen nicht nachvollziehbar sei.

Eine wesentliche Voraussetzung für die Bildung von Kollektiven ist nach Hansen die Kommunikation, die er als weiteren Bestandteil von Standardisierungen definiert. Erst Kommunikation ermögliche, dass aus einer Idee eines Einzelnen gemeinsame, gewohnheitsmäßige Standardisierungen innerhalb einer Gruppe entstehen können. Durch verbale oder visuelle Kommunikation (z. B. Verkehrszeichen) entstehe ein „kulturelles Gedächtnis“¹⁰ eines Kollektivs, das auch über den Tod des Einzelnen hinaus gesichert werde. Die Funktion des kulturellen Gedächtnisses ist die Schaffung und Stabilisierung des „Selbstbildes“ eines Kollektivs, z. B. einer nationalen Identität, die den Zusammenhalt des Kollektivs wiederum verstärkt. Durch ein solches kollektives Gedächtnis, die gemeinsame Erinnerung, bilde sich auch die im vergangenen Abschnitt dargestellte Volksidentität heraus. Damit werde nach Hansen aus einer Zwangsvereinigung eine akzeptierte Gemeinschaft.

Kollektivität

Bis hierher wurden zunächst die verschiedenen Aspekte von Standardisierungen dargestellt, durch die Gruppen mehr als zufällige Zusammenschlüsse von Menschen werden: Sie konstituieren sich dadurch als sogenannte Kollektive. Hansen unterscheidet zwischen verschiedenen Typen von Kollektiven: Monokollektive seien so eng ausgelegt, dass sie kein anderes Kollektiv umfassen können. Hansen nennt hier als Beispiele die Gruppe der Schreiner. Auf der nächsten Ebene, der Ebene der Multikollektive werden diese Monokollektive in Obergruppen zusammengefasst, also z. B. die Gruppe aller Handwerker (mit Untergruppen Schreiner, Elektriker, etc.). Über den Multikollektiven siedelt Hansen das Superkollektiv (Hansen 2003) bzw. Dachkollektiv (Hansen 2009) an, das für ihn eine Nation umfasst. Dachkollektive bilden nach Hansen feste politische und juristische Einheiten und beinhalten die Mehrzahl der in dieser Einheit versammelten

10 Es kann davon ausgegangen werden, dass das kulturelle Gedächtnis dem an anderer Stelle von Hansen angesprochenen kollektiven Wissen entspricht. Mit letzterem bezeichnet er den Gesamtbestand an Ideen in einem Kollektiv. Das kollektive Wissen umfasse Faktenwissen, Lebensregeln, Sprichwörter, Urteile und Ansichten über Dinge. So gehöre in Deutschland rudimentäre Kenntnis über die Reformation ebenso dazu wie das Sprichwort „Morgenstund’ hat Gold im Mund“ (vgl. Hansen 2003: 104). Hansen unterscheidet davon die Mentalität, die entweder eine einzelne komplexe Ideenkombination, die in verschiedenen Kollektiven vorkommen kann oder jene Auswahl von Ideen, die für ein nationales oder regionales Kollektiv typisch sind, bezeichnet. Zudem stehe Mentalität nach Hansen nie für die eigene Geisteshaltung, sondern immer die der anderen.

Multi- und Monokollektive (= Polykollektivität). In späteren Publikationen unterscheidet Hansen zwischen Kollektiven ersten und zweiten Grades, wobei erstere aus Individuen und letztere aus Kollektiven ersten Grades (z. B. Gewerkschaften) bestehen. Gobalkollektive seien transnational, d. h. weltumspannend und seien größtenteils jüngerer Ursprungs (vgl. Hansen 2003: 205). Als Beispiel nennt Hansen Fans von Popmusik, die überall die gleiche Musik hörten. Nach Hansen sind die Kollektive hierarchisch geordnet, d. h. das Superkollektiv dominiere seine Unterkollektive, aber auch diese nehmen ihrerseits Einfluss auf das übergeordnete Kollektiv. Die Funktion von Kollektiven zweiten Grades bestehe darin, das Miteinander der in ihnen versammelten Kollektive zu regeln. Insbesondere gelte dies für „das Dachkollektiv Nation, das für die „Erhaltung, Steuerung und Zählung von Polykollektivität verantwortlich ist“ (Hansen 2009: 11).

Hansen postuliert, dass sich auch die Individualität eines Menschen aus verschiedenen Eigenschaften, quasi „additiv“ zusammensetze (vgl. Hansen 2003: 202). Da niemals alle Bestandteile der Identität einem einzigen Kollektiv zuzurechnen seien, gehöre der Mensch gleichzeitig verschiedenen Kollektiven an, er sei somit in sich multikollektiv (vgl. a.a.O.: 203). Damit unterscheide er sich von traditionelleren Kulturbegriffen, bei denen nach Hansen häufig davon ausgegangen werde, dass der Mensch einer einzigen Gruppe zugehört, die ihn präge (vgl. Hansen 2003: 197).

In Bezug auf diesen Aspekt der gleichzeitigen Zugehörigkeiten zu verschiedenen Gruppen bzw. Kollektiven stimmt Hansen mit Welsch (2011, vgl. Abschnitt 2.3) und insbesondere auch Bolten (2011) überein, die ebenfalls die gleichzeitige Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen betonen. Da die Modelle von Hansen und Bolten in diesem Aspekt weitgehende Übereinstimmung zeigen, soll im Folgenden kurz Boltens Kulturmodell skizziert werden.¹¹ Wie Hansen beschreibt auch Bolten, dass Menschen in verschiedene lebensweltliche Strukturen wie Familie, Freundeskreise, Ausbildung, Unternehmen, Vereine etc. eingebunden sind. Bolten weist er auf die Tatsache hin, dass Menschen (in Abbildung 1 mit A – E bezeichnet) ihre Zugehörigkeiten zu einzelnen Kollektiven (K1 – K10) mit anderen Individuen teilen und darüber mit ihnen in einer Art Netzwerk verbunden sind.¹²

11 Es soll hier ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass sich Bolten nicht als Kollektivforscher versteht. Die Analogie zwischen beiden Ansätzen bezieht sich ausschließlich auf den hier genannten Aspekt der kulturellen Netze. Da dieser bei Bolten deutlich differenzierter betrachtet wird als bei Hansen, wird er an dieser Stelle hinzugezogen.

12 Hansen (2009) benennt dieses Phänomen als Präkollektivität.

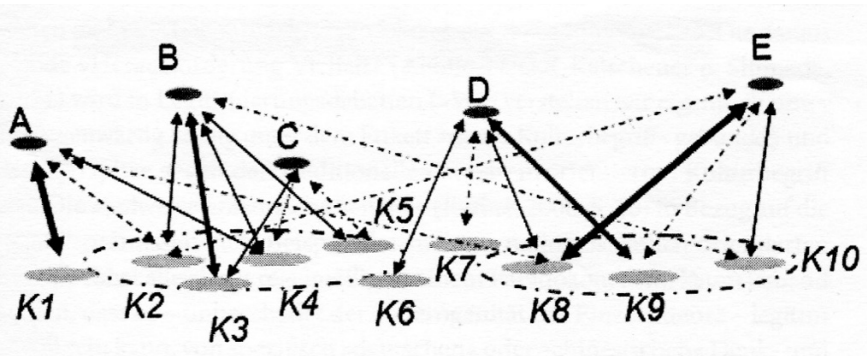


Abbildung 1: Reziprozitätsdynamiken als Grundlage von Selbst- und Lebensweltkonstruktionen (Quelle: Bolten 2014b: 98)

Daraus folgert Bolten, dass Veränderungen eines Individuums Veränderungen des gesamten Netzwerkes bewirken können, indem andere Mitglieder eines Kollektivs diese aufnehmen und in wieder andere Kollektive hineinbringen. Zudem legt Bolten in seinen Ausführungen einen Schwerpunkt darauf, dass die Zugehörigkeitsgrade zu Kollektiven unterschiedlich intensiv sind und damit auch einen unterschiedlichen Grad der – gegenseitigen – Beeinflussung zwischen Individuum und Kollektiv bewirken (er bezeichnet diese gegenseitige Wechselwirkung als „Reziprozitätsbeziehung oder -dynamik“, vgl. Bolten 2011: 59). Der Schritt dazu, was angesichts dieses Netzwerkcharakters unter Kultur zu verstehen sei, besteht nach Bolten in der Abbildung von etablierten Reziprozitäts- und Vernetzungspraxen, die zu einem (kulturellen) Zusammenhalt führten. Damit sei Kultur ein „offenes Netzwerk konventionalisierter (...) Reziprozitätsdynamiken“ (Bolten 2011: 60).

Auch wenn „Offenheit“ hier ein zentraler Aspekt von Kultur zu sein scheint, führt Bolten nicht weiter aus, was genau darunter zu verstehen sei. Es kann aber angenommen werden, dass diese Eigenschaft sich vorrangig auf die genannten Veränderungsmöglichkeiten eines Kollektivs beziehen, indem sie z. B. Anregungen von anderen Kollektiven/anderen Individuen aufnehmen können. Zudem benennt Bolten selbst einen historischen Aspekt, der sich z. B. in vergessenen Schriften zeige, die (nach ihrem Auftauchen) ebenfalls Einfluss auf ein Kollektiv nehmen können. Weiterhin erscheint es plausibel, dass sich die Offenheit auch darauf bezieht, dass Kollektive neue Mitglieder aufnehmen oder bestehende verlieren können.

Insgesamt sind nach Bolten (offene) Kulturen gekennzeichnet durch a) Prozessualität, b) Reziprozität und c) Relativität. Die Prozesshaftigkeit von Kul-

turen bezieht sich insbesondere auf den Prozess des potentiell permanenten Entstehens und Auflösens oder Verändern des Charakters von Vernetzungen. Unter Reziprozität versteht er, wie bereits dargestellt, die Wechselbeziehung zwischen Individuum und Kollektiv, die auch die Intensität derselben beinhaltet. Mit dem dritten Aspekt einer offenen Kulturkonzeption – der Relativität – verweist Bolten darauf, dass die Wahrnehmung von Kultur von der Perspektive abhängt, aus der man diese betrachte, d. h. ob Kultur auf einer (detaillierten) Mikroebene oder auf einer (tendenziell homogenisierenden) Makroebene betrachtet wird. Aufgrund der dargestellten Offenheit und der daraus resultierenden „Unschärfe“ führt Bolten den Begriff der „fuzzy cultures“ ein. Er schreibt, Kultur sei ein

„(...) mehr oder minder stark strukturiertes, aber offenes und in diesem Sinne anchlussfähiges Netzwerk, das sich demzufolge als mehrwertig, unscharf abgrenzbar und in diesem Sinne fuzzy darstellt.“ (Bolten 2014a: 53)

Trotz der von ihm hier postulierten Unschärfe und Offenheit geht Bolten aber nach wie vor von der Existenz nationaler Kulturen aus. Er schreibt:

„Auch wenn Nationalkulturen heute ungleich vernetzter und offener gedacht werden: man kann ihre Existenz genauso wenig leugnen wie die von Nationalstaaten – lediglich das Ausmaß der Strukturierung und Homogenisierung hat sich insgesamt abgeschwächt.“ (Bolten 2014a: 53)

Das, was auch eine offene oder „fuzzy“ Kultur zusammenhalte, sei der gemeinsame Bezugskontext an Relevanz, Normalität, Plausibilität sowie Routine von Erfahrungen und Erwartungen, die einen Kontext als vertraut (und damit zur eigenen Kultur zugehörig) erscheinen lassen. Eine solche „Klammer“ hatte auch Hansen mit seinem Normalitätsgedanken definiert. Insgesamt enthalte Nation als Dachkollektiv sowohl homogene als auch heterogene Anteile. Homogen und Zusammengehörigkeit schaffend seien nach Hansen die gemeinsame Sprache, gemeinsame Umfangsformen, Normen, Gesetze oder Geschichte. Heterogen seien die verschiedenen zu einem Dachkollektiv gehörenden Kollektive¹³, die aufgrund der verschiedenen Lebenswirklichkeiten eher zu Feindschaft und Zerfall tendierten. Dass dies nach Hansen nicht geschieht, sei zum einen auf die Präkollektivität (d. h. Verbindungen, die in andere Kollektive hineinragen) und zum anderen auf die Pankollektivität (gemeinsame Normen, beides Hansen

13 Kollektive gebe es nach Hansen jeweils in einer nationenspezifischen Variante (Unikatskollektive). Als Beispiele nennt er die „Deutsche Gesellschaft zur Rettung des Genitivs“, die amerikanische „National Rifle Association“, aber auch nationenspezifische Ausprägungen von Parteien (vgl. Hansen 2009: 14).

2009) zurückzuführen. Auch wenn er dies nicht ausdrücklich benennt, kann davon ausgegangen werden, dass das, was Hansen 2009 als Pankollektivität bezeichnet, zumindest zum Teil dem entspricht, was er in früheren Publikationen als „Normalität“ bzw. Vertrautheit mit der Verschiedenheit bezeichnet hatte.

„Eine Nationalkultur, das ist ihr wesentlichstes Kriterium und ihre wirkungsvollste und tiefste Leistung, definiert Normalität, und diese Normalität wirkt auf ihre Art ebenso bindend und verbindlich wie soziale und politische Strukturen.“ (Hansen 2003: 234)

Nach Bolten sei dies der „Kitt“, der die Divergenzen zwar nicht auflöse, sie aber zu einem festen Paket zusammen schnüre.

Wesentlich für die Super-/Dachkollektive sei, dass die von ihnen definierte Normalität als bloßes Wissen im Hintergrund bleibe und die Lebenswirklichkeit nicht direkt gestalte. Im Gegensatz dazu gebe es auch in Unterkollektiven Normalitätsdefinitionen, die das Leben der Individuen direkt und weitgehend beeinflussten.

Individuum

Bisher wurden die Faktoren Standardisierung und Kollektivität dargestellt, die nach Hansen Kultur schaffen. Da diese Faktoren von Individuen getragen werden, auf sie einwirken und von ihnen weitergegeben werden, fügt er als dritten Faktor das Individuum hinzu. Zentral ist für Hansen, dass die verschiedenen kulturellen Aspekte, die sich im Individuum manifestieren, nicht nebeneinander existieren, sondern miteinander reagieren und dabei etwas Neues entstehe. Er führt hierfür die Metapher der chemischen Reaktion ein. Das Individuum sei wie ein Reagenzglas. In ihm

„(...) brodelte eine individuelle Mischung kultureller Chemikalien, die aufeinander einwirken, die sich anziehen, abstoßen, verstärken, verringern, sich gegenseitig auflösen und im besten Fall neue Elemente entstehen lassen.“ (Hansen 2003: 182)

Diskussion Hansen

Hervorzuheben ist, dass Hansen es anscheinend vermag, seine Konzeption von Nation als alle anderen möglichen Kollektive dominierendem Dach- oder Superkollektiv mit Diversität von Lebensformen zu verbinden. Auch einige Studierende in der vorliegenden Studie wählen diese Herangehensweise – konnte zu Be-

ginn ihres Aufenthaltes noch eine rein auf Nationen bezogene Konzeption von Kultur rekonstruiert werden, so differenzierte sich diese angesichts der im Laufe des Auslandsaufenthaltes real gemachten Fremdheitserfahrungen dahingehend aus, dass die Studierenden verschiedene Geltungsbereiche definierten (junge Deutsche vs. alte Deutsche, deutsche Familie vs. deutsche Singles, etc.). Allerdings kann an dieser Stelle nicht geklärt werden, ob diese von den Studierenden vorgenommenen Gruppierungen überhaupt einem Kollektiv entsprechen würden. In Hansens Kollektivtheorie fehlen intersubjektiv nachprüfbare Kriterien zur Definition von Kollektiven sowie zum Verhältnis zwischen diesen (vgl. auch Busch 2015: 118). Damit stellen die von Hansen vorgestellten Beispiele eine subjektive Sichtweise dar, ohne dass diese Perspektivgebundenheit von ihm thematisiert würde. Busch merkt daher an, dass „das Subjekt des Forschers ein blinder Fleck des Kollektivansatzes ist“ (a.a.O.: 2015: 113).

Diese Perspektivgebundenheit wird insbesondere dann deutlich, wenn man Hansens Beschreibungen von Kollektiven heranzieht. Hansen selbst führt ausschließlich Narrationen und Anekdoten zur Illustration seiner theoretischen Überlegungen an. Die in den Beispielsituationen von Hansen (2003) fingierten Personen für seine Erläuterungen sind allerdings derart stereotyp angelegt, dass sie der Komplexität der realen Lebenswirklichkeiten bei weitem nicht standhalten. So lässt er z. B. in dem von ihm erdachten fiktiven Tennisclub verschiedene „deutsche“ Charaktere miteinander agieren (u. a. reiche, Tennis spielende Zahnärztin und mittellose und Tennis als elitär ablehnende Romanistin) und stellt diesen „den Amerikaner“ gegenüber, der das „deutsche“ Verhalten nicht versteht. Diese Darstellungen sollen seine These der alles dominierenden (hier deutschen) Nationalkultur, die die verschiedenen Untergruppen (Zahnärztin, Romanistin) in sich subsumiert, plausibilisieren. Die Holzschnittartigkeit der dargestellten Figuren sagt aber diesbezüglich mehr über Hansens stereotype Vorstellungen als über mögliche soziale Realitäten.

Unabhängig von den fehlenden Abgrenzungskriterien der Kollektive und der Perspektivgebundenheit birgt der Kollektivansatz noch verschiedene Unklarheiten in sich. Zunächst einmal tragen die zahlreichen von Hansen eingeführten Begriffe (u. a. Mono-, Multi-, Super-, Dach-, Goba-, Poly-, Unikats-, Prä-, Pan-kollektive, Kollektive ersten und zweiten Grades) zur Unübersichtlichkeit und zu einer begrifflichen Unschärfe bei (z. B. die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Multikollektiv in verschiedenen Publikationen). Eine Problematik zeigt sich auch in Bezug auf die postulierte wechselseitige Beeinflussung von Superkollektiv (Nation/Volk) und Unterkollektiven. Es ist letztendlich nicht nachvollziehbar, wie eine wechselseitige Beeinflussung stattfinden soll, wenn zugleich das Superkollektiv alles in ihm gebündelte dominiert. So bleibt es fraglich, ob die Nationalkultur wirklich oberhalb der verschiedenen Untergruppen anzusie-

deln oder, wenn überhaupt, ein Element neben anderen ist. Zudem vermag Hansen nicht überzeugend zu begründen, weshalb das Wissen um Normalität im Superkollektiv im Hintergrund bleibe, während es im Unterkollektiv direkt handlungsleitend werde (vgl. Hansen 2003: 234). Kritisch angemerkt werden muss in diesem Zusammenhang weiterhin, dass Hansen zwar sehr detailliert definitorisch zwischen den Superkollektiven Volk und Nation unterscheidet, in seinen Ausführungen diese jedoch bisweilen identisch benutzt bzw. eines durch das andere ersetzt. Davon abgesehen ist auch Hansens These selbst, dass Dachkollektive durch eine Normalitätsklammer zusammengehalten werden, nicht immer erfüllt. Zahlreiche reale Beispiele, wie z. B. die Auflösung der Grenzen zwischen Syrien und dem Irak (vgl. Kuntz et al. 2014), das ehemalige Jugoslawien, die ehemalige Sowjetunion oder der Sudan zeigen, dass nicht zwangsläufig aus einer „Zwangsvereinigung eine akzeptierte Gemeinschaft“ wird, wie er schreibt.

Einen weiteren inneren Widerspruch in Hansens Theorie stellt die Tatsache dar, dass er zunächst für die Identität eines Menschen die durchaus interessante Metapher eines Reagenzglases einführt. In diesem Reagenzglas gehen nach Hansen die verschiedenen Bereiche, die einen Menschen prägen, eine völlig neue Verbindung ein, die mehr ist als die Summe ihrer Bestandteile. An anderer Stelle hingegen beschreibt er eine „rein additive“ Zusammensetzung eines Menschen aus seinen verschiedenen Determinanten. Dabei seien die verschiedenen Elemente der Individualität in unterschiedlichen Kollektiven aufgehoben. Freundschaften entstünden dadurch, dass ein Großteil der Aspekte von Individuen übereinstimmen. Schon aufgrund seiner eigenen Annahme von der Komplexität der Prozesse im „Reagenzglas“ erscheint es fraglich, ob man Beziehungen mit einer solch einfachen mathematischen Gleichung erklären kann.

Hinsichtlich der Persönlichkeitsstruktur kann ein weiterer kritischer Punkt in Bezug auf die Herausbildung von individueller Identität angemerkt werden. Wie dargestellt, geht Hansen davon aus, dass der Mensch als „leere Hülle“ auf die Welt kommt, sich dann durch den äußeren Einfluss eine erste Identität bildet, diese dann auf weitere äußere Bedingungen trifft und sich daran reibt oder mit diesen übereinstimmt. Vermutlich soll die erste Prägung durch die Familie stattfinden, die ja den ersten Bezugsrahmen für ein Kind darstellt, während die „erste Persönlichkeit“ dann auf die außerfamiliäre Welt trifft. Diese Vorstellung ist auf mehrfache Art problematisch. So äußert er sich nicht dazu, wie es bei gleichen Rahmenbedingungen zu unterschiedlichen Persönlichkeiten bei Geschwistern (z. B. Zwillingen) kommt, die ja in die gleiche Situation hineingeboren werden. Vor allem aber äußert Hansen sich nicht dazu, wann seiner Meinung nach die erste Identität herausgebildet sei und ab wann diese dann auf weitere äußere Gegebenheiten stoßen könne. Auch gibt er keinerlei Hinweise darauf, weshalb ein solcher Wechsel überhaupt stattfinden sollte. Bedauerlicherweise verweist

Hansen hier nicht auf Forschungen in diesem Bereich, die seine These möglicherweise stützen könnten.

Darüber hinaus sind bei Hansen auch keine Ausführungen zur Entstehung von Kultur zu finden. Kollektive werden skizziert als etwas, das im Moment seines Beschriebenwerdens bereits existiert: „Kollektive und Kulturen sind hier identifizierbar, abgrenzbar und vor allem auch inhaltlich beschreibbar“ (Busch 2015: 125). (Konstruktivistische) Ansätze, die sich auf mögliche Aushandlungsprozesse von Kultur beziehen, lehnt Hansen mit dem Hinweis ab, dass hier der Eindruck erweckt werde, dass „Nation nur eine eingebildete Gegenständlichkeit besitzt und keine reale“ (Hansen 2009: 17). Eine „eingebildete“ Gegenständlichkeit ist allerdings auch nicht das Ziel konstruktivistischer Ansätze. Zudem handelt es sich bei den von Hansen benannten Kollektiven um momentane, statische Bestandsaufnahmen, bei denen weder auf die Relationen zwischen den einzelnen Kollektiven eingegangen, noch möglicher Wandel betrachtet wird (vgl. Busch 2015: 126ff.). In Bezug auf interkulturellen Kontakt folgert Busch daraus, dass bei Hansen

„(...) interkultureller Kontakt zunächst zu gar keiner nennenswerten Veränderung führt: Individuen (und deren eventuelle Veränderung des Erfahrungshintergrunds) spielen für die Kollektivtheorie keine Rolle.“ (Busch 2015: 128)

Abschließend kann man daher resümieren, dass Hansen Kulturtheorie in mehrfacher Hinsicht problematisch ist. Zwei Aspekte stechen dabei hervor: Erstens und vor allem leidet sie an ihrer Ausschweifigkeit, für deren zahlreiche detaillierte Exkursionen nicht immer deutlich wird, in welchem Zusammenhang sie stehen. Zweitens bietet sie durchaus interessante Ansätze und Gedanken, erfüllt aber die Hoffnung auf eine Vermittlung der Idee standardisierter Kollektive mit Heterogenität und individueller Differenz nicht. Die Tatsache, dass dieser Versuch zu Inkonsistenzen und inneren Widersprüchen führt, deutet darauf hin, dass diese Vermittlung generell problematisch ist und dass hier sich widersprechende Konzeptualisierungen von Kultur zusammengespannt werden sollen. Im Folgenden werden daher Kulturtheorien diskutiert, die sich von der Idee kollektiver Standardisierungen lösen und Kultur als heterogenes Phänomen konzeptualisieren. Der Grad dieser Heterogenität nimmt dabei von der Theorie der Transdifferenz nach Breinig und Lösch (2002) über Welschs Konzept der Transkulturalität (u. a. Welsch 2011, 2002) bis hin zu Bhabas Idee der Hybridität (2007) kontinuierlich zu.

2.2 Transdifferenz

Das auf Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch (2002) zurückgehende Konzept der Transdifferenz geht davon aus, dass es keine homogenen, in sich abgeschlossenen Kulturen gibt. Damit unterscheidet es sich von den bisher dargestellten Theorien – von Thomas, dessen Kulturbegriff sowohl Homogenität als auch klare Abgrenzbarkeit nach außen beinhaltet und von Hansen, der zwar innere Diversität zulässt, aber auch von einer klaren Abgrenzbarkeit ausgeht. Dennoch behält das Konzept der Transdifferenz zugleich aber auch den Gedanken binärer Differenzen und Grenzen zwischen Gemeinschaften oder „Kulturen“ bei und ergänzt diese durch die Elemente der sogenannten Transdifferenz. Bei diesen transdifferenzen Elementen handelt es sich nach Lösch um Aspekte, die unrein, überlagert, vermischt, ununterscheidbar oder widersprüchlich sind: „Trans-difference (...) refers to moments of contradiction, tension and indecidability that run counter to the logic of inclusion/exclusion“ (vgl. Breinig/Lösch 2002: 25). Mit der Aufhebung der klaren Abgrenzbarkeit traditioneller Kulturkonzepte nimmt das Konzept der Transdifferenz somit eine Stellung zwischen den bisher dargestellten eher traditionellen Auffassungen und den noch folgenden progressiveren Konzepten von Kultur ein.

Wie bereits angesprochen behält Lösch die Vorstellung von kulturellen Einheiten (= Kultur) bei, die sich bei ihm durchaus auch auf Nationen beziehen. Das Entstehen von Kultur sei dabei an Handlung gebunden, und zwar an den Prozess des Austausches zwischen zwei Gruppen. Kultur sei damit ein „prozessuales Produkt der *Interaktion* von Systemen, deren Grenzen freilich erst in diesem Austauschvorgang gezogen und beständig revidiert werden“ (Lösch 2005: 33). An der (auszuhandelnden) Grenze sei Raum für interkulturellen Dialog, in dem die von Vertretern einer Kultur konstruierten Selbst- und Fremdbilder auf die einer anderen Kultur treffen. Durch den wechselseitigen Aushandlungsprozess, bei dem ein Moment der Destabilisierung entstehe, werden die Grenzen unscharf, vorübergehend und unbestimmt. Genau an diesem Punkt der Unschärfe an den Grenzen – Lösch spricht von einem „Ausfransen“ – sei die bereits angesprochene Transdifferenz zu verorten. Nach Lösch ziele dieses Konzept

„(...) auf die Untersuchung von Momenten der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden.“ (Lösch 2005: 27)

Breinig/Lösch schreiben, Transdifferenz

“(…) refers to whatever runs ‚through‘ the line of demarcation drawn by the binary difference. It does not do away with the originary binary inscription of difference, but rather causes it to oscillate.” (Breinig/Lösch 2002: 23)

Bei den transdifferenzen Elementen handle es sich demnach um jene Aspekte, die nicht eindeutig einer „Kultur“ zugeordnet werden können, oder auch jene Elemente, die ggf. ein Vertreter einer Kultur aus einer anderen übernimmt. Dabei geht Lösch davon aus, dass diese Aushandlung ein temporärer Prozess sei: Die kulturellen Pole werden „in ihrer Gültigkeit *temporär* suspendiert (...), ohne dass sie damit endgültig dekonstruiert werden“ (Lösch 2005: 27, *kursiv* im Original). Zur Illustration von Transdifferenz führt Lösch die Metapher des Unkrauts an, das immer wieder an verschiedenen Stellen in einem vermeintlich gepflegten Garten wächst. So wie sich auch das Unkraut immer wieder einen Ort suche, an dem es wachse, so kommen auch die „unreinen“, fremden, widerständigen Aspekte von Kulturen trotz aller gärtnerischen Bemühungen immer wieder zum Vorschein.

Vauteck (2005) führt als Beispiel für Transdifferenz Beispiele von kanadischen Ureinwohnerinnen an: Diese haben durch den Indian Act von 1876 verschiedene Rechte, u. a. in Bezug auf das Status-, Straf- und Erbrecht, die sich von der kanadischen Rechtsprechung unterscheiden. Nach Vauteck ist die Rechtsprechung der Ureinwohner nicht an einem Täter-Opfer-Schema orientiert und sieht keine Gefängnisstrafen vor. Stattdessen werden Täter und Opfer vor der Gruppe in einem *healing circle* ins Gespräch gebracht und Täter nicht durch Ausschluss aus der Gemeinschaft bestraft, sondern (mit Auflagen) wieder resozialisiert. Auch wurden z. B. Frauen, die einen Nicht-Ureinwohner heirateten, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, während Männer, die eine Weiße heirateten, ihren Status behielten. Viele Frauen klagten nun gegen diese Gesetze und wollten individuelle Grundrechte, wie sie für Kanadier/innen gelten, durchsetzen. Unter anderem waren sie durch die kollektive Rechtsprechung gezwungen worden, mit einem Vergewaltiger weiter in einer Gemeinschaft zu leben. Auch nach einer Heirat mit einem „Weißen“ wollten sie ihre Kultur an ihre Kinder weitergeben. Die kanadischen Ureinwohnerinnen wollten sich durch diese Klagen jedoch gerade nicht aus der Gemeinschaft der Natives entfernen und ausschließlich „Kanadierinnen“ werden, sondern ihre eigene Kultur verändern und lediglich Elemente der anderen Gruppe aufnehmen (vgl. Vauteck 2005: 121ff.). Nach Vauteck stellten die Ureinwohnerinnen damit die kulturellen Grenzziehungen zwischen Ureinwohnern und Weißen in Frage. Er sieht hier ein Moment der Destabilisierung der kulturellen Grenzen und damit einen transdifferenzen Raum bei gleichzeitiger Beibehaltung der Abgrenzung zwischen Weißen und Ureinwohnern:

„Der Ort der Neuverhandlung, der Gerichtsprozess oder der Akt des politischen Protests, etwa einer Demonstration, kann als Ort der Transdifferenz bezeichnet werden, der kein stabiler Ort ist, kein neuer Lebensentwurf, sondern ein Ort der Neuverhandlung, in dem Differenzkonstruktionen temporär dekonstruiert und wieder neu rekonstruiert werden.“ (Vauteck 2005: 124)

Diskussion Transdifferenz

Wie dargestellt, hält Lösch mit seinem Konzept der Transdifferenz an der binären Opposition von Kulturen fest und ergänzt diese durch transdifferente Elemente an den Rändern. Auf den ersten Blick erscheint diese Konzeption geeignet, um für einige der Entwicklungen der in der vorliegenden Studie im Blickpunkt stehenden Studierenden Erklärungen zu finden („mexikanische Kultur“ trifft auf „deutsche Kultur“, wobei einige Aspekte, wie z. B. „Kälte der Deutschen“ brüchig werden, vgl. Kapitel 6). Bei genauerer Betrachtung allerdings birgt das Konzept der Transdifferenz einige gravierende Widersprüche in sich, so dass die rekonstruierten Entwicklungen nicht wirklich erfasst werden können.

Wenn Lösch z. B. betont, dass die transdifferenten Elemente quer durch die Grenzlinien zwischen Kulturen hindurch verlaufen (vgl. Lösch 2005: 27), so stellt sich zuallererst die Frage, wo sich der Kern einer solchen Kultur befindet, was den Charakter derselben ausmacht und wo ihre Grenzen liegen. Auch das von Breinig/Lösch hinzugezogene Bild des Unkrauts für die transdifferenten Elemente hilft zur Beantwortung dieser Frage nicht wirklich weiter, denn Unkraut wächst überall im Garten und nicht nur an den Grenzen zum Nachbarn. Auch ist Unkraut im Garten ein ureigenes – wenn auch vielleicht vom Gärtner nicht gewünschtes – Gewächs. Es müsste demnach zum Kern einer Kultur gehören und nicht ein randständiges, transdifferentes Element sein, denn zum Kern der Kultur müssten ja nicht nur die sozial erwünschten, sondern eben alle Eigenschaften gehören. Und auch im Beispiel von Vauteck wird nicht deutlich, inwieweit sich die Ureinwohnerinnen nicht sowohl als Ureinwohnerinnen als auch Kanadierinnen verstehen und beides in sich vereinen, anstatt zwei voneinander unabhängige Kulturen gegenüberzustellen (so wie es Vauteck postuliert).

Der sich hier andeutende Widerspruch zwischen Homogenität und Abgrenzbarkeit einerseits und Divergenz andererseits zieht sich durch Breinig/Löschs und Löschs Ausführungen. Einerseits gehen sie, wie dargestellt, von einer statischen Verfasstheit von Kultur aus. So spricht Lösch u. a. von der „eingeschriebenen Differenz“ zwischen Kulturen. Und auch wenn er von Kulturen als „prozessuales Produkt der *Interaktion* von Systemen“ spricht (Lösch 2005: 33), so

verweist doch die Wahl des Begriffes „Produkt“ auf eine finales, einmaliges Ergebnis. Gleichzeitig schreibt Lösch aber auch:

„Wenn Kulturen dagegen als komplexe Mischungen des Eigenen, des Anderen, des angeeigneten Anderen, des veränderten Eigenen, des entfremdeten Eigenen und des angeeigneten Fremden und so fort zu verstehen sind (was jeden Versuch, den Ursprung der Elemente zu rekonstruieren, als aussichtsloses Unterfangen erscheinen lässt), dann geraten alle kulturhermeneutischen Projekte (...) in erhebliche Schwierigkeiten.“ (Lösch 2005: 46)

Und weiter: Aufgrund der Komplexität und Heterogenität von Gruppen sei „(...) der vermeintliche Binnenraum (selbst-)gewisser Erkenntnis von einer diese störenden Vielfalt des Anderen, Fremden und von Transdifferenz durchzogen“ (vgl. Lösch 2005: 46). Aus dieser Vermischung des Eigenen und Fremden folge auch, dass innerhalb eines Individuums “(...) a simultaneity of – often conflicting – positions, loyalties, affiliations and participations” zu beobachten sei (Breinig/Lösch 2002: 21). Mit diesen Aussagen weisen die Autoren somit auf die Durchmischung von jeglicher Selbst- und Fremdkonzeption und damit auf die Heterogenität von „Kultur“ hin, die nicht nur die äußeren Grenzen betreffe, sondern eben alles durchdringe. Damit stehen ein statisches Bild von Kultur und ein höchst situatives, prozesshaftes und handlungsorientiertes unvermittelt nebeneinander, ohne dass dieser Widerspruch letztendlich aufgelöst würde. Ha folgert daher:

„Die transdifferenzierende Position erhält damit eine immanente Ambivalenz, die mir in ihrer Widersprüchlichkeit kaum auflösbar erscheint, da sie permanent zwischen der Infragestellung und der Erhaltung von Differenz als Referenzmarkierung changieren muss.“ (Ha 2010: 102)

Insgesamt wird damit nicht deutlich, wie a) Breinig/Lösch trotz der angesprochenen Heterogenität und wechselseitigen Durchdringung zugleich das Nicht-Auflösen der Grenzen (die lediglich „ausfransen“) und das binäre Denken beibehalten können und weiterhin von der „ursprünglich eingeschriebenen Differenz“ von Kulturen ausgehen (vgl. Lösch 2005: 35) und b) anhand welcher Kriterien kulturelle Grenzen gezogen werden. Trotz aller theoretischen Komplexität liegt daher die Vermutung nahe, dass hier versucht wurde, ein intuitives Gefühl für Unterscheidbarkeit oder kulturelle Zugehörigkeiten theoretisch zu untermauern und die Tatsache, dass es offensichtlich Dinge gibt, die hier nicht hineinpassen – unabhängig davon, welcher Natur diese sind – mit einem neuen Begriff zu versehen. Für eine solche Interpretation würde auch der folgende Gedanke von Vauteck sprechen:

„Mit (...) Transdifferenz soll das Phänomen erfasst werden, dass Menschen auch angesichts der Dekonstruktion überkommener Ordnungsmuster an Differenzen festhalten, diese als bedeutsam erleben und immer wieder rekonstruieren.“ (Vauteck 2005: 118)

In diesem Verständnis wäre das Modell der Transdifferenz ein Ansatz, um das Verhältnis zwischen Heterogenität und Homogenität dadurch zu vermitteln, dass Homogenisierung und Abgrenzung zwar in ihrer Widersprüchlichkeit reflektiert, aber dennoch als Grundbedürfnis menschlicher Orientierung empirisch beschrieben werden. Dies wird jedoch in diesem Ansatz zu wenig reflektiert, so dass beide sich ausschließenden Konzepte auf der gleichen – nämlich der theoretischen – Ebene diskutiert werden und damit ihr Verhältnis unklar bleibt. Lösch hilft sich hier mit der zeitlichen Dimension und führt aus, dass die kulturellen Pole *temporär* suspendiert werden (vgl. Lösch 2005: 27). Damit impliziert er das Bild einer statischen Kultur, die nur zeitweilig an den Rändern aufgeweicht wird.

Das Konzept der Transdifferenz nach Breinig/Lösch (2002), bzw. Lösch (2005) geht damit insgesamt eindeutig erkennbare Schritte in Richtung der Anerkennung kultureller Heterogenität und zugleich der Betonung von Aushandlungsprozessen von kultureller Identität. Durch seine Beibehaltung kultureller Binarität erscheint es aber in sich widersprüchlich. Es wird versucht, die in diesem Rahmen aufgeworfenen Gegensätze als notwendigen Widerspruch zu konzeptualisieren: Kultur sei statisch und prozesshaft zugleich. Kultur basiere auf Homogenität (denn sonst könnte man keine Grenzen ziehen) und entstehe zugleich erst in Interaktion. In seiner Widersprüchlichkeit überzeugt das Konzept noch nicht.

2.3 Transkulturalität

Im Folgenden möchte ich die Theorie der Transkulturalität nach Welsch (Welsch 2011, 2002) vorstellen. Darin werden die beiden bisher miteinander verwobenen Ebenen (Kultur und Nation) getrennt. Nationale Grenzen werden zwar als Tatsachen anerkannt, sie haben aber nur noch politische Bedeutung. Kultur ist an diese Grenzen nicht gebunden. Welsch grenzt sich damit von den Prämissen eines traditionellen Kulturkonzeptes ab, das auf ethnischer Fundierung, sozialer Homogenität und klarer Abgrenzbarkeit nach außen beruht. Stattdessen entwirft das Bild einer weltweiten Vermischung diverser Lebensformen, die er als regional unterschiedliche Kombination gleicher kultureller Determinanten beschreibt. Für diese „vermischten“ Lebensformen prägt er den Begriff des „transkulturellen Netzes“, das im Folgenden noch näher dargestellt werden soll. Darüber hinaus

spricht er sich gegen die Konzepte Multikulturalismus sowie Interkulturalität aus, da diese den traditionellen Kulturbegriff in sich forttragen.

Welsch weist in seinen Ausführungen darauf hin, dass Gemeinschaften heute in sich hochgradig differenziert seien und eine Vielzahl verschiedener Lebensweisen in sich vereinen. Differenziert seien sie sowohl vertikal als auch horizontal: Vertikal, indem sie z. B. die verschiedenen Kulturen eines Arbeitermilieus, einer alternativen Szene oder eines Villenviertels unterscheiden. Horizontal, indem sie z. B. weibliche und männliche, hetero- oder homosexuelle Orientierungen beinhalten. Aus dieser fehlenden Homogenisierung, bzw. der inneren Differenziertheit folge, dass auch eine klare Abgrenzbarkeit nach außen nicht möglich sei. Auf die Differenzierung der horizontalen Ebene bezieht sich auch die zentrale These des Transkulturalitäts-Konzeptes von Welsch. Er geht davon aus, dass sich gleiche Lebensformen oder Bewusstseinslagen in verschiedensten Regionen der Welt finden und dass diese weltweit untereinander anschlussfähig sind. Als Ursache nennt er Migration, durch die in fast allen Ländern der Welt auch Angehörige anderer Länder leben, die weltweiten Verkehrs-, Kommunikations- und Informationssysteme, die die gleichen Informationen weltweit identisch verfügbar machen, sowie ökonomische Verflechtungen oder Warenströme. Als Beispiele nennt er Menschenrechtsdiskussionen, feministische Bewegung oder ein ökologisches Bewusstsein. Diese Lebensformen oder kulturellen Determinanten enden nach Welsch nicht an (National-)Grenzen, sondern überschreiten diese und finden sich ebenso in anderen Kulturen. Daher herrschten heute in den verschiedensten Ländern ähnliche Probleme und Bewusstseinslagen.¹⁴

Welsch benutzt für diesen Zustand die bereits angesprochene Metapher der transkulturellen Netze (vgl. Welsch 2000: 34 ff.). Die von ihm dargestellten weltweit gleichen Bewusstseinslagen stellen in seinem Bild die Fäden dar, aus denen dann regional unterschiedlich ausgeprägte Netze gewoben werden. Da die Fäden in Stärke und Häufigkeit des Auftretens verschieden sein können, bilden sich regionale Unterschiede heraus. Wenn sich Staaten daher heute durch Transkulturalität auszeichnen, so sei dies – anders als beim Konzept der Globalisierung – nicht gleichbedeutend mit internationaler zivilisatorischer Homogenisierung, sondern führe zu neuen regionalen Unterschieden, die aber untereinander anschlussfähig seien. Bei der Transkulturalität entstehen Unterschiede somit

14 Einen analogen Gedanken postulierten auch Moosmüller/Möller-Kiero. Sie betonen, dass eine Abgrenzung nach Nation, Mehrheit/Minderheit oder Religion kontraproduktiv sei. Statt Menschen beispielsweise vorrangig über Religion zu definieren (z. B. Muslime in Deutschland), sollten angesichts der heutigen Verfasstheit von Gesellschaften vielfältige und anschlussfähige Zugehörigkeiten herangezogen werden, die den interkulturellen Kontakt anregen (z. B. Eltern-Sein, Mieter-Sein, Student-Sein etc., vgl. Moosmüller/Möller-Kiero 2014: 16 ff.).

nicht mehr durch das Nebeneinander klar abgegrenzter Kulturen, sondern bestehen zwischen verschiedenen Netzversionen, wie die folgende Abbildung verdeutlichen soll¹⁵:

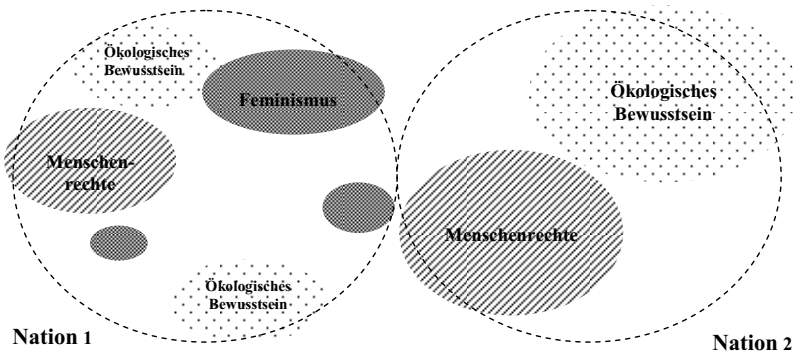


Abbildung 2: Visualisierung von Transkulturalität nach Welsch 2000

Die Abbildung soll verdeutlichen, dass gleiche Bewusstseinslagen (hier die Beispiele Welschs: Ökologisches Bewusstsein, Feminismus, Menschenrechte) weltweit in unterschiedlich starken Ausprägungen zu finden sind. Die gestrichelten Linien stellen die nationalen Grenzen dar, innerhalb derer sich diese Bewusstseinslagen finden. So wäre in diesem Beispiel in Nation 2 (gestrichelter Kreis rechts) das ökologische Bewusstsein stark ausgeprägt und auch die Menschenrechte hätten einen relativ hohen Stellenwert. Der Feminismus spielte in diesem konstruierten Beispiel nur eine sehr geringe Rolle. Nation 1 (gestrichelter Kreis links) wäre geprägt durch Feminismus und Menschenrechte, letztere allerdings in etwas geringerem Maße als in Nation 2.

Welsch folgert aus seinen Überlegungen, dass es weder etwas gänzlich Fremdes noch etwas gänzlich Eigenes mehr gebe: Das regionalspezifische sei nur noch eine ästhetische Inszenierung, die an der Oberfläche bleibe, während das zunächst Fremde häufig zum Eigenen geworden sei (vgl. Welsch 2000: 337). Neben der Transkulturalität auf der Ebene von Gesellschaften (= Makroebene) sieht Welsch die Transkulturalität auch auf der Ebene der Individuen (= Mikroebene). Dies bezieht er darauf, dass die meisten Menschen durch mehrere kulturelle Herkünfte und/oder durch verschiedene Bezugsländer geprägt seien. Somit

15 Der Übersichtlichkeit halber werden die von Welsch als Fäden visualisierten Aspekte hier als unterschiedlich große Kreise abgebildet. Die verschiedenen Größen der Kreise sollen der Stärke/Häufigkeit der von Welsch als „Fäden“ bezeichneten Bewusstseinslagen entsprechen.

gebe es kaum mehr ein Individuum, das rein „deutsch“, „mexikanisch“ etc. sei. Stattdessen seien die meisten Menschen durch mehrere Bezugsländer geprägt.¹⁶

Das *Trans*- in Transkulturalität steht für ihn zum einen für eine Vermischung von Determinanten oder Bewusstseinslagen, die ja über nationale Grenzen hinweg zu finden sind und durch Kulturgrenzen hindurchgehen.¹⁷ Darüber hinaus sei der Wandel hin zu einer transkulturellen Gesellschaft nach Welsch noch nicht vollständig vollzogen, wir befinden uns quasi in einem Übergangsstadium. *Trans*- soll daher auch auf die zukünftige Verfasstheit von Gesellschaften hindeuten (vgl. Welsch 2000: 336).

Insgesamt hat die Theorie von Welsch auch einen politischen Anspruch. Aus dem von Welsch beschriebenen Charakter von Kulturen wird, wie bereits dargestellt, deutlich, dass Eigenschaften oder Bewusstseinslagen nicht an eine Nation gebunden bzw. ethnisch fundiert sind. Kulturen entsprechen nach Welsch daher weder dem territorialen Bereich, noch der sprachlichen Ausbreitung eines Volkes (vgl. Welsch 2002). Darauf aufbauend betont Welsch, dass eine territoriale Zuschreibung, die in der Regel mit einem Reinheitsgedanken einhergehe (von Herder als „kulturelle Kugel“ bezeichnet, vgl. traditioneller Kulturbegriff), politisch äußerst problematisch sei und rassistischen Tendenzen Vorschub leiste. Welsch schreibt:

„Die Kugelvorstellung und das Reinheitsgebot bereiten politischen Konflikten und Kriegen den Boden (...) wo die Berufung auf ethnische und kulturelle Identität weltweite Separatismen und Kriege produziert.“ (vgl. Welsch 1995: 2)

Demgegenüber erkennt Welsch in der Tatsache, dass Gemeinschaften stets einige Elemente gemeinsam haben, die Chance, dass Gemeinsamkeiten und Anknüpfungspunkte gefunden werden. Die Identitäten seien untereinander anschlussfähiger als die traditionellen kulturellen Identitäten, die auf Abgrenzung zielten. Dieser Punkt der Übergangs- und Anschlussfähigkeit von Kulturen ist für Welsch sehr wichtig, da er in ihr die Möglichkeit zu einer friedlichen Koexistenz sieht. Welsch führt aus, dass bereits Jugendliche in eine transkulturelle Richtung hin gebildet werden sollten:

16 Auf diesen Aspekt des Individuums nimmt Pütz (2004) mit seinem Konzept der strategischen Transkulturalität Bezug. Pütz führt aus, dass mögliche verschiedene Zugehörigkeiten in unterschiedlichen Situationen bewusst und – vor allem – gezielt eingesetzt werden können.

17 Diesen Zustand der Durchmischung bezeichnet Welsch auch als „Hybridisierung“. Er schreibt: „Für jede einzelne Kultur sind tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabant geworden“ (Welsch 2000: 337). Damit unterscheidet er sich von Bhabha, der eine andere Konzeption von Hybridität vertritt (s. nächster Abschnitt).

„Sagt man uns (...) dass Kultur eine Homogenitätsveranstaltung zu sein habe, so werden wir die gebotenen Zwänge und Ausschüsse praktizieren (...). Geht man aber von der Vorstellung aus, dass Kultur auch das Fremde einbeziehen (...) müsse, dann gehören entsprechende Integrationsleistungen zur realen Struktur von Kultur. In diesem Sinne ist ‚Realität‘ von Kultur somit auch eine Folge unserer Konzepte von Kultur.“ (Welsch 2011: 12)

Diskussion Transkulturalität

Die Darstellung Welschs der verschiedenen international gleichen kulturellen Determinanten, die Kulturen und Individuen prägen, erscheint angesichts der zunehmenden Globalisierung und der damit einhergehenden ähnlichen Bewusstseinslagen sehr schlüssig, um die heutige Lebensrealität zu beschreiben. Sein grundsätzlich sehr wertvolles Konzept weist allerdings einige Inkonsistenzen und Widersprüchlichkeiten auf. Kritisch beleuchtet werden soll hier zunächst die zentrale These von Welsch, die das Bild der quer durch die Kulturen hindurchgehenden verschiedenen kulturellen Determinanten zeichnet. Es wird deutlich, dass es Welsch dabei weniger darum geht, zu definieren, was genau „Kultur“ ausmacht – tatsächlich nennt er für seine kulturellen Determinanten lediglich drei Beispiele: ökologische Orientierung, Menschenrechte und Feminismus. Stattdessen liegt sein Fokus vor allem auf dem Gedanken der Dekonstruktion von „Kultur“ im Sinne einer Aufschlüsselung in weltweit gleiche kulturelle Einzelbestandteile, ohne diese zu konkretisieren.

Eine vertiefte Betrachtung der von Welsch angesprochenen Determinanten wäre allerdings für das Konzept sehr weiterführend, auch um die Frage zu beantworten, ob z. B. der Aspekt der „Freundlichkeit“ wie ihn die Studierenden der vorliegenden Studie ansprechen, einer solchen Determinante entspräche. Nimmt man dies an, so wäre eine Kulturkonzeption, wie sie Welsch mit seinem Konzept der Transkulturalität vertritt, am ehesten im Sample bei der Studentin Lucia zu finden. Diese verweist darauf, dass es überall „warme“ (im Sinne von „herzliche“) Menschen gebe. Lucia allerdings zeichnet sich dadurch aus, dass sie kaum Kontakt zu Deutschen aufnimmt, d. h. diese von ihr zu Beginn und zum Ende ihres Aufenthaltes vertretene Position wird nicht durch die Konfrontation mit potentiell unbekanntem, fremdem Verhalten in Frage gestellt und kann somit weder bestätigt noch revidiert werden.

Geht man weiterhin davon aus, dass diese von Welsch postulierten kulturellen Determinanten den von Hansen (2003) angeführten Lebensformen entsprechen, so stellt letzterer in Frage, ob es sich tatsächlich um gleiche oder eben nur vermeintlich gleiche Lebensformen handelt. Hansen geht davon aus, dass die Ähnlichkeiten einer genaueren Betrachtung nicht standhalten und stattdessen

eben doch nationenspezifisch geprägte Varianten zu finden seien. Als Beispiele führt Hansen hier u. a. den Alltag einer Ärztin und eines Professors in den USA und in Deutschland an, die in einem jeweils unterschiedlichen Gesundheits-/Bildungssystem arbeiten. Hansen folgert, dass die Berufsgruppen von diesen äußeren Bedingungen massiv geprägt werden. Und bemerkenswerterweise verweist Welsch selbst an anderer Stelle ebenfalls auf Berufe (hier: Ökonom, Wissenschaftler, Journalisten), die heute „nicht mehr einfach deutsch oder französisch, sondern – wenn schon – europäisch oder global geprägt“ seien (vgl. Welsch 2000: 337).

Diesen Feststellungen sowohl Hansens als auch Welschs selbst ist entgegen zu halten, dass nicht notwendigerweise davon ausgegangen werden kann, dass bei Berufen eine einheitliche Bewusstseinslage vorherrscht. Menschen mit unterschiedlicher Persönlichkeit und mit verschiedensten Ansinnen können sich für den gleichen Beruf entscheiden. Demgegenüber handelt es sich bei einem ökologischen Bewusstsein um einen Aspekt (einer Person), bei dem eher von Ähnlichkeiten mit dem gleichen Aspekt bei anderen Personen ausgegangen werden kann. Welsch zeigt hier somit a) eine Inkonsistenz in seiner Theorie, wenn er von der Homogenität von Berufsgruppen ausgeht und b) geht er hier einen Schritt hinter seine eigene These zurück, wenn er als Bezugsgröße für Berufe wiederum auf Nationalitäten verweist. Auch wenn er hier die konkrete Nationalität durch „europäisch“ oder „global“ ablöst, so bezieht sich das Konzept doch wieder auf eine – dann größere – abgrenzbare Einheit lediglich größeren Zuschnitts.

Da die weltweite Anschlussfähigkeit der kulturellen Determinanten die zentrale Komponente seines Konzeptes ist, wäre es insgesamt hilfreich für das Transkulturalitätskonzept, wenn die kulturellen Determinanten stärker ausdifferenziert würden und überprüft würde, ob diese tatsächlich vergleichbar sind. Aktuelles Beispiel wäre z. B. die Femen-Bewegung, die sich in der Ukraine gebildet hat und inzwischen weltweit Nachahmerinnen findet (vgl. Glüsing et al. 2013).

Wie dargestellt, folgert Welsch aus seinen Überlegungen, dass es weder etwas gänzlich Fremdes noch etwas gänzlich Eigenes mehr gebe. Er scheut sich jedoch nicht, „den Kulturen“ im nächsten Zug umgehend eine ihnen innewohnende Fremdheit zuzuschreiben:

„Im Innenverhältnis einer Kultur – zwischen ihren diversen Lebensformen – existieren heute ebenso viele Fremdheiten wie in ihrem Außenverhältnis zu anderen Kulturen.“ (Welsch 2000: 338)

Er führt dabei nicht aus, ob die von ihm hier angesprochenen Fremdheiten im Innenverhältnis einer Kultur in irgendeiner Form z. B. „weniger fremd“ seien, da es ja nichts gänzlich Fremdes mehr gebe, oder ob er sich schlicht widerspricht. Es ist außerdem fraglich, ob seine These, dass es nichts Fremdes mehr gebe, nicht nur für eine bildungsbürgerliche Schicht gilt, die relativ gut informiert ist. Welsch führt eine Beispielsituation an, in der er in einem japanischen Restaurant zum Essen eingeladen war. Die Japaner stellten ihm die Stühle als original japanisch vor, während es sich in Wirklichkeit (wie er feststellte) um europäische Designklassiker handelte. Dabei stellt sich die Frage, wie viele Menschen in Europa so gut über Design informiert sind, dass sie Designklassiker überhaupt erkennen. In erster Näherung ist seine These daher zunächst einmal gewagt und müsste einer genaueren Überprüfung unterzogen werden.

Weiterhin ist Welschs Behauptung theoretisch richtig, dass er mit seinem Konzept die Tendenzen in sich diversifizierender Gesellschaften deutlich besser beschreiben kann als z. B. das vereinheitlichende Konzept der Globalisierung und die damit einhergehenden Partikularisierungstendenzen. Da er seine Theorie auch politisch versteht, entsteht damit aber auch ein von ihm nicht gelöstes Handlungsproblem: Menschen suchen aufgrund wachsender Uneinheitlichkeit Ordnung und Struktur, u. a. indem sie homogenisierende Vereinfachungen vornehmen und sich damit auf einfache gemeinsame Nenner, wie z. B. Nationen-gebundenheit, zurückziehen. Der politische Bereich des Konzepts der Transkulturalität greift dieses Phänomen nicht auf und erscheint daher idealistisch. In eine ganz ähnliche Richtung weist die bisweilen formulierte Kritik, dass Welsch die Machtproblematik komplett ausblende, indem er z. B. von der „machtfreien Zirkulation kultureller Bestände“ (Lösch 2005: 44) ausgehe. Als Beispiel nennt Lösch die Native Americans, die nach Welsch lediglich eine „intrakulturelle Variation der hegemonialen angloamerikanischen Kultur“ (vgl. Lösch 2005: 44) seien. Lösch selbst führt dieses Beispiel nicht weiter aus. Vermutlich verweist er aber auf das Machtgefälle zwischen dem dominanten Mainstream und den oftmals nicht genügend Rechnung getragenen Ansprüchen der Native Americans.

Zudem wird in der Konzeption von Welsch nicht deutlich, in welchem Verhältnis das Individuum zu einer Kultur steht. Zwar verweist er darauf, dass in Gesellschaften verschiedene Aspekte (in seinen Worten „Determinanten“) unterschiedlich stark vertreten sind, diese Zusammensetzung spiegelt sich ja aber nicht notwendigerweise zu gleichen Teilen im Individuum wider – möglicherweise ist z. B. Nachhaltigkeit/Umweltbewusstsein in einer Gesellschaft zwar ein relevantes Thema, für das einzelne Individuum aber irrelevant. Zugleich stellt auch die These Welschs, dass Individuen durch mehrere Bezugsländer geprägt seien, einen Widerspruch zu seiner Theorie der Transkulturalität auf Nationenebene dar. Bei letzterer (Ebene der Nation) hebt er die Bindung zwischen Nation

und Kultur auf (bzw. versteht Nation lediglich als politische Einheit, die nicht mit Kultur gleich gesetzt werde könne), bei ersterer (Ebene des Individuums) betont er die Zusammengehörigkeit und Deckungsgleichheit.

Und letztlich führt Welsch hinsichtlich seiner These, dass wir uns heute in einer Übergangsgesellschaft (*Trans*-Kultur) befinden, nicht aus, welches die Kriterien für ein „erfolgreiches“ Erreichen sind, d. h. wann ein „Endzustand“ erreicht wäre (vgl. Welsch 2000: 341). Es wäre stattdessen der Verfasstheit heutiger Gesellschaften angemessener, davon auszugehen, dass sich diese in einem permanenten Wandlungsprozess befinden, der niemals einen „Endpunkt“ erreicht. Kultur wird dabei nicht als statisches, in sich geschlossenes System angesehen, sondern als ein Fluss von Bedeutungen, der fortwährend alte Beziehungen auflöst und neue Verbindungen eingeht. In einem Thesenpapier zur interkulturellen Kompetenz der Bertelsmann Stiftung wird dieser Zustand beschrieben. Sie gehen aus von einem „prozessualen Verständnis von Kultur als einem dynamischen Fluss und beständigen Aushandlungsprozess von Normen, Werten und Lebensweisen“ (vgl. Bertelsmann Stiftung 2006: 6). Ein solches Konzept, das davon ausgeht, dass sich Kultur in einem dauernden Aushandlungsprozess befindet, demnach niemals ein statischer „transkultureller“ (End-)Zeitpunkt erreicht wird, ist das Konzept der Hybridität, wie es z. B. Bhabha vertritt. Dieses Konzept soll im nächsten Abschnitt vorgestellt werden.

2.4 Hybridität

Während Welsch unter Hybridität¹⁸ die weltweite Vermischung gleicher quasi statischer (trans-)kultureller Determinanten versteht, hat Bhabha das Konzept der Hybridität anders geprägt. Er richtet den Fokus darauf, dass jegliche äußere Zuschreibung durch z. B. Nationalität, Geschlecht bzw. Gender oder Alter nicht funktioniere. Seine zentrale Annahme ist, dass die Bedeutung von Aussagen und zugleich auch von (kulturellen) Identitäten erst im konkreten Moment der Interaktion von den Interaktionspartnern im Prozess der Bedeutungsaushandlung erzeugt wird¹⁹. Die Bedeutung und das kulturelle Selbstverständnis entstehen

18 Der Begriff „hybrid“ stammt ursprünglich aus der Biologie/Botanik und bedeutete Rassenmischung, bzw. botanische Kreuzung (z. B. das aus Pferd und Esel gekreuzte Maultier, das keine Nachkommen bekommen kann). Mitte des 19. Jahrhunderts wurde er zum ersten Mal auf den Menschen angewandt und stellte die Frage nach der Fertilität von Mischlingsnachkommen ins Zentrum seiner Überlegungen. Es ist bemerkenswert, dass Bhabha ausgerechnet diesen Begriff wählt, denn es lässt sich daraus – analog zu seinen Überlegungen – schließen, dass (hybride) Kultur nicht tradiert werden kann.

19 Damit kann davon ausgegangen werden, dass Hybridität im weiteren Sinne auch einen performativen Ansatz darstellt. Bei performativen Kulturverständnissen liegt das Augenmerk darauf,

somit erst im Moment der Interaktion. Bhabhas Ansatz legt damit einen Schwerpunkt auf die Diskursivität, die er in schriftlichen und mündlichen Äußerungen untersucht. Dies zeigt sich neben der Äußerung als Ort der Herstellung von Kultur auch daran, dass Bhabha für seine Thesen fast ausschließlich Beispiele aus kolonialen und vor allem postkolonialen Texten heranzieht.

Wenn in einer Interaktion die Bedeutung der Aussagen erst ausgehandelt wird, kann dieselbe Aussage in einem anderen Kontext gegenüber einer anderen Person eine andere Bedeutung haben. Daraus folgt, dass die potentiellen Bedeutungsmöglichkeiten unendlich sind. Oftmals gelte diese Uneindeutigkeit nach Bhabha sogar innerhalb eines gegebenen Kontexts und gegenüber identischen Interaktionspartnern – die in Interaktion gemachten (kulturellen) Äußerungen seien nach Bhabha damit immer schon in sich gespalten und vom Anderen durchdrungen. Zudem trage die „Entortung“ vieler Menschen – u. a. durch Migration, Flucht oder aus ökonomischen Gründen (z. B. Wanderarbeiter) – zusätzlich zu einer großen Varianz von Bedeutungsmöglichkeiten bei.²⁰ Bhabha geht daher davon aus, dass a) Aussagen grundsätzlich mehrdeutig sind und b) eine Bedeutungsfestlegung immer an eine individuelle konkrete Situation (und nicht an Nationalitäten) gebunden und somit situativ sei. Daraus folgt auch, dass Bedeutungen fluide sind, sie sich also jederzeit verändern können. Alle äußeren Zuschreibungen wie Nationalität, Geschlecht, Rasse etc. sind in sich somit zunächst ambivalent²¹ und erhalten erst durch die situative Aushandlung ihre Be-

wie Kultur durch Handeln permanent neu hergestellt wird, wie sich durch Iteration Zuschreibungen manifestieren (bzw. in der Terminologie von Judith Butler (nach Redecker 2011) materialisieren und ggf. durch Resignifikation verändern). Volbers schreibt: „Performativität ist das Phänomen, dass ‚Wirklichkeiten‘, auf die sich bestimmte Handlungen beziehen, erst *im Akt* dieser Bezugnahme – erst durch den Vollzug der jeweiligen Handlung – hervorgebracht werden“ (Volbers 2014: 1, *kursiv* im Original, vgl. auch Bachmann-Medick 2003, 2009). Busch stellt in Anlehnung an Butler, die postuliert hatte, dass es ein reines Geschlecht nicht gebe, sondern dass dies immer schon diskursiv überlagert sei, die These auf, dass Kultur in Reinform nicht existiere, sondern dass auch das Konzept der Kultur selbst erst im Diskurs erschaffen und am Leben erhalten werde (vgl. Busch 2013).

20 Auch wenn Bhabha selbst dies nicht weiter konkretisiert, so kann doch angenommen werden, dass hier weitere Deutungsmöglichkeiten aktiviert werden, die über etablierte Interpretationen hinausgehen.

21 Dass die Überlegungen zur Ambivalenz in der Tat relevant sind, zeigt sich z. B. daran, dass selbst die Frage des Geschlechtes nicht immer eindeutig beantwortet werden kann. Neben der sozialen Frage nach *Gender*, was somit sozial als weiblich und männlich angesehen werden kann, ist auch die Frage nach dem – vermeintlich eindeutigen – biologischen Geschlecht naturwissenschaftlich mitunter nicht eindeutig zu klären. So gibt es z. B. Männer mit dem weiblichen Chromosomensatz XX bei gleichzeitiger Testosteronbildung und umgekehrt Frauen mit Chromosomensatz XY. Diese Uneindeutigkeit führte u. a. dazu, dass z. B. im Sport wiederholt (wie im Fall der südafrikanischen Mittelstreckenläuferin Caster Semenya) die Frage aufgeworfen wurde, ob eine Person eine Frau oder ein Mann sei. Letzteres bedeute einen Vorteil vor den weiblichen Konkurrentinnen (vgl. Hahn 2010).

deutung. Zur Illustration dieses Phänomens soll hier die Äußerung „er ist schwarz“ angeführt werden, bei der sich erst im Gespräch/Kontext erschließt, ob damit auf z. B. die Hautfarbe oder die politische Orientierung einer Person Bezug genommen wird. Struve verweist auf diesen Sachverhalt, wenn sie schreibt:

„Demgemäß ist Kultur kein Erkenntnisobjekt *sui generis* mit stabilen und eindeutigen Bestandteilen und Inhalten, sondern ein Ort, in dem sich Bedeutungen immer wieder neu entfalten können und in diskursiven Prozessen hergestellt werden. Bhabha zufolge muss es also darum gehen, (...) sich ‚mit Kultur als einer ungleichmäßigen, unvollendeten Produktion von Bedeutung und Wert zu befassen‘.“ (Struve 2013: 43)

Neben den genannten Aspekten der Situativität und Vagheit ist der im Diskurs hervorgebrachte sogenannte dritte Raum ein Kernelement von Bhabhas Darstellungen zu Kultur. Mit dieser Metapher bezeichnet Bhabha die potentiell ambivalenten und widersprüchlichen Äußerungen bzw. die Prozesse oder Momente, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden. Von diesem dritten Raum der Ambivalenz aus werde die individuelle oder gemeinschaftliche kulturelle Identität entwickelt. Dieser dritte Raum ist für Bhabha nicht konkret fassbar, er ist in sich ambivalent und nicht kontinuierlich existent, da die Zuschreibung kultureller Identität nur für die Dauer des Aushandlungsprozesses besteht.

Neben dieser durch die potentielle Unendlichkeit der Kontexte und Interaktionspartner erzeugten Mehrdeutigkeiten von Aussagen gibt es bei Bhabha noch eine zweite Quelle der Ambivalenz. Denn auch vermeintlich eindeutige Aussagen beinhalten nach Bhabha mehrdeutige Komponenten, da uns vieles in uns selbst unbekannt sei. Dabei bezieht sich Bhabha auf das von Freud in der Psychoanalyse entwickelte Konzept des Unheimlichen und überträgt dieses auf kulturelle Fragestellungen. Freud (nach Bhabha) ging davon aus, dass es ins Unterbewusste verdrängte Anteile innerhalb eines Individuums gibt. Durch diese Verdrängung werden sie dem Individuum fremd und in der Folge unheimlich. Dieser Mechanismus wirke nicht nur individuell; Bhabha überträgt dieses Bild vielmehr auch auf das Fremde innerhalb menschlicher Gemeinschaften. Auch hier gebe es verdrängte Anteile, die einer Gesellschaft fremd geworden seien. Diese verdrängten, fremden und dadurch unheimlichen Aspekte fänden jedoch immer wieder ihren Weg an die Oberfläche einer Gesellschaft.²² Sie seien somit integraler Teil derselben und nicht etwas Randständiges oder Fremdes. Bhabha folgert daraus:

22 Auch Kokemohr (2007) bezieht sich mit seinem Konzept der subsumtionsresistenten Erfahrungen auf dieses Phänomen. Darauf wird in Kapitel 4.2 eingegangen.

„Differenz ist nicht die Marke für eine Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Zentrum und Rändern, sondern ein unumgänglicher Ort mitten im Zentrum.“ (Bhabha 2007: XI)

Auf die Bedeutungsaushandlung als zentrales Konzept Bhabhas wurde bereits eingegangen. Wenn nun derartige Bedeutungsaushandlungen, bzw. die damit verbundene Entwicklung eines (kulturellen) Selbstverständnisses bereits für das Individuum situationsgebunden und damit nicht statisch stabil sind, so gelte dies noch mehr für menschliche Gruppen. Eine Gemeinschaft bzw. Kultur setze sich demnach aus vielerlei individuellen Konzepten zusammen, die im Moment der Interaktion Bedeutung erhalten.²³ Daher kann bei Bhabha im Gegensatz zu anderen Konzepten, die die Vielgestaltigkeit von Gesellschaften zu fassen versuchen (z. B. Multikulturalismus), nicht ein stabiles „Eigenes“ gegen ein stabiles „Anderes“ (das Fremde) abgegrenzt werden. So etwas wie eine – u. a. durch die koloniale Großmacht Großbritannien postulierte – reine und homogene Kultur sei eine Illusion und sei es immer schon gewesen:

„It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or ‘purity’ of cultures are untenable (...).“ (Bhabha 1994: 37)

Wenn Bhabha hier auf die ehemalige Kolonialmacht Großbritanniens verweist, klingt an, dass er als gebürtiger und in den USA lebender Inder einen durch die koloniale Vergangenheit Indiens geprägten Blick hat. Neben den erkenntnistheoretischen Elementen hat Bhabhas Theorie daher auch eine politische Dimension. Bei seinen Überlegungen zur Entwicklung eines individuellen und gemeinschaftlichen Selbstkonzeptes (= kulturelle Identität) steht denn auch immer wieder die Frage nach den Machtverhältnissen zwischen (ehemaliger) Kolonialmacht und (ehemaliger) Kolonie im Raum. Mill verweist auf diesen Aspekt, wenn sie schreibt:

„Mit seinem Hybriditätskonzept kritisiert Bhabha also die von selbsternannten Autoritäten bewusst oder unbewusst vorangetriebene Verhärtung kultureller Charakteristika zu Annahmen ihrer Normalität, Natürlichkeit, Höherwertigkeit et cetera. Indem er die inhärente Ambivalenz und Unsicherheit jeder kulturellen Äußerung aufdeckt, situiert er jede Kultur in einem unbequemen, unsicheren, instabilen und schwer zu lokalisierenden Grenzraum, in dem kulturelle Äußerungen neu verhandelt werden, so dass eine Neubewertung kultureller Hierarchien möglich wird.“ (Mill 2005: 436)

23 Daraus folge auch, dass es im nationalen Gedächtnis sich widersprechende und miteinander nicht zu vereinbarende Wiedergaben des Vergangenen gebe.

Bhabha diskutiert den Aspekt des Machtungleichgewichts anhand literarischer Figuren im postkolonialen Kontext. In diesem Zusammenhang betont er, dass wir im Zeitalter des „Post“ (-feminismus, -kolonialismus oder der Postmoderne) leben, in dem ein Gefühl der Desorientierung vorherrsche. Dieses „Post“ beziehe sich nicht auf die chronologische Abfolge, sondern liege in einem erkenntnistheoretischen „darüber hinausgehen“ begründet. Die Sprache selbst erweise sich dabei als Werkzeug zur Überschreitung dieser Grenzen. Dadurch, dass Sprache vage sei und diese Uneindeutigkeit auch bewusst eingesetzt werden könne, sei sie ein Mittel der Subversion, der Aushebelung der Machtverhältnisse zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren:

„At the point at which precept attempts to objectify itself as a generalized knowledge or a normalizing, hegemonic practice, the hybrid strategy of discourse opens up a space of negotiation where power is unequal but its articulation may be equivocal.“ (Bhabha 1993: 213)

Indem das innerhalb eines kolonialen Diskurses Unterdrückte und Verleugnete („das Fremde“) an die Oberfläche komme, sei die Sprache ein Akt des Widerstands gegen die koloniale Herrschaft. Als Beispiel für die subversive Kraft der Sprache führt er eine Darstellung an, in der einer der ersten einheimischen Missionare Indiens, Anund Messah, über eine Situation berichtet, in der er auf ca. 500 indische Männer, Frauen und Kinder trifft, die die Bibel studieren (vgl. Bhabha 2007: 152ff.). Der Missionar erklärt den Menschen, dass dies das Religiensbuch der Europäer in indischer Sprache sei. Auch sie könnten daran teilhaben. Die Inder halten dies für unmöglich, da die Europäer Fleisch essen, was für sie unmöglich sei. Bhabhas Interpretation arbeitet heraus, dass die Bibel, die die Überlegenheit darstellen soll, zum Ausgangspunkt von Zweifeln wird, indem die Einheimischen anzweifeln, dass das Wort Gottes aus dem Munde von Engländern kommen könne, wo diese doch Fleisch essen. Die Subversion zeige sich daran, dass die Inder – entgegen der Absicht der Missionare, die gehofft hatten, dass die Inder von selbst die Religion übernehmen, gäbe man ihnen die Lektüre – begännen, kritische Fragen zu stellen und damit die Autorität der Engländer zu untergraben. Ackermann schreibt dazu:

„Die Fragen der Einheimischen werden in dem Maße subversiv, in dem sie die strategische Verleugnung kulturell/historischer Differenz in Messahs evangelikalem Diskurs zur Sprache bringen. Was Messah (...) zu verbergen trachtet, ist das Projekt, ‚Einheimische‘ zur Zerstörung der einheimischen Kultur und Religion einzusetzen und die Engländer (bzw. die Kirche) als Stellvertreter Gottes auf Erden darzustellen. Indem sie den von ihnen eingenommenen Standpunkt auf ihre Ernährungsvorschriften stützen, widersetzen sich die Einheimischen allerdings dieser

insinuierten Äquivalenz von Gott und den Engländern, sie stellen nicht nur die Grenzen des Diskurses in Frage, sondern verändern auch auf subtile Art seine Basis.“ (vgl. Ackermann 2004: 150)

Aus Bhabhas Darstellungen der Ambivalenz und Situationsgebundenheit einer jeden Äußerung folgt, dass sich sein Konzept der Hybridität von Kultur nicht nur auf ehemalige Kolonien bezieht, sondern ebenfalls auf jene geographischen Regionen, die sich traditionell als homogen definieren und häufig die ehemaligen Machtzentren bezeichnen. Innerhalb jedes geopolitischen Raumes gebe es eine Vielzahl individueller, ambivalenter und im Prozess begriffener Kulturen. Hinzu komme, dass nationale Einheiten in zunehmendem Maße auch hinsichtlich der geographischen Herkunft ihrer Bewohner vermischt sind sowie zahlreiche Menschen in kulturell „entorteten“ Räumen arbeiten. Das bedeutet, dass nationale Kulturen nicht nur aus Sicht einer vermeintlichen Mehrheit definiert werden können. Die westlichen Metropolen müssen nach Bhabha ihre tradierte Geschichte „umschreiben“ bzw. erweitern, indem sie Aspekte aufnehmen, die aus dem Blickwinkel der diversen minoritären Bevölkerungsgruppen, einschließlich des Blicks der (ehemaligen) Kolonien, betrachtet werden. Er schreibt:

„Die Geschichte der Nachkriegsmigranten und Flüchtlinge, die in die westlichen Metropolen strömen, muss als einheimische Narrative angenommen werden, die *ih-rer nationalen Identität inhärent ist* (...).“ (Bhabha 2007: 9, *kursiv* im Original)

Diskussion Hybridität

Mit Bhabhas Vorstellung der Situativität und Mehrdeutigkeit von Kultur wurden sowohl der traditionelle Kulturbegriff (homogen, statisch und nationengebunden) als auch die Auffassung von Kultur als weltweit gleiche kulturelle Determinanten (vgl. Welsch 2011) abgelöst. Bhabha führt mit seinem Konzept des dritten Raumes, in dem Kultur als fluides Element entstehe, das Konzept der kollektiven Erfahrung menschlicher Gemeinschaft oder „Kultur“ einen Schritt weiter. Zum einen sei Kultur mehr als die in anderen Theorien angenommene individuelle Verknüpfung bzw. Summe von Teilaspekten, die dort als stabil konzeptualisiert werden. Für Bhabha kommt Kultur in einem steten Entstehens- und Aushandlungsprozess zustande, und jede darin getätigte Aussage ist in sich selbst bereits ambivalent. Nach Struve (2013) zeichnen sich Kulturen daher aus durch

„(...) die Gleichzeitigkeit konkurrierender Bedeutungskonstruktionen (...) als gleichzeitig widersprüchliche Wertevorstellungen, Narrative oder Machtansprüche.“ (Struve 2013: 43)

Für Bhabha besteht das Selbstkonzept eines Menschen aus mehr als der Summe der äußeren Zuschreibungen²⁴, denn Identität sei im steten Aushandlungsprozess begriffen und jederzeit potentiell vieldeutig und -schichtig. Akzeptiert man diese Deutung individueller Zuschreibungen, so gilt dies natürlich in besonderem Maße für menschliche Gemeinschaften. Wie hier deutlich wird, bindet Bhabha die Entstehung von Kultur an Interaktion und hier konkret an den situativen Aushandlungsprozess. Kultur bleibt für ihn dabei immer etwas Temporäres, was demnach auch nicht an andere weitergegeben werden kann.

Bhabhas Ansatz ist insofern ein Gewinn, als er der Interaktion eine zentrale Funktion zuweist. Diese fristet im Gegensatz dazu in anderen Theorien eher ein Schattendasein. Für Hansen, der von einer statischen Existenz von Kultur ausgeht, ist Kommunikation wichtig zur Weitergabe von Kultur von einer Generation an die nächste. Auch entstünden „Standardisierungen“ innerhalb von Gesellschaften durch Kommunikation. Für Hansen spielt aber der Aushandlungsprozess, der für Bhabha der eigentliche Kern seiner Theorie ist, keine Rolle. Obwohl Kultur für Hansen rein geistiger Natur ist, bleibt er auf der oberflächlichen Betrachtung der zu beobachtenden Phänomene stehen. Und während das Konzept der Transkulturalität zwar von einer interaktiven Aushandlung kultureller Identität an den Rändern von Kollektiven ausgeht, werden diese Prozesse nicht systematisch ausgearbeitet. Die übrigen dargestellten Theorien verzichten ganz auf derartige dezidierte Aussagen zur Entstehung von Kultur. Hier ist somit eine der besonderen Leistungen des Hybriditäts-Konzeptes von Bhabha zu sehen.

Allerdings birgt auch das Konzept Bhabhas einige Kritikpunkte. So wird z. B. verschiedentlich angemerkt, dass Bhabhas Definition von Kultur wenig klar und vor allem wenig konkret sei:

„Seine Schriften zwingen den Rezipienten (...) zum geduldigen, wiederholten Lesen von Unlesbarkeit (...) und damit zur Ausbildung einer Tugend, nach der auch das oft verwirrend-unfassliche Hybride verlangt.“ (Zapf 2002: 59ff., vgl. auch Mill 2005: 434ff.)

Und in der Tat wäre eine eingängigere, klarer umgrenzte Definition von Hybridität für den Leser/die Leserin zwar wünschenswert, sie würde jedoch Bhabhas eigenem Konzept der Ambivalenz und Mehrschichtigkeit einer jeden Äußerung entgegenlaufen. Darauf verweist Struve, wenn sie schreibt:

24 Bronfen (2007) bezeichnet die Annahme der verschiedenen durch die Gesellschaft an das Individuum herangetragenen Determinanten in Anlehnung an Althusser als „symbolische Anrufung“.

„Bhabhas Schreiben (...) führt zu Texten, welche sich bewusst jeglichen Strukturierungsbestrebungen widersetzen und gerade durch das argumentative wie konzeptuelle Driften neue Erkenntnisse über Kulturkontakte (...) gewinnen wollen.“ (Struve 2013: 7ff.)

Kritisch angemerkt wird ebenfalls, dass Bhabha seine vor der kolonialen Vergangenheit Indiens und seiner als Parse zu lesenden Analysen zu solchen des kolonialen Blickes generell verallgemeinert. Und in der Tat sind seine Aussagen zunächst durch die Geschichte Indiens geprägt. Seine Beobachtungen sowohl der kulturellen Entortung von Arbeitsmigranten oder Flüchtlingen als auch die Situation innerhalb der westlichen Metropolen sind jedoch auf vielerlei Lebensbezüge übertragbar und erscheinen nicht „spezifisch indisch“.

Vauteck (2005) merkt zudem an, dass das Konzept Bhabhas lediglich an den Erfahrungen gut situierter Intellektueller und Wissenschaftler orientiert sei, die Hybridität und den Abbau von Differenzen als befreiend erleben. An der Kritik erscheint plausibel, dass es möglicherweise ein menschliches Bestreben ist, Gruppenzugehörigkeiten und damit Differenzen und Grenzen zu schaffen, die für die eigene Identitätskonstruktion hilfreich sind. Darauf verweist auch Bronfen, wenn sie schreibt: „(...) löst es doch den Wunsch nach Einfachheit, Transparenz und Kohärenz aus (...)“ (Bronfen 2007: XIII). Bereits in der Diskussion zu Transdifferenz wurde allerdings in Frage gestellt, ob dazu das Konzept der nationalen Kulturen notwendig ist, inwieweit dies tatsächlich trägt und ob es nicht nur eine konstruierte Illusion ist. Vor allem geht die Kritik aber an Bhabhas Kernüberlegung vorbei, wenn sie davon ausgeht, dass er Hybridität als Befreiung idealisiert. So kritisiert z. B. Bachmann-Medick: „(...) he has neglected the concrete conditions of migration, which are accompanied by a large degree of suffering“ (Bachmann-Medick 2014: 125). Die von Bhabha diskutierten Beispiele zeigen jedoch, dass kulturelle Hybridität schlicht eine Realität ist: unabhängig von finanziellen Mitteln und vor allem unabhängig davon, ob sie als positiv oder negativ erlebt wird.

Schwerwiegender erscheinen die gegen seine Überlegungen in Bezug auf politischen Widerstand vorgebrachten Einwände. Zwar betont Bhabha wiederholt, dass die hybride Sprache ein Mittel der Subversion gegen die Autoritäten sei. Hier mangelt es jedoch an Beispielen, wie dies tatsächlich geschehen kann. Der von ihm diagnostizierte diskursive Widerstand gegen die Autorität lässt sich nur schwer nachverfolgen. Gerade auch in dem von ihm selbst dargestellten Beispiel der versuchten Missionierung ist ein bewusster Widerstand, aber auch die Subversion als solche nur mit Mühe nachzuvollziehen. Es bleibt fraglich, ob bei diesem überlieferten Beispiel die Einheimischen tatsächlich subversiv Machtstrukturen untergruben – womöglich sogar mit der Absicht, die Kolonisatoren in Schrecken zu versetzen.

Aus den ausschließlich fiktionalen Beispielen ergibt sich allerdings auch noch eine ungelöste Frage. Schlussendlich ist es bei Bhabha nämlich überraschend, dass er trotz der Dominanz der Fiktionalität und Diskursivität seiner Beispiele in Form von Romanen keinerlei explizite textanalytische Verfahren anwendet. Eine solche systematische Textanalyse wäre spannend, um die von Bhabha angeführten Textstellen ergänzend zu analysieren. Darüber hinaus bleibt außerdem offen, inwieweit Hybridität sich nur in (fiktionalen) Texten oder auch in Dokumenten realer sozialer Interaktion finden lässt. Es wäre daher eine lohnende Analyse, Hybridität (im Sinne der Uneindeutigkeit und Aushandlung der Eigen- und Fremdzuschreibung) in Interviews, Gruppendiskussionen oder Videographien aufzuspüren. In der vorliegenden Studie soll ein solcher Versuch unternommen werden, indem die situative, subjektive kulturelle Identität anhand der dokumentarischen Methode nach Bohnsack (2010, vgl. Kapitel 5.3.2) in Form der rekonstruierten Orientierungsrahmen herausgearbeitet wird. Dabei wird sich zeigen, dass z. B. die stereotype Zuschreibung zu den Deutschen als „kalt“ von den Studierenden nicht haltbar ist. Die Erfahrung von freundlichen Deutschen führt zu deutlichen Widersprüchen in den Zuschreibungen, die allerdings in der vorliegenden Studie noch nicht letztendlich aufgelöst werden.²⁵

2.5 Zusammenfassung

Im vergangenen Kapitel wurden Theorien zum Thema Kultur von einer traditionelleren hin zu einer progressiveren Konzeption vorgestellt. Es wurde deutlich, dass sich die Theorien in mehrerlei Hinsicht unterscheiden. Die wichtigsten Kategorien sind die Natur von Kultur, die Homogenität, bzw. Heterogenität ihres Gehaltes und ihrer Mitglieder, die Normativität und Dauer, ihr Entstehen, die Eigen- und Fremdkonzeption sowie der Zusammenhang zwischen Nation und Kultur. Die verschiedenen Aspekte greifen ineinander und bedingen sich gegenseitig. Daher kann nicht jeder der hier angesprochenen Aspekte einzeln dargestellt werden, sondern wird zum Teil innerhalb der anderen besprochen.

Hinsichtlich der Natur von Kultur unterscheiden sich die dargestellten Theorien wesentlich voneinander. Alle dargestellten Theorien beziehen Kultur auf geistige Inhalte. Thomas und Hansen operieren dabei auf der formalen Ebene: Thomas spricht von „Orientierungssystemen“, die im Wesentlichen aus dem Wissen eines Menschen über seine gegenständliche und soziale Umwelt besteht sowie über Erfahrungen darüber, wie mit diesem Wissen umzugehen ist. Nach

25 Neben dem Fokus auf Sprache weist Ackermann (2004) darüber hinaus auch darauf hin, dass Hybridität möglicherweise auch in sozialem Verhalten zu verorten sei.

Hansen sind unter Kultur gemeinsame Standardisierungen innerhalb eines Kollektives zu verstehen. Welschs Ausführungen zum eigentlichen Inhalt von Kultur sind knapp. Er spricht lediglich von „kulturellen Determinanten“, „Lebensformen“ oder „Bewusstseinslagen“. Diese scheinen teilweise den Orientierungssystemen von Thomas zu entsprechen, wobei Thomas von der Existenz eines Orientierungssystems für eine Nation ausgeht, während Welsch diesen Zusammenhang verneint. Die Bewusstseinslagen nach Welsch beziehen sich immer auf einzelne Aspekte, wie z. B. ökologisches Bewusstsein oder Feminismus. Auch Bhabha geht letzten Endes von der geistigen Natur von „Kultur“ aus, handelt es sich bei ihm doch um die in einer konkreten Situation zwischen Aktanten entwickelten Bedeutungen, die jedoch flüchtig sind. Das Konzept der Transdifferenz macht keine Aussagen zur Natur von Kultur.

Während Thomas davon ausgeht, dass die Inhalte seines Orientierungssystems, wie dargestellt, für eine Gruppe gleich (= homogen) sind, lässt Hansen formal Heterogenität zu. Allerdings nimmt auch bei ihm das Kollektiv „Nation“ als Obergruppe die dominanteste Rolle ein, die alle in ihm subsumierten Untergruppen auf eine spezifische, nationale Art präge – eine Aussage, der Thomas vermutlich nicht widersprechen würde. Welsch hingegen löst den Gedanken einer homogenen Kultur auf. Für ihn besteht Kultur aus den genannten spezifischen kulturellen Determinanten, die sich weltweit wiederfinden. In verschiedenen Regionen der Welt setzen sich Kulturen daher aus den gleichen Determinanten zusammen. Dem Argument, dass dadurch eine internationale Uniformierung entstehe, hält er entgegen, dass sich die Zusammensetzung und Struktur überall unterscheide. Es entstehen somit verschiedenste regionale Varianten (in seiner Terminologie: transkulturelle Netze), die auch dem Wunsch der Menschen nach Spezifität entsprächen. Das Konzept der Transdifferenz verortet sich nicht eindeutig. Es geht einerseits von einer Heterogenität von Kultur aus, denn das (veränderte) Eigene sei immer vom (angeeigneten) Anderen durchzogen. Dennoch behalten Breinig/Lösch (2002) zugleich das Konzept (binärer) Differenz bei, ohne diesen Widerspruch aufzulösen. Für Bhabha ist Kultur ein Moment, das in der Interaktion zwischen zwei Menschen entsteht. Dieses Moment, in seiner Terminologie der dritte Raum, ist flüchtig und situativ. Daraus folgt zwangsläufig, dass die Erfahrungen innerhalb menschlicher Gemeinschaften nicht homogen sein können.

Aus der dargestellten Situativität und Flüchtigkeit folgt ebenfalls, dass es für Bhabha keine Dauer von Kultur und schon gar keine Normativität bzw. Zuschreibung von außen geben kann. Kultur ist für ihn daher immer etwas Temporäres – und vor allem etwas Neues – das nicht an andere weiter gegeben werden kann. Hiermit unterscheidet er sich von den anderen dargestellten Theorien, die ja, wie dargestellt, von der Existenz gemeinsamer Standardisierungen oder Ori-

entierungen ausgehen, die damit auch von einer Generation an die nächste weiter gegeben werden können.

Aus dem Dargestellten folgt ebenfalls, dass es bei Bhabha keine Übereinstimmung zwischen Kultur und Nation geben kann. Auch Welsch spricht sich gegen eine solche Gleichsetzung aus, geht er doch von der regional unterschiedlichen Vermischung verschiedener kultureller Determinanten aus, die sich weltweit wiederfinden.²⁶ Nach Welsch ist eine Gleichsetzung von Kultur und Nation hochgradig problematisch und bereite den Boden für Rassismus. Lediglich Hansen und Thomas assoziieren Kultur mit Nation, wobei Hansen, wie gesagt, von der Existenz eines Superkollektives Nation ausgeht, das alle in ihm vereinten Unterkollektive beeinflusse. Thomas äußert sich nicht zum Verhältnis der verschiedenen „Kulturen“, allerdings bezieht er sich in seinen Überlegungen im Wesentlichen auf Nationalitäten. Das Konzept der Transdifferenz macht keine expliziten Aussagen hinsichtlich des Zusammenhangs von Kultur und Nation. In den Beispielen wird jedoch deutlich, dass Nation zumindest als eine kulturelle Gruppe gilt, neben der es weitere (Sub-)Gruppen geben kann (z. B. Ureinwohner).

Hinsichtlich der Genese von Kultur ist Bhabha der einzige der hier dargestellten Theoretiker, der davon ausgeht, dass Kultur, wie dargestellt, im Moment der Interaktion und des Aushandelns von Bedeutung, d. h. im diskursiven Handeln zwischen Menschen entsteht. Auch wenn Hansen davon ausgeht, dass Kultur durch Kommunikation entstehe, so geht er nicht von einem Aushandlungsprozess aus, sondern von einem Prozess, bei dem sich die ansteckendsten Ideen oder Gedanken durchsetzen. Für ihn kommen Vorkommnisse durch Zufall in die Welt und setzen sich durch Kommunikation für eine breite Masse durch, wodurch sie zu „Kultur“ werden. Er bleibt dabei auf der Ebene der reinen Betrachtung von oberflächlich zu beobachtenden Phänomenen stehen. Während bei Bhabha damit zwei Menschen (oder ggf. sogar ein Mensch) ausreichen, um „Kultur“ entstehen zu lassen, muss es sich bei Hansen (wie auch bei den weiteren hier angesprochenen Theoretikern) um eine größere Gruppe von Menschen handeln, die eine Idee teilt und weitergibt, damit es sich um „Kultur“ handelt. Auch für Welsch und Lösche hat der Handlungsaspekt für die Genese keine Bedeutung. Für Welsch sind kulturelle Determinanten in der Welt, die sich im Wesentlichen durch die räumlichen Deplatzierungen von Menschen durch Migration, moderne Kommunikationsmedien, etc. verschieben und ggf. verändern. Und auch Lösche weist darauf hin, dass sein Fokus nicht auf der Entstehung von Kultur liegt, sondern auf jenen Phänomenen, die bei deren Aufeinandertreffen im Raum zwischen Kulturen entstehen.

26 Welsch benutzt für diese Vermischung auch den Begriff der „Hybridität“, während Bhabha damit das Entstehen von etwas Neuem bezeichnet.

Hinsichtlich der im Zusammenhang mit Welsch bereits angesprochenen kulturellen Determinanten geht Welsch davon aus, dass diese weltweit gleich sind. Hansen hingegen nimmt an, dass diese immer durch Nationalität spezifisch geprägt sind. Auch ein traditionelles Kulturverständnis wie das von Thomas geht davon aus, dass Determinanten nationensspeziell geprägt sind. Welsch folgert aus seinen Ausführungen zu den weltweit gleichen Determinanten, dass eine internationale Anschlussfähigkeit gegeben ist, die zu Verständigung führt. Damit will er sich von der Abgrenzung nach außen, wie sie sich z. B. im Modell von Hansen und Thomas darstellt, lösen. Bhabha lehnt eine solche (statische) Zuschreibung dieser Determinanten ab. Diese seien in sich bereits ambivalent und vage. So lasse sich selbst die vermeintlich eindeutige Frage des Geschlechtes nicht immer eindeutig beantworten, geschweige denn die Frage nach der sexuellen Identität. Anders als Hansen führt er dies allerdings nicht auf die Nationengebundenheit zurück, sondern auf Individualität und Situativität.

Es ist bei Welsch problematisch, dass dieser auf der Ebene der kulturellen Determinanten stehen bleibt. Tatsächlich aber müsste er diese noch für das Individuum aufschlüsseln bzw. seine Theorie dahingehend erweitern, dass sich ein Individuum ggf. durch verschiedene kulturelle Determinanten auszeichne. Hier ist er ähnlich vereinfachend bzw. normierend wie Hansen, der allerdings Individuen auch noch nationale Prägungen zuschreiben würde. Welsch zieht aus seinen Überlegungen auch die problematische These, dass es nichts Fremdes und nichts Eigenes mehr gebe. Demgegenüber sucht Bhabha das Fremde nicht im Äußeren, sondern im Inneren eines Menschen. Bei diesem Fremden handele es sich um Unbewusstes und Unterbewusstes, ggf. Verdrängtes, das uns in der Gestalt des vermeintlich äußeren Fremden entgegentrete.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Konzept der Einheit von Nation und „Kultur“, wie es u. a. Thomas und Hansen vertreten, heute noch weniger als je zuvor zu halten ist. Die Gründe dafür sind vielfältig und liegen insbesondere in den heutigen Informationstechnologien und weiteren Auswirkungen der Globalisierung wie beispielsweise Migration. Heute gilt es daher vielmehr, den Blick auf die vielfältigen Überschneidungen und Differenzen innerhalb von Nationengrenzen zu richten und diesen gerecht zu werden. Das Konzept der Transdifferenz macht erste Schritte in diese Richtung, behält aber, wie dargestellt, binäre Oppositionen bei. Deren Ergänzung durch sogenannte transdifferente Elemente ändert dies nicht substantiell, so dass sich dieses Konzept ebenfalls als zu vereinfachend darstellt.

Deutlich umfangreichere Schritte in diese Richtung geht das Konzept der Transkulturalität nach Welsch. Es ist auf den ersten Blick sehr eingängig, negiert es doch vermeintlich nationale Zuschreibungen und entwickelt den Gedanken, dass es weltweit gleiche kulturelle Determinanten gibt. Indem Welsch versucht,

die heutige Durchdringung von Gesellschaften mit weltweit gleichen Eigenschaften zu fassen, wird das Kulturkonzept „entnationalisiert“. Bei näherer Betrachtung weist es jedoch leider einige innere Widersprüche auf und erscheint als noch nicht „ausgereift“. So muss die widersprüchliche Verwendung des Terminus „Kultur“, der zum einen Gruppen mit gleichen kulturellen Determinanten, zum anderen jedoch Nationalitäten bezeichnet, kritisch betrachtet werden. Darüber hinaus fehlt eine konkrete Definition dessen, was unter den kulturellen Determinanten konkret zu verstehen sei, was eine empirische Wendung erschwert. Zudem nimmt Welsch in seinen Ausführungen zur weltweiten Anschlussfähigkeit keinen Bezug zu politischen oder ökonomischen Machtfragen.

Während sich bei Welsch und Hansen also kulturelle Identität als Summe von nach wie vor stabilen Teilaspekten eines Individuums (z. B. Geschlecht, Gender, Schichtzugehörigkeit) zusammensetzt, geht Bhabha darüber hinaus. Sein Gedanke, dass sich erst in Interaktion mit Anderen ein Selbstkonzept und ein Konzept des Anderen entwickeln, welche sich zwangsläufig immer wieder verändern, fasst kulturelle Identität situativ. Die mit derartiger Bedeutungsaushandlung einhergehende Vagheit verhindert, dass Homogenität von Kultur entstehen kann, eine eindeutige Zuschreibung von außen erfolgt oder eine Deckungsgleichheit von Kultur und Nation entstehen kann. Das Konzept ist damit in höchstem Maße fluide und enthält in sich einen hohen Grad an Ambivalenz. Schlussendlich erscheint somit Bhabhas Idee der Verfasstheit von menschlichen Gemeinschaften als „hybrid“ und deren Betonung der Situativität und Ambivalenz als adäquatestes der hier vorgestellten Konzepte heutiger Gesellschaften. Dabei darf nicht verschwiegen werden, dass auch diese Theorie kritisiert wird – insbesondere aufgrund ihrer schwer verständlichen Darstellung, ihres ausschließlichen Bezugs auf literarische Beispiele, ihrer ggf. vorhandenen Schichtspezifik und der Abwesenheit einer erkennbaren Analyse-methode.

Damit kann abschließend folgendes festgehalten werden: Bei jedem der Modelle sind Schwächen festgestellt worden. Der Eindruck entstand, dass diese Schwächen bei den aktuelleren weniger schwer wiegen als bei den traditionellen Modellen. Dies würde nahelegen, von vornherein mit den aktuelleren zu arbeiten. Dennoch nimmt diese Untersuchung eine konsequent rekonstruktive Perspektive ein und an den Fallanalysen wird sich zeigen, welche Konzepte von Kultur und kultureller Begegnung am tragfähigsten sind. Dabei wird zu untersuchen sein, inwieweit sich Aspekte von Hybridität und Situativität zeigen, genauso wird zu untersuchen sein, ob sich in der Analyse nicht auch Aspekte finden, die als nationale Homogenisierungen (z. B. im Sinne nationaler Stereotype) interpretiert werden können.

Bildung durch interkulturelle Begegnung
Eine empirische Studie zum Kontakt von
Austauschstudierenden mit deutschen Familien
Evers, H.
2016, XII, 337 S. 23 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-658-13715-1