

Hagen Kordes

Viele Wege zur Vermittlung im Kopftuchstreit

Interkulturelle Optionen zwischen

Multikultur

Transkultur

Leitkultur

Wie können wir diese Konzepte unterscheiden?

Und was können wir mit ihnen anfangen?

Band II der Reihe ,Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter‘

Unsere privaten und professionellen interkulturellen Austauschhandlungen finden nicht in einem Leerraum statt. Ob als Kommunikationspartner, Pädagoge, Manager oder Politiker – immer handeln wir stets in einem bestimmten übergreifenden historisch-sozialen Kontext. Und dieser Kontext entscheidet weitgehend darüber mit, wie wir unsere Beziehungen zwischen Eigenem und Fremdem oder unsere Verhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheiten artikulieren und ausgestalten.

In den meisten Ländern der Weltgesellschaft herrschen noch starke Tendenzen der schlichten Anpassung (Assimilation/Akkulturation) oder der Unterwerfung (Dekulturation) vor. In einigen anderen Gesellschaften der westlichen Hemisphäre, aber auch Indiens, Südafrikas, Brasiliens, Malaysias und anderer Länder hat sich die Gestalt des interkulturellen Austauschs dagegen gewandelt. Diese Gesellschaften suchen mehr oder weniger ausdrücklich, den Herausforderungen weltweiter Migration und Globalisierung in einer postkolonialen, postfaschistischen und postsozialistischen Epoche durch Formen multikultureller, transkultureller, leitkultureller oder – umfassender – interkultureller – Reorganisation interkultureller Beziehungen und Verhältnisse zu begegnen. Multikultur, Transkultur und Leitkultur stellen also ebenfalls interkulturelle Varianten oder Optionen dar. Die sich allerdings Unbestimmtheiten und Widersprüchen, Feindseligkeiten und Widerstreit, ja oft auch Kämpfen und Kriegen ausgesetzt sehen. In den meisten Fällen haben sie das dem interkulturellen Austausch und Wandel innewohnende Potential noch nicht ausgeschöpft: Mut zur zeitweiligen Ratlosigkeit (Perplexität) und Unbestimmtheit (Interität), für Widersinn (Paradoxie) und Beweglichkeit (Oszillation), zum Umgang mit Gegnerschaft (Antagonismus) und Wechselseitigkeit (Komplementarität) sowie zur Kraft für Widerstreit (Konfrontation) und kreativer Wahlentscheidung (Option).

Inhalt

I.Theorie

Zitate

1. Neuzeitliche Erfindungen
2. Multikultur der Anerkennung
Paradoxien und Widersprüche
3. Transkultur der Überführung
Paradoxien und Widersprüche
4. Leitkultur der Richtungsweisung
Paradoxien und Widersprüche
5. Interkultur der Such- und Prohebewegungen
Oszillationen und Optionen

IV. Glossar

II.Praxis

Kopftuchstreit

6. Belebungen und Bewegungen interkultureller Prozesse des Suchens und Erprobens
7. Ratlosigkeit und Unbestimmtheit
8. Widersinn und Suchbewegungen
9. Gegnerschaft und Wechselseitigkeit
10. Auseinandersetzung und aussichtsreiche Optionen

V Schlüsselwörter Lexikon

III.Pädagogik & Politik

Selbstidentifizierung

11. Interkulturelle Methoden der Perspektivenumkehrung
12. Methoden zur Umwälzung von Stereotypen und Vorurteilen in chaomplexe Spielräume der Ratlosigkeit und Unbestimmtheit
13. Methoden der Überleitung von Ratlosigkeit und Unbestimmtheit zu einem Denken von Widersinn und zu Suchbewegungen
- 14 Methoden zum Begreifen von Gegnerschaften und zum Bearbeiten von Wechselseitigkeiten
- 15 Methoden zur Überleitung von Konflikten in Widerstreit und zur Eröffnung von Aussichten

VI. Literatur

Detailliertes Inhaltsverzeichnis

I. Theorie

Zitate

1. Neuzeitliche Erfindung von Multikultur, Transkultur, Interkultur und Leitkultur

Kampfbegriffe zwischen Gesellschaften und Nationen

Entstehung und Entwicklung von Multikultur, Transkultur, Interkultur und Leitkultur

2. Multikultur der Anerkennung und ihrer Widersprüche

Zitate

Entstehung der Multikultur: Antikolonialismus und Stabilisierung heterogener Gesellschaften

Theorie der Multikultur: Anerkennung von Identität und Pluralität

Der Kulturbegriff des Multikulturalismus: ‚Container‘ und ‚Ressource‘

Die Programmatik des Multikulturalismus:

Headstart und affirmative Action

Länder mit multikulturellen Verfassungen: Angelsächsische Gesellschaften und Südafrika

Handlungsfelder des multikulturellen Programms: Von der Therapie bis zur Gesellschaftspolitik

Die multikulturellen Lösungen des Widerstreits: Zulassen bis zur Grenze des Erträglichen

Paradoxien des Multikulturalismus: Vielfalt der Einheit

Das Drama des Multikulturalismus: Verbrechen und Feldzüge

Jenseits des Multikulturalismus: Globalismus und Liberalismus, Kapitalismus und Rassismus

Transkulturelle und Interkulturelle Vervollständigungen des Multikulturalismus#

3. Transkultur der Überführung und ihrer Widersprüche

Zitate

Entstehung des Transkulturellen: Universalität und Bildung homogener Nationalstaaten

Theorie der transkulturellen Perspektive: Bürger und Republik

Transkulturelle Politik und Pädagogik: Trennung des Staates von Kirche und kulturellen Gemeinschaften

Felder transkultureller Praxeologie: Von der Psychiatrie bis zu Medien und Sport

Transkulturell begründete Gemeinwesen und Staaten: Auroville und Frankreich

Der Kulturbegriff des Transkulturalismus: Zivilisation und Biopolitik

Transkulturelle Behandlung der Kopftuchfrage: Verbot jedweder religiöser Kleidung

Paradoxien des Transkulturalismus: Inklusion der Exklusion

Antagonismen des Transkulturalismus: Rebellion, ‚Abschaumreinigung‘ und globale Rassialisierung

Erweiterungen des Transkulturellen zu interkultureller Kommunikation

4. Leitkultur der An-Forderungen und ihrer Widersprüche

Zitate

Entstehungsgeschichte der Leitkultur: Integrationsversagen und Integrationsunwilligkeit

Deutsche Leitkultur und Leitkultur in Deutschland

Historische Voraussetzungen der deutschen Leitkultur: Volksgeist und Homogenität

Theorie leitkultureller Richtungsweisungen: Forderungen an die Einwanderer – Erwartungen an die Einheimischen

Leitkulturelle Maßnahmen: Einbürgerungstests und Integrationskurse, sprachliche Assimilation und Nacherziehung

Der Kulturbegriff der Leitkulturalisten: Sprache und Bildung, Geschichtsbewusstsein und Schicksalsgemeinschaft

Leitkulturelle Lösungen des Kopftuchstreits: ‚Verlauben‘

Paradoxien der Leitkultur: Integration der Misstrauten

Widersinn der Leitkultur: Umkehrung der Verantwortung für die Integration?

Antagonismen, denen die Leitkultur entstammt und welche sie entflammt

Forderungen nach multikultureller Ausweitung und interkultureller Öffnung des leitkulturellen Diskurses

5. Interkultur der Suchbewegungen und ihre Widersprüche

Zitate

Die Notwendigkeit interkultureller Vervollständigungen von Multikultur, Transkultur und Leitkultur

Entwicklungsgeschichte der interkulturellen Ansätze

Theorie der Interkultur: Interkultureller Wandel – Interkultureller Austausch – Inter

‚Interkulturelle Länder‘

USA: Gründung und Marginalisierung des Interkulturellen

Europäische Union: Verdichtungen und Verdrängungen des Interkulturellen

Handlungsfelder der Interkultur: Von zwischenleiblichen Beziehungen bis zu Mensch-Umwelt-Verhältnissen

Der Kultur-Begriff des Interkulturellen: Pflege und Gestaltung aller menschlich-gesellschaftlicher Beziehungen und Verhältnisse (Intersphären-Modell)

I. Theorie



1. „Der 11. September, die Unruhen in Frankreich und den Niederlanden, der Karikaturenstreit oder die Absetzung einer Oper in Berlin haben auch der Linken beigebracht, dass es ohne unmissverständliche Positionierung für die Grundwerte unseres Zusammenlebens nicht geht. Nur noch wenige Alt-68er, die ewig Gestrigen von heute, träumen noch von Multikulti. Die Bürgerinnen und Bürger sind viel weiter. Ein neues Wertebewusstsein ist an die Stelle alter Wertevergessenheit getreten... *Mit dem Begriff Leitkultur machen wir unseren Anspruch als Gesellschaft deutlich* – an uns selbst und an andere.“ (Pofalla 2007)
2. „Es gibt zwei Modelle. Das eine ist in Frankreich mit seinem Kopftuchverbot, das andere ist Holland mit dem Mord an Theo van Gogh... Die Franzosen haben immer darauf bestanden, dass Einwanderer Teil des französischen Vaterlandes, der französischen Kultur werden müssen... Das französische Kopftuchverbot (wurde) in den Niederlanden als rassistisch verunglimpft... Die Holländer glaubten, ihr *Multikulturalismus* sei viel, viel besser, da er jedem erlaube, nach gusto seine kulturelle Identität auszuleben.... Multikulturalismus (ist) nichts anderes als die strikt getrennte Entwicklung verschiedener Bevölkerungsgruppen. Das holländische Wort dafür lautet *Apartheid*.“ (Kepel 2005)
3. „Die Entwicklung eines *multikulturellen Habitus* ist im Hinblick auf das künftige Europa erforderlich.“ (Dieter Lenzen bei der Eröffnung eines Kongresses der deutschen Erziehungswissenschaftler). – „*Multikulti* ist keine Kitschidee konfliktfreien Zusammenlebens, sondern die Beschreibung der Realität... Das Gerede vom Ende der *Multikultigesellschaft* (meint) in der Konsequenz die Rückführung von Millionen Migranten aus Deutschland. Wer die multikulturelle Gesellschaft verabschiedet, ist entweder ein Idiot oder ein Verbrecher.“ (Cohn-Bendit 2004) –
4. „Die problematischen Aspekte des Begriffs *multikulturelle Gesellschaft* sind doch ihren Anhängern nicht verborgen geblieben. Heiner Geissler warnt vor den „*falschen Multikulturellen*“. Mein bescheidener Vorschlag läuft darauf hinaus, statt von der multikulturellen besser von der *interkulturellen Gesellschaft* zu sprechen. Die Betonung liegt dann stärker auf den verbindenden als den trennenden Elementen... Interessant ist die Herausbildung einer neuen angemessenen Terminologie für plurale Gesellschaften. Ins Zentrum soziologischer und gesellschaftspolitischer Analyse rückt... 'Transkulturation'.“ (Kiesel 1999, S. 172, 137)
5. „Interkulturelle Pädagogik (hat) die Aufgabe, die in der *multikulturellen Erziehungswirklichkeit* gegebenen Fremdheitserfahrungen bei den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft reflexiv zu wenden und die Erfahrung von *transkulturellen Gemeinsamkeiten* methodisch abgeleitet hervorzubringen... Diesem *transkulturell* orientierten Plädoyer für eine Aufhebung der interkulturellen Pädagogik ist zuzustimmen“ (Schweitzer 1994, S. 322)
6. „Auf dem Weg zum interkulturellen Menschenrechtskonsens:... dazu könnte im Blick auf die innerstaatliche Ebene der Verdacht aufkommen, der auf die Menschenrechte gegründete Verfassungskonsens sei eine letzte Rückzugsbastion der „westlichen Werte“, an der die *multikulturelle Gesellschaft* ihre Grenze finden solle. Das Verhältnis zwischen Menschenrechten und den ihnen innewohnenden Universalitätsanspruch einerseits und dem kulturellen Pluralismus innerhalb beziehungsweise zwischen den Staaten andererseits ist daher durchaus spannungsreich und bedarf näherer Erörterung. Diese Spannung darf nicht vorschnell aufgelöst werden, und zwar weder in Richtung auf eine vermeintlich *transkulturelle* und übergeschichtliche Wertordnung noch in Richtung auf einen jede *interkulturelle Normgeltung* leugnenden Kulturrelativismus“. (Bielefeldt 1996)

Diese Zitate zeigen vor allem eines: die vier Passwörter *multikulturell*, *transkulturell*, *leitkulturell* und *interkulturell* drohen in ein sprachliches Imponieruniversum untergebracht zu werden. In diesem braucht man sich dann um ihre Entstehung und Begründung, ihre Bedeutung und Tiefenschärfe nicht weiter bekümmern. Diesen Eindruck gewinnen viele, welche die politischen und pädagogischen Diskussionen in den Medien und in den Institutionen verfolgen. Und sie haben weitgehend recht. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass in diesen unterschiedlichen Kodes Signale einer engagierten Auseinandersetzung zwischen mehr oder weniger beunruhigten Gesellschaftsmitgliedern gesendet werden, die allerdings überwiegend der Seite der jeweiligen Mehrheiten zugehören. Dennoch und gerade deshalb ist eine weitere Abklärung dieser Ansätze nötig. Und diese muss *auch* in der Konfrontation mit jenen jeweils alternativen Modellen in Europa und außerhalb erfolgen, die das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheiten, Einheimischen und Eingewanderten, Altbürgern und Neubürgern in ziviler Weise zu gestalten versuchen.

Daher soll hier dreierlei versucht werden: Erstens den theoretischen und praktischen Bedeutungszusammenhang dieser vier Kodewörter genauer zu untersuchen. Zweitens ihre Nützlichkeit und Fruchtbarkeit eines genuinen interkulturellen Ansatzes zu prüfen und zu erproben. Und drittens diese Ansätze interkultureller Begegnung und Verhandlung durch eine Vielzahl von Didaktiken, Techniken und Praktiken als politisch und pädagogisch anwendbar und handhabbar auszuweisen.

Dabei werden wir immer wieder auf einen praktischen Paradefall interkultureller Missverständigung zu sprechen kommen, an dem entlang wir unsere Konzepte erläutern und erproben: den Kopftuchstreit. Dieser Streit mag nicht das wichtigste interkulturelle Problem darstellen. Aber es ist mit der nun massenhaft erfolgten Einwanderung der ‚Heranwachsenden mit Migrationshintergrund‘ in die öffentliche Sphäre der Gesellschaft – zuerst der Schulen, dann der Berufsausbildung und schließlich der Wirtschaft – aus einem jahrzehntelang gehüteten Versteck hervorgekommen. Gleichzeitig damit, dass die Haare der islamischen Frau unsichtbar gemacht werden, werden gleichzeitig interkulturelle Geschlechter- und Generationenprobleme sichtbar.

Noch gravierender ist jedoch, dass in der Gründungsphase der multikulturellen und transkulturellen Modelle und auch der interkulturellen Pädagogik und Politik nahezu alle Wissen-

schaftler und Praktiker davon ausgingen, dass die Geschlechterkonflikte immer weniger wichtig werden, da die Migranten ihre Werte und Normen nicht mehr nur am Herkunftsland orientieren sondern auch auf die ‚Stammkultur‘ zumindest der Unterschicht innerhalb der Mehrheits-gesellschaft (Porcher 1984, S. 39).

1. Neuzeitliche Erfindung von Multikultur, Transkultur, Interkultur und Leitkultur



Den Sinn dieser Modellierungen können wir uns erst vergegenwärtigen, wenn wir uns an ihre historisch-neuzeitliche Entstehung erinnern. Denn es kann kein Zufall sein, dass zumindest die drei ersten um den Zweiten Weltkrieg herum gewissermaßen „erfunden“ und herausgehoben wurden: Multikulturalität, Transkulturalität, Interkulturalität. Um ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu verstehen, müssen wir uns also die Situation in dieser Zeit vergegenwärtigen.

Als der Rauch des Zweiten Weltkriegs sich verzog, standen Menschen allgemein und Sozialwissenschaftler im Besonderen ratlos („*perplex*“) vor den ungeheuren Eigenmächten menschlicher Zerstörung: Judenauslöschung (*Holocaust*), atomare Zerstörung (*Hiroshima*) – und mit ihnen zusammenhängende Formen des Faschismus, des Imperialismus und des Kolonialismus. Sie mussten sich eingestehen, dass sie nur ungenügend auf das Ausmaß sozialer Gewalt und kollektiver Zerstörung gefasst waren, die sie meist mit ‚*Volk*‘, ‚*Rasse*‘, ‚*Reich*‘, ‚*Nation*‘, ‚*Zivilisation*‘, ‚*Welt*‘ und ‚*Kultur*‘ verbanden.¹

Wie lassen sich diese Menschheitskatastrophen und die damit verbundenen zerstörerischen Modernisierungs- und Zivilisierungspraktiken begreifen und bearbeiten? Was das *Begreifen* des Unbegreiflichen angeht, verweisen wir auf eine wichtige Unterscheidung: *Dekulturation* und *Akkulturation*.² Prominente Sozialwissenschaftler und Philosophen behaupten, dass der Westen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bei seinem Umgang mit fremden Kulturen im Wesentlichen nur zwei Modelle kannte (Todorov 1985): Entweder *Dekulturation*, also Kulturzerstörung nach außen durch Auslöschung, Diskriminierung, Trennung – oder *Akkulturation*, also Kulturzerstörung nach innen durch Verschmelzung, Angleichung oder Vereinnahmung. Beiden gemeinsam ist die Unterscheidung von Freund und Feind – und damit die Vorstellung eines ‚Fremden‘, das sich nur in unheilvoller Weise ‚*dazwischen*‘ schieben könnte (Bauman 1997). Die Anwesenheit des Fremden als Person wird somit nur als vorübergehend betrachtet. Er lebt gewissermaßen in einem Zustand der Auflösung: bei der Dekulturation im Vorgang der Auslöschung und bei der Akkulturation mittelbar und aufgeschoben im Vorgang der Verschmelzung.

Für die *Bearbeitung* dieses Horrorszenarios und insbesondere für die humane Neubearbeitung der Verhältnisse zu Fremden werden nun gerade die Parameter multikulturell, transkulturell und interkulturell entwickelt. (Die leitkulturelle Variante wird erst fünfzig Jahre später in Deutschland ausdrücklich hervorgebracht). Es ist die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, die Epoche, in welcher die Vereinten Nationen gegründet, die Entkolonialisierung eingeleitet und eine Europäische Union angedacht wird. Aus den ungefähr fünfzig Ländern, unter denen bis

¹ Vgl. Band I dieser Reihe: ‚Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter‘

² Vgl. Band III dieser Reihe ‚Interkultureller Kommunikation zwischen Dekulturation und Akkulturation‘

1945 die Welt aufgeteilt war, werden mehr als zweihundert Nationen. Und unter diesen gibt es kaum noch solche, die wenigstens halbwegs mit einer kulturellen Schicksals- und Solidargemeinschaft zusammenfallen. Selbst Japan, Norwegen und Finnland müssen sich von einer solchen mehr oder weniger verabschieden. Gleichzeitig beginnt mit der Auswanderung der ehemaligen Kolonialherren auch die Einwanderung der ehemals Kolonialiserten – als Arbeitskräfte erst in die Metropolen Großbritanniens, dann Frankreichs und Hollands. Deutschland und die skandinavischen Länder folgen später nach. Deutschland wird seine Arbeitsmigranten bezeichnenderweise größtenteils aus solchen Ländern einwerben, die früher einmal mehr oder weniger mit ihm (Achsen-)Bündnisse gebildet hatten: Italien, Spanien, Portugal, dann aber auch Griechenland und Jugoslawien, und schließlich die Türkei.

Wichtig für uns ist nun dieses zu verdeutlichen: Die Parameter *multikulturell*, *interkulturell* und auch *transkulturell*, die bisher praktisch gar nicht existierten, sind nicht zufällig in dieser ‚Zwischenzeit‘ aufgebracht worden. Einer multikulturell, transkulturell und interkulturell bislang unbegriffenen Menschheitsgeschichte sollen nun Problemlösungen entgegengehalten werden, die einen ‚fruchtbareren‘ (*cultura*) Umgang mit Fremden pflegen und die Beziehung zu ihnen in geistvoller Weise beleben sollen (*cultus animi*). Das gilt für die Gesellschaft insgesamt, für die Schul- und Sozialarbeit, für das Gesundheitswesen, für die Wirtschaft – nicht zuletzt heute in der Weltgesellschaft eines Informationszeitalters.

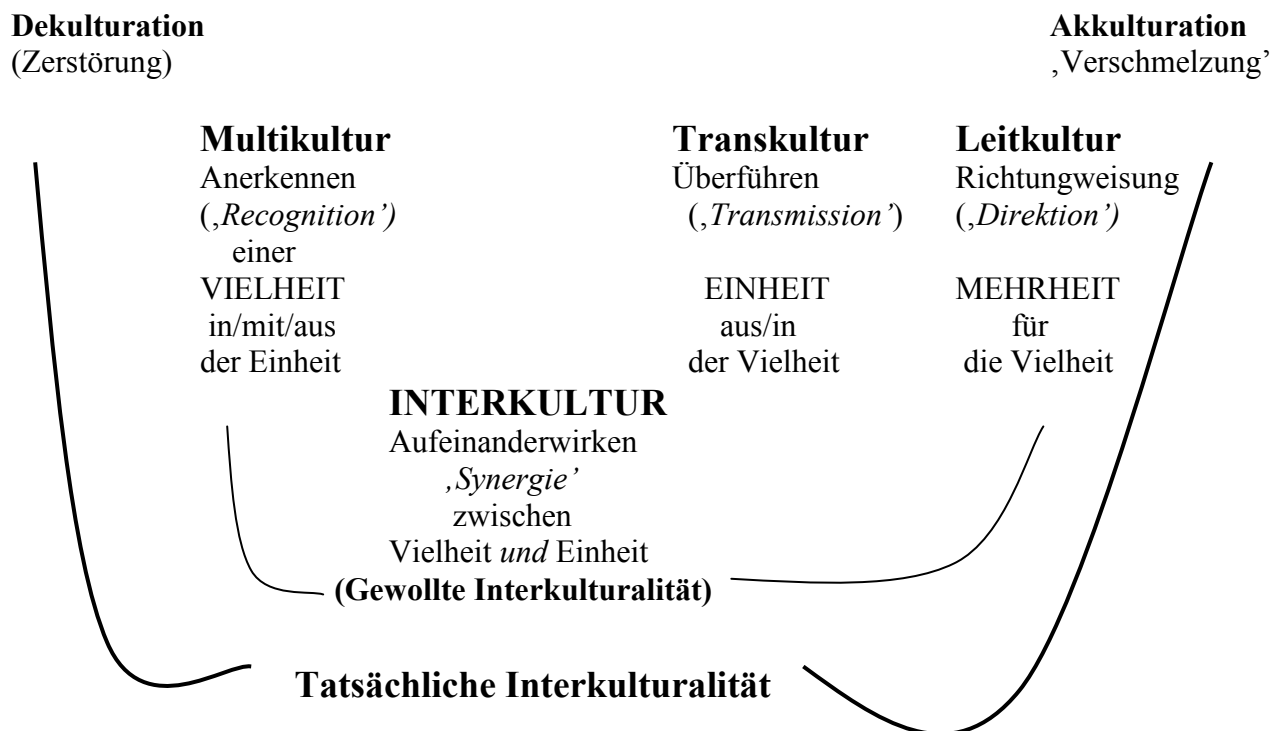
Trotz aller Abgrenzungen teilen alle Ansätze – nicht zufällig – gemeinsam den Begriff der Kultur. Grundsätzlich – also anthropologisch – teilen sie diesen Kulturbegriff im Wissen darum, dass der Mensch sich in die natürliche Gegebenheit der Welt nicht – wie das Tier – fraglos einfügt, sondern sich aus der und mit der Natur heraus entwickelt und als Geist objektiviert. Diese Gegenüberstellung zwischen Natur und Kultur, Subjekt und Geist, Individuum und Gemeinschaft wird dann allerdings in den vier Ansätzen unterschiedlich begriffen und bearbeitet. Der Multikulturalismus rechnet vor allem mit Formungen der Festigkeit und der Beharrung von Gemeinschaften und Erbschaften, auf die Rücksicht zu nehmen ist. Der Leitkulturalismus leitet aus dieser Geronnenheit der Kultur gewissermaßen das Recht einer angestammten oder besonderen Mehrheits-Kultur ab, auf ihrem Territorium richtungweisend für Minderheitenkulturen zu sein. Der Transkulturalismus betont dagegen den endlosen Prozess zwischen Objekt und Subjekt. Keine Kultur ist jemals nur das, was sie in ihrer Verschiedenheit ist, sondern ist ein Mehr, ein Höheres und Vollendeteres ihrer selbst, wie Simmel es ausdrückt. Interkultur sucht schließlich den Gesamtzusammenhang der Interaktion und des Wan-

dels zwischen den Kulturen, zwischen Mehrheit und Minderheiten aber auch zwischen Natur und Geist, zwischen Objekt und Subjekt gerecht zu werden und Inter-Kultur als einen schöpferischen Akt der Begegnung zwischen Verschiedenen und Gegensätzlichen zu bearbeiten.

Schematisch verkürzt haben wir diese vier Alternativen in Abbildung 1 nachgezeichnet.

Dabei müssen wir berücksichtigen, dass nur *Multikultur* oder *Multikulturalismus* praktisch gebrauchte Begründungs- und Handlungsorientierungen bezeichnen, die ausdrücklich auch in staatlichen Verfassungen (Kanada), Gesetzgebungen (Großbritannien) und sozialpädagogischen Maßnahmen (Niederlande) einen Niederschlag gefunden haben. *Transkultur* ist dagegen eine Vokabel, der sich wissenschaftliche Praxen und Disziplinen (wie Medizin, Psychiatrie, Psychologie, Philosophie, Spiritualität oder Sport) bedienen, die aber eher hintergründig als philosophisch-pädagogischen Bezugsrahmen Pate stand bei der Transformation von Assimilationspraktiken in Integrationsbemühungen. *Leitkultur* steht dagegen für eine in Deutschland eingebrachte Forderung nach einer Neubesinnung auf jenen ‚leitenden Kulturkonsens‘, der die deutsche Gesellschaft ‚im Inneren zusammenhält‘ und nach welcher sich dann auch die Zuwanderer verbindlich richten sollten.

Abb. 1: Konzeptionelle Unterscheidung und Beziehung zwischen Multikultur, Transkultur, Leitkultur und Interkultur



An der Oberfläche verbindet diese Ansätze alle der Wille, die Geschichte der Separation und Assimilation, der Dekulturation und Akkulturation zu beenden und durch Maßnahmen der *Integration* zu ersetzen. Die Geschichte der Dekulturation und Akkulturation/Assimilation beenden heißt, dass die multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen Gesellschaften nicht mehr nach dem Muster der Nationalstaaten (und der Mehrheiten der Staaten auch der zeitgenössischen Welt) eine wahre Kultur (oder Religion) als einzige und allgemein anzuerkennende behaupten und durchsetzen. Und Integration verweist im allgemeinsten Sinne auf einen Vorgang der Zusammenführung vieler einzelner Teile zu einem übergeordneten Ganzen. Dann wird der alte ideologische und nationalstaatliche Begriff des ‚Fremden‘ in einem (sozio-)kulturellen Sinn verwendet. In Zeiten offener Staatlichkeit, grenzüberschreitender Mobilität und massenhafter Migration wird die einheitliche Qualität der Staatsangehörigkeit zumindest verändert. Denn sie sagt weniger über die Identität eines Menschen aus. Im Fremden wird weniger der Inhaber eines Passes gesehen – den er als ‚deutscher Türke‘, Afro-Amerikaner oder maghrebinischer Franzose häufig auch nicht mehr besitzt, sondern der Repräsentant einer in der Gesellschaft lebenden, sich artikulierenden und organisierenden ethnischen oder religiösen Minderheit, die einen integralen Bestandteil der Gesellschaft darstellt. In diesem Kontext wird zunehmend darüber diskutiert, ‚wie viel Fremdheit eine Gesellschaft, zumal ihre einheimische Mehrheit ertragen soll und wie viel Anpassung sie verlangen kann. Doch die Auslegung dieses Vorgangs erfolgt in allen Ansätzen in höchst unterschiedlicher Weise.

In den angelsächsischen Gesellschaften (Großbritannien sowie die Einwanderungsländer Kanada und Australien, teilweise auch den USA) setzen sich gegenüber den bisherigen Verschmelzungs- und Nationalisierungszwängen *multikulturelle* Gestaltungsweisen durch, die immer wieder auch antirassistischen und antidiskriminierenden Forderungen gerecht zu werden suchen: Integration durch Differenzierung, durch *Anerkennung* einer VIELHEIT (*multi*) von Gemeinschaften (*Kulturen*), verbunden mit Bemühungen, kollektive Benachteiligungen in Bildung und Wirtschaft zu kompensieren (Zitat 3). – Im Einwanderungsland Frankreich wird eine bislang umstandslose Assimilation und Französisierung *peu à peu* durch gemilderte Formen transkultureller ‚*Laizität*‘ ersetzt: Integration durch Überführung der vielen einzelnen Bürger in einer allen übergeordneten (*trans*), einer die ganze Gesellschaft zusammenschließenden republikanischen *Kultur*, verbunden mit Bemühungen, den *citoyen* mit all seinen Rechten und Pflichten auszubilden und auszustatten (Zitate 2 und 3). – In der ‚verspäteten Nation‘ und Demokratie Deutschland wird zwischen multikulturellen, transkulturellen und interkulturellen Such- und Prohebewegungen dann später die dritte Variante aufgebracht: In-

tegration durch Richtungweisung (*Leit-*) der Migranten und Ausländer auf der Grundlage eines für die deutsche Gesellschaft repräsentativen Systems (*Kultur*): Sprache und Grundgesetz sowie die Beachtung der christlich-jüdischen Tradition und der damit verbundenen Vergangenheitsbewältigung der Deutschen (Zitat 1). – Das meist als Adjektiv gebrauchte ‚*Interkulturelle*‘ wird dagegen in der Regel nicht real mit einer bestimmten Gesellschaftsform oder einer Institution verknüpft. Nur wenige sprechen einer ‚interkulturellen Gesellschaft‘ (Soeffner 1997, Verbunt 2001) wie Doron Kiesel (Zitat 5) oder eines ‚interkulturellen Unterrichts‘ (Gogolin 1993) das Wort. Dies kann ein Grund mehr dafür sein, multikulturelle, transkulturelle aber auch leitkulturelle Strategien als Varianten einer interkulturellen Option zu verstehen und zu fassen: als mögliche, aber auch zu bestimmten (allerdings auch einseitigen) Richtungen neigende Alternativen. Denn in der konkreten gesellschaftlichen und pädagogisch-politischen Praxis lassen sich beabsichtigte und durchgeführte Problemlösungen kaum mit einfachen Programmen des Multikulturalismus, mit eindimensionalen Perspektiven des Transkulturalismus oder mit einfältigen Forderungen des Leitkulturalismus verwirklichen. Interkulturell betont das In-Beziehung-Setzen und des In-Verhältnis-Setzen zwischen dominierenden und dominierten Gruppen, aber auch von Integration *und* Differenzierung. Das ‚*Synergieren*‘, das Aufeinanderwirken von Toleranz und Integration, von Vielheit und Einheit würde dann beispielsweise die Bewegungsform des Interkulturellen als einer *optionalen* ausmachen. Diese ist später genauer zu begründen. Es gibt schließlich noch einen weiteren Grund, das Prädikat *interkulturell* weit zu fassen (Zitat 6). Denn außerhalb der mehr oder weniger humanen Aktion – sei sie multikulturell, transkulturell, leitkulturell oder interkulturell – haben wir es in der Wirklichkeit nach wie vor mit weiteren faktischen interkulturellen Prozessen zu tun, die wir vorhin, noch abstrakt, als *Dekulturation* und *Akkulturation* bezeichnet haben. Eine umfassende interkulturelle Forschung hat selbstverständlich immer auch mit diesen exzessiven Handlungsformen der Kultur- und Menschenzerstörung, der Diskriminierung und Assimilierung, der Segregation und Akkulturation zu ‚rechnen‘. Isolierte wenn auch gut gemeinte und gut gewollte (‚voluntaristische‘) *interkulturelle Optionen* können uns realitätsblind halten – genauso wie umgekehrt eine ausschließlich an Fakten zerstörerischer Kulturkonflikte orientierte interkulturelle Analyse leer und hilflos bleiben müsste. Samuel Huntingtons Analysen des ‚*Kampfes der Kulturen*‘ und der Bedrohung amerikanischer Leitkultur stellen nur das bekannteste Exempel dieser Art versimpelter interkultureller Forschung und Ideologie dar: in dieser wird theoretisch rasch Dahergesagtes mehr oder weniger umstandslos in politische und vielleicht auch pädagogische Kampfbegriffe und Handlungsorientierungen umgeschlagen. Ein weites Feld der ‚*self-fulfilling prophecy*‘....Die zentrale Aufgabe interkultureller Arbeit be-

steht darin, Kämpfe und Konflikte bearbeitbar zu machen und ein produktives Zusammenleben widerstreitender Menschen und Gruppen zu pflegen (*cultura*) und zu gestalten (*cultus animi*).

Kampfbegriffe zwischen Gruppen und Nationen

Allerdings drohen diese Passwörter in der Tat vielfach zu politischen Kampfbegriffen zu verkommen. Die eingangs aufgezählten Zitate sind ein Beispiel dafür. Und mittlerweile sind diese Passwörter auch tatsächlich in dem anfangs genannten Imponieruniversum der öffentlichen Diskurse gelandet. Was daher in der Öffentlichkeit meist wahrgenommen wird, sind die ideologischen Lager, die sich um diese Codes gebildet haben. Gleichwohl überschneiden sich ihre Diskurse, sowohl innerhalb als auch zwischen den verschiedenen Weltregionen und Nationen. ‚Zwischen‘ heißt, dass es eine globale ‚Schlacht‘ um die angemessene Form nationaler und internationaler Ordnung gibt. Die mächtigste – nämlich *angelsächsische multikulturalistische* – Drift übt Druck auf andere Kontinente, zumal auf das ‚alte‘ Kontinentaleuropa aus: die ‚Verfolgung‘ von Religionen („Sekten“ wie *Scientology*) oder das Verbot des islamischen Schleiers (*Kopftuch*) werden als Verletzung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit gebrandmarkt. Der multikulturalistischen Toleranz vieler Kulturen und Religionen in der Gesellschaft erscheinen solche *transkulturellen oder leitkulturellen* Einschränkungen gefährlich: sie gefährden mit den Freiheiten auch den Frieden in den Gesellschaften und in der Welt (Zitat 3). Dieser multikulturelle Druck ist zwar seit dem 11. September keineswegs gemäßigt, sondern eher noch verschärft worden, da die gesellschaftlichen Konflikte mit dem Islam und die Entstehung von Terrorgruppen vor allem ein Problem transkultureller und leitkultureller Gesellschaften Westeuropas, dann allerdings auch des multikulturellen Großbritannien ist.

Umgekehrt gilt einer Mehrheit der Kontinentaleuropäer dagegen der Multikulturalismus schlicht als „gescheitert“ (Zitat 1): die Gettoisierung und Verarmung ganzer Gruppen (Zitat 2: *Apartheid*) entlang der Hautfarbenfront dienen hierfür als Belege. Der *transkulturalistischen oder leitkulturalistischen* Sorge um die Kohärenz der Nation, um die Gleichheit ihrer Bürger oder um den sozialen Frieden erscheinen die sozialen und kulturellen Pluralisierungen in den angelsächsischen Ländern nicht weniger gefährlich: Indem diese dort dem kulturalistischen Gemeinschaftszwang der Ethnien und in neuester Zeit sogar dem fundamentalistischen Tugendterror mancher Religionsgemeinden Tür und Tor öffnen, gefährden sie ihrerseits mit ihrer sozialen Polarisierung auch auf lange Sicht den Zusammenhalt einer Demokratie und einer demokratischen Weltgesellschaft: zumal wenn sie im Fall der islamischen Schleier den Kopf

zu verhüllen erlauben oder beispielsweise im Fall der Geburtenverhütung gewissermaßen den Bauch zu verschließen vorschreiben.

Doch zwischen den (West-)Europäern selbst gibt es ebenfalls deutliche Unterschiede und zunehmend Reibereien. Als sich Maria Böhmer ihrem französischen Kollegen Azous Begag als Deutschlands „Integrationsbeauftragte vorstellte, da zuckte der Mann aus Paris. Bei uns heißt das Chancengleichheit“ (Süddeutsche Zeitung 22.01.2006). Dieser ‚interkulturelle Austausch‘ beruht auf den unterschiedlichen Weltauordnungen Deutschlands und Frankreichs. Frankreich kommt aus einer langen Tradition des Zentralstaats sowie der staatlichen Steuerung und Betreuung der Einwanderer. Dagegen kennt Deutschland erst eine kurze Epoche als (föderale) Nation und des Umgangs mit nicht-deutschen und nicht-christlichen Einwanderern. Diese Unterschiede führen bis heute zu Widerstreit zwischen Deutschen und Franzosen. So vermögen die meisten laizistisch (transkulturell) orientierten französischen Politiker und Pädagogen die „Schizophrenie“ der Deutschen nicht einzusehen, wenn sie nur das islamische Kopftuch verbieten, dagegen die christlichen Symbole erlauben und der christlichen und jüdischen Religion und Tradition überhaupt einen privilegierten Platz in den öffentlichen Institutionen einräumen – bis hin zum Einsammeln der Kirchensteuer, der Installierung eines religiösen Bekenntnisunterrichts und zum Subventionieren von Schulen und Wohlfahrtsverbänden. Dagegen schütteln manche deutsche Kollegen, vor allem die *Leitkulturalisten* unter ihnen, den Kopf über die französische „Heuchelei“, wenn sie die Widersprüche in den Vorstädten (*banlieues*) zum Thema machen. Hier das großspurige Versprechen der Republik auf Gleichheit aller Bürger – da die offensichtliche soziale und ökonomische Diskriminierung ganzer Bevölkerungsschichten und insbesondere der Heranwachsenden in den Vorstädten.

Das Adjektiv *interkulturell* taucht in diesem internationalen Widerstreit eher selten oder nur diskret auf. Den Angelsachsen ist es weitgehend unbekannt (geworden) – mit Ausnahme einiger Kulturanthropologen, Entwicklungshelfer und Pädagogen. Bei den Franzosen existiert es überwiegend als Chiffre für eine akademische Teildisziplin (*Interkulturelle Psychologie*) – mit Ausnahme einiger Protagonisten der internationalen, zumal der deutsch-französischen Jugend- und Völker-Zusammenarbeit (Deutsch-Französisches Jugendwerk, Demorgon, Lipianski 1999). Und in Deutschland, in welchem das *Interkulturelle* am nachhaltigsten in Institutionen, in Schulen und Gemeinwesen etabliert ist, wurde es lange Zeit eher wie eine pädagogisch-politische Aktionsform für die Realität multikultureller Gesellschaften aufgefasst. Oder anders ausgedrückt: die gesellschaftliche Realität, in der wir leben, besteht aus dem Nebeneinander vieler Menschen und Menschengruppen unterschiedlicher Herkunft und Denkungs-

art; sie ist also multikulturell. Die Ausbildung der Menschen und die pädagogisch-politische Gestaltung ihres Zusammenlebens in einer gemeinsamen Gesellschaft müsse dagegen *interkulturell* erfolgen, das heißt sie habe insbesondere die Kommunikation und die Verständigung zwischen den Menschengruppen und Gesellschaften zu befördern (Nieke 2000). Andere würden dagegen lieber transkulturelle Umgestaltungen multikultureller Gesellschaften und interkultureller Ansätze bevorzugen (Zitate 4 und 5)....

Und schon befinden wir uns wieder im Widerstreit der Begriffe, Programme und Perspektiven. Sehr viele reklamieren die Oberhoheit des einen Ansatzes über den anderen. Trotz oder wegen solcher Auseinandersetzungen halten etliche beispielsweise den Multikulturalismus für den vorteilhaftesten oder am wenigsten schädlichen Ansatz: so Cohn-Bendit (Zitat 3) – und besonders pointiert Nathan Glazer (2000): „*We are all multiculturalists*“. Für den überlegenen universellen Geltungsanspruch des Transkulturellen *à la française* spricht sich trotz aller Schwierigkeiten neben Kiesel (1999), Schweitzer (1994) und Hamburger (1994) besonders nachdrücklich eine Mehrheit der französischen (und lateinamerikanischen) Sozialwissenschaftler aus. Allen voran der Bevölkerungswissenschaftler Emmanuel Todd (1998): für diesen würde die Abschaffung des universalistischen Modells der laizistischen Republik eine „Tragödie planetarischen Ausmaßes“ bedeuten.

Eine dem französischen Ideal nahe kommende *europäische Leitkultur* kennt auch Befürworter, insbesondere Bassam Tibi (1998). Von diesem wurde die Vokabel ‚Leitkultur‘ überhaupt erst aufgebracht, allerdings eher im transkulturellen, menschenrechtlichen und laizistischen Sinn der französischen Republik und der Europäischen Union. Häufiger sind jedoch Leitkulturvorstellungen mit nationalen Ansprüchen konnotiert: am deutlichsten bei der *deutschen Leitkultur*, welche die meisten Politiker der christlichen Volksparteien in Deutschland befürworten. Huntingtons Forderung nach einer Wiederherstellung der US-Leitkultur (der *White Anglo-Saxon Protestants*) enthält dagegen deutliche Untertöne der Generalisierung auf alle Länder. Jede Nation solle gewissermaßen ‚nach ihrer eigenen façon selig werden‘. So wie die USA ihre Sprache, Kultur und Religion hochhalten sollte, so sollten dies selbstverständlich auch alle anderen Nationen tun. Das Kopftuchverbot sei etwa für Frankreich zwingend; in islamischen Gesellschaften ist dagegen der Kopftuchzwang selbstverständlich; und in anderen angelsächsischen Ländern wie Kanada und Australien könne man dagegen, ihrer eigenen Kultur entsprechend, flexibler vorgehen.

Wir können es vorwegnehmen: multikulturelle Programme, transkulturelle Perspektiven, leitkulturelle Forderungen und interkulturelle Optionen beenden die Geschichte der Dekulturationen und Akkulturationen nicht. Gleichwohl können wir ihnen zugestehen, dass sie alle be-

müht sind, deren unheilvollen Zirkel aufzubrechen. Multikulturelle Programme suchen dem Rassismus und der Diskriminierung durch ein institutionelles *Anerkennen (Recognition)* der Vielheit der Kulturen zu begegnen – bei gleichzeitiger Bemühung, die kollektiven Benachteiligungen zu kompensieren. Vor allem sind sie der *Freiheit* der Menschen als einzelne und als kollektive (Kulturen, Religionen) verpflichtet. Transkulturelle Perspektiven sind dagegen eher bemüht, den Teufelskreis der Assimilation durch das Überführen (*Transmission*) der vielen einzelnen Bürger in die universale Republik zu durchbrechen – mit besonderen Anstrengungen, die *Gleichheit* aller zu garantieren. Leitkulturelle Maßnahmen suchen demgegenüber dem zerstörerischen Erbe der Fremdenauslöschung und der Ausländerfeindlichkeit im Kontext der neuzeitlichen Migration durch eine verbindliche *Richtungweisung (Direktion)* der Migranten und Neubürger an die kulturelle und sprachliche Basis der demokratischen Gesellschaft vor Ort (Deutschland) Herr zu werden. Ein besonderer Schwerpunkt gilt seit neuerem der Einfügung der Heranwachsenden in die deutsche Leitsprache und an einen durch die Kultusadministration regulierten deutschsprachigen Islamunterricht. *Interkulturelle Optionen* beruhen schließlich auf all dem, was wir mit den Schlüsselwörtern *Interkultureller Austausch*, *Interkultureller Wandel* und *Interität*¹ angedeutet haben. (1) *Interkultureller Austausch*: Interkulturelle Optionen sollen bei der Umstellung auf neue konflikthafte Beziehungen und Verhältnisse nicht nur zwischen Kulturen (im engeren Sinne der Werte und der Anerkennungskämpfe) behilflich sein, sondern auch zwischen Kulturen und Strukturen der übrigen Interphären – des SozialÖkonomischen, des ÖkologischSozialen und des BioMentalen. (2) *Interkultureller Wandel*: Ihre zentrale Aufgabe besteht darin, allen Menschen den Umgang mit neuen geschichtlichen Umbrüchen zu ermöglichen, insbesondere mit solchen, die im Widerspruch zu bisher gewohnten gesellschaftlichen oder kulturellen Strömungen (Ge-Schichten) stehen. *Interität*: Interkulturelle Optionen sollen dabei mithelfen, der wachsenden Chaomplexität und Interdependenz, den vielen Verflechtungen und Vernetzungen des Weltinformationszeitalters mit Hilfe eines Denkens und Handelns gerecht zu werden, die nicht mehr mit einfachen zweckrationalen oder linearen Denkweisen operiert, sondern vernetzte und synergische, zugleich differenzierende und integrierende Formen des Begreifens und Bearbeitens mobilisiert.

In diesem Sinne haben interkulturelle Optionen nicht nur inter-, multi-, leit- und transkulturellen Bewegungen Rechnung zu tragen, sondern immer auch mit Trends und Drifts zur Kulturzerstörung, zu Krieg und Barbarei (Dekulturation und Akkulturation) zu rechnen. Diese Befürchtung neuer Konflikte und Katastrophen zwischen ‚Rassen‘, Ethnien und Religionen ist

¹ Vgl. Band I dieser Reihe: Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter.

allen vier Varianten gemeinsam: Segregation (Apartheid) oder Assimilation sind verpönt. Zweitens eint sie das Leiden an Fremdenhass und Fremdenvernichtung, denen sie, wenn auch unterschiedlich, einen Riegel vorschieben wollen. Drittens schwingt bei allen ein emphatischer Begriff der *Kultur* mit. Im Gegensatz zu den geschwächten oder illegitim gewordenen Bedeutungen von Rasse, Klasse, Volk und Nation verweist dieser Begriff auf ein besonderes kreatives Potential des Menschen: natürliche bis ‚kultürliche‘ Vorverständnisse und Gewohnheiten zur Disposition zu stellen und in überlegte, miteinander abgestimmte Handlungsformen umzuwandeln sowie zerstörerische Beziehungen und Verhältnisse zwischen sozialen Gruppen in ‚pflegliche‘, ‚fruchtbare‘ und gestaltete zu transformieren.

Entstehung und Entwicklung von Multikultur, Transkultur, Interkultur und Leitkultur

Ausgangspunkt aller vier Alternativen ist außer der Ablehnung von Kulturzerstörung oder Kulturverschmelzung die Anerkennung, dass Staaten, Institutionen und Handlungssysteme nicht mehr mit Ein- oder Auswanderern zu tun haben, sondern mit der dauerhaften Regulierung der Koexistenz (Multikulturalismus), der republikanischen Einheit (Frankreich), der nationalen Kohärenz (*Leitkultur*) und der Kommunikation beziehungsweise Konfliktlösung zwischen Mehrheit und Minderheiten (*Interkultur*).

Alles begann (Abb. 2) ursprünglich – zumindest der Wortwahl nach – mit *interrassischen und interkulturellen Kommissionen*, welche in den USA der Vierziger Jahre die Konflikte zwischen weißer Mehrheit und schwarzen (teilweise auch indianischer) Minderheiten lösen sollte (Lewin 1953). Doch deren teilweise unergiebig bleibende Verhandlungen wurden ein Jahrzehnt später durch ‚*transkulturelle Interventionen*‘ der schwarzen Bürgerrechtsbewegung ersetzt. Diese wurden wieder zehn Jahre danach auf multikulturelle Ansprüche vieler anderer Minderheitengruppen ausgeweitet (und damit gleichzeitig geschwächt). Diese ‚*Multikultur der Anerkennung*‘ war früher schon in der neu gegründeten Republik Indien praktiziert worden. Sie wurde seit Ende der Sechziger Jahre bestimmend für die meisten angelsächsischen Länder und später auch für die Niederlande, Skandinavien und neuerdings auch für Spanien. Der übrige Teil des westeuropäischen Kontinents sucht sich dagegen dieser ‚*Multikulti-Illusion*‘ zu erwehren: Zunächst dadurch, dass es ursprünglich die Rückkehr der eingeworbenen ‚Gastarbeiter‘ vorsah und dann, als dies nicht mehr realisierbar war, dadurch, dass es zunehmend *transkulturell* (Frankreich) oder *leitkulturell* (Deutschland) orientierte Ordnungsprinzipien zur Geltung zu bringen versuchte (Zitate 1 und 2).

Bestimmend an dieser Entwicklung sind mindestens vier historische ‚Epochenbrüche‘: Erstens der explosive Bedarf an Arbeitsmigranten in den Großindustrien der postkolonialen

Abb. 2: Entwicklung von Multikultur, Transkultur, Leitkultur und Interkultur

USA 1940f. Anwerbung schwarzer Arbeiter in den Norden <i>race riots</i> INTERKULTUR der interrassischen VERHANDLUNGEN	INDIEN 1945f. <i>Unabhängigkeit</i> MULTIKULTUR der RESERVATION Quoten für benachteiligte Kasten, Stämme und Klassen	GROßBRITANNIEN KANADA/AUSTRALIEN 1950 1953 Anwerbung von Arbeitsmigranten in die Industrie der europäischen Metropolen	NIEDERLANDE (SKANDINAVIEN)	FRANKREICH	DEUTSCHLAND
1955f. TRANSKULTUR der CIVIL RIGHTS-BEWEGUNG		1950f. Anwerbung von Arbeitern aus ehemaligen Kolonien Laisser faire: Wahlrecht und Ghetto-bildung 1967f. MULTIKULTUR der ANERKENNUNG kultureller Immigrantengemeinschaften als konstitutive Bestandteile der britischen Nation	1950f. Anwerbung von Arbeitern aus ehemaligen Kolonien Ausbeutung und <i>Apartheid</i> 1967f. Studentische Bürgerinitiativen im Kampf gegen Ausbeutung und <i>Apartheid</i> der ausländischen Arbeiter	1955f. Anwerbung der Arbeiter aus ehemaligen Kolonien BIKULTUR der INSERTION Ökonomische Einfügung und kulturelle Rückführung	1955f. Anwerbung von Arbeitern aus ehemaligen Achsenmächten (Italien, Spanien, Portugal, Jugoslawien) 1967 Anwerbung von Arbeitern aus einer Achsenmacht der Kaiserzeit (Türkei u.a. Afrika) AUSLÄNDERPOLITIK der Gastarbeiter Bürgerinitiativen gegen Ausbeutung und Segregation
1972f. MULTIKULTUR Der ANERKENNUNG ethnischer Kulturen, Sprachen und Religionen		1973 Stopp der Anwerbung von Arbeitsmigranten (Ölkrise) 1974 Tolerierung des Nachzugs von Frauen und Kindern 1978f. ANTIRASSISMUS gegen institutionelle Diskriminierung Race Relation Act	MULTIKULTUR der ANERKENNUNG Interkulturelle Sozialpädagogik	1982f. Anti-Exklusion der Sozial Schwachen (ZUP/ZEP)	<i>Interkulturelle (Sozial-)Pädagogik</i> für eine multikulturelle Gesellschaft
1989f.: Fall der Berliner Mauer – Zusammenbruch des Ostblocks – Globale Deregulierung staatlich koordinierter Märkte					
		Rushdie-Affäre Ethnisch-sensible Politik und Pädagogik		1994 Anschläge auf Pariser U-Bahn 1998f. TRANSKULTUR der Chancengerechtigkeit	1998f. Diskussion und Regelungen der
11. Sept. 2001 Selbstmordattentate auf Twin Towers und Pentagon –					
Krieg gegen Terror – Verringerung der Toleranzmargen		2004 Anschläge auf Londoner U-Bahn Krise des Multikulturalismus Anti-Blasphemie-Gesetze und Verschärfung der Sicherheitsgesetze	2004 Mord an Theo van Gogh Rücknahme der Etablierung einer ‚islamischen Säule‘ (<i>Polder-Muslime</i>)	Kopftuchverbot für alle in öffentlichen Einrichtungen	LEITKULTUR deutscher RICHTUNGSWEISUNG Hamburger Terrorgruppe (Atta&Co) Kopftuchverbot für Beamte

Metropolen (1950-1973); zweitens die durch die Ölkrise mitbedingte Beendigung der Arbeitsmigration bei (un-)gleichzeitiger Autorisierung der Migranten, ihre Familien nachkommen zu lassen; eine Rückkehr in das Herkunftsland hätte definitiv zum Verlust der Staatsbürgerschaft (Frankreich) oder der Aufenthaltserlaubnis (Deutschland) geführt; drittens die durch den Zusammenbruch des Ostblocks sich weltweit ausweitende (globalisierte) liberale Marktwirtschaft, die alle nationalen Marktgrenzen deregulierte; und viertens schließlich der Schock der ‚islamischen‘ Terrorattentate, welche nicht nur den ‚Krieg gegen den Terror‘ sondern auch eine Verringerung kultureller, religiöser und politischer Toleranz zur Folge hatte. Diese Entwicklung stürzt Multikulturalismus teilweise in eine Krise, verstärkt die Rufe nach transkulturellen und leitkulturellen Lösungen und lässt die Suche nach interkulturellen Mittelwegen noch ungewisser erscheinen als vorher. Damit sind endgültig alle vier Kodes bis zur Unkenntlichkeit und Unschärfe, mit und gegeneinander verwickelt worden. Diese Widersprüche und Überlappungen wirken sich letztlich auf unsere Tätigkeiten in der (Welt)Gesellschaft und in der Europäischen Union sowie insbesondere in unseren Arbeitsfeldern – in Schule und Sozialarbeit, Gesundheitswesen und Religion, Wirtschaft und Ökologie – aus. An einem exemplarischen Schlüsselproblem – dem *Kopftuchstreit* – werden wir, wie schon bemerkt, die gesamte Auseinandersetzung immer wieder praktisch zu verorten suchen.

Eine zusammenhängende Verortung und Bewertung aller vier ‚Modelle‘ wollen wir schließlich unter anderem entlang der antagonistischen Achse zwischen kulturellem Differenzialismus und strukturellem Universalismus vornehmen. Schematisch haben wir diese Achse mit ihren sechs Leitfragen in der Abbildung 3 zusammengefasst. Diese Matrix soll eine verengende oder vereinseitigende Analyse verhindern helfen. Dabei ist offensichtlich, dass der erste Kriteriensatz zum kulturellen Differenzialismus stärker die KulturMentalSphäre¹ und der zweite Kriteriensatz annähernd die SozioKulturSphäre reflektiert. Beide bleiben aber darüber hinaus angebunden an Rückfragen, die aus den zwei übrigen Intersphären heraus zu stellen sind. Aus der BioMentalSphäre: Inwieweit fordern die Professionellen und Institutionen in Gesellschaft und Kultur die umfassende Entfaltung von Körper und Geist; inwieweit bearbeiten sie geschichtlich, sozial oder kulturell bedingte Verkürzungen, Benachteiligungen oder Einseitigkeiten? Aus der ÖkoSozialSphäre: Inwieweit wird der Zerstörung von Menschen, Gruppen und Zivilisationen – auch in Hinsicht auf Sprache, Kultur, soziale und humane Kapazitäten – entgegengewirkt?

¹ Das Intersphären-Modell wird im Band I dieser Reihe ‚Interkultureller Austausch - Interkultureller Wandel - Inter‘ begründet und erläutert

Abb. 3: Kriterien zur Bewertung der multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen und interkulturellen Modelle

	Kultureller Differenzialismus			Struktureller Universalismus		
	1. Kollektive Identitätsbehauptung <i>Ist die Aufrechterhaltung kultureller Identitäten für Minderheiten möglich; und werden diese auch öffentlich gefördert und garantiert?</i>	2. Kollektive Gruppenpositionen <i>Werden geschichtlich begründete, ethnisch oder religiös gefärbte Benachteiligungen ausdrücklich und mit offiziellen Mitteln abgebaut?</i>	3. Wahlfreiheit <i>Haben Minderheitengruppen und ihre Mitglieder die Möglichkeit, sich zu den ersten beiden Optionen frei zu verhalten?</i>	4. Soziale Integration <i>Werden Handlungskoordinationen über die Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft gewährleistet? (Gesellschaftliche Solidarität)</i>	5. Allgemeine Bildung/Sozialisation <i>Werden Abstimmungen und Auseinandersetzungen zwischen individuellen und kollektiven Lebensgeschichten mit übergreifenden weltgesellschaftlichen Handlungsformen gefördert? (Ich-Stärke)</i>	6. Kulturelle Reproduktion/ Transformation <i>Ist eine Kontinuität der Überlieferungen und ein Anschluss an neue Transformationen des Wissens gewährleistet?</i>
Multikultur						
Transkultur						
Leitkultur						
Interkultur						

2. Multikultur der Anerkennung und ihre Widersprüche



1. „Die Multikulturellen:... Die Anerkennung der kulturellen Identität von Arbeitsmigranten, von Minderheiten und von Regionen“ sowie die Schaffung von „Bedingungen, die einem besseren Verständnis unter Menschen verschiedenen Alters und verschiedener Kulturen, verschiedener Regionen und Traditionen dienen“ (Deutsche UNESCO-Kommission 1985)
2. „Multikulturelle Gesellschaft bezeichnet die Bereitschaft, mit Menschen aus anderen Kulturen und Ländern zusammenzuleben, ihre Eigenart zu respektieren, ohne sie germanisieren und assimilieren zu wollen. Das heißt auf der anderen Seite, ihnen, wenn sie es wollen, ihre kulturelle Identität zu lassen, aber gleichzeitig von ihnen zu verlangen, dass sie die universellen und die Grundwerte der Republik, zum Beispiel die Gleichberechtigung der Frau und die Glaubens- und Gewissensfreiheit, achten und zweitens die deutsche Sprache beherrschen“ (Geissler 1990, S. 103)
3. „*'Multikulturelle Gesellschaft'* ist eine Chiffre für diesen Dauerzustand sozialer Heterogenität, den es noch zu denken gilt, während wir ihn längst zu leben (und zu erleiden) begonnen haben.“ (Leggewie 1990, S. 12). – „In multikulturellen Gesellschaften bedeutet die gleichberechtigte Koexistenz der Lebensformen für jeden Bürger eine gesicherte Chance, ungekränkt in einer kulturellen Herkunftswelt aufzuwachsen und seine Kinder darin aufwachsen zu lassen, die Chance, sich mit dieser Kultur wie mit jeder anderen auseinanderzusetzen, sie konventionell fortzusetzen oder sie zu transformieren, auch die Chance, sich von ihren Imperativen gleichgültig abzuwenden oder selbstkritisch loszusagen, um fortan mit dem Stachel eines bewusst vollzogenen Traditionsbruchs (oder gar mit gespaltenen Identität) zu leben. Der beschleunigte Wandel moderner Gesellschaften sprengt alle stationären Lebensformen. Kulturen bleiben nur am Leben, wenn sie aus Kritik und Sezession die Kraft zur Selbsttransformation ziehen.“ (Habermas 1993, S. 175)
4. „Das Bewusstsein unserer Eigenart, das uns gestern von unserem Hang, die Welt zu beherrschen, geheilt hat, rechtfertigt heute, unter den neuen von der Zuwanderung geschaffenen Bedingungen die Umwandlung unserer vertrauten Welt in eine *multikulturelle Gesellschaft*. Multikulturell, das ist das Schlüsselwort im Kampf um die Verteidigung der ethnischen Integrität, der Grundbegriff, der den Reiz und die Vorzüge der Verschiedenartigkeit gegen die Eintönigkeit einer homogenen Landschaft setzt... Der postmoderne Antirassismus hält... das neue Idealbild des *multikulturellen Individuums* entgegen. (Finkelkraut 1989, S. 98, 121).
5. „Die großen Fürsprecher der multikulturellen Gesellschaft leben übrigens nicht in Mottenburg, die leben oft in Villengebieten“ (Altbundeskanzler Schmidt). – Mitten in Neukölln... der Laden ist *multikulturellster Art*, hier werden Männer wie Frauen geschoren, der Gegend angemessen, haben die Frauen ein eigenes Zimmer, in das die Männer auch nicht eintreten dürfen, manche haben ein Kopftuch ums Haupt gewickelt, andere kommen herein und sagen: „Ich brauche ein anderes Leben“, also eine andere Frisur. Deutsche die meisten, manche seit Generationen eingeboren, andere türkischer, arabischer, mazedonischer Färbung, aber wen interessiert das schon?“ (tageszeitung 4.12.2006)
6. „(Huntington) macht sich zum Sprecher der angeblich vernachlässigten amerikanischen Mehrheit, die einen gesunden anglo-protestantischen Nationalismus („*Leitkultur*“, H.K.) jeder anderen Form der staatlichen Definition vorzieht. Auf keinen Fall will er ein *multikulturelles* Amerika, ein Amerika, dessen Grenzen fließend sind und das sich demnächst in einen Teil der Vereinten Nationen auflöst... Der Angriff auf die Twin-Towers war ein Befreiungsschlag,... um das Rad der Geschichte zurückzudrehen, die Welt wieder in abgeschottete Gebiete aufzuteilen“ (Pöpping 2004). – In Bezug auf die abgewählte rot-grüne Bundesregierung sprach der sächsische CDU-Bundestagsabgeordnete Henry Nitzsche davon, dass Deutschland nie wieder von „*Multikulti-Schwuchteln*“ regiert werden dürfe. (Frankfurter Allgemeine Zeitung 9.12.2006)

Entstehung des Multikulturalismus: Antikolonialer Kampf und Stabilisierung heterogener Gesellschaften

Niemand hat bis heute genau angeben können, wo und wann und durch wen das Passwort *multikulturell* seine dann fulminante Karriere begann. Manche vermuten, dass es im Zuge der Bewegungen zum „kulturellen Pluralismus“ gefallen sein könnte. In diesen suchten Philosophen wie John Dewey und Kulturpolitiker wie Horace Kallan (1924) die zwei vorausgegangenen Wellen der Assimilation und der Akkulturation in den USA in eine dritte weitere zu überführen. Zuerst die Angleichung aller Einwanderer an die *White Anglo-Saxon Personality*, dann auch ihre Verschmelzung zu Amerikanern (*melting pot*). Die Bewegungen des „kulturellen Pluralismus“ wollen die gleichzeitig mitschwingenden Tendenzen zur Dekulturation – *Sklavenhaltung, KuKluxKlan* – durch ein Bewusstsein von der Schönheit der Kulturen in ihrer Vielheit beenden helfen. Mitmenschlichkeit soll durch Formen der ‚Mitgemeinschaftlichkeit‘ ergänzt und verallgemeinert werden. Jedoch geht es diesen Bewegungen nicht nur um Schwärmereien eines Bereicherungsdiskurses (in Musik: *Jazz*, Mode: *Jeans*, und Medien). Vielmehr sind sie Zeugen einer neuen Zeit, in der kulturelle Vielfalt nicht mehr einfach irrelevant gesetzt werden kann. Nicht durch territoriale Abgrenzung: wie in der Gründerzeit der USA (gegenüber indianischen Stämmen und Nationen) und in den Vielvölkerreichen der pränationalen König- und Kaiserherrschaften. Und auch nicht mehr durch die für moderne Nationalstaaten charakteristische kulturelle Angleichung oder Verschmelzung: nach dem Bürgerkrieg in den USA sowie in den europäischen Staaten. Territorialisierung gelingt zunehmend nur um den Preis gesteigerter Terrorisierung, Unterdrückung und Zerstörung. Allerdings hatte diese Bewegung zwar das *Amerikkka des KuKluxKlan* im Blick aber noch keineswegs das Schicksal der Schwarzen insgesamt, die überwiegend getrennt von der weißen Bevölkerung zu leben hatte. Diesem Zustand setzt dann bezeichnenderweise keine multikulturelle Politik sondern eine transkulturelle Justiz ein Ende – zumindest in formaler Hinsicht: Der Oberste Gerichtshof der USA im Fall *Brown versus Board of Education* statuiert im Jahre 1953: Die Trennung nach Rassen, Kulturen oder Ständen ist (an staatlichen Schulen) verfassungswidrig. Die ‚*seperate but equal*‘-Politik und Pädagogik ist aufzugeben. Dieser Gerichtsspruch gab für ein Jahrzehnt einer *Civil-Rights-Bewegung* und dem *transzendentalen Traum* ihres Anführers Martin Luther King Aufwind. Dann erst entstanden Strömungen des Multikulturalismus, die diese auflösen und aufsaugen. Der Grund ist ganz einfach: Da selbst noch zwanzig Jahre nach den Weltkriegen, nach Kolonialismus und Faschismus die Menschenrechte weitgehend das Vorrecht der Weißen (angelsächsischen Protestanten) bleiben, müssen die transkulturellen Träume auf multikulturelle Forderungen umgestellt werden, und zwar von denen nach Anschluss aller an die allgemeinen Menschenrechte (der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, des

Herstellens von Glück) zu denen an die Vorrechte der besonderen, zumal historisch benachteiligten Gruppen, zunächst der Schwarzen. Deren Forderungen machten sich dann auch bald Protagonisten anderer Gruppen zu eigen: Zuerst die durch Vietnamkrieg und Wirtschaftskrise in die Arbeitslosigkeit entlassenen Arbeitermassen, die sich von ihrer Klasse isoliert und auf ihre Ethnizität oder auf ihre nationale Abstammung zurückgeworfen sahen, die sogenannten PIGS (Polen, Italiener, Griechen und Spanier). Hinzu kommen die in immer größerer Zahl einwandernden *Hispanics* aus Mexiko und Südamerika.

Wahrscheinlich ist daher das Passwort *multikulturell* während dieses Übergangs vom *melting pot* und von den *civil rights* gefallen, spätestens in Nathan Glazers und Daniel P. Moynihans „Beyond the Melting Pot“ (1963). Es geht um Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass Schwarze und Hispanics von der Mehrheit der Weißen weder separiert noch assimiliert werden, sondern dass sie in kultivierter Weise, zumindest nebeneinander, ‚koexistieren‘ können. Die Metapher des *melting pot* soll durch das Bild eine *glorious mosaic* oder einer *Salatschüssel* ersetzt werden: In diesen behält jedes ethnische oder religiöse Element seine Eigenart, gleichzeitig trägt es zum Ausdruck des Ganzen (als Bild oder Geschmack) bei. An die Stelle einer Umerziehung (zum Antirassismus der Menschenrechte) tritt nun die multikulturelle Anerkennung (von Gruppen und ihren partikularen Interessen). Zumindest in den USA ist die multikulturelle Bewegung als eine solche entstanden, welche die zivilrechtliche universalistische Bewegung relativieren, wenn nicht ablösen sollte. Von heute (2007) aus betrachtet wird erst klar, wie sich das multikulturelle Denken unter anderem auch als ein Teilmoment des neokonservativen think tanks entwickelte, welches in den Reagan- und Bush-Administrationen dann teilweise die ideologische Führung übernehmen sollte. Damals – zwischen den Sechziger und Siebziger Jahren und um die Präsidenten Kennedy und Carter herum – galten die Wortführer dieses neoliberalen Ansatzes – neben Glazer/Moynihan Bell und andere – als moderne Progressive, die für vier ideologische Veränderungen standen: Erstens von der (anti-)rassistischen Indifferenz zum Differentialismus der Förderung der Minderheiten (*affirmative action*); zweitens vom Recht des Staates, in die Privatsphäre der Menschen und Gemeinschaften einzugreifen, zu ihrem Überlassen in die Selbstregulation; drittens von der Höherschätzung zur Geringschätzung sozialpsychologischer Interventionen zur Bekämpfung von Diskriminierung und Deprivilegierung; und viertens schließlich von der Zurückhaltung der USA gegenüber imperialer Weltpolitik zu einem neoimperialen Interventionismus – im Namen von Demokratie und Markt. Manche sagen: von Gott und Öl.

In jedem Fall müssen wir uns immer wieder in Erinnerung rufen, dass in den USA der multikulturell-interethnische Vertrag nur die eine Seite darstellte, deren andere eine starke zivil-

rechtliche blieb. Insofern ist zwar in den USA weitgehend der Multikulturalismus theoretisch, kulturell und politisch begründet worden. Aber die USA selbst sind im Vollsinn des Wortes kein multikulturelles Land (vgl. Kapitel 5). Ausdrücklicher und offizieller als in den USA verlaufen multikulturelle Neubegründungsversuche in den übrigen angelsächsischen Einwanderungsgesellschaften, das neue Einwanderungsland Großbritannien eingeschlossen. Im Kontext der sozialdemokratischen Umverteilung in den Wohlfahrtsstaaten und einer Liberalisierung der Geschlechter-, Generationen- und Gruppenbeziehungen, Pille und Sex'n Roll'n Reggae gaben der britische Innenminister Roy Jenkins und der kanadische Premierminister Pierre Trudeau fast zeitgleich den Startschuss für die neue Anerkennung einer nicht nur politischen sondern jetzt auch kulturell pluralisierten Gesellschaft (1967). Diesem Signal folgten dann die anderen Einwanderungsländer wie Australien. Um der Erhaltung der nationalen Einheit willen sahen sie sich genötigt, staatliche Regulierungen an die nun erkennbare Not der Rassialisierung der Ureinwohner (Indianer, Inuit-Eskimos, Aborigines, Maori) und der Ersteinwanderervölker (Québec-Franzosen) anzuschließen und sich gleichzeitig für neue Einwanderergemeinschaften aufzuschließen. Die Briten waren dann umgekehrt auch gewissermaßen die ‚letzten‘, die ab den Achtziger Jahren ihre multikulturelle Politik und Pädagogik durch anti-rassistische und antidiskriminierende Gesetzgebung und Erziehung zugunsten der asiatischen, afrikanischen und westindischen Commonwealth-Einwanderer radikalisierten – bis dann spätestens mit der *Fatwa* gegen Salman Rushdie das alle Minderheiten umfassende *black movement* sich wieder in kulturelle und religiöse Herkunftsgemeinschaften auflöste (Kordes 2000). Auf dem europäischen Kontinent hat es die Niederlande gegeben, die zumindest noch bis in die Sechziger Jahre Rassismus gegenüber ihren früheren Kolonien entstammenden Arbeitern demonstrierte, diesen dann aber in den Siebziger und Achtziger Jahren durch eine halbherzige Mischung aus *laisser faire* (Ausbeutung) und *laisser venir* (oberflächliche Assimilation) ersetzte. Diesem gaben die Niederländer den Namen Multikulturalismus, obwohl sie ihn überwiegend nur ideologisch-symbolisch verstanden, nicht aber in Politik und Gesetzgebung (wie etwa die Briten mit ihren *Race Relation Acts*) materialisierten (Essed 1992, S. 373ff.)

Gemeinsam ist allen dieses: die vorherrschende Verfassung eines einheitlichen Nationalstaats des Einwanderungslandes gilt nicht mehr als Maßstab. Aus dieser Not machen Multikulturalisten gewissermaßen eine Tugend: Die Erosion der nationalen Einheit gilt nicht mehr als ein Übel, sondern geradezu umgekehrt als ein Wert, als „*essence of a common plural nation*“ (Berry). Über den Umweg durch internationale Organisationen wie vor allem der UNESCO (Zitat 1) fand dieses multikulturalistische Ideal langsam Eingang in die Welt der ‚Vereinten Nationen‘: in der Kodifizierung multikultureller Verfassungen in Kanada und Australien,

später auch in den Beneluxländern und in den skandinavischen Ländern. Auf dem übrigen europäischen Kontinent hat sich dagegen die Vorstellung einer multikulturellen Politik und Pädagogik nur kurzfristig (etwa 1978 bis 1984) halten können – und da auch eher als „Schmusewort evangelischer Akademien“ (Leggewie 1990). In diesen schwangen sich der Sozialpolitiker Heiner Geissler (Zitat 2) und der Sozialwissenschaftler Leggewie (Zitat 3) gewissermaßen zu Avantgardisten auf, doch sie trafen in der politischen Klasse (Ausnahme: Die Grünen), in der Erziehungs- und Sozialwissenschaft (Ausnahme: Nieke 1993, Bukow/Llaroya 1994) und mehr noch in der Bevölkerung auf eine zunehmend feindselige Resonanz. Selbst die medienwirksamen Kampagnen der *beurs*, der französischen Migrantenkinder, für ein ‚Recht auf Differenz‘ blieb nur ein Intermezzo der Achtziger Jahre, das von der Republik wieder auf den Boden der transkulturellen Laizität zurückgeholt wurde. Spätestens seit den Terroranschlägen auf die Twin Towers und auf das Pentagon beginnt sich die *coolness* des Multikulturalismus zu verflüchtigen (Zitate 4 und 5) und werden Forderungen nach einer trans- oder leitkulturellen Restauration lauter (Zitat 6).

Theorie des Multikulturalismus: Anerkennung von Identität und Pluralität

Meist wird der Multikulturalismus auf einen theoretischen Begründungszusammenhang zurückgeführt, den Charles Taylor und andere Nordamerikaner Anfang der Neunziger Jahre des vorherigen Jahrhunderts entwickelt haben. Dies ist aber nur eine verkürzte, eurozentrische Sicht auf eine *nachträgliche* Rationalisierung von gesellschaftlichen Umformungen, die sich schon lange vorher als multikulturelle angekündigt hatten. Vorausgegangen sind diesen Neubegründungen im Wesentlichen postkoloniale Bewegungen (einschließlich jener der ‚weißen Schwarzen‘, als welche sich die Québecer jahrhundertlang behandelt sahen), deren geistige Protagonisten von Frantz Fanon über UNESCO bis Homi K. Bhabha den rassistischen Hintergrund nicht nur des Kolonialismus und des Faschismus, sondern auch in den Paradigmen von Fortschritt, Evolution und Zivilisation – und teilweise sogar der Menschenrechte offen legte. Gegen dem auch nach dem Ende des Kolonialismus weitergeführten Ausschluss des kolonial anderen aus der weißen, westlichen, männlichen Machtstruktur geben sie der ethnischen Erinnerung neuen Glanz und suchen sie ein Stück mehr Unabhängigkeit und Selbstbefreiung zu gewinnen. Der ‚*Volksgeist*‘ Herders (im 18. Jahrhundert) oder die Gruppenzugehörigkeit rangiert nun vor dem Individuum. An der Aufwertung der Ethnien beteiligen sich dann aber auch Kulturanthropologen, die Jahrzehnte vorher noch Herolde der Akkulturation wa-

ren.¹ Lévy-Strauss, Boas und Herskovits demonstrierten nicht nur, dass es keine primitiven oder pathologischen Kulturen gibt, sondern dass jede Kultur sich so entwickle, wie sie glaubt, am besten gegenüber den Herausforderungen ihrer Umwelt und Umstände bestehen zu können. Sie stellen auch der Kommission für Menschenrechte bei den Vereinten Nationen einen Beratungsvorschlag zu. In diesem wird ausgeführt, warum die Menschenrechte des Individuums nicht ohne die Menschenrechte seiner Kultur festzusetzen seien: „Universelle Standards von Freiheit und Gerechtigkeit gelten nur soweit, wie sie von der jeweiligen Kultur definiert wird“.

Später werden zwei andere Ansätze diesen ersten geschichtlich-theoretischen Begründungszusammenhang differenzieren: Einmal die *Cultural Studies* des Centres of Contemporary Cultural Studies von Hall und anderen, inklusive der Orientalismus-Dekonstruktion des Edgar Said; dann die *postmodernistischen Interventionen* einiger französischer Intellektueller wie Michel Foucault und Jacques Derrida.

Die bekanntesten und quasi offiziellen, nachträglichen, Rechtfertigungen für multikulturelle Verfassungen liefert dann aber, neben Walzer (1993), insbesondere Charles Taylor (1997). Er knüpft zunächst an Kallans und Deweys Vorstellung von den Vereinigten Staaten als eines „*commonwealth of national cultures*“ an. Denn Multikulturalismus sei zuallererst eine Reflexion auf die Frage, wie denn ein Land ohne Nation und eine Nation ohne Konsens existieren kann. Dabei hat Taylor nicht nur sein eigenes Vielvölkerland Kanada im Blick sondern all jene 200 ‚Vereinte Nationen‘, von denen nur eine Handvoll mit einer kulturellen Solidargemeinschaft übereinstimmt.² In den meisten Gesellschaften gründen die Menschen ihre Identität zuallererst nicht unbedingt auf die Nation, sondern auf andere kulturelle Zugehörigkeiten. Und wenn wir diesen Umstand verbinden mit der im aktuellen historischen Moment sich verstärkenden ethno-religiösen Redefinition kommunitärer Gebilde, dann kann der alte Nationalstaat mit seinen überkommenen Prinzipien der Vereinheitlichung von Politik, Kultur, Sprache und Religion nicht mehr funktionieren. In einer ‚postnationalen Konstellation‘ (Habermas) folgt deshalb zwangsläufig dem Nationalstaat ein Multikultur-Staat. Auf die Verfolgung und Diskriminierung ungleich behandelter Bürger folgt die Ächtung der Diskriminierung nicht anerkannter unterschiedlicher, prinzipiell aber gleichberechtigter Formen der Lebensführung.

¹ Vgl. Band III dieser Reihe ‚Interkultureller Austausch und Wandel‘: Interkulturelle Kommunikation zwischen Dekulturation und Akkulturation.

² Laut Geertz (1998) ließ sich schon in den Siebziger Jahren eine solche Solidargemeinschaft vielleicht noch in Neuseeland nachvollziehen (wenn man die Maoris nicht berücksichtigt) oder in Argentinien (wenn man von den Italienern absieht) oder in Norwegen (ohne die Lappen)... Der Autor betitelte sein Buch mit: ‚Welt in Stücken‘.

In diesem Begründungszusammenhang werden daher zeitweise die dominanzkulturellen (oder leitkulturellen) und die pluralistisch-liberalistischen Varianten des Multikulturalismus zugunsten eines emphatischen und prozeduralen Multikulturalismus aufgegeben werden. Die *dominanzkulturelle Variante* würde eine besondere Kultur (meist die der Mehrheit oder der Privilegierten) als die wertvollste, legitimste oder zweckmäßigste herausstellen und das potenziell gleichwertige Potenzial der anderen Kulturen unterordnen. Das *pluralistisch-liberalistische Modell* würde faktisch alles dem Kampf der Kulturen und der Konkurrenz der Standorte überantworten – und intellektuell der Frage nach der Gleichwertigkeit der Kulturen ‚aus Verlegenheit‘ ausweichen. Zu rechtfertigen ist dann eher ein *moralisch-emphatischer Multikulturalismus*, der von dem Grundbedürfnis des Menschen nach Anerkennung, und zwar nicht nur als Individuum sondern auch als Zugehöriger einer (mehr oder weniger selbstgewählten) Gemeinschaft ausgeht. Von diesem Ausgang her entwickelt Taylor dann nicht nur eine ‚Politik der Differenz‘ sondern mehr noch eine Politik der Anerkennung: des Anderen als Individuum und des Anderen als Kultur. Damit verbunden ist das Recht, dieses Anderssein teilweise auch außerhalb der Privatsphäre, also in der politisch-ökonomischen Öffentlichkeit, zur Geltung zu bringen – und auf die Unterstützung des Staates rechnen zu können. Das Prinzip einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, nach welcher von allen zu handeln ist, besteht also in der Entfaltung von Pluralität und Freiheit (mit Einheit und Gleichheit eher als sekundären Werten). Zu diesem Recht auf Differenz gehört auch die Möglichkeit, dass Individuen sich in ihrer Herkunftsgemeinschaft ‚wiedereinbetten‘, selbst wenn dies in fundamentalisierender Weise geschieht. Es darf nur nicht der zivilen Rechtsordnung der Gesamtgesellschaft widersprechen.

Die zivile Gesamtordnung der multikulturellen Gesellschaft erfordert aber selbstverständlich mehr als nur die Aufrechterhaltung von Respekt und Toleranz. Sie erfordert auch Verfahren, Prozeduren. Denn der Anspruch auf Gleichwertigkeit bedeutet ja nicht, dass jeder kulturelle Brauch gleich-gültig ist. Er postuliert keine Tatsache sondern eine Potenzialität, die des Umgangs, des Diskurses, der Prüfung bedarf. Wäre dem nicht so, würde der prinzipiell gewährte Respekt zu einer herablassenden Geste der Gefallens- oder der Gewährensäußerung herabgewürdigt (Roth 2000). Er würde an Urteil und Kritik vorbei zu einer reinen und ethnozentrischen Willensbekundung. Echte gegenseitige Anerkennung besteht nicht aus geschenkter Solidarität sondern in der Aushandlung mit dem Anderen, in welcher beide mehr oder weniger Veränderungen des Eigenen erfahren und anerkennen. An multikulturelle Verfahren, welche die respektierende Werthaltung real werden lassen, stellt Taylor allerdings weitreichende Anforderungen: Erstens müssen sie als Prozeduren von allen anerkannt sein, zweitens müssen

die gefällten Urteile gemeinsam verwendet werden können und drittens im Ergebnis Verständigung hervorbringen.

Diesem idealistisch erscheinenden prozeduralen Universalismus stellen andere einen postmodernistischen Umgang mit Dissens, mit unüberbrückbaren Unvereinbarkeiten entgegen. Das Leben in Heterogenität, mit Dissens in Permanenz, mit Widerstreit, stelle demnach die ‚Essenz‘ (Berry) des Multikulturalismus dar. Dies nicht anzuerkennen würde im Gegenteil den sozialen Zusammenhalt beeinträchtigen und nur die Tendenzen zur sozialen Polarisierung stärken. Dabei sei das Schadensprinzip von John Stewart Mill ein besserer Ausgangspunkt: Menschen dürfen bei der Ausübung ihrer Praktiken anderen keinen Schaden zufügen (Galenkamp 2002).

Der Kulturbegriff des Multikulturalismus: ‚Container‘ und ‚Ressourcen‘

Den Begriff der Kultur gebrauchen Multikulturalisten nur im Plural und mit der Anerkennung „kultureller Differenzen“ (anstelle der Unterstellung von ‚Defiziten‘ bei anderen Kulturen). Aus dieser Definition folgt zwingend „die Anerkennung der kulturellen Identität von Arbeitsmigranten und Minderheiten und von Regionen“ (Zitat 1). Es geht im Multikulturalismus also inhaltlich um Kultur als einem symbolischen Handlungsfeld ethnischer Lebensformen bis religiöser Werteorientierungen – und formal um die Freude, dass der Andere anders ist. Kulturen sind somit immer relativ. Und Multikulturalismus bedeutet Rücksicht zu nehmen auf diese Relativität und Verständnis dafür zu entwickeln, dass kulturelle Gruppen gegen ihre Enteignung und Benachteiligung Widerstand leisten.

In intellektuell-philosophischer Hinsicht galt Multikulturalismus lange Zeit als eine Art ‚Deckmantel‘ (Bhabha) für alles Fortschrittliche: vom Minderheitendiskurs bis zur postkolonialen Kritik, von Schwulen-Lesben-Bewegungen bis zu Chicano/a-Fiktionen. Durch die antikoloniale Bewegung und die postkolonialen Theorien wurde das Kulturkonzept der Identität zunächst gegen ihre Gründer gerichtet. Die Behauptung einer eigenen Kultur erlaubte den Kolonisierten, sich aus dem Mimetismus des Kolonialherren zu lösen, die abwertende Karikatur des Beherrschten durch ihre Differenz zu ersetzen und das sie demütigende in ein Motiv des Stolzes umzukehren (Finkielkraut 1989, S. 94).

Dieses Kulturkonzept im Schnittpunkt zwischen Identität und Widerstand wird dann von den britischen Cultural Studies theoretisch und praktisch am Beispiel des Widerstandes der Jugend- und Migrantenkulturen expliziert. Kultur umfasst die besondere und strukturierte Lebensweise einer Gruppe oder Klasse, die Bedeutungen, Werte und Ideen, wie sie in den Institutionen, in den gesellschaftlichen Beziehungen, in den Glaubensthemen, in Sitten und Bräuchen, im Gebrauch der Objekte und im materiellen Leben verkörpert sind. Kultur ist die be-

sondere Gestalt, in dem diese gesellschaftliche Organisation des Lebens Ausdruck findet. Eine Kultur enthält die Leitkarten der Bedeutung, welche die Dinge für ihre Mitglieder verstehbar machen (Clarke u.a. 1981, S. 41). Dann aber ist Kultur auch immer in Kontexte vertikaler multipler Gesellschaften eingebettet: Kulturen (so wie verschiedene Gruppen und Klassen) stehen in einer Stufenfolge und in Opposition auf der Skala der kulturellen Macht zueinander. Und den Machtverhältnissen, die zwischen den Klassen bestehen, entsprechen die Machtverhältnisse zwischen den Kulturen. Clarke und Mitarbeiter nennen in ihrem Begriffsschema die Kulturen dieser Gruppen und Klassen ‚*Stammkulturen*‘ und ordnen diese Stammkulturen (des Bürgertums, der Arbeiterklasse) *Subkulturen* zu, die als Subsysteme der jeweiligen Stammkultur von diesen unterscheidbar und zugleich in ihnen aufgehoben sind. Gegen diese Vertikalität und Asymmetrie unterschiedlich wertiger und mächtiger Kulturen bringen multikulturelle Bewegungen zwei Tendenzen vor: einmal die Tendenz zur political correctness, dann die Kommensurabilität von Hochkultur und Alltagskultur. Multikulturalismus misst der Alltagskultur in Medien und Lebenswelt, in Gemeinschaften und Gemeinden eine entscheidende Rolle zu, sozusagen die des Wassers, in dem der Einzelne schwimmt und der Luft, die er atmet. Eine Missachtung der Alltagskultur wäre für ein multikulturelles Gemeinwesen eine Katastrophe. Sie würde die Missachtung des Rechts auf Anerkennung bedeuten und erhebliches Leiden oder starken Widerstand nach sich ziehen. Doch diese frei flottierende Diskurs-Kultur muss in der politisch-pädagogischen Realität meist einen erheblichen Bedeutungsverlust in Kauf nehmen. Dann tendieren Multikulturalisten nämlich dazu, Kultur entweder zu substantialisieren (Wertegemeinschaft als unveränderliches Bestimmungsmoment, gewissermaßen als ‚Container‘), zu standardisieren oder zu kommunitarisieren (Zugehörigkeit als kollektiv kohärente Vergemeinschaftung). Die gebräuchlichste multipolare Rubrizierung der Menschen zeugt davon: *Ethnische Gemeinschaft* (mit Minderheitsrechten in der Gesamtgesellschaft) – dies meist verbunden mit einem Spiel der Differenzen: *muslimischer Brite pakistanischer Herkunft*.

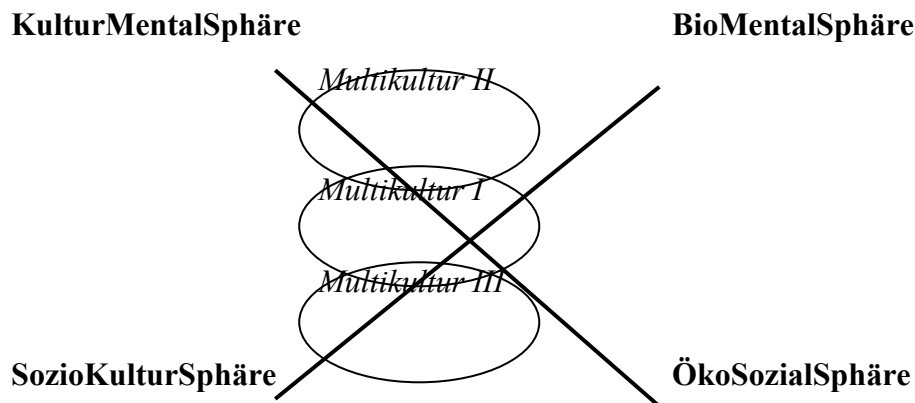
In den Intersphären¹ (Abb. 4) ist demnach die multikulturelle Politik und Praxis hauptsächlich Oben Links in der KulturMentalen Intersphäre (zwischen Ich-Bewusstsein, Gemeinschaft/ Institutionen und Kultur) verortet, und das um so mehr, als sie die Trennung von Nation und Kultur voraussetzt.

¹ Genauere Erläuterungen zu den Intersphären finden sich im Band I dieser Reihe: Interkultureller Austausch, interkultureller Wandel, Inter.



Das bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass Kultur vom Staat getrennt sein muss. So sucht selbst oder gerade das britische Königshaus die enge Verbindung der britischen Monarchie und der anglikanischen Kirche mit der Wirklichkeit einer multikulturellen Gesellschaft zu vereinbaren (Multikultur II). Ein künftiger King Charles würde neben der traditionellen anglikanischen Krönungszeremonie in der Westminster Abbey noch eine zweite ‚multikulturelle Zeremonie‘ vornehmen lassen.

Abb. 4: Multikulturelle Varianten zwischen den Intersphären



Gleichzeitig ist den meisten multikulturellen Gesellschaften zuzugestehen, dass sie um eine strukturelle – das heißt sozioökonomische – Vervollständigung bemüht sind (Multikultur III). Mögen auch ihre Maßnahmen stark auf kulturelle Identitätspolitik konzentriert sein und im Sozioökonomischen nur ungenügend Erfolg haben – so ist doch eines nicht zu leugnen: Ihre monetären, pädagogisch-politischen, juristischen und zum Teil auch ökonomischen Anstrengungen für eine chancengerechtere Verteilung der Bildungsressourcen sind genauso wie ihre antirassistischen Kampagnen gegen Benachteiligungen aufgrund der Hautfarbe oder der Herkunft, der Kultur oder der Religion aufwendiger als in den meisten Gesellschaften mit anderer – leitkultureller oder transkultureller – Orientierung. Allein das Begreifen und Bearbeiten der Menschen, die ‚*multiplen Deprivationen*‘ ausgesetzt sind, ist bei aller verbleibenden Kritik ein großes Plus, das sich die multikulturelle Politik angelsächsischer bis skandinavischer Regierungen durchaus ans Revers heften kann.

Multikultur kann dann umfassender verstanden werden: als soziokulturelle Antwort auf die kulturmentalen Bedürfnisse von Gruppen mit symbolisch begründeten Be-Deutungssystemen im Kontext struktureller, weltgesellschaftlicher ökosozialer Anforderungen.

In diesem Sinn hält Nathan Glazer (1997, p. 19) die ideologische Schlacht um den Multikulturalismus für beendet. In der wirklichen Schlacht gehe es jetzt um die Beantwortung pragmatischer Fragen: „*How much, what kind, for whom, at what ages, under what standards. To say one is ‚for‘ or ‚against‘ multiculturalism without going through all this effort is not to say much.*” In dieser Weise rechtfertigen Multikulturalisten auch die Tatsache, dass ihr Kulturbegriff die ganze Konfiguration kollektiv-menschlicher Befindlichkeiten – *gender, race, ethnicity und class* (GREC) – vereinnahmt. Dabei wird der Kulturbegriff ganz vordergründig, nämlich im funktionalen Sinne, eingeführt: als Ressource wirkt sie bei der Zuweisung von Mitteln und Rechten überzeugender und effizienter als Klasse, Geschlecht, Ethnie oder Volk. Hintergründiger ist mit der anthropologischen Kategorie der Kultur jedoch auch die Einsicht

verbunden, dass alle Kulturen von den stabilisierenden Mechanismen der Abgrenzung und der Ausgrenzung zehren: zur eigenen Bestandserhaltung muss es sich von anderen Gruppen (oder Systemen) abgrenzen, und zur Erhaltung der Zugehörigkeit im Inneren muss es ausgrenzen. Wenn bei einer Gruppe diese gleichzeitigen Abgrenzungs- und Ausgrenzungsmechanismen ausfallen, gerät sie in den Sog der Assimilation durch andere. Weiter gedacht heißt dies: Eine pluralisierte Gesellschaft hat es nicht nur mit einem reibungslosen Nebeneinander einander kompatibler, also vereinbarer, Kulturen sondern teilweise auch mit Kulturelementen oder Kulturen zu tun, die gegeneinander gänzlich unvereinbar sind.

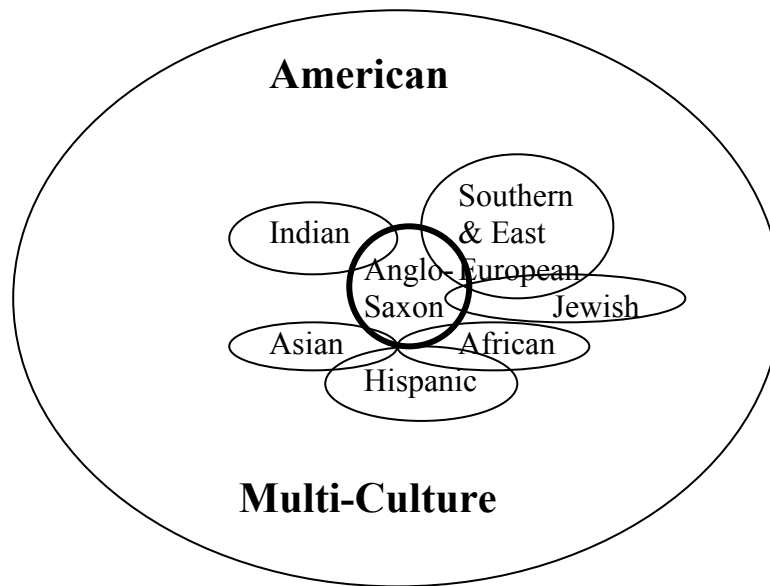
Deshalb oszillieren Multikulturen gewöhnlich zwischen der KulturMentalen Intersphäre (Oben Links) und der SozioKulturellen Intersphäre (Unten Links), da die vielen Kulturen zwar keine einheitliche Solidargesellschaft bilden, aber der Staat in der Regel zur aktiven Neutralitätspflicht angehalten wird: Kirchen und Kulturen werden einerseits von staatlichen Interventionen frei gehalten, andererseits aber auch als wesentliche Bindeglieder der Gesellschaft unterstützt (Multikultur I)

Dass wir es im Multikulturalismus jedoch darüber hinaus mit einem dynamisch-historischen Kulturverständnis zu tun haben, zeigen schon ihre Vorgeschichten. Denn entstanden ist sie ja aus der kritischen Einsicht, dass der Weg von den vielen Kulturen – *e pluribus* – zu der einen – *unum* – illusorisch ist oder zumindest auf einem einseitigen Mythos ‚alter weißer Männer‘ beruhte: also auf Kosten vieler anderer Gruppen insbesondere der Schwarzen ging. Mit dem Programm des Multikulturalismus sucht dieser nicht nur oberflächlich mit der Realität einer heterogenen Gesellschaft sondern auch tiefergehend mit den Ge-Schichten antagonistischer Gruppenwerte und Gruppeninteressen umzugehen. Multikultur sucht in pfleglich-gestalterischer Weise kultivierende Antworten auf diese Herausforderungen zu geben.

Die Programmatik des Multikulturalismus: headstart und affirmative action

Manchen erscheinen multikulturelle Gesellschaften oder zumindest Teile von ihnen wie ein Basar. Doch dahinter stecken Praktiken der fortwährenden Ausweitung der Anerkennung von Differenz und Identität, die mit der Unterstellung universeller Gemeinsamkeiten (Transkultur) aufräumt (Rorty 1993). Denn diese täuschen nur über die Differenzen hinweg, die faktisch immer an den verschiedenen Grenzlinien zwischen uns und den Anderen gezogen werden. Entsprechend verstanden ursprünglich viele diese Multikultur wie einen permanenten Prozess multipler Akkulturationen. Für die USA wurde sie in den Siebziger Jahren oft in folgender Abbildung dargestellt:

Abb. 5: Entwicklung der amerikanischen Multikultur



Wie eine solche multikulturelle Programmatik ausgestaltet werden kann, werden die Kanadier bis heute nicht müde, an ihrem „Musterbeispiel“ zu demonstrieren. Die Akkumulation ihrer multikulturellen Maßnahmen lassen sich geschichtlich wie folgt rekapitulieren: (1) um 1970 herum Gesetze und Programme für eine verallgemeinerte Mehrsprachigkeit – vom mehrsprachigen Straßenschild über die Schule bis zum multikulturellen Management in den Organisationen (zuerst englisch-französisch, dann aber auch die anderen Minderheitensprache einschließend)¹ (2) um 1978 herum Veränderung der (bislang ‚rassistischen‘) Einwanderungspolitik und Erhöhung der Chancen zur Immigration für Menschen nicht-europäischer Herkunft, (3) 1982 die ‚Charta der Rechte und Freiheiten‘, welche Diskriminierung aufgrund ethnischer Herkunft verbietet, (4) 1988 ein „Multikulturalismus-Gesetz“, das die ethnische Vielfalt als „fundamentales Charakteristikum“ kanadischer Identität definiert²; (5) 2000 Etablierung eines „Multikulturalismus-Ministeriums“, das alle Fragen ethnischer Vielfalt und Diskriminierung bearbeitet; (6) Herstellung repräsentativer Verteilungen in den Arbeitsstellen der öffentlichen Dienste durch gezielte Werbung (für Polizei, Schulen und so weiter) sowie Feststellung eines Antidiskriminierungsgesetzes für die Einstellungspraxis in der Privatwirtschaft; (7) Anerkennung von Verteilungsrechten (insbesondere von Land) der Ureinwohnervölker (Inuits). So sind auch die Medien ‚multikulturalisiert‘: Den christlichen Worten zum Sonntag entsprechen

¹ 20 % der kanadischen Staatsbürger geben eine andere Sprache als englisch und französisch als Muttersprache an.

² Zehn Millionen Kanadier nennen mehr als eine ethnische Herkunft, wenn sie nach ihrer Herkunft befragt werden.

islamische Worte zum Freitag und jüdische zum Samstag; multikulturelle Komödien und Dramen werden von Anfang an im Programm platziert. Dieser Multikulturalismus funktioniert überaus gut, sagt noch im Jahre 2006 der zuständige Staatsminister Raymond Chan unter weitgehender Zustimmung der meisten Politiker aller Parteien (mit Ausnahme der Autonomie-Partei Québecs). Selbstverständlich sei Kanada dennoch keine Insel multikultureller Seligkeit. Es gebe auch Rassismus, Diskriminierung und religiöse Intoleranz. Aber gerade daran arbeite das Multikulturalismus-Ministerium, um immer mehr und immer besser „Vielfalt zu feiern“. Multikulturelle Gesellschaft als ‚glorious mosaic‘ oder ‚Salatschüssel‘.



America is a tossed salad

Die spezifischsten Maßnahmen multikultureller Politik suchen also unmittelbar auf Diskriminierung einzuwirken. Dies erfolgt entweder in Form „positiver Diskriminierung“ (*affirmative action*) oder in Form einer Antidiskriminierungspolitik. Im Falle positiver Diskriminierung wird nicht eine Kultur prämiert oder ausgezeichnet, sondern es wird im Wesentlichen über die chancengerechtere Zulassung ihrer Mitglieder zu Abschlüssen und Arbeitsstellen entschieden. Im Fall der Antidiskriminierungspolitik geht es nicht um die Denunzierung einzelner Diskriminierer, sondern um gesetzlich geregelten Diskriminierungsschutz. Diskriminierungsschutz heißt dann nicht nur, dass ethnische Diskriminierungen durch Gleichstellungsmaßnahmen verhindert werden, sondern auch dass kulturelle Differenz ermöglicht wird – in Formen gestalteten kulturellen Gemeinschaftslebens.

Im einzelnen lassen sich die Maßnahmen multikultureller Politik in elementare, kompensierende und emanzipierende unterscheiden. Die *elementaren Maßnahmen* bestehen im Zulassen (*„Tolerieren“*) von kulturell, ethnisch und religiös homogenen Wohn- und Arbeitsgebieten, Organisationen und Institutionen (wie Schulen, Krankenhäuser und Unternehmen). Migranten können also in abgeschlossenen Gemeinschaften (sogar hinter Mauern) leben und ihre traditionellen Sitten und ihre Sprache pflegen. *Kompensierende Maßnahmen* sollen Benachteiligungen von Mitgliedern unterprivilegierter Minderheiten oder Regionen ausgleichen: *affirmative action*, Quotierung, *ethnic monitoring*, Alphabetisierung (*literacy*). Die wichtigste – antidiskriminierende – Maßnahme besteht in der Bekämpfung eines institutionellen oder strukturellen Rassismus, der bis heute mehr oder weniger systematisch Nicht-Weiße aus besseren Bildungspositionen oder Jobs ausschloss. Weitergehende, *emanzipierende Möglichkeiten* bestehen schließlich in der Überführung der monokulturellen Verfasstheit des Landes in eine neue kulturell und politisch pluralistische Verfassung, die sich in einer *race relational justice* und sogar bis in die Agenda des Zusammenlebens niederschlagen sollen: beispielsweise bei der Berücksichtigung der Fest- und Fastentage der anderen in Schulen, Diensten und Unternehmungen. *Bilinguale Erziehungsprogramme* und multiethnische Kulturarbeit stehen hoch im Kurs. Dazu gehören *Cultural Enrichment*- und *Cultural Empowerment*-Programme (unter anderem zur Förderung einer eigenen Presse) sowie von *Community Participation*-Projekten (Wotherspoon/Jungbluth 1993, p. 13). Über allem wacht – beispielsweise in Großbritannien – eine *Commission for Racial Equality*¹, welche Chancengleichheit und *fair play* gewährleisten soll. Auch Sprachpolitik in Form der *political correctness* hält in dieser Zeit Einzug in Schulen, Universitäten und Verwaltungen. Noch im Jahre 2000 empfahl ein Regierungsgutachten in Großbritannien die „rassistischen“ Codewörter *‚british‘* und *‚english‘* nicht mehr zu gebrauchen: statt von „Minderheiten“ sollte von „Inseln“ geredet werden; Großbritannien sollte sich nicht als einheitliche Nation deklarieren sondern als „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ (Heimrich 2000). Selbstverständlich werden doppelte oder auch mehrfache Staatsbürgerschaften geduldet. Der Sinn all dieser Maßnahmen liegt in Folgendem: Sie sollen dem Selbstbewusstsein bislang unterdrückter ethnischer oder religiöser Gruppen entgegenkommen, und sie soll vielen ihrer Mitglieder Arbeitsplätze in den öffentlichen und privaten Institutionen gewähren. Eine Einschränkung ist allerdings zu machen: Von den USA ausgehend werden viele Aspekte der Minderheitenrechte zunehmend dem Verdikt der Mehrheit – zeitgleich mit Senats- und Kongresswahlen – unterworfen.

¹ Neuerdings umbenannt in Commission for Equality and Human Rights

Einen besonderen Nachhall haben multikulturelle Programmatiken zeitweise an Schulen und Hochschulen bewirkt. In den Schulen geht es um den *headstart* der unterprivilegierten Schüler, vor allem der Schwarzen und der Hispanics. Man müsse einem Läufer einen Vorsprung einräumen, der mehrere Jahrhunderte in Ketten gelegen habe und nicht sofort nach der Befreiung am *rat race* des amerikanischen Markts teilnehmen könne. An den Hochschulen ging und geht es dagegen darum, den eurozentrischen Kanon der alten weißen Männer für die ökumenische Wirklichkeit aller in der Gesellschaft versammelten Stämme und Geschlechter zu öffnen. Ein Jahrzehnt lang standen sich nahezu unversöhnlich die Protagonisten der (eurozentrischen) *Klassik* und die Antagonisten eines politisch korrigierten *Curriculum of Inclusion* gegenüber. Shakespeare gegen Willi Smith, Symphonie gegen Jazz und so weiter. Heute hat sich der Rauch dieser Schlachten ein wenig verzogen. Das hat viele Gründe, die auch mit dem interkulturellen Wandel unserer Zwischenzeit zu tun haben. Einmal ist die postmoderne Alltagskultur mittlerweile auch in den Hochinstitutionen allgegenwärtig geworden. Sodann berühren viele Inhalte dieser Kanon-Kontroverse die nunmehr alle überragenden neuen Leitwissenschaften nur noch vom Rande her: von der Neurobiologie über die Humanökologie, Nanotechnik, Robotik und Reproduktionsmedizin bis zu Umweltschutz und planetarisch-galaktischer Forschung. Trotz aller weiter bestehenden Probleme hat die multikulturelle Programmatik alles in allem einen gewissen progressiven interkulturellen Wandel erbracht, wenn man sie mit der Realität noch der Fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts vergleicht. Bis dahin waren etwa die amerikanischen Städte so segregiert wie Johannesburg während der Apartheid. Wer diese dagegen heute betritt, trifft auf schwarze Bürgermeister, Polizeibeamte und viele mehr. Das Problem der Diskriminierung und Dekulturation der schwarzen Bevölkerung hat der Multikulturalismus (noch) nicht gelöst, aber er hat daraus zumindest ein Material der Bearbeitung gemacht. Ähnliches – wenn auch mit Zeitverzug – gilt für Großbritannien, nur dass sich in diesem Land – wie im übrigen Europa – eine neue Separationslinie zu etablieren droht: jene der Einheimischen zu eingewanderten Muslimen. Kanada und Australien kennen dagegen die wenigsten Probleme und die meisten Problemlösungen, da sie von vornherein die Ströme ihrer Einwanderer sehr sorgfältig – nach Bildungsniveau, Einkommen, investiver Produktivkraft und ähnlichem – selektiert haben.

Länder mit multikulturellen Verfassungen: Angelsächsische Gesellschaften und Südafrika

Oft werden Länder wie die Schweiz und Belgien, Neuseeland und Thailand als exemplarische Länder mit multikultureller Verfassung genannt. Oder es finden Russland beziehungsweise

China Erwähnung. Doch bei diesen handelt es sich um Gesellschaftsformationen, die sich alte Strukturen der Vielvölkerreiche oder der Föderationen erhalten haben. In diesen grenzen sich – trotz gemeinsamer Regierung und Hauptstadt – die einzelnen Regionen mehr oder weniger systematisch voneinander ab: vor allem in ihrer Sprache, aber weitgehend auch in ihren Werten und Bräuchen. Und auch wo diese kulturellen Gruppen schon lange neben und miteinander koexistieren, behalten Autonomieforderungen die Wirkungen eines Damoklesschwertes. Alle warten gewissermaßen auf den ‚big bang‘, die Teilung des Landes. Als in Belgien neu-lich (Januar 2007) eine Nachrichtensendung die Unabhängigkeitserklärung Flanderns verkündete, hielten das 89 % der Zuschauer für wahr. Erst die zuständige afrikastämmige Integrationsministerin Fadila Laanan musste den Senderchef einbestellen und ‚bestrafen‘. Manche sehen in der Tatsache, dass andere ähnlich strukturierte Länder eine moderne multikulturelle Transformation nicht vorgenommen haben, den Grund für ethnische Säuberungen (Jugoslawien, Ruanda) für Rassenkriege (Sudan) und für religiös-ethnische Bürgerkriege (Libanon, Sri Lanka und jetzt auch Elfenbeinküste sowie die Fidji-Inseln). Das erste Land, welches eine multikulturelle und demokratische Transformation ihres Vielvölker- und Vielkastenreiches in erheblichem Maße vorgenommen hat, ist wahrscheinlich Indien seit ihrer Unabhängigkeit. Der Anführer der Unberührbaren, Amredhkar, führte als Justizminister die ersten Gesetze zur *reservation* ein, das heißt für den teils proportionalen teils privilegierten Zugang der benachteiligten Kasten, Stämme, Klassen und Rassen zu Schule und Öffentlichem Dienst. Die bislang letzte multikulturell-demokratische Transformation nahm die Republik Südafrika vor, als sie sich von der Apartheid befreite. In diesen beiden großen Gesellschaften bilden aber charakteristischerweise Familie und Stammes- oder Kastengemeinschaften noch immer den Kern des Staatsvolkes.

Multikulturell im weitesten Sinne sind oft seit längerem große städtische Metropolen: Früher zunächst Handels- und Hafenstädte (Marseille, New York, Hamburg), heute insbesondere die großen Hauptstädte der Politik, Kultur und Wirtschaft: Londonistan, Paris, Los Angeles, San Francisco, Amsterdam, Berlin, Madrid aber auch Abu Dhubai, Mumbai und Kapstadt.

Als moderne multikulturelle Gesellschaft bezeichnen sich neben Kanada vor allem Großbritannien und Australien, neuerdings auch Spanien, bis vor kurzem auch die Niederlande und die skandinavischen Länder. Kanada von Anfang an und Spanien neuerdings werden nicht müde, ihre multikulturelle Gesellschaftsform zu feiern und die besondere multikulturelle Form der Bearbeitung interkultureller Probleme als die erfolgreichste und zeitgemäße darzustellen. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass die Protagonisten des Multikulturalismus immer

aus der Lage der Mehrheit (Angelsachsen, Nationalspanier) und der Zentralregierung stammen – denen die Minderheiten (Québecer, Basken und Katalonen) Autonomieansprüche – mit transkulturellen bis interkulturalistischen Begründungen entgegensetzen. Der spanische Ministerpräsident hält beispielsweise wegen der Regionalismen im Baskenland und in Katalonien sowie trotz und wegen des massenhaften illegalen Eindringens von Afrikanern auf das europäische Territorium an dieser Überzeugung fest: „Gesellschaften, die sich verschließen und Mauern einrichten, die in der Angst vor der Multikulturalität leben, werden weniger kreativ sein und weniger in die Zukunft blicken.“ (Zapatero 2006). Wie lange sich Spanien diesen emphatischen Multikulturalismus ihres Ministerpräsidenten erhalten kann, bleibt jedoch abhängig von den schon genannten Konstellationen. Einmal von dem Verhalten der nach Autonomie drängenden Regionen wie Katalonien und dem Baskenland und zum zweiten von dem erheblichen Gewinn, den die spanische Wirtschaft aus der Beschäftigung der vielen preiswerten legalen und illegalen Einwanderer, zumal in ihren riesigen Oliven-, Gemüse- und Weinplantagen, zieht. Viele andere Länder, die sich bis vor kurzem noch ihres Multikulturalismus rühmten, sind dagegen in den letzten Jahren gewissermaßen eingeknickt: besonders die Niederlande, Großbritannien und Dänemark. Angesichts der Verunsicherung durch ‚islamischen Terrorismus‘, genauer durch spektakuläre Morde (Mohammed Bouyeri gegen van Gogh in den Niederlanden) und Selbstmordattentaten in der Londoner U-Bahn. Es scheint fast so, als würden diese im multikulturellen Sinn toleranten Gesellschaften zurückkehren zur zähneknirschenden Toleranz einer prämultikulturellen Epoche des 19. und 18. Jahrhunderts, in denen sich keine Seite Religionskriege leisten, aber auch keinen Respekt gegenüber dem anderen erlauben konnte.

Paradoxerweise wird im Moment oft eine Stadt in Rumänien als ‚multikulturell‘ gefeiert: Hermannstadt. Das ist paradox deshalb, weil diese Stadt von den Sudentendeutschen, die sie ursprünglich begründet hatten, durch massenhafte Rücksiedlung nach Deutschland entleert ist – nichtsdestotrotz aber ein deutschstämmiger Bürgermeister die Einwohner unterschiedlicher Herkunft (Rumänen, Sinti und Roma, Bulgaren, Türken und so weiter) ‚regiert‘. Multikulturalisierung wird neuerdings auch wieder durch massenhafte – teilweise illegale Einwanderung von chinesischen und indischen Händlern sowie Ingenieuren in nahezu alle Erdteile der Welt vorangetrieben. Gleichzeitig sehen sich plötzlich transkulturell oder leitkulturell verfasste Gesellschaftsformationen mit multikulturellen Forderungen unter Druck gesetzt. So etwa wenn die polnische Regierung dem deutschen Staat die Missachtung der Minderheitenrechte polnischer Zuwanderer vorhält.

Hinzu kommt in letzter Zeit, dass etliche der internationalen Friedensinterventionen der UNO, der NATO oder auch der Allianzen mit den USA sich zum Ziel gesetzt haben, Regionen mit ethnischen Konflikten als multikulturelle oder multiethnische zu stabilisieren (Mazedonien). Öfter müssen diese Bemühungen jedoch abgebrochen und muss dem Druck ethnisch-nationaler Bewegungen nachgegeben werden: dann gehen die Bestrebungen entweder in die Richtung eines Vielvölkerstaats aus ethnisch, religiös und sprachlich getrennten Regionen (Serbien, Libanon, bald vielleicht auch Irak, Osttimor) oder in die Richtung autoritärer Einheits-Nationalstaaten (Maghreb, Pakistan und andere). Am Beispiel des Kosovo wird die Ambivalenz scheinbarer ‚multiethnischer Gründungen‘ besonders deutlich: sie dienen meist nur als Feigenblatt für eine faktisch vollzogene ethnonationale Abgrenzung, welche Vorrechte für die ursprüngliche Mehrheit und Schutz der verbliebenen Minderheit, die Serben, vorsieht – mit der Gefahr, dass benachbarte ethnische Minderheitengemeinschaften etwa das multikulturelle oder eher ‚multiregionale‘ Konstrukt Bosnien-Herzegowina aufsprengen. Und am Beispiel des Irak zeigt sich die ganze Dialektik der Terrorkriege: Die USA wollten vorgeblich den jubelnden Massen eine multikulturelle Demokratie auf dem Servierteller präsentieren. Was die irakischen Regierungen dann daraus gemacht haben, ähnelt dagegen eher multireligiösen Diktaturen, in denen die *scharia* herrscht und der Kopftuchzwang gilt.

Handlungsfelder des multikulturellen Programms: Von der Therapie bis zur Gesellschaftspolitik

Multikulturelle Forderungen sind zunächst in ethnischen und religiösen Gemeinschaften artikuliert worden. Als diese sich - unter Androhung von Separation und Unruhen und mit dem Druckmittel der *ethnic votes* (denn alle sind Wahlbürger) - radikalisierten, haben sich die Zentralregierungen die Politik des Multikulturalismus zu eigen gemacht. Und diese erfolgte mit Hilfe der eben erwähnten Maßnahmen: sowohl staatspolitisch (Walzer 1997, Leggewie 1991, Radke 1992, Rex 1996, Geier 1991, Robertson-Wensauer 1993) wie auch weltpolitisch (Etzioni 2003, Žižek 1998) und bildungspolitisch (Steiner-Khamsi 1992). Doch schon vor den politisch-rechtlichen Regulierungen wurden multikulturelle Methodiken entwickelt, etwa für die Beratung und Sozialtherapie multipler Identitäten (Pedersen 1973), für die Sozialarbeit mit ethnischen und multiethnischen *gangs* und für Selbsthilfegruppen Eingewanderter und Eingeborener (Hamburger 1992, Laschka 1990) sowie für Gemeinwesenarbeit und Stadtteilarchitektur (Krummacher 1997, Architectural Association 2003). Zeitgleich betreiben große multinationale Unternehmen ihr teamwork oft in Formen multikulturellen Managements (Pateau 2000, Merckens 2006). Wenn auch zunehmend kombiniert mit *antirassistischen* und *ethnisch sensiblen* Ansätzen ist multikulturelle Pädagogik in angelsächsischen Schulen und Uni-

versitäten prominent geblieben (Steiner-Khamsi 1992, Banks 1981, Glazer 2000). In Deutschland blieb sie nur eine kurze Zeit bestimmend (Hamburger 1992, Nitzschke 1982, Friedrich-Ebert-Stiftung 1986, Marburger 1994, Mitter 1986, Nieke 1993, Wessel 1992). Ihren prominentesten Niederschlag fand die multikulturelle Programmatik in Deutschland wahrscheinlich im „Amt für multikulturelle Angelegenheiten“, welches Daniel Cohn-Bendit in der Stadt Frankfurt Anfang der Achtziger Jahre zu etablieren vermochte.

Das Haupttätigkeitsgebiet liegt jedoch sicherlich in der multikulturellen Bildungspolitik: Bildung behält auch in den multikulturellen Gesellschaften ihren universellen Gehalt. Doch als universell gilt hier der Differentialismus, also die Achtung eigener Identität. Ganz am Anfang, noch bevor die multikulturelle Bewegung Teil der offiziellen Staatspolitik und ihrer Bildungssysteme wurde, stand eine ‚*Pädagogik des Gettos*‘, die die Separation der Schwarzen oder die Segregation der Arbeitsmigranten zum Ausgangspunkt identitätspädagogischer Überlegungen und Aktivitäten machte. Gettos sollten die Basis abgeben für Kulturprogramme, die sich im Widerstand gegen die Tendenzen einer Kolonialisierung nach innen, also einer Zerstörung der Lebenswelten der Minderheiten und ihrer Kulturen herausbilden. Zur Verhinderung von Diskriminierung und Vereinheitlichung bedarf es dann keiner künstlichen Vermischung von Mehrheits- und Minderheitenkinder, sondern im Gegenteil die forcierte Entwicklung eigener Systeme und damit der Entwicklung von Achtung für sich selbst. Erst wenn sich Gesellschaften und ihre Organisationen als ganze multikulturell umgestalten, kann die kulturelle Pluralität in allen Schulsystemen und Schulstufen gewährleistet werden. Dann hat multikulturelle Bildung insbesondere den Erwerb von Fähigkeiten zur Toleranz und zur Empathie zu fördern. Besonders wohlwollende multikulturelle Pädagogik belässt es aber nicht nur beim Tolerieren. Vielmehr sorgt sie auch dafür, dass erstens alle Arten von diskriminierenden Sonderschulen zugunsten von comprehensive Gesamtschulen aufgelöst werden und dass zweitens sich die Lerner beziehungsweise die Studierenden in den Lehrplänen und Lehrpersonen wieder erkennen.

Zwischen 1970 und 1990 sind sehr viele multikulturelle Curricula entwickelt worden. Spezifische für mehrsprachigen Unterricht (mit mehr als 50 Sprachen, darunter 20 Indianer-, vier Eskimosprachen, 12 Sprachen europäischer Herkunft (darunter *Yiddish*), Sprachen südamerikanischer Herkunft (darunter das haitische *creole*) sowie 12 asiatische Sprachen (darunter nationale Minderheitensprachen wie das *punjabi*) und allgemeine für die multikulturelle Umgestaltung der Schule insgesamt. Diese allgemeinen Orientierungen beinhalten mindestens fünf Komponenten: (1) *Sensibilisierung für Mehrsprachigkeit* oder zumindest Bilingualität¹

¹ Unterstützt durch folgenden ‚fabel‘-haften Witz: Eine Katze jagte fortwährend, aber erfolglos eine Maus. Als die Maus in einem kleinen Loch verschwand, blieb die Katze resigniert draußen stehen. Kurz danach hörte die

und der Einführung in Schlüsselsymbole und Schlüsselwörter der vielen Sprachen, welche das multikulturelle Land umfasst. (2) *Aufbau von Konzepten der Selbstachtung und Identität* mit Ritualen des Willkommens, des Kennenlernens, des Austauschs von Lebensgeschichten¹ mit Hilfe der Prüfung von Büchern, Filmen, Fernsehserien auf ihren rassistischen, sexistischen, elitistischen, materialistischen und so weiter Gehalt. (4) *Gemeinsames Lernen innerhalb eines multikulturellen Schuljahrplans* unter Berücksichtigung aller religiösen, nationalen, ethnischen Jahres- und Feiertage und der Etablierung besonderer Projekte und Wochen (*Brotherhood Weeks, Black History Week* und so weiter) und der Einräumung von Zeiten und Zimmern für religiöse Gebräuche (etwa für Gebete). (5) *Schaffung von Materialien und Modulen für einen multikulturellen Lernansatz* – mit Hilfe von Textbüchern, Arbeitszetteln, Aufgabekarten und so weiter (Tiedt/Tiedt 1973). Befragt nach ihren wichtigsten Persönlichkeiten, Ereignissen und Quellen antworten beispielsweise Afro-Amerikaner und weiße Amerikaner wie folgt (Glazer 1997, p. 52)

	Afro-Amerikaner	Weißer Amerikaner
Historische Persönlichkeit	1. Martin Luther King 2. Malcolm X 3. Tubman	1. George Washington 2. Abraham Lincoln 3. Martin Luther King
Historische Ereignisse	1. Bürgerrechtsbewegung 2. Versklavung 3. Sklavenbefreiung	1. Bürgerkrieg 2. Unabhängigkeitserklärung 3. Revolution
Quellen/Zeugen	1. Familie 2. Lehrer 3. TV/Video	1. Bücher 2. Lehrer 3. Film - Video

Diesen unterschiedlichen Sensibilitäten hat eine multikulturelle Schule und Bildung zu entsprechen. Diese sollte sie – soweit möglich – miteinander kombinieren und zusammenführen

Weiterhin geht generell jede multikulturelle Gesellschaft davon aus, dass Minderheiten und Einwanderern neben den öffentlichen Gemeinschaftsschulen die Möglichkeit geboten wird,

Maus das Gebell eines Hundes. Also dachte sie, dass die Katze weggelaufen sei. So kam sie aus dem Loch hervor und lief der Katze in die Falle. „Aber wo ist der Hund?“ fragte die zitternde Maus. „Da ist kein Hund, ich habe das Bellen nachgemacht!“ sagte die Katze. „Meine liebe Maus, wenn du nicht wenigstens zwei Sprachen sprichst kannst du heute nicht mehr weit kommen!“ (Tiedt/Tiedt 1973, p. 8)

¹ Illustriert durch das berühmte Gedicht „Die blinden Männer und der Elefant“ (Übung 20 im dritten Kapitel dieses Bandes).

auch in getrennten, allerdings staatlich unterstützten und beaufsichtigten Schulen mit eigenen Lehrplänen für verschiedene ethnische Gemeinschaften lernen und zwar angefangen von der Vorschule bis zum Abschluss der zwölften Klasse. Dieses Schulsystem, das nach dem Prinzip Vielfalt in der Einheit funktioniert, beruht auf dem Konzept kleiner dezentraler Schulen mit eigenen, ethnischen und multikulturellen Curricula.

Mit Erfolg halten sich selbst die als zynisch bekannten britischen Medien an die Auflagen erst der political correctness, dann der *Commission for Racial Equality*. Es werden keine Minderheiten verhöhnt und ihre Angehörigen nicht als solche gedemütigt. Zielscheibe der medialen Provokationen sind eher die Prinzen, Popstars und Politiker.

Die multikulturellen Lösungen des Kopftuchstreits: Zulassen bis zur Grenze des Erträglichen

Um es vorwegzunehmen: Bis heute sind die meisten multikulturellen Gesellschaften stolz auf ihre Toleranz – auch dem Kopftuch gegenüber. Aber für einige ist die Marge der Toleranz überschritten, wenn vollverhüllte Schülerinnen die Schule betreten oder in der Öffentlichkeit arbeiten wollen. Nach multikulturellen Prinzipien kann es eigentlich keinen Kopftuchstreit geben. Das Kopftuch gehört wie alles Kulturelle und Religiöse zu jenen Identitätsstrategien, auf die alle Bürger einer multikulturell offenen und toleranten Gesellschaft ein Anrecht haben. Sie sind legitim und werden legalisiert. Illegitim wäre ein staatlicher Eingriff in diese Freiheit. Wo es zu Streitigkeiten kommt, werden diese rasch im Sinne dieses Grundsatzes geschlichtet. Und wenn das nicht rechtzeitig geschieht, helfen Proteste religiöser und kultureller Minderheitengruppen schnell nach. Allenfalls werden Schülerinnen gebeten, die Farbe ihres Kopftuchs oder Kleides mit der Farbe der Schuluniform zu kombinieren. Allerdings sind die Schulen autonom. Solange genügend alternative Schulen am selben Ort angesiedelt sind, können einzelne durchaus besondere Anforderungen an die Kleidung oder Uniformierung ihrer Schülerinnen stellen. Der Sinn der Uniformen, Inklusion zu gewährleisten, soll nicht durch selbst-exkludierende Bekleidungen konterkariert werden. Wie vergleichsweise unbefangen der multikulturelle Umgang mit religiösen Schleiern und Kleidern vor sich geht, zeigt, dass auch den Polizistinnen und Verkäuferinnen von MacDonalds ihre religiöse Bekleidung zugestanden wird. Angehörige der Sikhs dürfen auch als Polizisten auf ihren Motorrädern statt des Helms weiter ihren Turban tragen. Einzige Bedingung: sie müssen die Farbe ihrer Institution oder ihrer Corporate Identity annehmen. An den Stränden tauchen – sehr willkommen - muslimische Frauen in Burquis auf.

Allerdings schleicht sich im multikulturellen Großbritannien ein zunächst paradoxer, dann leicht antagonistisch werdender Umgang mit dem Kopftuch ein. Exemplarisch für den zu-



nächst paradoxalen multikulturellen Umgang mit dem Kopftuch ist der zwei Jahre andauernde juristische Streitfall zwischen der Schülerin Shabina Begum und dem obersten britischen Gericht (World and Press, June 2006). Shabina war von ihrer Benburgh High School nach Hause geschickt worden, als sie plötzlich die mit den muslimischen Gemeinden abgesprochene *shalwar kameez* – Rock, Hemd und Kopftuch – durch den *jilbab* (Vollkleidung vom Kopf bis zu den Füßen, so dass nur das Gesicht und die Hände sichtbar blieben) ersetzte. Sie klagte daraufhin die Pflicht *aller* Schulen ein, ihren Schülern die Entscheidung über ihre (religiös motivierte) Bekleidung selbst zu überlassen. Das Gericht gab statt dessen der beklagten Schule das Recht, Schuluniformregeln selbst aufzustellen, allerdings unter der Voraussetzung dass diese vorher die lokale Gemeinde einschließlich der *muslim communities* konsultiert hat und dass es andere Schulen in der Nachbarschaft gibt, welche auch die muslimische Vollbekleidung tolerieren. Im Distrikt dieser Schülerin hatten Schulleiter muslimischer Religion, deren Schüler zu vier Fünftel selbst Muslime sind, eine flexible Schuluniform eingeführt. Diese legt den muslimischen Schülerinnen, die sich nach islamischen Regeln kleiden wollen, die besagte *shalwar kameez* nahe, also Rock, Hose und Kopftuch. Damit solle Inklusion in einer nicht bedrohlichen und wettbewerbsverzerrenden Weise befördert werden. Nichtsdestotrotz sorgt der Distrikt dafür, dass es Nachbarschulen gibt, die mit einem *jilbab*, vollbekleidete, Schülerinnen nicht abweisen. Doch Shabina Begum sah nicht ein, warum sie Schule und Schulfreundinnen wechseln sollte. Entsprechend kündigte sie eine Klage beim Europäischen Menschenrechtshof ein. (Dieses hatte allerdings bereits für den Fall der Türkei das Kopftuchverbot als nicht prinzipiell gegen die Menschenrechte verstoßend qualifiziert.) Ganz in der Logik des Multikulturalismus bleibend erklärte sich Shabina Begum glücklich, eine Debatte eröffnet zu haben, welche langfristig den Druck auf die Schulen vergrößern soll, die religiösen Gefühle ihrer Schülerinnen besser zu berücksichtigen. Zur gleichen Zeit lief über alle Fernsehkanäle und im Internet das Musikvideo der Hiphop-Gruppe Outlandish aus Dänemark. Dort tritt die sagenhafte Königin von Saba (Aicha) als Referendarin mit Kopftuch vors Klassenzimmer.... Doch der letzte Stand der britischen Kopftuchpolitik geht seit dem Jahre 2007 in Richtung auf einen leicht antagonistischen Umgang (Süddeutsche Zeitung 21.3.07). Eine Schule, deren Identität nicht preisgegeben wurde, hatte den Gesichtsschleier, mit dem ein Mädchen in die Schule kam, verboten, weil er „die Kommunikation zwischen Lehrern und Schülern erschwere und damit auch das Lernen behindere“. Der High Court schloss sich fast wortgleich dieser Argumentation an. Das Erziehungsministerium in London bereitet seitdem verbindliche An-

weisungen vor, die für das gesamte Königreich das Tragen von Schleiern untersagen, die das ganze Gesicht verdecken.

Dass Großbritannien gleichwohl immer noch Züge des Multikulturalismus trägt, zeigt die öffentliche Diskussion, welche der Muslimrat aufrecht erhält. Auf der einen Seite hat er Schulen und muslimische Schülerinnen aufgefordert, in Betracht zu ziehen, dass ihre Religion zu „unauffälliger Kleidung“ verpflichtet. Auf der anderen Seite wehrt er sich eben gegen den zunehmend antagonistischer werdenden Prozess gegen Muslime: „Wenn man jetzt Richtlinien allein gegen die muslimische Gemeinde erlässt, dann ist das einfach schockierend“, erklärte der Vorsitzende der Islamischen Menschenrechtskommission.

Es lässt sich somit zusammenfassend feststellen, dass auf die zunehmende Verbreitung und Sichtbarkeit des Kopftuchs in den multikulturellen Gesellschaften bislang noch relativ gelassen reagiert wurde. Diese gelassene Reaktion hat zunächst mit der Gründungsphilosophie des Multikulturalismus zu tun, also mit der Erinnerung etwa der ersten amerikanischen Einwanderer, die als *pilgrim fathers* allesamt bizarre religiöse Kleidervorschriften kannten. Sie kann ein neuer alter sich rasch ausbreitender muslimischer Schleier nicht so schnell erschüttern. Zudem ist vielen Verantwortlichen multikultureller Gesellschaften durchaus noch erinnerlich, was in Westeuropa viele vergessen zu haben scheinen, nämlich dass auch das Christentum zeitweise Verschleierungsvorschriften gekannt hat: Sowohl ausdrücklich in der Bibel, etwa in den Briefen des Paulus, aber auch über Jahrhunderte hinweg implizit über kirchliche Kulturen tradiert. Noch heute gibt es unzählige sich abkapselnde, sich teilweise sogar einmauernde Gemeinschaften, die noch einen ständisch-handwerkliches Leben wie ihre Vorfahren vor dreihundert Jahren führen.

Über das Kopftuch hinaus können in Kanada zivile Konflikte primär von gemeinschaftseigenen Schlichtungsstellen geregelt werden: auch von muslimischen Mediationsagenturen, die auf der Basis der *scharia* arbeiten. Allerdings müssen die Entscheidungen von einem öffentlichen Gericht bestätigt werden, um rechtsgültig zu sein und um Straftaten zu unterbinden. Damit bringt sich der multikulturelle Differentialismus mit einem religiösen Differentialismus in Deckung. Denn allen Religionen, besonders in ihren fundamentalistischen Spielarten, sind Überzeugungen einer gottgewollten Differenz zu eigen. Diese Überzeugung ist in besonderer Tiefe im Islam verankert. Dieser beansprucht zwar auch Universalität. Aber mit dieser postuliert er eine Universalität der Differenz und der Grenze zwischen Individuen und Kulturen. Das Andere bleibt das Andere. Dadurch wird zwar die Hoffnung auf ein Verständnis der eigenen Grenzen zunichte gemacht. Gleichzeitig wird jedoch auch die Gefahr des vereinneh-

menden Zerstörens des Anderen gebannt (Ausnahme: obligatorische Bekehrung zum Islam bei der Verheiratung mit einem muslimischen Partner).

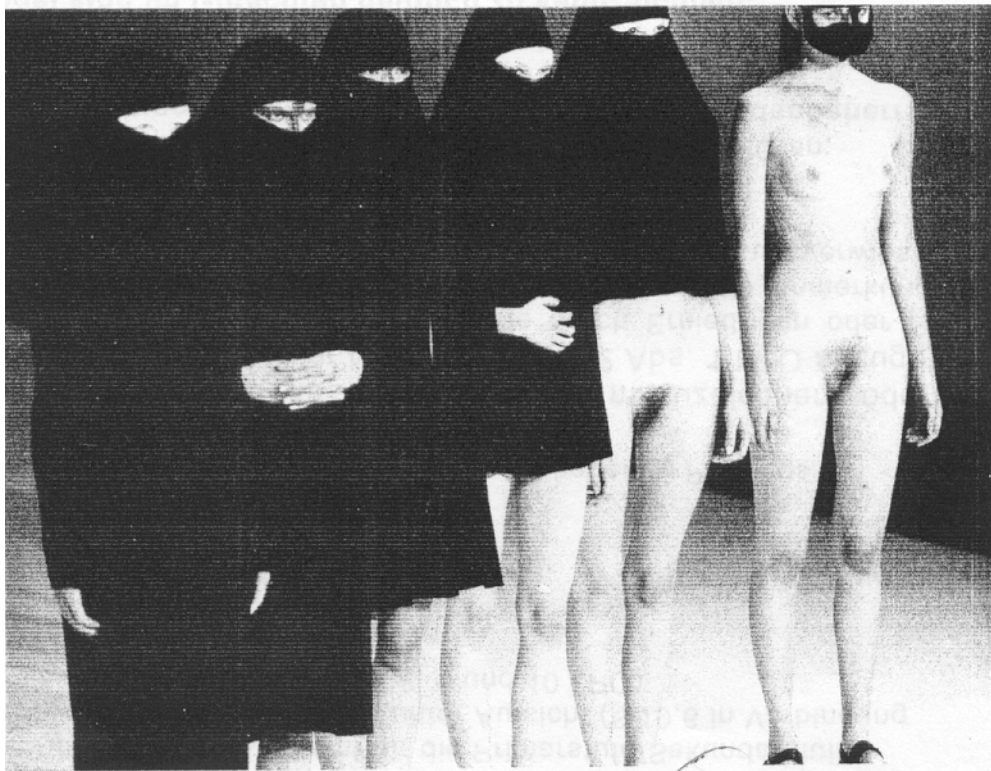
Paradoxien des Multikulturalismus: Vielfalt der Einheit

Das Paradox, das am meisten den Multikulturalisten vorgehalten wird, ist die ‚*Drei-Affen-Toleranz*‘ des Nichtsehens, Nichthörens und Nichtsprechens – selbst angesichts des Nicht tolerierbaren.



Selbst am Kopftuchbeispiel können auch die hartnäckigsten Vertreter des *We are all multiculturalists* nicht die tiefergehenden Paradoxien verdrängen. Auch hier flammt Streit auf, auch wenn dies (noch) mit weit geringerer Intensität und Schärfe erfolgt als auf dem europäischen Kontinent der transkulturellen und leitkulturellen Nationalstaaten. An der offiziellen *split ruling* der Gerichte und der aktiven Toleranz vieler Schulen und Geschäfte hat sich zwar (noch) nicht viel geändert, aber der symbolische diskursive Streit ist nun selbst von den Chefs der britischen New Labour-Regierung artikuliert worden. Nicht nur, dass sich der Fraktionsvorsitzende Jack Straw die Besuche voll verhüllter – *Burka/niquab* – Frauen in seinen Sprech-

zimmern verbat. Schon das einfache Kopftuch „*veil*“ stellte selbst ein Tony Blair als *mark of separation* hin. Eine große Mehrheit (57 %) der Briten sieht das ebenso und erwartet von den Muslimen eine Anpassung wenigstens an die Regeln der Berufskleidung am Arbeitsplatz. Obwohl die Burka (oder *niquab*) nur von einer minimal kleinen Zahl von Frauen getragen wird, hat es das Kopftuch im Besonderen und den Multikulturalismus im Allgemeinen zum Streitobjekt werden lassen. Die Toleranzgrenzen sinken, wie man aus dem Vergleich zweier Äußerungen aus verschiedener Zeit entnehmen kann. Im Jahr 1967 beschrieb der damalige Innenminister (und spätere EU-Kommissionspräsident) Roy Jenkins den britischen Multikulturalismus als eine Politik „to create communities of foreign origin happily *living in parallel* with one another, each preserving their native culture while rejoicing in a *common British voting identity*“. Fast vierzig Jahre später beklagt ein Oppositionsführer, David Davis, dass „British Muslims had set themselves on a course of ‚*voluntary apartheid*‘ leading *parallel lives* outside the mainstream“¹. Der Vorsitzende der Commission of Racial Equality, Trevor Phillips stellt eine zunehmende Politisierung, Polarisierung und Radikalisierung „entlang der rassischen und religiösen Front“ fest und warnt vor erneuten Unruhen (*riots*), nur dass diese schlimmer werden könnten als die letzten aus dem Jahre 2001. Den Aufrufen zu multikultureller Toleranz und Rücksichtnahme stehen gewollte Tabubrüche und Verletzungen solcher



¹ International Herald Tribune, Oktober 23 und 24, 2006.

gegenüber, die immer weniger den ethnischen und religiösen Fronten zuzuordnen sind. Ein britischer Stilist türkisch-zypriotischer Herkunft, Hussein Shalayan, treibt die Logik des Kopftuchs über seine Grenze hinaus, indem er das, was verhüllt werden soll, offen legt:

Erste Paradoxien des Multikulturalismus werden hier schon evident: *Inklusion der Exklusion*: Muslime sind integrale Teilhaber der multikulturellen britischen Gesellschaft und gerade darum werden sie zu Objekten des Ausschlusses. *Vielfalt der Einheit*: Der gegenseitige Respekt ist die Regel der multikulturellen Gesellschaft, aber er gilt nicht für jede Differenzierung, zumal nicht derjenigen der muslimischen Verhüllung.

Heute überraschen Paradoxien des Multikulturalismus (Åklund/Schemp 1991) keinen mehr. Wir wissen, dass sie ihrer Struktur nach zum Multikulturalismus gehören. Dennoch scheint die multikulturelle Politik und Pädagogik nun geschichtlich einen Bogen zurückzuschlagen. Von einer Gründerzeit paradoxie- und humorloser *political correctness* zur neuen Zeit einer fast gegen Null tendierenden Paradoxie-Intoleranz. Die Gründerzeit begann bekanntlich mit den Umkehrungen ‚negativer‘ Zuschreibungen zu ‚positiven‘: Defizite wurden Differenzen, schlechte Schwarze wurden zu guten *blacks* oder besser zu Briten afrikanischer Herkunft. Oder Afroamerikanern und Mongoloide wurden als ‚alternativ Begabte‘ bezeichnet. Viele dieser alternativ Begabten wurden in Kaufhäusern und Supermärkten aufgestellt, wo sie an der Kasse standen und die gekauften Waren in Tüten packten – immer nett, allerdings mit einer merkwürdigen Angewohnheit: beim Einpacken schoben sie die weichen Esssachen – Früchte, Gemüse, Jogurth – zuerst in die Tüte, die Zwei-Liter-Dosen und Whiskey-Flaschen kamen dann oben drauf. Unter der Aura der *political correctness* sah kein Käufer darin einen Anlass zu Ärger, eher im Gegenteil, zu Respekt und Anteilnahme. Denn die Mongoloiden taten das ja nicht, um den Konsum zu verderben, sondern sie kannten gewissermaßen eigene kulturelle Gründe dafür: Sie wollten einfach nur die schönsten und sich angenehm anführenden Sachen zuerst in die Hand nehmen – und als letztes dann erst die kalten, toten, nichtssagenden Olivenölbüchsen und Flaschen. Sie bewerteten die Dinge nicht nach dem Gewicht, sondern nach anderen, wahrscheinlich ästhetischen Kategorien. Von diesem anfänglichen Rührstück des politisch korrekten Multikulturalismus droht allerdings in letzter Zeit wenig zurückzubleiben. Er ist durch bohrende und scharfe Nachfragen derjenigen ersetzt worden, die sich jahrzehntelang in ihren religiösen Gefühlen und politischen Positionen diskriminiert wähnten – und nun die Zeit gekommen sahen, diesem unrechten Diskurs ein Ende zu bereiten: Etwa wenn einige Islamisten (Todes-) Drohungen gegen Karikaturisten oder Kabarettisten, gegen Menschen- oder Frauenrechtler ausstießen.

Es wird wohl nicht mehr festzustellen sein, ob die neuerliche doppelte Paradoxie-Bindung zwischen christlicher Mehrheit und nicht-christlichen Minderheiten eine Reaktion auf diesen *clash of civilisations* ist oder sich eigenen globalistischen politisch korrekten Prinzipiensetzungen verdankt. Lange Zeit galt in den muslimischen multikulturellen Gesellschaften Asiens eine ganz einfache inklusive Art, den ‚Ungläubigen‘ an den eigenen religiösen Feiern teilhaben zu lassen: Jeder Kollege oder Vorgesetzte wurde eingeladen und zu einer besonderen Zeit an diesen Feiertagen bewirtet. Doch seit einigen Jahren wird aus Respekt vor den anderen darauf verzichtet und dann entsteht eine Art doppelter Paradoxie-Bindung. Diese *double paradoxy-bind*, wie ich sie nennen möchte, lässt sich an zwei einfachen Interaktionskatastrophen illustrieren. Am Londoner Flughafen wurde ein Mann, der in der Abfertigung der Fluggäste arbeitete, plötzlich entlassen, weil er ein kleines Kreuz um den Hals trug (FAZ 23.12.2006). – In Massachusetts verschickte ein Bürgermeister einen Brief an alle Bürger, in dem er sich dafür entschuldigte, dass er die städtische ‚*Holiday-Party*‘ als ‚*Christmas-Party*‘ bezeichnet hatte.

Diese doppelt-paradoxe Bindung ist von den Phänomenen her sehr einfach zu beschreiben und wirkt auf Menschen in Westeuropa größtenteils sehr komisch (vgl. die Übersicht auf den folgenden beiden Seiten). Die doppelte Paradoxie-Bindung ist mit derjenigen des *double bind* verwandt aber kennt andere Strukturen, Funktionen und Kommunikationsformen. Die wesentlichen Bestandteile einer solchen doppelten paradoxalen Bindungssituation sind die folgenden:

1. Eine bindende komplementäre Beziehung (zwischen Mehrheit und Minderheit, Christen und Nicht-Christen) wird unterstellt.
2. Innerhalb dieser Beziehung wird eine bislang im eigenen Kultur- oder Religionsraum übliche Botschaft unterlassen. Dieser Unterlassung wird oft eine Mitteilung beigegeben, die (a) etwas aussagt (Beispiel: „Wir verändern eine christliche Regel durch eine neutrale.“) und (b) etwas über diese eigene Aussage aussagt („Wir wollen damit religiöse Gefühle anderer nicht verletzen.“) und (c) so zusammengesetzt ist, dass diese beiden Aussagen miteinander vereinbar sind.
3. Der in dieser Konstellation die Position der Minderheit oder des anderen/Fremden Einnehmende kann den Rahmen der Beziehung nicht verlassen – auch nicht durch Einlenken, durch Protest oder durch Metakommunikation.

Beide Parteien können offensichtlich den durch die Multikulturalisten hergestellten Verhältnissen nicht entgehen, da die üblichen Auswege – Rückzug, Rebellion, Metakommunikation – angesichts der sakralisierten Konfliktlösung nicht gangbar sind. Man wird in die paradoxe

Bindung mit hineingezogen und muss ebenfalls paradoxal reagieren: Sei es durch die Zurücknahme eigener Grüße und Feiern oder durch das Ausagieren eigener Grüße und Feiern. Wenn Menschen in solcher doppelt-paradoxalen Bindung gefangen sind, laufen sie unweigerlich Gefahr, etwas doch falsch zu machen oder für richtige Wahrnehmungen bestraft zu werden.

Diese doppelte Paradoxie-Bindung wird auf der ‚Humorseite‘ durch eine fast ebenso tief ernste Schwarz-Weiß-Komik vervollständigt. Er drückt sich einmal subtil in Varianten jüdischen Humors aus, der seinen Protagonisten jedoch – angesichts des wachsenden Antisemitismus – im Halse stecken zu bleiben droht. Jüdische Organisationen befürchteten schon kurz vor der Machtergreifung faschistischer Regime, zumal der Nazis, dass die Ambiguität der Witze dem um sich greifenden Antisemitismus als Nährboden dienen und Selbstironie für rassistische Zwecke missbraucht werden könnte. Spätestens seit der muslimischen Bedrohung des Staates Israel (der sich selbst eine eher ethno-religiöse Gesellschaftsordnung leistet und eine Art Apartheid gegenüber den Palästinensern zumindest außerhalb ihres reklamierten Gebietes anstrebt, entwickelt sich der ursprünglich selbstironische und selbstzynische Humor zunehmend in eine forcierte, manchmal quälerische, manchmal aggressive und bitterböse Satire. Diese scheint sich Überlebensinstinkten zu verdanken, wie sie hierarchische Einwanderergesellschaften nicht selten ihren ‚Opfern‘ abverlangen. Jedoch die Plattheit kleiner white talker erreicht er nie, etwa diejenige des Michael Savage. Dessen ‚Witz‘ bestand darin Schwarze als „Müll“, schwarze Kinder als „Getto-Schleim“ und Asiaten als „Sojafresser“ zu bezeichnen – garniert mit dem Vorschlag, Immigranten aus „Hubschraubern über der Wüste abzuwerfen“ und Frauen das Wahlrecht zu entziehen. Erst an der besonders gut vernetzten Schwulengemeinde („kriegt doch Aids und stirbt ihr Schweine!) biss dieser Talker sich die Zähne aus. Die Anzeigen seines Nachrichtensenders wurden boykottiert, und zwar so lange, bis er gefeuert worden war. – Entsprechend glücklicher reagierte eine britische Komödiantin indischer Herkunft. Diese ließ eine indische Mutter, deren Sohn ihr überraschend bekennt, dass er Schwul ist und ihr auch gleich diesen schwulen – britischen – Freund präsentiert, ausrufen: „Hättest du nicht einen der leckeren Jungs von uns aus Indien wählen können!?“ Ausgerechnet den globalen Spannungen seit dem 11. September ist es zu verdanken, dass sich insbesondere in den multikulturellen Gesellschaften ein *muslim humour* ausbreitet. Das prominenteste Beispiel ist die kanadische Serie Little Mosque in the prairie, der in harmloser Weise mit der Angst der Mehrheit vor muslimischen Terroristen spielt. In einer Episode gründen einige Muslime in einer Kirchenhalle eine Moschee und beginnen nach ihren Gebräuchen zu beten. Kommt ein Passant vorbei, sieht sie und ruft die terrorism hotline an: Da sind Muslime, die beten. „Just like on CNN“. „Regen Sie sich nicht auf“ versichern ihm die Sicherheitsbeamten,

„es ist nur ein Pilotprojekt.“ Der brave Bürger schreit auf „Was die trainieren Piloten?“ Im Wesentlichen hat dieser Humor die Funktion der Normalisierung. Er soll das Bedürfnis befriedigen, Muslime als ganz normale Menschen wie du und ich zu präsentieren. Allerdings finden konservative Muslime vieles in diesem Humor keineswegs normal, etwa wenn ein Mann und eine Frau, die nicht miteinander verheiratet sind, sich hinter einer verschlossenen Tür unterhalten (World & Press 2/2007).

Politisch korrektes Weihnachten feiern ohne Weihnachten

0. *Motto:* „Sollten Sie in diesem Jahr wagen, Weihnachten zu feiern, brauchen Sie Nerven wie Clint Eastwood.“ Zu diesem Ergebnis kam der britische *Daily Mirror*, nachdem eine Studie ergeben hatte, dass Betriebsweihnachtsfeiern im Vereinigten Königreich als politisch unkorrekt gelten.
Grund: Bestrebungen, aus Rücksicht auf Andersgläubige dem Weihnachtsfest das spezifisch Weihnachtliche auszutreiben. Wer sich in der Adventszeit politisch korrekt verhalten will, steht vor einer kniffligen Aufgabe –und die fängt schon bei der Begriffsfindung an.
1. *Politische Korrektur von „Christmas“:*
Das deutsche Wort „Weihnachten“ ist noch vergleichsweise unbedenklich. Heikel wird's im Englischen, da „Christmas“ den Christen nicht verleugnen kann. In Massachusetts verschickte ein Bürgermeister einen Brief an alle Bürger, in dem er sich dafür entschuldigte, dass er die städtische „Holiday Party“ als „Christmas Party“ bezeichnet hatte. Im Londoner Multikulti-Bezirk Lambeth wurden zuletzt keine Weihnachtslichter angeknipst, sondern „Celebrity Lights“. Amerikanische Kaufhausketten wie Wal-Mart und Macy's ersetzten den Gruß „Merry Christmas“ in ihren Schaufenstern vor zwei Jahren durch „Seasons Greetings“ oder „Happy Holidays“. Als Christmas-Alternativen werden gehandelt: „Winterval“ eine Fusion aus „Winter“ und „Festival“, sowie „Christmukkah“, eine Fusion aus „Christmas“ und dem jüdischen Lichterfest Chanukka.
2. *Politische Korrektur von Weihnachtsliedern:*
Eine High School in New Jersey verbot den Musikern ihres Blasorchesters sogar Instrumentalversionen von Weihnachtsliedern vorzutragen. Denn: „Kennst du die Melodie, dann kennst du auch die Worte“, so ein Schulloffizieller. Zu hören war statt dessen „Frosty the Snowman“. Erzieher haben in einem Kindergarten in Bozen diese Woche beschlossen, dass die Kinder bei der Weihnachtsfeier in der kommenden Woche keine Lieder singen werden, in denen Jesus vorkommt. Der Direktor begründete das damit, dass von 80 Kindern 30 Ausländer seien – und die Muslime darunter dürften nicht verletzt werden. Es folgten ein Aufschrei der Eltern, Appelle an den Kultusminister und den Staatspräsidenten. Nun lenkte die Kindergartenleitung ein: Kommende Woche wird „Stille Nacht“ gesungen.
3. *Politische Korrektur von Weihnachts-Dekoration:*
Ein Minenfeld. Das britische Rote Kreuz hat Weihnachtsschmuck aus seinen Wohlfahrtsläden verbannt, um andersgläubige Kundschaft nicht zu brüskieren. Aus demselben Grund verzichteten 74 Prozent der britischen Manager in diesem Jahr auf Adventsschmuck und Christbäume am Arbeitsplatz.
4. *Politische Korrektur der Firmenweihnacht:*
Kann teuer werden, wenn sich nicht-christliche Geschäftspartner gestört fühlen. Die Firma Microsoft weist deshalb in einem Ratgeber darauf hin, dass das jüdische Chanukka und Kwanzaa, die Feiertagswoche der schwarzen Amerikaner, sicherheitshalber

mitzufeiern seien. Und wo wir schon mal dabei sind: „Es gibt keinen Grund, diese Aktivitäten auf Dezember zu beschränken. Wenn Russisch-Orthodoxe zu Ihrer Kundenschaft gehören, denken Sie daran, Ihre Weihnachtskarten im Januar zu verschicken. Tun Sie dasselbe zum chinesischen neuen Jahr, sollten Sie in Asien Geschäfte machen.“

5. *Politische Korrektur des Weihnachtsbaums:*

Kippelige Angelegenheit, zumal in der Öffentlichkeit. Am Flughafen in Seattle wurde gerade ein ganzer Wald von Christbäumen wieder abgeholzt, nachdem sich ein Rabbi beschwert hatte: Aus Rücksicht auf jüdische Reisende solle der Flughafen auch eine zwei Meter hohe Menorca (siebenarmiger Leuchter) aufstellen und eine Entzündungszeremonie abhalten. Das Verschwinden der Christbäume, sagte der erstaunte Rabbi hinterher, sei nicht sein Ziel gewesen.

6. *Politische Korrektur der Weihnachtskarte:*

Unbeschreiblich diffizil. In einer Kleinstadt in Oregon wollte ein Sechsjähriger im Kindergarten Weihnachtskarten verteilen, worauf die Kindergärtnerin einschritt: die Karte sei religiös und enthalte den Namen „Jesus“. Nicht unumstritten sind auch die Weihnachtsbriefmarken, die sich die britische Post seit zwei Jahren wieder zu drucken traut.

7. *Politische Korrektur des Wünschens:*

Gewünscht werden sollte am besten...ein frohes, gleichberechtigtes, umweltbewusstes, sozial verantwortliches, geschlechtsunspezifisches und generell antidiskriminatorisches Winterfest innerhalb der respektablen Traditionen der religiösen Überzeugung Ihrer Wahl.





Das paradoxeste an der multikulturellen Gesellschaft ist deren abnehmende Toleranz gegenüber Paradoxien. Die Abnahme der Paradoxietoleranz setzt sich dann fort in der Identitätspolitik: Die Wiedereinbettung in ihre muslimische Religion verstehen viele junge Männer und Frauen als sakrale Emanzipation, als Erleuchtung – während sie säkularen Protagonisten als Flucht vor und als Angriff auf eine moderne Gesellschaft erscheint sowie als Verweigerung, den Horizont zu erweitern und Grenzen zu überschreiten. Der widersprüchliche Spannungsbogen von Toleranz und Verpflichtung verliert potenziell ihre paradoxe Qualität: ‚Repressive Toleranz‘ findet sich sowohl in religiös-kulturellen Minderheitengemeinschaften als auch im liberalen *mainstream* der globalen Marktgesellschaft.

Die primäre Paradoxie des Multikulturalismus besteht jedoch im Rückgriff auf vormoderne und kollektive Identifikationskategorien: Kultur als Sammelbegriff für Ethnizität, Rasse, Geschlecht zum Zwecke nachmoderner (unter anderem auch individueller oder transnationaler) Ansprüche auf Vorteile und Privilegien. Insofern werden multikulturelle Verfassungen nicht nur in Kanada sondern auch anderswo – für eine Konkurrenz zwischen Opfern gebraucht und missbraucht. Eine Perspektivenumkehrung findet zeitweilig in einer Weise statt, wie sie sich

Nietzsche selbst wohl nicht radikaler hätte vorstellen können. Auf die offizielle Bezeichnung der Ethnien nicht-weißer Hautfarbe als „sichtbare Minderheiten“ antworten einige unter diesen damit, dass sie nun diese die somatischen Stigmatisierungsobjekte (*black* und *red*) nun selbst in „*beautiful*“ verkehren. Eine jahrhundertelange ‚negative‘ Diskriminierung wird in eine ‚positive‘ umgeschlagen. Und dieser *mainstream* des Multikulturalismus reißt auch viele Vertreter der Mehrheit oder der weißen Mittelklasse mit sich: sofern sie nicht den Multikulturalismus beenden wollen, zählen auch sie sich tendenziell zu den Opfern, die Entschädigungen verdient haben. „Toleranz statt Humanismus“ hat Alain Finkielkraut diese Haltung genannt, in der das Gefängnis der Rasse durch den Käfig der Kulturen ersetzt wird.

Wenn der Blick so ausschließlich auf die funktionalen Ressourcen der Kultur gerichtet wird, liegen Forderungen und Bestrebungen nach Autonomie und Separatismus nahe. Wenn Regierungen die Teilung des Landes in Kultur- und Religionszonen akzeptieren, tun sie das vielleicht auch, um eine völlige Separation oder Abspaltung zu verhindern – oder um die eigene Herrschaft zu stabilisieren. So ist es gewiss kein Zufall, dass der Multikulturalismus in Kanada erst zur Staatsdoktrin wurde, als die Separationsbemühungen der Frankokanadier immer vehementer wurden. Und dann waren es bezeichnenderweise immer die „*ethnic votes*“, also die Stimmen neuer nicht-frankophoner Einwanderungsgruppen, die bei den letzten Volksabstimmungen die Unabhängigkeit Quebecs von Kanada verhinderten. Es ist also nicht verwunderlich, dass die Frankokanadier im Multikulturalismus eher die altbekannte Strategie der Briten – *Teile und Herrsche* – wieder zu erkennen meinen und dagegen einen ‚*Interkulturalismus*‘ zu setzen versuchen. Die antikolonialistischen Kämpfe der sich jahrhundertlang als ‚weiße Sklaven‘ empfindenden Quebecer werden durch multikulturelle Arrangements mit neuen Einwanderergruppen neutralisiert. Die Verhältnisse zwischen britischer und französischer Nationalität lösen sich in einer Vielzahl von ‚Kulturen‘ und ‚Gruppierungen‘ auf, die alle die gleiche Opferrolle und dieselben Privilegien beanspruchen. Zu diesen Widersprüchen des kanadischen Multikulturalismus gehört es im Übrigen auch, dass erst nach heftigen Boykotts und Aufständen in den letzten 15 Jahren die Ureinwohner, die Inuit-Eskimos, in bestimmte ausgehandelte Rechte einbezogen wurden.

Gleichwohl ist anzumerken, dass der kanadische Multikulturalismus mittlerweile in verallgemeinerter Form die pluralistisch-tolerierende Koordinierung und Unterstützung *aller* Gruppen und Minderheitengemeinschaften betreibt. Das kann dann zu klientelistischen Besetzungen ganzer Regierungen und Kabinette führen, in denen alle Gruppen und Clans repräsentiert sein müssen – auch wenn dafür noch mehr ‚Posten‘ zu schaffen sind. Doch die Emphase, mit der

etwa kanadische Regierungen dieses Unterfangen und diese Erfolge immer wieder betonen, ist so stark, dass der anglophon-nationale Zentralmaßstab darüber gänzlich „vergessen gemacht“ wird: sowohl der Maßstab angelsächsischer Tradition als natürlich auch jener des angelsächsisch beherrschten globalen Marktsystems, welches Kanada in der NAFTA mit den USA (und Mexiko) zusammendrängt. Parallel dazu reimt sich das multikulturell Gemeinsame sehr stark mit kommunitärer Zerstreuung. Die sich mit eigenen Kirchen, Schulen, Unternehmen und Gerichten regelrecht ‚verschanzenden Gemeinschaften‘ (von christlichen Armeniern über jüdische Kasachen bis zu Hongkong-Chinesen) nehmen in quantitativer und qualitativer Hinsicht eher zu. Sie lösen die Paradoxie zwischen Vielheit (Partikularität) und Einheit (Universalität) in Richtung zur ersteren auf. Eine erste leichte Tendenz in diese Richtung scheint Nordirland vorzunehmen. Dagegen sind von einer solchen Dynamik andere europäische Staaten noch weit entfernt: Nicht nur außerhalb der Europäischen Union (wie im Balkan) sondern auch innerhalb (Spanien).

Aus ähnlichen Gründen gewann der Multikulturalismus in Großbritannien wieder gegenüber einer zwischenzeitlich antirassistischen Politik und Pädagogik die Vorhand, als das *black movement* aller farbigen Einwanderer anlässlich des Streits um Rushdies ‚*Satanischen Versen*‘ zerbrach – mit der Folge dass partikularisierende Ethnien sowie universalisierende Religionen die Szenerie der Minderheiten beherrschen. In der Folge des Skandals um die ‚*Satanischen Verse*‘ (1989) und des ‚*Karikaturenstreits*‘ (2006) hat die britische Regierung ein *Antiblasphemiegesetz* einzubringen versucht. Nach den Bombenanschlägen kam es zunächst in guter multikultureller Manier zu einer Initiative, in der die britische Regierung mit der muslimischen Gemeinde zu einem gemeinsamen Aktionsprogramm ‚*PET*‘ *preventing extremism together*. In dieser Zeit gab es von beiden Seiten konkrete Vorschläge für gemeinsame Initiativen. Die erfolgreichste Idee war dabei eine Informationskampagne, bei der bekannte Persönlichkeiten und Intellektuelle vor jungen Zuhörern im ganzen Land auftraten und auch die Gründung des nationalen Beirats der Moscheen und Imame (MINAB), der sich Gedanken über notwendige Reformen des Unterrichts in einigen Moscheen machen sollte, war ein positives Zeichen (Kristianasen 2007).

All dies zeigt: Auch der wohlwollende inklusive Multikulturalismus kann Exzesse exklusiven Ethnopluralismus nicht immer vermeiden: Minderheiten definieren sich dann selbst „national“ und setzen ihre ethnischen Ansprüche mit Hilfe von Volkszählungen oder Wahlen (Südtirol, Kosovo, Quebec, Elfenbeinküste) oder sogar von religiös bis rassistisch motivierten Volkskriegen (Sudan, Sri Lanka) durch. Damit reduzieren sich diese ‚Kulturen‘ ausgerechnet auf jene Dimension, gegen welche multikulturell-plurale Bewegungen ursprünglich angetreten waren: auf das nationale und religiöse Bekenntnis (Gstettner 1996, S. 301). Doch in einer

Welt, die zusammenschmilzt, kann dies nicht ohne Gegenwirkungen geschehen, wie das Beispiel Quebec zeigt. Dieses strebt nach einer Nation, während viele neue Einwanderer sich aus ihrer ethnischen Heimat heraus lieber gleich auf die globale angelsächsische Seite schlagen würden. Ähnlich reden viele muslimische Einwanderer, insbesondere in den multikulturellen angelsächsischen Gesellschaften, von ihrer Religion wie von einer Nation und/oder von einer Zivilisation.

Alle Minderheitenkulturen der multikulturellen Gesellschaften sehen sich zu Beginn des dritten Jahrtausends genötigt, eine kritische Bilanz zu ziehen. Jetzt ist die Mehrheit der weißen Mittelklasse „confronted with the sometimes alienated descendents of the first generation – people born in the country, raised in the schools and mostly drawn to a re-examination of their ancestors’ faith’ (Cowell 2006). Doch gleichzeitig wird nun auch das Modell des Multikulturalismus insgesamt, das weitgehend eine weiße Mehrheit etabliert hatte, auf die Probe gestellt.

Das „Drama des Multikulturalismus“: Verbrechen und Feldzüge

Multikulturalismus funktioniert als Anerkennung der Kultur des Anderen – ohne Kommunikation oder ‚Versöhnung‘. Deutlicher: Multikulturelle Gesellschaften sind auf der harten, realistischen, nüchternen bis zynischen Grundlage aufgebaut, dass Zusammenleben und die gemeinsame friedliche Erinnerungsarbeit nicht nur oft gar nicht möglich, sondern manchmal selbst sogar wieder Auslöser von Konflikten, Kämpfen und sogar Kriegen sind. Die Beispiele der Attas, Bouyeris, aber auch der Äußerungen von Benedikt XVI und der Fallaci liefern hierfür nur einige wenige Beispiele unter vielen. Multikulturalismus gibt jedem ein Recht auf eigene kulturelle Identität, ohne ihn zur Auseinandersetzung oder Emanzipation herauszufordern. Das Motto „stick to your own people“ erlaubt es jedem, im Ghetto seiner Kultur zu leben und unter Umständen ein ganzes Leben lang oder über mehrere Generationen hinweg im Lande fremd zu bleiben. Wo sich alles um Differenzen in Sprache, Ethnie, Religion, Herkunft dreht, ist das Sprechen von Rassismus oder Fundamentalismus nicht weit. Wo diese Differenzen zunehmend noch institutionalisiert werden, funktionieren Individuen in einer kulturellen Gruppe, welche sie nicht immer selbst gewählt haben. Wo Gesellschaften zum Schlachtfeld partikularer Interessen werden, können die zentrifugalen Kräfte bald Überhand nehmen. Und je mehr Menschen dasselbe Territorium teilen und trotz allen Nebeneinanders der Begegnung mit dem Anderen nicht völlig ausweichen können, desto mehr Verletzlichkeiten können sie entwickeln. Die Vorherrschaft der einheimischen Mehrheit wird dann wieder in fast zynischer Weise klargestellt: *„Dänen sind tolerant, aber nicht gegenüber Nicht-Dänen!“* Wie sehr die



ses sogar für traditionelle multiregionale Gesellschaften gilt, zeigt die *fake docu* in Belgien, in welchem Flandern einseitig seine Unabhängigkeit erklärt und das „Ende von Belgien“ ausruft.

In den großen Metropolen kann dann darüber hinaus das passieren, was zum Ritualmord an Theo van Gogh führte: Verallgemeinerte Feinderklärungen („*islamistisch*“) und obszöne Demütigungen („*Ziegenficker*“) führen zu Kettenreaktionen. Und in den Niederlanden entblöden sich selbst ‚Progressive‘ und ‚Prominente‘, Wissenschaftler und Journalisten nicht, diese als „*multikulturelle Verbrechen*“ (Moor 2005) in einem „*Drama multikultureller Gesellschaften*“ (Scheffer 2002) zu deklarieren. Dem Ritualmord des Mohamed Bouyery an Theo van Gogh war eine pornographische Blasphemie vorangegangen: Der Regisseur hatte Koranverse auf die nackte Haut einer Frau geschrieben – frei nach dem Drehbuch der damals einer Regierungspartei angehörenden Abgeordneten afrikanischer Herkunft, Azaan Hirsi Ali (2006). Es ist mehr als nur eine Ironie der Geschichte, dass ein Jahr danach dieser Abgeordneten Unregelmäßigkeiten bei ihrer Einwanderung in die Niederlande nachgewiesen wurden. Sie hat mittlerweile ihr Abgeordnetenmandat aufgegeben und ist in die USA umgezogen. Gleichwohl ist ihr persönlicher Feldzug gegen den niederländischen Multikulturalismus zeitweise zur offiziellen Politik geworden. Die frühere Einwanderungsministerin Verdonk stellte das eingespielte Modell der ‚Polder-Integration‘ radikal in Frage, wollte die nicht-holländischen Sprachen auf den Straßen verbieten und schien prompt zur populärsten Persönlichkeit in ihrem

Land aufgestiegen zu sein – bis die letzten Wahlen des Jahres 2006 sie und ihr überzogenes Programm zu Fall brachten.

Jenseits des Multikulturalismus: Globalismus und Kapitalismus, Terrorismus und Rassismus

Es ist also kein Wunder, dass auch unter den Multikulturalisten in den angelsächsischen Ländern mittlerweile die Überlegungen zu einem „*Jenseits des Multikulturalismus*“ (Hollinger 1995) zunehmen. Immer zahlreicher werden jene, die eine harte, null-tolerante, quasi leitkulturelle Linie fahren möchten. Angesichts der zunehmenden Zusammenstöße zwischen den Kulturen, der Kriege und der Terrorisimen, müssten sich die Nationen und Weltregionen jeweils wieder auf sich, auf ihre eigenen fundamentalen Werte und Normen besinnen. Aus diesem Grund fordert Samuel P. Huntington (1996, S. 1992) den „Westen“ geradezu eindringlich auf, um seines eigenen Überlebens willen jede Art multikultureller Politik aufzugeben, die Einwanderung aus „fremden Kulturkreisen“ nicht nur zu stoppen, sondern sogar „*zurückzufahren*“ (Zitat 6). Er solle dafür Sorge tragen, dass die Bevölkerungsstruktur kulturelle Homogenität wiedergewinnt und die Vorherrschaft der Einheimischen gesichert wird (Huntington 2005). Was Huntington hier ganz materiell im Hinblick auf die homogene Zusammensetzung von Bevölkerungen fordert, suchen Integrationsministerinnen ‚mit Migrationshintergrund‘ (wie in Belgien oder wie die Schwedin Myamko Sabuni) in symbolischer Weise durch die Anpassung der Einstellungen ihrer Migrationsgenossinnen an die homogene Kultur der Mehrheit ihrer Einwanderungsgesellschaft zu erreichen. Es müssen nicht Bevölkerungen neu zusammengesetzt werden; neue Bevölkerungen müssen sich mit den vorherrschenden und legitimen Kulturwerten arrangieren. Wenn das nicht passiert, kann es zu einem Aufstand der Bürger aus der Mehrheit wie in den Niederlanden oder zu einem Abgleiten von Bürgern der Minderheiten in antiwestlichen Terrorismus (wie bei einigen jungen Muslimen in Großbritannien) oder in selbstmörderischen Messerstechereien (wie bei jungen schwarzen Briten) kommen: Horizontale Gewalt untereinander als Entsprechung zur Gewalt, die ihnen die Mehrheit zukommen lässt.

Dabei verheimlicht Huntington keineswegs: Multikulturalismus reimt sich auf (Welt-) Kapitalismus. Damit ist nicht nur gemeint, dass Befürworter des Multikulturalismus gewöhnlich nicht in Mottenburg sondern in Villenvierteln leben, wie der Altkanzler Helmut Schmidt es sarkastisch ausdrückte (Zitat 5) – der im Übrigen die ganze Gastarbeiter-Einwanderung heute als falsch empfindet. Es ist kaum ein Zufall, dass der Multikulturalismus seine erste große Blütezeit während der global liberalisierenden Regime Nixons, Reagans und Thatchers kannte: Die zu ihrer Zeit betriebene Auflösung der Schwerindustrie, der Arbeiterklasse und der

Gewerkschaften, die damit verbundene Massenarbeitslosigkeit, namentlich unter den Migranten – all dies kompensierten sie mit der Förderung diverser religiöser und kultureller Organisationen. Daran haben auch die Nachfolgerregime Clintons und Blairs insofern wenig verändert, als diese genauso nachdrücklich die Rolle der religiös-ethnischen Gemeinschaften stärkten und weiter stärken. Im Falle Großbritanniens hat diese Politik der repressiven (verschärfte Sicherheitsgesetze) Toleranz (Antirassismus- und Antiblasphemiegesetze) aber den „*widening gulf*“ (Cowell 2006) zwischen jungen Muslimen und britischer Regierung nicht nur nicht verhindern können, sondern ihn spätestens seit dem Anschlag auf die Twin Towers und seit dem Irak-Krieg noch verstärkt. Was früher in vereinzelt Rassenunruhen zum Ausdruck kam, wird nun zur Trennung mit permanenter Terrordrohung. Kultur wird in der Multikultur immer mehr zur Grenze. Ein Symbol hierfür ist der sich verschärfende Widerstreit zwischen der britischen Blair-Regierung und dem Muslim Council of Britain. Hatten die sich noch zu Beginn ihrer Allianz kräftig gegenseitig gefördert, so ist dieses Bündnis seit Irakkrieg und Terrorismus zusammengebrochen. Der Muslim Council macht der Regierung unmissverständlich klar, dass der britische Angriff auf den Irak wie ein Angriff auf die muslimische Bevölkerung Großbritanniens wirkt. Es gibt keinen Krieg außen mehr ohne Krieg innen (Kristianasen 2006 S. 14).

In diesem Kontext gehört dann nicht nur paradoxerweise, sondern in fast schon logischer Weise auch, dass parallel zu den Bevölkerungen in den *sensible zones* ganze Heere illegaler globaler Arbeitskräfte in besonderen Wirtschaftszonen beschäftigt werden. Im Rahmen eines globalen Liberalismus gehen Wirtschaftsvertreter eine taktische Allianz mit „Multikulturalismus-Predigern“ ein. Sie erreichen damit, was dreißig Jahre vorher noch die wohlfahrtsstaatlichen Regierungen verhinderten: *Die Rückbildung eines moralisch-emphatischen in einen pluralistisch-(markt-)liberalistischen Multikulturalismus*. Denn der Multikulturalismus kann dabei behilflich sein, an billige Arbeitskräfte heranzukommen. *Innerhalb* eines nationalen Standards ist generell die frühere Arbeitslosigkeit weitgehend durch das neue Massenphänomen der billigen *multijobs* ersetzt worden. Darüber hinaus sind besonders die großen Landbesitzer für ihre Bodenbewirtschaftung (von Früchten über Spargel und Wein bis zu Erdöl) auf flexible Erntehelfer angewiesen (und die Mittel- und Oberklasse auf Dienstpersonal). Auf diese Weise helfen Heerscharen von internationalen, oft illegalen Arbeitern dabei mit, gänzlich neue Landstriche zu etablieren: *Mexifornia* ist die bekannteste, so Victor Davis Hanson (2002). Auch die riesigen Plantagenlandschaften in ‚Arabisch-Spanien‘ oder die Obstanbaugebiete in ‚Polnisch-Norddeutschland‘ stehen dieser keineswegs nach. Für den elektronischen Dienstleistungsbereich regten Teilnehmer des Bundesvorstands deutscher Banken bereits an: Warum lassen wir nicht eine Million Chinesen jährlich einwandern? (Die zukünftigen Renten

und die extreme Bevölkerungsdichte Deutschlands wurden nicht weiter thematisiert). Was hier noch als Frage gestellt wurde, wird anderweitig längst in Tat-Sachen umgesetzt: In Rumänien, Bulgarien und Polen. Dort werden Tausende von chinesischen Arbeitern ‚eingeführt‘ – wenn sie nicht selbst, wie in Afrika und Südamerika eindringen. Von den Emiraten und Saudi-Arabien ist darüber hinaus bekannt, dass sie über eine Arbeiterpopulation verfügen, die das Vielfache ihrer eigenen Bevölkerung ausmacht. Die meisten dieser Arbeiter leben in mehr oder weniger versteckten Exklusionszonen. Sie sind wegen ihrer prekären rechtlichen Lage oft noch weniger sichtbar als die altbewährten sozialen Brennpunkte der Schwarzen und Migranten.

In den USA sind die schwarzen Gettos zwar ‚registriert‘, aber haben oft die gleiche Postleitzahl wie Kläranlagen und Müllkippen. Vor allem stehen sie unter einer permanenten militärisch-polizeilichen Besatzung. Der Grund: Kampf gegen Kriminalität innerhalb eines überproportional arbeitslosen Bevölkerungsteils. In Großbritannien und Kanada werden diese ‚Brennpunkte‘ (noch) der Betreuungskompetenz von Sozialarbeitern, Jobvermittlern und – selbstverständlich – ethnisch-religiösen Gemeinschaftsführern anvertraut. Doch in der Atmosphäre des Kulturkampfes wird die aktive multikulturelle Toleranz bisweilen sehr schnell auf Null-Toleranz heruntergefahren. Viele *Enrichment* und *Empowerment* Programme sind abgebaut. Bilingualen oder mehrsprachigen Unterricht wählen mittlerweile selbst die verunsicherten Mitglieder der Minderheitengruppen ab (so geschehen bei einem Referendum in Kalifornien). Unter diesen Bedingungen von Multikultur zu sprechen, kann nichts anderes bedeuten, als die dauerhafte entlang der Rassen und Migranten verlaufende Exklusion zu verschleiern (Bourdieu 1997). Unter dem Eindruck des islamischen Terrorismus ist jener Multikulturalismus in Großbritannien (im Gegensatz zu Kanada und den USA, in denen Muslime meist der Mittelschicht entstammen), der sich gegenüber den Schwarzen noch wohlwollend gerierte, im Moment eher dabei sich zu verabschieden. Selbst viele Jugendliche mit Migrationshintergrund, die oft schon keine Muslime mehr waren, kommen sich seit dem Krieg gegen den Terror und gegen den Irak sehr fremd vor, und ihnen wird die britische und amerikanische Regierung fremd. Sie merken, dass sie weniger Briten sind als doch wieder: Muslime und vielleicht noch Bewohner eines ‚multiethnischen‘ Stadtteils. Die letzten missglückten Verhandlungen der britischen Regierung mit muslimischen Organisationen lassen die Rückkehr zu einem monolithischen Denken erkennen. Britische Bevölkerung und britische Regierung konstruieren – zum Teil auch für andere politische Zwecke – einen Islam als Feind und Teile der islamischen Bevölkerung konstruieren sich ihrerseits als fundamentale Gegner. Dem Appell des primeministers Blair an die Muslime, den „falschen Groll gegen den Westen“ zu attackieren, können auch progressive muslimische Repräsentanten, zumal in Zwischenzeiten des

Irakkrieges nicht mehr nachkommen. Schon die Verteidigung komplexer und nuancierter Interpretationen zum Thema ‚kultureller Diversität‘ werden nun zunehmend erschwert.

Dagegen leben in den anderen Stadtteilen diejenigen, die aus *Babylondon* oder *Londonistan* wieder ein *cleanes London* oder zumindest ein schickes Notting Hill machen wollen. In diesen inszenieren die Herrschenden und Wohlhabenden das, was den Multikulturalismus ursprünglich attraktiv und cool erscheinen ließ: Optimismus und Selbstbewusstsein. Doch auch diese gebildeten Eliten des Westens können sich im Moment immer weniger des Verdachts erwehren, dass die muslimische Deutung von Gesellschaft eine produktive Auseinandersetzung des Islam mit der nachmodernen multikulturellen Welt erschwert, wenn nicht unmöglich macht. Und gleichzeitig halten Kritiker des Multikulturalismus diesen für geradezu prädestiniert, Unvereinbarkeiten in Antagonismen zu verwandeln, die kaum noch verhandelbar erscheinen. Während bisher die Traditionalismen sich in den großen Metropolen ‚abschleifen‘, bricht eine Allianz aus Multikulturalismus und religiösem Fundamentalismus diesen Entwicklungsprozess auf: Denn beider gleichzeitig erfolgenden nachmodernen Rückgriffe auf Traditionen (Kultur und Religion) verschärfen die ohnehin schon harten Polarisierungen. Der Effekt dieser als Traditionen verkleideten Politik kann dann, wie gesagt, die Schaffung und Schärfung von Antagonismen sein. Wenn dann noch diese schwelenden Feindseligkeiten durch offene Konflikte entzündet werden, dann kann die Lage in einigen Stadtteilen und damit in multikulturellen Gesellschaften insgesamt ‚brenzlich‘ werden. Viele Meinungsführer in multikulturellen Gesellschaften scheinen den Glauben an ihre Kraft, auch an die Kraft ihrer Nation zu verlieren. Sie meinen sich immer weniger Toleranz leisten zu müssen. Damit verhalten diese Nationen und die von ihnen beherrschten internationalen Organisationen sich zunehmend so, wie es viele den multinationalen Finanzmärkten und Unternehmungen nachsagen. Diese Weltspieler betreiben mit ihren machtvollen Netzwerken keinen schonenden multikulturellen Ausgleich mehr, sondern, so etliche Globalisierungskritiker, sie „behandeln die lokalen Kulturen in etwa so, wie der Kolonisator die Kolonisierten behandelt hat: Als ‘Eingeborene’ deren Sitten sie respektieren, deren Ressourcen sie ausnutzen und deren Märkte sie in finanzieller und ökonomischer Hinsicht aber auch durch modische, und ästhetische Anpassung ans Lokale erobern. Wie der globale Kapitalismus die paradoxe Dialektik „einer Kolonisierung ohne kolonisierenden Nationalstaat beinhaltet, so beinhaltet der Multikulturalismus den herablassenden eurozentrischen ‘Respekt’ für lokale Kulturen ohne jede Verankerung in einer bestimmten eigenen Kultur. Der Multikulturalismus ist anders gesagt, eine verleugnete, auf den Kopf gestellte Form von ... Rassismus auf Distanz“ (Žižek 2000, S. 51). So erscheint er als geschmäcklerische Verlängerung der neuen Entdeckungen genetischer Vielfalt, und als

ideologische Erscheinungsform eines deregulierten kapitalistischen Weltmarkts – und zunehmend auch in territorialen Organisationsformen einer neuen weißen Apartheid (Massey/Denton 1993). In dieser wird dann paradoxerweise ein ursprünglich antirassistischer Multikulturalismus in die unmittelbare Nähe zu einem neuen Kultur-Rassismus verpflanzt. Dieses drückt sich am nachhaltigsten in Reinheitsideologien und in Anstrengungen zur kulturell-religiösen Entmischung aus (Ostendorf 1992, S. 858). Diese finden dann wiederum ihre Entsprechungen in Aktionen internationalen Drangsalierens und Terrorisierens, wie etwa bei der Gefangennahme britischer Marine-Soldaten durch die iranische Armee.



Transkulturelle und Interkulturelle Vervollständigungen des Multikulturalismus

Interkulturelle Vervollständigungen drängen sich trotz der beschriebenen Paradoxien und Antagonismen nicht unbedingt auf. Leitkulturelle und transkulturelle ‚Abkürzungen‘ liegen manchen Theoretikern und Professionellen des Multikulturalismus näher. Wie im Fall der Gemeinde Hérouxville in der frankophonen kanadischen Provinz Québec. Dort verfasste der Gemeinderat einen Leitfaden für Immigranten, der sowohl erklärte, was Immigranten in Kanada zu akzeptieren und was sie zu lassen hätten. Was müssen sie akzeptieren? „In Kanada feiert man Weihnachten und trinkt Alkohol in der Öffentlichkeit, Männer dürfen bei der Ge-

burt dabei sein. In den Schulen wird Biologie gelehrt. Und „nur an Halloween werden Gesichter verdeckt oder verschleiert.“ Und was ist den Emigranten nicht erlaubt? „Keine Frauen dürfen gesteinigt oder lebend verbrannt werden, Frauen dürfen Autofahren und Schecks ausfüllen, und Mädchen und Jungen dürfen sich im selben Schwimmbad tummeln. Wie in jedem multikulturellen Land ließ der Protest der angesprochenen Minderheit nicht lange auf sich warten. Muslimische Frauen besuchten das Dorf, um einen Sinneswandel herbeizuführen. Als eine muslimische Organisation mit einer Menschenrechtsklage drohte, nahm der Gemeinderat den Satz mit dem Steinigen von Frauen aus dem Leitfaden (Süddeutsche Zeitung 15.3.07).

So nimmt es nicht wunder, dass selbst prominente Protagonisten der multikulturellen Programmatik neuerdings für eine Weiterentwicklung der unumkehrbaren, aber immer gefährdeten multikulturellen Wirklichkeit durch einen „*interkulturellen Dialog*“ plädieren. So selbst der Vordenker des Multikulturalismus, Charles Taylor (2006), wenn er inhaltlich und methodisch für interkulturellen Wandel („Kulturen sind dynamisch“), für Interkulturalität („kreative Problemlösungen“) und für Interität („eine Beendigung des Blockdenkens“) plädiert. So warnt auch der damalige britische Vorsitzende der Commission for Racial Equality im Jahre 2000: „Der Multikulturalismus ist weder als eine politische Doktrin mit einem programmatischen Inhalt noch als eine philosophische Theorie des Menschen zu verstehen, sondern vielmehr als eine Perspektive für menschliches Leben... Eine Perspektive, die sich aus der kulturellen Einfügung der Menschen in Gemeinschaften, der unhintergehbaren und wünschenswerten kulturellen Diversität und aus dem *interkulturellen Dialog* zusammensetzt... Diese interkulturelle Konstitution dialogischer Beziehungen und Verhältnisse ist deshalb unerlässlich, weil die multikulturellen Gesellschaften von heute vor Problemen stehen, die keine Parallelen in der Menschheitsgeschichte kennen, Probleme, welche die Versöhnung zwischen Einheit und Vielfalt einklagen: die eine politische Einheit ohne kulturelle Uniformität, eine Integration ohne Assimilation anstreben und bei den Bürgern einen Gemeinsinn der Zugehörigkeit nähren, der zugleich die legitimen kulturellen Differenzen respektiert und die vielfältigen kulturellen Identitäten unterstützt... Das ist eine furchterregende und große Aufgabe und bis heute ist sie keiner multikulturellen Gesellschaft gelungen.“ (Parekh 2000 p. 336).

Man könnte meinen, dass sich gegen die Drift zum liberalistischen und marktopportunistischen Multikulturalismus eine Bewegung des interaktionistischen oder *interkulturellen Multikulturalismus* stemmt. So pointierte der muslimische Labour-Politiker Shahid Malik den Kopftuchstreit in dem Motto: „Welcome to the debate!“. Und weiter: „Wenn wir nicht über diese Dinge sprechen, werden sie für die Zukunft aufgespeichert“ – und vielleicht dann nicht mehr so einfach bearbeitbar sein. Und es waren ausgerechnet die ‚hybriden‘ Schriftsteller

(Rushdie, Kureishi, Mr. Bean) und Wissenschaftler, die das Regierungsvorhaben zur Verschärfung des Blasphemiegesetzes bekämpften, um die Meinungs- und Ausdrucksfreiheit zu erhalten und die prinzipielle Spießigkeit einer politisch korrekten Funktionärs- und Diplomaten-Interaktion zu verhindern. Vielleicht hat ja ‚kulturelle Hybridität‘ mit der biologischen das Bekräftigende, Widerstandsfähige (‚Resilienz‘) gemeinsam. Ein Begründer des berühmten Centre for Contemporary Cultural Studies, Stuart Hall, und der Herold kultureller Hybridität, Homi K. Bhabha, wünschen ja nicht so sehr die Anerkennung von Differenz, sondern vielmehr die ‚*Anerkennung der Gespaltenheit*‘. Diese sei am ehesten geeignet, den Weg zur Konzeptionalisierung einer ‚*Internationalen Kultur*‘ zu ebnen. Diese „beruht nicht auf der Exotik des Multikulturalismus oder der Diversität der Kulturen, sondern auf der Einschreibung und Artikulation der Hybridität von Kultur“ (Bhabha 2001 S. 51). Doch mit Hybridität ist eben wiederum ein paradoxer, antagonistisch-komplementärer Doppelsinn bezeichnet. Auf der symbolischen Ebene kennzeichnet sie der *durch* (Hervorhebung durch den Autor H.K) Inkommensurabilität charakterisierte Artikulierung, die alle Akte kultureller Übersetzung strukturiert. (Bhabha 2001 S. 351). Doch zur *chuzpe* des international anerkannten und gepriesenen *global aliens*, kommen auf der materiellen Ebene eben auch die *global labour forces* hinzu, die sich nie richtig niederlassen und nie ihren Status dauerhaft legalisieren können. Jeden Grenzübertritt und jede Familienzusammenführung müssen sie sich erkämpfen. Dagegen erfreut sich der *global player*, der meist weißen Ober- und Mittelschichten weltweit entstammt, der „Differenzen“. Und er überquert elegant und mühelos mit dem richtigen Visum alle Grenzen, um seinen lukrativen Geschäften nachzugehen.

Eine multikulturell-interkulturelle Kommunikation ist eben keine genüssliche Unterhaltung unter Menschen, die sich als Gleichwertige schätzen und respektieren. Damit etwa einfache Muslime akzeptiert werden, müssen sie “assert their presence, yet in doing so they fall afoul of pressures to conform to the standards of the non-muslim majority” (Cowell 2006). Allein die Rubrizierung des “muslimischen Briten pakistanischer Herkunft” der sie nie entgehen können, weist weit zurück auf koloniale Traditionen. Dieser entgegen dann nicht selten die ‚*blacks*‘: „To be white means to be a racist“ (Blabough 1976) und damit sind wir wieder mitten im Zirkel des Multikulturalismus. Um diesen aufzubrechen gehört wohl auch Humor dazu, und zwar nicht irgendwelcher, sondern beispielsweise jener der muslimisch-britischen Frau Hazarska. Sie besänftigt zu Beginn ihrer Auftritte das Publikum mit der Bemerkung: „You have a Scottish-Indian-Muslim woman comic, but you should not worry because I am not an extremist.... I’d never vote for the Scottish Nationalist Party...”¹

¹ Aus: Gulf Air 2005, p.52

3. Transkultur der Überführung und ihre Widersprüche



1. „Der Patient, den ich damals behandelte, war ein Indianer. Er gehörte zu einem Stamm, über dessen Kultur ich viel gelesen habe. Ich verstand also seine Kultur wenigstens aus Büchern ... daher *interkultural*. Man bleibt auf dem Niveau des Alltäglichen, wenn man anstatt Smoking Kriegsfedern erwähnt. Aber da hatte ich später den Fall dieser zwei Akoma-Indianer, die bereits zum Tode verurteilt waren. Ich hatte absolut keine Sekunde Zeit, mich vorzubereiten, und ich hatte *kein* Wissen über die Kultur ... nur meine allgemeine Kenntnis der menschlichen Kultur sagte mir, dass eine normale Person nicht in den ersten zehn Minuten mit einem Fremden über Hexerei spricht. In jeder Gesellschaft aber gibt es soziale Institutionen, um mit Hexen fertig zu werden ... Für mich war das ein Beweis, dass für sie die Hexerei *dekulturiert* wurde. Das nenne ich *transkultural*.“ (Heinrichs 1988, S. 26)
2. „Die Beschreibung der Kulturen im Sinne von *Transkulturalität* ist im übrigen nicht erst heute, sondern in geschichtlicher Perspektive geboten. Carl Zuckmayer hat diese historische Transkulturalität in seinem Drama *Des Teufels General* wundervoll beschrieben: „... stellen Sie sich doch einmal Ihre Ahnenreihe vor – seit Christi Geburt. Da war ein römischer Feldhauptmann ... ein jüdischer Gewürzhändler ... ein griechischer Arzt ... ein schwedischer Reiter ... – das hat alles am Rhein gelebt, gerauft, gesoffen und gesungen und Kinder gezeugt – und – und der Goethe, der kam aus demselben Topf und der Beethoven, und der Gutenberg und der Mathias Grünewald, ... Es waren die Besten, mein Lieber! Die Besten der Welt! Und warum? Weil sich die Völker dort vermischt haben! Vermischt – wie die Wasser aus den Quellen und Bächen und Flüssen, damit sie zu einem großen, lebendigen Strom zusammenrinnen.““ (Welsch 1995)
3. „Es gibt in Europa zwei verschiedene Modelle im Umgang mit dem Islam... Das französische (*transkulturelle*, H.K.) Modell geht davon aus, dass Einwanderer Individuen sind und nicht Gemeinschaften ... Im Norden Europas gibt es die *multikulturellen Modelle*. Darin ist der Einwanderer ein Ausländer. Selbst dann noch, wenn er schon Bürger geworden ist.“ (Olivier Roy in *tageszeitung*, 07.12.2004)
4. „In einer kosmopolitischen (*transkulturellen*, H.K.) Gesellschaft leben unterschiedliche Kulturen gleichberechtigt miteinander ... Jeder Mensch ist ... ein Bürger der Republik ... Für einen niederländischen Bürger ausländischer Herkunft ist es viel schwerer als Klubmitglied (in der Mehrheitssäule der *multikulturellen* Niederlande, H.K.) akzeptiert zu werden.“ (Buruma 2006)
5. „Eine transkulturelle „*communauté des citoyens*“ soll eine „transcendance par la citoyenneté“ bewirken: Die Überwindung der ethnisierenden Partikularitäten durch die Artikulation der Bürger in einer gemeinsamen Republik.“ (Schnapper 1998)
6. „Jürgen Habermas ... kommt zur Ausdifferenzierung einer siebten Stufe der Moralentwicklung (1976). Die Formulierung dieser siebten Stufe enthält eine Möglichkeit, die Kulturgebundenheit des Schemas von Kohlberg zu transzendieren, kommt aber auch nicht ohne eine inhaltliche Setzung aus, die auf ihre *Transkulturalität* oder ihre von allen Kulturen aus möglicher Akzeptanz zu befragen ist. Habermas konstruiert und begründet eine Strukturhomologie zwischen der Ontogenese – der Entwicklung der einzelnen Individuen – und der sozialen Evolution – der Entwicklung von institutionalisierten Formen der Moral in Gesellschaften. (Diese umfasst) „universale Sprachstile“ (Philosophische Rekonstruktionen) für „alle Mitglieder einer fiktiven Weltgesellschaft“ (Geltungsbereich), „moralische und politische Freiheit“ (Idee des guten Lebens) und „universalisierte Bedürfnisinterpretationen“ (Niveau der Kommunikation).“ (Nieke 2000, S. 180-181)

Entstehung des Transkulturellen: Universalität und Bildung homogener Nationalstaaten

Das Passwort *transkulturell* ist, im Gegensatz zu den anderen, überwiegend akademisch geblieben. Gebrauchte wurde es zunächst zur besonderen Charakterisierung bestimmter Praxen, die immer schon eine über die partikularen Kulturen hinausgehende Geltung beanspruchten: Transkulturelle Medizin (Wittkover), Transkulturelle Psychiatrie und Transkulturelle Psychologie (Maslow 1952). Georges Devereux macht das Adjektiv *transkulturell* daher ausgerechnet in einer psychiatrischen Tätigkeit populär, die mit Angehörigen fremder Ethnien, vor allem mit Indianern, arbeitete.

Ebenso wird mit diesem Kode die Integrationspolitik solcher Staaten bezeichnet, die mit Nachdruck Nationenbildung in Form territorialer, ethnischer, sprachlicher und kultureller Vereinheitlichung betrieben und nun bemüht sind, diese ursprünglich ethnische Akkulturation oder Assimilation in eine zivilere Form zu bringen, und zwar mit Hilfe universalisierender, besser: generalisierender, demokratischer, menschenrechtlicher Begründungen. Frankreich stellt sich in diesem Sinne mehr oder weniger kontinuierlich als ein transkulturelles Modell, als eine ‚Kultur der Kulturen‘, dar. Dies beruht auf einem „Konzept einer atomistischen Bürgerschaft“ (Amselle 1986, S. 178).

Geschichtlich lässt sich dieses Modell wie folgt rekonstruieren: Seit im Jahre 842 das übernationale ‚europäische‘ Reichs-Gebilde Karls des Großen sich in ein germanisches Ostreich und ein fränkisch-westliches Königtum spaltete, haben die fränkischen Könige mit ihrer dünnen Oberschicht jahrhundertlang die benachbarten Völker unterworfen und deren fremde Sprachen ‚französisiert‘. Seitdem wurde mit der Französischen Revolution eine Republik der gleichen, freien und brüderlichen *citoyens* (statt der Katholiken, Hugenotten, Juden, Atheisten ...) begründet wurde und hundert Jahre später aus Anlass der Dreyfus-Affäre die Vertragsdefinition der Gesellschaft an die Stelle der ‚Kollektivseele‘ eingesetzt (Finkelkraut 1989, S. 54) – nachdem es zehn Jahre zuvor bereits die öffentliche republikanische Schule und Armee etabliert hatte. Auch die napoleonischen Zwischenzeiten änderten an dieser Assimilationspolitik nicht viel. Napoleon setzte sogar teilweise die Intention des Revolutionspriesters Abbé Grégoire um, die Juden Frankreichs in die Zivilgesellschaft zu verschmelzen, indem er diesen eine von der Regierung zentral vorgegebene Verwaltung und Verteilung der Synagogen zuwies und sie gleichzeitig dazu nötigte, einige ihrer Praktiken aufzugeben und an diejenigen des französischen Reiches zu assimilieren: ihr Recht auf Scheidung anzupassen an das Scheidungsverbot und ihr Verbot der religiösen Mischehe an die republikanische Befürwortung der Mischehe; denn die physische Regeneration galt und gilt als eine der wichtigsten Voraussetzungen einer transkulturellen Gesellschaft. Danach haben nahezu alle republikanischen Präsi-

den – zuletzt mit geradezu auftrumpfender Verve – der Präsident Chirac (2006) eine historische Vision Frankreichs vermittelt, die der Homogenität der Gesellschaft im Inneren den Vorrang gibt und nach außen die eigenständige weltgesellschaftliche Rolle der *Grande Nation* betont. Zum Gründungsmythos dieser ‚Laizität‘ gehört nicht von ungefähr die Rehabilitierung des Offiziers Dreyfus, gegen welchen aufgrund seiner jüdischen Herkunft in der Armee ein Komplott geschmiedet worden war. Entscheidend für die transkulturelle Konstruktion Frankreichs ist die im Jahre 1905 gesetzlich geregelte Trennung des Staates von der Kirche. Die Republik suchte sich endgültig vor dem Zugriff der Kirche zu schützen. Einhundert Jahre später sieht sich derselbe Staat mit dem Zugriff einer nicht-christlichen, islamischen, Religion konfrontiert, welche die Trennung von Staat und den öffentlichen Institutionen radikal in Frage stellt.

Transkulturell bezeichnet dann ein bisher langfristig vorbereitetes, gewachsenes und mehr oder weniger verinnerlichtes „*Ideal kultureller Homogenität*“ (Kastoryano 1996). Oberflächlich betrachtet könnte man den Eindruck gewinnen, dass der im 19. Jahrhundert erbittert ausgetragene Kulturkampf in Frankreich nur dazu geführt hat, ein altes transkulturelles System (der katholischen Könige und ihrer Kirche) durch ein neues transkulturelles System (gekennzeichnet durch den Kult der Vernunft und der Nation) zu ersetzen. Dennoch ist der Unterschied zwischen beiden gewaltig: die Revolution entwurzelte den einzelnen Menschen, indem es diesen nur durch seine biologische Herkunft (Geburt) – unabhängig von ihren kulturell-kollektiven Begleitumständen – und durch seine Zukunftsoffenheit definierte. Die Republik baut auf einer Transkultur auf, welche die egoistischen, ethnozentrischen, partikularistischen, „kommunitaristischen“ oder gar „multikulturalistischen“ Zuordnungen und Zugehörigkeiten wenn nicht abschafft, so doch in die Lebenswelt des Privaten abdrängt (Zitat 2). Es ist daher wohl kein Zufall, dass die wichtigsten universalen oder transnationalen Institutionen (Völkerbund, Vereinte Nationen, Europäische Union), Sportbewegungen (Olympische Spiele, Fußball-Weltmeisterschaft) oder Stadtgründungen (Le Corbusier in Brasilia, Islamabad und andere; nicht zu vergessen Auroville) ursprünglich in Frankreich oder von Franzosen angedacht wurden.

In den französischen Kolonien entstanden dann nach dem Zweiten Weltkrieg, gewissermaßen seitenverkehrt, die universellen Begründungen des antikolonialistischen Kampfes: Positiv formuliert in der „*métissage*“-Bewegung (Zitat 1) Léopold Senghors und „negativ“ zugespitzt in den Gedichten des Aimé Césaire und in den Brandschriften des Frantz Fanon (1962).

Fast gleichzeitig entwickelte die amerikanische Bürgerrechtsbewegung in den USA ihre „*transzendentalen Interventionen*“ (Leonhard 1969). Im Kampf gegen den Rassismus und für gleiche Bürgerrechte der Schwarzen predigte Martin Luther King seinen „*dream*“ einer egali-

tären Gesellschaft ohne Rassismus. In den Fünfziger und Sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurde von einer Avantgarde die Zeit des *New Age* ausgerufen. Aldous Huxley, Herbert Marcuse, Abraham Maslow, Carl Rogers, Paul Tillich, Peter Adler (1977) setzen sich zum Ziel, die „dekadente“, weil transformations- und transzendenzunfähige westliche Zivilisation umzuwälzen. Psychedelisch angeregte Weltstars des Pop sangen „The Times They Are A Changin'“ (Bob Dylan) oder „Imagine People ... Human Unity“ (John Lennon).

Eine eigenartige Karriere machte das Prädikat *transkulturell* gleichzeitig in jenen Regionen, die einen Anspruch auf Unabhängigkeit oder Autonomie innerhalb ihrer Nationen beanspruchten: Katalonien, Wallonien, Flandern. Auch Québec setzte sich von der zentralistischen Multikultur-Politik Kanadas ab, allerdings durch eine ‚*Interkulturalismus*‘ genannte Politik. In diesem quasi-separatistischen Sinn brach auch Frankreich in den Fünfziger und Sechziger Jahren mit seiner immer wieder beschworenen Universalisierungs- und Transkulturierungs-Tradition und fiel scheinbar weit hinter den beginnenden multikulturellen Anstrengungen der kanadischen Zentralregierung zurück. Gegenüber den damals aus den ehemaligen Kolonien eingeworbenen *immigrés* betrieb es zunächst eine *bikulturelle* Politik und Pädagogik: Funktionale Einfügung („*Insertion*“) der Arbeiter in die französische Produktionsgemeinschaft – bei (un-)gleichzeitiger Vorbereitung ihrer Rückführung in deren Lebensgemeinschaft (Herkunftsländer). Das Ganze wurde auch binational geregelt. Das heißt: die Arbeitsmigration fußte immer auf Voraussetzungen zwischenstaatlicher Verhandlungen Frankreichs mit den nunmehr – zumindest formal – unabhängigen Nationalstaaten (vor allem mit Algerien, Marokko, Tunesien, Senegal und viele andere mehr). Übrigens existierten solche bikulturellen Praktiken nicht nur in Frankreich: die ‚*interkulturelle Option*‘, welche Erziehungswissenschaftler für den Europarat entwarfen (Porcher 1978), beinhaltete damals noch zunächst die Relativierung assimilatorischer Schulpolitik und die Einführung eines bilingualen und bikulturellen Unterrichts. So spielte sie auch in Deutschland eine große Rolle, etwa im Krefelder Modell bikultureller Unterrichtung sowie in Bayern, dessen Staatsregierung direkt mit dem türkischen Religions- und Erziehungsministerium Sonderformen türkischsprachigen (Ergänzungs-)Unterrichts aushandelte. Bis in die Achtziger Jahre hinein kann – zumal gegenüber den nichteuropäischen Migranten – von einer transkulturellen Politik nicht die Rede sein. Selbst Frankreichs Präsident Giscard d'Estaing und Jacques Chirac als zeitweiliger Premierminister lehnten damals eine Integration dieser exkolonialen Migranten strikt ab. Mehr noch: Sie sprachen von einer „Invasion“ der Fremden, die zurückgeschickt werden müssten und ereiferten sich über den Lärm und Gestank, die einen französischen Arbeiter in einem Miets- haus von Seiten der großen Einwandererfamilien (die nebenbei noch erhebliche staatliche Unterstützungen für ihre Kinder und Frauen erhalten) „verrückt machen“ (Begag 2002, S. 37,

57). Auch die in den Achtziger Jahren massenhaft erfolgenden Kampagnen der ‚beurs‘ (der jugendlichen Migrantenkinder) proklamierten zunächst ihr ‚Recht auf Differenz‘. Doch mit zunehmender Dauer ihres Aufenthalts, ihrer Bildung und ihres Kampfes wurde der Anspruch auf Differenz erst auf Interferenz, dann auf „Ähnlichkeit“ und schließlich auf ‚*intégration à la française*‘ (Haute Autorité à l’Intégration 1994) umgedeutet. Überdies bewegten ‚brennende banlieues‘ die französischen Regierungen schließlich zu einer eindeutigeren transkulturell begründeten Integrationspolitik, welche die frühere Assimilationspolitik nur leicht modifizierte.

Trotz aller Krisen, Kritiken und Relativierungen, Widersprüche halten viele französische Verantwortliche und neuerdings auch wieder deutsche Transkulturalisten den transkulturellen Laizismus für die *ultima ratio*, der gegenüber die multikulturellen und leitkulturellen Ansätze – von dem interkulturellen ganz zu schweigen – nur Übergangsprojekte darstellen (Datta 2006, S. 31, 35). Das transkulturelle französische Vorgehen stellt überdies einen eigenen Weg in die Globalisierung dar: jenseits der liberalistischen Deregulierungen und der Regulierungen von Nationen. Auf diesem Weg ist keinerlei Diskriminierung der Bürger zu dulden: „peu importe leur couleur, peu importe leur origine, peu importe leur croyance : tous les enfants de France, tous nos enfants, sont les filles et les fils de la République“ (Chirac 2006).

Theorie der transkulturellen Perspektive: Bürger und Republik

Schöffthaler (1984) hatte den Begriff der Transkulturalität gegen den begrenzten der Interkulturalität vorgebracht, weil es ihm darum ging, kulturelle Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen und zwischen universellen und relativistischen Konzepten zu vermitteln. Doch am ausdrücklichsten hat Wolfgang Welsch (1995) „*Transkulturalität*“ als das der Neuzeit angemessene Kulturkonzept beschrieben. Er will sich mit diesem Begriff von den statischen Container-Vorstellungen stabiler dauerhafter Kulturen und ihrer Reduzierung auf ein multikulturelles Nebeneinander oder auf eine interkulturelle Kommunikation absetzen, um die komplexe Alltagsgegenwart der Menschen in der heutigen funktional ausdifferenzierten und globalisierten Welt adäquat zu beschreiben. Austausch und Mobilität, Grenzüberschreitungen und Globalisierung lassen sich durch eigene und fremde Kulturen nicht mehr voneinander trennen. Also: „wenn ein Individuum durch unterschiedliche kulturelle Anteile geprägt ist, wird es zur Aufgabe der Identitätsbildung, solche transkulturellen Komponenten intern zu verbinden“ (Welsch 1995, S. 42). Ulrich Beck (1998) führt diesen Ansatz dann in soziologischer Manier weiter, indem er das ‚Programm‘ einer Zweiten oder ‚Reflexiven Moderne‘ unter anderem als

eines der *Über*-Setzung der Kulturen, als einen *Über*-Gang von der nationalstaatlichen in die transnationale, kosmopolitische Demokratie, in die „Vielörtlichkeit, die Transnationalität der Politik, die Globalisierung des eigenen Lebens“ skizziert. Transkultur zielt somit – im Gegensatz zum überwiegenden partikularisierenden, separatistischen und exklusiven Verständnis von Kultur – auf Inklusion und Integration, auf Anschlussmöglichkeiten in komplexen und differenzierten Gesellschaften (Zitat 1). ‚Transkulturelle‘ unterscheiden sich von ‚Kulturellen‘ oder ‚Multikulturellen‘ vor allem durch eine modernisierte Differenzierung zwischen Kulturen, die weitgehend ohne essentialistische Wesenszuschreibungen auskommt, um eine Transformation von Kulturen in eine Trans-Kultur zu begründen. Eine transkulturelle Gesellschaft macht im Laufe ihrer Geschichte eine Kulturveränderung durch, die sich als eine komplexe Überführung vieler partikularer Kulturen in eine gemeinsame sie überwölbende herauskristallisiert.

Von *Kultur* in der Einzahl und mit der Vorsilbe *trans* zu sprechen dann zunächst ganz einfach, über die traditionellen Perspektiven der Kulturen hinauszugehen. So wie der Filmemacher Fatih Akin auf die Frage, ob sein Film ‚Gegen die Wand‘ ein deutscher oder ein türkischer sei, nichts anfangen kann: er will, dass der Film *gut* ist (Schrader 2006, S. 123). Es bedeutet dann aber darüber hinaus vor allem, so Alain Finkielkraut (1989, S. 311), den Menschen verschiedener Epochen oder entfernter Zivilisationen, auch auf dem gleichen Territorium, die Möglichkeit zu geben „über denkbare Bedeutungen und Werte, die über ihren Entstehungsbereich hinausgehen, miteinander in Verbindung zu treten“. Das Individuum als Subjekt könne sich von kollektiven, kulturellen und traditionellen Bezügen frei machen. Und das geschehe dadurch, dass es sich auf *kulturüberschreitende*, universelle Fähigkeiten, Normen und Werte beziehe – und sich eben nicht mit der kulturellen Herkunft und auch nicht mit dem Nebeneinander der Kulturen und Ethnien zufrieden gebe. Kultur gilt jetzt nicht mehr als ein Instrument der Emanzipation, sondern steht genau im Gegenteil, der Emanzipation des Individuums entgegen. Während Multikulturalismus und Relativismus das Loblied der Abhängigkeit und der Knechtschaft sängen, preise der Transkulturalismus den Vorrang des Individuums vor der Kultur, deren Mitglied es ist. Letztere gilt nicht mehr als eine Totalität, welche den Menschen ihre Identität zuschreibt, sondern eher als ein organisiertes Bündnis unabhängiger Personen. Diese große Umkehrung hebt zwar nicht die soziale Ungleichheit der Feudalzeit auf, aber sie annulliert die Unterschiede, die zwischen Menschen hinsichtlich ihrer Natur und ihrer Kultur gemacht werden. Historisch sind sie der Ständegesellschaft enthoben und werden gewissermaßen wie „Aussätzige“, die nicht mehr mit ihrem sozialen Platz (Herkunft, Stand, Verwandtschaft) gleichgesetzt werden können. Und indem sie sich zusätzlich über religiöse Bezüge erheben können, erfüllen sie paradoxerweise die biblische Offenbarung: es

gibt nur eine Menschheit (Finkelkraut 1995, p. 141) und einen gottesebenenbildlichen Menschen. In diesem kulturtranszendierenden, generalisierenden Sinn scheuen sich gerade jüdischstämmige französische Sozialwissenschaftler und Publizisten (Edgar Morin, Jean Daniel, Emmanuel Todd) nicht, das Hohelied der ‚*Französisierung*‘ zu singen.

In diese transkulturelle Begründung gingen lange Zeit und gehen teilweise noch heute Vorstellungen über eine Höherentwicklung oder Höherbildung von Mensch und Menschheit ein. Trotz der Holocaust- und Hiroshima-Schocks lassen sich etliche Wissenschaftler und Professionelle nicht davon abhalten, solche Linien einer humanen und sozialen Evolution zu skizzieren, die über den gegenwärtigen durchschnittlichen Zustand hinausgehen. Ein solcher *evolutionärer Universalismus* sei schon angelegt in der Kulturfähigkeit des Menschen, nicht nur die Natur zu beherrschen, sondern auch seine Kultur zu transzendieren, nämlich zu humanisieren und zu personalisieren. So die französischen Personalisten im Gefolge von Emmanuel Mounier und die deutschen Herolde transkultureller Philosophie und Pädagogik (Dickopp 1982, Borrelli 1984). Zur Seite menschlicher Subjektbildung (*Ontogenese*) hin versuchen seit einem Jahrhundert zahlreiche Entwicklungspsychologen (von Kohlberg bis Noam) und Anthropologen (von Bateson bis Geertz) eine kognitive und moralische Entwicklung des Menschen über die konventionellen Lernniveaus hinaus nachzuzeichnen: Bis zu postkonventionellen (Kohlberg), transpersonalen (Maslow), universellen (Bateson) und kosmischen (Capra, Wilber) Bewusstseinsformen, welche die egologische bewusstseinszentrierte Denk- und Verhaltensform überbiete (Habermas 1970, S. 83; Wilber 1981). Die also Menschen entstehen lassen, die sich durch Mehrsprachigkeit, mehr Empathie und mehr Respekt auszeichnen. Zur Seite der Entwicklung komplexer Zivilisationen (*Phylogenese*) werden ähnliche Trends bis auf ein Niveau institutioneller Formen gerechter Weltgesellschaft diskutiert (Zitat 6) – wenn nicht gleich über die Evolution zum Omegapunkt der Menschheit – von theologischen Naturwissenschaftlern – (Teilhard de Chardin, von Weizsäcker, Ken Wilber) spekuliert wird, so dass Gesellschaften, wenn nicht eine Weltgesellschaft aufscheinen, die durch mehr Mobilität und Flexibilität, Synthese und Integrationsfähigkeit gekennzeichnet sei. Erst beide Evolutionslinien zusammen schaffen die Voraussetzung für das vom transkulturellen Begründungszusammenhang angestrebte „Allgemeine“: In diesem geht es nicht mehr darum, Kulturen als verschiedene zu erkennen, sondern individuelle Menschen als Freie und Gleiche anzuerkennen, die erst als Menschheit (Humanität) Solidarität, Frieden und Menschenrechte gewährleisten.

Transkulturelle Politik und Pädagogik: Trennung des Staates von Kirche und kulturellen Gemeinschaften

„Als exemplarische transkulturelle Politik versteht der französische Staat einen großen Teil seiner Maßnahmen. Ob linke oder rechte Regierungen – für alle gilt das Wort Chiracs: Frankreich wird nie durch nebeneinander existierende Gemeinschaften, und das öffentliche Wohl wird nie durch die Addition partikularer Interessen bestimmt sein.“ (Begag¹ 2002). Vordergrundig wird das in Frankreich nicht nur durch einen ungewöhnlich mächtigen Staatspräsidenten und etwa die für Sprachpflege zuständige *Académie française* gewährleistet, sondern klassischerweise auch durch die republikanischen, früher ‚Assimilationsfabriken‘ genannten Institutionen der Schule und der Armee. Transkulturell und nicht mehr assimilatorisch und dekulturierend ist eine Politik und Pädagogik dann, wenn sie „den Fremden als Individuum“ behandeln und ihn nicht mehr nur dazu verpflichten, „alle seine Verhaltensweisen auf die bei den Einheimischen geltenden Lebensformen auszurichten.“ (Finkielkraut 1989, S. 113). Praxeologisch ist damit eine transkulturell begründete Aufhebung multikultureller, leitkultureller, aber auch vermutlich interkultureller Politik und Pädagogik gemeint. Es geht dann nicht mehr darum, die ethnische, religiöse oder nationalkulturelle Einheit von Minderheitengemeinschaften zu stärken, sondern genau umgekehrt diesen den Weg in einer weltgesellschaftlichen, universellen Republik zu ebnen. Transkulturelle Politik und Pädagogik können „die Ungleichheit zwischen Mann und Frau in der islamischen Tradition kritisieren, ohne deswegen den muslimischen Einwanderern eine geliehene Uniform anzulegen oder die Bindungen an ihre Gemeinschaft zu zerstören. Zum Funktionieren oder Überleben eines nationalen Kollektivs gehört nicht mehr, dass die anderen Gemeinschaften verschwinden müssen. Der Geist der transkulturellen Postmoderne „findet sich sehr gut mit der Existenz nationaler oder religiöser Minderheiten ab“. Allerdings verlangt er von diesen Minderheitengemeinschaften ein gewisses Maß an Selbsttransformation. Denn sie können ihrerseits nur in Frankreich funktionieren und überleben, wenn sie selber „sich nach dem Vorbild der Nation aus gleichen und freien Einzelpersonen zusammensetzen“. Eine solche Forderung ist folgenreich: sie verlangt den Minderheitengemeinschaften die Fähigkeit ab, „alle ungesetzlichen Bräuche, welche die Grundrechte der Person verhöhnen – auch die, deren Wurzeln weit in ihre Geschichte zurück reichen“, aufzugeben (Finkielkraut 1989, S. 114). Nicht mehr Assimilation an Lebensformen kennzeichnet ein transkulturelles Gemeinwesen, sondern die *Transmission*, die Überführung der Sitten und Gebräuche in Grundrechte und Menschenrechte.

¹ Azouz Begag ist später (2005) in der Regierung Villepin der für Chancengleichheit beigeordnete Minister geworden und noch später (2007) aus dieser wieder ausgetreten, nachdem „ich das Sakrileg begangen hatte, mich gegen die Worte ‚Gesindel‘ und ‚Abschaum‘ des Innenminister Sarkozy zu wenden und dagegen, die Vorstädte mit dem Kaercher zu reinigen“ (Le Monde 13.3.07).

Der entscheidende politische Trans-Missionsriemen besteht dementsprechend nicht in ethnischen Pakts, sondern im *contrat social* zwischen selbstbewussten und aufgeklärten Bürgern auf der einen Seite und einem starken demokratisch-republikanischen Staat auf der anderen Seite. Die ersten sind die Akteure einer *cité* (polis). Und der Staat bildet gewissermaßen das Rückgrat, das eine freiheitliche Verfassung erlaubt und der Bürgergesellschaft Spielräume zur Repräsentation ihrer Interessen und Bedürfnisse gibt – jenseits der Exzesse multikulturellen Relativismus oder Weltmarkt-Liberalismus. Die Bindeglieder hierfür sind: gemeinsame Sprache und Kultur sowie ihre verbindliche Institutionalisierung in allen Bereichen der Gesellschaft vor allem in Schule, Armee und öffentlichem Dienst. Eine transkulturelle „Gemeinschaft der Staatsbürger“ (Zitat 5) soll eine „Umwälzung durch die Bürgerschaft“ bewirken: durch die Überwindung der ethnischen Identitäten, durch die Politik und durch die Artikulationen der Bürgergesellschaft in einer gemeinsamen Republik. Früher schlug sich diese Umwälzung in der Abschaffung der Ständegesellschaft, der Sklaverei, der Ungleichheit der Frauen (Stimm- und Abtreibungsrecht) nieder. Heute steht sie vor der Aufgabe, die soziale und ethnische Polarisierung der Gesellschaft abzubauen. Eine *Haute Autorit      l'Intégration* (1994) hat diese Gleichstellung politisch für alle Bürger, aber auch für die ZUPs (*Zones d'Urgence Prioritaire*) und ZEPs (*Zones d'Education Prioritaire*) zu überwachen und zu gewährleisten: gewissermaßen ein ‚*France Plus*‘. Dazu gehört in der Regel die – auch zivilisatorisch untermauerte – Garantie aller Meinungsfreiheiten, einschließlich der Freiheit zu religiöser und politischer Satire und Blasphemie. Einem transkulturell operierenden Staat steht es, streng genommen, nicht an, sich mit bestimmten Religionen oder Kulturen zu identifizieren. Seine Aufgabe ist es, ‚negativ‘ die Grundlagen für religiöse und weltanschauliche Pluralisierung zu garantieren, die öffentliche Sphäre aber von deren partikularisierenden Ansprüchen freizuhalten. ‚Positiv‘ inszeniert er seine Trans-Mission durch die ‚Pantheonisierung‘, also die fürsorgliche Beisetzung von ‚großen‘ schwarzen (beispielsweise Alexandre Dumas) und weiblichen (beispielsweise Olympe de Gouges) Bürgern ins nationale Mausoleum. Oder in der Zelebrierung seiner ‚multirassigen‘ *  quipes tricolores* (nicht ‚Nationalmannschaft‘) und dem nach Abb   Pierre gröſsten Sympathieträger: Zinedine Zidane.

In Deutschland hat es unter Philosophen, Pädagogen und Juristen zeitweilig auch so etwas wie eine transkulturelle Variante gegeben. Und dies aus naheliegenden Gründen. Nach dem Trauma des Nationalsozialismus hatten die Verfasser des deutschen Grundgesetzes dieses nicht mehr ethnisch-national begründet sondern   bernational-menschenrechtlich. Sie hatten damals schon – lange bevor die multikulturalistische Bewegung entstand – unterstellt, dass sich Verfassungsgrundsätze keineswegs auf eine gemeinsame kollektive – ethnische, kulturelle, sprachliche – Herkunft stützen muss. Jürgen Habermas bezeichnete später den gemeinsa-

men Nenner einer weitgehenden liberalen politischen Kultur als „Verfassungspatriotismus“: diese schärfe „gleichzeitig den Sinn für die Vielfalt und die Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen.“ (Habermas 1993, S. 624).

Vor allem aber formulierte Habermas, gemeinsam mit Apel, eine solche transkulturelle Politik mithilfe prozeduraler Verfahren einer Diskursethik in weltbürgerlicher Absicht (Nieke 2000). Durch Institutionalisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft würden die Mitglieder in einer Weise sozialisiert, die sie innerhalb eines universalistischen Bezugsrahmens autonom zu handeln anregt. Und gleichzeitig lernen sie diese Autonomie, die sie mit allen übrigen moralisch handelnden Subjekten gemeinsam haben, einzusetzen, um sich in ihrer Subjektivität und Einzigartigkeit zu entfalten (Habermas 1981, S. 148 unter Berufung auf Hegel, Mead und Kohlberg: Zitat 6).

In Reinform sind diese und ähnliche Verfahren nie wirklich „angewandt“ worden. Sie waren auch dafür nicht gedacht. Vielmehr sollten sie einen Bezugsrahmen dafür bilden, eine gewisse weitergehende Resonanz für eine solche erhabene Mentalität zu erzielen. In der Realität sind dann eher pragmatische Programme der *Human-Potential*-Bewegung und erweiterte Gruppendynamiken eingesetzt worden. Diese bauen auf zwei grundlegenden transkulturellen Strategien auf: Einmal auf der Bestimmung einer „gemeinsamen Aufgabe“ (Sherif 1950, Lipianski 2000), die allein schon durch ihre Ausstrahlungskraft und ihren Anforderungscharakter kulturelle Unterschiede irrelevant setzen; sodann zu Formen der *Trans-Mediation* der Konflikte zwischen sozialen Gruppen (Adler 1977, Bochner 1977). In Frankreich hat der Begründer der Institutionellen Analyse, Politik und Pädagogik, Georges Lapassade dieses methodische Vorgehen bezeichnenderweise als ‚*TransAnalyse*‘ charakterisiert (Lapassade 1975). Dem transkulturellen Ansatz nahe kommen überdies pädagogische und politische Projekte der Friedensarbeit, der Europakompetenz und der internationalen Verständigung sowie der antirassistischen und anti-diskriminierenden Maßnahmen.

Felder transkultureller Praxeologie: von der Psychiatrie und Medizin zu Medien und Sport

Dem Alltagsverstand nach sind Universität und Wissenschaft universal und transkulturell, das heißt an keine spezifische Kultur gebunden. Sie positionieren sich programmatisch jenseits der einzelnen Kulturen, der Nationen und Religionen (Müller 2006). Sie sind nur der Vernunft oder dem objektiv Wissbaren verpflichtet. Das gilt sogar, wenn auch sehr eingeschränkt, für die Geisteswissenschaften.

Diesen transkulturellen Anspruch erhebt paradoxerweise auch der Begründer der Ethnopsychiatrie Georges Devereux (Zitat 1). Diese erlaube zwar in einem ersten Schritt die „interkulturelle“ Orientierung einer Persönlichkeit und ihrer ‚Krankheit‘ zu identifizieren – beispielsweise Schizophrenie als eine „ethnische Störung des Westens“ – und damit eine bestimmte Symptomatik von norm- und kulturabweichenden Verhaltensformen festzustellen. Gleichwohl bleiben kulturelle Symptome für Devereux Inhalte, mit denen der betroffene Mensch – unabhängig von seiner kulturellen Prägung – universale Formen des Erkrankens erlebt und der beteiligte Therapeut universale Formen des Heilens praktiziert. Diese universale – von Devereux schließlich *transkulturelle* genannte – Symbolisierung kulturell-symptomatischer Geschehnisse liefern den einzig zulässigen Ausgangspunkt für die Ausarbeitung einer authentischen und kulturell neutralen Psychiatrie (Devereux 1985, S. 115; Fotso-Djémo, Kordes 2006).

Insgesamt schlägt transkulturelles Denken und Handeln einen größeren Spannungsbogen als der multikulturelle, nämlich vom biologischen Fundament des Menschen bis zum planetarischen *over-view* der Menschheit als Ganzes. Ausgehend von der den Menschen gemeinsamen körperlich-geistigen Verfassung etikettieren sich als transkulturell: Medizin (Wittkover), Psychiatrie (D'Ardenne/Makhtani 1996), Ethnopsychoanalyse (Devereux 1978), Psychologie (Maslow 1958). Entsprechende Praxen treten ebenfalls mit dem Anspruch des Transkulturellen auf: Therapie (Rogers 1951, Moro 1998), *transcultural nursing* (Leininger 1978) und so weiter. *Transkulturelle Beratung* in interkulturellen Partnerschaften und Lebenssituationen (Nöstlinger 1996, S.13) und Gesundheitsarbeit kommen hinzu.

Auf eine transkulturelle Behandlung von Körper, Geist und Seele folgen transkulturelle Arbeiten am Sprach- und Kommunikationsvermögen des Menschen, vor allem zur Hervorbringung einer „*transkulturellen Kommunikationsfähigkeit*“ (Baumgratz-Ganzl 1990). Und das nicht nur in der Fremdsprache, sondern mehr noch zwischen Mehrheits- und Minderheits-Sprachen (Uygur 1980). Transkulturelle Programme wurden dann auch in Form von *transkulturellen Dialogen* (Szanton 1966, p. 54) eingeführt: Diese sollen Kulturschocks und Befremdungen ausländischer Studierender bearbeiten und überwinden helfen.

Auch in der Wirtschaft suchen multinationale oder transnationale Unternehmungen ihre Arbeit durch „*Transkulturelles Training*“ (Ackermann 1974) effizienter zu gestalten. In der Medienwelt der Weltinformationsgesellschaft führt überdies einer transkulturellen Ästhetik das Wort geredet, etwa einem „*transkulturellen Kino*“ (Schrader 2006).

Zur Seite des planetarisch-kosmologischen *overview* gelten alle allgemeinen, epochaltypischen Schlüsselprobleme (Klafki 1996) als Felder allgemeinbildender transkultureller Arbeit: Frieden (Gamm 1986), Umwelt (Jonas 1974), Technologie, Geschlechteremanzipation.

Eine stark normativ ausgerichtete „transkulturelle Pädagogik“ (Dickopp 1984) wurde darüber hinaus in Deutschland Ende der Siebziger und Anfang der Achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts von einzelnen Erziehungswissenschaftlern entwickelt. Diese findet sich allerdings oft in der Kohlberg und Habermas nachempfundenen Vorstellung einer stufenförmigen Entwicklung transkultureller Sensibilisierung wieder: Von Toleranz über Relativierung bis zur Solidarität oder gar zur „Ethik planetarischer Verantwortung“ (Hoff 1982, Essinger 1987). Praktisch und pragmatisch ist dieser Ansatz insbesondere in Curricula zur „Eine-Welt-Pädagogik“ sowie zur Europa-Pädagogik geworden. Aber auch „negativ“: In Antirassismus- und Antidiskriminierungsprogrammen und deren entsprechenden rechtlichen und sozialen Kampagnen.

In spiritueller Form treffen wir dagegen eine „*transkulturelle Pädagogik*“ da an, wo – wie in den buddhistischen Ansätzen – es zuallererst nicht darum geht, den Menschen für eine bestimmte Gesellschaft ‚fit‘ zu machen, sondern ihn aus seinem Leiden, das er mit allen Menschen aus der Welt teilt, zu befreien (Hayward 1988) – und nach Möglichkeit zu ‚erleuchten‘ (*Selbsttranszendenz*).

Innerhalb dieses Spannungspols zwischen Biopolitik und Kosmotherapie suchen beständig solche elaborierten Tätigkeiten sich ihrer transkulturellen Grundlagen zu vergewissern, die schon immer universelle Geltung beanspruchten: Wissenschaft als Epistemologie, zumal in ihren konstruktivistisch-systemischen Axiomen, nach denen menschliche Erkenntnis nicht die Wirklichkeit abbildet, sondern diese so konstruiert, dass „viables Handeln in der Wirklichkeit“ möglich wird (Siebert 2006).– Dazu gehören auch Versuche transduktiver Logik (Lourau 2002), Philosophie (Welsch 1995), Spiritualität (von Buddha über Sri Aurobindo bis zu Ken Wilber). Diese findet dann wiederum in transpersonalen Ansätzen der Psychologie ihren Niederschlag (Maslow 1958, 1973, Belschner 2002). Schließlich und endlich sucht sich, bezeichnenderweise in Frankreich, „*Transdisziplinarität*“ als einen neuen wissenschaftlichen, kulturellen, spirituellen und sozialen Ansatz zu empfehlen. Dessen letztendliches Ziel ist das Verständnis der gegenwärtigen Welt überhaupt. Eines ihrer Imperative ist die Integration aller Erkenntnisse (Nicolescu 1996).

Als Medien, welche transkulturelle menschliche Fähigkeiten befördern, gelten insbesondere Sport, Kunst und Musik. Viele fassten auch die Weltmeisterschaft der französischen 'Équipe Tricolore' 1998 und den großen Hit 'Ayça' (von einem französischen Juden geschrieben und einem muslimischen Berber gesungen) als exemplarische Symbole des Transkulturalismus.

Transkulturell angelegte Gemeinwesen und Staaten: Auroville und Frankreich

Ein transkulturelles Gemeinwesen, in welchem etwa 1.600 Menschen aus 40 Ländern einen erodierten Felsboden in eine ökologisch und demokratisch gestaltete Landschaft verwandeln und sich gleichzeitig daran machen, eine spirituell erweiterte Stufe der Evolution zu bewerkstelligen, existiert in Südindien und nennt sich ‚universelle Stadt Auroville‘. Andere solcherweise evolutionsphilosophisch, spirituell und ökologisch begründeten ‚Städte‘ gibt es in Schottland (Findhorn) und in den USA. Etliche größere ‚intentionelle Gemeinschaften‘ gehen auch in diese Richtung.

Auf gesamtgesellschaftlicher, staatlicher Ebene wird es dagegen schwieriger, Nationen zu identifizieren, die mit dem Etikett transkulturell versehen werden könnten oder sich selbst versehen.

Ausdrücklich gaben sich anfänglich die Autonomiebestrebungen einzelner Regionen (wie Wallonien, Flandern, Katalonien), wie schon oben erwähnt, das Etikett *transkulturell*. Da sie jedoch nicht nur die Wiedereinsetzung der eigenen regionalen Sprache und Kultur betreiben, sondern auch die Anpassung der Zuwanderer an diese, verfolgen sie nach unserem Sprachgebrauch eher eine leitkulturelle, wenn nicht assimilatorische Politik.

Das Land, das seine Gesellschaftsverfassung und Integrationspolitik explizit mit universellen Geltungsansprüchen verbindet, dabei aber eine volle (ethnische) Assimilation vermeiden will, ist Frankreich. Die wichtigsten Gründe hierfür haben wir bereits genannt: unter dem Signum des *Laizismus* nimmt es mit Nachdruck für sich in Anspruch, der Auflösung des Nationalstaates durch einen ständig erneuerten Kontrakt zwischen der Republik und ihren Bürgern zu begegnen. Und bis in ihren Gesetzgebungen ist sie um Orientierung an universellen Menschenrechten bemüht: ‚negativ‘ beim Verbot der ‚Negationismen‘, welche die Genozide an Juden, aber auch an Armeniern leugnen; ‚positiv‘ bei der Voraus-Setzung der Menschenrechte für eine mögliche Aufnahme der Türkei in die Europäische Union.

Manche Franzosen stellen sich ihre transkulturelle Republik – ganz bonapartisch – wie eine Pyramide vor (Abb. 5). Die Transkultur der Republik überlagert das gesellschaftliche Zusammenleben zwischen Staat und Bürger: an ihrer Spitze steht gewissermaßen ein Gesellschaftsvertrag, der einige zentrale Prinzipien (Menschenrechte, Trennung von Staat und Kirche und so weiter) für das Verhältnis von Staat und Bürgern verbindlich setzt. Dieser prägt im wesentlichen die öffentliche Sphäre, zumindest in demjenigen Teil, der unter der Regie des Staates steht.

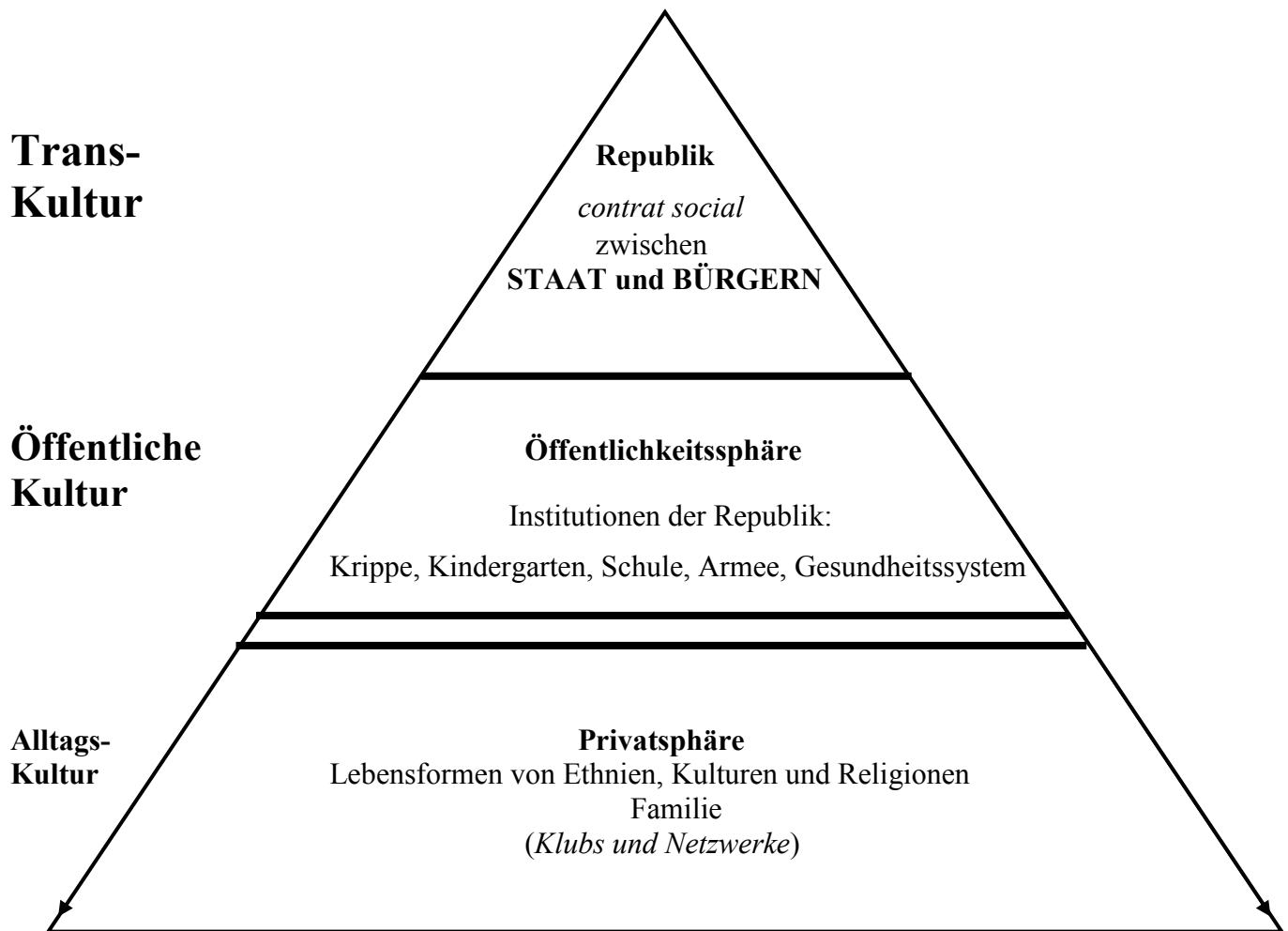
Davon beeinflusst, aber nicht assimiliert, verbleibt ‚ganz unten‘ die Privatsphäre, in der die Einzelnen sich unbehelligt gruppieren und nach ihren Sitten und Gebräuchen leben können, solange sie die oben genannten Grundrechte nicht verletzen.

Das Prinzip der Transkulturalität wird zwar zunehmend ausgehöhlt. Gleichwohl bewahren wahrscheinlich keine anderen Bürger diesem bis heute eine solche Geltung als eben die Franzosen. Es beginnt mit der gesamtgesellschaftlich unterstützten Ablehnung der Verfassung der Europäischen Union, dann der jungen Leute gegen die Gesetze, welche den Arbeitgebern ihre Kündigung gegenüber jugendlichen Berufseinsteigern erleichtern sollten. Und es setzt sich alljährlich mit jenen Paten und Bürgen fort, welche die Ausweisung illegaler Einwanderer verhindern wollen. Es werden soziale und kulturelle Differenzen nicht geleugnet. Doch die ersteren hat der Staat einzudämmen. Und die letzteren auf seinen sekundären – oder in der Pyramide: dritten – Rang, in den Privatbereich, zu verweisen.

Und gegen universalisierbare Menschenrechtsverletzungen und entsprechende Verpflichtungen haben Staat und Parlament Farbe zu bekennen: sei es durch Gesetze (wie jene, welche die Leugnung des Genozids an Juden oder Armeniern unter Strafe stellen), sei es durch Unterstützung von Bürgerkampagnen (der *beurs* in den Achtziger Jahren) und der Bewegung ‚*ni putes – ni soumises*‘ (weder Huren noch Unterdrückte). Letztere wehrt sich nicht nur gegen sexuellen Missbrauch, sondern agitiert auch für das Verbot der Genitalverstümmelung bei Frauen, der Polygamie und zuletzt auch gegen die Verpflichtung junger Frauen auf das Kopftuch.

Es gibt große Staaten, die den Übergang in einen Nationalstaat in annähernd transkultureller Weise zu verwirklichen suchten oder suchen. Der US-amerikanische Republikanismus gilt in seinem zivilen Teil als kosmopolitisch oder transkulturell, insoweit er alle seine Bürger als Amerikaner unter seiner Flagge und unter seinem *way of life* versammelt. Auf der anderen Seite sind jedoch die Beziehungen des Bundesstaates und seiner Teilstaaten zu Religionen und Ethnien so stark, dass das Land auch deutlich multikulturalistische Züge zeigt.

Abbildung 5: Die Pyramide



Spätestens die im Namen der Menschenrechte durch US-Institutionen erhobenen Proteste gegen das Kopftuchverbot sowie das Verbot von Scientology in Europa verdeutlicht die Unterschiede¹. Ebenso galten zeitweise die kemalistische Türkei, das ‚institutionell revolutionierte‘ Mexiko, aber auch Sri Lanka und Singapur als transkulturelle Nationen. Doch diese bauen alle auf prekären ethnischen Polarisierungen oder geschichtlichen Voraussetzungen auf. Etwa auf eine zweite Art der Kolonialisierung, in denen wie in Mexiko ‚weiße christliche‘ Herrscher die Massen der Indios sehr weit von sich fernhalten. Daran sollte auch eine achtzig Jahre währende institutionalisierte Revolution nichts ändern. Es sind also Länder, deren Bemühungen um transkulturelle Homogenisierung dadurch beeinträchtigt wird, dass Kulturkonflikte teilweise mit Gewalt unterdrückt werden. Das trifft unter anderem auch auf arabische Regierungen zu, die sich mehr oder weniger direkt auf die Gründungen der Baath-Partei berufen: heute noch Syrien und teilweise Ägypten. Im Falle des Irak des Saddam Hussein

¹ Vergleiche Kapitel 5 in diesem Theorie-Teil

erschienen deren Ambivalenzen wie im Brennglas. Und es scheint so, dass der Kreuzzug des amerikanischen Präsidenten Bush keineswegs die versprochene Demokratie erzwingen kann, sondern autoritäre Regimes stützen muss, welche die scharia und das Kopftuch einführen. Ihre ‚transzendierende‘ und ‚integrierende‘ Bezugsnorm gewinnen sie aus dem Islam, so wie die letzten kommunistischen Staaten (heute noch Kuba und China und neuerdings das Venezuela des Hugo Chavéz) von Resten sozialistischer Ideale zehrt. Alle greifen somit auf explizit transkulturelle und universelle Begründungen zurück, verweigern ihren Subjekten aber weitergehende individuelle Bildungs- und Bürgerrechte, die sich nicht mit der vorgesetzten hohen Kultur oder Religion vereinbaren lassen. Vor allem trennen sie die gesellschaftlichen Gewalten der Regierung, des Rechts und des Parlaments nur in ungenügender Weise. Und das Verhältnis zwischen Staat und Religion sowie Staat und kulturellen Gemeinschaften wird entweder durch Unterscheidung oder Verschmelzung eingeebnet.

Manchen gilt der Grad der Vermischung, also der Mischehen (*intermarriages*) als Hauptindikator transkultureller Gemeinwesen (Todd 1993). In diesem Fall würde Brasilien den ‚Weltmeister‘ stellen – jedoch dicht gefolgt von den Franzosen.

Einige würden auch die Europäische Union gern als *transkulturell* bezeichnen und sogar als Vorbild für die Welt auszeichnen. Doch solche Hinweise beschränken sich auf Merkmale der Rechtsstaatlichkeit und des Sozialstaates. Denn dafür, was die Gestaltung der Verhältnisse zwischen Mehrheiten und Minderheiten, zwischen Integration und Assimilation angeht, bleibt jedes Mitgliedsland noch weitgehend 'souverän' – soweit eine globale Weltmarktgesellschaft dies zulässt.

Der Kultur-Begriff des Transkulturalismus: Zivilisation und Biopolitik

Transkulturalisten sprechen von Kultur im Singular. Sie ist kein partikulares, unterscheidendes Handlungs- und Wertsystem. Vielmehr ist sie auf eine durch alle Handlungs- und Wertsysteme hindurchgehende, sie übergreifende transversale ‚civilisation‘ gerichtet.

Während Multikulturalisten Kulturen im Plural verstehen und darüber hinaus oft substantialisieren, also wie eine wesentlich zusammengeschlossene Gemeinschaft verstehen, gehen Transkulturalisten genau umgekehrt davon aus, den Substanzverlust einer republikanischen Transkultur zu verhindern. Dabei wird die Substanz des Transkulturellen eher historisch-negativ, als eine verwundbare geschichtliche Errungenschaft, gekennzeichnet, die durch eine zu hohe Kontaktdichte mit vielfältigen bis widerstreitenden partikularen Kulturen oder gar durch ihre Verwicklung mit ihnen, Schaden nehmen kann – oder schlimmstenfalls auf frühere

Kulturstufen zurückgeworfen wird. Dies zeigt sich heute darin, dass transkulturelle Gemeinwesen und Nationen sich in einer globalisierten Weltgesellschaft gegenüber der „kulturellen Invasion“ (Freire 1973, S. 129, Zimmer 1984), genauer der multikulturellen Invasion in der KulturMentalSphäre und der neoliberalen Invasion in der SozioKulturSphäre des Weltmarktes zu erwehren sucht. Transkulturalität wird dadurch gewährleistet, dass es solche Interessen anerkennt, die durch Begründungen die Republik und die nationale Kohärenz betreffend rechtfertigen, legitimieren können. Sie ist *transkulturell* deshalb, weil sie die Reduktion auf partikulare Interessen und Wertgemeinschaften nicht akzeptiert. Im Normalfall kommt diese Rechtfertigung durch die demokratisch-diskursive Partizipation der Bürger zustande. Da auf deren transkulturellen Eignung aber – angesichts ihrer Nöte und Interessen – wenig Verlass ist (letztes Beispiel: die Abstimmung über die Verfassung der Europäischen Union, so wenigstens die Meinung vieler Politiker), wird oft das institutionelle Verfahren bevorzugt, mit welcher der Staat einen Rat der Weisen oder eine Kommission (wie im Falle des Kopftuchstreits) einberuft. Meist muss aber das Verdikt des Verfassungsrates oder der Nationalversammlung ausreichen. Der Idealfall, Normen und Entscheidungen sowohl an die Frage der Mehrheit als auch an die Begründung ihrer Universalisierbarkeit zu binden, wird kaum praktiziert.

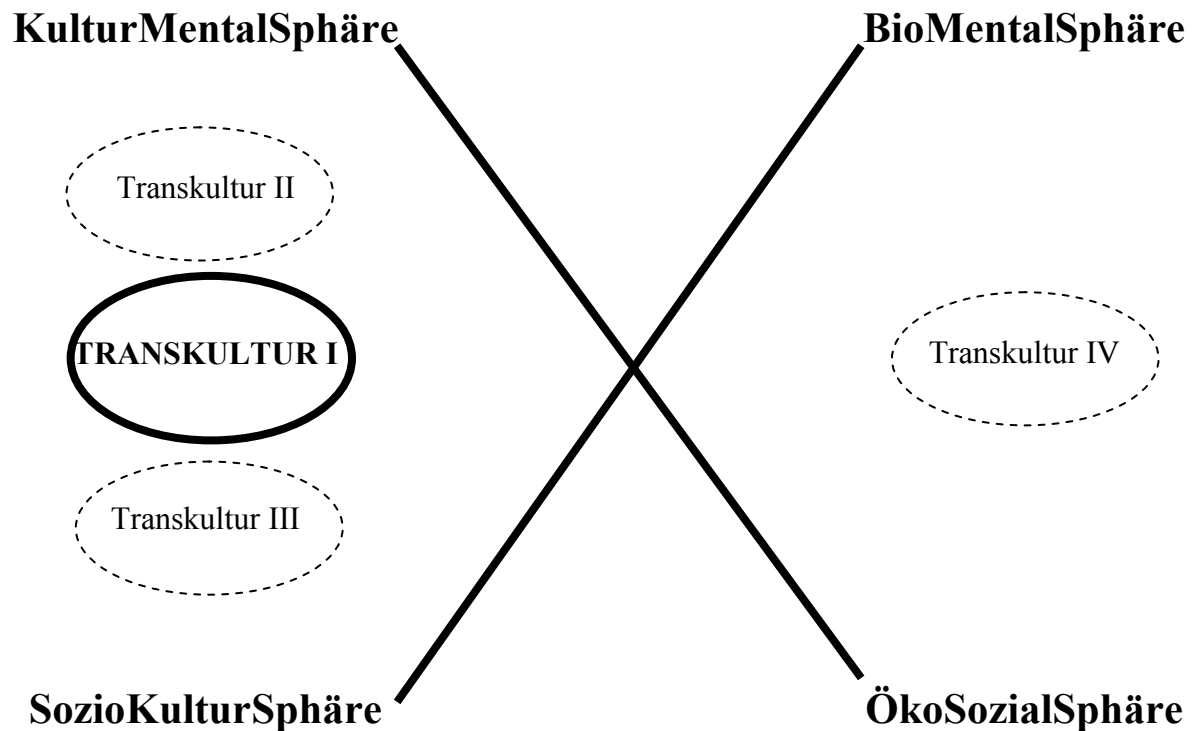
Eine transkulturelle Perspektive gründet also auf der kosmopolitischen (Welt-)Bürger-Idee eines Kant und nicht auf der kulturellen Volksgeist-Vorstellung, wie sie stark verkürzend Herder zugeschrieben wird. Sie ist *transkulturell*, weil sie sich *über* kulturelle Bedeutungen und Schranken erhebt und dies mit Hilfe dreier historischer Umwälzungen der Neuzeit. Erstens Umwälzung eines despotischen Monarchismus und Klerikalismus in einen republikanischen Staat, der souverän gegenüber Kollektiven und Individuen agiert. Zweitens Transformation des Mythologisch-Religiösen in einen Primat der Vernunft, der imstande ist, sich von ego- bis ethnozentrischen Befangenheiten zu lösen, zu ‚dezentrieren‘. Und drittens Ersetzung des Erb- und Statusprinzips durch das Leistungsprinzip. Vom früheren assimilatorischen und dekulurierenden Missbrauch des Universalismus sucht der republikanische Transkulturalismus sich dadurch zu unterscheiden, dass er sich der im Namen von Universalität und Zivilisation begangenen Verbrechen und Unterdrückungen gewahr ist. Doch halten die Transkulturalisten diesen Missbrauch für keinen Grund, sich nicht an die historisch errungenen Werte der Transkultur – Staatsouveränität, Menschenrechte und Leistungsprinzip – zu halten. Schon gar nicht ist es ein Grund, in das Lager der Multikulturalisten zu wechseln. Denn deren ursprünglich vom Widerstand und von der Befreiung unterdrückter Völker getragene Bewegung – unterstützt und mitbegründet von französischen Existenzialisten (Sartre) und Postmodernisten (Foucault, Derrida) – sei mittlerweile umgeschlagen in eine Diktatur nicht nur des Relativis-

mus (Papst Ratzinger), sondern auch der Kulturen und Sitten über Geist und Vernunft, Staat und Leistung. Der Mensch aber verfügt als Kulturwesen über ein Potential, das ihn befähigt, nicht nur der Sprache und der Kultur, aus der er stammt, anzu-gehören, sondern sich selbst zu gehören (Finkielkraut 1989, S. 85).

Transkulturalismus weigert sich, seine Bürger in Rubriken einzuteilen. Zumindest offiziell ist es bis heute den (staatlichen) Forschungsinstituten verboten, in ihren *enquêtes* nach ethnischer, religiöser, kultureller oder gar rassistischer Herkunft beziehungsweise Zugehörigkeit zu fahnden. Transkulturalistische Institutionen geben sich also recht humorlos und paradoxiefrei. Der Genuss der Unterschiede der vielen Fremden ist immer der Erhaltung des übergeordneten Eigenen unterzuordnen. Sie leugnen keineswegs Pluralität und Differenziertheit der Gesellschaft, aber sie beharren darauf, gewissermaßen durch diese hindurch und über diese hinweg die universellen Prinzipien der Menschenrechte, oder konkreter der Inklusion aller Bürger hochzuhalten.

Auf den Intersphären verteilt (Abb. 6), erscheint der Transkulturalismus, trotz aller Kontraste, ähnlich wie der Multikulturalismus auf die KulturMentalSphäre (,Integration') konzentriert – verbunden allerdings mit ideologischen Pendelbewegungen zur SozioKulturSphäre (Gleichheit) hin. Doch bei genauerer Betrachtung müssen wir hinzufügen, dass zumindest der französische Staat auch ,Biopolitik' (Foucault) und in Maßen Ökopolitik betreibt: Biopolitik deshalb, weil er mehr als jeder andere, das Aufwachsen der Menschen von der Krippe bis zur Bahre mehr oder weniger konsequent begleitet – was sich unter anderem in der besseren ökonomischen Teilhabe der Frauen niederschlägt. Und Ökopolitik deshalb, weil die Stadtteilarbeit nicht nur in den „prioritären Dringlichkeitszonen“ (ZUP) zunehmend um die Bearbeitung der Folgen eines Transitstädtebaus bemüht ist, das den meisten human- und sozioökologischen Prinzipien spottete – zumal seit 1973 die Regierung Giscard d'Estaing die Baufinanzierung für diese *cités de transit* praktisch einstellte.

Abbildung 6: Transkulturelle Varianten in und zwischen den Intersphären



Transkulturelle Behandlung der Kopftuchfrage: Verbot jedweder religiöser Kleidung

Die Geschichte, wie es in Frankreich als einzigem Land (mit der Ausnahme der Türkei) zu einem verallgemeinerten Kopftuchverbot kommen konnte, lässt sich in drei Phasen rekonstruieren.

Phase 1 – 1989: ‚Kopftuch-Affäre‘ von Creil und salomonisch-tolerante Entscheidung des Staatsrats und Erziehungsministers Jospin.

Im Jahre 1989 entlässt ein Schulleiter in Creil zwei Mädchen – Leila und Fatima – aus seiner Schule. Der Schulleiter stammt selbst aus einem überseeischen Departement – Gouadeloupe. Die drei Mädchen sind Muslima und tragen Kopftücher. Dieser Vorfall erregte großes Aufsehen und ließ zahlreiche Vertreter der Menschenrechte, Feministinnen und Philosophen Alarm schlagen: Mit dem Zulassen religiöser Symbole in den öffentlichen Institutionen sei die Gleichheit der Staatsbürger im Allgemeinen und hier insbesondere der Geschlechter nicht mehr zu gewährleisten.

Obwohl die Mehrheit der Lehrer und Schüler, der Bevölkerung und selbst der Muslime sich dagegen aussprachen, in der Schule das Kopftuch zu tragen, suchten der damalige Erziehungsminister Lionel Jospin und der Verfassungsrat der öffentlichen Aufregung durch eine

im wahrsten Sinne transkulturelle, also nichtassimilatorische ‚salomonische‘ Lösung, zu begegnen: Eine laizistisch-republikanische Schule habe selbstverständlich für ein inklusives und undifferenziertes Aufwachsen der Kinder zu sorgen; das verbiete im Prinzip das „ostentatoire“ Zur-Schau-Stellen des islamischen Kopftuchs. Andererseits habe eine republikanische Schule aber nicht umstandslos ihre Schülerinnen anzugleichen, zu assimilieren. Daher sollten im Einzelfall die Schulleiter abwägen und verhandeln, und zwar nach dem Kriterium des zu erhaltenden ‚Schulfriedens‘. Von den jährlich 1200 Vorfällen konnten viele friedlich geregelt werden. Vor allem wurde „eine mittlere Lösung“ für das Kopftuch gefunden: die *bandana*. Die Mädchen lösten vor dem Eintritt in die Schule zwei Bänder, so dass ihre Ohren und im Ansatz auch Haare sichtbar wurden.

Der Rektor der Pariser Moschee begrüßte diese Strategie einer „offenen Laizität“, weil sie „des *dérogations par motif religieux*“ (Abweichungen aus religiösen Motiven) erlaube und fundamentale Elemente des islamischen Ritus im Rahmen des republikanischen Gesetzes besser integriere. Darüber hinaus drückte er die Erwartung aus, dass Frankreich die zwei großen islamischen Feiertage offiziell in die Republik einführe: Aid-el-tit und Aidelkebiri (Opferfest mit geschächteten Hammeln).

Phase 2 – 1993/1994: ‚Integristische Kopftuchdemonstrationen in vielen Schulen und das Verbot zur Schau gestellter Kopftücher‘ (Erziehungsminister Bayrou).

Fünf Jahre nach Creil und unter einer neuen konservativen Regierung (Balladur) erscheint dem Erziehungsminister François Bayrou die massenhafte Zunahme der Kopftuch tragenden Schülerinnen und die damit oft verknüpften Demonstrationen muslimischer Integristen „unerträglich“. Selbst Jungen sollen sich weigern, am Französisch-Unterricht teilzunehmen, weil dort „gotteslästerliche“ Autoren wie etwa Rabelais oder Ronsard, behandelt werden. Schlimmer noch: plötzlich wurde die Einrichtung von Gebetsräumen und besonderer Essräume gefordert. All dieses hat eine wachsende Zahl von Lehrern und Schulleitern in Bestürzung versetzt. Zuerst habe er, der Erziehungsminister, mit Verständnis reagiert, weil er glaubte, es handle sich um persönliche religiöse Vorgehensweisen. Aber seit sich die Zeugnisse und Beweise darüber häuften, dass vieles auf Druck islamistischer Gruppen erfolgte, die sogar soweit gehen, Mädchen mit dem Tod zu drohen, wenn sie das Kopftuch verweigern, habe er reagieren müssen. (Le Monde de l’Education 1993). Das Ergebnis: der Minister gab einen Erlass heraus, um ein erneuertes salomonisch-tolerantes Urteil des Staatsrats zu verhindern. Der Inhalt: die zur Schau gestellten und radikalen religiösen Verhüllungen werden verboten, nur die ‚diskreten‘ Formen werden autorisiert. In der Folge dieser *circulaire bayrou* kam es zu einer Reihe von heftigen Demonstrationen gegen Rassismus und Assimilation, welche die französische Regierung hier vornehme – teilweise unterstützt von antirassistischen Bewegun-

gen und Fraktionen der Feministinnen. Auch einige Lehrerkollegien weigerten sich, den Erlass in die Tat umzusetzen. In anderen Schulen wurden Kopftuch tragende Schülerinnen in die Bibliothek oder in das Schulrestaurant ‚umverlegt‘, wenn sie nicht ganz aus der Schule verbannt wurden. In diesen Fällen wurden ihnen Gelegenheiten eröffnet, an Fernkursen teilzunehmen.

Phase 3 – 2003/2004: ‚Kopftuchkriege‘ in den öffentlichen Institutionen und das generelle Verbot aller religiöser Zeichen (Nationalversammlung 2005)

Trotz der verbindlichen Interventionen der Schulverwaltungen kam die Republik in der Kopftuchfrage nicht mehr zur Ruhe. Immer mehr Mädchen sollen in zunehmend demonstrativer Weise den religiösen Schleier in die Schule gebracht haben. Mehr Mädchen verweigern, gestützt oder genötigt durch ihre Eltern oder durch muslimische Gemeinden, die Teilnahme am Schwimm- und Sexualkundeunterricht. Und manche Jungen verbieten Lehrerinnen über den Islam oder ‚die Frau‘ zu reden. In Krankenhäusern lassen sich einige muslimische Patientinnen nicht mehr von männlichen Ärzten behandeln... Es wird von Schulleitern berichtet, die sich in einer unerträglichen Position befinden. Ob ein Mädchen aus freier Gewissensentscheidung handelt oder von einer frauen- und menschenfeindlichen Umgebung dazu gezwungen wird, subtil oder roh – all das kann ein Schulleiter oder der Aufseher am Schultor nicht *ad hoc* entscheiden. Kurz: es wird in Klassen und Schulen der ‚Schulfriede‘ gestört.

Die Migration, die in Frankreich auch immer als Lernprozess verstanden wurde, der kulturell-religiöse Fundamente, die von zuhause mitgebracht wurden, in Frage stellt, schien nun zu kippen: in eine Einwanderung nicht ‚vorwärts‘ in die Republik, sondern rückwärts in die fundamentale Form der Herkunftsreligion. Statt dass die religiösen Überlieferungen durch den Prozess der Modernisierung oder Aufklärung „reflexiver“ werden, verhärten sie sich in fundamentalisierender Weise. Und als ob das nicht genug wäre: sie drängen nun auch genau umgekehrt und über-affirmativ in die öffentlichen Institutionen hinein. Wenn es auch nur einige Rechtsradikale um Le Pen sind, die im Kopftuch das Trojanische Pferd der Islamisten ausmachen, so war die Schockwirkung im politisch-pädagogischen Establishment Frankreichs so groß, dass selbst der damalige Staatspräsident Chirac, das Kopftuchtragen in öffentlichen Institutionen den erstaunten Tunesiern anlässlich eines Staatsbesuchs als „*Aggression*“ denunzierte.

Also setzte er eine Kommission unter dem Vorsitz des konservativen Abgeordneten Bernard Stasi ein. In dieser Kommission entstand eine „beklemmende Bestandsaufnahme der französischen Gesellschaft“: am Arbeitsplatz, beim Militär, in den Gefängnissen und Kliniken, an Schulen, Universitäten und den Verwaltungen stellen sie den Druck radikaler Gruppen fest, der vor allem auf junge muslimische Frauen und Mädchen ausgeübt wird, die zum Tragen des

Kopftuches gezwungen werden sollen. Und obwohl die Stasi-Kommission auch in kopftuchtolerante europäische Nachbarländer reiste – nicht nur in Länder, die mehr oder weniger auch Kirche und Staat trennen wie Portugal und Spanien, Schweden und Norwegen, sondern auch nach Deutschland, Österreich und Luxemburg, in denen der Staat Kirchensteuern eintreibt und Religionsunterricht organisiert sowie nach Großbritannien, Griechenland und Finnland, die bis heute ‚Staatsreligionen‘ kennen – schlägt sie am Ende ihrer Überlegungen ein Verbot *aller*, also auch der jüdischen und christlichen Bekleidungen und Zeichen, einschließlich aller bislang zugelassenen Ausnahmeregelungen, vor und plädierte darüber hinaus für die Einführung eines islamischen Nationalfeiertages. Regierung und Parlament griffen nur den ersten Vorschlag auf. Seit dem 11. Februar 2004 ist allen Schülerinnen und Schülern das Tragen religiöser Embleme in den öffentlichen Einrichtungen der Republik verboten. Für ein ähnliches Verbot im wirtschaftlichen Bereich soll geworben werden.

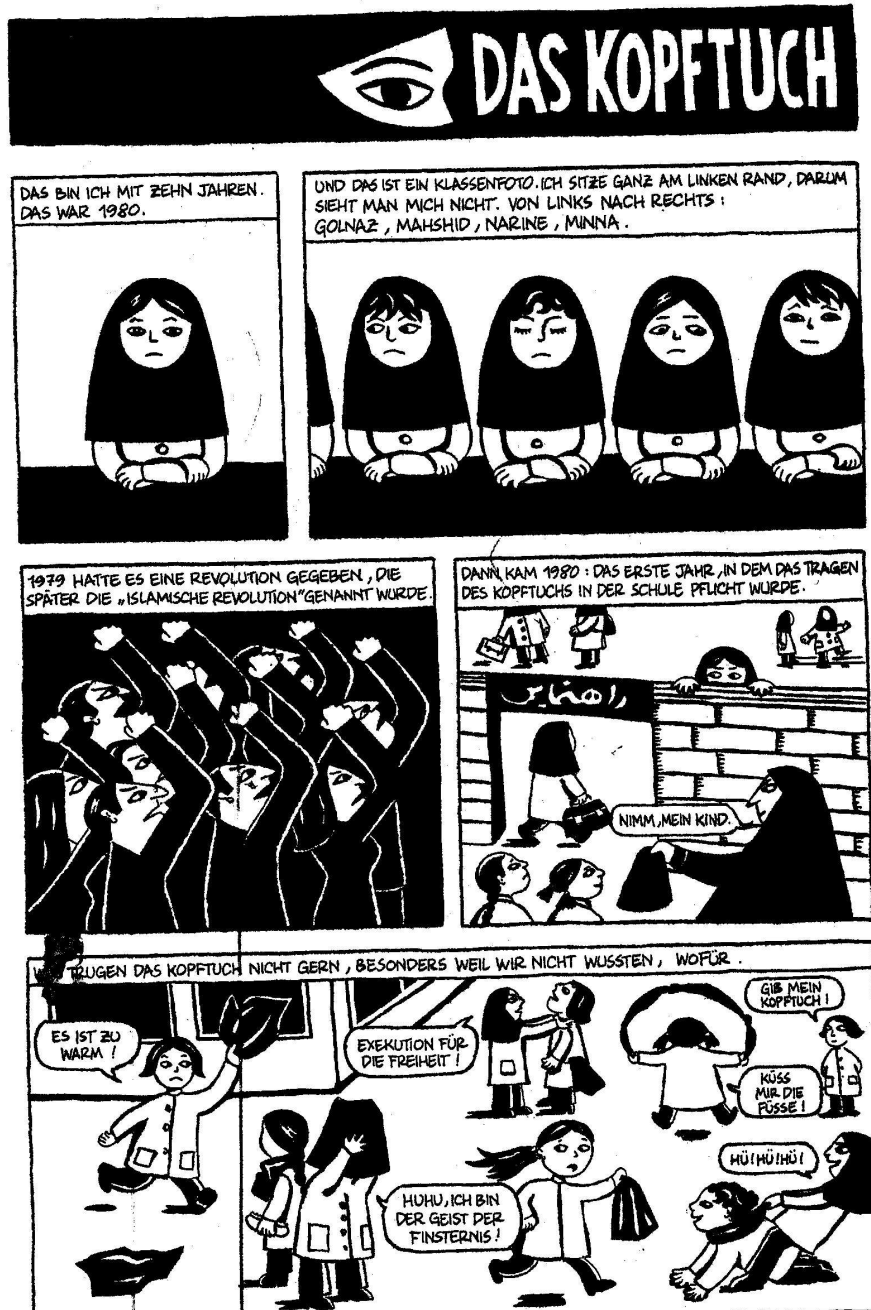
Es werden hauptsächlich zwei Gründe hierfür genannt. Ein Vorder-Grund: die Destabilisierung der Republik und ihrer Institutionen soll abgewendet werden, weil das Beharren auf religiöser Bekleidung und gleichgeschlechtlicher Behandlung einen zivilen Betrieb von Schule und Krankenhaus gar nicht mehr zulassen würde. Und ein Hinter-Grund: Für die Dauer des Unterrichts oder des Arztbesuchs muss auch ein gläubiger Mensch auf die Demonstration seiner Religionszugehörigkeit verzichten, damit ein eventuelles Opfer religiöser Fremdbestimmung die von der Schule abgestützte Möglichkeit erhält, sein Lernen und seinen Glauben autonom zu bestimmen (= negative Religionsfreiheit). Die Schule soll verhindern, dass sich schon die Kinder selbst aus der Gesellschaft ausschließen. Es ist kein Kopftuchverbot mehr, sondern ein Kleiderverbot, genauer ein Verbot aller religiöser Kleidungsstücke. Und es ist keine Sanktion von erwachsenen Beamten und Berufstätigen (wie in Deutschland), sondern eine Regelung, die schon von vornherein alle Heranwachsenden einbezieht. Ihrer Schule gibt diese transkulturelle Nation damit ausdrücklich das Recht, dabei mitzuhelfen, dass Heranwachsende zumindest nicht auf Gedeih und Verderb der Macht partikularer Sitten und Gebräuche ausgeliefert sind, sondern da, wo sie Grundrechte verletzen, auch vor ihnen geschützt werden. Diese Trans-Mission erfolgt im Namen einer *éducation civique*, welche Schüler befähigen soll, ihre Herkunftskulturen und deren Schranken in den Blick zu nehmen und zu durchdenken. Schulbildung wird in Frankreich viel ausdrücklicher als in vielen anderen Ländern als eine Form der Vergesellschaftung an- und wahrgenommen: als *Instanz der Transmission* republikanischer Strukturen in die kollektiven Kulturen und in die individuellen Mentalitäten. Deshalb fällt es französischen Regierungen leichter, ‚abweichende‘ Demonstrationen oder Gruppen in den Blick zu nehmen, welche die politisch-integrativen Mechanismen der Trans-Mission zu unterlaufen drohen. Wie genau die französischen Institutionen transkultu-

relle Generalisierungen von multikulturellen Partikularisierungen oder leitkulturellen Singularisierungen abzugrenzen suchen, lässt sich an zwei anderen Beispielen demonstrieren. Auf der einen Seite haben französische Gerichte die Suppenküche einer (vermutlich rechtsextremen) Organisation verboten. Der Grund: durch die ausschließliche Verwendung von Schweinefleisch verhindere sie, dass *alle* Obdachlosen jedweder religiösen Herkunft (also auch Juden und Muslime) in die Verteilung der Suppe einbezogen werden können. Auf der anderen Seite wird – wenn auch mit viel Widerstreit – Zeugen Jehovas das Recht zuerkannt, eine Bluttransfusion zu verweigern. Denn dieser Entscheidung beziehe *nicht alle* Menschen ein, sondern kann als Ausdruck individueller Gewissensfreiheit hingenommen werden.

Doch letztlich sind es nicht diese spitzfindigen deonto-logischen Überlegungen, die zum allgemeinen Verbot religiöser Bekleidung führten. Gerade diejenigen, die sich bis dahin vehement gegen ein Verbot ausgesprochen haben, bringen nun ein Argument in die Entscheidungsbildung hinein, das auf einen völlig veränderten internationalen Kontext verweist. Der Sozialwissenschaftler Alain Touraine formuliert dies in etwa so: Seit der zweiten Intifada drohen die französischen Institutionen von einer kommunitaristischen, islamistischen Welle überrollt zu werden. Schüler gelten nicht mehr als Individuen oder Gleiche, sondern als Gläubige oder Ungläubige, Reine oder Unreine, Mädchen oder Jungen. Der Islamwissenschaftler Olivier Roy will geradezu eine ‚*Creil-Methode*‘ ausgemacht haben, mit der muslimische Bruderschaften *peu à peu* die sozialen Räume erst der Stadtteile, dann der Institutionen und schließlich der ganzen Gesellschaft zu besetzen suchen. Diese Methode erfolgt in drei Schritten. Erstens Schaffung islamisch gereinigter Räume: hier werden die (Streng-)Gläubigen durch ihre religiös-soziale Alltagspraxis vom säkular-westlichen Ambiente der Umwelt getrennt und zur Verschleierung in der Öffentlichkeit angehalten. Zweitens die Unterwerfung der Alltagskultur unter die Regeln der scharia: es werden Alkohol, Glücksspiel, Pornographie, profane Musik, Cafés verpönt und gleichzeitig der Alltagsrhythmus auf die vorgeschriebenen Riten und Gebete sowie auf das Fastengebot ausgerichtet. Drittens die Offizialisierung der religiösen Lebensführung auf lokaler und kollektiver Ebene sowie darüber hinaus: einen bevorzugten Boden hierfür liefern die öffentlichen Institutionen der Bildung und Gesundheit. Schließlich kommt es statt zur Überführung in eine republikanische zur Überführung in eine islamische Transkultur. Die in Gemeinden und Vereinen organisierten Aktivisten verlangen, unter Hinweis auf den hohen Anteil rechtgläubiger Kinder, die Anpassung der Institutionen an die scharia: Wegfall ‚unreiner‘ Unterrichtsmaterialien, Beendigung der Koedukation, Unterricht in der Sprache des Propheten, erst im Koran Unterricht, dann auch in den übrigen Fächern (Leggewie 1989, S. 84-85). Schließlich muss man damit rechnen, dass immer mehr Mädchen nicht nur ein Kopftuch tragen, sondern sich vollständig verhüllen, also nicht nur den

Körper und die Haare, sondern auch das Gesicht – und dass sie, aus Gründen zwischengeschlechtlicher Pietät, Lehrer nicht mehr ansehen und ‚Ungläubigen‘ nicht mehr die Hand geben ...

Das Kopftuch aus der Sicht einer Frau aus dem Iran





Paradoxien des Transkulturalismus: Inklusion der Exklusion

Paradoxien des Transkulturalismus müssten eigentlich genauso offensichtlich sein, wie die Paradoxien des Multikulturalismus. Doch im „Hexagon“ einer Republik, die der Religion der Laizität huldigt, kann sie scheinbar unsichtbar bleiben, oder besser: in ethnisch-nationaler Weise tabuisiert werden. Dieses drückt sich in soziozentrischen Verzückungen über das „französische Genie“ aus: dieser galt Gambetta schon im neunzehnten Jahrhundert als höchster Ausdruck des menschlichen Geistes. Und heute noch zeigt sich der französische Bevölkerungswissenschaftler Emmanuel Todd (Todd 1993) vom ‚planetarisch-exemplarischen Modell‘ Frankreichs fasziniert.

Entsprechend rechnet es sich eine Mehrheit der französischen Gesellschaft hoch an, mit Festigkeit und Konsequenz dem Eindringen der Religionen in die Schule Einhalt geboten zu haben. Bestärkt fühlen sie sich dadurch, dass der muslimische Zentralverband den muslimischen Mädchen riet, den Kleiderregeln der Institutionen Folge zu leisten – und dass dieser sogar Terroristen im Irak davon abbrachte, eine Geiselnbefreiung an die Bedingung zu knüpfen, das Kopftuchverbot in Frankreich wieder aufzuheben.

Dieser Drang zur Trans-Mission ist paradoxiefrei, jedoch nicht humorlos. Nur dass sich der Humor hier in einer analogen Form der *Transgression* (Mongin 2006) vollzieht, dies sich über Grenzen (der Kulturen, des Respekts und ähnlicher ‚niedriger‘ Bedürfnisse) hinwegsetzt. Das zeigt sich in der französischen Version des Karikaturenstreits. Hier hat ein Pariser Gericht die Satirezeitung *Charlie-Hebdo* nicht nur freigesprochen, sondern die Meinungs- und Artikulationsfreiheit ausdrücklich auch auf den ‚Widersinn‘ der Komik und Satire bis zu ihren Exzessen des schlechten Geschmacks bezogen: kommen Selbstmordattentäter qualmend und brennend in den Himmel, wo sie vom Propheten angehalten werden: „Stopp, wir haben keine Jungfrauen mehr!“ Einschränkungen gelten nur dann, wenn die komische Kränkung zur Diskrimination einer *ganzen* ethnischen oder religiösen Gemeinschaft verwandt wird (Le Monde 24. März 2007).

Da der Universalismus nicht mehr mit letztem Ernst begründet werden kann, wird er mit der Ironie des alles gegen alle artikuliert. Man leugnet nicht Vorurteile, Fundamentalismen, Ethnozentrismen, sondern man spielt mit ihnen. Die Diskriminierung der transkulturellen Komiker ist nicht multikulturell, also ‚positiv‘ oder ‚negativ‘, sondern ‚aperitiv‘, ‚roburativ‘, ‚lokomotiv‘ (Jamel Comedy). „Was ist der Unterschied zwischen Kommunitarismus und Gemeinschaft? Der Humor!“ so der Soziologe Freddy Raphael.

Diese Akte der Transgression deuten auf Brüche des Transkulturellen. Eine Republik, welche die Vielheit der Stimmen dauerhaft auf Eines zurückzuführen sucht, zeigt sich vielleicht nicht stark genug, die eigenen Paradoxien zu sehen, geschweige denn mit ihnen dauerhaft umzugehen. Immerhin sind es aber gerade auch einige französische Sozialwissenschaftler, die einige dieser Selbstwidersprüche benennen. Eine laizistische transkulturelle Gesellschaft müsste „als originale (neue, synthetische) Kultur aus der Vermischung von Kulturen entstehen, ohne diejenigen vollständig zu zerstören, aus denen sie hervorgehen“ (Wieviorka 1997). Das ist im Kopftuchverbot eindeutig nicht der Fall. Mit einem einzigen generalisierenden, undifferenzierten ‚Schlag‘ glaubten die Verantwortlichen, sich der Paradoxien und Antagonismen der Gesellschaft entledigen zu können: Erziehung zur Toleranz mit Mitteln der Intoleranz (Verbot), Erziehung zu Demokratie durch Ausschluss von Gruppen, also Inklusion der Exklusion. Was ein Signal der Rationalität sein sollte, kann schnell zu einem Ritual der Rationalisierung

werden, also der nachträglichen Rechtfertigung der Vorurteile, die unter der Mehrheit der Franzosen grassieren. Und als Rationalisierung gilt nicht nur die zwanghaft erfolgende Enthüllung der Mädchenköpfe, sondern auch ihre pädagogisch untermauerte Entbettung aus einer Kultur, auf die viele Politiker und Pädagogen mit Abscheu schauen.

Man sollte meinen, dass dieser Entscheidung transkulturelle Qualität abgeht. Laizität wird dann zu einem Synonym der Verdrängung ins Private – zumal dann, wenn sie nicht prüft, ob Religionen nicht auch eine Rolle im Integrationsprozess zu spielen haben (wie es früher bei den italienischen und polnischen Einwanderern der Fall war). Auch dem Ungläubigen müsste sich eigentlich erschließen, dass Religion keine reine Ideologie, sondern *auch* ein System der Entschlüsselung der geschichtlichen Welt ist, so wie Ethnizität nicht nur ein falsches Bewusstsein darstellt, sondern auch eine Sprache ist, welche soziale Beziehungen artikuliert. Ein universeller Anspruch kann sich die Nichtbeachtung der Anderen eigentlich nicht erlauben. Statt einen freundlichen und respektvollen Blick auf Religionen und auf „Kopftuch tragende Mädchen“ zu werfen, zeigt der Staat seine geringe Wertschätzung der Religionen – ganz so, als wäre die Französische Revolution noch nicht beendet. Und in der machtvollen Demonstration des Verbots mag sich nicht nur ein fehlendes Bewusstsein vom Verlust des Metaphysischen niederschlagen. Es kann auch ein Nachlassen der Integrationskraft Frankreichs anzeigen. Wer jemals die Schnüffelei und Bespitzelei an den Eingängen der staatlichen Schulen erlebt hat, erhält eine Ahnung davon, wie schnell transkulturelle Werte der Laizität in Polizeiliches umkippen können – eine Neigung der französischen Verwaltung, die sich bis in die ‚Absicherung‘ der banlieues durch Polizeikonvois fortsetzt. In diesen Momenten wird die peinlich-provinzielle Kehr-Seite der transkulturellen Überführung wie in einer psychoanalytischen Übertragung offensichtlich: französische Institutionen reagieren nicht nur auf Gruppen, welche die Sicherheit bedrohen, sondern mehr noch auf eigene unbewusste oder verpönte Ressentiments und Aggressionen, die sie in diese ‚Fremden‘ hineinprojizieren.

Dabei ist die französische Integrationspolitik und Jugendarbeit in höchstem Maße widersprüchlich. Wie wenig der französische Staat diese laizistische Haltung durchhalten kann, zeigen seine eigenen abweichenden, teilweise bis ins Multikulturalistische gehende Maßnahmen. Seit 30 Jahren existieren bereits die ‚*affirmative actions*‘ für ‚Problemzonen‘ (ZUPs) und für ‚Problemschüler‘ (ZEPs). In Hunderten von ZEPs (Zones d'Education Prioritaire) werden Hunderttausende Migrantenkinder gefördert: In kleineren Klassen, von mehr und besser bezahlten Lehrern, mit Sonderbetreuungen sowie in Kooperation mit Nachbarschaften, örtlicher Polizei und Gemeindeverwaltung. Die renommierte Sciences-Po-Universitätsfakultät für Politikwissenschaft – übernimmt seit einigen Jahren sogar ein bestimmtes Kontingent dieser Schulabgänger in seine Studiengänge. Sogar der Polizeiminister Sarkozy, der sich an-

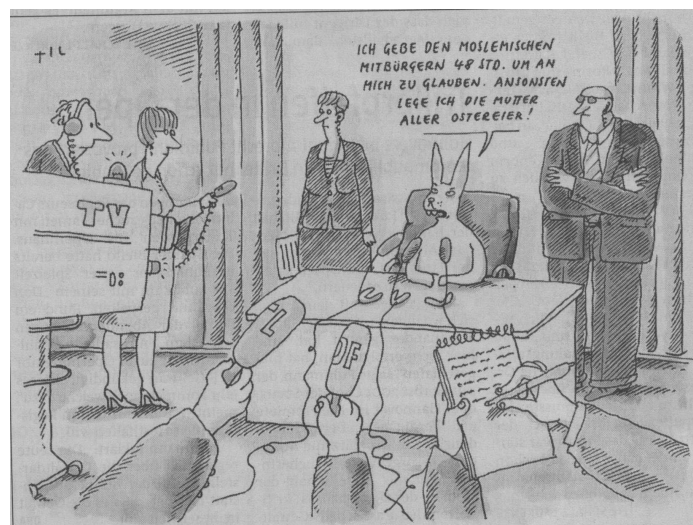
schickt Präsident zu werden, und der bekannter dafür ist, dass er den ‚Abschaum‘ in den banlieues wegschöpfen will, ist seit Jahren ein glühender Befürworter der radikalen These, dass Frankreich die Trennung zwischen Kirche und Staat wieder zurücknehmen müsse. Stattdessen plädiert er für eine staatliche Finanzierung (und Reglementierung) der Religionsgemeinschaften, zumal der islamischen, und ihrer Beiträge zur Förderung und Integration der banlieue-Jugendlichen.

Doch es tut sich nicht nur etwas im ideologischen Raum. Katholische Privatschulen nehmen in großer Zahl Kopftuch tragende Muslima auf. Die Zahl der muslimischen Privatschulen beginnt zu wachsen. Ein Akademiedirektor (in Lyon), der die Gründung einer islamischen Privatschule verbieten wollte, wurde von Paris (dem Innenminister) entlassen. Wie alle anderen Konfessionsschulen werden auch die muslimischen weitgehend vom Staat subventioniert. Eine ausdrückliche Einsetzung muslimischer Präfekte hat begonnen (auch wenn sie vom Präsidialamt politisch-korrekt umformuliert wurden). Die vom Staat verordnete Vereinigung der muslimischen Bewegungen in ein Zentralorgan ist erfolgt. In gewisser Weise gibt es also schon das, was der deutsche banlieue-Forscher Dietmar Loch der französischen Republik empfahl: Einen *Multikulturalismus à la française* – also ohne Ghettoisierung und ohne soziale *Diskriminierung à l'américaine* – aber mit größerer Akzeptierung einer ethnisch-muslimischen Selbstorganisation in den Vorstädten.

All dies wird mit recht wenig elaborierter prozeduraler Anstrengung unternommen. In der Regel ‚klären‘ die intellektuellen Eliten Frankreichs Probleme: diese Eliten haben sich durch die Hohen Schulen bis zu den hohen Posten in Regierung und Wirtschaft durchgearbeitet – ein ursprünglich demokratisches Leistungsprinzip wird in einen antidemokratischen Vorgang der Selektion umgekehrt. Noch dürfen sich Minderheiten nicht als Organisation repräsentieren; noch wird mit ihnen nicht hinreichend die transkulturelle Konsensfähigkeit geprüft oder angestrebt; noch wird kein ausreichender Spielraum für widerstreitende, auch fallibilistische Situationsdeutungen etwa mit dem zwanghaft etablierten Zentralorgan der Muslime eingeräumt. Noch 1984 glaubte sich die alte Bewegung der Laizität stark genug, um die privaten (christlich-konfessionellen) Schulen niederzuringen. Doch der Sinn des Kulturkampfes hatte sich bereits verkehrt: die Privatschulen sind selbst Elemente einer heilsamen Diversität geworden und nicht mehr eine Bedrohung für das freie Denken. Möglicherweise glaubt dieselbe Laizitäts-Strömung erneut, sich am religiösen Feind Islam abarbeiten zu können. Doch der Islam besetzt (noch) keine wirkliche Position im Bildungssystem. Er ist – in Frankreich – noch weitgehend friedlich. Und er zwingt eigentlich nicht das Kopftuch auf, sondern das Kopftuch ist der – noch minoritäre – Ausdruck einiger religiöser Enthusiasten und Engagierten. Kopftuchstreit und Kopftuchverbot werden wie ein schwarzes Loch, das viel wichtigere

interkulturelle Probleme – Chancengerechtigkeit, kulturelle Koexistenz, französische Bürgeridentität, Exklusion, soziale Polarisierung – verschwinden lässt (Morin 1989). Es ist wohl offenbar: die transkulturelle Gesellschaft Frankreichs ist keine von den Franzosen in ihrer Mehrheit und in ihren Minderheiten geteilte Wertegemeinschaft. So sind schon die ‚Stamm-Franzosen‘ selbst untereinander polarisiert, auch wenn die alten rechten und linken Blöcke nicht mehr so rein funktionieren wie früher. Die einen – ursprünglich Linken und der einheitlichen Republik verpflichtet – wollen in Kopftuch und gesellschaftlicher Parallelisierung kein Problem sehen, sondern sogar umgekehrt ein Zeichen für Bereicherung. Andere – oft aus extremen maoistischen oder trotzkistischen Studentenbewegungen kommend – verarbeiten die Trauer über ihre frühere ‚Unkultur‘ und Unmenschlichkeit dadurch, dass sie das Land überfremdet und angegriffen empfinden. Und die Muslime sowie die anderen Minderheiten splitten sich selbst in einer Vielzahl unterschiedlicher widerstreitender Lager auf. Auch unter ihnen halten viele Säkulare und Aufgeklärte das Kopftuch für ein nebensächliches kulturelles Kleidungsstück oder sogar für ein schickes modisches *accessoire*; andere wollen dagegen ‚vom Islam gereinigte Räume‘ in Schulen und Stadtteilen schaffen. In diesem Kontext kann die „Zauberformel der Transmission“ (Luhmann) nicht mehr funktionieren, da sie mit ihrem Rückgriff auf die alten Waffen des Nationalstaats den Tatbestand, den Fortbestand und die neue komplexe Einheit der Gesellschaft nicht sichern kann, wenn wir damit rechnen, dass niemand der heute Lebenden in hundert Jahren zur Gesellschaft beitragen wird.

Antagonismen: Rebellion, ‚Abschaumreinigung‘ und globale Rassialisierung



Vielen Beobachtern und Betroffenen erscheint jedoch nach der multikulturellen auch eine transkulturelle Problemlösung wenig realistisch. Die zwangsweise Enthüllung der Köpfe enthüllt auch eine Wirklichkeit, in der die Integration nicht gelingen will. Kopftuchstreit und

Kopftuchverbot stellen nicht nur Symbole und Diskurse im engeren kulturellen Sinne dar. Vielmehr helfen sie dabei mit, das lange Zeit symbolisierte und abgedrängte auf eine viel härtere Oberflächenwirklichkeit hervorbrechen zu lassen: derjenigen der sozialen Exklusion und der rassistischen Diskriminierung. Araber sehen sich als Verachtete der westlichen Moderne, nachdem ihre islamischen Gesellschaften den Anschluss an die Moderne eine zeitlang verpasst haben. So wie die schwarzen Spieler der *‘équipe tricolore’* sich rassistischer Angriffe nicht nur von Spielern anderer (spanischer und englischer) Nationalmannschaften, sondern auch von sozialistischen und konservativen Politikern der Grande Nation zu erwehren haben; so wie Zinedine Zidane die Beleidigungen des Signor Materazzi wegstößte, so wehren sich zunehmend die von der Polizei drangsalierten und von den Institutionen diskriminierten Jugendlichen der Vorstädte. Die Quote derjenigen, die sich zuerst über die Nation Frankreich definieren, sinkt auch in Frankreich und nähert sich der Minimalquote der jungen britischen Einwanderer an. Diese richten ihre Loyalität vor allem auf die universelle Identität der muslimischen *Umma* und dann teilweise noch auf ihr lokales Revier. Die multikulturelle, besser: multirassistische Polarisierung der Vorstädte und des Landes hat mittlerweile eine teilweise dramatische Dimension erreicht. Waren schon immer Hafenstädte wie Marseille in zwei Teile – Arme und Reiche – geteilt und im armen Teil in viele ethnische und multiethnische Stadtteile und Straßenzüge unterschichtet – so ist heute diese Drift zur Parallelisierung oder Ghettoisierung nun überall – zumal im Gürtel um Paris, Lyon, Lilles und Marseilles – zu besichtigen. Im Kontext dieser neumodernen Drift ist auch die Renaissance des Islam zu sehen. Denn dieser – in welcher militanten oder quietistischen Haltung auch immer – füllt im Moment die Lücke aus, die früher die Arbeiterbewegungen und Gewerkschaften geschlossen hatten. Doch schon in der Arbeitsphase der Migranten suchten Arbeitgeber islamische Prediger und Gemeinden gegen die proletarischen Bündnisse auszuspielen. Sie haben also die Renaissance des Islam nicht nur materiell – durch die spätere Freisetzung der Arbeitskräfte in die Arbeitslosigkeit – sondern vorher auch schon ideologisch vorbereitet – nicht unähnlich den Amerikanern, die jahrzehntlang die Islamisten in Stellung brachten gegen arabische Schurkenstaaten oder gegen die Sowjets in Afghanistan. Doch mit dieser sozialen und religiösen Polarisierung wächst der Widerstreit zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen, die miteinander nicht mehr verträglich sind. Gerade die ‚integrierten‘, aufgeklärten Menschenrechtler unter den Muslimen geben den Kopftuchschülerinnen oft diesen Rat, wie ihn Zahira Meziani (Präsidentin der Assoziation für die Anerkennung der Rechte und Freiheiten muslimischer Frauen) gegeben hat: „Sprecht nicht mit ihnen (den Lehrern H.K.). Sie werden in jedem Fall nichts verstehen!“ (Libération 7. Oktober 1984). So wie selbst viele der eigenen Eltern ihre Töchter nicht verstehen, die sich mehr oder wenig plötzlich das Kopftuch überstreifen.

In keiner Situation, und schon gar nicht in dieser ist die polizeiliche Kontrolle der Vorstädte hilfreich. Auf die Belagerungen, Bedrängungen und Drangsalierungen der Militärpolizei reagieren die *beurs* zunehmend mit Gegengewalt, die vor allem an Institutionen des Staates gerichtet ist. Kaum ein Polizeiwagen wagt sich im Moment (2006) allein durch die Vorstädte. Der Widerspruch erhält vollends erst paradoxe und dann antagonistische Züge, wenn der Jugendaufbruch in den Vorstädten kulturell erklärt wird (Sarkozy: die Vielweiberei der Afrikaner ist Schuld an der Desintegration) und andererseits die jugendlichen Delinquenten „militärisch umerzogen“ werden sollen (die Präsidentschaftskandidatin Ségolène Royal). Der verantwortliche Innenminister Sarkozy weiß sich überhaupt nicht besser zu helfen als den „Abschaum ... wegzukaerchern“. Mit Abschaum – *racaille* – dreht er die Selbstbezeichnung der banlieue-Jugendlichen in ihrer ‚verlan‘-Eigensprache („*Spracheigen*“) – *cailleras* wieder zurück. Mit ‚*kaerchern*‘ nimmt er Bezug auf die aus deutscher Produktion stammenden Reinigungsmaschinen. Beides zusammen – den Abschaum wegspritzen – gilt jungen Menschen, die „nichts respektieren“. Überall, so geht eine Redeweise in Frankreich um, akklimatisieren sich die Menschen: am Südpol und am Nordpol, nur die *beurs* gewöhnen sich nicht an das Klima der französischen banlieues. Doch noch immer reinterpreten Pariser Politiker und Intellektuelle die Rebellion der *beurs* wie viele Sozialwissenschaftler (vor allem Todd), nämlich im Kontext der republikanischen Generationenverhältnisse und ihres Gleichheitsversprechens: die Unruhen stellten eine für dieses Land charakteristische „*Französische Revolution*“ dar, einen Kampf um gleiche Rechte, die den jungen Immigranten zustehen, zumal ihre Abschlüsse sich kaum von denjenigen der seit Generationen in Frankreich lebenden oder französischstämmigen Jugendlichen unterscheiden. Sie stellen unter anderem eine Reaktion auf die Erfahrung nach der Schule dar, dass ihnen ihr Zeugnis nichts nützt – sie finden keine Jobs, egal ob sie gute Abschlüsse haben oder schlechte.

Die nicht nur herrschaftlichen und hoheitlichen, sondern auch aggressiven und gewalttätigen Gesten erscheinen, historisch gesehen, wie Panikreaktionen einer überlebten Nation, die in einer postnationalen Weltgesellschaft noch einmal ihre großen Tage nachzuspielen sucht. Auch ein transkultureller Staat steht nicht (mehr) über dem Gemenge der Menschen und ihrer Gemeinschaften. Er kann seinen strikten Ordnungsrahmen in einer Welt ohne Ordnung und Transzendenz (Bauman) nicht einfach durchhalten. Ein Symbol der Legitimation wird zu einem Zeichen der Gewalt (Derrida 2003).

In der Vergangenheit musste der laizistische Nationalstaat mit den Katalysatoren der Vormoderne (Klerus und Monarchie) brechen und konnte er ungleichzeitig Kraft daraus schöpfen, dass er den alten Glauben (an Gott) durch einen neuen Glauben (an die Zivilreligion der Vernunft und an Freiheit, Gleichheit und Fortschritt) ersetzte. Und diese stärkte sich durch ihre

'Zivilisation', die ihr das Recht gab, außenpolitisch-international ein großes Kolonialreich nach eigenen Interessen aufzubauen, zu verwalten und auszubeuten. Im gegenwärtigen übernationalen Kontext der Weltgesellschaft stehen neben dieser Kolonialzeit jedoch auch die innenpolitisch-interkulturellen Verhältnisse der transkulturellen Nation zur Disposition. Die hoheitlichen Kopftuchverbote der französischen Republik erinnern manchen Vertreter muslimischer Organisationen (Bouamama 1994), aber auch französische Anthropologen (Amselle 1997), an Formen der kolonialen Mohammedaner- und Eingeborenenpolitik: also an den Antagonismus zwischen Kolonisatoren/Assimilatoren und Kolonisierten/Assimilierten. Man kann sich bis heute nicht des Eindrucks erwehren, dass gerade auch die transkulturelle Politik und Pädagogik der Franzosen wie unter einem Schleier des Vergessens agiert, eines Vergessens, was die monströsen Verbrechen der Franzosen in ihren Kolonien – auch lange noch nach dem Zweiten Weltkrieg – anbetrifft. Erst in den Achtziger Jahren vereinzelt und dann stärker in den Neunziger Jahren konnten die Massaker des Algerienkrieges in Algerien und in Paris (17. Oktober 1961) öffentlich recherchiert und diskutiert werden. Entsprechend selbstvergessen wird heute dieser Antagonismus wie ein Kampf der Religionen geführt: Die Laizität, die wie eine Zivilreligion die Säkularisierung überstand, im Kampf gegen den Islam, der als einzige Religion sich weigert, im öffentlichen Raum ohne Rest zu verschwinden.

Doch allzu oft wird vergessen, dass die 'Flucht' der weißen Einheimischen in die Zentren oder in die Villenstädte erst die Segregation in die städtischen Problemzonen und Problemschulen verursachte. Wobei die Privilegierten – seien sie Liberale, Konservative oder Sozialisten ihren Kindern eine *carte scolaire* für eine der Eliteschulen zu ergattern verstehen. Gleichzeitig kann auch die französische Republik nicht verhindern, dass die Arbeiterklasse sich und mit ihr ein solidarisches Klassenbewusstsein auflöst. Und denjenigen unter den Arbeiterkindern, die den Sprung in die vielen neuen Zwischenschichten der ‚*Opérateurs*‘ nicht schaffen, verbleiben nur noch Religion und Ethnizität als Bezugsgruppen.

Dann kann der als generös und universell begründete Anspruch, ein Gleicher wie jeder Franzose zu werden, allzu leicht als eine kleinliche und bedrohliche Abwertung durch die ‚Gleichen‘ umgedeutet werden: die Transmissionsaufgabe gilt als erfüllt, wenn Migranten in Frankreich nicht mehr wie Migranten oder ‚Ausländer‘ leben, sondern sich auf Kosten ihrer identitären Eigenschaften ‚französisiert‘ haben.

Es liegt in der Logik des Transkulturalismus, dass das, was in multikulturellen Gesellschaften als normal oder zumindest aushandelbar gilt, sich auf dem transkulturellen Territorium zum Problem, zur Katastrophe, ja sogar zu Kampf und Krieg auswächst. Der Widerspruch zwischen dem Integrationspathos und der Diskriminierungswirklichkeit lässt viele migrantische Angelsachsen mit den Achseln zucken; eine transkulturell aufgewachsene junge Generation

französischer *beurs* verzeiht dieses dagegen nicht. Wenn in multikulturellen Gesellschaften selbst noch Null-Toleranz mit gewisser Zivilität und mit Respekt organisiert wird, dann werden in Frankreich 'braune' Jugendliche von ganzen Polizeieskorten mit ihren Polizeiwagenkonvois kontrolliert, drangsaliert, belästigt und belagert. Darauf reagieren die Jugendlichen nicht nur mit ihrem Migrationshintergrund, sondern auch mit Waffen, also in zunehmend gewalttätiger Weise, wie wir bereits beschrieben haben. Wie einst Jean-Paul Sartre in seinem Vorwort zu Frantz Fanons ‚Die Verdammten dieser Erde‘ (1981) – so ziehen auch sie über „dieses Geschwätz von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ her. Doch während noch zu Sartres Zeiten von der Mehrheit ein offener ‚rassistischer Humanismus‘ artikuliert wurde, wird nun eine transkulturelle Moral „heuchlerisch“ durchgesetzt, die am Gartenzaun der eigenen Nation endet. Mit dem Kopftuchverbot ordnet sich Frankreich in das Normalmaß der partikularen Nationalstaaten ein: Sie ist nicht mehr eine Kultur der Kulturen, sondern eine Kultur wie die anderen auch – wenn auch eine, die sich selbst als das letzte gallisch-widerständige Dorf in einer globalen Welt ohne Transzendenz und Integration versteht. Dabei übersieht sie, dass die alte verdrängte ethnische Zweiteilung (in die fränkischen Eroberer und die unterworfenen Gallier) in neuer drastischer Weise reproduziert wird: wie eine ‚*bipartition*‘ der Ethnie der Franzosen und derjenigen der Minderheitengemeinschaften (Amselle 1997, S. 11-12). Und mit dieser neuen Tendenz kehren auch alte Formen der Assimilation (und der damit verbundenen Dissimilation der Minderheiten) zurück. Dabei beginnen auch französische Eliten, sich der Erosion ihrer nationalen Identität bewusst zu werden. Die bisherigen und zukünftigen Einrichtungen der Immigrationsbehörden und der Ministerien für Migration und nationale Identität sind ein Hinweis darauf, dass die Republik aufgehört hat „farbenblind“ zu sein und ihre universalistische Elastizität im Umgang mit den Einwandererströmen verloren hat. Verantwortlich für diese Erosion ist das immer noch nicht verarbeitete Ende des Kolonialreichs, die fortschreitende Abgabe staatlicher Souveränität an die Europäische Union, der Sog der Regionalisierung und Dezentralisierung und – „die lange Friedenszeit“. Der Historiker Pierre Nora (Le Monde 21.3.2007) behauptet, dass die überkommene Identität der französischen Nation stark mit den Kriegen verknüpft gewesen ist, die jede Generation noch ausfechten musste. Im Falle Frankreichs kommt der mögliche Umstand hinzu, dass ihre letzten Kriege alle verlorene waren: nicht nur die zwei letzten Weltkriege, sondern auch die zwei Kolonialkriege in Vietnam und Algerien. Was Nora zu assoziieren vergisst, ist die Durchdringung dieser Geschichte der missglückten Kolonialisierung nach außen mit der Geschichte der ebenfalls zu missglücken drohenden Kolonialisierung nach innen: der Assimilation oder Integration der Migranten. In dieser Situation setzen sich die vielen partikularen Erinnerungen religiöser, regionaler, geschlechtlicher und anderer Minderheiten an die Stelle der einheitlichen

nationalen Geschichte. Und dieser schließen sich – in besonders befremdender Weise – islamische Gemeinden und islamistische Organisationen gewissermaßen an. Das Ergebnis bei Nora ist jedoch klar: das klassische Modell der laizistischen transkulturellen Selbstinszenierung lässt sich nicht wieder installieren. Schon im Inneren Frankreichs verliert sich das Gefühl des ‚Vaterlandes‘. Um so mehr wird im Kontext der Europäischen Union, der Globalisierung und des internationalen Kultur- und Religionskampfes das französische Laizitätsmodell zunehmend desakralisiert und demoralisiert.

Um so eigenartiger und absurder müssen für Außenstehende wie für Immigranten die massiven Kontroll- und Repressionsmaßnahmen des französischen Staates wirken. Vielen *beurs* und *beurettes* erscheint das Kopftuchverbot nur als Teil einer ganzen Serie von ‚*brimades*‘ (Drangsalierungen), deren systematische Opfer sie geworden sind. Zunehmend lassen diese aber auch eigene Abgrenzungs- und Ausgrenzungsmechanismen sichtbar werden, sei es durch den wochenlangen Aufstand in den banlieues, sei es in der regelmäßigen bis rituellen Abfackelung von Autos und öffentlichen Einrichtungen, sei es in einem zunehmend grassierenden Antisemitismus, welche sich jeder Aufklärung über die *Shoah* verweigert. Immer offensichtlicher scheinen sich mehrere antagonistische Ausgrenzungs- und Abgrenzungsstrategien einander zu überlagern und zu unterlagern.

Und nicht zu vergessen: Gegenüber diesen sind viel weitergehende transkulturelle und transnationale Optionen im Weltmaßstab zu hinterfragen: Transkulturalität galt früher einmal als Synonym für die „Verwestlichung der Welt“, wird heute manchmal mit dem Modell-Charakter der Europäischen Union assoziiert und neuerdings auch für eine Bewegung kosmopolitischer Weltbürger in Anspruch genommen (Beck 1998). Doch nachhaltiger breitet sich im Moment in einer globalen Weltgesellschaft und damit auch im Weltraum Frankreich eine andere vereinheitlichende Tendenz aus. Diese erscheint an der Oberfläche, wie vorhin schon erwähnt, in Formen des angelsächsischen Multikulturalismus. Doch in Wahrheit üben sie in latenter Weise eine transstrukturelle Weltgewalt aus, beginnend mit der *lingua franca* des Englischen: in dieser müssen weltübergreifend die ökonomischen und wissenschaftlichen Informationen enkodiert und dekodiert werden. Mit dieser Weltherrschaft ist weniger kulturelle Vereinigung oder gar soziale Solidarisierung verbunden, sondern, so die Prognose vieler Sozialwissenschaftler und Politiker, eine neue Form der Polarisierung in Exklusionszonen und Inklusionszonen. In Inklusionszonen verbinden Marktnetzwerke wertvolle Funktionen und Menschen mithilfe der Informationstechnologie. Dagegen werden in Exklusionszonen ganze Bevölkerungen und Territorien von dem Reichtum ihrer Erde und des Menschseins ausgeschlossen. Denn sie besitzen einfach für die Dynamik eines „fiesen und perversen Weltkapitalismus“ (Castells 2000) keinen Wert. So landet schließlich die transkulturelle Perspek-

tive ganz in der Nähe dessen, wo schon der Multikulturalismus endete: im Vorwurf eines Rassismus gegen Rassialisierte auf dem engen geteilten Raum des französischen Territoriums. Der Globalisierungs- und Polarisierungsdraft eines Universalismus der Differenzen könnten die kleinen, um transkulturelle Solidarität bemühten Nationen, insbesondere das französische Laizitätsmodell, zum Opfer fallen. Das, so zitierten wir bereits Todd, käme einer „Katastrophe planetarischen Ausgleichs“ nahe (1994, S. 385)

Vielleicht sind ‚*sur le terrain*‘ viele Schulen und Institutionen gerade dabei, diese Katastrophe zu verhindern. Denn vor Ort sind beispielsweise die Kopftuchprobleme mit dem Gesetz nicht gelöst worden. Viele Schulleiter und muslimische Gemeinden verhandeln weiter. Sie verständigen sich teilweise auf die frühere *bandana-Lösung*. Entscheidend ist jedoch, dass ein Gesetz nicht das Gespräch ersetzt, sondern das Gespräch erst einen verbindlichen Konsens hervorbringt oder eine praktikable Konfliktlösung befördert.

Erweiterungen der Transkultur zu interkultureller Kommunikation

Interkulturelle Vervollständigungen des transkulturellen Modells werden in Frankreich weniger thematisiert als Annäherungen an das multikulturelle Modell (Wieviorka 1997). Im März 2007 verwiesen die 44 französischsprachige Schriftsteller – darunter Tahar Ben Jelloun, Erik Orsenna und Jean Rouaud – „auf die glücklichen Kinder des einstigen britischen Empiriums“, die sich längst einen legitimen Platz in der englischsprachigen Literatur erobert hätten. Entsprechend fragen sie, warum ihnen, den auf französisch schreibenden Autoren aus Afrika, aus Haiti oder von den Antillen bislang nicht das nämliche Glück beschieden ist wie jenen. Niemand, so heißt es, spreche oder schreibe ‚*francophon*‘, alle bedienten sich lediglich des Französischen als Sprache, um die Erfahrungen und Farben ihres je eigenen kulturellen Seins und Erlebens auszudrücken. „Die ‚Francophonie‘ ist der zähe Zuckerguss, der alle Unterschiede verkleistert und damit der restlichen Welt die Existenz der Kultur und Sprache eines bloß virtuellen Landes vorgaukelt.“ Deshalb gelte es, die Fesseln der *Francophonie*, dieses letzten kolonialen Betrugs, aufzusprengen, damit endlich das Französische als eine Weltliteratursprache ins Leben treten kann. (FAZ 64/2007).

Erweiterungen der Transkultur zu interkultureller Kommunikation werden insbesondere im Rahmen des deutsch-französischen Jugendwerks diskutiert (De Mogan, Hess, Carpentier). Weiterhin sind es neuerdings Sozialwissenschaftler, die wie Alain Touraine (1997, S. 142-143) einen Paradigmenwechsel von der Transkulturalität hin zu ‚interkultureller Kommunikation‘ ausrufen. Zwar hat er in der entsprechenden Kommission für das Kopftuchverbot gestimmt, aber hierfür vor allem internationale Konstellationen der Kulturkämpfe geltend ge-

macht. Wenn aber die Unruhen in Palästina, Irak, Iran und anderswo sich als universale Unruhen bis in die französischen Vorstädte niederschlagen, dann können diese durch eine ‚franke‘ und vielleicht sogar einfältige Entscheidung eines einzelnen Staates nicht erledigt werden. Dafür sind sowohl internationale Verhandlungen wie intranationale Aushandlungen nötig. Das ist der Sinn, den man der Bitte des jungen euroislamischen Muslimführers Tariq Ramadan abgewinnen kann: ein ‚Moratorium‘, also gewissermaßen eine Feuerpause in dieser unaufhörlichen Schlacht zwischen den Kulturen einzulegen, damit jede Gruppe für sich, aber auch alle miteinander und gegeneinander inter-pretieren können. Das entspräche der Antwort, die Touraine auf die Frage gibt ‚wie kommen wir aus dem Liberalismus heraus?‘. Seine Antwort: die Rede von transkultureller oder multikultureller Gesellschaft mache gar keinen Sinn, „da sie die Bedingungen der Kommunikation zwischen den Kulturen im Schatten lässt. Das Ziel muss die ‚*interkulturelle Kommunikation*‘ sein, das heißt, die Anerkennung durch alle des Rechts aller zur Beteiligung an der Welt der Technik und Ökonomie mit der Reinterpretation oder Verständigung einer Kultur zu konstruieren. Keine kollektive Aktion kann eine befreiende Wirkung im nationalen und/oder internationalen Maßstab haben, wenn sie sich nicht in dieser Forderung nach kulturellen Rechten ausdrückt.“

Das deutet selbst ein deutscher Pädagoge an, der lange Zeit den Transkulturalisten zugerechnet schien: Jörg Ruhloff (1986). Dieser will den Widerspruch zwischen den Kulturen, zwischen den Eigenen und den Fremden nicht auflösen, sondern in Beunruhigung halten, um dadurch neue Erfahrungen, Einsichten und Lösungen möglich werden zu lassen.

Selbst der frühere Herold des Transkulturalismus in Deutschland, Wolfgang Welsch, driftet, je mehr er das Transkulturelle definiert, letztlich in einen interkulturellen Diskurs: Kultur heiße, frei nach Wittgenstein, „eine gemeinsame Lebenspraxis teilen“. Transkultur „rechnet mit mannigfaltigen Verflechtungen“ (also Interdependenzen, H.K.), Überschneidungen (also Interferenzen, H.K.) „und Übergängen“ (also Interpenetrationen, H.K.) „zwischen den Lebensformen. Daher ist es für neue Verständigung und für Umstrukturierungen offen. Wenn ein Individuum durch unterschiedliche kulturelle Anteile geprägt ist, wird es zur Aufgabe der Identitätsbildung, solche transkulturellen (hier besser: interkulturellen, H.K.) Komponenten *miteinander zu verbinden*.“ (Welsch 1975).



4. Leitkultur der Richtungweisung und ihre Widersprüche



1. „Der unglückliche Friedrich Merz hat das obszöne Wort (*Leitkultur*, H.K.) ja nur nebenbei erwähnt, und schon kitzeln die Medien all das heraus, was der Bildungsbürger braucht, um dem alten Friedrich Nietzsche recht zu geben, das deutlichste Kennzeichen der Deutschen sei die Tatsache, dass für sie die Frage, „Was ist deutsch?“ nie ausstirbt.“ (Nassehi 2000)
2. „Die Entwicklung der letzten Jahre hat gezeigt: Wir brauchen das klare Bekenntnis zu dem, was uns als demokratisches und freies Gemeinwesen leitet. Wir brauchen das klare Bekenntnis, was für uns unverzichtbar ist und was wir verteidigen müssen, wenn es bedroht ist ... Für uns ist klar: Wir haben eine *Leitkultur in Deutschland*. So wie jedes Land in Europa neben den uns einenden Werten und historischen Erfahrungen doch auch *seine ganz spezifische Leitkultur* hat. Das macht die Vielfalt in der Einheit Europas aus. Das macht unseren Kontinent so abwechslungsreich und spannend. Wir brauchen ein *Bekenntnis zu unserer Leitkultur in Deutschland*, um wertebewusst leben zu können. Wir brauchen es, um Zusammenhalt im Inneren zu schaffen und Robustheit nach außen. Wir brauchen es, um die Integration von Zuwanderern, die auf Dauer bei uns leben wollen, zu einem Erfolg zu machen. (Pofalla, 2007)
3. – „Wir müssen verlangen, dass *unsere Leitkultur* respektiert wird. Es gibt Anhänger der These, dass man auf Intoleranz in islamischen Staaten mit Großzügigkeit hierzulande antworten soll. Aber im Islam wird eine solche Geste nicht als großzügig empfunden. Nur wenn wir stark sind, werden wir ernst genommen.“ (Scholl-Latour 2006)
4. „Neue Wörter der Politik kommen nie allein und sprechen nicht nur für sich. Die Rede von einer ‚*Leitkultur*‘ muss in ihrem soziokulturellen Kontext gelesen werden. Ihre Plastik verdankt sie einem Hintergrund, von dem sie sich absetzt und das sie zugleich in den Schatten stellt. Das ist das verblässende Gegen-Leitbild einer ‚*multikulturellen Gesellschaft*‘, in der sich die Integration von Migranten, soweit überhaupt nötig und wünschbar, zwanglos machen soll. Diese Zuversicht hat inzwischen nicht nur ihre Fröhlichkeit verloren, sondern auch ihre materielle Grundlage. Die Erfahrung gebietet sogar, sie unverantwortlich zu nennen. Sie hat den Minderheiten nicht gebracht, was sie ihnen versprochen hatte, am wenigsten Gleichberechtigung, soziale Geltung, kulturelle Würde.“ (Muschg: *Leitkultur*, S.190)
5. „Als weltoffene Organisationen sind die Gewerkschaften der internationalen Solidarität verpflichtet ... Unseren Grundsätzen von Freiheit und Solidarität widerspricht es, wenn eine ‚*deutsche Leitkultur*‘ gegen jedwede Form *multikulturellen Zusammenlebens* ausgespielt werden soll.“ (Sommer: *Leitkultur*, S. 208)
6. „Statt über den Begriff ‚*Leitkultur*‘ zu streiten, sollten wir über gemeinsame Werte und universelle Menschenrechte sprechen. Die künstliche Debatte über die vermeintlich rassistische und minderheitenbenachteiligende ‚*Leitkultur*‘ wird sich in meinen Augen selbst einstellen. Denn die ‚*Leitkultur*‘ einer *multikulturellen Gesellschaft*, und Deutschland ist definitiv eine *multikulturelle Gesellschaft*, ergibt sich und legt sich von selbst.“ (Ates: *Leitkultur* S. 25)
7. „Der Leitkulturbegriff war eine Ausgrenzungsidee, nicht mehr und nicht weniger. ... Wir Grüne haben den Begriff *Leitkultur* weggebissen.“ (Kuhn: *Leitkultur* S. 121) – „Manchmal wählen die Urheber einer Debatte den tödlichen Begriff ... gleich selbst. So verhält es sich mit der Auseinandersetzung um die deutsche *Leitkultur*. Dieser Diskurs ... trägt den Keim des Todes schon in sich, seit dieses Etikett erfunden wurde.“ (Süddeutsche Zeitung 2006, Nr. 238)

Entstehungsgeschichte der Leitkultur: Integrationsversagen und Integrationsunwilligkeit

Leitkultur ist bisher ein Diskurs- oder Kampfbegriff geblieben, wie er nur in Deutschland verwandt wird. Weitere Anwendungen dieses Kodes in wissenschaftlichen oder professionellen Handlungsfeldern sind unbekannt und werden es wohl auch weiterhin bleiben.

Die Diskussion um eine „deutsche Leitkultur“ steht exemplarisch für zwei unterstellte „deutsche Züge“. Einmal für das Phänomen, dass sich „die Deutschen“ selbst attestieren, „kontroverse Debatten um unscharfe Begriffe zu führen“, dazu „in allen Lagern und in allen Institutionen das intellektuelle Rüstzeug“ auszupacken „und in gründlicher Manier“ den „ins Zentrum des Interesses geratenen Begriff“ zu beleuchten. So Wolfgang Schäuble (Leitkultur 2006, S. 223), dem nicht nur das Debattieren „typisch deutsch“ erscheint, sondern dem auch das beharrliche Kategorisieren „der Deutschen“ leicht aus der Feder fließt. Dabei geht es nach ihm „eigentlich ... im Kern um eine neue Antwort auf die alte Frage, wie die Menschen, die aus unterschiedlichsten Teilen der Welt ... nach Deutschland kamen, mit all den Menschen, die in Deutschland bereits lange ansässig sind ... zusammen leben und gemeinsam ihr Land ... gestalten können.“

Nun ist Schäuble in der großen Koalition des Jahres 2006 für ‚Inneres‘ zuständig, so dass wir ihm das Ignorieren der besonderen inhaltlichen, teils kontroversen, teils komplementären Verhältnisse zwischen deutscher Leitkultur auf der einen Seite und Multikultur und Transkultur auf der anderen Seite nachsehen können. Das ist das zweite Phänomen: auch wenn es etwa im multikulturellen Großbritannien und im transkulturellen Frankreich durchaus analoge Diskussionen gab und gibt (etwa zum ‚britishness‘, zum ‚american‘ oder zur ‚françisation‘), so wäre in Frankreich eine Leitkultur undenkbar, welche die Anpassung der Migranten mit islamischem Bekenntnisunterricht unter staatlicher Regie verbindet. Und im Vereinigten Königreich würde der autoritäre Stil einer Leitkultur am ausgeprägten liberalen Utilitarismus, aber auch am institutionellen Antirassismus, scheitern. Von multiföderalen und multiregionalen Ländern wie der Schweiz, Belgiens und Spaniens ganz zu schweigen (Buhr: Leitkultur 2006, S. 43).

Trotz des heftigen Widerstreits in nahezu allen (nicht nur westlichen) Ländern hat der Leitkulturdiskurs doch, wie die obigen Zitate deutlich machen, sehr „deutsche“ Züge angenommen. Züge im übrigen, in denen sich eine deutsche Leitkultur nicht nur unterschwellig von den eigenen Migranten, sondern auch explizit von ihren Nachbarn in der Europäischen Union abgrenzt: vor allem ganz ausdrücklich und wütend vom ‚Multikulturalismus‘, dann aber auch – eher implizit und wortlos – vom französischen Transkulturalismus. Denn die nun „offenbar werdende Integrationsunwilligkeit der Mehrheit der Zuwanderer“ wird durchaus auch einem langwierigen Integrationsversagen der deutschen Gesellschaft zugeschrieben. Doch die

Schuld dafür wird vor allem diesem phänomenalen ‚Multikulturalismus‘ angelastet, obwohl es diesen weder der Theorie, der Politik, der Programmatik und der Maßnahmen nach jemals so in Deutschland gegeben hat. Im Gegenteil könnte man auch behaupten, dass heute die leitkulturelle *mainstream-Diskussion* – wenn auch in zivilisierter Rede – an die Ressentiments der Rechtsextremen anschließt, für die *Multikulti* schon immer schlicht und einfach dieses bedeutet: Sozialabbau, Drogenhandel, Bildungskatastrophe und Arbeitslosigkeit (so Udo Voigt Vorsitzender der NPD, Süddeutsche Zeitung 1. Oktober 2004, S. 3). Entsprechend wird zur Rechtfertigung einer deutschen Leitkultur ein regelrechtes *Multikulti-Bashing* veranstaltet. Das Prädikat *multikulturell* wird mit liebevollen Attributen versehen wie: „Beliebigkeit“, „Illusion“, „Folklore“, „Poesie“, „Ringelpietz mit Anfassen“, „Autistisches Nebeneinander“, „Kindergarten“, „Disneyland“. Multikulturalismus scheint so etwas wie ein Fressen für die Presse in Deutschland zu sein, zumal für die Einflussreichsten unter ihr: Stern, FAZ, Welt, BILD-Zeitung und immer wieder mit großem Nachdruck als liberal-progressiv geltendes Nachrichtenmagazin: DER SPIEGEL. Nach alljährlichen Horrortiteln gegen „naive Multikulti-Illusionen“ erschien zuletzt im März 2007 eine Ausgabe mit der Überschrift „Mekka Deutschland – Die stille Islamisierung“ (13/2007). Dieses Magazin und die eben genannten Organe polemisieren nicht nur gegen den Multikulturalismus allgemein, sondern verspotten auch die ‚Herz-Jesu Christen‘, wie den früheren Sozialminister und CDU-Generalsekretär Heiner Geißler, der es vor einigen Jahrzehnten doch glatt gewagt hatte, ein multikulturelles Deutschland auszurufen – von den einzig verbliebenen Befürwortern des Multikulturalismus, den Grünen, ganz zu schweigen. Diese witterten ohnehin in jeder Integrationsforderung die Wiederkehr eines deutschen Nationalismus, während sie in allem Fremden Zeichen der Bereicherung erkennen.

Die deutsche Leitkulturdebatte hat noch kein theoretisches, professionelles oder praktisches Niveau erreicht, welches sich am Diskussionsstand um Multikultur und Transkultur messen könnte. Dennoch gehe ich ausführlicher auf diese ein, weil sie einen Resonanzboden in Deutschland reflektiert, der es benötigt, gemeinsam mit den anderen Modellen beschrieben und reflektiert zu werden.

‚Deutsche Leitkultur‘ und ‚Leitkultur in Deutschland‘

Obwohl die deutsche Leitkultur weitgehend noch eine Metapher für ausschließlich symbolische Forderungen und Förderungen geblieben ist, lassen sich – wenn auch weniger ausgeprägt als im Multikulturalismus und Transkulturalismus – mehrere kürzere zeitliche Wellen dieser Diskussion unterscheiden.

Phase 1: Eine ‚Ur-Welle‘ – Europäische Leitkultur 1998 (Bassam Tibi)

Der aus Syrien stammende Sozialwissenschaftler und ‚Islamologe‘ Bassam Tibi hat in einem Aufsatz aus dem Jahre 1998 diese Welle ausgelöst. In diesem begründet er die Forderung nach einer ‚europäischen Leitkultur‘, welche drei Grundelemente enthalten sollte: Menschenrechte (Freiheit des Individuums), Laizität (Trennung von Kirche und Staat) sowie Demokratie (Herrschaft der gewählten Mehrheit) – also eine ‚Leitkultur‘ mit offensichtlich transkultureller Begründung.

Phase 2: Eine erste Welle – ‚Deutsche Leitkultur‘ 1999-2001 (Schönbohm/Merz)

Hier ist von einer euro-universalen Leitkultur im weiten Sinne kaum noch die Rede. CDU Politiker wie Jörg Schönbohm und Friedrich Merz plädieren ausdrücklich für eine ‚deutsche Leitkultur‘, in welcher die Wertordnung der deutschen Gesellschaft richtungweisend wird: Grundgesetz, deutsche Sprache, Stellung der Frau – und bald fügen sie und andere Parteigänger hinzu: „christliche Prägung, abendländische Tradition, Aufklärung, Vergangenheitsbewältigung“ und so weiter. Eine Analyse der wenigen Texte, Reden und Artikel führt zu dem provisorischen Schluss, dass diese rasche Setzung grober Leitwerte sich aus einem emotionalen Groll ernährt, welcher demjenigen Bassam Tibis genau entgegensteht. Während ersterer noch seine in Deutschland erfahrenen Kränkungen in einem eurozentrischen Leitkultur-Konzept zu überschreiten sucht, steht bei den deutschen Protagonisten vor dem Leitkultur-Konzept der Ärger gegenüber der „Integrationsunwilligkeit“ der Mehrheit unter den Migranten. Und in einem internationalen Kontext vermehrt auftretender oder publik werdender Konflikte sehen sich deutsche Ordnungspolitiker ermutigt, den Vorhang zu öffnen, hinter dem die lange Zeit tolerierten oder bemäntelten ‚skandalösen Zustände‘ massenhafter Desintegration in Deutschland sichtbar werden. Erstens die ‚sozialen Brennpunkte‘: in diesen vermehren sich angeblich ‚Parallelgesellschaften‘, in denen sich zu einem großen Teil ganze Volksstämme selbst aus Deutschland ausgrenzen (beispielsweise in Hamburg-Wilhelmsburg, Dortmund-Nord, Düsseldorf-Marxloh, Berlin-Neukölln). Hier werde das familiäre und soziale Zusammenleben nicht mehr nach dem Grundgesetz, sondern offensichtlich nach der *scharia* geregelt. Davon geben immer mehr Berichte über Ehrenmorde, Zwangsverheiratungen, geschlagene und fliehende Frauen Zeugnis. Hinzu kommt ein unter Muslimen immer „verlockender“ werdender Fundamentalismus (Heitmeyer 1993), welcher sich unter anderem in der zunehmenden Verschreibung des Kopftuchs für Mädchen niederschlägt. Zweitens die sprachliche Dissimilation: die meisten der Migrantenkinder verfügen bei ihrer Einschulung nur über völlig unzureichende Deutschkenntnisse, bilden dann bis zum Übergang in die Sekundarstufe I eine ambivalente deutsche Zwischensprache (*deukisch*, *Kanak-Sprak*) aus, die fast 40 Prozent von ihnen an der

Mittleren Schulreife scheitern lässt und sie – ohne Ausbildung und Arbeitsplatz – in die Sozialhilfe entlässt, wenn sie nicht in den Nischenwirtschaften der Migranten – vom Döner- bis zum CD-Shop – unterkommen.

Diese doppelte gegenseitige Miss-Achtung sowohl der Migrantensprache und ihrer Kultur als auch der deutschen Sprache und Kultur führt zu der Forderung nach einer deutschen Leitkultur. Denn: die deutschen ‚*Verfassungspatrioten*‘ sind an dieser Aufgabe gescheitert – und die Migranten haben sich selbst zu keinerlei eigenem Verfassungspatriotismus aufschwingen können. Der Grund: die übermäßig in der NS-Vergangenheit traumatisierte Kritik an eigener Geschichte und Kultur vermitteln nicht den nötigen Respekt vor sich selbst, den die Einwanderer benötigen, wenn sie ihrerseits die deutsche Gesellschaft nicht nur respektieren, sondern sich auch in sie integrieren sollen.

Lange Zeit ist den Protagonisten dieses Ordnungsrufs die Kritik („provinziell“) und der Protest („Ausgrenzung“) deutscher politischer Gegner aus der überwiegend ‚grünen‘, teilweise auch ‚roten‘ Seite bekannt gemacht worden. Und diese sind schon schockartig genug, wird doch nicht selten den ersten Verfechtern deutscher Leitkultur nicht nur ein Mangel an Respekt gegenüber ‚kulturellen Differenzen‘, sondern auch Nationalismus, wenn nicht sogar Diskriminierung und Rassismus vorgehalten. Dabei halten letztere sich doch nur den Appell an die Migranten zugute, dass diese mehr und stärker in ihre soziale Integration und sprachliche Assimilation investieren müssen, wenn nicht der innere soziale Friede zwischen ihnen und den Einheimischen gefährdet werden soll. Sehr viel weniger wurden ihnen wohl die nachhaltigen Schockeffekte auf diejenigen bewusst, an die dieser Appell geht. Paul Spiegel, der Vorsitzende des Zentralrats der Juden, zeigt sich „verstört“. Selbst die in deutscher Sprache und Kultur zutiefst Integrierten unter den Migranten zeigen sich „misstrauisch“ (Deligöz: Leitkultur 2006, S. 94), „schockiert“ und provoziert“. Sie assoziieren damit „Herabsetzung und Ausgrenzung, weil wieder Ängste die Zukunft unserer Republik und Europas betreffend geweckt werden“ (Köhler: Leitkultur 2006, S. 111).

Phase 3: Eine dritte Welle – ‚Leitkultur in Deutschland‘ 2006/2007 (Lammert, Pofalla)

Einem zu neuer Prominenz gelangten Förderer des Leitkulturgedankens, dem Bundestagspräsidenten Norbert Lammert, ist dieses „Missverständnis“ nicht entgangen. Er erklärt „den vordergründigen Streit um den Begriff“ für „gescheitert“ (Lammert, Leitkultur 2006, S. 7). Daraufhin eröffnete er gewissermaßen die *zweite Welle: Leitkultur in Deutschland*. Jede Gesellschaft könnte und bräuchte eine besondere Leitkultur. Dass diese kulturelle Sonderung stark von der Mehrheit seiner Bewohner und ihrer Geschichte geprägt ist, sei nicht nur unvermeidlich, sondern auch selbstverständlich. Dieser zweite Teil der Debatte ist in einem Sammelband zusammengetragen worden (Leitkultur 2006). Dieser trägt den Titel „Verfassung, Pat-

riotismus, Leitkultur – was unsere Gesellschaft zusammenhält“. Er vereinigt 43 Kurzbeiträge von 27 deutschen Politikern aller Couleur, von fünf Künstlern, von drei Vertretern der christlichen und jüdischen Religion, von einem deutschstämmigen Vertreter des Islam sowie von fünf eher säkularen Intellektuellen mit Migrationshintergrund. Obwohl die Beiträger alle deutsche Staatsbürger sind, spricht sich eine knappe Mehrheit *gegen* Begriff und Programm deutscher Leitkultur aus. Dennoch lassen sich Befürworter wie Gegner in einem zugleich zugespitzten wie differenzierten Verständnis deutscher Leitkultur zusammenhängend rekonstruieren, etwa so wie es Ronald Pofalla (2007) für die Grundsatzkommission der CDU erklärte. Die Zuspitzung fällt diesmal deutlicher und offener nach beiden Seiten aus. Zunächst ‚selbstverständlich‘ nach der ‚anderen‘ Seite der Migranten. Denn seit dem 11. September sowie seit dem Kopftuch- und Karikaturenstreit hat sich selbst für frühere Gegner der ‚deutschen Leitkultur‘ vieles verändert (Pofalla 2007): der Militanz und dem Überlegenheitsanspruch eines in Deutschland hineinagierenden universellen Islamismus, der sich unangreifbar machen, wenn nicht Europa langfristig ‚missionieren‘ will – gilt es nun, sich mit allen Kräften entgegen zu stemmen, und das heißt sowohl mit rechtlichen wie mit politischen, pädagogischen und juristischen Mitteln, vor allem aber auch mit Hilfe neu belebter (leit-)kultureller Ressourcen. Damit wären wir bei der ‚eigenen‘ Seite der einheimischen deutschen Mehrheit. ‚Die Deutschen‘ müssen und können – zumal seit der Papstwahl und der Fußballweltmeisterschaft – aufhören, Schuld und Scham des Nationalsozialismus als Vorwand für passive Toleranz gelten zu lassen. Sie können sich wieder selbstbewusster und stolzer geben und den gesamten Erfahrungsschatz ihres nationalen und geschichtlichen Bewusstseins mobilisieren. Und das heißt: sie wollen und sollen nicht mehr tatenlos der Auflösung oder gar der „Verrottung“ (so der Historiker Arnulf Baring) der deutschen Gesellschaft zusehen: Fragt ein Herr den anderen im Café: „Sind wir eigentlich noch Erste Welt oder schon Dritte?“ ... Ein Teil der deutschen (Haupt-)Schulen in den Sozialen Brennpunkten habe praktisch einen Teil seines pädagogischen Betriebs aufgegeben – angesichts des massenhaften Schulschwänzens der einen und der religiösen Verweigerung der anderen, an Schwimmunterricht, Sexualkunde, Klassentreffen und Klassenfahrten teilzunehmen. Symbolisch steht hierfür die ‚*Rüthli-Resignation*‘, die Selbstaufgabe eines Lehrerkollegiums angesichts nicht mehr herstellbarer Lehr-Lernsituationen mit jugendlichen Migranten (hier insbesondere Asylbewerber und Flüchtlinge aus den arabischen Ländern). Mit-schuldig an dieser Misere ist (neben der eigenen jahrzehntelangen Untätigkeit) ein Rechtssystem, dass zu lange zu liberal die kulturellen und religiösen Beweggründe der Übeltäter berücksichtigt, damit aber den Weg in die Parallelgesellschaft und in die stille Islamisierung „planiert“ habe (DER SPIEGEL 2007, S. 24). Symbol hierfür wurde eine Frankfurter Familienrichterin, welche den Spiegel-Artikel auslös-

te: diese hatte mit Verweis auf den Koran das Züchtigungsrecht in islamischen Kulturen geltend gemacht und – so wie es das Gesetz vorschreibt – die Kultur des misshandelnden Ehemannes berücksichtigt – um damit den Antrag einer deutschen Staatsbürgerin marokkanisch-islamischer Herkunft abzulehnen, vorzeitig von diesem Ehemann geschieden zu werden.

An der Oberfläche sind es, wie in der ersten Welle der Leitkulturdiskussion ausgedrückt, die guten alten Werte, die nun wieder zurückkehren: Vaterlandsliebe, Fleiß, Verantwortung, Dienst; etwas tieferliegender erfolgt eine geschichtliche Selbstbesinnung, die sich auf die großen Meilensteine der deutschen Geschichte bezieht: abendländisch-christliche Kultur, Reformation, Religionsfriede und Aufklärung, Freiheitskampf gegen Napoleon, Verarbeitung der NS-Vergangenheit, Verfassungspatriotismus, Europäische Integration. Zu diesem gestiegenen Selbstbewusstsein gehört allerdings ganz entscheidend, dass mit der Metapher der Leitkultur nun auch die konservativen Protagonisten dreierlei anerkennen. Erstens dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, welches jahrzehntelang den Migranten nicht nur zu wenig abverlangt, sondern auch selbst zu wenig für die Integration getan hat. „Dass Deutschland im europäischen Vergleich hinterherhinkt, hat viele Gründe. „Während die Union (CDU, H.K.) die schlichte Wahrheit (faktische Multikulturalität, H.K.) lange verdrängte, hat die politische Linke es kategorisch abgelehnt, verbindliche Regeln für das Zusammenleben der Kulturen zu formulieren und durchzusetzen.“ (Laschet: Leitkultur 2006, S. 147). Zweitens dass es um Kultur, kultivierte Lösungen eines gesellschaftlichen Verhältnisses zwischen Mehrheit und Minderheiten geht und nicht nur um die Entgegensetzung des deutschen ‚Volks‘ (samt Abstammungsprinzip) zu anderen eingewanderten, zudem noch nicht-europäischen, Völkern. Und drittens dass es um eine Gesamtbevölkerung geht, in der nicht mehr die Vermischung, sondern die ‚Integration‘, auf deutsch: die Eingliederung, der Zuwanderer zum Problem wird. Es geht nicht mehr um deutsche Kultur in Reinform, sondern eben um „Leitkultur in Deutschland“. Und diese reagiert auf die wachsende Nachfrage nach Verbindung und Zugehörigkeit der Deutschen und damit nach der Verbindlichkeit kultureller Integration und sprachlicher Assimilation der Migranten. Unter den letzteren werden von den öffentlichen Leitkultur-Protagonisten vor allem singuläre säkulare Anwältinnen und Wissenschaftlerinnen ‚mit Migrationshintergrund‘ herausgestellt, welche die Gewalt gegen Frauen (von der Zwangsverheiratung bis zur Kopftuchverpflichtung), die Herrschaft muslimischer Männer über die Frauen und viele andere ‚muslimische Abscheulichkeiten‘ mehr, zum öffentlichen Thema machen und in ‚Bestsellern‘ verbreiten: Necla Kelek (2006), Seyran Ateş (2003), Ayaan Hirsi Ali (2006).

Der Leitkultur-Diskurs hat mit einem universalistischen Konzept des Sozialwissenschaftlers ‚mit Migrationshintergrund‘ (Bassam Tibi) begonnen. Er könnte provisorisch durch einen

weiteren Sozialwissenschaftler mit Migrationshintergrund abgerundet werden, für den „die Kultur des Volksgeistes immer schon Leitkultur gewesen ist“ (Nassehi 2000).

Historische Voraussetzungen der Leitkultur: Volksgeist und Homogenität

Die Entstehungsgeschichte der Leitkultur bedürfte eigentlich eines weitergehenden historischen Blicks auf die historische Genese der deutschen Nation und ihrer spätestens auf Luther, Leibniz, Herder und Hegel zurückgehenden Vorstellungen eines ‚Volksgeistes‘, einer Kultur, die so nach innen gegen die Barbarei der Natur und Triebe (Bildung) als auch nach außen gegen die Übermacht der britischen und französischen ‚Zivilisation‘ gerichtet war.

Die Teilung des übernationalen Reiches Karls des Großen hatte ab dem 9. Jahrhundert auf germanischer Seite bereits zu einer Art Leitkultur in Form sprachlicher – germanischer – Homogenisierung geführt. Während auf westlicher Seite die dünne französische Oberschicht ihr aus dem Lateinischen erwachsendes Alt-Französisch einheitlich weiterentwickelte und den benachbarten Völkern anderer Sprachen verbindlich vorgab, blieb ‚diutsk‘ die volkstümliche Sprache der Germanen in seinen vielfältigen regionalen dialektalen Ausprägungen. Auch die permanenten Konflikte und Streitigkeiten, die schon die Vorläufer der Deutschen in ihren Stammeszeiten gegeneinander austrugen, wurden auch später unter den Kurfürsten in einer sprachlich mehr oder weniger geordneten und politisch-föderalen Weise fortgeführt. Auf diesem ‚Humus‘ konnte dann so etwas wie die Verklärung eines deutschen ‚Volksgeistes‘ besser entstehen als in den französischen und britischen Vielsprachenländern. Mit ihr verbunden ist die Heraushebung einer nach innen gewandten Kultur naheliegend, der ‚deutschen Bildung‘, wie sie Herder, Fichte, Hegel und von Humboldt zu Beginn der Moderne (des Nationalstaats, der Industrialisierung, der Schulgründung), insbesondere den Zumutungen einer ‚äußerlichen‘ *Zivilisation* der Franzosen und Angelsachsen entgegenhielten. Daher war diese Idee des Volksgeistes immer auch mit Vorstellungen nach innen, der ‚Bildung‘, das heißt einer universellen Höherentwicklung der Menschheit verbunden. Hegel hat den Volksgeist als zugleich Unwirkliches und Überindividuelles gefasst, dem sich die Einheit des Gemeinwesens verdankt und in dem es durch Unterwerfung alles Besonderen und Individuellen zu sich kommt. Zu dieser Tradition gesellt sich die Vorstellung eines „Naturstaates“ (Schiller): das, was ein Volk wirklich besitzt und ohne welches es nichts besitzt, nämlich die rationale Ausrichtung auf eine Idee der Menschheit mangelt ihm noch und muss ihm mangeln, weil sonst die Mittel zur „Tierheit“ entrissen werden, die jedoch die Bedingung seiner Menschheit sind.

Deutschland ist seit dem Mittelalter nicht sehr tiefgreifend durch Einwanderer geprägt worden (sehen wir von den in Deutschland kämpfenden ausländischen Soldaten ab). Und die wenigen nicht-deutschen und nicht-christlichen Einwanderungsgemeinschaften, welche nach Deutschland kamen, haben sich entweder schnell assimiliert wie die Juden oder standen ohnehin schon in kulturell-religiöser Weise den Deutschen (im Falle der Hugenotten und der Polen den Preußen) nahe. Insofern war den deutschen Staaten die Vorherrschaft, die kulturelle Hegemonie der ‚deutschen‘ Ansprüche und Anforderungen immer eine Selbstverständlichkeit – zumal sie sich gegenüber den französischen und britischen Rivalen noch zusätzlich profilieren konnten. Diese Homogenitäts- und Hegemonialgeöhnung hat sich dann im Bismarck-Reich zugespitzt: in den Sozialistengesetzen (gegen die „vaterlandslosen“ internationalistischen Proletarier – wie vielleicht heute gegen die universelle *Umma* des Islam) und im Kulturkampf (gegen die ultramontanistische Romhörigkeit der Katholiken – wie vielleicht heute gegen die ‚Türkeihörigkeit‘ der türkischen Einwanderer). Und diese haben im NS-Reich zu einer alle historischen Dimensionen sprengenden Explosion von Vernichtungen und Ausrottungen beigetragen. Bis nach dem Zweiten Weltkrieg haben die deutschen Führungskräfte und Institutionen – im Gegensatz zu den meisten Nachbarländern – hartnäckig Widerstand gegen die Einführung pluralisierender oder universalisierender Prozeduren geleistet – genauso wie sie heute alle Ausflüge multikultureller oder transkultureller Überlegungen zu unterdrücken suchen. Was sich aufgeschichtet und verfestigt hat, ist eine unbewusst selbstverständlich gewordene Gewöhnung an sprachlich-mentale Homogenität und eine entsprechende Neigung zu kultureller Hegemonie in einer aber ansonsten unter den Deutschen föderierten Bundesrepublik. Mit solchen Gewohnheiten und Neigungen müssen sich Deutsche schwer tun beim Umgang mit Fremden, die ursprünglich vorgestern kamen und gestern gehen sollten. Notwendig und ‚natürlich‘ erschien es den ersten Migrationsforschern, dass die Fremden sich *akkulturieren*. Noch das erste Standardwerk der neueren Migrationsforschung (Schrader, Niklas, Griese 1979) thematisierte, wie selbstverständlich, die *Akkulturation* der Ausländer und stellt die Frage, wann und warum Nicht-Deutsche ‚Fremde‘ bleiben. Ihre Antwort erscheint heute in komplizierter Weise dubios: nur ein in Deutschland Geborener kann sich auf Dauer wie ein Deutscher fühlen.

Theorie leitkultureller Richtungweisung: Forderungen an die Einwanderer – Erwartungen an die Einheimischen

Im Folgenden wollen wir versuchen, die geschichtliche Struktur des Leitkultur-Gedankens zusammenhängend zu rekonstruieren.

Zunächst ist mit dem Vorstellungshorizont der Leitkultur, wie oben gerade erwähnt, eine besondere Errungenschaft verknüpft, welche nun erstmals die meisten Deutschen vereint: die Anerkennung Deutschlands als eines Einwanderungslandes und die Einführung von Einwanderungsgesetzen. Für letzteres reicht schon eine rechtliche Toleranz kultureller Eigenarten in Form von ‚Pflichtenbefreiungen‘, ‚Ausnahmeregelungen‘ (wie in der Schule manchmal: Schwimmunterricht, Sexualkundeunterricht, Exkursion, oder in der Gesellschaft Schächtung, Begräbnis) und ‚Rücksichtnahmen‘ nicht mehr hin. Es ist eine Neukonturierung nicht nur der Rechtsprechung, sondern auch pädagogischer und politischer Praktiken nötig. Doch diese sollen nicht den multikulturellen und transkulturellen Problemlösungen folgen. Gesucht wird eine leitkulturelle Richtung, welche aber ebenfalls nicht in die Exzesse der mit dem Nationalsozialismus verbundenen Tendenzen zur Kulturzerstörung (Dekulturation) oder Kulturverschmelzung (Akkulturation/Assimilation) zurückfällt¹ der postnationalen Konstellation gerecht zu werden vermag. Unter welchen Bedingungen und Begründungen könnte nun die ‚Leitkultur‘ als eine weitere Option bestimmt und begründet werden? Negativ lässt sich rasch zweierlei festlegen. Erstens, deutsche *Leitkultur* ist in diesem Sinne nicht multikulturalistisch, als sie ausdrücklich auf dem politischen Recht beharrt, eine leitende, richtungweisende Kultur zu benennen, welche mehr ist als Vielheit (in der Einheit) und Toleranz. Ohne falsche Furcht vor vermeintlicher Diskriminierung gilt es die Grundwerte und Grundordnung der Gesellschaft zu ‚verteidigen‘. Ohne falsche Furcht vor der Präferenz des Eigenen geht es darum, sich zur Basis der eigenen Kultur im christlichen Menschenbild und in der Bewältigung der nationalsozialistischen Vergangenheit zu „bekennen“ (Pofalla 2007). Zweitens nimmt sich die Mehrheit der deutschen Einheimischen mit der ‚Leitkultur‘ das Recht, auch ohne durchgehend universalisierende oder generalisierende Gründe, ihre ‚Richtlinienkompetenz‘ gegenüber den Minderheiten zu behaupten, also keinerlei transkulturelle oder universelle Begründung vorauszusetzen. Eine leitkulturelle Richtlinie will somit verhindern, dass Unkultiviertes oder Unzivilisiertes gleichen Wert beanspruchen kann.

Muss Leitung nun Dominanz und Leitkultur Dominanzkultur bedeuten? Lammert (Leitkultur 1996, S. 144) hat folgende, fast schon listig zu nennende, Formulierungen zur Verbindung von Pluralität und Vorherrschaft gefunden: „Ein Dominanzanspruch zwischen Kulturen verbietet sich von selbst, sowohl aus historischer Einsicht wie aus Respekt vor dem Reichtum, den fremde Kulturen darstellen. Für die innere Konsistenz einer konkreten Gesellschaft ist die Durchsetzung eines solchen Anspruchs dagegen unverzichtbar. Insoweit ist jede Kultur, die sich selbst ernst nimmt, eine Leitkultur. Leitkultur bedeutet ja nicht ..., anderen Ländern deut-

¹ Vergleiche Band III dieser Reihe: Interkulturelle Kommunikation zwischen Dekulturation und Akkulturation

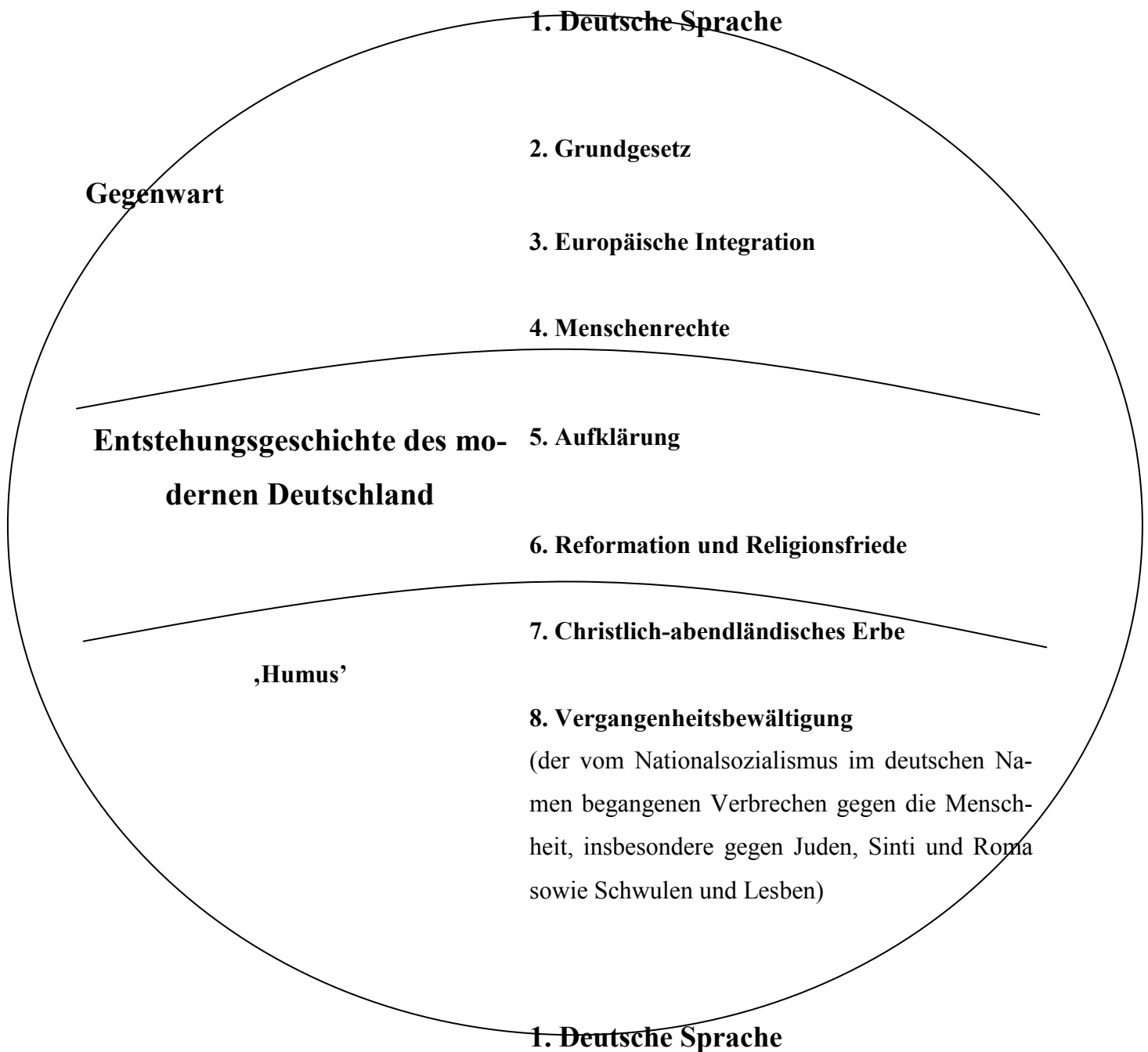
sche Kultur aufzudrängen, sondern unseren Erfahrungen, Überzeugungen und Prinzipien im eigenen Land Geltung zu sichern.“ Eine Leitkultur hat also im Inneren der eigenen Gesellschaft dafür zu sorgen, dass die kulturellen und zivilisatorischen Präferenzen der Mehrheit und der Einheimischen die Oberhand gewinnen über die Interessen der Minderheiten und Eingewanderten. Und diese Richt-Linie lässt sich im globalen Wirbel der Weltgesellschaft mindestens ebenso gut begründen, wie die multikulturelle und die transkulturelle. Denn keineswegs müssen die multiplen Identifikationen in einem Weltinformationszeitalter gleich wichtig sein. Es steht keineswegs fest, dass im globalen Wirbel der Weltmarktgesellschaft eine kollektive Identität, und sei sie eine nationale, abgewertet wird. Einige Sozialwissenschaftler meinen genau das Gegenteil beweisen zu können: „Nicht etwa, weil nationale Zugehörigkeit als nicht gewählte und tief vertraute Herkunftsbindung“ noch „die stärkste Prägekraft hat (das auch); sondern weil sie gerade in einer international sich öffnenden, globalen Welt gebraucht wird – und zwar immer mehr!.. Ein feierlicher globaler Wettbewerb kann nur stattfinden, wenn Nationen gegeneinander antreten. Wenn es Weltgefühle gibt, dann setzen sie Nationalgefühle voraus und ziehen sie nach sich.“ (Hondrich 2006). Dieses soziologische Argument ist unter Leitkulturalisten sehr beliebt. Denn sie befürchten, dass universalistische Menschenrechtsideologien den Menschen nur auf sein bloßes Menschsein zurückführen, ihn damit aber aus der Zugehörigkeit zu einem Staatsvolk entlassen. Nur das Staatsvolk präge aber Kultur und verhindere die Entlassung in einen Globalstatus, in dem die Bürgerrechte und teilweise auch die Menschenrechte verloren zu gehen drohen. Aus diesem Grund sucht eine Politik ‚ihr Recht‘ gegenüber dem (zu laxen und liberalen) Rechtssystem wiederzugewinnen, indem sie es auffordert, entsprechende leitkulturelle Signale an die Einwanderergemeinschaften zu senden: „Dies ist erlaubt, jenes nicht.“ (Rohr in SPIEGEL 13/2007, S. 28).

Doch was kann das inhaltlich sein, was Geltung zumindest im eigenen Land und darin auch für ‚andere‘ und Minderheiten beanspruchen kann?

Aus dem Lammertschen Sammelband lässt sich diese *Leit-Kultur* in drei Ge-Schichten fassen, die später Pofalla noch einmal zusammenfasst. Erstens am Anfang und am Ende die deutsche Sprache. Zweitens der gesellschaftspolitische Kontext, in welchem sich Deutschland heute bewegt: Europäische Integration, Vereinte Nationen: Menschenrechte und drittens ein ‚Humus‘ des christlich-abendländischen Erbes und der Bewältigung der NS-Vergangenheit. Die Sprache der Leitkultur hat einen stark appellativen Charakter, der sich auch nicht scheut, ‚Feinde‘ zu benennen und von den Eingewanderten wie aber auch von den Einheimischen ‚Bekenntnisse‘ zu verlangen (Pofalla 2007). Deshalb werden wir die Ge-Schichten der Leitkultur in eine Sprache der Forderungen an die Eingewanderten und der Erwartungen an die Einheimischen übersetzen.

1. Eine Leitkultur in Deutschland fordert die Anpassung, ja sogar die Assimilation an die *deutsche Sprache*. Diese Forderung stellt eine zwingende Notwendigkeit dar. Sie wird, sogar in ihren einseitigen und assimilatorischen Zurichtungen, von vielen Intellektuellen, nunmehr auch von vielen Migrantensprechern (Özdemir, Zaimoğlu) begrüßt und gefordert. In jedem Fall kann die Anpassung an das Leitsystem der deutschen Sprache in zweckrational-utilitaristischer Weise begründet und verallgemeinert werden. Zumindest solange die aus den türkischen und arabischen Ländern eingewanderten Migranten sich mit der englischen Sprache – der lingua franca unserer Welt – noch schwerer tun als mit dem Deutschen, ist die deutsche Sprache Voraussetzung für die Teilhabe am Markt und an der Gesellschaft. – Die leitkulturelle Ausrichtung auf die deutsche Sprache erhält ein solch eheres Gewicht, dass jeder Verweis auf die Gewichtung der Herkunftssprache oder einer mehrsprachigen Ausbildung fehlt. Sprachliche Assimilation ist angesagt.
2. Leitkultur in Deutschland fordert, dass das Grundgesetz auch für die eingewanderte Bevölkerung Geltung erhält. Die Bundesrepublik hat ihre Verfassung, als einziges Land in Europa, nach dem Zweiten Weltkrieg nicht auf den Gedanken der Nation, sondern auf eine politische Ethik (gegen Nationalsozialismus und Stalinismus, für Menschenwürde und Freiheit) gegründet. Insofern bietet der *Verfassungspatriotismus* ein erstes nicht-nationales, sondern bereits postnationales Identitätsmuster an. – Über diesen hinaus ist die leitkulturelle Herausstellung der deutschen Verfassung eindeutig, da sie das Recht beansprucht, bestimmte Minderheitenansprüche oder rechtliche Dispense quasi irrelevant zu setzen.
3. Leitkultur in Deutschland fordert, dass die Einwanderungen in Deutschland im Rahmen der **Europäischen Integration** erfolgt. Die Europäische Union stellt einen weiteren Rahmen dar, der für die wachsende Weltoffenheit des deutschen Staates steht – und damit für die Vermittlung dieser leitkulturellen Öffnung in das gesellschaftliche Leben und in das individuelle Bewusstsein. Migranten werden somit sprachlich und kulturell nicht nur deutsche, sondern auch europäische Bürger. – Die Ausrichtung auf einen Leit-Zentrismus, einen Eurozentrismus provoziert damit die Nachfrage, wie es um die Integration der Türkei in Europa und in die Integration Europas in die Weltgesellschaft gestellt ist.

Abb. 6 Ge-Schichten deutscher Leitkultur



4. Leitkultur in Deutschland fordert die Einbettung der Sprachbildung, der Verfassung und der Europäisierung in die **Menschenrechte**. Das gibt dem Angebot einer deutschen Leitkultur einen universalen Anstrich und Anspruch: freiheitliche Demokratie, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, aber auch Freiheit zur Kritik und zur privaten Akkumulation von Kapital. – Eine solche leitkulturelle Ausrichtung auf Individualrechte lässt es nicht mehr zu, kollektive Minderheitenrechte zu berücksichti-

gen und etwa über sogenannte Ehrenmorde und menschenrechtsfeindliche Parallelgesellschaften hinwegzusehen. (Pofalla 2007)

5. Leitkultur in Deutschland fordert die Bereitschaft, sich mit der ersten geschichtlichen Voraussetzung der **Aufklärung** vertraut zu machen. An diese ist geknüpft die Erhebung des Menschen zu einem Lebe-Wesen mit wissenschaftlichem Verstand und mit der Veranlagung zur Urteilsfähigkeit sowie der Ausbildung einer Haltung des Zweifels. „Seit der Aufklärung steht hinter dem Anspruch auf absolute Wahrheit nicht der Punkt, sondern das Fragezeichen.“ (Lammert: Leitkultur 2006, S. 149). – Diese leitkulturelle Orientierung an Aufklärung ist affirmativ. Sie stellt keine Nachfragen zu den möglichen ‚negativen‘, dialektischen Nebenfolgen der Aufklärung und der Verantwortung darüber.
- 6./7. Leitkultur in Deutschland erwartet die Bereitschaft, sich mit der Basis der deutschen Geschichte, dem christlichen Menschenbild vertraut zu machen. Denn anders als etwa in Frankreich und vielleicht auch in Großbritannien korrespondiert die Hervorhebung der Vernunft (*ratio*) in der deutschen Geschichte mit dem **Glauben** (*religio*). Denn es gehört zu den entscheidenden Erfolgen der Reformation (dann aber auch der Gegenreformation), den Menschen auf das selbstständige Lesen und Auslegen der Bibel geführt zu haben. Als herausragendes Beispiel für die Übersetzungsleistung des Glaubens in die Vernunft sehen viele den religiösen Gedanken der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen (Lammert: Leitkultur 2006, S. 137). Diese schlage sich dann in der Vernunftnatur des Menschen ebenso nieder wie im rechtsförmigen Anspruch auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde: der Mensch weder als Mittel noch als Zweck, das jedes Mittel heilige. In diesem Zusammenhang gewinnt der *Religionsfriede*, zu welchem die Deutschen erst formal, dann langsam aber auch inhaltlich gefunden haben eine besondere Bedeutung, die möglicherweise auch für die Integration der Muslime in Deutschland tragen könnte. – Diese leitkulturelle Forderung enthält eine ausdrückliche Präferenz und Privilegierung des Christlichen und schließt implizit die seit vielen Jahrhunderten erfolgende Nicht-Trennung und Sonder-Beziehung zwischen Kirche und Staat ein. Sie lässt offen, ob das in Deutschland institutionalisierte Religionsprivileg der christlichen Kirchen nicht auch Geltung für nicht-christliche Religionen beanspruchen könnte.
8. Leitkultur in Deutschland fordert, dass Einwanderer die **spezifisch deutsche Aufarbeitung eigener Geschichte** kennen lernen, zumal der eigenen Erfahrungen nicht nur mit Zwangsassimilation, sondern mehr noch mit der Extermination von Minderheiten, also der Juden, dann aber auch der Sinti und Roma sowie der Schwulen und Lesben und schließlich der Behinderten. Der deutsche Schuldkomplex soll nicht nur von den Einheimischen gegen sich selbst gewendet werden, sondern gewissermaßen als moralische Praxis auch an die ge-

richtet werden, die am Leben in der deutschen Gesellschaft teilhaben wollen, und das allgemein im Sinne eines Antisemitismus, dann aber auch spezifisch im Sinne der besonderen Beziehungen zwischen dem deutschen Staat und Israel. Wer am Leben in der deutschen Gesellschaft teilhaben will, ist also verbindlich aufgefordert, an den besonderen Geschichten der Deutschen teilzuhaben: vor allem eben auch an ihrer Art mit der eigenen kollektiven Verbrechensgeschichte umzugehen (Jörges: Leitkultur 2006, S. 75). Hierin liegt vielleicht der ‚typisch deutsche‘ partikulare Moralanspruch, der ihn von der transkulturellen Laizität und der multikulturellen Pluralität unterscheidet. „Wer Deutscher werden will, muss sich auch zur deutschen Schicksalsgemeinschaft und damit zur deutschen Geschichte bekennen.“ (CDU-Fraktionschef Volker Kauder). – Diese leitkulturelle Forderung sagt nichts darüber, ob Einwanderer die deutsche Schuld als ein Exempel für die Schuld der eigenen Herkunftsnation (der Türken gegenüber den Armeniern beispielsweise) statuieren sollte? Und: ob mit der Verantwortung für Israel nicht auch eine Mitverantwortung für Palästina mitgemeint sein könnte?

Diese aufgeschichteten Forderungen sind keine Konstruktionen des Autors, sondern, wie oben angezeigt, eine Rekonstruktion jener Argumente, die für eine deutsche Leitkultur sprechen wollen.

Ohne ironisch zu werden, stellt eine solche Leitkultur Forderungen weit in den Schatten, die andere Gesellschaften an ihre Einwanderer erheben mögen (selbst die emphatischen der Amerikaner und die universalistischen der Franzosen). Leitkulturalisten begründen diese Weite und Tiefe dieser Anpassungsansprüche an Einwanderer mit einem legendär gewordenen und oft zitierten Argument des Rechtswissenschaftlers Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der säkulare, freiheitliche Staat sei allein (mit Sprache, Grundgesetz und Menschenrechten) nicht in der Lage, die Voraussetzungen von denen er lebe, zu garantieren (Kauder: Leitkultur 2006, S. 83). Er wurzele in dem unsichtbar gewordenen *Humus* einer gewachsenen Kultur, nämlich in einer solchen, wie wir sie eben in ihren Auf-Schichtungen beschrieben haben (Kirchhof: Leitkultur 2006, S. 107). So entsteht die Idee einer *Leitkultur* letztlich aus dem Boden, dem Humus, der christlich-abendländischen Geschichte und der aus ihr dann erfolgenden Geschichten. Und die Kategorie der Leitkultur soll dazu dienen, die einzelnen geschichtlichen Sedimente erkennbar zu machen. Dabei ist das Bild der kulturellen Geschichten allerdings nicht so zu verstehen, als ob sie räumlich gegeneinander abgedichtet vorlägen. Sie bestimmen sich vielmehr gegenseitig, und zwar sowohl die älteren die jüngeren als auch umgekehrt.

Leitkulturelle Maßnahmen: Einbürgerungstests und Integrationskurse, sprachliche Assimilation und Nacherziehung

Dass die Kritiken deutscher Leitkulturalisten am angelsächsischen Multikulturalismus oder am französischen Transkulturalismus eher Polemiken sind, wird offensichtlich, wenn man die noch weitgehend hohl gebliebenen Forderungs- und Förderungsmaßnahmen mit den aufwendigen Maßnahmen der beiden anderen Ansätze vergleicht. Vielleicht interpretierte der Europa-Abgeordnete Cem Özdemir deshalb die Leitkulturdebatte vor allem als eine Maßnahme, welche die politische Klasse in Deutschland zu gesteigerter „Selbstvergewisserung“ ver helfe, die weit über das hinausgehe, was das parteipolitische Tagesgeschäft üblicherweise abverlange. Dem steht die bislang einzige forcierte Maßnahme in einigen Bundesländern gegenüber: Einbürgerungskurse und Einbürgerungstests. Wissenstests in Hessen und vor allem der Gesinnungstest in Baden-Württemberg zeigen an, wohin es führen kann, wenn eine bis zum ‚Humus‘ der Mehrheitsgeschichte fahndende Einstellung abgeprüft wird. Es soll dann die ganze Horrorspirale überprüft werden: von der Einstellung zu Vernunft und zu Menschenrechten, zu Glaube und zu Fundamentalismus, zu Schwulen und zur Geschlechterbeziehung bis zu Demokratie und Antisemitismus. Ausgerechnet ein Jurist namens Isensee warnt vor einer „Discount-Staatsangehörigkeit“ und verlangt „Glaubwürdigkeitstests“. Curricula und Didaktiken für Integrationskurse befinden sich in der Entwicklung. Dabei ist noch nicht klar, wie man auf die heterogenen Voraussetzungen der Teilnehmer eingeht: die bosnische Studentin braucht sicherlich einen anderen Kurs als der von Deutschen immer wieder gern zitierte „anatolische Bauer, der nicht lesen kann“.

Was die leitkulturelle Praxis der Forderungen und Förderungen angeht, so steht insbesondere die Ausbildung der deutschen Sprache im Vordergrund. Vorgesehen, aber keineswegs bereits durchgeführt und finanziert, ist dafür die Gebührenfreiheit des Kindergartenbesuchs (vielleicht der Vorschule als Pflicht?) ab dem 4. Lebensjahr, Sprachstandtests in den Alterstufen 4-6. Aber unklar ist die Struktur der Maßnahmen – Mehr- oder Einsprachigkeit – sowie die Finanzierung. Doch der Trend geht nunmehr recht eindeutig in Richtung auf deutschsprachige Frühassimilation. Was die Sprachausbildung der aus dem Herkunftsland nachgeholten Bräute und Bräutigame angeht, so sind die jeweiligen Botschaften nunmehr verpflichtet zu kontrollieren, dass keine Zwangsverheiratung vorliegt. Gleichzeitig hat es die deutsche Regierung geschafft, die ebenfalls um eine leitkulturelle Transformation bemühte türkische Regierung zur Übernahme jener Kosten zu bewegen, welche für die Sprachkurse junger Leute notwendig sind, die ihren Heiratspartner nach Deutschland folgen.

Eine weitere drängende Forderung bezieht sich auf die „Nacherziehung“ der aktuell schon in den Sekundarstufen und Berufsschulen ‚geparkten‘ Heranwachsenden¹. Die PISA-Ergebnisse haben, entgegen den Intentionen der Urheber, deutsche Politiker zu Entscheidungen der Standardisierung und Zentralisierung der Prüfungen bewogen. An die Folgen für die aktuelle 10-18jährige Generation der Migrantenkinder oder gar an einen verbindlichen und konsequenten Nacharbeitsunterricht ist dabei keinerlei Rede. „Jedes ernsthafte Reden über ‚Leitkultur‘ hat fiskalische Konsequenzen. Gewaltige sogar. Aber die Alternativen sind ungemütlich“ (Völkers: Leitkultur 2006, S. 288).

Was die „üblichen verdächtigen interkulturellen Konflikte in der Schule“ angeht, so ist leitkulturelle Pädagogik offenbar prinzipiell entschlossen, die Teilnahme muslimischer Mädchen am Schwimm- und Sexualkundeunterricht verpflichtend zu machen. Doch in der Praxis schwächen Gerichte diese Verpflichtungen oft ein und orientieren Schulkollegien zu differenzierteren Vorgehensweisen. Leitkultur wirkt dann so wie eine Überbaukultur, welche aber bereits im juristischen Rechtsstreit und in der komplexen pädagogischen Praxis erhebliche Reibungs- und Bedeutungsverluste hinnehmen muss.

Billiger und bündiger sind dagegen die Sanktionskataloge, die unter anderem die bayerischen Politiker Stoiber und Beckstein ausgeheckt und angedroht haben: diese Sanktionen beginnen mit Fußfesseln bei verdächtigen Muslimen (Guantanamo lässt grüßen) oder mit dem Fegen des Schulhofs für den Fall, dass ein ausländischer Schüler es wagen sollte, auf demselbigen in einer nicht-deutschen Sprache zu reden. Diese Sanktionen sollen fortgesetzt werden beim Tragen des Kopftuchs für den öffentlichen Dienst, bei Zwangsverheiratungen (oft verwechselt mit arrangierter Heirat), bei Gewalt und „Bedrohungen muslimischer Mädchen“ in der Familie – bei Ehrenmorden und Genitalverstümmelungen sowieso. Mit diesem Katalog wäre der Weg geebnet für eine Politik der *Null-Toleranz*, wie sie der New Yorker Bürgermeister Giordano, der ehemalige Hamburger Innensenator Schill und der französische Innenminister Sarkozy propagiert und teilweise realisiert haben. So feiert der prominente Kolumnist der liberalen Illustrierten STERN, Jörges (2005), „ein Umdenken“, das mit der Bestrafung der Graffiti begonnen habe. „Dabei kann es nicht bleiben. Gewalt und Unordnung, Amoralität und Extremismus, soziale Verwahrlosung, zynische Regelbrüche und gesetzlose Zonen verlangen nach einer breiten Gegenbewegung – und nach Erziehung zu Pflicht und Verantwortung an den Schulen.“ Eine große Koalition der deutschen Leitmedien ergänzt diese Kampagnen, die im übrigen zum zeitgenössischen Hang nicht nur des deutschen Staates zum Verboten passt (Verbot des Rauchens, des Alkoholmissbrauchs, der Familienfernreisen, der Billigflüge,

¹ Vergleiche das Beispiel der Schulen der Nordstadt, das im I. Band dieser Reihe beschrieben wird.

Werbung für Süßigkeiten, das Eindrehen von Glühbirnen und der Gebrauch von *stand-by*-Schaltern am heimischen DVD-Rekorder.) Aber sie stellt nun dem Elend der Einwanderer den Stolz der Einheimischen entgegen. Statt Jammern: „Du bist Deutschland“. Statt Zweifel: „Wir sind Papst!“, „Wir sind (fast) Weltmeister!“. Diesem Wechsel der Atmosphäre suchen leitkulturelle Politiker und Organisationen auch für ihre Werbung unter den Migranten zu nutzen. Besondere Förderungen werden in nachdrücklichen Auszeichnungen inszeniert, die einige Protagonisten des Leitkulturellen von Staat und Stiftungen erhalten: Einen Preis für die Hoover-Schule, welche die deutsche Sprache jetzt auch auf dem Pausenhof geltend macht. Eine anfangs differenzierende türkischstämmige Sozialwissenschaftlerin, die zu einer polemischen Bestsellerautorin geworden ist – Necla Kelek (2006) – räumte sogar eine Vielzahl von Preisen ab: Geschwister Scholl, Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Stadt München und so weiter. Sie prangert den menschenrechtsfeindlichen Islam an, das Patriarchat, Heiratsmarkt, das Kopftuch und so weiter. Bemerkenswert ist, dass sich die deutsche Leitkultur noch nicht einmal zu harmlosen symbolischen multikulturell getönten Maßnahmen hinreißen lässt, etwa die Ausstrahlung eines ‚Wortes zum Freitag‘ im Fernsehen. Immerhin gibt es jedoch andere dem Multikulturalismus nachgeahmte Maßnahmen, die nunmehr verstärkt werden, etwa die Rundfunksendungen für Migranten und *soap operas* im Fernsehen aus den multiethnischen Milieus: Türkisch für Anfänger.

Diese Maßnahmen an der Oberfläche werden nahezu umstandslos verbunden mit einer Tiefenschicht integrierender Bildung, welche die Migranten auf die ‚Humus‘-Schicht der deutschen leitkulturellen Geschichte verpflichtet. Dabei muss eines berücksichtigt werden: ein Humus bedarf beständiger Kultivierung, also Pflege und Ausgestaltung. Wer nicht nur ‚geduldet‘ werden will (also unter der permanenten Drohung des Abschiebens gestellt werden will) und wer nicht nur *Ausländer* bleiben will (mit schleichender Unterschichtung und Unterbildung in den weniger privilegierten Migranten-Gemeinden), muss sich auch mit der tiefen Schicht der Leitkultur verbinden, eben mit dem Humus, der die Deutschen nach langer Geschichte prägt, so wie Kultur im irdischen Sinne den Geist eines Volkes prägt. Wie diese leitkulturelle Intervention ins Unbewusste erfolgen soll – etwa in den Integrationskursen – ist (noch) unbekannt. Bisher sind die großen Programme eher in einigen wenigen kleinen Problemlösungen erkennbar. Zusammengefasst kann man die deutsche Forderung nach einer Leitkultur am ehesten so auffassen. Sie stellt eine verbindliche Einladung an die Einwanderer dar, nicht nur beispielsweise „Türken mit deutschem Pass“, nicht nur „Deutsche“ zu werden, sondern mehr noch: in ihrem sozialen und kulturellen Anschluss an die deutsche Kultur und Geschichte sich lebensgeschichtlich zu investieren. Keine doppelte Staatsbürgerschaft, sondern

Integration im Sinne voller Eingliederung, als *german mainstreaming* gewissermaßen. Ein ‚Beitritt‘ wie bei den Bürgern der Neuen Bundesländer reicht nicht.

Damit wird in der Kategorie der Leitkultur noch klarer als bisher die Hoheitsstellung, die Priorität der einheimischen Kultur hervorgehoben. Die eigene Kultur stellt den Leitwert dar, an der sich jede Integration auszurichten hat. Und die Vermittlung der einheimischen Kultur beansprucht gegenüber den Minderheiten absolute Priorität. Damit muss kein Wertevorsprung vor fremden Kulturen verbunden sein, wohl aber ein ‚Heim-Vorteil‘ der Eingeborenen, die auf eigenem Terrain die Spielregeln bestimmen. Die Tradierung der Herkunftskulturen und ihrer Religionen ist primär Sache ihrer Trägergruppen selbst. Eine besondere Berücksichtigung und Beförderung kann nur in Zeiten erfolgen, in denen genügend Ressourcen zur Verfügung stehen. Insofern werden leitkulturelle Maßnahmen hauptsächlich aufgrund eigener Leit- und Grundwerte durchgeführt. Dispense oder Sonderförderungen werden nur erteilt, wenn diese durch übernationale (europäische, menschenrechtliche) Entscheidungen oder zwischenstaatliche Verhandlungen geboten sind. Ausgeschlossen aus dieser leitkulturellen Prozedur sind somit weitgehend symmetrische, gleichberechtigte Verhandlungen und Schlichtungen zwischen den verschiedenen kulturellen und politischen Gruppen. Ein Beispiel hierfür ist die Islamkonferenz des Innenministers mit Muslimen in Deutschland. Zunächst ist diese Konferenz keineswegs eine mit den religiösen Gemeinden, da auch mit besonderem Nachdruck säkulare Migranten islamischer Herkunft geladen werden. Für den weiteren Prozess sind Arbeitsgruppen bestimmt, in welchen zur nächsten Konferenzsitzung ein Grundkonsens vorbereitet werden soll. Die Instruktion des Innenministers an diese Arbeitsgruppen lautet: „Der Islam müsse für seine Anhänger klären, welche religiösen Gebote nicht mehr gelten können, weil sie mit Lebensweise und Institution des Gastlandes nicht vereinbar seien. Ein Radikal-Islam mit saudischer Prägung mit vollständiger Verschleierung der Frauen sei auch in der Türkei nicht durchsetzbar ... Selbst die christlichen Bischöfe müssten Einschränkungen hinnehmen und mit dem Abtreibungsparagraphen 218 leben.“ Hinzugefügt wird: „Beide Seiten würden dadurch verändert, aber von den Zuwanderern werde ein bei weitem höheres Maß der Anpassung an Kultur und Umgangsformen der Mehrheitsgesellschaft verlangt.“



Der Abgesandte eines Islamverbandes hat das *procedere* verstanden: „Das ist doch nur Leitkultur in anderer Verpackung!“ (Fokus 12/2007, S. 32). Ein Aufbau von halbwegs symmetrischen Beziehungen, wie sie etwa der Staat mit den christlichen Kirchen unterhält, scheint nur für jenen Fall vorgesehen, dass ein „*Deutscher Islam*“ entsteht, der „*deutsche Muslime*“ sozialisiert. Ob dann die muslimischen Gemeinden an den Wohltaten des deutschen Subsidiaritätsprinzips teilhaben können wie die christlichen Kirchen, bleibt im Unklaren: der islamische Bekenntnisunterricht erscheint nun, mit der Errichtung erster islamtheologischer Lehrstühle vorbereitet, die Subventionierung muslimischer Wohlfahrtsverbände – analog zu Caritas, Diakonie und Arbeiterwohlfahrt – scheint dagegen nicht vorgesehen zu werden. Doch Spuren erster symmetrischer Beziehungen sind dennoch erkennbar – etwa wenn deutsche Islamräte an irakische Entführer appellieren, ihre deutschen Opfer freizugeben.

Der Kulturbegriff der Leitkulturalisten: Sprache und Bildung, Geschichtsbewusstsein und Schicksalsgemeinschaft

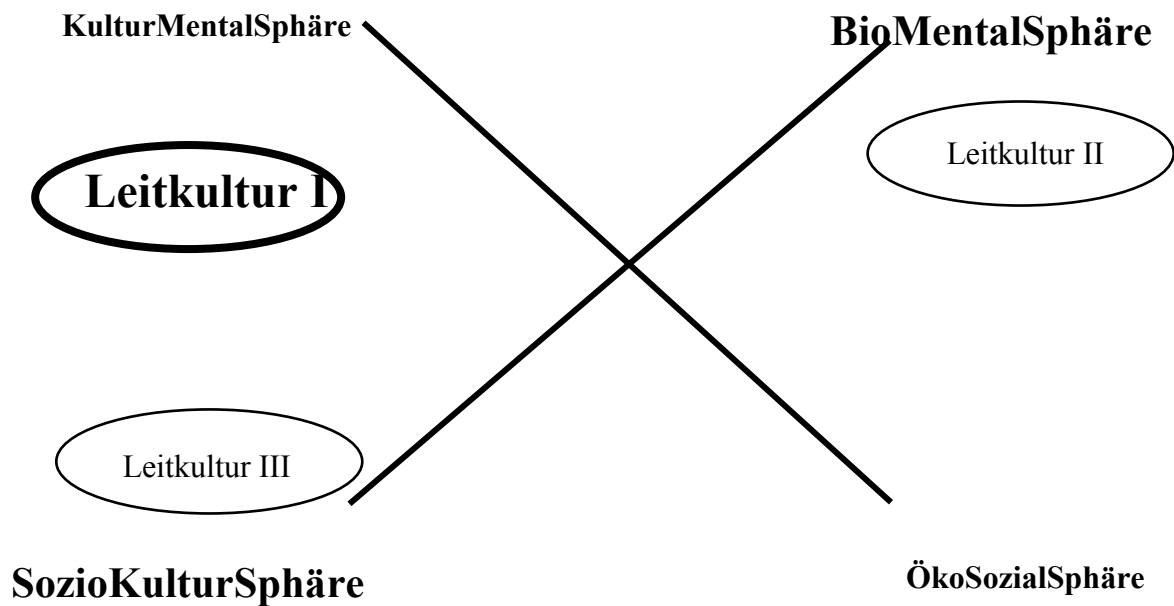


Der leitkulturelle Kultur-Begriff ähnelt auf den ersten Blick demjenigen der Multikulturalisten. Das ist nicht weiter verwunderlich, da sie beide von denselben Quellen zehren, die von Herders und Hegels Volksgeist-Begründungen zur Entwicklung der Ethnologie in Deutschland und der Kulturanthropologie in den übrigen Ländern beigetragen haben. Aber in Abgrenzung vom Multikulturalismus betonen Leitkulturalisten die Bindung jeder Kultur an einen bestimmten Ort und Raum sowie an eine bestimmte Zeit, also Geschichte. Das gibt derjenigen Kultur, die einen ‚angestammten‘ Platz in dieser Raum-Zeit-Landschaft hat, per se einen Vorrang vor Menschen anderer Kultur, die in diese einwandern. In der Pluralität der Kulturen beanspruchen sie für die eigene partikuläre Kultur die Leitungsfunktion. Die Abgrenzung zur Transkultur ist noch evidenter. Zwar kann man kulturelle Universalien – wie sprachliche Universalien – begründen. Aber so wie eine Universalgrammatik keine gelebte Sprache ergibt, so stellt auch ein Weltkulturerbe oder ein universelles Menschenrecht noch keine Lebenswelt dar (Schröder: Leitkultur 2006, S. 253). Dennoch kommt auch eine deutsche Leitkultur nicht umhin, sich universalisierender menschenrechtlicher Begründungen zu bedienen, um ihr unangenehme oder sogar a-kulturell erscheinende deviante Akte (Zwangsheirat, Ehrenmord, Kopftuch und so weiter) zu diskriminieren und dann qua leitkulturellen Richtungsweisungen zu sanktionieren. Leitkultur meint also immer beides: Reduktion (Verringerung) auf eine partikuläre (deutsche) Kultur und gleichzeitig deren Amplifikation (Aufblähung) als

richtungweisende Instanz. Sie ist in diesem Sinne, schon lange bevor die Leitkultur-Debatte begann, zutreffend von Emmanuel Todd, wie schon mehrfach erwähnt, als „*autoritärer Differenzialismus*“ charakterisiert worden.

Zur deutschen Tradition des Begriffs der Kultur kommt üblicherweise noch „eine apolitische oder vielleicht sogar antipolitische Stoßrichtung hinzu“ (Lepenies: Leitkultur 2006, S. 159). Die Leitkultur-Debatte zeigt in der zweiten Welle dieselbe Drift: weg von der politischen Rechtsstruktur (Gesetz, Wirtschaft, Polizei) und hin zur symbolischen Wertewelt der Kultur (Bildung, Pädagogik, Wertearbeit), genauer der ‚Leitkultur in Deutschland‘. Diese vergleicht sich primär nicht mit anderen Kulturen oder Systemen. Übernationale Werte werden zwar nicht ignoriert, aber nur über den Umweg der Europäischen Union (Antidiskriminierungsgesetz) und der Vereinten Nationen (Menschenrechte) eingeführt. (Und da, wo Gerichte gesetzlich gezwungen sind, ausländische Gesetze anzuwenden, wie etwa bei Familienkonflikten.) Die Auswahl der Bedeutungen dieser Leitkultur ist selbst nicht universell ableitbar. Sie erfolgt in gewisser Weise nach Gutdünken der Einheimischen und ihres geschichtlichen Bewusstseins. Es baut auf Vorurteilen auf, die ‚an sich‘ – wie Herder sagt – gut sind, da sie die in Deutschland lebenden Völker zu ihrem Mittelpunkt oder Leitpunkt drängt. Bezogen auf unser Intersphärenmodell ist es somit klar, dass der leitkulturelle Ansatz fest an die eine KulturMentalSphäre gekoppelt ist. Diese kulturmentalistische Verortung wird durch zwei Verbindungen noch zusätzlich verstärkt, welche Leitkulturalisten und bis jetzt auch überwiegend der deutsche Staat nicht aufgeben wollen: Die (relative) Verbindung zwischen Staat und Kirchen (die sich unter Umständen auf die Muslime ausweiten ließe) und jene zwischen Nation und Kultur (Leitkultur I).

Abb. 8: Leitkulturelle Varianten in und zwischen den Intersphären



Dieses Kulturverständnis der Leitkulturalisten muss uns bekannt vorkommen. Denn thematisiert es nicht die zwei Abgrenzungen, mit denen der Kulturbegriff klassischerweise und ursprünglichlicherweise operierte? Erstens Kultur gegen Barbarei, also hier Leitkultur (I) gegen die Barbarei atavistischer, stammesgeschichtlicher Bräuche (Ehrenmorde, Zwangsverheiratungen, Klanismus). Dann aber zweitens auch Kultur gegen Natur, gegen Ungebildetheit und Rohheit, also hier Leitkultur und sprachliches Leitsystem gegen geistig-körperliche Verwahrlosung und doppelte Halbsprachigkeit (Leitkultur II).

Aber es ist ausgerechnet die aktuelle deutsche Kanzlerin Angela Merkel, die in dem Leitkultur-Band Lammerts nachfragt, ob Zusammenhalt und Identität in Deutschland vor allem über kulturelle Kriterien definiert werden müssen oder sollen (Merkel: Leitkultur 2006, S. 172). Es sind allerdings meist die multikulturellen oder verfassungspatriotischen Antagonisten, welche jenseits der kulturellen Gesichtspunkte rechtliche und sozioökonomische Ansprüche in den Vordergrund stellen (Leitkultur III). Und mit diesem Argument verbünden sie sich dann sogar mit den Leitkulturalisten in der BioMentalSphäre: die sprachliche Assimilation aller heranwachsenden Migranten scheint heute überhaupt nicht mehr strittig zu sein. Auch die mehrsprachigen, bilingualen Unterrichtsbemühungen werden wohl langfristig geopfert werden.

Handlungsfelder und Praxen der Leitkultur

Leitkulturell begründete wissenschaftliche Theorien, Disziplinen oder soziale, politische Praxen wird man vergeblich suchen. Es gibt keine ‚leitkulturelle Medizin‘, noch nicht einmal

eine ‚leitkulturelle deutsche Sozialarbeit‘ – wohl aber gibt es eine deutsche Gesundheits- und Sozialpolitik, die sich von denjenigen der europäischen Nachbarländern genauso unterscheidet, wie die bisher in Deutschland bisher praktizierte Integrationspolitik. Länder mit explizitem, nationalen aber nicht nationalistischen, integralen aber nicht-assimilationistischen Forderungen und Richtungsweisungen an Migranten, mit einer privilegierenden Verbindung zu den christlichen Kirchen, gibt es nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland. Auch Italien, Österreich und die deutschsprachige Schweiz können wir dazu zählen.

Wenn wir darüber hinaus Leitkultur mit ‚autoritärem Differentialismus‘ in Verbindung bringen, dann ließen sich noch Erziehungsdemokratien wie Singapur und Taiwan nennen, eventuell auch Korea und Japan. Es ist aber nicht zu übersehen, dass unzählig viele Nationen der Welt zwischen einer modernen demokratischen Leitkultur und autoritären nationalen bis ethnischen, religiösen Assimilationen (‚Kosovo-Effekt‘, Irak, Israel) hin und her schwanken. Den meisten könnte eine leitkulturelle Transformation durchaus gut tun, auch wenn sie wohl selten gelingt. Ihre Tendenzen gehen eher in diese Richtungen: Neben den autoritären Erziehungsdemokratien zu populistischen Sozialstaaten (Bolivien, Venezuela) oder zu ethnischen Nationalismen („*congolité*“, „*ivoiritude*“), von denen nicht klar ist, ob sie die Bürgerkriege begünstigen oder beenden helfen; schließlich bis zu religiös fundementierten Staaten (*Rath-Yaya* der indischen Hindu-Partei BJP, die mitverantwortlich für religiös induzierte Unruhen in Ayodhya und Gujarat ist) oder Staaten wie Saudi-Arabien, den Scheichtümern und vielen anderen mehr.

Dabei ist nicht zu übersehen: Die meisten nach Autonomie strebenden Länder, deren ethnische oder religiöse Identität bedroht wird, werden erst durch internationale Interventionen geschützt und oft ausdrücklich in ihren leitkulturellen bis ethnonationalen Transformationen bestärkt (Kosovo, Ost-Timor, vielleicht auch Eilat des tamilischen Sri Lanka). So umstritten die leitkulturelle Option sein mag, so realistisch nahe könnte sie den Transformationsbedürfnissen vieler anderer verspäteter und neuer Nationen kommen: Finnland, Norwegen – und vielleicht auch Israel. Einige andere Länder wären dagegen mit Leitkultur schnell am Boden zerstört: die polyglotte Schweiz sowie das Cool Britannia ebenso wie die Grande Nation. Auf der anderen Seite haben wir gesehen, dass einige multikulturelle Gesellschaften sich momentan in die Richtung einer leitkulturellen Gesellschaft bewegen (Dänemark, Niederlande).

Leitkulturelle Lösungen des Kopftuchstreits: ‚Verlauben‘

Im Kopftuchstreit wird die Eigen-Art des deutschen Leitkultur-Diskurses offenbar. Der Kopftuchstreit existiert in Deutschland, seit es Migrantinnen gibt, die einen – meist pädagogischen

– Beruf ergreifen und das Kopftuch ‚aufbehalten‘ wollen. Doch während es in den vereinzeltten Fällen von Kindergarten-Erzieherinnen noch immer die Möglichkeit gab in einen Stadtteil mit liberaleren Verantwortlichen oder in einen Kindergarten mit verständnisstärkeren Trägern zu wechseln, hat sich die Lage von dem Moment geändert, als Migranten in Beschäftigungsverhältnisse des Öffentlichen Dienstes drängten und unter die Aufsicht der Landesministerien gerieten. Es sind zwar bis 2007 ‚nur‘ etwa 25 Lehrerinnen von diesem Streit betroffen. Aber sie beschäftigen seit vielen Jahren die meisten der 16 Kultusministerien, ihre Verwaltungen und etliche Gerichte. Das Kultusministerium Baden-Württembergs gab die Richtung an: Verbot des islamischen Schleiers. Die erste Antagonistin, Fereshda Ludin, klagte dagegen vor dem Bundesverfassungsgericht (2003). Und dieses ließ alles offen. Es gab zwar der klagenden Frau Recht, aber nur aus formalen Gründen, weil die baden-württembergischen Gesetze für ein Kopftuchverbot nicht ausreichten. Ansonsten verkündeten die Richter aber keineswegs: *anything goes*. Im Gegenteil: sie delegierten die Suche nach einem allen Seiten zumutbaren Kompromiss zurück an die Betroffenen und Beteiligten (Boshammer 2003). Sie zeigten dabei ausdrücklich einen deutlichen Spannungsbogen auf, an deren Ende zwei alternative Optionen stehen, die sie ‚Wege‘ nennen. Erster Weg: Weitergabe des Kopftuchstreits zur pädagogischen Bearbeitung in der Schule. „Es ließen sich ... Gründe dafür finden, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten.“ (Kleff 2003, S. 1344). Und der zweite Weg: konsequente Umsetzung des Neutralitätsgebots. „Es mag deshalb auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild der Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fernzuhalten (Kleff 2003, S. 1345). Die Richter fügten hinzu, dass mindestens eine dieser beiden Optionen in die schulische Gesetzgebung Eingang finden müssten. Das baden-württembergische Kultusministerium folgt der gerichtlichen Aufforderung und vervollständigt die Gesetzgebung. Aber sie stellt sie nicht in den Spannungsbogen ein, die das Gericht vorgegeben hat. Noch nicht einmal berücksichtigt sie ausdrücklich einen der beiden angezeigten Wege. Statt der Weitergabe des Kopftuchstreits in die pädagogische Bearbeitung belässt sie es bei einer gesetzlichen Regelung. Und statt der hier juristisch gebotenen strikteren Umsetzung des Neutralitätsgebots nimmt sie vom Verbot des islamischen Schleiers ausdrücklich die christlichen und jüdischen Kleidungsstücke aus. Begründet wird diese exklusive Hierarchisierung durch die Klassifizierung und Hierarchisierung der Symbole, die mit den Kleidungsstücken assoziiert werden: Kruzifix und Kippa repräsentieren religiöse Symbole, das Kopftuch diene dagegen zusätzlich der Demonstration eines politischen und

patriarchalischen Islam. In diesem Moment endet staatliche Neutralität und beginnt die leitkulturelle Richtungweisung durch Bedeutung und Verbot.

Dieser formalen Begründung wird eine inhaltliche, menschenrechtliche, hinzugefügt: das Kopftuch reduziere Frauen auf ihr Geschlecht und unterwerfe sie vormodernen Geboten. Eine staatliche Neutralität würde sowohl die Menschenrechte auf Geschlechtergleichheit als auch den Bildungsauftrag zu personaler Autonomie und Urteilsfähigkeit verletzen.



Munitioniert wird dieses Verdikt durch altgestandene Feministinnen wie Alice Schwarzer (2003). Diese fragt, ob eine muslimische Lehrerin, die mit dem Kopftuch unterrichtet, nicht geradezu patriarchalische Väter ermutigen würde, ihren Töchtern das Kopftuch aufzuzwingen. „Der islamistische Kreuzzug will die ganze Welt zum Gottesstaat definieren“.

Das Kopftuchverbot erscheint in diesem Licht wie eine kulturpädagogische Maßnahme, der geschichtlich-kollektive Lernprozesse vorausgegangen sind: deutsche Menschen- und Frauenrechtler hören auf, das ‚anschwellende‘ Tragen des Kopftuchs bei zunehmend jüngeren Frauen und Mädchen wie durch einen Schleier zu sehen oder darüber den Schleier der Toleranz beziehungsweise der Verdrängung zu breiten. Es erscheint fast wie eine zentrale Metapher der deutschen Leitkulturbewegung, die bemüht ist, den Schleier der Menschen- und Kinderrechtsverletzungen endlich zu lüften. Dabei bleibt das Kopftuchverbot auf das politisch-administrative Verfahren beschränkt. Die erste richterliche Empfehlung, die Schule und die Kommunikation zwischen Kopftuch tragenden und nicht Kopftuch tragenden Lehrerinnen und Schülerinnen „zu einem Ort der Einübung gegenseitiger Toleranz zu nutzen“, wird nicht erwähnt oder gar angedacht.

Die Praxis des Kopftuchverbots betrifft in Deutschland im Moment nur die Einstellung erwachsener Frauen in den öffentlichen Dienst, zumal von Lehramtsanwärterinnen in den Schulen. Jedoch wird diese Praxis entsprechend einem Strukturelement der deutschen Leitkultur sehr unterschiedlich – nämlich föderal – gehandhabt. Und überdies beständig von außerpädagogischen Handlungssystemen, neben dem der Religion insbesondere von der Justiz, relativiert oder dereguliert. Nach der Gesetzgebung in Baden-Württemberg hat mittlerweile das Verwaltungsgericht Stuttgart der Klage einer anderen Kopftuch tragenden Lehrerin stattgegeben: Das Verbot des Kopftuchs verstoße gegen die Gleichbehandlungspflicht der Religionen. In diesem besonderen Fall ging es konkret um eine deutsche, zum Islam konvertierte Lehrerin, deren mützenartige Kopfbedeckung verboten worden war, während in der unmittelbaren Nachbarschaft christliche Ordensfrauen unter ihren Nonnenhauben eine ganze Schule gestalten durften.



Dabei entwickelte dieses Gericht eine rigoros anmutende Rechtsbegründung, die eher an das transkulturelle Modell des unmittelbaren Nachbarn Frankreich erinnert als an eine leitkulturelle Tradition: die Hervorhebung christlicher und abendländischer Symbole aus dem schulgesetzlichen Verbot sei nur dann gutzuheißen, wenn sie „von neutraler Warte“ aus erfolge, also etwa aus der Warte von Menschen- und Freiheitsrechten, und das heißt konkret: abgelöst von Glaubensinhalten. Damit habe aber die Selbstdarstellung einer Lehrperson, der die religiöse Überlieferung mehr bedeute als ein kulturelles Erbe, nichts zu tun: „Bei der

Darstellung (geht es) nicht um persönliche innere Verbindlichkeit, die der Darstellende für sich anerkennen müsste.“ Über allen Urteilen hängt, wie ein Damoklesschwert, das frühere Kruzifix-Urteil. Hier hatte das Bundesverfassungsgericht der selbstkritischen Sensibilität eines intellektuell-demokratischen Nachkriegsdeutschlands nachgegeben. Indem sie Menschen, die am Kruzifix im Klassenzimmer Anstoß nahmen, mit dem Verweis auf die ‚negative Religionsfreiheit‘ entgegenzukommen suchte, führte sie die Möglichkeit ein, religiöse Symbole dann zu entfernen, wenn sie ‚negative‘ Wirkungen auf Menschen zeigen. Doch während sich hier negative Religionsfreiheit auf ein eigenreligiöses, eigenkulturelles Symbol – dem Kruzifix – bezog, geht es beim Kopftuch nun um ein fremdreligiöses und fremdkulturelles Symbol von Menschen, die einmal als Gäste und Arbeiter kamen und nun als Mitbürger oder Mitglieder dauerhaft in der deutschen Gesellschaft leben. Und während das Kruzifix, auch ohne Willensbekundung der Betroffenen, einfach an der Schulwand hängt, wird das Kopftuch von den einzelnen Menschen individuell in die Schule gebracht. Insofern ist ein hochkomplexes Momentum entstanden, in welchem sich unterschiedliche Freiheitsrechte (Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit) mit widersprüchlichen Tendenzen (negative und positive) überlagern. Entsprechend singulär fallen zur Zeit die verschiedensten Entscheidungen der Kultusministerien und insbesondere der Gerichte aus.

Der Stadtstaat Hamburg zeigt sich eher multikulturalistisch-lässig, nachdem die Partei „Rechtstaatliche Offensive“ ein generelles Kopftuchverbot nicht durchsetzen konnte: Die Entscheidung bleibt den Schulen überlassen. Einige Lehrerinnen unterrichten unbeanstandet mit Kopftuch. Schleswig-Holstein folgt dagegen eher dem transkulturellen Modell: Seine Lehrer dürfen ab Februar 2005 weder Kopftuch noch Kreuz noch Kippa tragen. Sie alle haben in der Schule auch durch ihr äußeres Erscheinungsbild religiöse und weltanschauliche Neutralität zu wahren“ (Kutter 2006). Erste Proteste und Klagen seitens der Kirchen und des (christlichen) Parteivolks werden bereits laut.

Die Kultusministerien in Niedersachsen und Bremen haben dagegen extrem verklausulierte Verbote formuliert. Diese haben den Vorteil, dass sie in immer wieder neuen Durchführungsbestimmungen variiert und dem Zeitgeist angepasst werden können. In Niedersachsen „darf das äußere Erscheinungsbild der Lehrkraft keinen Zweifel an ihrer Eignung begründen, den Bildungsauftrag der Schule auch in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht überzeugend vermitteln zu können.“ Dazu gehöre, die Persönlichkeit der Schüler unter anderem auf der Grundlage des Christentums zu entwickeln zu helfen. Während der Kultusminister damit das Kopftuch grundsätzlich verboten sieht, ist nach Ansicht der SPD-Opposition eine Prüfung im Einzelfall nötig. Bremen glaubt mit Hilfe des weisen

Altbürgermeisters Scherf eine „salomonische Lösung“ gefunden zu haben: Das Tragen religiöser Symbole ist den Lehrern dann verboten, wenn dieses „geeignet“ ist, „den Schulfrieden zu stören“. Prompt entschied bald danach das Verwaltungsgericht auf Klage einer Referendarin, die Schulbehörde müsse die konkrete Gefährdung des Schulfriedens im Einzelfall nachweisen.

Einmütiger agieren Kultusministerien, Jugendämter und Gerichte im Falle der Beschneidung von Mädchen. Es ist mittlerweile allgemeines Recht geworden, dass deutsche Behörden den aus Afrika oder Asien stammenden Müttern das Aufenthaltsbestimmungsrecht für ihre Töchter teilweise entziehen können. Wenn die Eltern ihre Töchter in ihre Herkunftsländer zurückschicken wollen und zu befürchten ist, dass ihnen dort die Beschneidung droht, darf der Staat in das Sorgerecht der Eltern eingreifen (Aktenzeichen XII ZR 166/03).

Doch in diesem Hin und Her bleibt eine grundsätzliche ‚leitkulturelle Richtungsweisung‘ auf der Strecke. Diese müsste eigentlich, so sie denn ihren eigenen geschichtlichen Humus und ihre eigene interkonfessionelle Tradition ernst nimmt, Vorkehrungen dafür treffen, dass der Islam als drittgrößte Religion in den Genuss der Religionsprivilegien kommt: vom Religionsunterricht in der Schule bis zur Subventionierung von Wohlfahrtsorganisationen.

Paradoxien des Leitkulturalismus: Integration der Misstrauten

Manche mögen versucht sein, eher die Paradoxien des Kopftuchs als diejenigen der Leitkultur zu thematisieren. Selbstverständlich stimmt alles, was gegen und was für das Kopftuch vorgebracht wird: die dunkle Seite des Verhüllungszwangs, des politischen Kampfmittels, des schikanösen Tugendtuchs – wie auch die hellere Seite des Ausdrucks der Frauenwürde, der Identität, der freien Bewegung. Das Kopftuch an sich stellt einen Widersinn per se dar.

Denn erste Paradoxien des Leitkulturalismus sind schon im originären Prozess des Kopftuchverbots deutlich geworden. Einen äußeren Widerspruch zwischen den weitgehend westlichen Bedeutungen von Körperlichkeit und den wiederentdeckten religiösen Bedeutungen körperlicher Zucht und Keuschheit. Dieser Widerspruch wird in letzter Zeit dadurch evident, da diese Be-Deutungen von beiden Seiten fast demonstrativ zur Schau gestellt werden. Die *inneren Widersprüche* lassen sich schon bei Fereshta Ludin zeigen: sie betont die autonome persönliche Entscheidung, vermag sich aber nicht zu Äußerungen über Taliban, gesteinigte Frauen und Polygamie verleiten lassen. Das verstehen viele Migranten, aber kaum ein Deutscher, dem sie überdies nicht die Hand reicht. Entsprechend spalteten sich selbst diejenigen Organisationen auf, die Frau Ludin anfangs unterstützten, etwa die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft oder einige Schulkollegien.

Der Wider-Sinn ist jedoch auch umgekehrt im *Kopftuchverbot* zu erkennen, in welchem sich ethno- und christozentrische Intoleranz mit aufklärerischen Motiven der Mädchen-Emanzipation vermischen. Schon an der Oberfläche werden diese Paradoxien deutlich: Verbot bei Lehrerinnen, aber nicht bei Lehramtsanwärterinnen, Studierenden oder Schülerinnen; Verbot im öffentlichen Dienst, aber nicht in der Gesamtgesellschaft oder gar in der Privatwirtschaft.

Fangen wir mit dem Verhältnis zwischen Religion und Kirche an. Die Privilegierung der christlichen Zeichen und die Diskriminierung islamischer Symbole wird ausgerechnet von solchen Protagonisten hervorgebracht, die kaum Gedanken an die besondere Frauenbehandlung in der eigenen (katholischen) Kirche und im eigenen Glauben an den ‚Vater Gott‘ verschwenden. Und die nicht sehen, dass die juristisch ausgelösten Neuregelungen tendenziell zum verallgemeinerten Verbot *aller* religiöser Insignien führen muss. Deshalb kann es niemanden überraschen, dass ‚die Deutschen‘ nicht mal am Beispiel des Kopftuchs zu einem (leitkulturellen) Konsens finden können. Die Gerichte deregulieren alles, was Gleichbehandlung behindert und den Schulfrieden nicht stört. Und die christlichen Kirchen befürchten zu Recht, dass das Kopftuchverbot zum Trojanischen Pferd nicht etwa des islamischen Integralismus in die deutsche Schule, sondern der vollständigen Säkularisierung der Schule werde, aus der alles Religiöse schließlich verbannt wird. Wenn muslimischen Bürgern das Recht bestritten wird, sich mit religiösen Symbolen sichtbar zu machen, dann kann dies auch bald – aus Gleichheitsgründen (siehe Schleswig-Holstein) und die Gerichtsentscheidungen) – den christlichen und jüdischen Bürgern vorenthalten werden. Eine leitkulturelle Logik müsste die in die deutsche Gesellschaft eingeschriebene Erfahrung aufgreifen, nach der Kirchen nicht nur private Religionsgemeinschaften waren, sondern in die Gesellschaft hinein wirken wollten und gewirkt haben. Deshalb hat sich Deutschland gegen den transkulturellen Laizismus einiger lateinischer Länder und die Trennung von Staat und Kirche und für das Gebot der *Ko-Option* entschieden. Der Staat optiert nicht eindeutig für Religionen oder für bestimmte Kirchen, aber er arbeitet mit den organisierten Religionsgemeinschaften in herausragender Weise zusammen. Und gegenseitig nehmen sie sich bestimmte Funktionen ab: der Staat durch die Eintreibung der Kirchensteuer und die Rahmung des Religionsunterrichts; die Kirchen durch (staatlich finanzierte) Sozial- und Wohlfahrtsarbeit. Und dies obwohl die Kirchen, die katholische allen voran, Wünsche artikuliert, die sich nicht in das moderne Gesellschaftssystem einpassen (Abtreibung, vorehelicher Geschlechtsverkehr, Stellung der Frau, Verbot des Priesteramtes für die Frau und so weiter). Deshalb müsste nicht gleich das deutsche Staatskirchenrecht aufgegeben werden. – Entsprechend paradox ist aber auch das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Islam (den es allerdings nur fragmentiert in vielen verschiedenen Gemein-

den gibt, und die sich nur mit Mühen zu einem zentralen Gebilde verbinden). Auf der einen Seite nutzen sie den durch den Islam wieder in die Gesellschaft eingeführten religiösen Elan, um religiösen Werteordnungen mehr Gewicht zu geben: neben der Tatsache, dass Kleriker und Nonnen sich gegen das Kopftuchverbot aussprechen, wird dies besonders im Fall der Blasphemie deutlich. Die Wiederbelebung des Religiösen, Sakralen und Heiligen mit Hilfe des Islam lassen sich die christlichen Kirchen dadurch honorieren, dass der Druck auf den Gesetzgeber wächst, Blasphemie und andere kritische Freiheiten einzuschränken. Es ist kein Zufall, dass einer der Begründer der deutschen Leitkultur, Jörg Schönbohm (2006), ausruft: „Uns ist kaum noch etwas heilig. Solange beinahe jeder Tabubruch Kunst ist, man denke nur an den abgeschlagenen Christuskopf in einer Berliner Mozartinszenierung, solange Gewaltverherrlichung und öffentliche Unmoral anstandslos mit der Würde des Menschen in Einklang gebracht werden können, solange wird dieses Volk nicht zu sich finden ... Bei nüchterner Analyse kann niemanden verwundern, dass sich der Islam durch die Werte-Dekadenz des Westens nachgerade eingeladen fühlt.“ (Schönbohm 2006).

Auf der anderen Seite befürchten christliche Kirchen jedoch, dass die ‚stille Islamisierung‘ entweder zur Verhärtung der politischen Ablehnungsfront beiträgt, damit zu einem generellen Verbot der religiösen Zeichen in der Schule und damit in einem ersten Schritt zur vollen Säkularisierung oder Laizisierung der öffentlichen Sphäre. Genau das ließ den früheren Bundespräsidenten Johannes Rau (2004) befürchten, dass ein Kopftuch-Verbot ein Weg in den laizistischen Staat sein könnte, der das Religiöse und die Kirchen aus dem öffentlichen Leben verbannt: „das will ich nicht!“ (Rau 2004). Die religiöse Wiederbelebung mithilfe des Islam kann allerdings umgekehrt auch zur Ausweitung der staatlichen Kooptation auf die muslimischen Gemeinden führen, deren dann gegründete Wohlfahrtsverbände in Konkurrenz zu den christlichen ständen. So wie möglicherweise Konkurrenz um die Durchsetzungsfähigkeit religiöser Normen bei den Gläubigen zunimmt: Schlagen sich etwa die islamischen Vorschriften (neben dem Kopftuch die fünf Säulen: Gebete, Pilgerfahrten und so weiter) nachhaltiger bei den Muslimen durch als etwa die Dogmen des Papstes bei den Katholiken? Überdies hat erst der Papst Benedikt in seiner Regensburger Rede 2006 nachdrücklich demonstriert, wie wenig vom paradoxen Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft thematisiert wird: weder in der begrenzten Vernunft des Glaubens noch vom anmaßenden Glauben der Vernunft.

Wir haben über dies schon an die äußeren und härteren Widersprüche zwischen dem Kopftuchverbot und den juristischen Gerichtsverhandlungen und ihren Entscheidungen gezeigt, dass das Rechtssystem alles dereguliert, was Gleichbehandlung (und nicht nur Religionsfreiheit) behindert und den Schulfrieden nicht stört. Das Rechtssystem hat im Gegensatz zum eher humorlosen und hier paradoxiefreien politischen System eine große Übung im paradoxen

Umgang mit paradoxen gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnissen. Es befindet sich ständig auf der Gratwanderung zwischen Grundrechten und der Berücksichtigung biographischer und kultureller Hintergründe. Weder kann sie in transkultureller Manier die Kultur von Einwanderern und ihre Religionen umstandslos an die deutsche Leitkultur anpassen, noch kann sie in multikultureller Tendenz besondere Rechte den verschiedenen Gruppen der Gesellschaft einräumen. Beides ‚passiert‘ hier und da – wie im Fall der Frankfurter Familienrichterin, die durchaus zu Recht, wenn auch einseitig und wenig informiert, den religiös-kulturellen Hintergrund des marokkanischen Ehemanns berücksichtigen musste (ohne zu wissen, dass Marokko sich gerade ein sehr modernes und liberales Frauenrecht gegeben hat) oder wie im Fall eines Düsseldorfer Richters, der muslimische Mädchen dazu nötigen wollte, im Sexualkundeunterricht Filme anzusehen, in denen sich Mädchen selbst entjungfern oder im Fall eines Nürnberger Richters, der für die Abschiebung einer iranischen Asylbewerberin deren auftragen eines Kopftuchs er zwang, um ein ‚passendes‘ Passfoto für die empfangende iranische Gesellschaft zu erstellen. Aber solche Verstöße gegen die Gratwanderung korrigiert in der Regel das ‚System‘ des Rechts selbst.

Bleibt das System der Schule, das es sehr viel schwerer hat, im alltäglichen Umgang solch eine paradoxe Kommunikation zu entwickeln und durchzuhalten: zumal dann, wenn Teile des Lehrbetriebs zusammenbrechen, weil mehr als ein Drittel der Schüler nicht an ihm teilnimmt. Soweit das aus religiösen Motiven erfolgt, ist dies bekanntlich kein muslimisches Problem allein. Es betrifft auch Christen und unter ihnen nicht nur evangelikalische oder fundamentalistische. Wenn sie die Absetzung der Evolutionstheorie (wegen der mangelnden Übereinstimmung zur Schöpfungsgeschichte) oder der Harry Potter-Lektüre (wegen des Rückfalls in die vorreligiöse Magie) fordern. Das Schulsystem will in der Regel ‚integrativ‘ sein. Doch einige Schulen, insbesondere Gesamtschulen, verstehen diese Integration in einer kulturalistischen, trennenden Weise, das heißt sie arbeiten mit einem Übermaß an differentia- listischer Duldung, indem sie für die verschiedenen Glaubensgemeinschaften getrennte Angebote machen. Und andere, insbesondere Gymnasien und Realschulen, übertreiben es mit dem Zwang zur Teilnahme am einheitlichen Lehrplan. Doch in den meisten Fällen passen sich ‚Schulbetriebe‘ – teils resigniert, teils engagiert – den vorhandenen und wechselnden Verhältnissen an.

Was bleibt von der Vision einer Leitkultur, wenn das staatliche Handlungssystem nicht über den nötigen Spielraum für die Durchsetzung dieses ‚großen‘ Entwurfs verfügt? Fangen wir bei den Paradoxien der Kategorie ‚Leitkultur‘ selbst an: sie soll also *deutsch* sein, ist aber eigentlich an Menschen nicht-deutscher Herkunft gerichtet; sie soll *kulturell* sein, ist aber auf die Koordinierung der verschiedenen im engeren Sinne nicht-kulturellen Handlungssysteme –

Staat, Recht, Religion, Wissenschaft, Pädagogik, Sozialarbeit, Psychologie, Ökonomie und so weiter – angewiesen; und schließlich soll sie *leitend* sein. Leitung kennt in allen Sprachen einen umfassenden Bedeutungshorizont, dem überall eine klare asymmetrische Struktur zwischen Leitenden und Geleiteten gemeinsam ist, sei es in Leitgrenzen (französisch: *‘ligne de démarcation’*), in Leitmotiven (französisch: *‘thème dominant’*), in Leitlinien (*‘ligne de conduite’*), in Leitkarten (englisch: *‘master card’*), im Leitsatz (*‘guiding principle’*) bis hin zum Führen (*‘conduite’/‘leading’*) und Kontrollieren (*‘test’/‘check’*). Dieser Vorsilbe *Leit* ist es im wesentlichen zu verdanken, dass die Debatte um Leitkultur auch in seiner zweiten Welle in gewisser Weise ‚abgetötet‘ wird, noch bevor sie sich in konkreten Maßnahmen und Ergebnissen niederschlagen kann. Dabei kündigt sich der Tod der Leit-Kultur (Zitat 6) nicht nur einfach deshalb an, weil sie das eigene deutsche als das erste maßgebliche und die Ansprüche der anderen an die zweite oder dritte Stelle verweist, wenn nicht gar ausweist. Vielmehr wird die Tätigkeit der Leitung gar nicht charakterisiert. „Es kann ja Gründe dafür geben, die nicht gleich schlecht sein müssen, nur weil sie so leicht schlecht zu machen sind,“ schreibt Adolf Muschg und spielt folgendes Gedankenspiel durch: „Nehmen wir an, ‚Leitkultur‘ bezeichne einen Sachverhalt, den die (vorhandene) Einsicht, dass er sich auch sehr unschön besetzen lässt, leider nicht daran hindert zu existieren. Und wenn das so ist: wäre ein Ausdruck für inkorrekte Gefühle – sei er auch frag-würdig – ihrer Unterdrückung nicht vorzuziehen? Er hätte den Vorteil der Ehrlichkeit und trüge zur sozialen Hygiene bei ... Sollte der Sprecher ‚Leitkultur‘ nicht drohend, sondern warnend meinen, so signalisiert er, gutwillig gelesen, nur eine Grenze seines Fassungsvermögens. Dabei nimmt sein Wort in Kauf, als Grenzfall dazustehen – wohl gar als Kandidat für das Unwort des Jahres.“ (Muschg: Leitkultur 2006, S. 187-188).

Doch Resonanz und Propagierung der leitkulturellen Botschaft macht gerade den Integriertesten unter den Deutschen mit Migrationshintergrund Schwierigkeiten. So sind die Zugewanderten, die zum Lammertschen Sammelband beigetragen haben, ‚Integrierte‘, wie sie im leitkulturellen Buche stehen könnten: Germanisten, Literaten, Intellektuelle und so weiter. Aber als Deutsche mit Migrationshintergrund zeigen sie sich von der Leitkulturzumutung „verstört“ (der Vorsitzende des Zentralrats der Juden Paul Spiegel), „degradiert“ und misstrauisch gleichgesetzt mit Rechtsbrechern aus der Welt der Fanatiker und Fundamentalisten (Deligöz: Leitkultur 2006, S. 49), „provoziert“, „befremdet“, „geschockt“. Unter ihnen kursieren andere Definitionen der Leitkultur: Umweltschutz, Tierschutz und Mülltrennung – von der andere Trennungen dann nicht mehr so weit entfernt sind. Anderweitig erlaubt sich ursprüngliche Stichwortgeber Bassam Tibi am Ende seiner beruflichen Laufbahn in Deutschland jenen Ausbruch, den er früher vielleicht nicht gewagt hätte zu artikulieren. Von seiner ursprünglich imaginierten demokratischen, menschenrechtlichen europäischen Leitkultur habe er in Deutsch-

land nichts erlebt und nichts erfahren: „Zu mehr als einem akademischen Gastarbeiter und einem „Syrier mit deutschem Pass“, der „unter uns lebt“, letztlich aber „nicht zu uns gehört“, konnte ich es als Fremder in diesem Land nicht bringen. Was wir Fremde von diesem Land denken, bleibt unter uns, und die Deutschen wollen es auch gar nicht wissen. Die Fremden werden in Deutschland in der Öffentlichkeit mit rhetorischer Fremdenliebe beglückt, nach diesem warmen Regen folgt jedoch der Alltag der kalten Dusche der Fremdenfeindlichkeit. Wenn Bundespräsident Horst Köhler Deutschland als Land der Ideen preist, erinnere ich mich an die alltägliche Ausgrenzung der Fremden in Deutschland. Auch ich gehöre zu diesen Fremden, denen Deutschland nicht die Spur einer Identität, einer Zugehörigkeit vermittelt ... Wenn Deutschland wirklich westlich wird und eine europäische, keine deutsche Leitkultur annimmt, kann sich auch ein Migrant mit Deutschland identifizieren. Als Fremder kann ich dies heute noch nicht.“ (Tibi 2006). Was ein prominenter Sozialwissenschaftler mit eigenem Migrationshintergrund zum Ausdruck bringt, wird von einer übergroßen Mehrheit der Migranten geteilt: sie werden ständig gefragt, woher sie kommen und wohin sie wollen (dass sie inzwischen hier angekommen sind, kommt bei etlichen ihrer deutschen Kollegen offensichtlich nicht an), ob sie Türken oder Afghanen sind (dass sie auf diese Weise fremde Deutsche bleiben, also ‚Deutschländer‘, weniger integriert, weniger identifiziert, verwundert dann dieselben deutschen Kollegen). Die Behandlung des Guantanamo-Häftlings Kurmaz, den man nicht in Deutschland zurück haben wollte, spricht – leitkulturelle? – Bände. Bassam Tibi hat folgerichtig und auch sehr herablassend angekündigt, dass er „sein verlorenes Leben ... im Dienst einer Provinzialität im Bauernland Niedersachsen“ verlassen und in den USA arbeiten will, weil diese von Allahs Geist besser ausgestattet sind. Dass diese Klage – bei aller möglichen Selbstgerechtigkeit – in vielen zumal akademischen Arbeitsmilieus, von vielen anderen auch einheimischen Kollegien formuliert werden könnte, ändert nichts an der Kritik der ‚deutschen Leitkultur‘: sie sei (noch) auf einer Kultur des Ressentiments, der Mittelmäßigkeit und ähnlich unschöner Dinge mit-aufgebaut.

Viele Migranten und Angehörige der Nachbarländer haben den Eindruck, dass die deutsche Leitkultur-Debatte beim Nachdenken über die anderen anfängt, um dann mehr oder weniger penetrant bei Forderungen an die anderen zu enden. Es wird noch nicht einmal das volle Paradoxon des eigenen Fremden und des Fremden im Eigenen¹ berührt. Es bleibt bei der Bemühung um das Selbstvergewissern einer verunsicherten eigenen Identität und Kapazität. Man kann aber auch noch weiter gehen und von einer verdoppelten Paradoxie zwischen mangelnder Selbstliebe sprechen, die zu Fremdenliebe dränge, die aber wiederum nur die andere Seite

¹ Vergleiche die Bände I und VI dieser Reihe

der Medaille nämlich Fremdenverachtung und Selbstverachtung ausdrückt. Vieles von diesen paradoxen Gefühlen schlägt sich in beiden Wellen der Leitkulturdebatte nieder. Die Fremdenverachtung und die Selbstvergrößerung unter den Nazis hat, ‚natürlich‘ mit Hilfe protestantischer Ethik, Fremdenliebe und Selbsthass hervorgebracht, die aber im weiteren Verlauf des interkulturellen Wandels den Realitätstest nicht überstanden. Erst mit Jahrzehnten Verspätung konnten sich die Idealisierungen oder Ignorierungen gegenüber Migranten und Minderheiten lockern und sich zu mehr Selbstakzeptanz und einigen Zweifeln an der Integrations- und Toleranzwilligkeit von Teilen der Migranten durchdringen. Nun suchen Leitkulturalisten die Deutschen und die Migranten in ihrer gegenseitigen Ignoranz aufzurütteln und zu Anstrengungen eines gemeinsam geregelten gesellschaftlichen Lebens zu bewegen: eine Bewegung, die jedoch überwiegend durch Anpassung an die deutsche Sprache und an die deutsche Kultur erfolgt.

In diesem Zusammenhang ist es nur folgerichtig, dass viele Kritiker im Leitkultur-Angebot einen blinden Fleck und sehr viel unbewusste Projektionen erblicken. Denn Leitkultur ist nicht nur ein Integrationsangebot, sondern auch verbunden mit dem Wunsch, Unsicherheit zu vermeiden. Leitkulturalisten fühlen sich, vielleicht stellvertretend für viele andere Deutsche, befremdet oder sogar bedroht. Sie möchten stattdessen lieber leitende und verbindliche Regeln herausgeben, die das Tolerieren von Abweichungen und Ambivalenzen beendet. Mit diesem Geist wird Leitkultur jedoch schnell zum Ausdruck einer *Kultur des Misstrauens*: „Es geht um die Abwehr einer bestimmten Religion des Islam oder noch allgemeiner um die Abwehr einer bestimmten fremden Kultur.“ (Sacksofsky 2003).



Der eigentlich verständniswillige deutsch-französische Intellektuelle Alfred Grosser bemängelt, dass leitkultureller Forderung und Förderung das Wichtigste fehle: Ein die Nation übergreifendes „Verstehen des Leidens der Anderen“ (Schultz 2006) – und gleichzeitig nicht zu vergessen die Mit-Freude. Anderen fehlt darüber hinaus etwas zutiefst Menschliches: Der Humor. Die Angelsachsen und manche junge Deutsche würden es heute vielleicht *coolness* nennen. An einem entspannten heiter gelassenen Selbstwertgefühl, so die amerikanische Dozentin Marcia Pally (2003), ermangele es in Deutschland. Erst wenn gewöhnliche Einwanderer nicht nur wegen wirtschaftlicher Vorteile Deutsche werden wollen (aber „Deutsche mit Migrationshintergrund bleiben“), sondern weil es *cool* ist – dann wird es offen für seine Fremden und nicht nur für Freunde sein. Selbst einem britischen Lord, Edelmann der elften Generation und früher Minister, hat seine britische Leitkultur in ein heiteres Alphabet verpackt: Von A=Ancestries (davon habe ich eine Menge) über den Buchstaben H (Humor) bis zu Z=Ziss (Schnarchen und/oder locker Arbeiten): Heinrich (2000).

Wenn der Innenminister Schäuble sagt, etwa dass die größte Moscheegemeinde Milli Görüs bereits „einen institutionalisierten Dialog mit dem Verfassungsschutz“ führe (Rübel 2006). Und wenn die Kanzlerin Angela Merkel nach dem ersten sehr exklusiven „Integrationsgipfel“ nicht viel mehr als von gut schmeckenden Süßigkeiten zu berichten weiß, die aus einem Land stammen, dem sie den Beitritt zur EU verweigern will: der Türkei – dann wird das Dilemma offensichtlich: Wer die Türken nicht in der EU haben will – zieht der nicht auch die Anpassung der Türken in Deutschland in Zweifel? Wird so nicht das innenpolitische Integrationsproblem gegen das „Türkenproblem“ (so selbst ein prominenter Historiker wie Wehler) der Europäischen Union ausgespielt. Dann kommt es zu den eigenartigen Äußerungen Schäubles: „Es werden auch blonde, blauäugige Menschen Opfer von Gewalttaten.“ Sicherlich will er von der schwarz-weiß-Polarisierung loskommen, in der dann auch noch Angriffe auf Schwarze in dramatischer Weise skandalisiert werden, während Angriffe auf Blonde Blauäugige nur in Fußnoten vermerkt werden. Der Leitkulturalist sieht sich bemüht, die Proportionen wieder herzustellen: bedroht werden (auch) Deutsche – im eigenen Land, von Menschen, die aus dem Ausland, aus entfernten Kontinenten zugereist oder zugewandert sind. Nicht jeder verbindet Leitkultur mit der Leidkultur des Misstrauens. Aber es gehört zu den immer wieder nur hier geäußerten Motiven, nicht nur an der Integrationsunwilligkeit von Migranten zu zweifeln, sondern sie auch gleichzeitig des Täuschens und ‚*Türkens*‘ fähig zu halten. Zu diesem Lager haben sich mittlerweile auch eine Menge ursprünglich idealistisch-multikulturalistisch gesinnter Menschen – wie die bereits zitierte Alice Schwarzer – hinzugesellt. Früher haben Ali und Aysen sie „unheimlich betroffen“ gemacht, weil sie diese als Doppelopfer wähten: ihres heimatlichen Unrechtsstaats sowie des ausländerfeindlichen deutschen Staats. Doch jetzt

merken sie, dass Ali und Aysen gar nicht von ihnen gerettet werden wollen, sondern vor ihnen und von den Deutschen überhaupt. Sie und ihre Kinder entwickeln sich nicht so, wie viele Deutsche es von ihnen erwartet haben: nicht sprachlich, nicht kulturell, nicht religiös und nicht sozial.

Was so schwer zu verstehen ist, ist das interkulturelle Paradoxon par excellence: die *Integration der Segregation* oder die *Segregation der Integration*. Keine Integration kommt ohne Segregation aus, jede Integration bedient sich ihrer sogar; und es gibt Segregationen, welche die gesellschaftliche Integration abstützen. Zynisch gesprochen beginnt das bei der Beschäftigung der vielen Millionen Gastarbeiter und endet bei der Stationierung der Migrantenschüler an deutschen Hauptschulen. Der Widerspruch wird jedoch auf die Spitze getrieben, wenn eine deutsche Integrationspolitik die Bindung der deutschen Türken an die Türkei möglichst ‚kappen‘ will („deutsche Muslime“).

Weil der Leitkulturalismus größtenteils eine Reaktion auf Befremdungserfahrungen und Bedrohungsbefürchtungen erscheint, gibt er sich unter anderem den Auftrag, die Parallelgesellschaften zu räumen. Obwohl das Wort ‚Parallelgesellschaft‘ politisch korrekt den Begriff des Ghettos ersetzen soll, versetzt es Politiker permanent in einen Alarmzustand: als hätte in Einwanderervierteln wie Berlin-Neukölln, Dortmund-Nord, Hamm-West und so weiter die *scharia* das Grundgesetz ersetzt und die Mullahs die Kommunalverwaltung an sich gerissen. Und als hätten diese damit alle die schönen Phantasien umgesetzt, mit denen Medien vermeintliche Mullah-Regime gewöhnlich garnieren: die Enthauptung von Nichtmuslimen, die Auspeitschung von Ehebrecherinnen, die Ehrenmorde an liberalen Schwestern, Töchtern und Frauen. Als ob fundamentale religiöse Normen so umstandslos bei der Mehrheit der eingewanderten Gesellschaftsmitglieder durchschlagen könnten. Außerdem verdrängt dieser Bedrohungsdiskurs, dass die Mehrheit der Migranten in deutschen Wohngebieten lebt, nur 23% in Stadtteilen, die überwiegend von Landsleuten bewohnt werden – und das der Rest in ‚multiethnischen Quartieren‘ residiert (Şen: Leitkultur 2006, S. 262). Und dies weil selbst deutsche Enthusiasten der frühen multikulturellen Jahre mittlerweile die billigen Mietwohnungen in den alten Stadtteilen der ‚Sozialen Brennpunkte‘ verlassen haben. Der Vorwurf, ‚die Fremden‘ bilden Parallelgesellschaften, verkehrt, aus dieser Warte heraus, also völlig die Tatsachen.

Die Paradoxie lässt sich somit auch historisch in der widersprüchlichen Interaktion zwischen den Einwanderern der drei Generationen und den Einheimischen erkennen. „Das ist *paradox*“, schreibt ein Journalist in der tageszeitung: „Gerade in dem Moment, in dem türkischstämmigen Künstlern der Durchbruch in den Mainstream gelungen ist, die kulturelle Integration also auch auf der Ebene der Hoch- und Massenkultur unübersehbar geworden ist, verfällt die Integrationsdebatte in regressive Zuckungen. Türkischstämmige Schriftsteller gewinnen

Literaturpreise und schreiben Bestseller, türkischstämmige Filmemacher reüssieren auf internationalen Filmfestivals, auch an den Kinokassen ... türkischstämmige Comedians haben selbstverständlich am deutschen Comedy-Boom teil. Türkische Multis heben multinationale Wirtschaftsunternehmen. Gleichzeitig fabulieren deutsche Kulturjournalisten vom ‚Scheitern der Integration‘ und dem ‚Ende der multikulturellen Illusionen‘. In welcher Welt leben die eigentlich?“

‚Humus-Kultur‘ und ‚Humus-Bildung‘ haben darüber hinaus dreierlei gemein. Erstens: suchen sie mit einem Gemisch aus Ressentiments und Wertebekennnissen nicht nur in den ‚anderen‘, sondern sogar auch in den ‚ganzen‘ Menschen einzudringen – etwas das ihr qua Verfassungsorgan gar nicht zusteht. Diese respektiert nämlich das „*forum internum*“ des Menschen (Limbach: Leitkultur 2006) und „versagt es sich, Pflichten des Gewissens, der Gesinnung oder der Religion zu verordnen oder zu erforschen.“ Allenfalls kann der Staat bei Einheimischen und Eingewanderten „eine gute ethische und politische Erziehung organisieren, die den Menschen die Chancen gibt, zu Persönlichkeiten zu werden, die anderen mit dem Respekt ihrer Würde begegnen.“ Zweitens: dass dieser ‚Humus‘ der Deutschen weitgehend ins Unbewusste oder auch ins Unterbewusste abgedrängt wird. Doch Unterbewusstes, zumal dasjenige des anderen, ist nicht belehrbar. Außerdem ist offensichtlich, dass dieses ebenso großzügige wie wider-sinnige oder sogar wahn-sinnige Angebot eines ist, welches sich normalerweise an alle – Eingewanderte wie Einheimische – richten müsste. Doch wenn es das täte, würde es auch von Einheimischen nur in hochselektiver Weise wahrgenommen und artikuliert werden können. Drittens: wäre demnach eine solch weit über den Verfassungspatriotismus hinausgehende Forderung auch durch Zustimmung der Migranten allein gar nicht zu erreichen. Sie erfordert Einwurzelungen in Schichten des kollektiv Unbewussten, die ausbildungs-, bildungs-, unterrichts-, oder erziehungsmäßig gar nicht herbeigeführt werden können. Sie können sich ‚bilden‘, aber nicht weil diese Bildung von Amts wegen gewollt, gelehrt und getestet wird. Insofern verbinden sich im Leitkultur-Konzept in recht eigenartiger Weise vormoderne Gesichtspunkte mit postmodernen. Vormodern erscheint die Anforderung nach quasi völkischer oder nationaler Integration (oder sogar Assimilation), die auch Abgrenzungen nach innen und außen nicht scheut. Postmodern klingen dagegen Bemühungen um die Ausgestaltung einer besonderen deutschen ‚*corporate identity*‘.

Widersinn des Leitkulturalismus: Umkehrung der Verantwortung und der Folgen für die Integration?

Heute vierzig Jahre nach der Blüte der Arbeitsmigration haben die Widersprüche ihren Höhepunkt erreicht. Die Zuwanderung ungelernter Arbeitskräfte für niedere Tätigkeiten ist seit

dem Niedergang der Schwerindustrie, der Nationalökonomie und der Vollbeschäftigung kein Vorteil für die Deutschen mehr.

Zunächst müssen wir uns vergegenwärtigen, dass Migranten, die einstmals das Elend von zuhause wegtrieb und die dazu noch teilweise unter dem Trauma der westlichen Hegemonie oder Kolonialisierung leiden, sich von dem „Empfängerland“ nicht in derselben Weise angezogen, „integriert“ fühlen und ‚Dankbarkeit‘ empfinden wie vielfach die deutschen Flüchtlinge und Aussiedler. In diesem Kontext reagiert ein Bekenntnis zu Leitkultur im Namen der Eingliederung mit Mechanismen der Ausgrenzung, mit Mechanismen also, die im engeren Sinne einer *Dominanzkultur* (Rommelspacher 1992) zugeschrieben werden. Ein erster Mechanismus ist derjenige der Problemverschiebung: Die Leitkultur kehrt den multikulturellen Diskurs um, da weniger die Minderheiten in ihrer kulturellen Eigenart zu achten sind als die Eigenart der Mehrheit und ihre Vorteile. Zweiter Mechanismus Umkehrung der Verantwortung für die Probleme: Die Integrationsunwilligkeit der Migranten ist Schuld und nicht die Integrationsunfähigkeit der Einheimischen. Drittens die Antagonisierung des Anderen, dem man nicht mehr auf der Grundlage des Gleichheitsprinzips begegnet, sondern mit dem Blick auf Differenzen, die Ungleichheit signalisieren und Defizite inszenieren. Diese Inszenierung einer Gegnerschaft kann man sich in einer deutschen Leitkultur wieder trauen, seit man sich vom Hitler-Trauma gelöst hat und sich nicht mehr defensiv-verklemmt bei jedem Streit um Mülltrennung oder Lärmbelästigung ‚Ausländerfeindlichkeit‘ vorwerfen lassen muss. Bei dieser Gegnerschaft spielen bezeichnenderweise Frauen eine ambivalente Rolle. Erstens sind sie selbst Diskriminierte, die unter dem Blick der Männer zu leiden haben; zum anderen treten sie selbst, insbesondere wenn sie der ‚alten‘ weißen feministischen Mittelschicht angehören, mit herrschaftlichen Attitüden in Erscheinung. Alice Schwarzer demonstriert dies geradezu beispielhaft. Doch noch problematischer ist die Ausstellung weiblicher Integrationserfolge durch Leitkulturalisten, wenn sie gegen die muslimischen Migranten wackere ‚Freiheitskämpferinnen‘ wie Kelek und Ateş gegen ihre Glaubensbrüder und Glaubensschwestern in Stellung bringen. Dabei ist nicht die Gegnerschaft und der Widerstreit der Skandal; denn diese liegen in der Sache. Skandalös wird eine von einer Dominanzkultur vorgeführte Instrumentalisierung dieser Gegnerschaft. In diesem Sinne wirkt es sehr bezeichnend, wenn eine Forscherin mit ostasiatischem Migrationshintergrund den Eingliederungsprozess von Migranten wie eine Skala der ‚Deferenz‘ – im Gegensatz zur deutsch-leitkulturellen Präferenz – beschrieben:

1. **Deferente Marginalisierung:** ein Ausländer zieht sich apathisch zurück, isoliert sich, liefert sich einer anomischen gesellschaftlichen Situation aus, da eine Eingliederung in eine eigene ethnische Subkultur nicht möglich ist.
2. **Ethnische Subkulturierung:** ein Ausländer wandert in ‚seine‘ ethnische Gruppe im ‚Aufnahmeland‘ ein und lebt in Erwartungen; gegenüber sich selbst kennt er kein Vertrauen in persönliche Handlungsmöglichkeiten.
3. **Partielle Anpassung:** ein Ausländer nimmt nur nötigste assimilative Handlungen vor, da er an seiner Bezugsgruppe orientiert bleibt, nur zeitlich begrenzt ‚im Aufnahmeland‘ bleiben will und eine Rückkehr ins Heimatland plant.
4. **Mechanische Einpassung:** ein Ausländer fügt sich routinemäßig in Regeln der Arbeits- und Lebensorganisation der Aufnahmegesellschaft ein und entwickelt unwillkürlich (unreflektiert) Loyalität und Identifikation mit ihr.
5. **Traditionell empathische Assimilation:** der Ausländer erreicht persönlich gesetzte Ziele aufgrund erfolgreicher traditioneller (das heißt im Aufnahmeland üblicher) Handlungsversuche. Regeln der Anpassung werden bewusst, die Loyalität zum Aufnahmeland ist nicht ungebrochen, sondern auch an die Erfüllung opportunistischer Interessen gebunden.
6. **Innovativ empathische Assimilation:** der Ausländer hat (mittels 5) persönlich gesetzte Ziele nicht umfassend erreichen können. So wird eine neue Suche nach möglichen Hilfen und Strategien zur Zielerreichung nötig. Wenn dieses gelungen ist, werden die Folgen dieser Integration durch einen höheren Grad an zweifelhafter Loyalität und ausgeprägterem Opportunismus in bezug auf die Aufnahmegesellschaft bestimmt.

In diesem historischen Kontext stellt die leitkulturelle Variante teilweise nur einen etwas extremen Pendelschlag gegenüber der lange in Deutschland vorher praktizierten ‚blauäugigen‘ Variante dar, die gerne den Multikulturalisten oder Interkulturellen zugeschrieben wird: dem Glauben an die Bereicherung durch die Fremden entgeht der/das Fremde genauso wenig wie dem stahläugigen Diskurs der Bedrohung. Beide haben Schwierigkeiten, etwas auszuhalten, das fremd bleibt oder eine doppelte Identität und damit nur eine halbe Loyalität kennt. Übungen der Perspektivenumkehrung (die sich etwa auf das Gebahren deutscher Touristen in Mallorca oder deutscher Kaufleute in China oder japanischer Kaufleute in Düsseldorf/Köln beziehen) scheinen noch nicht weit getragen zu haben. Zumindest wird die Gegen-Seite der legitimen, tolerierbaren Fremdheit kaum angedacht.

In diesem Sinn halten viele Kritiker der Leitkultur immer wieder vor, nicht nur eine Kultur des Misstrauens oder des Ressentiments zu widerspiegeln, sondern vielleicht doch – unwillentlich – Ausländerfeindlichkeit und Rassismus wieder Vorschub zu leisten. – So wie sich der als befreiend gefeierte Patriotismus während der Fußball-Weltmeisterschaft 2006 im nachhinein keineswegs als so harmlos erwies wie er zunächst angepriesen wurde.

Die seit 2006 zunehmende Gewalt in den Stadien kommt nicht von ungefähr. Sie korrespondiert mit einem von Vereinen, Funktionären und Medien „inszenierten Patriotismus“. Sogar bei Weltmeisterschafts-Spielen gegen ‚befreundete Gegner‘ wie Frankreich und Polen kommt es zu Pöbeleien schon beim Einlaufen, zu permanent gellendem Auspfeifen bei jedem Ballbesitz. Und das setzt sich fort in offenen rassistischen und/oder gewaltförmigen Ausschreitungen in den Regional- und Kreisligen. Der Vizepräsident des Weltleichtathletikverbandes, der Soziologe Helmut Digel, findet diese Gewalt naheliegend, da sie von Trainern und Spielern „vorgelebt“ wird: selbst vom damaligen Bundestrainer der Deutschen Jürgen Klinsmann, der seinen Spielern das „fertigmachen“, „niedermachen“, „wegmachen“, „Angst machen“ der ‚Polen‘ oder der ‚Argentinier‘ geradezu flammend verordnete; von den Spielern (Zidane gegen Materazzi), von den Nationalmannschaften (Deutsche gegen Argentinier), von den Champions-League Vereinen (Inter Mailand in Valencia) ganz zu schweigen. All dies führt zur Selbstzerstörung jenes Sports, der noch auf internationalen Prinzipien des *fair play*, der gegenseitigen Anerkennung gründete und höhlt jenes Fundament aus, auf dem bis heute die besondere interkulturelle Bedeutung des Sports für den gesellschaftlichen aufgebaut war.

Vielleicht kennen die leitkulturellen Politiker mehr Erbarmen für den ‚Gegner‘ als die nationalen Zuschauer. Aber man hat nicht den Eindruck, dass Leitkulturalisten an den Tragödien, welche viele Migranten im Laufe ihrer Einwanderungsgeschichte kennen gelernt haben, wirklich mit-leiden, wie Alfred Grosser es ausdrückte. Ihr Mitleid angesichts der Ehrenmorde, Zwangsverheiratungen und anderen wirkt, so politisch er gerechtfertigt erscheinen mag, reichlich instrumentell.

Ein letzter Widerspruch macht dann vollends auf Widersprüche aufmerksam, die der leitkulturelle Diskurs eher verschärft denn mäßigt. Ausgerechnet als exportorientiertes Land und ‚Exportweltmeister‘ will sich Deutschland beides erhalten: Wachstum und Homogenität, also maximale Exportgelegenheiten außen und minimale Importregelungen innen. Damit zeigt sich ein Nationalstaat den Herausforderungen nur ungenügend gewachsen, vor die eine Weltinformations- und ein Weltmarktzeitalter die ‚Transnationalstaaten‘ (Beck) stellt. Denn in dieser postnationalen Konstellation kann ein Staat alleine nicht mehr die ‚Nation‘ und noch weniger deren einheitliche Kultur bestimmen, genauso wenig wie sie die besonderen transnationalen Funktionssysteme der Wirtschaft, des Rechts und der Wissenschaft ‚durchregieren‘

kann. Eine Leitkultur würde dann – mehr noch als die französische Transkultur – ein Zurück in eine Moral bedeuten, die am eigenen Gartenzaun aufhört (Beck 1997).

Antagonismen, denen die Leitkultur entstammt und welche sie entflammt

Man könnte versucht sein, die Leitkultur-Debatte nur als eine symbolische Ersatzhandlung anzusehen: symbolischer Ersatz für die übergreifenden ‚strukturellen‘, also soziokulturellen und ökosozialen Antagonismen. Zumindest im letzten Jahrzehnt registrieren wir eine spürbare neue Spannungserhöhung zwischen Einheimischen und Einwanderern, zwischen Mehrheiten und Minderheiten. Diese kulminiert im Moment, wenn man dem ‚Alarmforscher‘ Heitmeyer (2006) glauben darf, in einer fremdenfeindlicher werdenden deutschen Mehrheitsgesellschaft, welche die Gesellschaft in eine antagonistische, zumindest polarisierende Lage versetzt: Die Migranten sollen sich integrieren, werden aber nicht als Gleiche akzeptiert. Gerade in der deutschen Mittelschicht, deren Bildung sie bislang vor gesteigerten Vorurteilen und Fremdenfeindlichkeit geschützt hatte, wachse die generalisierte Abwertung und Abwehr des Islam. So resümieren übereinstimmend alle demographischen (zum Beispiel Allensbach) und sozialwissenschaftlichen (zum Beispiel Heitmeyer 2006) die intragesellschaftlichen Verhältnisse im Deutschland der Jahre 2001 bis 2007. Der Anthropologe Werner Schiffauer (taz 6.11.2003) spricht ganz unverblümt davon, „dass es in dieser Gesellschaft einen ganz massiven Antiislamismus gibt, der den Antisemitismus abgelöst hat. Und der Antiislamismus macht sich genau an solchen Sachen wie dem Kopftuch fest. Die Debatte wird repressiv geführt.“ Auch wenn es pauschal klingt: es sind diese Zeiten des globalen Wirbels, der unregulierten Terrorkriege und der ökonomischen Verunsicherung, die in Deutschland bei Bürgern das Bedürfnis nach einer Leitkultur entstehen lässt und damit, ohne es unbedingt zu wollen, den Antagonismus zwischen Eingeschlossenen und Ausgeschlossenen schürt. Der gegen den blauäugigen Multikulturalismus entstandene stahläugige Leitkulturalismus kann schnell in eine behende Agitation umschlagen, welche andere (zum Beispiel Muslime) zu Fremden und Fremde zu Feinden werden lässt. Schiffauer nennt das die leitkulturell „aufgeladene Debatte“.

Allerdings wird diese leitkulturelle einseitige Drift immer wieder konterkariert durch ihre Gegner im eigenen Land. Zu dieser Gegnerschaft kommt noch der Widerstreit zwischen Säkularen und Religiösen hinzu. Auch hier ist die Leitkultur-Debatte an einen kritischen Punkt angelangt. Denn wenn der angeblich neutrale Staat der christlichen Tradition die „Leitper-

spektive“ (Ratzinger) zuerkennt und sie moralisch wie materiell privilegiert, dann bleibt der Islam außen vor.

Aus dieser Sicht wirkt die Figur der Leitkultur – trotz aller neuerlichen Subtilisierungsbemühungen – wie ein unsicheres aus einem „zivilisatorischen Ausnahmezustand“ entstandenes „Notrecht“, welches alle Zuversicht, wie sie zeitweise der Multikulturalismus und teilweise auch der Transkulturalismus kannten, fahren lässt. „Werte stehen zur Disposition, die man gestern noch für unantastbar hielt. Strategien werden diskutabel, die bisher für den Kriegsfall reserviert waren, wo man – Not kennt kein Gebot! – auf ihre Rechtfertigung verzichten darf. Ein Wort wie „Sicherheit“ beginnt umso mehr zu schillern, je weniger sie zu garantieren ist. Der Feind sitzt nicht nur überall, sondern auch mitten unter uns. In einer Welt, die Zeit und Raum auf die Größe eines Bildschirms schrumpfen lässt, wird der neue Weltkrieg zur Zimmerschlacht. Und da er keinen Teilnehmer ungeteilt lässt, reproduziert er auch in jedem Einzelnen den Sachverhalt kollektiver Schizophrenie.“ (Muschg: Leitkultur 2006, S. 191). Adolf Muschg hat hier die Implikationen der Leitkultur in dem entsprechenden antagonistischen Kontext mit kräftigen Formulierungen nachgezeichnet: er charakterisiert das Wort ‚Leitkultur‘ als eine Alternative, die weniger zivilisiert ist als jene der Multikultur und der Transkultur. Die dann als Notoperation in einer Zeit herangezogen wird, in der diese und andere zivile Alternativen keine Spielräume haben. Sie sei „Ausdruck eines Defekts, das Merkmal einer unsicher gewordenen, dann umso heftiger forcierten Identität: gewaltbereit, weil sie der Wirklichkeit Gewalt antun muss, um sich zu *behaupten*“ (*kursiv vom Autor selbst*). Und wir können hinzufügen: wer eine Leitkultur, welche in der Tat in jeder gesellschaftlichen Gruppe existiert, in ein gesellschaftliches Programm überführt wird und dann in Richtlinien und Gesinnungstests operationalisiert, der wird zum Opfer einer unheilvollen Dialektik, in der ein ursprünglich unsicher, aber ‚gut Gemeintes‘ in ein zu selbstgewisses Übel überführt, beispielsweise in eine massenhaft zunehmende Aussonderung und Ausbürgerung von Illegalen und Flüchtlingen¹.

¹ Vergleiche Band III dieser Reihe ‚Interkultureller Wandel zwischen Dekulturation und Akkulturation‘.



„In Deutschland wohnen, halb Türke, halb Ungläubiger werden“ (Karikatur in türkischer Zeitung 1981; aus dem Radio tönt als Schlager „Halb Deutschland hast Du zu Deiner Wohnung gemacht, alle möglichen Mädchen hast Du gesehen und kennengelernt, aber mich hast Du vergessen. . .“).

Um den Stellenwert dieser Argumentation zu ermessen, ist es vielleicht sinnvoll, sich noch einmal des historischen Spannungsbogens zu vergewissern, den die Migranten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschlagen haben. Die Arbeitswanderer wurden von der Weltmarktmietropole Bundesrepublik Deutschland mit Nachdruck ‚eingeworben‘, sie erbrachten für ihre jeweilige Industriesparte die erwünschte Profitrate – bis diese durch neuere Transformationen nicht mehr gebracht oder gebraucht wurden. Seitdem sitzen viele von ihnen und ein Großteil ihrer Nachkommen dem Staat „auf der Tasche“. Der Staat kann die Wirtschaft, welche die Arbeiter einmal rief, nicht mehr für die Folgekosten haftbar machen. Gleichzeitig muss er die Steuerraten für die neue globale Wirtschaft derartig weit senken, dass diese konkurrenzfähig bleibt. In der Zwischenzeit hat ein ‚autoritärer Differentialismus‘ die Bildung und Sozialisation der nachfolgenden Migrantengeneration in unerhörter Weise vernachlässigt.

Der Sozialwissenschaftler Heitmeyer behauptet immer wieder, dass eine signifikante Korrelation zwischen Desintegration in ökonomischer und beruflicher Hinsicht und Refundamentalisierung und Reethnisierung der Herkunftskultur und insbesondere der Herkunftsreligion existiere. Und diese wird durch den relativen Ressourcenreichtum (Erdöl, Gas) einiger islamischer Länder nicht etwa gemäßigt, sondern gerade umgekehrt werden Teile dieser Gewinne in verstreute internationale ‚clashes‘ der Kulturen investiert, um sich gegen die globale, amerikanische bis israelische Demütigung zu wehren.

In diesem Kontext muss die Kor-Relation zwischen Integration und Aggression bei den der Migration entstammenden Jugendlichen differenzierter und internationaler gesehen werden. Dass eine sprachliche Assimilation nicht zu einer kulturellen und politischen Integration führen muss, zeigen ja schon muslimische Jugendliche in Großbritannien, Mohamed Bouyeri, der Mörder van Goghs, der Twin-Tower-Attentäter Mohamed Atta und seine ‚Brüder‘, aber auch die *beurs* der französischen Vorstädte. Warum es in Deutschland dagegen (noch) nicht zu einer signifikanten Rebellion oder zu vermehrter terroristischer Aktion gekommen ist, führen Sozialwissenschaftler – etwa auf einer Konferenz im Berliner Centre Marc Bloch (Süddeutsche Zeitung 31.3.2007) – darauf zurück, dass man hierzulande den deutschen Türken gar nicht erst die Illusion gemacht hat, dass sie dieselben Chancen haben wie die Deutschen. Keiner verspricht ihnen Gleichheit. Die Ausgeschlossenen können auf die Verweigerung von Rechten und sozialer Teilhabe nur noch mit eigenem Rückzug und eigener Verweigerung antworten. Der Grund: sie erfahren bereits an den Hauptschulen, wo ihr Platz ist. Draußen, unten und unter sich. Für den Berliner Armutsforscher Martin Kronauer wirkt die Hauptschule wie eine Zentrifuge, die zur sozialen ‚Entmischung‘ führe, zur selektiven Abwanderung einkommensstarker Haushalte, was wiederum die Armut bei den Zurückgebliebenen verstärke. Kein Wunder, dass die Hauptschüler in ihrem Verhalten ihre Chancenlosigkeit antizipieren und damit wiederum verstärken. Das Ganze sei ein für Deutschland möglicherweise noch bedrohlicherer Prozess als jener, den Frankreich und Großbritannien kennen. Während die sprachlich assimilierten französischen Migrantenjugendlichen mit ihren Unruhen um gleiche Rechte kämpfen und die muslimischen Briten um Anerkennung, bleibe den deutschen Migranten, wenn man ihnen weiterhin die Integration und die Zugehörigkeit verweigert, nur noch die „subkulturelle Abkapselung“.

In diesem Moment, in dem die ökonomisch-finanzmarktliche Seite immer mächtiger wird und kaum mehr greifbar ist, droht sich der leitkulturelle Diskurs in isolierten Bereichen der Bio-MentalSphäre und der KulturMentalSphäre zu verwickeln. Wo Mensch und Kultur Mühe haben, gegenüber Ökonomie und Ökologie zu ihrem Recht zu kommen, sollten sie nicht für antipolitische und zum Teil gegen Eingewanderte eingesetzte ‚Stoß-Richtungen‘ benutzt werden.

Forderungen nach interkultureller Öffnung des leitkulturellen Diskurses

Der dominierende leitkulturelle Diskurs in Deutschland hat es jedoch nicht vermocht, multikulturelle Anwandlungen in Bildungs-, Sozial-, Gesundheits- und Mediensystemen zu verdrängen. Die im Jahre 2007 beliebteste Literatur zum Kopftuch ist beispielsweise das Kinderbuch ‚Seidenhaar‘, in der eine türkischstämmige Autorin alle Seiten erläutert und alle Prota-

gonisten (liberale Eltern und Moscheepriesterinnen, säkulare Schülerinnen und Lehrer) und Antagonisten (strenge Imame und verbiesterte deutsche Politiker) auftreten lässt (Çelik 2007). Gerade die öffentlich-rechtlichen Anstalten kopieren mit jahrzehntelanger Verspätung die *soap operas* der multikulturellen, insbesondere angelsächsischen Serien. Vielleicht folgen ja bald dem ‚Türkisch für Anfänger‘ Serien wie ‚Russisch für Deutsche‘ und ‚Afrikanisch für Einsteiger‘ (wie Journalisten witzeln). Denn diese Serien bringen ‚wenig Quote‘, aber ihre Hauptdarsteller kommen den Politikern gelegen, besonders dem Außenminister, wenn er in Istanbul einen deutsch-türkischen Dialog eröffnet. Die ersten klassisch-multikulturellen Seniorenheime sind eröffnet worden, wie das ‚Haus am Sandberg‘ in Duisburg (tageszeitung 23.3.2007), in welchem die alten Türken und Deutsche eher nebeneinander als miteinander leben, da ihre Generation „sehr wenig Kontakt mit Ausländern hatte“: eine deutsche „Clique der Fitten“ und türkische „Clubs“ agieren unverbunden nebeneinander. Einzige Ausnahme: das schon sprichwörtliche „Ringelpiez mit Anfassen“ bei Festen und Feiern. Auf etliche Anleihen einer analogen multikulturellen Praxis beruht die Wiederbelebung der Berliner Rütli-Hauptschule: Künstler üben ein Musical (*english drama*) ein; Soziologiestudenten initiieren ein Modeprojekt der Rütli Wear-Shirt-Kollektion, und das Ganze stellen sie einer Öffentlichkeit – im Internet und *live* – mit popkultureller Straßenkultur zur Schau. Und noch immer gibt es einige Journalisten, Politiker und Wissenschaftler, die – wie Dieter Hartlap und Heribert Prantl von der Süddeutschen Zeitung – den Multikulturalismus für „ein Ziel von leitkultureller Bedeutung“ halten. Denn: „ob Multikulti gescheitert ist, lässt sich mit Nein beantworten: was nie Anwendung fand, kann auch nicht scheitern.“



Auffällig ist jedoch, dass im Lammertschen Leitkultur-Band „alle Protagonisten mit Migrationshintergrund – gemeinsam mit der Vorsitzenden des Goethe-Instituts, der Rechtswissenschaftlerin Jutta Limbach – ihre Betroffenheit durch die leitkulturellen Forderungen und ihr Misstrauen gegen diese verbinden mit der *Forderung nach ihrer interkulturellen Öffnung, Verbindung und Erweiterung*. Alle meinen damit, dass Integration keine Einbahnstraße sei, sondern „ein beidseitiger Prozess ..., der sowohl von Migranten als auch von der (Mehrheits-)Gesellschaft entsprechende Anstrengungen verlangt – nicht zuletzt gerechtere Bildungschancen für Kinder mit nichtdeutscher Muttersprache und aus Arbeiterfamilien –, davon ist in dieser Debatte keine Rede.“ (Özdemir: Leitkultur 2006, S. 208). Faruk Şen (Leitkultur 2006, S. 261), der Direktor des Zentrums für Türkeistudien, begründet seinen Standpunkt damit, dass „eine Leitkultur ... nur in Verbindung mit einem interkulturellen Leitbild funktionieren kann“. Noch deutlicher wird er mit einem Verweis auf die Machtverhältnisse: „Die aktive Beförderung einer Leitkultur im Sinn einer Hegemonialkultur durch die Politik ist mit dem Selbstverständnis einer pluralistischen Gesellschaft deshalb nur schwer vereinbar, so lange die Minderheiten außen vor bleiben.“ Der Ehrenvorsitzende der Türkischen Gemeinde in Deutschland Hakki Keskin (Leitkultur 2006, S. 97) plädiert für eine „*stärkere interkulturelle Ausrichtung* der tragenden Orientierungen in unserer Gesellschaft ... dies erfordert erstens die Bereitschaft der Aufnahmegesellschaft, die hier lebenden Menschen zu integrieren, ohne dass diese ihre ursprüngliche kulturelle Identität ablegen müssen ... Eine Schlüsselstellung“ nimmt für ihn dabei „*die frühzeitige Entwicklung von interkulturellen Kompetenzen* in der Erziehung und Schulausbildung ein, um den Kindern und Migranten das Erlernen der deutschen Sprache, aber auch der eigenen Muttersprache zu erleichtern.“ (Leitkultur 2006, S. 99). Die Grüne Bundestagsabgeordnete Ekin Deligöz muss sogar ganz persönlich erleben, wie riskant der „*interkulturelle Suchprozess*“ (Limbach, Leitkultur 2006) ist. In dem erwähnten Sammelband zur Leitkultur hatte sie darüber geklagt, dass „*interkultureller Dialog immer noch ein Nischenprodukt in Deutschland ist*“, zu dem nicht nur „Toleranz und Respekt“ gehöre, sondern auch „politische Partizipation.“ (Leitkultur 2006, S. 53). Wenige Monate später rief sie die jungen Muslima zum Ablegen des Kopftuchs auf – und handelte sich dann die schon genannten Drohungen und Drangsalierungen einiger Moscheegemeinden und Elterngruppen ein. Im interkulturellen Sinn nicht ‚richtig‘ (im Sinne von politischer Korrektheit), aber wichtig ist hier vor allem der Umstand, dass offen und öffentlich – soweit das möglich ist – nicht nur über die islamisch interpretierte Frauenwürde, sondern auch über die mit dem Kopftuchstreit verbundene Gewalt gestritten wird, auch über das mit dem Kopftuch der Mädchen in eigenartiger Weise korrespondierende machistische Rabaukentum vieler Migrantenjungen.

Dass überhaupt muslimische Demokraten (und Atheisten) mit islamischen Gemeinden, auch Islamisten, diskutieren.

Eine *interkulturelle Öffnung* des leitkulturellen Diskurses beinhaltet im Zeitalter der Weltinformationsgesellschaft, dass das Generationen- und Geschlechterverhältnis und das Verhältnis zwischen den kulturellen, religiösen und ethnischen Gruppen in größeren Linien gedacht wird, also in Zusammenhängen der Intersphären und in der Interdependenz von intranationalen und internationalen Bewegungen. Auf den Zusammenhang der Intersphären sind wir schon öfters eingegangen.

Intranationale und internationale Interdependenz heißt schließlich die leitkulturelle Debatte in ihrem historischen Kontext einzuordnen. Denn es kann kein Zufall sein, dass diese Debatte sich in dem Moment breit macht, an welchem für Deutschland seit 1989 das Problem der Frontlage (zum kommunistischen Block) entschärft wurde. Vielleicht ist ja die leitkulturelle ‚Schließung‘ des Staates umgekehrt proportional zu verstehen zu den auf den Grenzen weniger lastenden Druck. Doch genauso wie erst die internationalen Umwälzungen die begrenzte nationale Wiedervereinigung und die Besinnung auf deutsche Leitkultur ermöglichten, genauso sollten Verantwortliche berücksichtigen, welchen Spielraum der Import-Export der Werte und Waren einer Gesellschaft wie der deutschen eröffne und lasse. Dann sind wahrscheinlich zugleich differenzierende und integrierende, in jedem Fall „souverän-gelassener“ (Schiffauer) Problemlösungen notwendiger, die nicht auf transkulturelle oder multikulturelle Grundsatzentscheidungen angewiesen sind: weder wie der Transkulturalismus die Kopftücher und Kruzifixe aus der Öffentlichkeit entfernt noch wie der Multikulturalismus diese – meist wort- und gedankenlos – toleriert, um dann, wenn die Marge des Erträglichen überschritten ist, zu intervenieren. Eine Problemlösung, die den interkulturellen Wandel der Weltgesellschaft berücksichtigt, ignoriert nicht, wie die Gesellschaft vor dreißig Jahren ausgesehen hat und dass die eigenen wie die fremden Positionen „ständig im Fluss“ (Schiffauer) sind oder zu halten sind. Eine die Leitkultur vervollständigende interkulturelle ‚Predigt‘ hält der frühere Bundespräsident Johannes Rau (2004): „solche Art von Fundamentalismus (die Überzeugung, allein im Besitz der Wahrheit vom Sinn menschlicher Existenz und von dem Weg zu sein, der zur Erfüllung dieses Sinns führt) ... müssen wir entschieden entgegen treten. Das wird uns aber nur dann gelingen, wenn wir glaubwürdig zeigen können, dass die sogenannte westliche Werteordnung nicht nur ein anderes Wort dafür ist, das Glück der einen auf dem Unglück der anderen zu bauen. Es kann uns gelingen, weil die abendländische Kultur in Menschen ja viel mehr sieht als Teilnehmer am Wettbewerb, als Konkurrenten um Arbeitsplätze und Markt-

chancen oder als bloße Konsumenten von Gütern, von Unterhaltungsangeboten und von beliebigen Weltbildern, denen jede Werteorientierung fehlt.“

Hier klingt noch einmal die alte idealisierende Nachkriegskultur einiger verantwortlicher Deutscher durch, die, indem sie ihre deutsche Kultur zur Disposition stellen, einen sehr ‚deutschen‘ Weg der symbolischen Inszenierung kollektiver Schuld gingen – und damit allen Deutschen die Möglichkeit boten, diese Schuld noch einmal, gemeinsam und in einer sozial akzeptablen Form, zu durchleben. Der leitkulturelle Diskurs droht diesen Weg zu verschließen. Er muss es aber nicht. Er kann ihn, wenn er sich interkulturell öffnet, auch im doppelten Sinne des Wortes: weiter-gehen.

5. Interkultur der Suchbewegungen und ihre Widersprüche



1. „Ziel von *Interkulturellem Lernen* ist, das Tun von einem unbewussten, unreflektierten auf ein bewusstes, reflexives Niveau zu heben. Die Aufforderungen zum gemeinsamen Interkulturellen Lernen konzentrieren sich auf die Kontakte mit ethnischen, religiösen und anderen Minderheiten..., die auf Grund von Arbeitsmigration und Flüchtlingsbewegung in ein Gastland kamen.“ (Hierdis/Hug 1997, S. 905)
2. „Die Grundlagen und tragenden Orientierungen müssen in unserer Gesellschaft folglich weitaus stärker *interkulturell* ausgerichtet sein. Dies erfordert einerseits die Bereitschaft der Aufnahmegesellschaft, die hier lebenden Menschen aus anderen Kulturkreisen zu integrieren, ohne dass diese ihre ursprüngliche kulturelle Identität ablegen müssen. ... Eine Schlüsselstellung nimmt die frühzeitige *Entwicklung von interkulturellen Kompetenzen* in der Erziehung und Schulausbildung ein, um den Kindern das Erlernen der deutschen Sprache, aber auch der eigenen Muttersprache zu erleichtern. Dies erfordert in den Kindergärten und Schulen eine Aufstockung mit interkulturell geschultem Personal.“ (Keskin: Leitkultur 2006, S. 97, 99)
3. „*Interkulturalität* erscheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann.“ Die Einsicht, dass wir in gemeinsame Probleme verstrickt sind, fordere trotz aller kulturellen Unterschiede zur Suche nach gemeinsamen Lösungsmodellen heraus. (Ratzinger, zit. n. Limbach, Leitkultur 2006, S. 167)
4. „Dieser *interkulturelle Suchprozess* ist ein voraussetzungsvolles Unterfangen. Er setzt die Fähigkeit voraus, sich in den jeweils anderen hineinzuversetzen. Was allerdings nur glücken kann, wenn die Partner des Gesprächs für die Lebensweisen und Erfahrungshorizonte des jeweils Anderen aufgeschlossen sind. Dabei geht es nicht schlicht um den Abbau von Vorurteilen auf beiden Seiten. Gefordert ist überdies die Bereitschaft, selbstkritisch die eigene Weltsicht, die Muster des eigenen Denkens und Handelns in Frage zu stellen... Aus dieser den *Interkulturellen Dialog* fördernden Haltung folgt weder die moralische noch die politische Anerkennung der Denk- und Handlungsmuster des Anderen.“ (Limbach, Leitkultur 2006, S. 167)
5. „*Interkulturelle Erziehung* ist die notwendige Vorbereitung auf ein vernünftiges Zusammenleben in der *multikulturellen* Gesellschaft.“ (Nieke 2000, S. 110) – „Wir müssen uns im *interkulturellen Dialog* engagieren, wenn wir unsere Demokratien erhalten wollen. *Multikulturelle Gesellschaften* sind kein Garten Eden, sondern eine Herausforderung mit der realen Vielfalt und Komplexität von Kulturen, Religionen und der Migrationsrealität demokratisch zu leben und eine Politik der Anerkennung zu entwickeln. Das meint kein Werben für die Burka, sondern eine Auseinandersetzung mit dem Islamismus, und für eine Koexistenz mit einem demokratischen Islam zu werben.“ (Trüpel 2006)
6. „*Interkulturelle Konferenzen* in Fünf-Sterne-Hotels mit Vertretern liberaler Geistesrichtungen bringen nichts. Nur routiniertes wechselseitiges Schulterklopfen. Jetzt geht es darum, die weltanschaulichen Unterschiede zwischen Ost und West klar auszusprechen, um auch Gemeinsamkeiten besser beschreiben zu können.“ (Noor in FAZ 13.12.2006) – „Ich will keine Maya-Republik errichten... Ich strebe ein pluralistisches *interkulturelles* multilinguales Land an...als ein Beweis dafür, dass die einfache Indio-Bevölkerung durchaus Einfluss auf die Politik nehmen kann. (Rigoberta Menchù 2006).

Die Erfindung des Schlüsselwortes interkulturell lässt sich keiner konkreten Person zuordnen, wohl aber einem *Bureau of Intercultural Education* in den Vereinigten Staaten von Amerika. Dieses wollte zwischen den Jahren 1924 und 1945 die bisherigen Akkulturationspolitiken der Angleichung und der Verschmelzung ablösen, ohne die Kohärenz der Vereinigten Staaten durch föderal-multikulturelle Ansprüche in Frage zu stellen. Dieses Büro richtete seine Aufmerksamkeit zunächst auf die ‚*Indianerfrage*‘. Doch spätestens seit den Aufständen schwarzer Arbeiter in Chicago und Detroit, mitten im Zweiten Weltkrieg, weitete es seine Arbeit auch auf die „*Rassenfrage*“ oder auf das „*Amerikanische Dilemma*“ – des Widerspruchs zwischen Gleichheitsversprechen und rassistischer Diskriminierung - (Myrdal) aus. Kurt Lewin (1953) war es dann, der unter anderem mit dem Bureau of Intercultural Education in *interracial commissions* zu einer Lösung beizutragen suchte und hierfür die Theorie und Praxis verbindenden Ansätze Gruppendynamik und Aktionsforschung erfand.

Die Notwendigkeit interkultureller Vervollständigungen von Multikultur, Transkultur und Leitkultur.

Wenn wir die anfangs skizzierte Bewertungsmatrix nun ausfüllen, kommen wir zu folgendem Ergebnis (Abb. 6)

Generell deuten wir mit der häufig vorgenommenen Einklammerung der Plus- und der Minuszeichen an, dass keine dieser Ansätze als unbedingt erfolgreich gelten kann. An der Exklusivität von Generationen überdauernden Migrantengemeinden hat keines dieser Modelle etwas ändern können.

Das *partikularisierende multikulturelle Modell* gibt mehr Freiräume für die Identitätsbehauptung vieler verschiedener Gemeinschaften und sieht in der Regel auch Maßnahmen vor, die sie vor struktureller Benachteiligung oder institutioneller Diskriminierung schützen sollen. Das gelingt jedoch nur ungenügend und findet überdies seine Grenzen in der geringer werdenden öffentlich-staatlichen Kapazität der Regulierung und Koordination. *Es kommt zu Krisen wegen mangelnder Einheit (in der übergroßen Vielfalt)* – oder – wie teilweise im Kopftuchstreit – zur Reduzierung von Anerkennung und Respekt auf zähneknirschende Toleranz, Erduldung. – Auf Einheit ist das *generalisierende transkulturelle Modell* konzentriert, weil es den Bemühungen um kognitive Kontinuität und universeller Humanität einen größeren Stellenwert einräumt als der möglichen Selbsttransformation angesichts neuer Herausforderungen durch die zunehmende Heterogenität der Gesellschaft. Doch neben der Selbstüberschätzung staatlicher Möglichkeiten krankt eine laizistische Politik daran, dass sie Kulturen und Religionen ihre angebliche Rückständigkeit vorhält, was nicht nur den angemessenen Kritikpunkt verfehlt, sondern auch nicht besonders geeignet ist, um Fremden ein Gefühl des Akzeptiert-

seins zu vermitteln. *Es kommt zu Krisen der Einheit wegen mangelnder Anerkennung der Vielheit* oder – wie im Kopftuchstreit – zur Reduzierung des Zusammenlebens und Zusammenlernens auf eine zähnezusammenbeißende Intoleranz auf Oktroi. – Das *singularisierende leitkulturelle Modell* bleibt ebenfalls auf Einheit fixiert, weil es sprachliche Assimilation und soziale Integration anstrebt. Doch neben einer gewissen Selbstvergessenheit gegenüber den eigenen in den letzten Jahrzehnten unterlassenen Integrationsmaßnahmen wird ein leitkulturelles Modell durch ihr tendenzielles Misstrauen gegen die anderen und damit auch gegen sich selbst gehandicapt. *Es kommt zu Krisen der Dominanz- und Leitkultur wegen der ungenügenden Teilhabe der zugewanderten Minderheitengruppen* oder – wie im Kopftuchstreit – zur Verlagerung interkultureller Kommunikation und interreligiösen Dialogs auf eine Dualität zwischen Politik und Recht, also zwischen kultusadministrativer politischer Verbote auf der einen Seite und rechtssystemischer Deregulierungen dieser Verbote auf der anderen Seite. Hier wird schon in ein und demselben System ein Modell dereguliert. Dabei gilt: Jedes Modell oder System, welches konsequent zu Ende gedacht und damit verabsolutiert wird, richtet sich letztlich selbst zugrunde. *Eine interkulturelle Such- und Arbeitsform* geht daher immer von der Einsicht in die möglichen und vielfachen Vorgänge des Umschlagens von Intentionen und Modellen aus. Dies kommt durch eine Überkodierung (Übertreibung) der jeweiligen Modelle zustande: der multikulturellen Programme, wenn sie zum permanent verhandelbaren ‚Minimum‘ werden – in der Meinung, dass die Sensibilisierung für Unterschiede und unterschiedliche Codes für eine tragfähige Koexistenz reicht. Oder der leitkulturellen Forderung, wenn es die Grenze der eigenen Belastbarkeit und Grenzüberschreitungen der Minderheiten dramatisiert – und damit eine Abgrenzung der leitenden Kultur von geleiteten Kulturen Vor-schub leistet. Der Multikulturalismus der angelsächsischen Einwanderungsländer kann, wie wir immer wieder erleben, umschlagen in ungleichzeitigen Rassismus und Antirassismus (Großbritannien), in Kulturalismus, aber auch in Interkulturalismus (Québec); periodische Unruhen und Terrorakte gehören gewissermaßen zum multikulturellen System. Der französische Transkulturalismus kann gerade als Reaktion auf seine Gleichheitsversprechen Formen der Diskriminierung deutlicher hervortreten lassen, und seine Protagonisten dürfen dann nicht überrascht tun, wenn die französischen ‚*Migrantenjugendbürger*‘ in den Vorstädten gewaltförmig aufbegehren. Und selbstverständlich kann auch ein Leitkulturalismus in ein verallgemeinertes Misstrauen umkippen, weil es Abkapselungen und Parallelgesellschaften auf allen Seiten eher befördert denn verhindert.

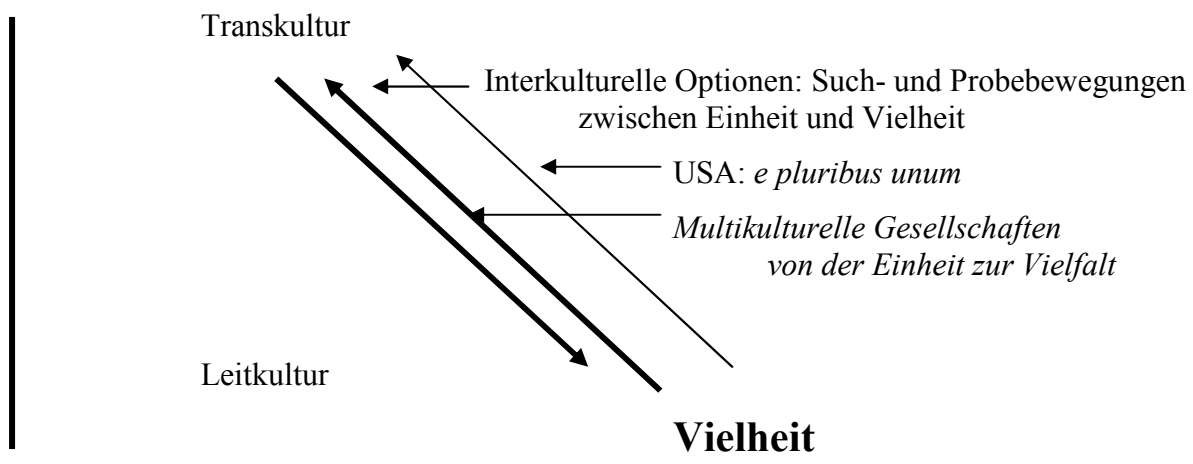
Abb. 8: Bewertung der multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen und interkulturellen Modelle entlang der polarisierenden Achse Differentialismus - Universalismus.

	Kultureller Differenzialismus			Struktureller Universalismus		
	1. Kollektive Identitätsbehauptung <i>Ist die Aufrechterhaltung kultureller Identitäten für Minderheiten möglich; und werden diese auch öffentlich gefördert und garantiert?</i>	2. Kollektive Gruppenpositionen <i>Werden geschichtlich begründete, ethnisch oder religiös gefärbte Benachteiligungen ausdrücklich und mit offiziellen Mitteln abgebaut?</i>	3. Wahlfreiheit <i>Haben Minderheitengruppen und ihre Mitglieder die Möglichkeit, sich zu den ersten beiden Optionen frei zu verhalten?</i>	4. Soziale Integration <i>Werden Handlungskoordinationen über die Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft gewährleistet? (Gesellschaftliche Solidarität)</i>	5. Allgemeine Bildung/Sozialisation <i>Werden Abstimmungen und Auseinandersetzungen zwischen individuellen und kollektiven Lebensgeschichten mit übergreifenden weltgesellschaftlichen Handlungsformen gefördert? (Ich-Stärke)</i>	6. Kulturelle Reproduktion/ Transformation <i>Ist eine Kontinuität der Überlieferungen und ein Anschluss an neue Transformationen des Wissens gewährleistet?</i>
Multikultur	+	+	+	(+)	(+)	(+)
		(-)	(-)	-	-	-
Transkultur	-	(-)	(+)	+	+	+
	(+)	(+)	(-)	(-)	(-)	(-)
Leitkultur	+	(+)	(+)	(+)	(+)	(+)
	(-)	(-)	(-)	(-)	(-)	(-)
Interkultur	+	+	+	+	+	+
	(-)	(-)	(-)	(-)	(-)	(-)

Ausgangspunkt aller Schwierigkeiten ist jedoch die einfache Tatsache, dass der ursprünglich anvisierte Entwicklungsweg wahrscheinlich nie vollzogen werden kann (Abb. 7): weder derjenige von der Vielheit in die Einheit (USA: *e pluribus unum*) noch derjenige von der Einheit in die Vielheit (der multikulturellen Gesellschaften) noch derjenige von den soziokulturellen Brüchen zu einem nationalkulturellen Zusammenhang (wie in den transkulturellen und leitkulturellen Modellen). Jede Gesellschaft hat zunächst ihre kultureigenen und geschichtseigenen und damit ihre mehr oder weniger ‚zwingend‘ erscheinende Modellierung der Beziehungen und Verhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheiten vorgenommen. Und alle diese Modelle werden in einem Zeitalter des Weltmarkts und der Weltinformation mit einer neuen *interkulturellen Tatsache* konfrontiert. Bisher war immer erfahren und entsprechend erwartet worden, dass die dritte Generation der Einwanderer sich bewusst auf eigene Werte besinnt und für ihre Erhaltung eintritt. Neu ist, dass diese Wiederentdeckung und ihre teilweise fundamentalisierende Wiedereinbettung in *religiöse* Werte betrifft und über die dritte Generation hinausgeht, weil es ein teilweise globales Nebenprodukt von weltweiten clashes der Religionen mit dem amerikanischen Empire und dem Weltkonsummarkt darstellt.

Abb 7: Vergleich der drei Modelle nach den Kriterien Einheit/Vielfalt

Einheit



Verkürzt könnten wir zusammenfassen: Während die übrigen Modelle der Tendenz nach um die Verringerung von Spannungen und Reibungen bemüht sind, geht es interkulturellen Such- und Prohebewegungen gerade umgekehrt darum, mit Spannungen und Reibungen zu leben und an ihnen auch dann zu arbeiten, wenn aussichtsreiche und allgemein akzeptable Optionen (noch) nicht gefunden werden können.

Entwicklungsgeschichte der interkulturellen Ansätze

Üblicherweise wird in Deutschland die Entwicklungsgeschichte des Interkulturellen, zumal der interkulturellen Pädagogik, in die drei Etappen (1) Ausländerpädagogik, die sich in der Kompensation funktionaler *Defizite* der Einwanderer erschöpfte; Erste Interkulturelle Pädagogik, die sich auf die Würdigung der *Differenzen* der verschiedenen (National-)Kulturen in der Gesellschaft konzentriert und einer Zweiten Interkulturellen Pädagogik, die von der Selbstreflexion des eigenen ethnozentrischen bis eurozentrischen Standorts ihren Ausgang nahm (Niekrawitz, Nestvogel). Diese Geschichte will ich hier nicht wiederholen. Einmal weil sie eine zu glatt konstruierte ‚Legende‘ darstellt, welche der komplexen Realität sicherlich nicht gerecht wird. Sodann weil die Geschichte früher (in den USA und Südamerika) beginnt und auch in Westeuropa weitergeht. Die Entstehung und Entwicklung der interkulturellen Suchprozesse lässt sich – entlang der vier Intersphären¹⁵ (Abb. 8) ebenfalls in drei Phasen, sehr grob, verorten.

Phase I: Interkulturelles Erziehen, Verstehen, Kommunizieren zwischen verschiedenen ‚angestammten‘ Kulturen und Nationen.

Die interkulturell-interrassistisch-intergruppendifferenzielle Gesellschaftsarbeit (I) des *Bureau of Intercultural Education* (1942-1944) währte nur kurz. Aber sie hat zumindest das Verdienst, mit den Lewinschen Kommissionen nahezu alle Bereiche des Lebens bearbeitet zu haben: von der rassistisch-geistigen Wahrnehmung (*BioMentalSphäre*) über die interpersonelle und interinstitutionelle Arbeit (*KulturMentalSphäre*) und der sozioökonomischen Aufgabe von Staat und Markt (*SozioKulturSphäre*) bis sogar zu annähernd ökologischen Fragen der Zerstörung und Diskriminierung human-sozialer sowie materieller Ressourcen. – Dieser Anfang interkultureller Arbeit wurde jedoch bald durch solche Ansätze abgelöst, die zwischen den symbolischen Bio- und KulturMentalSphären (Oben Links und Oben Rechts) hin- und herpendeln, also die gesellschaftlichen und ökologischen Sphären (Unten) kaum noch berücksichtigen. Erst durch *interkulturelle Verständigungsarbeit* (II): Abbau von Vorurteilen und rassistischen Stereotypen (1950-1962). – Dann durch *interkulturelle Kommunikation* (III): Bearbeitung von Kulturschocks und Behebung von Fehlkommunikation (1962-1980). Vereinfachend gesagt, beruht diese erste Welle interkultureller Arbeit auf folgender etwas schlichter ‚interkultureller Hypothese‘: Verstehen, Kommunikation und Erziehung haben es mit Individuen und Gruppen zu tun haben, deren Bewusstsein die Symbole ihrer je eigenen Welt (Kultur) zu solchen mentalen Repräsentationen verarbeitet, die sich von denjenigen der anderen unterscheiden. Nach dieser Hypothese bildet das Auseinanderdriften konträrer mentaler Repräsentationen den Kernbereich zwischenmenschlicher Konflikte. Entsprechend stellen Verstehen und Verständigung zwischen ihnen die Hauptprobleme

¹⁵ Vgl. die Erläuterungen im Band I dieser Reihe ‚Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter‘

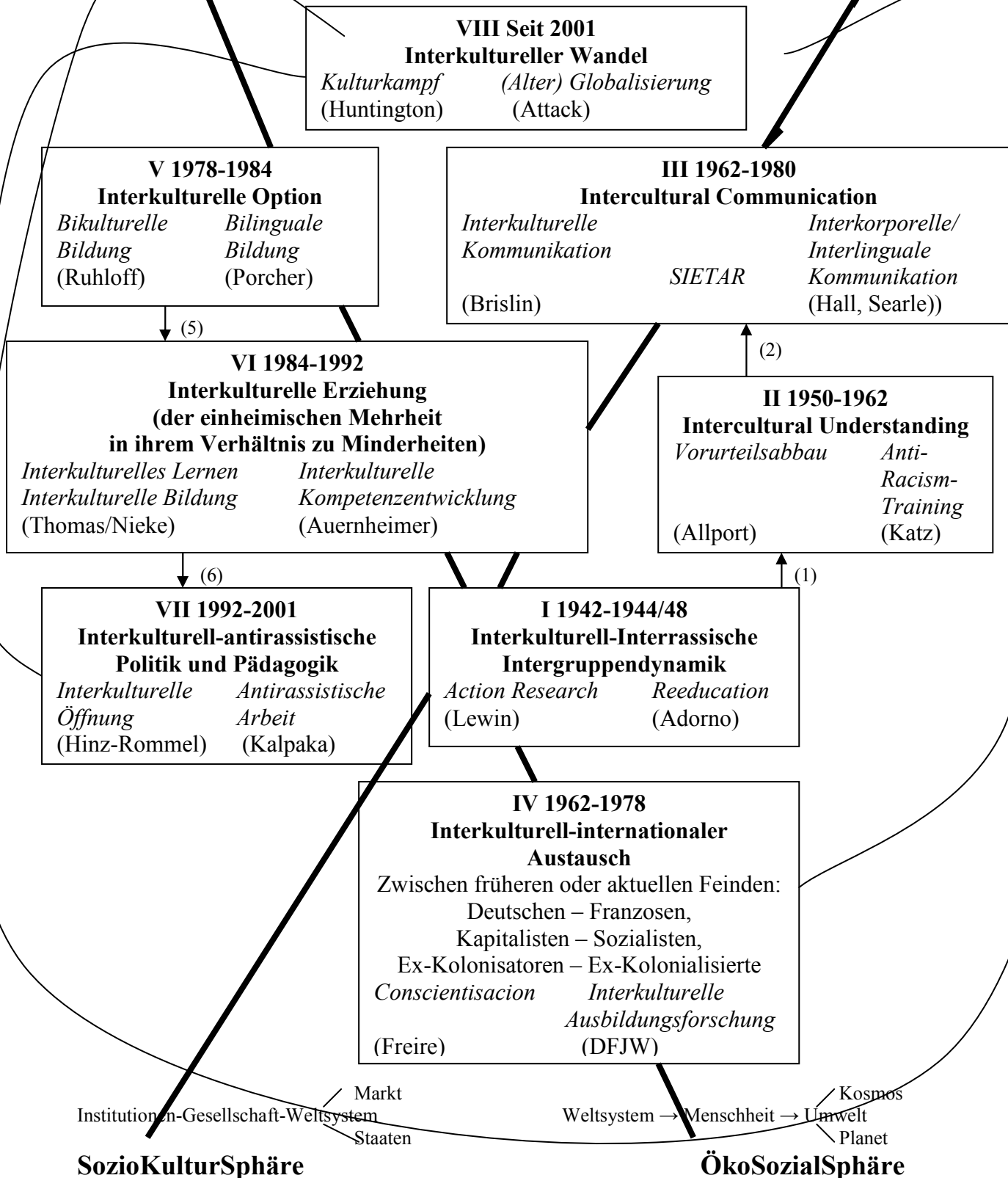
Abb. 10: Entwicklung interkultureller Wissenschaft und Praxen in und zwischen den Intersphären

KulturMentalSphäre

Wertesystem
Institutionen ← Andere ← Ich-Bewusstsein
Rechtssysteme

BioMentalSphäre

Spiritualität
Ich-Bewusstsein → Gehirn → Leib
Rationalität



dar. Interkulturelle Ansätze hierzu existieren in mehr oder weniger wohl-definierten Forschungs- und Ausbildungsprogrammen, in Institutionen und Zeitschriften, erprobten Techniken und professionellen Interventionspraxen und heute noch in der professionellen Vereinigung des SIETAR. Sie sind jedoch irgendwann an ihre Grenzen gestoßen, die ihre Weiterentwicklung nötig machten. Ihre wichtigste Anomalie besteht in der Fiktion einer reibungslosen Verständigung, die interkulturelle Kommunikation da, wo sie spannend und lohnend zu werden beginnt, nachgerade erschlägt: Im interkulturellen Austausch von gegensätzlichen Werten, Interessen und Ansprüchen, die eben nicht einfach ‚wegkommuniziert‘ werden können. Hinzu kommt, dass kritische professionelle Wissenschaftler und Politiker dagegen aufbegehren, dass in dieser interkulturellen Kommunikation nicht nur die materiellen Sphären (unten) vernachlässigt, sondern dass mehr noch die – alten, neokolonialen – Machtverhältnisse verschwiegen oder maskiert werden.

(1a) Interkulturell orientierter internationaler Austausch als Korrektur hegemonialer interkultureller Kommunikation

In Opposition zur hegemonialen US-Mission der *Interkulturellen Kommunikation* wurde in Südamerika zumal am *Centro Intercultural de Documentacion* (1962-1978) von Ivan Illich und anderen ein Begriff des Interkulturellen eingeführt, der bei der Kritik am westlichen Ethnozentrismus und bei der postkolonialen Unterdrückung (Paulo Freire) ansetzt und diese mit Pädagogiken und Politiken der Unterdrückten beziehungsweise der Befreiung verknüpft. Diese politische Pädagogik gilt vielmehr den Unterdrückten in postkolonialer und neoimperialer Lage, die mit „kultureller Invasion“ des Westens Raub an der Sprache, Zerstörung der kulturellen Identität und damit auch mit horizontaler Gewalt untereinander selbst verbunden ist: Sie schlagen ihresgleichen, die eigenen Völker und Stämme bringen sich gegenseitig um, während die Unterdrücker als Systeme und Machtpersonen ungegriffen und ungeschoren davon kommen. An diese Bewegung koppeln sich zeitweise *interkulturell orientierte internationale Jugendaustauschorganisationen* und Bürgerinitiativen (IV) aus Europa an, beispielsweise das Institut für Internationale Begegnungen in Saarbrücken (Breitenbach/Böll) aber auch des Deutsch-französischen Jugendwerks in Bad Honnef/Paris.

Phase 2: Interkulturelle Option, Pädagogik und Sozialarbeit im Verhältnis zwischen Mehrheit und eingewanderten Minderheiten.

Mit diesem internationalen Austausch überquerte das Signalwort *interkulturell* den Atlantik. Es gelangte von dem Moment an nach Westeuropa, an dem feststand, dass die aus früher entlegenen Kontinenten, Zivilisationen und Religionen eingewanderten Arbeiter (später kommen Asylbewerber, Flüchtlinge und ‚Illegale‘ hinzu) dauerhaft mit ihren Familien ansiedeln und sess-

haft werden – sich aber nicht assimilieren. Es begann mit einer vom Europarat (seit 1978) empfohlenen *Interkulturellen Option (V)* und setzte sich dann in Deutschland und den Niederlanden mit Varianten *interkultureller Pädagogik und Sozialarbeit (VI)* fort. Diese zweite Welle - *interkulturelle Migrationsarbeit* – beginnt also mit *interkulturellen Optionen*, die überwiegend im Bereich der Institutionen der Aufnahmegesellschaften, also in der KulturMentalSphäre angesiedelt sind, obwohl sie – letztendlich Folgeprobleme der SozioKulturSphäre und der ÖkoSozialSphäre, oder noch genauer der Wirtschaft bearbeiten: die internationale Arbeitsmigration und die zunehmende Ausbeutung materieller und humaner Ressourcen sowie Lebenswelten. Interkulturelle Pädagogik und Sozialarbeit haben also auf eine durch die Migration veränderte gesellschaftliche Situation und auf daraus resultierenden Anforderungen für alle Gesellschaftsmitglieder, Minderheiten wie Mehrheit zu reagieren. Die einen scheinen nicht mehr durch die anderen zu assimilieren zu sein, noch können beide fortfahren nebeneinander her zu koexistieren. Durch bilinguale und bikulturelle Förderung müssen den Minderheiten Quellen ihrer Selbstachtung erhalten und ausgebaut werden. Und der Mehrheit muss Offenheit für eine größere Toleranz und Pluralität abverlangt werden.

Phase 3: Interkulturelle Öffnung zur Konfliktbearbeitung zwischen Menschengruppen unterschiedlicher Welträume

Seit dem Berliner Mauerfall erfolgte endgültig der Eintritt in eine globale Informationswelt. Damit wird der Zerfall der alten SozioKulturSphäre und ÖkoSozialSphäre der Schwerindustrie und der Nationalökonomien angebahnt und die Digitalisierung der neuen Weltmärkte vorangebracht: mit der Folge, dass viele der alten wenig qualifizierten Arbeitsmigranten in Arbeitslosigkeit und Sozialhilfe entlassen und neue informationell qualifizierte globale Arbeitskräfte mobilisiert werden müssen. In dieser dritten Zwischenzeit gewannen in den Siebziger und Achtziger Jahren des vorherigen Jahrhunderts vorgenommene *interkulturelle Orientierungen* des internationalen Austauschs zwischen ehemals verfeindeten Nationen Westeuropas, zwischen West und Ost sowie Nord und Süd, eine neue Bedeutung für die Verbindung zwischen Globalem und Lokalem im Weltmaßstab (1992-2001). Sie begann beim *interkulturellen Management* der transnationalen Wirtschaftsunternehmen sowie Regierungsorganisationen und setzt sich fort in Bemühungen um *interkulturelle Öffnung (VII)* der Sozialdienste für Personalrekrutierung unter den betroffenen Migranten. Sie mündete in komplizierten Versuchen, der Globalisierung und dem ‚Kampf der Kulturen‘ durch *interkulturellen Dialog* sowie der Deregulierung der Märkte und Standorte durch *interkulturell-internationale Bewegungen und Rechtsinstitutionen (VIII)* zu begegnen. Im Mittelpunkt dieser dritten Ebene *interkulturell-globaler Problem- und Konfliktbearbeitung* steht nicht mehr die eine oder andere Sonder-

sphäre sondern stehen die Beziehungen in diesen und die Verhältnisse zwischen diesen: nicht nur Flüchtlinge, Asylbewerber oder ‚Illegale‘, sondern übergreifender noch die Verhältnisse zwischen *global labour forces* und *internationalen Finanzmärkten*. Die einen werden von Kapital und Krieg geografisch, sozial oder ökonomisch hin- und herbewegt; die anderen machen sich die unbegrenzten Märkte und zu Standorten verwandelten Gesellschaften zu nutze. Interkulturell heißt nicht mehr allein, dass sich Menschen verschiedener Länder verstehen oder dass sie bikulturell oder bilingual gefördert werden. Es geht – spätestens seit dem 11. September 2001 - viel weitergehender um die Implikationen kultureller, ethnischer, religiöser sowie demografischer, wirtschaftlicher und sozialer Verwerfungen für die Zukunft des Zusammenlebens zwischen Menschen, Gruppen und Gesellschaften im globalen Wirbel des Weltsystems.

Eine leichter lesbare, aber noch stärker konstruierte Übersicht liefert die Abb. 10a

Im Augenblick hat sich interkulturelle Analyse und Praxis somit in einem solchen globalen Wirbel zu bewähren, in welchem die Menschen des Weltinformationszeitalters zwischen widerstrebenden Gruppen oder Gemeinschaften in einer Weltmarktgesellschaft oszillieren. Diese schwankende Konstellation schlägt sich schon in kleinsten Szenen nieder, die zunächst wie Witze klingen: „Landet eine Gruppe von *french doctors* und *attac*-Globalisierungskritiker in Burkina Faso und begrüßt die Gastgeber mit dem Satz: ‚Wir würden gerne mit Euch über Menschenrechte und kosmopolitische Demokratie reden! – ‚Gewiss doch‘, antworten letztere, ‚Aber warum verbietet ihr das Kopftuch in Euren Schulen und Betrieben?‘ – Dasselbe kann *global players* und multinationalen Experten passieren, wenn sie in Asien, Afrika und Amerika für interethnische Toleranz und Akzeptanz werben wollen. „Kein Problem, aber wie gerecht geht Ihr mit Euren Türken, Nordafrikanern, Schwarzen in Eurem Land um?“

Theorie der Interkultur: Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel - Interität

Trotz der vielen Such- und Prohebewegungen kann keine Rede davon sein, dass es eine ausgereifte Theorie des Interkulturellen gibt. Trotz einiger Bemühungen dazu (insbesondere Nieke 2000) ist eine interkulturelle Wissenschaft noch nicht als reife Forschung (oder Aktionsforschung) etabliert. Weder besteht ein klarer Konsens über ihre Ziele, noch gibt es eine entwickelte Forschergemeinschaft.

Gleichwohl ist ein Konzept des Interkulturellen nicht auf die Entgegensetzung zu multikulturellen, transkulturellen und neuerdings auch leitkulturellen abhängig. Denn diese stellen so lange keine zureichenden Alternativen und Optionen dar, als bei ihnen kulturelle Definitionen der aus-

zuhaltenden, auszuschaltenden oder auszubügelnden Differenzen im Einsatz sind. Kulturelle beispielsweise religiös oder ethnisch oder traditionell begründete Zwänge gegen Frauen, gegen Jüngere, gegen Minderheiten sind nicht mehr im engeren Sinne materielle und symbolische Probleme der Identität und Anerkennung sondern sie stellen interkulturelle Probleme der Beziehungen zwischen Individuen und Institutionen und der Verhältnisse zwischen Anerkennung und Verteilung in Gesellschaft und der Weltgesellschaft dar. Damit wird nicht nur die Kulturabhängigkeit und Relativität der Modelle und der Gesellschaften bedeutet, sondern ihre Verstrickung in zunehmend sich verdichtendem interkulturellen Austausch, interkulturellen Wandel und Prozessen der Interität.

Wie in den übrigen Bänden – so wollen wir auch in diesem die Bemühungen um eine Fortschreibung der Theorie des Interkulturellen weitertreiben und zwar am Beispiel des Kopftuch



streits im zweiten. Praxisteil. Bevor wir dort die neuen Prozessbegriffe der Ratlosigkeit (Perplexität) und Unbestimmtheit (Interität), des Widersinns (Paradoxie) und der Suchbewegungen (Oszillation), der Gegnerschaft (Antagonismen) und der Wechselseitigkeit (Komplementarität) sowie des Widerstreits (Konfrontation) und der Aussichten (Option) einführen, lässt sich aus dem I. Band unsere bisherige Bestimmung einer theoretischen Kategorie des Interkulturellen in folgenden drei Momenten zusammenfassen.

1. *Interkultureller Austausch/Interkulturalität*: Diese Chiffre steht für dauerhafte, prinzipiell nicht abschließbare Such- und Prohebewegungen in einem chaomplexen *Zwischenraum* von Menschen und Gruppen, Feldern und Systemen, die voneinander abhängig sind und sich durchdringen. Es bezeichnet eine Welt der Verflechtungen und Verwicklungen zwischen Menschen und Menschengruppen, in der wir längst leben, welche wir aber bislang nur ungenügend begriffen und bearbeitet haben. Diese Austauschbeziehungen und Austauschverhältnisse erfolgen zwischen Menschen und Menschengruppen in und zwischen den eben genannten Intersphären; die Begegnungen und Konflikte in und zwischen verschiedenen ‚Lagern‘ (Säkulare und Religiöse, Liberale und Sozialisten, Arme und Reiche, Mehrheit und Minderheiten, Einheimische und Eingewanderte, Eingeschlossene und Ausgeschlossene und so weiter); die Interdependenzen und Interpenetrationen in und zwischen verschiedenen sozialen Feldern und Handlungssystemen (von Körper und Bewusstsein, über Gesundheits- und Bildungssystem, Wissenschaft und Recht bis zu Gesellschaft, Markt und Weltsystem, Menschheit und Planet/Kosmos). In dieser Verflechtung und Durchdringung scheint zum Zeitpunkt dieser Veröffentlichung die Finanzökonomie die Oberhand übernommen zu haben, aber Kulturkämpfe (*clash of civilizations*) und *alterglobalistische Bewegungen* zeugen von erheblichem Widerstand dagegen. Diese komplexen interkulturellen Problematiken sind auf allen Ebenen von den Professionellen in den verschiedenen Handlungsfeldern zu bearbeiten: angefangen in der Familie, fortgesetzt in Schule und Sozialarbeit, im Gesundheits- und Rechtswesen, bis zum Widerstreit zwischen Staat und Markt.

2. *Interkultureller Wandel*: In diesem stehen sich in einer Art *Zwischenzeit* widerstrebende Lager und Handlungssysteme mit je unterschiedlich belasteten Erfahrungen der Vergangenheit und mit unterschiedlich aufgeladenen Aussichten auf Zukunft gegenüber. Auch dies beginnt beim Wandel der Generationen zwischen Kindern und Eltern, Schülern und Lehrern sowie zwischen den verschiedenen Generationen der Einheimischen und Einwanderer; es geht dann weiter mit dem Wandel in den Geschlechterverhältnissen, und beide – Generationen- und Geschlechterverhältnisse sind eingespannt in interreligiöse und interökonomische Umwälzungen.

3. *Interität* also Denk- und Handlungsformen des *Dazwischen*, der *Interperspektivität*. Erst aus der Interität eines vernetzenden und die Chaomplexität der Wirklichkeit berücksichtigenden Begreifens und Bearbeitens lassen sich die bisher beschriebenen Paradoxien, Widersprüche und Antagonismen des liberalen Differenzialismus der Multikultur, des autoritären Differenzialismus der Leitkultur sowie des differenzierenden Universalismus der Transkultur herausarbeiten – und, das ist fast ebenso wichtig – als Kontrapunkte zwischen Annahme und Abwehr des Fremden und des Unbekannten interpretieren.

Insgesamt steht die Chiffre ‚Interkulturalität‘ zunächst für das Faktum einer Welt, in der Menschen und Menschengruppen koexistieren und konterexistieren, die über ungleich beachtete Werte und ungleich verteilte Ressourcen verfügen. Entsprechend ist das Zusammenleben und Aufwachsen dieser Menschen auch von Kränkungen und Diskriminierungen durchdrungen. Vor diesem faktischen Hintergrund sieht sich interkultureller Austausch und interkultureller Wandel dann jedoch auch vor die praktische Herausforderung gestellt, Voraussetzungen für eine gleichberechtigte Koexistenz der Lebensformen und Positionen für jeden Bürger zu ermöglichen und damit Chancen zu schaffen, dass jeder ohne Kränkung und Diskriminierung in und zwischen den Kulturen aufwachsen kann – und dass jeder die Möglichkeit erhält, sich mit seiner Kultur wie derjenigen der anderen auseinanderzusetzen und bewusst zu entscheiden, ob er seine Kultur tradiert und fortsetzt, ob er sie verändert oder ob er sich sogar selbstkritisch von ihr abwendet, ob fortan mit dem Stachel eines Traditionsbruchs oder mit ‚multipler Identität‘ zu leben. Der beschleunigte interkulturelle Wandel in der Weltgesellschaft sprengt alle stationären Lebensformen und spitzt aber gleichzeitig auch die alternativen Wahlmöglichkeiten durch fundamentalisierende Reaktionen auf die Ambivalenzen einer globalen Welt zu. Für alle Kulturen gilt nun, dass sie Bewährungsproben ausgesetzt sind und zeigen müssen, ob sie zwischen Hermetik (Abweisung jeden Zweifels) und Hermeneutik (selbstkritische Reflexion) Kraft für ihre eigene Weiterentwicklung gewinnen.

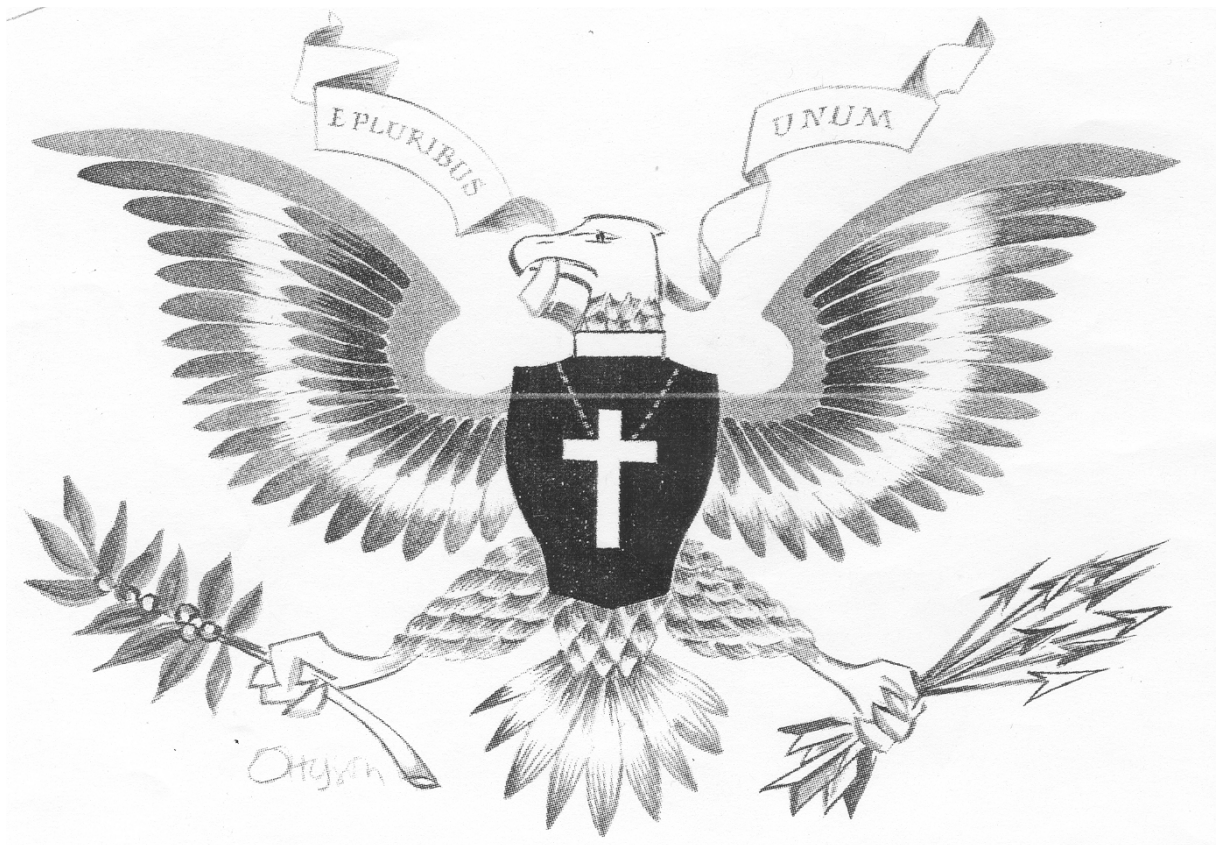
„Interkulturelle Länder“

Trotz einiger anders lautender Bekundungen kann man im Ernst keinem Land und keiner Institution das Prädikat *interkulturell* zuerkennen. Die solches tun verzichten weitgehend auf genauere Erläuterung dessen, was mit diesem Prädikat gemeint ist oder benutzen es mehr als Merkmal, das von multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Bestimmungen abgrenzen soll: so Soeffners und Verbunts ‚Interkulturelle Gesellschaft‘ und Gogolins ‚Interkulturelle Schule‘. Im Gegensatz zu den anderen Etiketten – zumal des Multikulturellen – verschmilzt das Passwort *interkulturell* nicht mit einer konkreten sozialen Realität und Entität. Wir benutzen es wie einen Bewegungs-, Such- und Probebegriff, der an die Stelle der ‚Roma-

ne' des Multikulturalismus, Transkulturalismus und Leitkulturalismus die lebendige Geschichte in und zwischen Gesellschaften und Gruppen in den Blick zu nehmen und zu eröffnen sucht.

USA: Gründung und Marginalisierung des Interkulturellen

Auffallend ist, dass ein interkultureller Ansatz zunächst in den United States of America begründet wurde – dann aber seit den Siebziger Jahren nur noch als Marginalie in einigen Unterrichtsmethoden und überseeischen' Lernmethoden für Entwicklungshelfer und Manager verwandt wird. Von dem Moment an, an welchem diese Gesellschaft – wenn auch halbherzig – von ihrem Gründungsgedanken – *e pluribus unum* – Abschied genommen hat und erkannt



hat, dass eine

vollständige Einheit nie zu schaffen sein wird – kennen die USA das für interkulturelle Suchbewegungen charakteristische Schwanken zwischen einem ethnischen Vertrag (multikultureller Orientierung) und einem zivilen Vertrag (transkultureller Orientierung). Zur multikulturellen Seite des ethnischen Vertrags erscheint Amerika in verschiedenste ethnische Kulturen und religiöse Gemeinschaften aufgesplittert. Zur sozioökonomischen Seite verlaufen die Grenzen zwischen sozialen Klassen – trotz aller Mittelschichtbildung – weitgehend immer noch entlang ethnischer und rassischer Fronten. Zwar kann in den Erscheinungsformen des Konsums

exotisch-avantgardistische „*Multirassigkeit*“ in der eleganten Schönheit (Mode, Kunst), in der geschmeidigen Stärke (Sport), versinnbildlicht in der nationalen Ikone Michael Jordan und in inspirierender Sinnlichkeit (Medien) gefeiert werden. Aber deshalb existiert noch keine multi-rassige oder gar interkulturelle Demokratie, welche sowohl die multikulturellen Gefahren der Polarisierung, die transkulturellen Gefährdungen der Assimilation und die leitkulturellen Risiken der ethnischen Dominanz bearbeitet. Das alte bereits genannte amerikanische Dilemma – Gleichheitsversprechen gegen rassistische Diskriminierung – hat sich für den überwiegenden Teil der schwarzen Bevölkerung – trotz des Aufstiegs einiger Künstler und Wissenschaftler und einer kleinen Mittelklasse – dramatisch verschärft (in Formen überproportionaler Kriminalisierung, Verarmung und so weiter), was aber rassistisch und kulturell diversifizierte Gesellschaften wie die der amerikanischen leichter hinzunehmen tendieren als homogenere Gesellschaften wie diejenigen Europas.

Entsprechend erkennt die amerikanische Multikultur an sich nicht mehr die Schönheit eines Mosaiks oder die Geschmäcklichkeit eines Salates. Denn gleichzeitig erkennt sie sich als eine Gesellschaftsform an, welche die verschiedenen Minderheitenkulturen aufrecht erhält und die hegemoniale Kultur der Angelsachsen nur geringfügig dem interkulturellen Wandel aussetzt, in welchem die demographischen Verschiebungen eine besondere Rolle spielen. Was sie dann doch als ‚amerikanische‘ und transkulturelle vereint, wird oft sehr handfest beschrieben mit Merkmalen wie dem amerikanischen Traum, der amerikanischen Varietät der englischen Sprache, einer hochtechnologisierten Zivilisation, einer kapitalistisch-liberalistischen Wirtschaft und einer ungleichzeitigen Verbindung von Materialismus/Konsumismus und Fundamentalismus/Evangeli-kalismus – kombiniert mit einem populären Antiintellektualismus.

Der Schmelztiegel ist ausgekühlt. Die vielen partikularen multikulturellen Bewegungen der Siebziger Jahre werden mittlerweile von universalisierenden, religiösen – evangelikalisierenden bis fundamentalisierenden – Massenbewegungen absorbiert. Doch selbst diese stellen sich weitgehend immer noch entsprechend ihrer Herkunft und Hautfarbe in differentialistischen Frontlinien auf: In schwarzen bis weißen Gemeinden der Evangelikalen oder der Muslime. Diese Pilgerfahrten auf getrennten Wegen gelten nicht nur dem großen einen Gott, sondern auch den Göttern der Musik. Die Pilgerfahrten in das musikalische Heiligtum Memphis erfolgt für die Weißen im kostenlosen Shuttle-Bus, der sie zu Elvis Presley fährt; die Schwarzen dagegen werden in Stadtbussen zu den Tempeln der B.B. King und anderen gekarrt, deren schwarze Musik Elvis einst für den weißen Globus recyclet hatte. Auch heute können sich die meisten ‚Schwarzen‘ kaum als Kinder der Pilgerväter empfinden, welche einst die USA auf

Kosten der Indianer gründeten. Und die ‚Weißen‘ können sich noch weniger als ‚Nachkommen der Sklaven‘ einfühlen, auf deren Kosten ihre Urväter die Baumwollproduktion bestritten haben und sich auch sonst – mehrheitlich – ein gutes Leben bescherten. Wie sehr das alte amerikanische Dilemma – Gleichheit und Glücksversprechen im Kontext einer rassistischen Gesellschaft – auch durch neuere erfreulicher Entwicklungen durchschlägt, zeigen die Nebentöne, welche die Kandidatur eines Obama Barak provoziert hat. Etliche alte Kämpfer der schwarzen Bürgerrechtsbewegung verdächtigen ihn, nicht schwarz genug zu sein, sprich: nur unzureichend an der Schicksalsgemeinschaft der ehemaligen Sklaven zu partizipieren. Doch ob er es will oder nicht: sein afro-amerikanisches Aussehen sorgt unweigerlich dafür, dass er wie ein Afro-Amerikaner sklavischer Herkunft behandelt wird. Wenn er etwa mit gönnerisch-verhohlenem Rassismus mit Worten bedacht wird, die man so einem weißen Politiker nie zuschreiben würde: „Er ist der erste bürgerliche Afro-Amerikaner, der sich gut artikulieren kann und ein so kluger und gutaussehender Typ ist“ (Senator Joseph Biden) – dann scheint ein gönnerhaft verhohlener Rassismus durch, der wohlmeinende Kulturelle, die aus der Mehrheit kommen oft charakterisiert.

Zu diesem ‚klassischen amerikanischen Dilemma‘ kommt nun in zugespitzter Weise ein Neues hinzu, nämlich das *neue Dilemma zwischen Empire und Immigration* (Simes 2003). Die Verbindung des amerikanischen Empire (also der Ausweitung amerikanischer Märkte und Militärs, Währungen und Waffen über die gesamte Welt) mit der amerikanischen Immigration (der Einwanderung der ganzen Welt in die USA) bringt eine dynamische, konfliktgeladene Dialektik hervor, welche die USA in völlig neuer Weise mit den eigenen Bevölkerungen und der Welt verbindet und gleichzeitig von ihnen trennt. Als multikulturelles Empire sind die USA mehr als nur ein Nationalstaat aber weniger als die Menschheitsuniversalität. In dieser Zwischenlage beschädigt sie ihre ‚interkulturelle Macht‘, wenn sie diese nicht einsetzt sondern durch finanzielle und militärische Gewalt ersetzt. Zu den interkulturellen Problemen dieses Empires gehört dann nicht zuletzt die zunehmende Distanzierung der USA von Europa, dann beispielsweise wenn die Amerikaner imperiale Interventionen im eigenen Interesse den Vermittlungen durch internationale Instanzen und interkulturellen Aushandlungen vorziehen. Damit tragen sie zu einer globalen Entdifferenzierung bei, welche die Selbst- und Mitverantwortung nicht nur der Europäischen Union sondern der vielen anderen Nationen und Bewegungen an interkultureller Begegnung und Verhandlung einschränkt. Zwar hat das europäisch-amerikanische Ressentiment eine lange Tradition, seit die weißen Gründungsväter sich vor der rücksichtslosen Brutalität der ‚aufgeklärten‘ europäischen Nationen gegenüber Individuen und Gemeinschaften nach Amerika retteten. Auf neuer Zeithöhe prallen die offene Säku-

larismusfeindlichkeit des (neo-)konservativen Amerika noch unvermittelter auf die Religionsfeindlichkeit vieler Säkularisten des alten (West-)Europa. Das betrifft auch die Gläubigen selber, wenn evangelikalisch-fundamentalisierende Bewegungen weltweit den selbstsäkularisierenden ‚alten‘ Kirchen gegenüber stehen

EU: Verdrängungen und Verdichtungen des Interkulturellen

Manche würden nur zu gerne in der *Europäischen Union* jenes exemplarische Modell in einer planetarischen Gesellschaft sehen, welches überzeugende interkulturelle Optionen erarbeitet. Der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Jeremy Rifkin gehört wie Castells und Beck und viele andere zu diesen ‚Hoffnungsträgern‘. Er beschreibt die Europäische Union als ein „diskursives Forum, dessen Funktion es ist, Beziehungen unparteiisch zu moderieren und dabei behilflich zu sein, Aktivitäten zwischen einer ganzen Reihe von Akteuren zu koordinieren, von denen die Nationalstaaten nur ein Teil sind.“ Als Dirigent eines Orchesters ermögliche es das Zusammenspiel verschiedenartig engagierter Netzwerke: mit Nationalstaaten, transnationalen Organisationen, kommunalen und regionalen Regierungen und sogar mit zivilgesellschaftliche operierenden Organisationen. Von der EU-Verfassung sagte er, dass diese „etwas vollkommen Neues in der Geschichte der Menschheit sei, weil sie einerseits erstmalig den Fokus nicht aufs Volk oder auf ein Territorium oder auf eine Nation sondern auf die gesamte Menschheit und den Planeten legt, andererseits sich aber verpflichtet, ... die menschliche Verschiedenheit zu respektieren und den menschlichen Geist aus seinen Begrenzungen zu befreien.“ (Rifkin 2004). Mittlerweile wissen wir, dass überall dort, wo Bevölkerungen die Gelegenheit erhielten, über diese Verfassung abzustimmen (Frankreich und Niederlande), diese abgelehnt haben. Denn schon wie die ursprüngliche ‚interkulturelle Option‘ des Europarates Ende der Siebziger Jahre des Zwanzigsten Jahrhunderts eigentlich immer das bi- und internationale Arrangement zwischen Staaten symbolisierte (und nicht zwischen Völkern), so ist auch heute all das, was man in die Nähe einer interkulturellen europäischen Politik rücken könnte, weiterhin eine Angelegenheit kleinstaatlicher Verhandlungen zwischen verschiedenen Mitgliedsnationen geblieben. Die Europäische Union hat es bis zur ökonomischen Freihandelszone gebracht, in welcher die früher Nationen genannten Standorte in Wettbewerb zueinander treten und sich in deren Aufstiegs-(Wachstums-) sowie Verfalls-(Rezessions-)Krisen mehr oder weniger abwechseln. Es gibt zwar auf der einen Seite eine einigende komplexe europäische Rechtsordnung, aber auf der anderen Seite stehen die verschiedenen Staaten mit ihren ökonomischen Eigeninteressen einer Europäischen Kommission gegenüber, auf welche sie nur allzu gerne die Verantwortung für jedes Scheitern oder für jeden faulen Kompromiss abwälzen. Die EU ist noch weniger als die USA ein repräsentatives Modell. Ob mit oder ohne

Präsident: in beiden Regionen gehen weniger als ein Drittel der Bevölkerung zur Wahlurne. Eine europäische interkulturelle Politik nach außen, etwa gegenüber den USA und den anderen Trägern des Weltsystems, gibt es nur in Extremfällen (Irakkrieg) und dann auch nur von einzelnen Mitgliedstaaten realisiert. Im Verhältnis zur Weltgesellschaft, zu den USA und den Vereinten Nationen steht sie jedoch für eine Herausforderung imperialen Ausmaßes: stellen sie für die Interventionen der Führungsmacht offen oder verdeckt Ressourcen bereit und lassen sich mit der Nachsorge betrauen oder nehmen sie einen eigenen Einfluss auf grundsätzliche imperiale oder weltpolitische Entscheidungen? Und wie verhalten sich die Europäer zu ihrer eigenen Peripherie im Osten und in Südosteuropa, zu deren Zusammenbrüchen und Konflikten sowie zum Verhältnis mit der Türkei und mit den anderen muslimischen Staaten im Mittelmeerraum? Schon jetzt hat die Erweiterung auf 27 Mitgliedstaaten die Unschärfe nicht nur der Grenzen sondern auch der eigenen Handlungsmöglichkeiten soweit gesteigert, dass eine operationale, womöglich noch international-interkulturelle Außenpolitik sich nur mühsam konstituieren kann. Auch von einer interkulturellen Politik nach innen kann, wenn man von einigen Antirassismus- und Antidiskriminierungskampagnen absieht, keine Rede sein. Europa bildet einen teilweise nach außen abgeschotteten Handelsraum und wird nach innen und außen aufgrund seiner Vielfalt und Diversität weder militärisch noch kulturell aggressiv werden. Aber gleichzeitig entwickelt sie nach innen weder einen Binnenmarkt für die 450 Millionen Konsumenten noch einen eigenen Sozialraum für seine Mitglieder geschweige denn einen gemeinsamen interkulturellen Raum für seine Bürger, in welchem die Spannungsverhältnisse zu den Minderheiten und Migranten, zum Islam und zu religiösen Gemeinschaften insgesamt bearbeitbar (gemacht) werden. Noch nicht einmal zu rhetorischen Zwecken taucht das Prädikat *interkulturell* mehr auf. Und selbst die multinationalen Verbindungen der westlichen Großstaaten und Stammstaaten mit der Wirtschaft stehen – wie die Krise des Airbus-Unternehmens zeigt – vor erheblichen Bewährungsproben der Zusammenarbeit nicht nur zwischen den Staaten sondern besonders auch zwischen den Staatsorganisationen und Wissenschaftsunternehmungen mit ihren unterschiedlichen Systemen und Logiken.

Jürgen Habermas hatte zu einem ähnlichen Zweck – kurz nach dem Beginn des Irakkriegs und angefeuert durch den Protest der Millionen dagegen – den Versuch unternommen, dem amerikanischen ‚overmind‘ ein europäisches Identitätsprofil entgegenzusetzen. Dieses sollte nach innen wie nach außen erste Umrisse einer patriotischen Gemeinsamkeit der Eurobürger kennzeichnen: Staat vor Markt, Solidarität vor Leistung, Friedenspolitik und Abkehr vom Recht der Stärkeren, Technikskepsis und kritische Einsicht in die Paradoxien des Fortschritts. Als ersten Aspekt benennt er jedoch recht eindimensional das Prinzip der ‚Säkularisierung‘, da es die Europäer vom universal-religiösen Gehabe der Amerikaner, zugespitzt in der Bush-

Administration abhebe. Es ist jedoch sehr fraglich, ob dieses Profil, das sich einer De-konstruktion eurozentrischer Erfahrung und Geschichte verdankt, tatsächlich die Kräfte zu interkultureller Begegnung und Verhandlung weltweit verstärkt. Zwar sind die Amerikaner zur Zeit in den islamischen Ländern verhasst, aber ihr innerstaatliches Zusammenleben mit Muslimen der Mittelklasse, darunter fast die Hälfte ihrer wissenschaftlichen und geistigen Elite, ist problemfrei und beinahe exemplarisch – im Gegensatz zur bedrohlichen Feindseligkeit zwischen den ärmeren Muslimen und den Alteuropäern. Weiterhin ist es sehr fraglich, ob der Säkularfundamentalismus der Europäer, sofern er sich überhaupt fortsetzen wird, tatsächlich geeignet ist, die Zusammenarbeit mit der mehrheitlich gläubigen Welt zu verdichten. Wenn im *best case scenario* die Amerikaner ihre Bush-Abenteuer erst einmal beendet und mit den arabischen Regionen zu einem dauerhaften Frieden für den Staat Palästina beigetragen haben – werden die interkulturellen Probleme und Schwächen der Europäischen Union offensichtlich werden: Ihre Unklarheit gegenüber dem Beitritt der Türken; ihre Unfähigkeit zur Regulation der Krisen auf dem Balkan; ihre extreme Schwäche gegenüber den inneren Zuständen in den Quartieren und Stadtteilen der europäischen Länder. Zwar wird hier und da von interkultureller Eurokompetenz geredet (Dethloff 1993) und daran gearbeitet (Demorgon u.a.2000) aber als prozessierender Katalysator hat diese noch keinen Eingang in die Prozesse der europäischen Begegnungen und Verhandlungen genommen.

Interkulturelle Pädagogik in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden

Das Prädikat *interkulturell* hat in Europa nur in einigen wenigen internationalen Organisationen (Europarat und Deutsch-Französisches Jugendwerk) eine gewisse Prominenz erlangt. In Frankreich ist es in einigen Fachbereichen der ‚interkulturellen Psychologie‘ etabliert worden. In den Niederlanden findet es sich in Didaktiken interkulturellen Unterrichts wieder. Es ist vor allem in Deutschland, in der eine interkulturelle Pädagogik in Schule und Hochschule weitgehend institutionalisiert wurde. Und gleichzeitig ist festzuhalten: Es sind überwiegend kontinentaleuropäische Länder, die sich gegenüber den angelsächsischen mit einer mindestens dreißigjährigen Verspätung der Frage nach der Kultivierung des Zusammenlebens zwischen Mehrheit und Minderheiten stellen. Frankreich und teilweise auch die Niederlande waren bis in die Sechziger Jahre in kolonialen Händeln und Kriegen verwickelt, die noch Exzesse der Kulturzerstörung und Assimilation, der Massaker und Vereinnahmungen kannten. Und auch Deutschland hat bis in die Siebziger Jahre – größtenteils unbewusst – die traditionelle und dann von dem Nationalsozialismus radikalisierte Fremdenpolitik in gemäßigten Formen der Ausländerpolitik und Ausländerpädagogik fortgesetzt. Dass sich dann Anfang der Achtziger Jahre in Deutschland die Bezeichnungen *interkulturell* durchgesetzt hat, ist nicht selbstver-

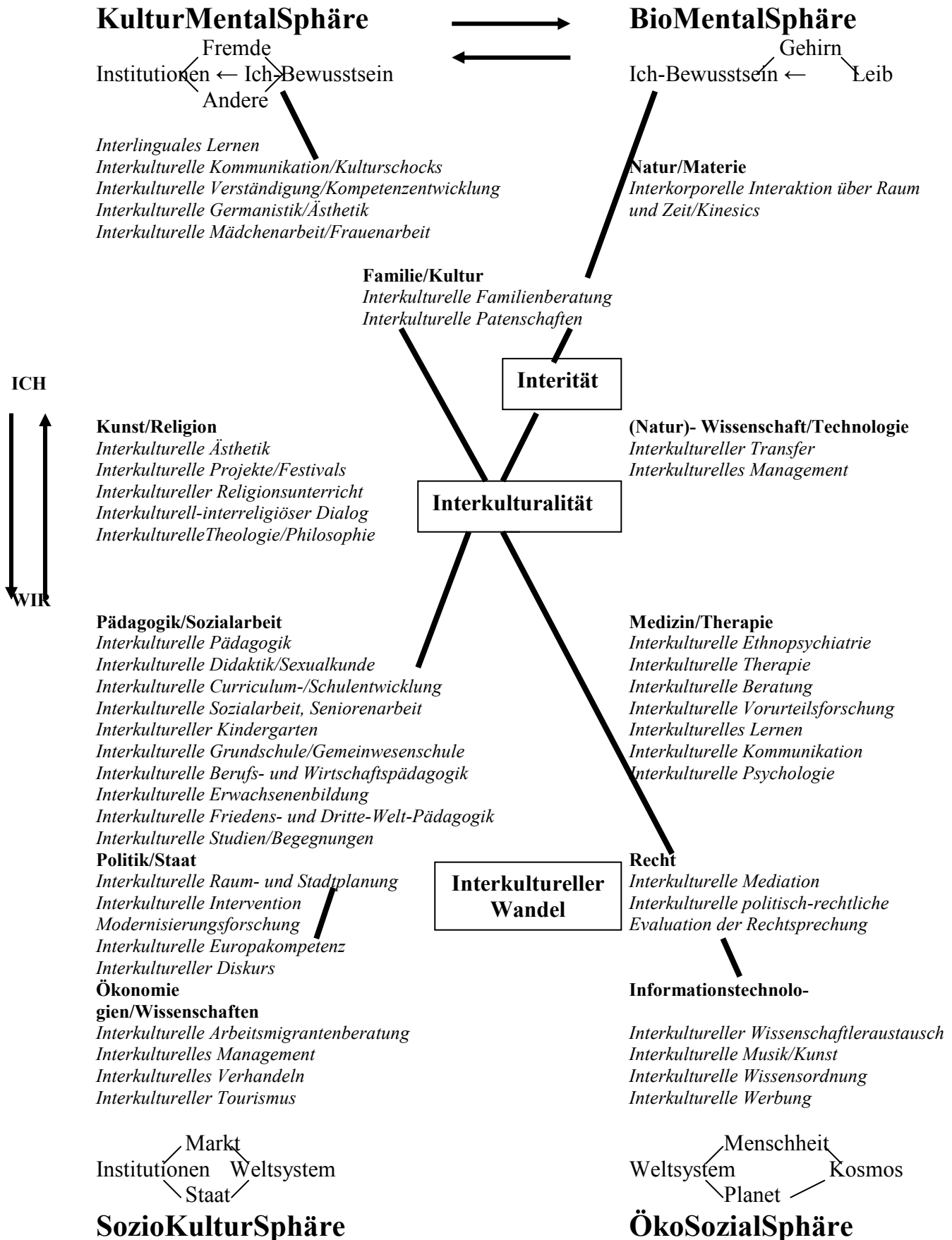
ständig. Denn angesichts der kulturzerstörenden und menschenfeindlichen Vorgeschichte (der zwei Weltkriege und insbesondere des Nationalsozialismus) hätte man erwarten können, dass antirassistische und antidiskriminierende Bewegungen eine größere Bedeutung und Förderung erhielten. Doch wenn selbst ein Günther Grass belegt, wie sehr bis heute von den meisten Deutschen der Rassismus mehr mit Schwarzenhass (der Amerikaner) als mit der Niederwerfung der ‚Untermenschen‘ (der Juden und der Sowjets) assoziiert wird, dann kann man einige Gründe für diese Entwicklung erahnen. Trotz periodischer, „rechtsextremer Umtriebe“, „ausländerfeindlicher Demonstrationen“ oder gar – Anfang der Neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts – „fremdenfeindlicher Progrome“ (von A wie Asylanten bis Z wie Zigeuner) blieben und bleiben antirassistische Theorien und Praktiken relativ marginal (Rommelspacher 1994, Kalpaka, Rätzl 1986, Kalpaka 2006). Sie wurden überdies von den staatlichen Geldgebern benachteiligt, etwa gegenüber ‚positiveren‘ Ansätzen, wie einer Lebenswelt akzeptierenden Sozialarbeit mit Rechtsextremen und Skins (Thiersch 1993).

Handlungsfelder des Interkulturellen: Von zwischenleiblichen Beziehungen zu Mensch-Umwelt-Verhältnissen

Zu Beginn des dritten Jahrtausends kann, wie in Abb. 10 gezeigt, auf eine große Menge von Handlungsfeldern verwiesen werden, die mit dem Markenetikett *interkulturell* versehen sind. Die meisten sind aus der schieren Not von Minderheiten oder anderen unterprivilegierten Gruppen (unter ihnen auch Frauen, Jugendliche) hervorgegangen, zu deren Wendung meist von Maßnahmen der Mehrheit organisiert werden. Da die Protagonisten dieser ‚Maßnahmen‘ aber auch ausgebildet und ‚professionalisiert‘ werden müssen, werden hier und da wissenschaftliche Subdisziplinen etabliert und etwa an Universitäten staatlicherseits institutionalisiert. Das trifft in Deutschland vor allem auf *Interkulturelle Pädagogik* und *Interkulturelle Sozialarbeit* zu, welche die Nachfolge der Ausländerarbeit antreten. In der Sozialarbeit hat sich über die interkulturelle Tätigkeit hinaus in der Zwischenzeit ein europäischer Verbund gebildet: ECCE: *European Centre for Community Education*. Entwickeltere empirisch-hermeneutische Forschungen und praktisch-pädagogische Ansätze entstehen daher eher in diesen spezifischen Praxisfeldern: Migrantenbildung in Sprache und Kultur (Porcher 1979), interkulturelle Didaktik (Holzbrecher 1997, Gerighausen/Seel 1987), Curriculumentwicklung (Reich 2001), interkulturelle Schulentwicklung (Auernheimer 1996, 2001, 2002, Raschert 1987), interkulturelle Sexualkunde (Wronska 2003), Interkulturelle Seniorenarbeit (Bennohaus Münster 2007), interkulturell-internationale Begegnungen (Giust-Desprairies/Müller 1998). Oder für bestimmte Institutionen: Kindergarten und Grundschule (Akpınar/Zimmer 1993), Universitäten (Krüger-Potratz

1987). Oder in langfristig existierenden Organisationen der interkulturellen Begegnung
(Deutsch-

Abb. 11 Strukturschema interkultureller Handlungsfelder (Historisch polarisiert)



französisches Jugendwerk, Internationales Institut für Jugendaustausch) oder der Friedens- und Dritte-Welt-Pädagogik (Schmidt 1987, Nestvogel 1992). Andere ‚Untersubdisziplinen‘ sind wohl nie über Plakatierungen hinausgekommen: Interkulturelle Erwachsenenbildung (Arnold 1992, Siebert 2003), interkulturelle Berufspädagogik (Arnold 1992). In Frankreich findet die universitäre Etablierung und Subdisziplinierung dagegen vorwiegend in der Psychologie statt (Camilleri, Vinsonneau 1989, Retschitzki, Borsel-Lagos, Dasen 1989) und andeutungsweise in der Ethnopsychiatrie. Diese Québec-frankophon-mediterrane Achse der interkulturellen Wissenschaft hat sich in der ARIC (*Association de la Recherche Interculturelle*) organisiert und teilweise in einer eigenen Zeitschrift ‚*Interculture*‘ manifestiert. Diese Forschung findet ihre Entsprechung zwar auch in einer interkulturellen Psychologie in Deutschland (Thomas 1994). Doch diese ist eher aus Praxisfeldern (internationaler Austausch, internationale Begegnung, Vorurteilsforschung, Tourismus: Thomas 1988) entstanden – ähnlich wie ihre US-amerikanischen Vorbilder interkultureller Beratung (Samuda/Aaron 1985), interkultureller Therapie (Castro Varela 1999), interkultureller Kompetenzentwicklung (Gudykunst 1986, Kordes 1984, Bennet 1993), interkulturellen Lernens und natürlich interkultureller Kommunikation. Auch hier bleiben die übrigen Selbstbetitelungen interkultureller Subdisziplinen meist bloße Etiketten: ‚Interkulturelle Theologie‘ (Hollenweger 1979) engagiert sich stärker in Praxisformen *interkulturellen Religionsunterrichts* (Weise 1996) und *interreligiösen Dialogs* genauso wie ‚interkulturelle Philosophie‘ (Wimmer 1990) oder wie Ansprüche auf *interkulturellen Diskurs* in der Sozialwissenschaft (Habermas 1997, Senghaas 1998) und in der interkulturellen Germanistik (Wierlacher 1991). Doch außer auf Kongressen finden interkulturelle Dialoge oder Diskurse, wenn überhaupt, praktisch höchstens Gestalt in Mediations- und Konfliktlösungsversuchen oder in besonderen Sparten der Modernisierungsforschung (Zinnecker 1991, Berger 1990) Platz. Weitere Handlungsfelder finden wir in der Kunst (*Interkulturelle Ästhetische Erziehung*: Böhle 1993) und in Wissenschaft/Technik (interkultureller Transfer, Medien, Werbung, Massenkommunikation, interkultureller Wissenschaftleraustausch: Galtung 1992, *Interkulturelle Wissensorganisation*: Spinner 1997) Sogar im Handlungsbereich Politik/Staat gibt es keine teildisziplinären Strukturen oberhalb der vielfältigen Praxisfelder: Interkulturelle Raum- und Stadtplanung (Krummacker 1998), interkulturelle Intervention (Legault 2000, Touraine 1999), interkulturelles Militärkorps, interkulturelle rechtlich-politische Evaluation (Parekh 2000), interkulturelle Europakompetenz (Dethloff 1993, Demorgon/Lipianski/Müller/Nicklas 1999, Luchtenberg/Nieke 1996) oder interkultureller Dialog (Kulturpolitische Gesellschaft 1997, Goethe-Institut 1998).

Der Kultur-Begriff des Interkulturellen: Pflege und Gestaltung aller menschlich-gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse

Im Begriff des Interkulturellen sind Kultur im Plural und Kultur im Singular ständig miteinander verbunden. Kulturen als plurale verschiedene Werteorientierungen und Gemeinschaften stehen beständig vor der ‚singulären‘ Aufgabe, ihr eigenes Erbe und insbesondere ihre (biologische, mentale, gesellschaftliche und ökologische) Umwelt zu kultivieren (Kultur im Plural), das heißt zu pflegen (*colere*) und in einem sinnvollen ‚geistigen‘ Zusammenhang für Gegenwart und Zukunft zu gestalten (Kultur im Singular *cultus animi*). Beide bilden die zwei Pole, in und zwischen denen beständig interkulturell begriffen und bearbeitet werden muss. Interkultur verweist auf die Grundtatsache, dass jede Kultur interkultureller Begegnung entstammt (Todorov 1985). Jede Kultur lebt aus dem Kontakt mit anderen Kulturen heraus, wobei Ab- und Ausgrenzung, Konflikt und Kampf genauso Varianten des interkulturellen Austauschs darstellen wie Dialog, Begegnung, Handel und Verkehr. Erklärungsbedürftig ist also nicht die Art, wie Menschen, Gruppen und Gesellschaften handeln, sondern die interkulturelle Tatsache (der *fait interculturel*), dass die Handlungen von Menschen, Gruppen und Gesellschaften in und zwischen allen Intersphären ineinander greifen: dieses teilweise erfolgreich mit Hilfe des Unterbewusstseins und von Routine, teilweise aber eben auch mit Bewusstsein und unter vielen Reibungen und Spannungen. Insofern ist es sinnvoll, einen wissenschaftlich und praktisch attraktiven Begriff der Interkultur zu entwickeln, der auf die Einheit der Vielheit von Bewusstsein, Institution, Gesellschaft und Weltsystem abstellt und als Such-, Probe- und Bewegungstätigkeit prüft, welche der Interaktionen zwischen Anderen und Gegnern besondere Spielräume und Aussichten eröffnen und welche sie einschränken und vernichten. Insofern könnten wir Interkultur mit der Metapher einer *Arena* assoziieren, welche die Gegenüberstellung der verschiedenen Einzelkünstler, Orchester und Mannschaften erlaubt und deren Interaktivität bestärkt, allerdings in ihrem jeweils historisch und biographisch zu bestimmenden Kontext. In diesem Sinne ist der vorhin gemachte Hinweis zu verstehen, dass multikulturelle, transkulturelle und leitkulturelle Modelle keine Alternativen zum Interkulturellen darstellen, da dieser ‚Kultur‘ auch und zuerst als Aufgabe der differenzierenden und integrierenden Gestaltung der Gesamtheit der Beziehungen und Verhältnisse in und zwischen allen Intersphären menschlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens versteht. Täte dies ein interkulturelles Konzept nicht, geriete es wie die übrigen Modelle in die Gefahr, nicht nur die kulturellen Besonderheiten herauszuheben, sondern über ihre faktischen Abgrenzungen in den Gesellschaften hinaus selbst zur Abgrenzung beizutragen.

Gegenüber den Protagonisten der Transkultur steigen interkulturell vorgehende Wissenschaftler und Praktiker von der eingebildeten Höhe eigener Wertsysteme und ihrem Mythos (wie

etwa in der Laizität) herab und akzeptieren sie es, dass auch sie Kulturen mit begrenzter Haltung und Haftung sind. Statt exklusiv andere in die eigene Vernunft zu überführen (*Transmission*) oder ‚anzuschließen‘, kommt es nun *auch* darauf an, den anderen Kulturen gegenüber aufgeschlossen zu sein, um dann aus dem größeren Spielraum der anderen zur Interartikulation heraus zu Begegnung, Widerstreit und komplexeren und vielfältigeren Entscheidungen zu gelangen.

Gegenüber Multikulturalisten rechnen interkulturelle Suchprozesse nüchtern damit, dass partikulare Kulturen jedweder Sphären und Ausprägungen nicht nur Medien der Identitätsbildung sind, sondern auch Hindernisse für Bildung und Emanzipation darstellen können. Statt jedem nur seine Kultur belassen zu wollen, geht es auch darum, diese Kulturen in eine beständige Interaktion zu bringen beziehungsweise deren tatsächliche Interaktionen zu bearbeiten. Das muss die Akzeptanz paralleler oder selbstregulierter, selbstseparierter Lebenswelten nicht ausschließen.

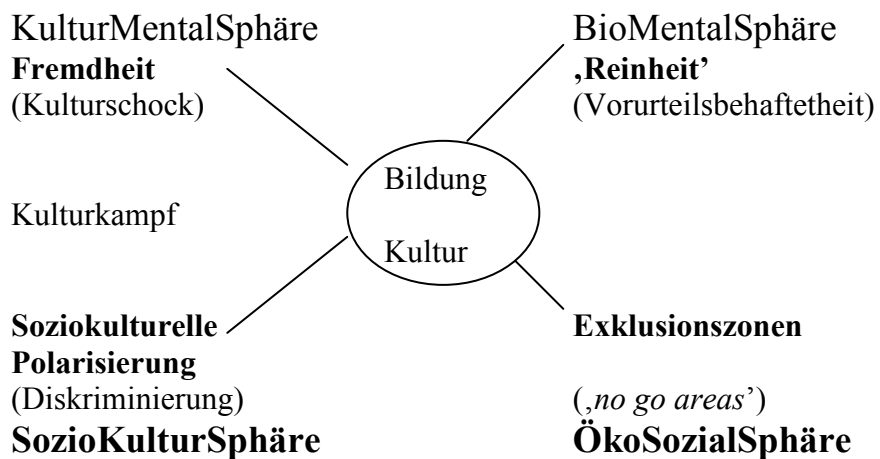
Und gegenüber Leitkultur versucht ein interkultureller Suchprozess nicht die Handlungssysteme von Recht und Kultur, Politik und Religion zu vereinheitlichen. Statt den eingewanderten Fremden einseitig die eigenen Leitwerte aufnötigen zu wollen, sollten kultivierte Leitkulturalisten aus ihrer Befangenheit ein Stück heraustreten und „mit bescheidenem Scharfblick einsehen, dass auch sie eine Art Eingeborene sind“ (Finkelkraut 1989, S.63). Oder umgekehrt: dass die meisten so genannten Migranten, zumal deren nachwachsende junge Generation keine Migranten mehr sind, sondern Mit-Menschen und Mit-Bürger, die bestimmte Ausschnitte der gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte mit den länger im Land Lebenden teilen und einen integralen Bestandteil einer sich in Zusammensetzung und Horizont verändernden Gesellschaft bilden.

Dass Interkulturalität nicht nur die Lösung kultureller Konflikte, sondern nachgerade auch ihr Problem sein kann, ist der interkulturellen Forschung und Praxis schon sehr früh da klargemacht worden, wo ihr ursprüngliches Terrain liegt: die „*interkulturelle Begegnung*“. Die sozialwissenschaftlich vielfältig untermauerte Erfahrung der Paradoxie (Tajfel 1968, Thomas 1979), dass der interkulturelle Kontakt nicht unbedingt zum Abbau von Vorurteilen, sondern oft sogar umgekehrt zur Entstehung von vorher nicht gekannten Stereotypen und Konflikten führt, ist ein beständiges Thema all jener, die sich um den internationalen Austausch zwischen früher verfeindeten oder auch alliierten Völkern bemühen (Deutsch-Französisches Jugendwerk, Deutsches Institut für Sozialwissenschaftliche Studien). Was auf der Ebene der leibhaftigen Begegnungen zu paradoxalen Beziehungen führt kann sich dann in Antagonismen zuspitzen: Einerseits will ein interkulturelles Programm Menschen kulturell miteinander ins Gespräch bringen, die aber andererseits politisch und ökonomisch immer weiter auseinander

dividiert werden. Der Weltmarkt, obwohl nicht mehr nur ‚westlich‘ beherrscht, schafft Verhältnisse, die die Menschen in peripheren Ländern zu Emigration und Flucht zwingt oder zu Aufruhr und Terror aufstachelt. Gleichzeitig wollen aber die vom Markt Profitierenden ‚es zuhause gemütlich haben‘ und möglichst wenig von den Unterprivilegierten oder ‚Terroristen‘ behelligt werden. Auch diese immer offensichtlicher gewordene Scheinheiligkeit, welche Prozesse der Exklusion von Gegnern und ‚anderen‘ dethematisiert, ist interkulturell zu bearbeiten.

Auf unser Intersphärenmodell übertragen hat es der Kulturbegriff des Interkulturellen umfassend mit den Problemen und Prozessen in und zwischen den Sphären zu tun:

Abb. 12: Interkulturelle Probleme und Prozesse



(1) mit widerstreitenden Wachstums- und Bildungsvorstellungen zwischen Geist und Körper und der damit verbundenen Vorurteile über ‚Reinheit‘ (Integralität) und ‚Unreinheit‘ (Hybridität), (2) mit widerstreitenden Normalitäts- und Abweichungsvorstellungen zwischen Individuen und Institutionen und den damit zu bearbeitenden Kulturschocks der Befremdung und des Ressentiments, (3) mit soziokultureller Polarisierung zwischen Menschen und Menschengruppen, die in ungleicher Weise über Ressourcen verfügen – und den damit zusammenhängenden Formen negativer und positiver Diskriminierung und schließlich (4) mit der Spaltung in Inklusionszonen und Exklusionszonen, welche letztlich die materiellen und mentalen Potentiale des Menschen und seiner Umwelt durch gegenseitige Isolierung oder Verwahrlosung zerstören – und bilden im Extremfall ‚no go areas‘, in denen Menschen bestimmter Herkunft und Hautfarbe ihr Lebensrecht verweigert wird. Eine solche Deutung interkultureller Probleme und Problemlösungen in den Intersphären macht jedoch nur Sinn, wenn sie aus verschiedenen Perspektiven und Positionen verschiedener Menschen und Menschengruppen vorgenommen, ausgetauscht und der Konfrontation ausgesetzt wird. Sie müsste sich dann Fragen

und Anstrengungen gefallen lassen etwa nach der Fähigkeit und Möglichkeit zur Selbstkorrektur und Selbsttransformation zwischen Anpassung der Fremden und ihrer Tolerierung, zwischen eigener Anpassung etwa an die Globalisierung und eigener Identitäts- und Positionsbehauptung. Dann stellt sich auch die bohrende Nachfrage der Menschen, die aufgrund ihres anderen (Migrations-)Hintergrundes den interkulturellen Diskurs insgesamt verdächtigen, „nur erfunden worden zu sein, um Grenzen neu einzuziehen... so dass die alten Machtpositionen unangetastet bleiben und die Privilegierten der westlichen Welt sich selbst nicht zu reflektieren oder ernsthafte Versuche zu unternehmen suchen, einen grundlegenden Wandel herbeizuführen“ (Lines/Polat 2001). Denn für die meisten Menschen im ‚Rest der Welt‘ außerhalb des Westens (wie es Huntington formuliert) sind die Differenzen zwischen den Vereinigten Staaten und Europa nicht erkennbar. Erkennbar sind ihre gemeinsamen Interessen und Anstrengungen, ihren Macht- und Marktvorsprung zu schützen und auszubauen. Das Programm des Interkulturellen wird dann schnell mit einem okzidentozentrischen oder majoritätszentrischen Modell assoziiert, zudem – wenn wir das Intersphärenmodell vervollständigen – noch logozentrische Attitüden und ökozentrische Zumutungen aus dem Westen an die übrigen ‚aufsteigenden‘ Mitglieder der Weltgesellschaft hinzukommen. Menschheitsgeschichte müsste überdies eine interkulturelle Reflexion darüber nachtragen, ob der seit der Moderne und Aufklärung ausgerufene Ausgang des Menschen aus der Naturgeschichte (mit der auch Tendenzen der Dekulturation und Akkulturation/Assimilation verbunden sind) in die Kulturgeschichte unter anderem der multikulturellen, transkulturellen, interkulturellen und leitkulturellen Ansätze nicht teilweise wieder den Rückgang in eine (ökologisch und digital gestützte) Naturgeschichte antritt – trotz aller ‚koevolutionären‘ Eingriffe des Menschen in seine gattungsgeschichtliche Entwicklung.

Die interkulturellen Studien und Praxen auf ihre Paradoxien hin zu untersuchen, auf ihre Widersprüche hin zu kritisieren und auf ihre antagonistischen sowie komplementären Kräfte hin zu hinterfragen, ist also mindestens so gerechtfertigt und ergiebig, wie es die Kritiken an Multikultur, Transkultur und Leitkultur waren. Wir werden diese Kritik im zweiten Teil dieses Bandes am Beispiel des Kopftuchstreits praktisch und paradigmatisch zu wenden versuchen. Dabei greifen wir aber gewissermaßen den Stier bei den Hörnern, wenn wir die Arbeit an Paradoxien, Widersprüchen, Antagonismen und Konfrontationen selbst zur Grundlage interkultureller Such-, Probe- und Lösungsbearbeitungen machen.

II. Praxis

II. Praxis

Interkulturelle Optionen am Beispiel des Kopftuchstreits

1. Schüler in einer Schule der Nordstadt. Elke: „*Die Alis grabtschen uns immer unsittlich an!*“ Oguz: „Was heißt grabtschen? So wie du rumläufst... Du willst doch angegrabscht werden? Was ist für Euch denn schon unsittlich?“ Peter: „Ach – und was ist mit Euren Schwestern? Da lasst Ihr keine ran!“ Ahmet: „Wenn Ihr die anmacht – dann ficken wir zurück!“ Sabine: „Deutsche Mädchen wollt ihr ficken, aber heiraten tut ihr nur Eure eigenen!“ Ahmet: „Ja, zum Heiraten... Wir haben keinen Bock auf Euch. Ihr macht schon mit zwölf, dreizehn, vierzehn Jahren rum, mit Diskothek, Tanzen und Freunden. Ich will aber 'ne frischgebackene Frau kriegen – was die Türken machen!“ Deutsche: (Gelächter) „*Frischgebacken! ... so'n Scheiß!*“ Oguz: „Ich hatte mal 'ne deutsche Freundin. Aber dann ist die weg. Jetzt ficke ich nur noch, aber heirate 'ne richtige türkische Frau.“ Olli: „Mit Kopftuch verkleidet bis zu d' Füße.“ Oguz: „Genau! Die sind sauber ... Ehre ... *Schamtuch ist geil...!*“ (Dokument eines Praktikumsberichts)
2. „Jack Straw has been accused of discrimination against Muslim women after disclosing *he asks them to remove veils in meetings so they can speak "face to face"*. The former Foreign Secretary claimed that wearing a full veil, which he described as a "visible statement of separation and difference", made it harder to bring communities together ... In a meeting last year when a veiled woman greeted him with the words: "It's really nice to meet you face to face, Mr Straw." He wrote: "this particular encounter, though very polite and respectful on both sides, got me thinking. In part, this was because of the apparent *incongruity between the signals* which indicate common bonds the entirely English accent, the couples' education (wholly in the UK) and the fact of the veil. Above all, it was because I felt *uncomfortable* about talking to someone 'face to face' who I could not see." (World and Press, Dezember 2006)
3. „*Am feministischen Angriff*, wie er etwa im französischen Frauenmagazin *Elle* mittels einer Petition von Stars der Kulturszene (unter ihnen Emmanuelle Béart, Jane Birkin, Isabelle Huppert) vorgetragen wurde, lässt sich zunächst die verschwiegene Selbstreferenz sichtbar machen. *Der auf die islamischen Geschlechtsgenossinnen gerichtete Zeigefinger vermag die auf den eigenen Körper weisenden Finger nicht vergessen zu machen*: die Unterzeichnerinnen symbolisieren ja ihrerseits die schamlos zur Schau gestellte Nacktheit der Frau – genaues Gegenbild zur inkriminierten Verborgenheit.“ (Maciejewski 2004)
4. SPIEGEL: Vor kurzem haben Sie Musliminnen in Deutschland zum Ablegen des Kopftuchs aufgefordert. Seitdem werden Sie mit *Beschimpfungen* und sogar *Morddrohungen* überzogen. Wer reagiert so? Deligöz: Primär Männer, überwiegend aus der Türkei. Ich habe noch nie so eine Aggression erlebt wie in den vergangenen Tagen. ... Die eigentliche Frage lautet mittlerweile, *ob man überhaupt noch Kritik üben kann oder nicht*. Es wird immer sehr viel Toleranz eingefordert, aber diese Leute sind selbst nicht tolerant gegenüber anderen. (Der SPIEGEL 43/2006, S. 19)
5. „Im Team (einer Schule, H.K.) fragt eine Kollegin die neue türkische Mitarbeiterin zum Kopftuch aus mit Fragen und Bemerkungen wie: „*Wie ist es denn bei euch mit dem Kopftuch? Müsst ihr das immer tragen? Ich habe gehört, dass es verschiedene Auslegungen im Islam gibt. Es wäre gut, wenn du uns ein bisschen darüber aufklärst. Wir wissen einfach zu wenig darüber, weißt du!*“ Darauf reagiert die Mitarbeiterin *stinksauer* und sagt, dass sie es *satt* hätte, *immer Erklärungen über ihre Kultur/Religion liefern zu müssen* und im Übrigen sei sie nicht als Fortbildnerin, sondern als Honorarkraft für die Kinderbetreuung eingestellt worden. Die Kolleginnen fanden ihre Antwort „*ziemlich unpassend*“, empfanden die Honorarkraft als „*überempfindlich*“ und „*zickig*“ und bestätigten die fragende Kollegin in ihrem Gefühl, sich persönlich gekränkt und zurückgewiesen zu fühlen, wo sie eigentlich nur etwas Gutes wollte, nämlich „*der Neuen eine Brücke bauen*“.“ (Kalpaka 2006, S. 395)

6. „Hat die bei uns inzwischen verbreitete Freizügigkeit, *die unbekümmerte körperliche Entblößung, als universales Richtmaß* zu gelten?“ (Auernheimer 2004, S. 121)

6. Vier Belebungen und Bestärkungen zu interkulturellen Prozessen des Suchens und Erprobens

Fadime Carol, 31, Verkäuferin, meldete sich am Montagmorgen wieder an ihrer alten Arbeitsstelle im Kaufhaus Langer im hessischen Schlüchtern. Dort will sie ihre Kunden in der Kosmetikabteilung bedienen. Mit Kopftuch. Drei Jahre lang hatte die in Ostanatolien geborene Muslimin – durch alle Instanzen bis zum Bundesarbeitsgericht – für das Recht gekämpft, auch am Arbeitsplatz ihr Kopftuch zu tragen. Zum ersten Mal in Deutschland erhielt



eine Muslimin Recht in dieser Frage: Das Gericht stellte das Grundrecht der Glaubensfreiheit über die Angst der Firma vor finanziellen Einbußen, weil die Kunden an dem Tuch der jungen Frau Anstoß nehmen könnten. Es gäbe – so hatte der Arbeitgeber argumentiert – eine ungeschriebene Kleiderordnung, nach der sich die etwa hundert Angestellten der Firma „unauffällig, gesinnungsneutral und westlich orientiert“ anziehen sollten. „Niemand hat sich beschwert“, erzählte die Mutter zweier Söhne, „die Leute sind viel toleranter, als man uns weismachen will.“

(Der SPIEGEL 42/2002, S. 221)

In diesem II. Teil geht es darum, eine Methode für den Prozess interkultureller Begegnung und Verhandlung zu beschreiben und am Widerstreit um das Kopftuch praktisch zu verankern. Dabei werden wir die bisher noch grob strukturierten Suchbegriffe des *Interkulturellen Austauschs*, des *Interkulturellen Wandels* und der *Interität*¹ mithilfe solcher Probebegriffe erweitern und verfeinern, die dieses Prozessieren interkultureller Begegnung und Verhandlung in Theorie und Praxis begründen und begleiten sollen: Ratlosigkeit (*Perplexität*) und Unbestimmtheit (*Interität*), Widersinn (*Paradoxie*) und Suchbewegung (*Oszillation*), Gegnerschaft (*Antagonismus*) und Wechselseitigkeit (*Komplementarität*) sowie Widerstreit (*Konfrontation*) und Eröffnung von Aussichten (*Optionen*).

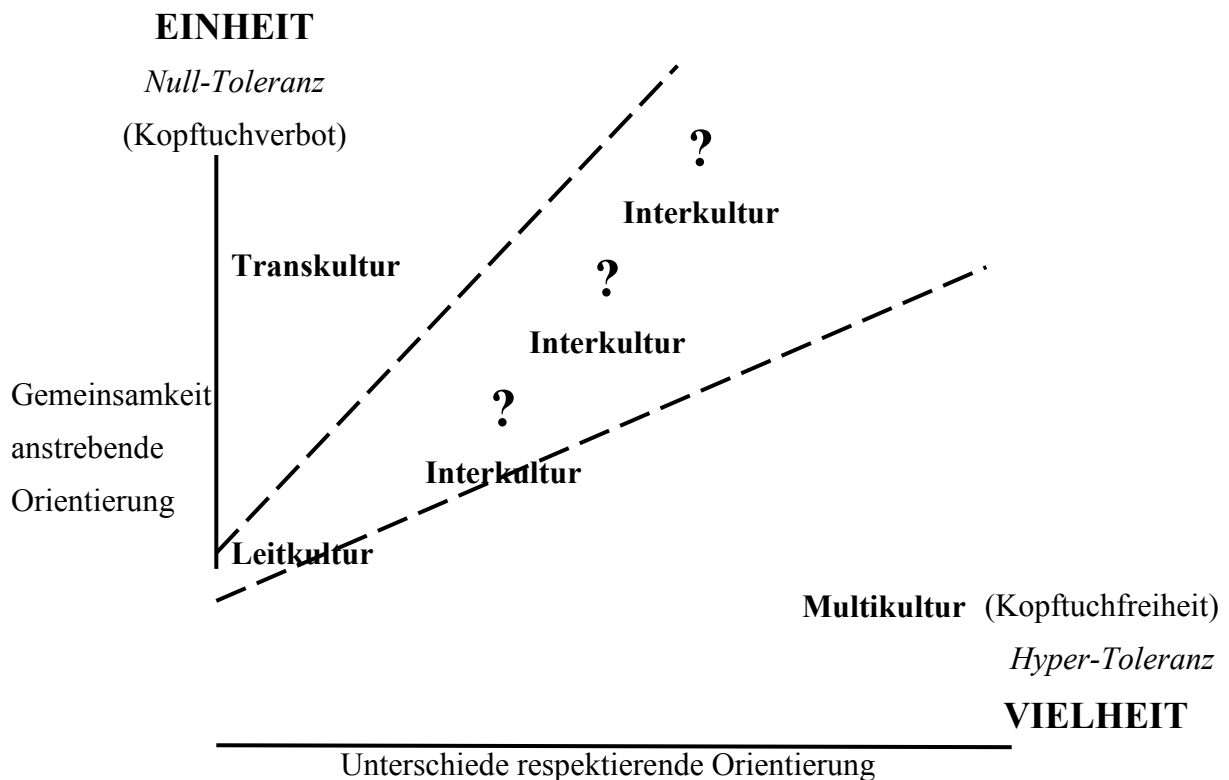
Es geht also ganz klar um den Aufweis einer eigenständigen *interkulturellen* Vorgehensweise. Das heißt ganz allgemein und beinahe schon ‚selbstverständlich‘, dass es interkultureller Begegnung und Verhandlung nicht um einen mit welchen Mitteln auch immer ausgetragenen ‚Wettbewerb der Kulturen‘ geht, an dessen Ende entweder der Sieg der einen Kultur über alle anderen oder eine Kulturmischung, Kampf und Krieg der Kulturen oder Apartheid oder umfassende Abgrenzung ständen. Tatsächlich aber weiß niemand, wie sich kulturelle Gruppen in ihren Verhältnissen zueinander entwickeln, welche Überlagerungs-, Abstoßungs- und Verschmelzungsprozesse zu gewärtigen sind. Interkulturelle Begegnung und Verhandlung unterstellt, dass der Austausch und der Wandel zwischen Menschen und Menschengruppen unterschiedlicher gegenseitige Eingrenzungsprozesse und Ausgrenzungsprozesse, bearbeitungsfähig gemacht werden können, und zwar in einer Weise, dass ein wechselseitiger Nutzen möglich ist – ja dass die jeweilige eigene Kultur auch ‚Gewinn‘ daraus ziehen kann. Damit ist im günstigsten Fall aber auch der anmaßende Anspruch verbunden, dass die in den multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Ansätzen teilweise unergiebig gebliebenen Ratlosigkeiten, Paradoxien und Antagonismen durch solche Problemstellungen ergänzt oder ersetzt werden, die mit mehr Hoffnung auf aussichtsreiche Problemlösungen, wir nennen sie: interkulturelle Optionen, ausgestattet sind. Sie sollen also allgemeiner akzeptablere, effizientere, sinnvollere und aussichtsreichere Erkenntnisse und Ergebnisse zeitigen helfen. Doch das wird in der Praxis schwer genug fallen. Vielleicht müssen wir uns in vielen Fällen mit einem minimalen Anspruch begnügen, der jedoch schon sehr weit reicht. Dieser besteht darin, dass eine methodisch prozessierte Begegnung und Verhandlung im Wissen um die perplexen, paradoxen und antagonistischen Konstellationen der drei anderen multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Modelle erfolgt.

Entsprechend hatten wir, wie im I. Teil eingangs erwähnt, die Analyse der multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Modelle im Wesentlichen in drei Schritten und mit drei Methoden vorgenommen. Zuerst haben wir mithilfe einer *Rekonstruktion* der Entstehungsgeschichte ihren Begründungszusammenhang und ihre Funktionsweise in Theorie und Praxis dargestellt, so wie sie zu ihren mehr oder weniger polarisierten interkulturellen Konfigurationen (oder Problemlösungen) gekommen sind: Kopftuchtoleranz aufgrund der Maxime ‚Vielheit statt Einheit‘ (Multikulturalismus), generelles Kopftuchverbot aufgrund der Maxime ‚Einheit statt Vielheit‘ oder Fragmentierung‘ (Transkulturalismus) oder singuläre Kopftuchverbote aufgrund der Maxime ‚Leitung statt Laufen-Lassen‘ (Leitkulturalismus). Eingeschrieben in eine Matrix lassen sich diese Maxime und Modelle verorten und lassen sich

¹ Vergleiche Band I der Reihe Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter

auch die Zwischenräume, Zwischenzeiten und Zwischenperspektiven einer interkulturellen Vorgehensweise verankern (Abb. 12):

Abb. 12 Eine Matrix multikultureller, transkultureller, leitkultureller und interkultureller Ansätze zwischen Einheit und Vielheit



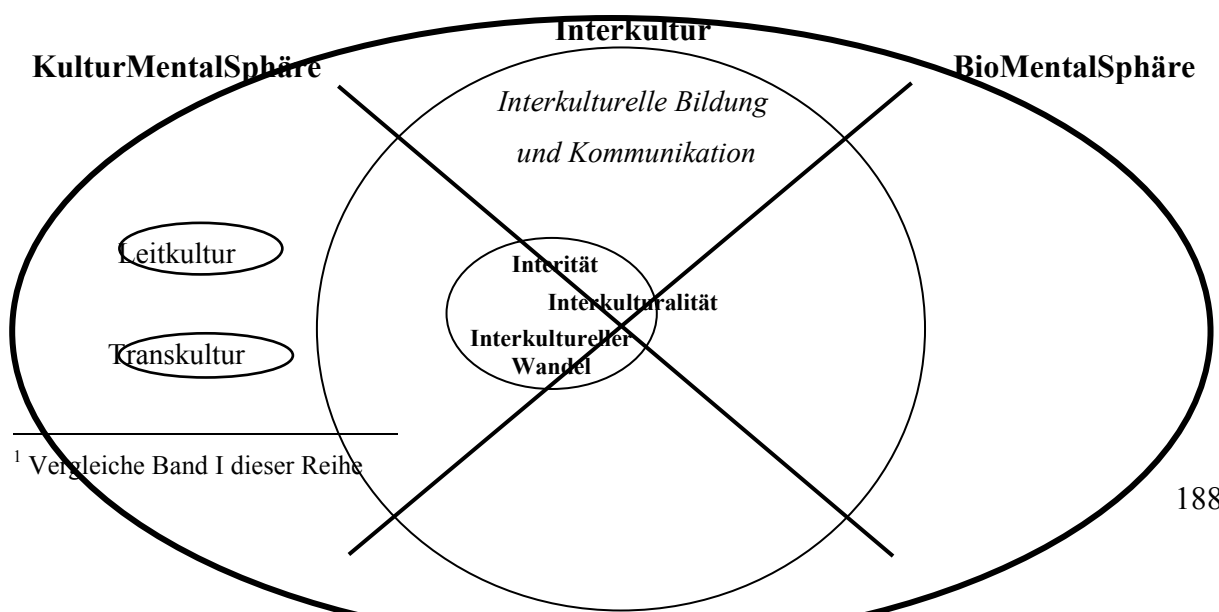
In einem zweiten Schritt haben wir mithilfe von *Dekonstruktionen* (Derrida) die multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Konstruktionen in jene Widersprüche (Paradoxien) und Gegensätze (Antagonismen) aufgelöst, welche durch sie verdeckt werden. Schon der ‚kleine‘ Kopftuchstreit zeigt, dass alle eindimensionalen und polarisierten Problemlösungen in Theorie und Praxis nach und nach in zunehmend differenzierenden und integrierenden Problemstellungen umformuliert werden müssen: weder lässt sich eine Evolution von der Einheit zur Vielheit (wie vom wohlmeinenden Multikulturalismus gefeiert) noch von der Vielheit zur Einheit (wie vom ursprünglichen evolutionären amerikanischen Transkulturalismus angestrebt) nachweisen – noch können die Funktionsweisen und Wirkungen der paradoxen Zielstellungen ‚Einheit in der Vielheit‘ oder ‚Transmission des Vielen in einem Gemeinsamen‘ (laizistischer Transkulturalismus) einfach realisiert oder durchgesetzt werden. In der Wirklichkeit ihrer Praxen sind die multikulturellen, transkulturellen und interkulturellen Diskurse eben nicht vor Irritationen und Krisen gefeit, kommen sie nicht um Widersprüche und Schwankungen herum, provozieren sie teils gegensätzliche, teils wechselseitige Tendenzen und sind sie genötigt, den Widerstreit um akzeptablere und aussichtsreichere Optionen fortzu-

setzen. Insgesamt glauben wir zu wissen, dass interkulturelle Problemstellungen und Problemlösungen immer das gesamte ‚Dazwischen‘, das *Inter* der Interkulturalität, berücksichtigen und bearbeiten müssen.

Mithilfe der drei Suchkonzepte unserer anfänglichen interkulturellen Theoriebildung¹ können wir zunächst noch einmal die notwendigen interkulturellen Vervollständigungen der multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Modelle begründen.

Erstens Interkultureller Austausch/Interkulturalität: Allen Modellen ist das Bemühen gemeinsam, auf die ungerechten und diskriminierenden Umgangsformen zwischen Menschengruppen – Dekulturation (Kulturzerstörung) oder Akkulturation/Assimilation (Kulturverschmelzung) – zu verzichten und durch bestimmte zivilere und kultiviertere Formen der Mitarbeit aller an einer gemeinsam geteilten Ordnung zu ersetzen: durch die Anerkennung der vielen, genauer: aller, Kulturen (Multikulturalismus), durch die Übertragung der vielen Kulturen auf ein verallgemeinerungsfähiges öffentliches Gemeinwohl (Transkulturalismus) oder durch die Richtungweisung, welche die Empfängerkultur der einheimischen Mehrheit den zugewanderten Minderheiten bedeutet (Leitkultur). Doch in diesen Modi schöpfen die drei Modelle die Potenziale des interkulturellen Austauschs beziehungsweise des interkulturellen Wandels bei weitem nicht aus. Ihre Interaktivität ist begrenzt durch weiterhin übertrieben hierarchische Formen der Beziehung. Zudem bleiben sie alle – obwohl vom globalen Wirbel des Weltmarkts und der Kulturkämpfe in einem Informationszeitalter erfasst – weitgehend auf einen Zwischenraum zwischen Anerkennung (Kultur im engeren sektoriellen Sinne) und Verteilung (Gesellschaft im Sinne des sozialen und wirtschaftlichen Standorts), also zwischen KulturMentalSphäre und SozioKulturSphäre beschränkt (Abb.13).

Abb. 13: Interkultur als umfassendes Intersphärenmodell



¹ Vergleiche Band I dieser Reihe

Multikultur

SozioKulturSphäre

ÖkoSozialSphäre

Interkultur

Multikulturelle, transkulturelle und leitkulturelle Modelle stellen nicht die Gesamtheit gelebter Interkulturalität, potenziellen interkulturellen Wandels und bearbeiteter Interität in Rechnung.

Eine interkulturelle Verhandlung der Kopftuchfrage müsste in einem vollständigen interkulturellen Sinn dagegen den Gesamtzusammenhang der Beziehungen und Verhältnisse in und zwischen allen Intersphären in den Blick nehmen und versuchen, die Beziehungen zwischen den Menschengruppen und ihren Positionen zu betrachten (*colere*) und ihre Verhältnisse in inspirierender, Aussichten für alle eröffnender Weise zu gestalten (*cultus animi*). Sie bleibt zwar nach wie vor zunächst weitgehend aus der *KulturMentalSphäre* heraus bestimmt und neu zu begründen, in der es um die unterschiedliche bis konfligierende Gestaltung der Geschlechterverhältnisse (im Zusammenhang der Generationen- und gesellschaftlichen Gruppenverhältnisse) geht: hier insbesondere um die auseinander driftenden säkular-menschenrechtlichen ‚Entbettungen‘ der Individuen zu mehr Geschlechterfreiheit und Generationenfreiheit auf der einen Seite und den fundamental-gottesgebotenen Wiedereinbettungen in geoffenbarten Geschlechter- und Generationenpflichten, welche etwa die Würde der Frau an besondere tradierte Voraussetzungen knüpft. Dieser kulturmentale Widerstreit ist jedoch nur vollständig zu begreifen, wenn wir in der *BioMentalSphäre* den unterschiedlich ‚pfleglichen‘ (*colere*) Umgang zwischen Körper und Geist berücksichtigen. Im Kopftuchstreit wird dieser besonders augenfällig durch die Akte der Enthüllung beziehungsweise der Verhüllung von Kopf und Körper ausgedrückt. Diese Akte symbolisieren die widersprüchliche integrierende bis differenzierende Art und Weise, in der die körperliche, emotionale, rationale und spirituelle Entwicklung des menschlichen Bewusstseins erzogen und entwickelt wird. Die Zusammenhänge in diesen beiden Sphären ‚Oben‘ sind wiederum auf die beiden Sphären ‚Unten‘ weiter zu beziehen. Einmal in der *SozioKulturSphäre* auf die Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen sowie die ungleiche materiell-ideologische Verteilung zwischen ihnen beziehen. Und diese ist wiederum davon abhängig, wie Gemeinwesen oder die Menschheit insgesamt in der *ÖkoSozialSphäre* sich zwischen den übergreifenden Tendenzen der Zerstörung humaner, mentaler Ressourcen der Geschlechter und zu Möglichkeiten ihrer Wiederbelebung oder Anreicherung verhalten.

Zweitens Interkultureller Wandel: Alle Modelle erscheinen wie fixiert auf die Weißglut der Aktualität. Sie berücksichtigen weder genügend die unterschiedlichen Nachwirkungen, welche die Vergangenheit (etwa Kolonialismus, Faschismus, Wohlfahrtsstaaten) auf die verschiedenen interagierenden Menschengruppen ausübt – noch die Rückwirkungen einer mit unterschiedlichen Aussichten und Perspektiven besetzten Zukunft (Globalisierung, Welthandel, Kulturkämpfe, demographischer Wandel, Migration). Eine interkulturelle Verhandlung der Kopftuchfrage müsste daher den Stress kritischer Ereignisse (Selbstmordattentate, Terrorismus, Fundamentalismus und so weiter) in den größeren historischen Zusammenhang des interkulturellen Wandels und in den biografischen Zusammenhang interkultureller Bildung, Begegnung und Verhandlung stellen, um aussichtsreiche, geschichtlich Zukunft eröffnende Entscheidungen im Blick auf die nachwachsenden Generationen und Geschlechter zu formulieren. Unter anderem geht es um die Frage, ob im Medium der Kopftuchfrage eine Entwicklung von einer eher niedrig-komplementarisierenden oder niedrig-synergisierenden gesellschaftlich-schulischen Organisation zu einer höher-komplementarisierenden und höher-synergischen begründet und bewerkstelligt werden kann.

Drittens Interität: Multikulturelle, transkulturelle, leitkulturelle aber auch viele interkulturelle Projekte sind noch zu sehr durch ein binäres Denken – des entweder-oder, des gut oder böse, des vertraut oder fremd oder von Einheit oder Vielfalt – markiert. Sie haben die Vervollständigung oder sogar die Umkehrung dieses verengenden Blicks auf Interität noch nicht bewerkstelligt: also auf eine chaomplexe Struktur der Wirklichkeit mitsamt all ihren perplexen, paradoxen, antagonistischen und widerstreitenden Prozessen. Erst ein Bewusstsein der vielen Verflechtungen und Interdependenzen schafft Voraussetzungen für vielschichtige, vielfach akzeptable, kreative Optionen und Entscheidungen. Eine interkulturelle Verhandlung der Kopftuchfrage sollte jedoch genau hiermit anfangen. Statt sich nur auf den anderen (als Fremden) zu fixieren und von sich weitgehend abzusehen, könnte sie nun dadurch gewinnen, dass sie eine Bewusstheit der Vollständigkeit, der gegenseitigen Abhängigkeit und der Vorläufigkeit entwickelt und die Neugierde für das Unbekannte sowie Unbestimmte andererseits zum bewegenden Grund für die Prozesshaftigkeit, für das Prozessieren interkultureller Begegnung und Verhandlung macht. Das würde bedeuten, dass wir über modische Vorstellungen der Selbstbezüglichkeit von Systemen und der bloß partiellen ‚Kopplung‘ zwischen ihnen hinauszugehen versuchen. Wolfgang Welsch (1987, S. 62f.) hat dies in einem (von ihm noch *transkulturell* genannten) Konzept der transversalen Vernunft zu beschreiben versucht. Bei genauerem Hinsehen erweist sich diese Vernunft jedoch als im wahrsten Sinne des (noch nicht gebräuchlichen) Wortes *interversal*; denn es geht ja um das Hin- und Hergehen, die Über- und Untergänge zwischen heterogenen Zonen und Sphären. Interkulturelle Vernunft als interversale

Vernunft stellt eine Grundbewegung dafür dar, zwischen verschiedenen Sinnsystemen und Realitätsvorstellungen wechseln zu können. Die vielen verschiedenen und gegensätzlichen Protagonisten interkultureller Begegnung und Verhandlung können dann weniger hinderlich und vielheitsscheu als frei- und querdenkend sowie fähig zur Reflexion von Differenz und Dominanz, von Widerstreit und Wahlmöglichkeit sein; weniger totalitär und fundamental oder diffus und atomisierend als fähig dafür, faktische, totalitäre und fundamentale Bewegungen in sich und in den Beziehungen zu anderen in Rechnung zu stellen.

Ein solcher Prozess lässt sich am besten wie eine ambivalente *Doppelspirale* von Dialogik und Dialektik (Morin 2001) beschreiben, die – nebenbei gesagt – Kultur nicht nur als Pflege sondern auch mit dem ungeheuren Zusatz an Barbarei bedenkt. Eine solche Prozess-Spirale könnte auf die ein-dimensionalen dominierenden Steuerungsmodi der drei Modelle verzichten: auf dasjenige des Multikulturalismus (*Koordination* der vielen durch Anerkennung), auf dasjenige des Transkulturalismus (*Trans-Mission* des Politisch-Pädagogischen in die öffentliche Sphäre des Gemeinwohls) und auf dasjenige der Leitkultur (*Direktion* der soziokulturellen Einstellungen von Minderheiten auf die grundgesetzliche und teilweise menschenrechtliche Verfassung der Mehrheit). Eine prozedurale Grundlage für soziale Bildung und Verhandlung hat bereits vor 50 Jahren ausgerechnet ein Systemtheoretiker, Talcott Parsons (1951, Luhmann Uwe 1977) beschrieben, nämlich als *Interpenetrationen*. Doch während Parsons Interpenetrationen noch ‚modern‘ als Konsequenz der fortschreitenden Ausdifferenzierung der Handlungssysteme versteht – wie im Quadrantenmodell (Wilber 2000), welches auf der Unterscheidung von innen und außen (frei nach Descartes) und von individuell und kollektiv (frei nach Durkheim) beruht – so lässt sich dieser grundlegende Prozess heute in der ‚Reflexiven Moderne‘ (Beck) *auch* auf den wachsenden Bedarf nach Verbindung, Zusammenhang und Reintegration begründen – wie in unserem Intersphärenmodell angedeutet. In der *KulturMentalSphäre* interpenetrieren dann Kultur und Bewusstsein in Form von Sozialisation und einer im engeren Sinne interkulturellen Bildung (oder Verbildung). In der *BioMentalSphäre* interpenetrieren Bewusstsein und Leib (verhaltensförmiger Organismus) in der Form von Lernen (oder Wachstum). In der *SozioKulturSphäre* interpenetrieren Sozialsystem und Kultur in der Form von Institutionalisierung (oder Fragmentierung). Und in der *ÖkoSozialSphäre* interpenetrieren Ökosystem und Sozialsystem in der Form von Regulation oder Deregulation. Im Zusammenhang mit einer nicht mehr nur linearen, dualen oder dialektischen, sondern ‚interitären‘, mehrwertigen Logik interkultureller Begegnung und Verhandlung könnten wir uns die bereits genannten vier Spannungspole wie eine spiralförmig sich aufbauende Verbindung und Verdichtung von Dialogik und Dialektik vorstellen, die jeweils von einem spezifischen interisierenden Prozess organisiert werden: von *Interformationen* (indem man

sich zwischenzeitlich von Ratlosigkeit und Unbestimmtheit ergreifen lässt), von *Interferenzen* (in denen man sich zwischenzeitlich auf Widersprüche und Such- und Prohebewegungen einlässt), von *Interdependenzen* (in denen man sich den antagonistischen und komplementären Über- und Unterordnungen zwischen den Gruppen und Menschen stellt) und von *Interpenetrationen* im engeren Sinne (über die am ehesten ein zugleich differenzierender und integrierender Widerstreit um für alle akzeptable und für Minderheiten und Heranwachsende aussichtsreiche Verständigung zwischen den Antagonisten möglich wird). Mit anderen Worten: eine interkulturelle Begegnung und Verhandlung sollte Ratlosigkeit (*Perplexität*), Widersinn (*Paradoxie*), Gegnerschaft (*Antagonismus*) und Widerstreit (*Konfrontation*) nicht umgehen, sondern gerade umgekehrt als Katalysatoren für eine möglichst geschmeidige und tragfähige Lösung einsetzen. Die Spannung dieser Dialektik (ausgedrückt in den vier Bewegungen der Perplexität, Paradoxie, des Antagonismus und der Konfrontation) und der Dialogik (ausgedrückt in Bewegungen der Interität, Oszillation, Komplementarität und Option) übernimmt dabei zwei Aufgaben: Zum einen ist sie Auslöser der Freisetzung eines inter-diskursiven Auseinandersetzungs- und Entscheidungsbildungsprozess, und zum zweiten verbindet sie die beständig adversive, oppositionelle Auseinandersetzungsprozesse des Kampfes mit kooperativen, gegenseitigen Austauschprozessen des Kontaktes.

Diese Spirale enthält zumindest das Potential dafür, dass Dialogiken und Dialektiken sich ständig erweitern und verändern und so, im gelingenden Fall, eine schöpferische interaktive Entwicklung zwischen den Rivalen und Gegnern, zwischen den Werten und Interessen, zwischen den Standpunkten und Positionen in Gang kommt. Ein *interkultureller Wandel* könnte dann unter anderem aus der Entwicklung von hoch-paradoxalen, hoch-antagonistischen und hoch-konfrontativen Problemstellungen und Irritationen zur Entwicklung höher-oszillierender, höher-komplementalisierender und höher-synergisierender Problemlösungen und Organisationsformen abgelesen werden.

Das Konzept der Interkulturalität würde dann das überholte Ganzheitskonzept ersetzen. Es würde nicht mehr nur die regulative Idee eines Ganzen, Integralen oder gar Absoluten voraussetzen als vielmehr eine aus der Praxis entwickelte Theorie der Praxis interkultureller Begegnung und Verhandlung und aus dieser heraus eine Methode der Prozessierung von interkulturellen Problemen im Medium von Interaktionen, Beziehungen und Verhältnissen. Die Idee der Interkulturalität sucht das Ganze, das es nicht erreichen kann, gleichwohl nicht zu verfehlen. „Es ist nicht zu erreichen, weil es nur in der Dynamik offener Beziehungen und Verhältnisse manifest und gedacht werden kann; ein geschlossenes Ganzes wäre ja notwendigerweise gegen andere geschlossen und damit schon nicht mehr das Ganze.“ (Welsch 1987, S. 62f.).

Versuchungen der Rückkehr zu Selbstgewissheit: Ethnozentrismen und Vorurteile

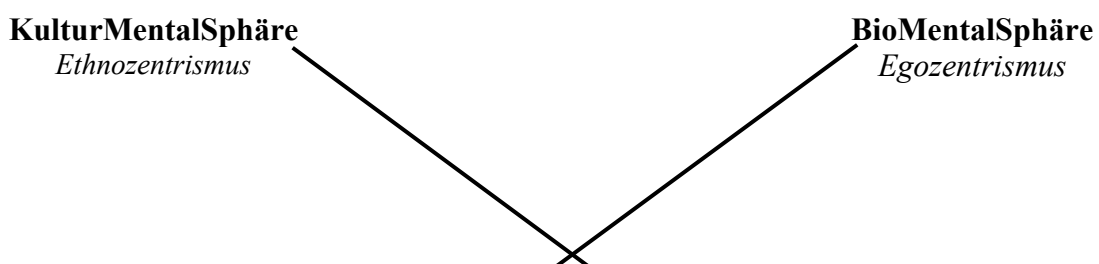
Wir suchen also ein interkulturelles Vorgehen zu beschreiben, welches die multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Ressourcen nutzt, aber gleichzeitig Entscheidungen hervorbringt, die für die meisten Menschen akzeptabler, weil zugleich differenzierender und integrierender, vielfältiger und kreativer sind. Mit dem Verweis auf diese Ressourcen wollen wir ausdrücken, dass diese alternativen Modelle ja bereits historische interkulturelle Errungenschaften darstellen, da sie als mehr oder weniger zivilisierte und kultivierte, reflektierte und kritische Reaktionen auf eine jahrhundertlange Tradition der Dekulturation und Akkulturation entstanden sind. Entsprechend haben sie eine Menge von Anstrengungen zur Gestaltung der Verhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheiten vorgenommen. Mit anderen Worten: wir müssen also nicht unbedingt von einem Nullpunkt vollständigen Ethnozentrismus oder klischeehafter Vorurteilsbeladenheit ausgehen.

Gleichzeitig können wir allerdings auch nicht Fähigkeiten höher entwickelter „kreativer Syntheseprozesse“ (Kalpaka 2006, S. 398) voraussetzen. Wie wir alle, so zeigen sich auch die meisten Menschen in der Alltagswelt, aber auch die pädagogischen, politischen und therapeutischen Professionellen, welche sich in ihrer ‚interkulturellen Kompetenz fortbilden‘ wollen, sich in konkreten interkulturellen Stress- und Konfliktsituationen wie derjenigen des Widerstreits (vergleiche die anfangs vorgestellten Zitate) janusköpfig bis ambivalent: einerseits fühlen wir uns persönlich oft ‚ehrlich negativ‘ angerührt, irritiert und provoziert – mit der Neigung, die Mängel und Defizite der anderen Menschen oder ihrer Lebensformen zu beklagen; andererseits suchen wir uns professionell – also pädagogisch, politisch oder therapeutisch – zu verhalten, indem wir uns um ein ‚positives‘, wenn nicht ‚korrektes‘ Verständnis bemühen – mit der Absicht, die Defizite aus dem Erkenntniszusammenhang von Differenzen und Machtverhältnissen plausibler zu machen. Kreative interkulturelle selbsttätig-interaktive Leistungen, die nicht nur durch konkretistische Reaktionen oder abstrahierende Reflexionen und nicht nur durch Abwehr oder Anpassung gekennzeichnet sind, sondern auch durch die Entwicklung der eben genannten ‚kreativen Syntheseprozesse‘ werden in Form interkultureller Optionen, die Geschichte und Aussichten eröffnen helfen sollen, dann selten realisiert: und zwar weder von uns besagten interkulturellen Professionellen, die wir überdies meistens noch der Mehrheit der Einheimischen angehören und über ungenügende Migrationserfahrungen verfügen, noch von den Menschen ‚mit Migrationshintergrund‘ selbst.

Für diese Blockaden ließen sich viele Gründe nennen. Ein Vorder-Grund besteht sicherlich in der gegebenen Zwischenzeit einer globalisierten Welt, die durch die Tatsache bestimmt ist, dass die verschiedenen Menschengruppen sich mit ihren unterschiedlichen, teilweise unvereinbaren und gegnerischen Werten und Interessen nicht mehr aus dem Weg gehen können. Der Ausweg der Nicht-Begegnung steht nicht mehr offen (Beck 1998). Menschen, die mit einem Kopftuch leben oder sich dafür aussprechen, können denen, die ohne Kopftuch leben und es für unakzeptabel halten, nicht mehr ausweichen. Insgesamt wächst in dieser weltgesellschaftlichen Konstellation dann paradoxerweise *auch* die Menge der Grenzerfahrungen, also der Begegnungen ‚an der Grenze‘. Und damit wird die Versuchung zur Rückkehr in Gewohnheiten der Selbstgewissheit wieder größer: gleichgültig ob diese Selbstgewissheit in die Richtung der Wiedereinbettung in Herkunftstraditionen geht (der Integralität: Religion, Kultur, Ethnie) mit möglicher Vertiefung oder Fundamentalisierung - oder in diejenige der Einbettung in autonome Lebensformen (der Hybridität: Netzwerke, Bewegungen, Arbeitsgruppen) mit möglicherweise radikalierter Dissidenz und Extravaganz. Damit wächst auch die Gefahr, dass Menschen oder Menschengruppen wieder verstärkt zu Tendenzen der Dekulturation und Akkulturation zurückgreifen. – Als Hinter-Grund würden damit auch jene Dispositionen wieder virulent, welche man hoffte, in den Kontexten multikultureller, transkultureller und leitkultureller Gesellschaften zurückdrängen oder besser ‚umerziehen‘ zu können: Ethnozentrismus und Vorurteilsbehaftetheit.

„Den eigenen unvermeidlichen *Ethnozentrismus* erkennen“ (Nieke 2006, S. 204) heißt: Einsicht zu nehmen in die vielen Handlungen und Zustände, die wir für *selbstverständlich* halten und *fraglos* als gegeben – ‚*natürlich*‘, ‚*menschlich*‘ – hinnehmen, die uns *unbewusst* geworden sind, weil sie Teil eines kollektiven Orientierungsmusters unserer Lebenswelt sind. Meist wird Ethnozentrismus auf die Gewohnheiten und Routinen bezogen, die unsere lebensweltliche Kultur zwischen der *KulturMentalen* und der *SozioKulturellen* Sphäre erfordert. Doch im Sinne unseres Intersphärenmodells müssen diese zentrierenden Tendenzen weiter variiert werden (Abb. 14).

Abb. 14: Die Zentrierungstendenzen in den vier Intersphären



Soziozentrismus
SozioKulturSphäre

Anthropozentrismus
ÖkoSozialSphäre

Soziozentrismus können wir dabei als Haltung bezeichnen, mit welcher Menschen die Dominanz, den Macht-, Profit- und Prestigevorsprung der eigenen Gruppe oder Gesellschaft behaupten, wenn sie sich nicht gar für das Machtzentrum der Welt halten. In der Haltung des *Anthropozentrismus* sucht die Menschheit die Ressourcen und Lebensmöglichkeiten von Natur und Umwelt ihren technischen Interessen und Möglichkeiten zu unterwerfen. *Egozentrismus* ist dann schließlich jene Haltung, mit der ein Individuum eigene körperlich-intellektuelle Bedürfnisse oder Ansprüche gegen andere durchzusetzen sucht. Natürlich könnte man noch weitere Zentrismen nennen. Die Sozialwissenschaften gehen sehr großzügig mit der Benennung und Entdeckung von Logozentrismen, Geozentrismen, Heliozentrismen und vielen anderen mehr um. Entscheidend ist jedoch der Vorgang der Zentrierung, der – anders als im spirituellen Sprachgebrauch des ‚Zentrierens‘ – nicht zur ‚Transzendenz‘ der eigenen Vorstellungen, sondern genau umgekehrt zu ihrer Verstärkung führt, und zwar im Wesentlichen mit Hilfe folgender Mechanismen: (1) der *Normalisierung*, also der Vorstellung dessen, was normal und für alle gut und richtig ist; (2) der *Homogenisierung*, also der Vereinheitlichung dessen, was für alle gilt und für Ordnung und Sauberkeit sorgt; und (3) der *Hegemonisierung* also der Rechtfertigung der Voranstellung des Eigenen gegenüber den Anderen und Fremden.

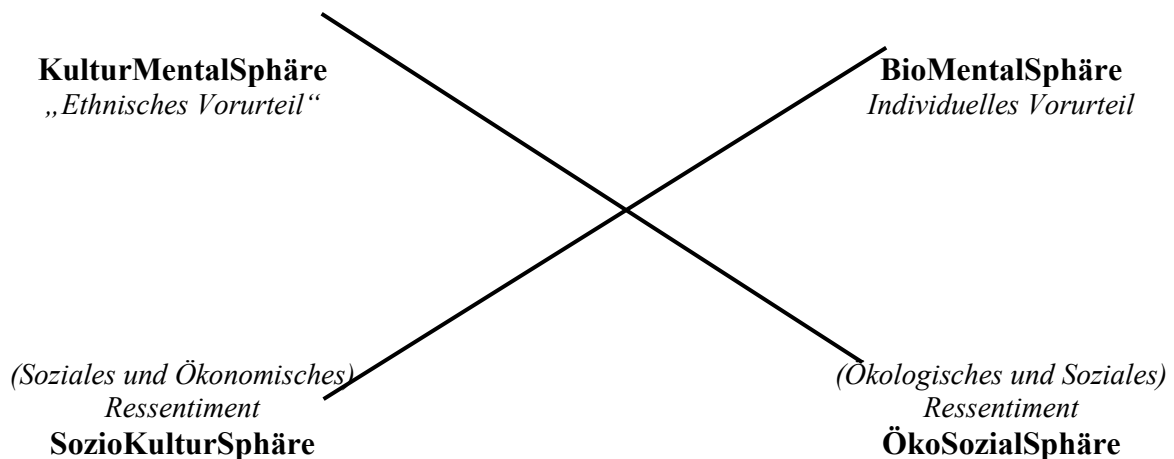
Prinzipiell sind Menschen wie Systeme auf diese selbstzentrierenden, selbstreferentiellen Tendenzen angewiesen, da sie ihnen Handlungsfähigkeit und Routine vermitteln. Ethnologen glaubten zwar anfangs, Ethnozentrismus sei eine Haltung primitiver Völker oder sich isolierender Reiche (Reiche der Mitte wie China). Doch die durch sie betriebene Ausdehnung, oder besser: Außen-Dehnung der Weltkenntnis wurde immer gleichzeitig durch die Ausdehnung der Weltbeherrschung (zumal im sozio- und anthropozentrischen Sinne) begleitet. Ethnozentrismus hat es deshalb immer auch mit Haltungen der Überlegenheit zu tun, die es rechtfertigen, unterlegene Menschen, Kulturen, Gruppen oder Umwelten für die Befriedigung eigener Bedürfnisse und Interessen zu instrumentalisieren.

In diesem Sinne stellt Ethnozentrismus nicht den einfachen Startpunkt interkultureller Bildung dar, der leicht zu ‚überwinden‘ wäre. Im Gegenteil, er wird bis zum letzten Augenblick des Lebens von Menschen und Menschheit immer nur in begrenzter Weise aufgeklärt werden können und diese Aufklärung kann nur dadurch geschehen, dass Menschen sich ein Bewusstsein ihrer Befangenheit in diesen Zentrierungsmechanismen verschaffen und zunehmend ih-

ren Umgang mit den Zentrierungsmechanismen der anderen in Rechnung stellen und so „thematisieren, dass keiner der Beteiligten in seiner Sichtweise von anderen als rückständig oder falschdenkend entwertet wird“ (Nieke 2000, S. 204).

Während Ethnozentrismus im Wesentlichen ein kulturelles und gesellschaftliches Umfeld normalisierend, homogenisierend und hegemonisierend gestalten hilft, welches mehr oder weniger stillschweigend Vorherrschaft, ungleiche Anerkennungsbeziehungen und Machtverhältnisse duldet, sorgen Vorurteile umgekehrt dafür, diese gesellschaftlichen Zustände auf der Ebene der individuellen und kollektiven Deutungen zu stabilisieren. Sich seiner *Vorurteilsbehaftetheit* gewahr zu werden, bedeutet Einsicht zu gewinnen in die Vorläufigkeit, Unvollständigkeit und Unangemessenheit der Informationen und Erkenntnisse, auf denen Urteile über Andere (und schließlich auch über sich selbst) beruhen. Während Ethnozentrismus verklammert ist mit den Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten zwischen Lebenswelten (*KulturMentalSphäre*) und Sozialsystemen (*SozioKulturSphäre*), haben Vorurteile es im engeren Sinne mit der eigenen Positionierung zwischen Eigengruppe (*in*) und Außengruppen (*out*) sowie positiven und negativen Wertungen zu tun, also mit Prozessen zwischen *BioMentalSphäre* und *KulturMentalSphäre*. Dennoch lassen auch sie sich auf die gemeinsame ‚Landkarte‘ der Intersphären auslegen:

Abbildung 15: Dimensionen der Vorurteile in den Inter-



sphären

Der Begriff des Vorurteils ist schnell vom reinen Bewusstseins- oder Urteilskonstrukt des Individuums auf das ‚Ethnische Vorurteil‘¹ erweitert worden. Dabei ist jedoch auffällig, dass dort, wo Vorurteile auf die ‚strukturellen‘ Sphären von Staat, Markt und System (*SozioKulturSphäre*) oder an Weltsystem, Menschheit und Umwelt/Kosmos bezogen werden (*ÖkoSozialSphäre*), gerne von *Ressentiments* gesprochen wird, ganz so wie dieses wieder erlebte Gefühl von Neid und Groll bereits von Blaise Pascal und Friedrich Nietzsche beschrieben wurde. Vorurteile und Ethnozentrismen treffen sich da, wo ‚negative‘ Haltungen gegen andere und ‚positive‘ Handlungen auf eigene rassische, ethnische und religiöse Gruppen gerichtet werden. Diese entstehen aufgrund dreier mentaler ‚Gestaltungsprozesse‘: (1) *Über-Generalisierung* als Prozess, aus Einzelerfahrungen vorschnell und übertrieben Verallgemeinerungen abzuleiten; (2) *Tilgung* als Prozess, bestimmte Aspekte der Erfahrung wahrzunehmen und andere auszublenden; (3) *Verzerrung* als Prozess, die Wirklichkeit schöner oder schlechter, größer oder kleiner zu machen.

Anders als Ethnozentrismen bleiben Vorurteile jedoch selten unbewusst. Sie sind vorbewusst, un- oder desinformiert, starr und unflexibel. Aber ähnlich wie Ethnozentrismen haben auch sie eine orientierende Funktion, welche Ungewissheit in kritischen und unstrukturierten Situationen reduzieren helfen soll.

So wie Ethnologen den Ethnozentrismus ursprünglich nur den primitiven Völkern zutrauten, so glaubten auch Psychologen lange Zeit, dass hartnäckige Vorurteile eine Sache von ‚Rassisten‘ oder von Dummköpfen ist – oder sich Projektionen ‚autoritärer Persönlichkeiten‘ bei der Strukturierung ihrer Verhältnisse zu Fremdgruppen verdankt (Adorno u. a. 1950). Daher suchten sie – im Gegensatz zu den Ethnologen – eine Innen-Wendung auf das Starre und Pathologische innerhalb der menschlichen Urteilsstruktur vorzunehmen. Doch auch diese Innen-Dehnung der Vorurteilsforschung hat teilweise getragen. Denn so wie die Erweiterung der Weltkenntnis auch eine Erweiterung der Weltherrschaft nach sich zog, so kann auch eine Erweiterung der Einsichten in die eigene Urteilsstruktur zur Weiterentwicklung rassistischer Verständnisse beitragen. Bekanntlich war der Rassismus im 19. Jahrhundert als eine wissenschaftliche rationale Theorie begründet worden, die an der Abschaffung der Sklavenhandlung

¹ „Ein Ethnisches Vorurteil ist eine Antipathie, die sich auf eine fehlerhafte und starre Verallgemeinerung gründet. Sie kann ausgedrückt oder auch nur gefühlt werden. Sie kann sich gegen eine ganze Gruppe als Ganzes richten oder gegen ein Individuum, weil es Mitglied einer solchen Gruppe ist.“ (Allport 1971, S. 23)

und des Sklavenhandels ebenso beteiligt war wie an der Rechtfertigung der Kolonialreiche und der Klassifizierung der Kolonialvölker. Seit den ultimativen Horror-Rassismen des Holocaust ist der ehemals biologisch-evolutionär begründete Rassismus von seinen Verfechtern in einen kultur-differentialistischen Rassismus transformiert worden. Und selbst auf der scheinbar nicht- oder antirassistischen Ebene derjenigen, die ihre interkulturelle Kompetenz auszubilden anstreben, geschieht dies – mehr oder weniger unbewusst – *auch* zur besseren eigenen Positionierung zwischen Personen, Gruppen und Gesellschaften (Mecheril 2006).

Viele westliche Pädagogen und Frauen sind sich absolut sicher, dass das islamische Kopftuch ein Symbol der Geschlechterunterdrückung und der Männerherrschaft ist – und dass „die Türken“ nicht in den westlichen Kulturkreis der Europäischen Union hineingehören. Und umgekehrt finden es etliche Muslima und Muslime selbstverständlich, da von Gott geboten, dass Frauen ein Kopftuch tragen, um ihre Reinheit und Würde zu wahren – und dass säkulare individuelle Menschenrechte vor geoffenbarten Gottesgeboten nicht bestehen können. Beide Seiten neigen dazu, die Auswirkungen von Vorurteil und Ethnozentrismus als Beweis dafür heranzuziehen, dass die eigene Bewertung – Überlegenheit (Ethnozentrismus) und Richtigkeit (Vorurteil) – zutrifft. So sind die muslimischen Migranten ursprünglich von der Arbeiterwohlfahrt, also einer Gewerkschaftsorganisation, betreut worden (im Gegensatz zu den europäischen Migranten, die von kirchlichen Wohlfahrtsorganisationen empfangen wurden). Daraus entwickelten viele von ihnen das Vor-Urteil, den Deutschen fehle es an Religiosität. Umgekehrt nimmt die deutsche Öffentlichkeit die wenigen (immer noch zu vielen) Fälle von Ehrenmorden wahr, obwohl die deutschen und westeuropäischen Ehegattenmorde (wenn auch überwiegend aus anderen Motiven: wie Eifersucht) zahlenmäßig denen in nichts nachstehen. So entstehen die ethnozentrischen Vorurteile vom rückständigen patriarchalischen ehrenmordenden Türken (oder Muslim) oder vom ‚übermodernen‘, bindings- und familienunfähigen Deutschen („Westler“).

Ethnozentrismen und Vorurteile sind also nicht nur eine Angelegenheit der Einheimischen, der Mehrheit oder gar der Ausländerfeinde oder Rassisten. Sie stellen universale Voreingenommenheit, Prä-Konstruktionen oder Prä-Dispositionen unwillkürlicher menschlicher – individueller wie kollektiver – Reaktionen dar, die auch die Eingewanderten, die Minderheiten, die Diskriminierten und Marginalisierten kennen. Aber selbstverständlich verdanken sich diese abkürzenden Reaktionen unterschiedlichen Positionen. Von den ethnozentrisch-vorurteilsbehafteten Positionen der Einheimischen und der Mehrheit wird unterstellt, dass sie bekannt sind – mit all ihren einschränkenden und unterdrückenden Implikationen. Die Positionen der Einwanderer und Minderheiten sind den ersteren dagegen meist weniger bekannt. Der Widerstreit beider Positionen hat oft nicht Relativierung und Mäßigung ethnozentrischer

und vorurteilender Tendenzen zur Folge, sondern kann sogar zu ihrer Eskalierung beitragen: aufgrund der Nicht- und Missachtung, die man von dem jeweils anderen erfährt und welche die Tendenz zur Höherachtung des Selbst antreibt. Sowohl die enttäuschten Bemühungen um die Integration der Fremden als auch die enttäuschte Suche nach Assimilation an die Einheimischen können langfristig die Belebung und Bestärkung interkultureller Begegnung und Verhandlung im Keim ersticken (Nieke 2000, S. 201).

Eine Spirale interkultureller Begegnung und Verhandlung

Zeitweise glaubten Protagonisten des Multikulturalismus, des Transkulturalismus und der Leitkultur daran, den sich durch die Außendehnung der Weltkenntnis und der Weltbeherrschung verstärkenden Ethnozentrismus ebenso eindämmen zu können wie die sich durch die Innendehnung der Objektivierung und Subjektivierung verdichteten Vorurteile. Sie hofften, die bislang extrem diskriminierenden und asymmetrischen interethnischen Beziehungen und internationalen Verhältnisse durch Varianten ziviler interkultureller Konstellationen ersetzen zu können: zuerst allgemein durch die großen modernen Ideen und Ideologien europäisch-amerikanischer Revolutionsgeschichte (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit; Souveränität der Nationen, Selbstbestimmung der Völker; Fortschritt, technische Zivilisation; sozialer Ausgleich); dann spezieller durch die praktischen Politiken und Pädagogiken der Anerkennung von Minderheitenkulturen (Multikulturalismus), durch Überführung der vielen Kulturen in ein Gemeinwohl (Transkulturalismus) oder durch eine rechts- und sozialstaatlich abgefederte Einfügung der Zuwanderer in eine sich weiterentwickelnde Leitkultur.

Abbildung 16: Entwicklung interkultureller Sensibilität (nach Bennett)

- A. Ethnozentrische Zustände und ihre Stufen** (die eigene Welt ist zentral für alle Realität und Beziehungen)
- I. Verleugnung** (der Tatsache, dass nicht alle Menschen dieselben Glaubensvorstellungen, Einstellungen und Werturteile wie ‚man‘ selbst teilen)
- A Isolierung (kulturelle Differenzen werden weder als Kategorie noch in der Wirklichkeit wahrgenommen)
 - B Trennung (bewusster Aufbau physischer oder sozialer Barrieren, um eine Distanz gegenüber kulturell anderen zu schaffen)
- II. Abwehr** (Verteidigung vor oder Verdrängung von als bedrohlich wahrgenommenen Differenzen)
- A Anschwärzen (anschwärzen kultureller Differenzen, um der vermeintlichen Bedrohung durch diese zu entgehen)
 - B Überlegenheit (Überlegenheit des eigenen hochgewerteten kulturellen Status und Verlagerung bedrohlicher kultureller Differenzen in Positionen niederen Status)

C Umkehrung (jetzt wird die eigene Kultur selbst ‚angeschwärzt‘ und die andere als ‚schön‘ oder sogar ‚überlegen‘ erachtet)

III. Minimierung

A Physischer Universalismus (alle Menschen sind aufgrund der gemeinsamen biologischen Basis, die sie teilen, gleich)

B Transzendenter Universalismus (alle Menschen sind Produkte desselben transzendentalen Prinzips, Gesetzes oder Gebots (oder Gottes))

B. Ethnorelative Zustände und ihre Stufen (Kulturen und Menschen können nur in Relation zum anderen verstanden werden)

IV. Akzeptanz (kultureller Differenzen und der Respekt vor ihnen)

A Verhaltensmäßiger Relativismus (Akzeptanz verschiedener kulturell bestimmter verbaler und nicht verbaler Verhaltensweisen)

B Werterelativismus (Akzeptanz unterschiedlicher Werte und Normen, die individuelles Verhalten orientieren)

V. Anpassung (Nutzung der Akzeptanz für die Beziehung und Kommunikation mit Menschen anderer Kulturen: Identifizierung mit, aber nicht Assimilierung an andere Kulturen)

A Empathie (Einfühlung in die Erfahrungs- und Vorstellungsweise anderer (Kulturen))

B Pluralismus (Akzeptanz einer Vielzahl irreduzibler und gleichwertiger Werte und Gemeinschaften)

VI. Integration (ein ‚neuer Mensch‘, dessen Weltanschauung und Orientierung tiefergehend seine eigene eingeborene und einheimische Kultur überschreitet)

A Kontextuelle Evaluation (Fähigkeit, einen Sinn aus mehreren gegebenen oder gewählten kulturellen Kontexten oder Perspektiven her zu analysieren)

B Konstruktive Marginalität (von Menschen, die ‚außerhalb normaler‘ kultureller Grenzen inter-agieren)

Ein klassisches interkulturelles Phasenmodell, welches für die idealisierenden Gründungsjahre interkultureller Pädagogik in Westeuropa und besonders in Deutschland bezeichnend war, stellen Grosch/Leenen (1998, S. 40) vor. Sie beginnen eher auf der Vorurteilsebene mit der Selbsterkenntnis der Kulturgebundenheit menschlichen Verhaltens und enden dann mit der Fähigkeit, konstruktive Beziehungen aufbauen und mit interkulturellen Konflikten praktisch umgehen zu können.

Abb. 16: Phasen interkulturellen Lernens (Grosch/Leenen)

Die generelle Kulturgebundenheit menschlichen Verhaltens erkennen und akzeptieren können

Fremdkulturelle Muster als fremd wahrnehmen können ohne sie (positiv oder negativ) bewerten zu müssen (geringes Maß an Kulturzentrismus)

Eigene Kulturstandards identifizieren und ihre Wirkung in der Begegnung mit einer Fremdkultur abschätzen zu können (own-culture-awareness)

Deutungswissen über bestimmte fremde Kulturen erweitern; relevante Kulturstandards identifizieren und dazu weitergehende Sinnzusammenhänge in der Fremdkultur herstellen können.

Verständnis und Respekt für fremdkulturelle Muster entwickeln können.

Erweiterung der eigenen kulturellen Optionen:

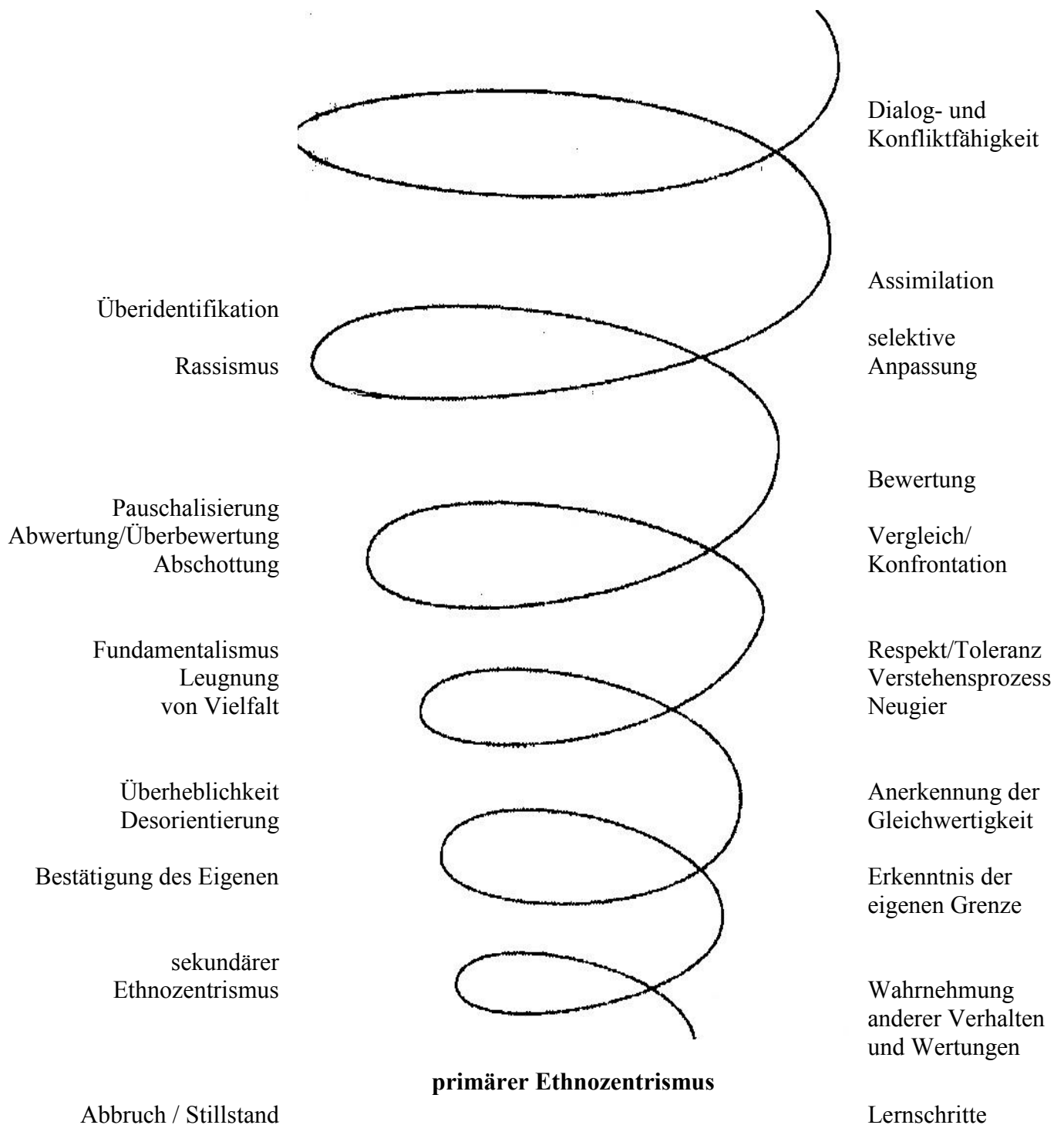
- mit kulturellen Regeln flexibel umgehen können
- selektiv fremde Kulturstandards übernehmen können
- zwischen kulturellen Optionen situationsadäquat und begründet wählen können

Zu und mit Angehörigen einer fremden Kultur konstruktive und wechselseitig befriedigende Beziehungen aufbauen, mit interkulturellen Konflikten praktisch umgehen zu können.

Ein differenzierteres, meinem Vorgehen näher kommendes Spiralmodell interkulturellen Lernens hat Gisela Führung (1996, S. 128) vorgestellt. Auch sie setzt wieder, wie Bennett, bei einem primären Ethnozentrismus an, der als solcher jedoch nie verschwindet, sondern sich in günstigen Fällen in sekundären und tertiären Ausdrucksformen sublimieren kann. Im Wesentlichen beruht der hier suggerierte Prozess auf der Bearbeitung von Erfahrungen der Irritation durch andere, die in Tritten der Hin- und Herbewegung durch Annäherung und Abwehr, erneuter Annäherung und Abbruch, Wiederaufnahme und Dialog bearbeitet werden. Die Spiralform soll zeigen, dass der Lernprozess weder einfach linear-zielgerichtet ist (wie diejenigen von Bennett und Grosch/Leenen) noch bloß zyklisch.

Abb. 17: Spiralmodell interkulturellen Lernens (Führung)

Autonome partnerschaftliche Persönlichkeit mit differenzierter Einstellungs- und Handlungskompetenz



Doch selbst die multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Gesellschaftsformationen und Organisationsweisen zeigen, in wie begrenzter Weise wir Menschen der Vorurteilsbehaf-tung und dem Ethnozentrismus gewachsen sind. Die Entwicklung interkultureller Bildung bedarf der Belebung und Bestärkung durch eine Prozedur interkultureller Begegnung und Verhandlung, in der die Gestaltung der Austauschprozesse zwischen Mitgliedern verschiede-ner Lebensformen und Positionen, für die Differenzen und Dominanzen relevant sind, im Vordergrund steht, weil von ihr die Eröffnung von Geschichte überhaupt und die Eröffnung

besserer Aussichten speziell für die Benachteiligten und Nachwachsenden abhängen. Dabei ist zu bestimmen, dass es nicht darum geht, die multikulturellen, transkulturellen oder leitkulturellen Voreingenommenheiten oder Festlegungen zu entlarven und einfach durch eine definierbare und ‚überlegene‘ interkulturelle Vervollständigung zu ersetzen. Aus einer interkulturellen Optik kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass Kopftuchstreit oder genereller: der Umgang zwischen Mehrheit und Minderheiten ganz eindeutig ein interkultureller Prozess ist und dementsprechend durch umfassende interkulturelle Prozesse bearbeitet werden muss. Interkulturelle Prozessierung heißt dann zumindest, dass es nicht um Kulturen oder Religionen, Werte oder Macht geht, sondern um die *Beziehungen* zwischen Kulturen und Religionen und um die *Verhältnisse* zwischen Macht und Werten. Allerdings sind interkulturelle Prozesse auch immer an den ‚Glauben‘, besser: die Option, der Verbesserungsfähigkeit dieser Beziehungen und Verhältnisse gebunden. Sie müssen Möglichkeiten bereitstellen dafür, dass Energien und Motive investiert werden können. Und in dem Maße, wie eine interkulturelle Theorie der Begegnung und Verhandlung auch theoretische Ambitionen hegt und nicht einfach nur eine ideologische Position anbietet, ergeben sich daraus Anforderungen an begriffliche Such- und Prohebewegungen, die nicht Vorurteilen und Ethnozentismen, aber auch nicht multikulturell ‚korrekten‘, transkulturell ‚verallgemeinerungsfähigen‘ und leitkulturell ‚vorgezogenen‘ Festlegungen geopfert werden können.

Nun herrscht in der Pädagogik und Politik die Gewohnheit vor, Ziele (oder Standards oder Kriterien) für interkulturelle Bildung zu bestimmen und zu begründen. Eine der ausgefeiltesten Vorschläge hierfür hat Nieke (2000, S. 218) geliefert. Er beschreibt und begründet als zehn Ziele interkultureller Bildung (1) Erkennen eigenen Ethnozentrismus, (2) Umgehen mit Befremdung, (3) Grundlegen von Toleranz, (4) Akzeptieren von Ethnizität, (5) Thematisieren von Rassismus, (6) Betonung des Gemeinsamen, (7) Ermutigen zu Solidarität, (8) Eigenübung in Formen der Konfliktbewältigung, (9) Aufmerksamkeit für kulturelle Bereicherung, (10) Thematisierung der Wir-Identität.

Doch Zielsetzungen haben den Nachteil, dass sie oft relativ glatte, ‚positive‘ Überbau-Postulate kennzeichnen, die mit den spannungs- und reibungsvollen Prozessen praktischer Begegnung und Verhandlung wenig zu tun haben und den Protagonisten, zumal den Antagonisten und den Menschen mit Migrationshintergrund, wenig zu sagen haben.

Deshalb *erweitern wir die Vorstellung interkultureller Bildung durch diejenige interkultureller Begegnung und Verhandlung*. Bildung entstand zunächst – in der Zeit der Aufklärung – als entkulturierende Anforderung, sich die Kultur anzueignen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stand dagegen eine Vorstellung von Bildung, die sich mit der symbolischen Gewalt der Kultur auseinandersetzt. Und im Übergang zum 21. Jahrhundert kommen wir nicht umhin, Bildung umfassender sowohl als *interkulturelle Bildung*, also als Aneignung der Beziehungen zwischen mehreren Kulturen als auch als Auseinandersetzung mit ihren wechsel-

seitigen oder gegenseitigen Tendenzen zu Austausch, Vermischung oder Aussonderung zu verstehen. Interkulturelle Bildung kann also nicht anders gefasst werden als ein Lernprozess, der sich aus den Interaktionen zwischen Menschen verschiedener Kulturen, also verschiedener Herkunft, Position und Denkungsart entwickelt.

Interkulturelle Begegnung wird durch ein ‚Reich des Zwischen‘ (Heidegger 1967, S. 126, Bhabha 2001) konstituiert, das sowohl als Grunderfahrung menschlicher Existenz und Evolution vorgegeben ist, als auch aus der Einsicht in die konstitutiven Strukturen menschlicher Interaktion und Sprache resultiert. Mehr noch: Bildung oder ‚Kompetenzentwicklung‘ des einen ist die Unsicherheit des anderen. Sobald wir über den bloßen Subjektbezug der ‚Bildung‘ hinausgehen und die interaktiven, finterkulturellen Dimensionen mitberücksichtigen, treten nicht nur die Grenzen der eigenen Erfahrung und Kultur, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnisse an den Tag. Dann entspricht interkulturelle Begegnung jener Interaktionssituation, in der die Interakteure an ihre Grenzen treten, aus ihren Konzepten, Rollen und Positionen fallen und sich mehr oder weniger genötigt sehen, ihre Beziehungen und Verhältnisse im Hinblick auf die Transformationsmöglichkeiten der jeweiligen Selbstverständnisse umzugestalten (Loch 1969, S. 404).

Interkulturelle Verhandlung bezieht sich darüber hinaus genauer auf das, was in diesem ‚Zwischenraum‘ zu artikulieren und zu bearbeiten ist, nämlich unter anderem die Paradoxien und Antagonismen in den Beziehungen zwischen Menschen und in den Verhältnissen zwischen Menschengruppen verschiedener Herkunft, Position und Denkungsart bearbeitbar zu machen. Es geht um Verhandlung (*negotiation*) und nicht um Verneinung (*negation*), weil sie zwischen ziellosen und zielfixierten (teleologischen) Prozessen oszillieren und auf Möglichkeiten der Bearbeitung interkultureller Widersprüche und Gegensätze, statt interkultureller Wiederholung oder Festigung, aufmerksam macht. Jede Position ist immer zugleich ein Prozess der Übersetzung und Übertragung von Bedeutung. Und jede Zielsetzung wird auf der Spur jener Perspektiven errichtet, die sich gegenseitig konfrontieren. In diesem Sinn wird jedes interkulturelle Objekt oder Projekt in Beziehung zum anderen bestimmt und in dieser Interaktion mehr oder weniger ‚deplatziert‘ (Bhabha 2001, S. 41).

Der formalisierenden Zielbestimmung wollen wir deshalb eine Beschreibung von Prozessen und Prozeduren gegenüber stellen. Deren Begriffe scheinen zwar zunächst weniger den interkulturellen Kontext wiederzuspiegeln, wie es die interkulturellen Ziele Niekies tun (Ethnozentrismus, Befremdung, Toleranz, Ethnizität, Gemeinsamkeit, Solidarität und so weiter). Bei genauem Hinsehen verknüpfen sie jedoch übergreifende Formen des Prozessierens von Beziehungen und Verhältnissen (wie in Theorien des Systems, des Vernetzten und des Integralen Lernens vorbereitet) mit den Besonderheiten interkultureller Begegnung und Verhand-

lung. Dabei ist zu beachten, dass alle Begriffe, Konstrukte – genauer: Rekonstrukte, Dekonstrukte und Interkonstrukte – sind, die es ermöglichen sollen, auf einem höheren Niveau der ‚Verhandlung‘ diese interkulturellen Prozesse zu behandeln, um gerade dadurch einen umfassenderen, weiteren und tieferen Bezug zu den Bewegungen, Beziehungen und Verhältnissen der Realität zu gewinnen. Das gelingt in dem Maße, als in dieser Perplexität, Paradoxie, Antagonismen, Konfrontationen für eine unbestimmte Gesamtheit möglicher Interaktionen zwischen einander widersprechenden, gegenwirkenden und widerstreitenden Orientierungen geöffnet wird – und indem zweitens Interität, Oszillation, Komplementarität und Optionality diese durch eine Menge solcher Interaktionen vervollständigt, die in strukturierenden Bewegungen Wechselseitigkeit und Aussichten erarbeiten. Ich erhoffe mir von diesem Prozessmodell interkultureller Begegnung und Verhandlung, dass es ein Werkzeug für das Verständnis von Missverständnissen, für den Kampf um Wechselseitigkeit und für den Widerstreit um Aussichten, Lösungen wird.

Idealtypisch könnten wir die Gegenüberstellung der interkulturellen Bildungsziele Niekies und meiner interkulturellen Prozesse der Begegnung und Verhandlung wie folgt zusammenfassen:

Abb. 18: Ziele interkultureller Bildung und Prozesse interkultureller Begegnung und Verhandlung

**Zehn Ziele interkultureller Erziehung
und Bildung**
(Nieke 2000, S. 202ff.)

**Vier Prozesse interkultureller Begegnung
und Verhandlung**
(Kordes)

Vor-Konstruktionen	(1) Erkennen des eigenen unvermeidlichen Ethnozentrismus	0. Regressive Versuchungen im globalen Wirbel einer Weltmarkt- und Kulturkampfgesellschaft 0.1 Versuchung der Rückkehr zu ethnozentrischer Selbstgewissheit 0.2 Versuchung zur Rückkehr in vorurteilsbehafteter Selbstgewissheit
Re-Konstruktionen		0.3 Multikulturelle, Transkulturelle und Leitkulturelle Modellierungen interkultureller Verhältnisse
De-Konstruktion I	(2) Umgehen mit der Befremdung	I 1 Zulassung von Ratlosigkeit (<i>Perplexität</i>) 2 Umgehen mit Unbestimmtheit (<i>Interität</i>)
De-Konstruktion II	(3) Grundlegen von Toleranz (4) Akzeptieren von Ethnizität (<i>Rücksicht nehmen auf die Sprachen der Minderheiten</i>)	II 3 Sich Einlassen auf Widersinn (<i>Paradoxie</i>) 4 Sich ins Schwanken bringen lassen (<i>Oszillieren</i>)
De-Konstruktion III	(5) Thematisieren von Rassismus (6) Das Gemeinsame betonen (<i>gegen die Gefahr des Ethnizismus</i>) (7) Ermuntern zu Solidarität (Berücksichtigen der asymmetrischen Situation zwischen Mehrheit und Minorität)	III 5 Mit Gegnerschaft rechnen 6 Nach Wechselseitigkeiten Ausschau halten (<i>Komplementarität</i>)
Inter-Konstruktion	(8) Einüben in Formen vernünftiger Konfliktbewältigung (<i>Umgehen mit Kulturkonflikt und Kulturelrelativismus</i>) (9) Aufmerksamkeit auf Möglichkeiten gegenseitiger kultureller Bereicherung (10) Thematisieren der Wir-Identität (<i>Aufheben der Wir-Grenze in globaler Verantwortung oder Affirmation universaler Humanität?</i>)	IV 7 Sich für Widerstreit öffnen (<i>Konfrontation</i>) 8 Aussichten und Geschichte eröffnen (<i>Optionen</i>)

Wir werden bei der näheren Erläuterung der vier Prozesse auf diese Gegenüberstellung zwischen pädagogischen Zielen und interkulturellen Prozessen genauer eingehen.

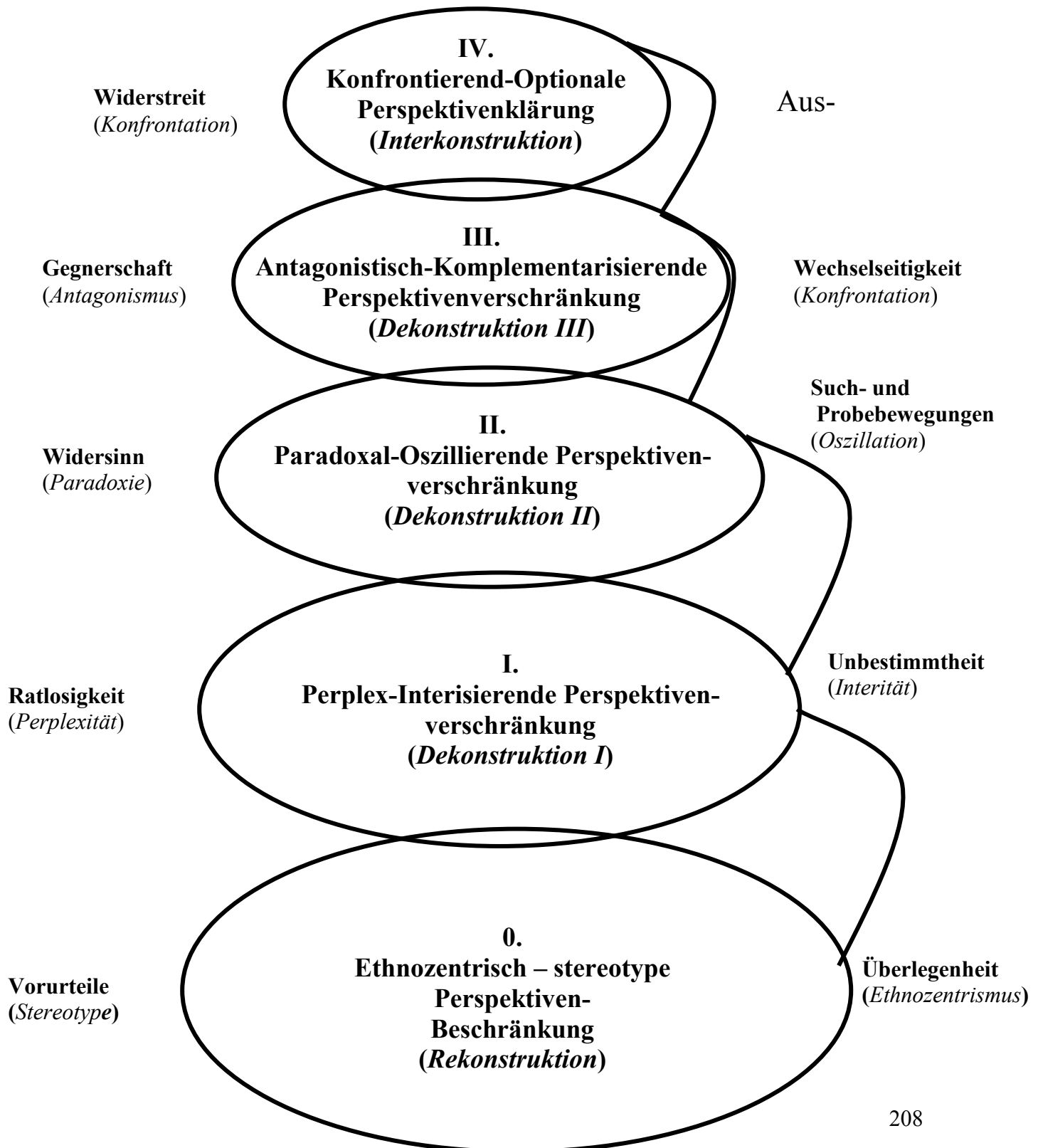
Vorher wollen wir jedoch in geraffter und zugespitzter Form eine erste konkrete Vorstellung der Prozesse interkultureller Begegnung und Verhandlung zu vermitteln suchen. Aus meinen vielen Einzelstudien zeichnet sich interkulturelle Bildung und Verhandlung als ein Ausgang sowohl aus Ethnozentrismus und Vorurteilsbehaftetheit als auch aus multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Modellen ab, der die Formen eines spiralförmigen Bildungsgangs annimmt. Diese wird durch die oben beschriebene Grundspannung zwischen Dialogik

und Dialektik gewissermaßen angetrieben und erfolgt als Durcharbeitung durch vier Spannungspole (Abbildung 18): (1) wenn wir gegen unsere Versuchung zur Selbstgewissheit, zu Ethnozentrismen und Vorurteilen und gegen unsere Neigung zu Abwehr oder Anpassung, zu kategorialer Ordnung und Entscheidung, aber auch gegen voreilige multikulturelle, transkulturelle und leitkulturelle Festlegungen sukzessive oder immer neu folgende zwei mentale Zustände zulassen: Ratlosigkeit (*Perplexität*) und Unbestimmtheit (*Interität*), (2) wenn wir entgegen unseren Tendenzen zu korrekten Urteilen und Entscheidungen den in ihnen verborgenen Widersinn (*Paradoxie*) und die dadurch benötigten Schwankungen (*Oszillationen*) beobachten, (3) wenn wir entgegen unseren Versuchungen zur Verschleierung unserer Macht und Privilegien tatsächliche Gegnerschaft (*Antagonismus*) und Wechselseitigkeit (*Komplementarität*) reflektieren und (4) wenn wir schließlich entgegen unseren Objektivierungen und Rationalisierungen bereit sind, im Widerstreit (*Konfrontation*) mit anderen nach multiplen Aussichten (*Optionen*) zu fahnden, die für möglichst viele Geschichte eröffnen und Spielräume erweitern.

Die Spirale setzt notgedrungen an dem breiten Ausgangspunkt interkultureller Verhandlung an: den von uns für selbstverständlich und fraglos gehaltenen ‚kulturellen‘ Überzeugungen und Gegebenheiten, angeleitet durch das *Präferenzprinzip* der am Eigenen ausgerichteten *Aufwertung und Abwertung*, die wir in den Gestaltungsfähigkeiten des Ethnozentrismus und des Vorurteils bereits beschrieben haben. Diese beiden Prä-Konstruktionen und Prä-Dispositionen werden in drei sukzessiven Komplexität und Konflikt steigernden Prozessen mehr oder weniger annähernd dekonstruiert. Mithilfe sozialwissenschaftlicher Kategorien und Prinzipien (Hondrich 2005) lassen diese sich zunächst in sehr einfachen Worten wie folgt zusammenfassen: erstens durch das Eingeständnis, dass interkulturelle Begegnung und Verhandlung nicht von fraglosen uns selbstverständlichen Gegebenheiten ausgehen kann, sondern dass wir einem ratlos und unbestimmt machenden *Interaktionsprozess des Verbergens und Mitteilens ausgesetzt sind (Tabu-Prinzip)*; zweitens durch die Erkenntnis, dass unsere Kategorien und Unterscheidungen Widersprüche und Schwankungen verschleiern, da sie in paradoxen und beweglichen Beziehungen des *Gebens und Erwiderns* erfolgen (*Reziprozitätsprinzip*); drittens durch das Bewusstsein, dass unsere Urteile und Entscheidungen Unrecht tun können, da sie tendenziell Gewalt- und Machtverhältnisse ausdrücken, mit welchen wir uns gegenseitig Prozessen *Teilhabens und Ausschließens* aussetzen (*Kollektives Identitätsprinzip*). Ich werde für die Spirale den Begriff der Perspektive oder besser der Perspektivenverschränkung verwenden, weil sich an diesem - besser als an der missglückten Variante der ‚Perspektivenübernahme‘ (Geulen 1982, Kohlberg 1986) oder auch als an die verfehlt Bezeichnung der ‚Horizontverschmelzung‘ (Gadamer) - der Prozess von der Prä-Konstruktion der Perspek-

tivenbeschränktheit zu den Dekonstruktionen der Perspektivenverschränkungen bis zu den Interkonstruktionen der Perspektivenklärung beschreiben lässt (Abb. 19).

Abb. 19: Eine Spirale interkultureller Prozesse des Suchens und Erprobens



Die Spirale beginnt nicht versehentlich mit einer breit aufgeblähten ‚Nullstufe‘ ethnozentrisch-stereotyper Perspektiven-Beschränkung. Ich will damit lediglich veranschaulichen, dass Ethnozentrismus und Vorurteil zu jeder Zeit auch an unseren weitergehenden Bildungs- und Sensibilisierungsprozessen beteiligt bleiben. In ruhigen Zeiten erfolgt dies oft durch (mehr oder weniger falsche) Rücksichtnahme oder schlicht durch politische Korrektheit, an die man sich gebunden fühlt. In Kriesenzeiten wie derjenigen, die auf dem 11. September folgten, schlagen sie sich in Beschwörungen von ‚Kulturkämpfen‘ und gleichzeitigen Forderungen zum ‚Dialog‘ nieder – als ob nicht beide Aufrufe von dem selben Virus angesteckt sind, der eine differenziertere Perspektiven-Verschränkung erschwert, nämlich die Aufteilung der Welt in Lager und in der Verstärkung militanter Untertöne – selbst bei denjenigen, die sehr tief und breit in die Verflechtungen der Kulturen, Nationen, Systeme, Religionen und Gemeinschaften eingebunden sind. Der ehemalige Gastarbeiter wird zum militanten Muslim und die multikulturelle Gesellschaft zum Präventionsstaat, der Krieg innerhalb und außerhalb seiner Städte und Länder führen muss. Umso schwieriger, aufwendiger aber auch wichtiger ist es dann, dass die Spirale des Bildungsgangs irgendwann dann in Versuche der *Interkonstruktion* einmündet, indem es darum geht, sich überhaupt erst für einen Widerstreit zu öffnen (der bisher weitgehend ignoriert oder verdrängt wurde) – um dann kognitive, informative und soziale Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass ganz allgemein Geschichte für die Nachwachsenden und Benachteiligten eröffnet und ganz spezifisch Aussichten für Entwicklungs- und Spielräume aller eröffnet werden können. Es geht also um Begegnung und Verhandlung in den Spielräumen zwischen *Bestimmen und Bestimmt-werden* (Hondrich 2005).

Es kann durchaus sein, dass in interkulturellen Begegnungen und Verhandlungen diese vier Spannungspole wie vier Schritte nacheinander und sukzessiv abgearbeitet werden können. In diesem Sinne könnte man den gesamten Prozess idealisiert wie eine Abfolge zunehmend komplexer werdender Plateaus der Perspektivenübernahme beschreiben: von einer (I) perplex-interisierenden über eine (II) paradoxal-oszillierenden und (III) einer antagonistisch-komplementarisierenden bis zu (IV) einer konfrontierend-optionalen Perspektivenverschränkung. Doch selbst wo dieser unwahrscheinliche Fall des sukzessiven interkulturellen Bildungsgangs zustande kommt, werden alle Prozesse, angefangen von Ethnozentrismen und Vorurteilen, immer mitlaufen und immer mitlaufend zu berücksichtigen sein. Wichtig ist es daher immer ins Kalkül zu ziehen, dass alle die Spannungs- und Perspektivenpole in jedem Moment präsent sein können und zu bestimmten Zeiten mit besonderer Aufmerksamkeit bearbeitet werden müssen.

Das kann kurz mit Verweis auf die berühmte Lernstufenklassifikation von Bateson (1989) erläutert werden. Denn nach diesem Modell stellt ethnozentrisch-vorurteilsgeladene Gestal-

tungen bereits ‚Lernen II‘ dar: also die Fähigkeit zur Ausbildung und Verfestigung von mehr oder weniger komplexen Gewohnheiten oder eines Habitus (Bourdieu). Den Ausgang aus diesem Lernen II zu einem Lernen III (die Schritte eins und zwei in unserem Prozessmodell) hält Bateson schon für außer-ordentlich. Wenn ein solcher Übergang erfolgt, kann meist nur eine Gewohnheit durch eine andere ersetzt werden (quasi wie eine Stufe IIA). Interkulturelle Bildung und mehr noch interkulturelle Begegnung und Verhandlung erfordern jedoch im Vollsinn ein Lernen III, das den selbstbestätigenden Charakter unserer bisherigen Dispositionen zur Disposition stellt, weil es Gewohnheit nicht zur Gewohnheit werden lässt, sondern als eine Weltauffassung ansieht, die sich in interkulturellen Beziehungen und Verhältnissen realisieren und jeweils neu erproben muss. Im Idealfall bestehen die Prozesse, die wir in der Spirale beschreiben, daraus, das bisher unbefragte und ungeprüfte Prämissen in Frage gestellt und einer möglichen Veränderung ausgesetzt werden. Denn schon beim Übergang zu Lernen III handelt es sich nach Bateson nicht nur um Interkulturalität allgemein, sondern um eine besondere Sensibilität für die vernetzten Strukturen ökologischer Kreisläufe, welche sowohl die zweckrationalen und erfolgskontrollierten Formen des Denkens und Handelns (Lernen II) als auch den Bewusstseins-Zentrismus überhaupt transformiert. Erste Formen eines Lernen IV von und zwischen integralen Selbstern entfalten sich von dem Moment an, an dem die Isolierung des Menschen und der Kulturen aus ihren Verbindungen der Teile mit dem Ganzen zurück genommen wird. Dann können Menschen mit Sensibilitäten eines universellen Selbst im Angesicht der Endlichkeit von Mensch, Kultur und Kosmos sowie der Mensch und Menschheit übersteigenden universalen Implikationen – ‚Gott‘ für die einen, ‚Kosmos‘ für die anderen – in den gemeinsamen Aufmerksamkeitshorizont rücken, von welchem aus interkultureller Optionen ganz besonderer Qualität und Solidarität (oder *com-passion*) identifizierbar werden.

Deshalb müssen wir hier drei extrem klingende Voraussetzungen für unsere Prozesse interkultureller Begegnung und Verhandlung verdeutlichen. Die erste besteht in der unwahrscheinlichen Reichweite interkultureller Bildung, Begegnung und Verhandlung: Von einer unvermeidlich immer mitschwingenden ethnozentrisch-stereotypen Perspektiven-Beschränkung auf der einen Seite zu einer Vision der konfrontativ-optionalen Perspektiven-Eröffnung auf der anderen Seite, welche die widerstreitenden Sehnsüchte und Forderungen der Menschengruppen in kurzfristig herstellbaren Aussichten sich kreuzen und vernetzen hilft. Die zweite besteht darin, dass es den Menschen und Menschengruppen – entgegen der systemtheoretischen Axiome – möglich ist, zumindest teilweise und zeitweise aus der selbstbezüglichen Befangenheit im eigenen operativ geschlossenen System herauszukommen. Das ist mittlerweile eine Möglichkeit, die auch Systemtheoretiker mittlerweile einzuräumen anfangen, etwa in

Parsons Konzept der *Interpenetration* oder in Spencer Browns Erklärung einer designed inter-determinecy und schließlich selbst in Luhmanns Anerkennung zunehmender *Intersysteme und Interphänomene*. Die dritte Voraussetzung besagt, dass diese ‚Bildung‘ im Medium interkultureller Begegnung und Verhandlung nicht unbedingt und nicht hauptsächlich bewusst erfolgen muss. Für Bateson beispielsweise liegt das, was in Lernprozessen verstärkt mobilisierbar ist, weitgehend in Primärprozessen des unbewussten, unterbewussten oder vorbewussten Erlebens. Selbst da, wo Bateson ein überbewusstes (kosmisches, universelles, egofreies) Lernen IV andeutet, spielen unbewusste Prozesse teilweise eine größere Rolle als kognitive Verknüpfungen in den Sekundärprozessen oder als rationale Informationsverarbeitungssysteme.

Wenn wir Batesons Lernbegriffe auf Kulturbegriffe des Lernens beziehen, könnten wir nun sagen: im Fall gelungener Perspektivenklärung erreicht der Prozess interkultureller Begegnung und Verhandlung in der Lernstufe IV das Niveau einer Interkultur IV. Diese ist nicht mehr nur Kultur 0, die Unsicherheit reduziert und primäre Identifikationen ermöglicht, sondern in der sich Protagonisten und Antagonisten als nicht-identisch mit ‚Kultur‘ verstehen: nicht dass sie keine Identität hätten, sondern dass sie sich nicht (mehr) identifizieren können oder wollen, weil sie als Subjekt nur noch die Form der Nicht-Identität zu sich, in der Differenz mit sich, ansehen können. „Es gibt keine Kultur oder kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich ... Es gibt keine Beziehung mit sich, keine Identifikation zu sich ohne Kultur, aber Kultur des anderen, Kultur des doppelten Genitiv und der Differenz mit sich.“ (Derrida 1991, S. 16ff.)

Da Batesons Lernstufen sich abstahierenden philosophischen-antropologischen Spekulationen verdanken und Nikes Zielbestimmungen ausflusspädagogisch-präskriptiver Festlegungen sind, ist es zu Schluss sicherlich sinnvoll, das hier vorzustellende Prozessmodell interkulturellen Begegnens und Handelns mit den empirisch-deskriptiven Theorien der Entwicklung interkultureller Kompetenz und Sensibilität zu vergleichen. In der Abb. 16 haben wir sie alle in einem einzigen Tablot zusammengeführt.

**Abb. 20 : Vergleich des Spiralmodells mit Theorien der Entwicklung
interkultureller Kompetenz und Sensibilität**

1. Prozessmodell <i>(Kordes)</i>	Dezentrierungsprozesse <i>(Piaget/Weil)</i>
4. Konfrontativ-optionale Perspektiveneröffnung 3. Antagonistisch-Komplementarisierende Perspektivenverschränkung <i>(Gegnerschaften & Wechselseitigkeiten)</i> 2. Paradox-Oszillierende Perspektivenverschränkung <i>(Widersinn & Suchbewegungen)</i>	(Junger Erwachsener: ab 14 Jahre): 4. Autonomisierung der Wahrnehmung/ Differenzierung des Denkens Gegenüber eigenen und fremden Identitäten und Interessen <i>(Habituszentrismus)</i>
1. Perplex-Interisierendes Perspektivenverschränkung <i>(Ratlosigkeit & Unbestimmtheit)</i> 0. Ethnozentrisch-Stereotype Perspektivenbeschränkung <i>(Überlegenheit & Vorurteil)</i>	(Heranwachsender: 10-14 Jahre): 3. Dezentrierung auf Systeme internationaler Beziehungen Differenzierte Sicht auf eigene Stereotypen und andere Systeme <i>(Soziozentrismus)</i> (Heranwachsender: 8-10 Jahre): 2. Dezentrierung von primär- gruppe auf Nation Neigung anderen ähnlich zu sehen <i>(Ethnozentrismus)</i>

Bei einer ersten Übersicht wird deutlich, dass die meisten Konzepte recht lineare Entwicklungen beschreiben – und dies trotz oder gerade wegen ihrer vorgeblichen empirischen Herkunft.

Die dahinter liegenden ‚Katalysatoren‘ der Entwicklung oder Bildung (wie Irritationen , die sich in Perplexität, Paradoxie, Antagonismen, Konfrontationen ausdrücken) finden in den Stufen und Phasen gar nicht statt. Sie werden entweder in Hintergrundtheorien, und dann meist in nur formaler Weise, erwähnt (wie bei Piagets Equilibrationsprozessen, die für Assimilation und Akkomodation mit-verantwortlich sind). Oder diese Hürden und Hindernisse fallen völlig aus dem Horizont ihrer Autoren heraus. Lediglich in den Spiralmodellen von Führung und Kordes II erhalten sie einen Prominenten, wenn auch nur ungenügend explizierten Platz. Neben der Glättung dieser irritierenden Prozesse von Ratlosigkeit, Unbestimmtheit und so weiter ist besonders auffällig, dass in keinem der Entwicklungsvorstellungen auf die Auseinandersetzung mit Machtverhältnissen und Ungleichheit eingegangen wird. Lediglich Banks spielt ein wenig auf diese an, wenn er in seiner Stufe vier ‚Ethnisches Selbstbewusstsein‘ die Bearbeitung gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse und die Beziehungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten thematisiert oder in seiner Stufe fünf der interethnischen Kompetenz I Findigkeiten benennt, um innerhalb gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse eigene Werte und Bindungen verwirklichen zu können. Der Grund, warum die Ignoranz gegenüber Dominanz- und Machtverhältnissen in den Spiralmodellen nicht stattfindet, liegt sicherlich gerade in der spiralförmigen Aufarbeitung der Lernprozesse, die erst aus der Spannung zweier einander entgegen arbeitender Kräfte zu Stande kommen. Bei Führung ist diese Polarität sehr radikal geschrieben, wenn sie – entgegen ihren eigenen gestalttheoretischen Hintergrundverständnis – dem Abbruch/Stillstand auf der einen Seite die ‚Lernschritte‘ entgegensetzt. Bei Kordes II bilden ‚Vereinnahmung‘ und ‚Aussonderung‘ die grundlegenden Pole oder Stile, entlang derer sich jede interkulturelle Haltung abarbeiten muss und entsprechend fortlaufend ambivalent zwischen diesen beiden oszilliert. Ebenfalls gehen die meisten amerikanischen Entwicklungstheorien (drei und vier) davon aus, dass der Zustand ethnozentrischer Befangenheit irgendwann überschritten wird. Im deutschen Modell von Grosch/Leenen wird diese Überschreitung in der ersten Stufe bereits vorausgesetzt. Dagegen hält sich in Bennetts Modell der interkulturelle Strukturbildungsprozess zunächst sehr lange in einem I. Stadium ethnozentrischer Befangenheit auf und muss sich in dessen Bezugsrahmen erst – sogar zu Formen des Universalismus – entwickeln, bevor der Lernende diesen in Richtung auf eine ethno-relative Qualität interkultureller Empfindsamkeit schreitet. Dann aber geht es in Meilenstiefeln von einer relativistischen Akzeptanz über eine emphatisch-pluralistische Anpassung bis schließlich zu einer großen Stufe der ‚Integration‘. Im Piaget-Modell der Dezentrierung wird ein Ausgang aus ethnozentrischen Befangenheiten ganz explizit und optimistisch postuliert. In den Modellen von Führung und Korde II wird dagegen ausdrücklich beschrieben oder zumindest angedeutet, dass ein vollkommener Ausgang des Menschen aus ethnozentrischen

Zuständen nicht möglich, sondern das nur ein zunehmend reflektierter Umgang mit diesen ebenso denkbar ist, wie beständige Rückfälle in diese. Interessant an den letzten Stufen entwickelter interkultureller Kompetenz oder Insensibilität ist schließlich die Abwesenheit alles Visionären, wie es noch Beatson andeutete. Gemeinsam ist allen Endstadien der Entwicklung ein Modus der Reflexion, der sich auf eine erhöhte Konflikt- und Dialogfähigkeit und einen erweiterten Welthorizont bezieht. Auffällig an den entwickeltesten Plateaus interkultureller Kompetenz bei Bennett und Kordes II ist darüber hinaus das Bewusstsein des eigenen Marginal-Werdens. Mit der Fähigkeit zu kontextueller Evaluation (Fähigkeit, Sinnzusammenhänge von mehreren gegebenen kulturellen Umwelten oder Perspektiven heraus zu bewerten) korreliert Bennett auch die besondere Qualität ‚konstruktiver Marginalität‘ eines Menschen, der von einem Standort ‚außerhalb normaler‘ kultureller Grenzen inter-agieren muss.

Zusammengefasst lässt sich das hier nun vorzustellende Prozessmodell als ein Unterfangen rechtfertigen, welches das Konstrukt interkultureller Kompetenz und den Vorgang interkultureller Kommunikation von dem Schicksal vieler anderer zu Plastik gewordener Begriffe bewahren will. Dies soll durch die Vitalisierung, also die Belebung der prozeduralen Seite des Vorgehens *interkultureller Begegnung und Verhandlung* erfolgen. Durch eine Intensivierung, also eine Verdichtung der inhaltlichen Seite suchen wir über dies zu kraftvolleren Produkten dieser interkulturellen Verhandlungen zu gelangen, etwa in Form *interkultureller Optionen* oder aber *interkultureller Synergie*.

Bevor wir diesen Prozess methodisch-systematisch beschreiben, wollen wir ihn kurz und bündig zusammenfassen.

Alle Prozesse werden, wie in diesem ganzen Band bereits und ohne das es jetzt gesondert gerechtfertigt werden müsste, am Beispiel des Kopftuchstreits verankert.

(1) Wiederbelebung der Bereitschaft sich ergreifen zu lassen: Ratlosigkeit (Perplexität) und Unbestimmtheit (Interität)

Hinschauen auf die Menschen, die sich über das Kopftuch miteinander verbinden oder gegeneinander abgrenzen: auf junge Frauen und Männer, ihre Familien und Gemeinden, ihre Schulen und Lehrer. Sich von der verblüffenden Vielfalt der Motive und Gründe befremden und anregen lassen und neu hinsehen (*Perplexität*). Den Kon-Takt zu den vielen verschiedenen Menschen und Phänomenen suchen, in welchen die zunächst ratlos (*perplex*) machenden Eindrücke und Erscheinungen einen durcheinander wirbeln und etwas drittes „Unbestimmtes“ (*Interität*) zwischen Eigenem und Anderem, Fremdem und Vertrautem, Gutem und Bösem, zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen Verbot und Freiheit sichtbar machen. Mit anderen Worten: es geht darum, eine Atmo-Sphäre der ratlosen Unbestimmtheit, der perplex-

interisierenden Perspektivenübernahme zwischen sich und den anderen entstehen und sich von der Vielfältigkeit und Komplexität etwa des Kopftuchstreites ergreifen (*involvieren*) zu lassen.

So wie die Reaktionen gegenüber dem Kopftuch auf der Seite der ‚Eingeborenen‘ zwischen aggressiver Abwehr und exotischer Anziehung schwanken, so vielfältig sind auch die Motive der Kopftuch tragenden Frauen selbst: einige junge Frauen haben ein Schamgefühl entwickelt und möchten sich den anzüglichen Blicken von Männern in einer durchpornographisierten westlichen Gesellschaft entziehen; unter diesen sind wieder einige, die das Kopftuch für den Protest gegen die Mehrheitsgesellschaft nutzen oder zu ihrer Emanzipation oder zum Schutz ihrer Emanzipation; andere werden zu dieser Kopfbedeckung und zur sexuellen Kontrolle gezwungen und hier und da auch gezielt für eine politische Mission islamistischer Bewegungen instrumentalisiert; andere wollen sich ‚für den einen Mann aufbewahren‘ und gegenüber der gesamten Lebensspanne mit zukünftigem Ehepartner und Kindern Verantwortung tragen; dagegen stehen viele andere Muslime, denen das Kopftuch gleichgültig oder fremd ist oder die erst durch die Skandalisierung und Diskriminierung des Kopftuchs für „ihre Schwestern“ und damit für ein Stück Tuch Partei ergreifen, das sie eigentlich nicht viel angeht.

In einer Art axiomatischer Metapher lässt sich dieser Schritt wie folgt zusammenfassen: *Man kann sich nicht verstehen, ohne sich nicht zu verstehen.*

(2) Eine Verstärkung der Bereitschaft, sich ins Schwanken bringen zu lassen: Wider-sinn (Paradoxie) und Suchbewegung (Oszillation)

Bereitschaft zum Schwanken entlang dem offenbar Widersinnigen (*Paradoxien*), etwa zwischen Eigenem und Anderem, zwischen Vertrautem und Fremdem und den zwischen ihnen verlaufenden Verbindungen; zum Zulassen von Mehrdeutigkeiten und Widersprüchen. Dann kann der Mut zu einem angstfreien Pendeln und Suchen dazwischen (*Oszillation*) entstehen; und es wird das Risiko auf sich genommen, sich einem Schwanken zu überlassen: in der Neugier auf das, was anfangs ganz klar erschien, nun aber neu gemustert und bedacht werden muss.

Der Kopftuchstreit steckt voller solcher Paradoxien, die zu Such- und Prohebewegungen nötigen müssten: Widerspruch zwischen (Religions-)Freiheit und (Kopftuch-)Verbot, zwischen (Erziehung zur) Toleranz und Intoleranz (gegenüber dem islamischen Schleier); zwischen religiöser Haltung als freiwilliger Hingabe (= Islam) und als kollektiv verordnete Regelung und Ritualisierung. Aber der Widersinn und die damit verbundenen Schwankungen können auch noch viel konkreter gedeutet werden: vielen männlichen, auch muslimischen Betrachtern gibt das Kopftuch ein Rätsel auf. Sie versteht sich offensichtlich als eine Geste der Keuschheit – doch gleichzeitig macht sie auch auf das Begehren, die männliche Lust aufmerksam...

Die axiomatische Metapher für diesen Schritt könnte lauten: *Man kann sich nicht begegnen, ohne sich nicht miteinander in Widersprüchen zu bewegen.*

(3) Eine Ermutigung der Bereitschaft sich auf Konflikte und Auseinandersetzungen einzulassen: Gegnerschaft (Antagonismus) und Wechselseitigkeit (Komplementarität)

Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit handfesten und oft kränkenden sozialen Gegensätzen sowie mit potentieller Wechselseitigkeit zwischen unvereinbaren Positionen; zur Einsicht, dass es Gegnerschaften gibt, die sich zum großen Teil Über- und Unterordnungen, ungleichen Verteilungen und Anerkennungen, verdanken. Dafür ist die Kategorie des *Antagonismus* zu rehabilitieren – gemeinsam mit dem was die Gegnerschaften und Gegensätze an Komplexität und Potenzialität gegenseitig verbindet (*Komplementarität*). Dann könnte die Einsicht dafür zunehmen, dass man selbst ein Teil übergreifender Macht- und Kräfteverhältnisse ist.

So rivalisieren im Kopftuchstreit unschwerflich und ungleichzeitig in der Intersphäre des BioMentalen Gesten der Verhüllung und Enthüllung von Kopf und Körper junger Frauen; in der Intersphäre des KulturMentalen Tendenzen zwischengeschlechtlicher Erotik und Aggression; zwischen diesen beiden Sphären kulturellreligiös und liberalökonomisch motivierte Fundamentalismen (Gottes Gebote gegen Menschenrechte); in der SozioKulturellen Sphäre Bewegungen der Globalisierung und Desolidarisierung oder sogar Diskriminierung, schrankenlose neoliberale Säkularisierung, Inklusion und Exklusion; und in der ÖkoSozialSphäre der Kampf um die Zerstörung oder Wiederbelebung nicht regenerierbarer humaner Potenziale und materieller Ressourcen.

Die axiomatische Metapher lautet hier: *Man kann nicht gegeneinander verhandeln, ohne nicht in Antagonismen nach Strukturen der Wechselseitigkeit zu suchen.*

(4) Eine Bestärkung der Fähigkeit zu Bildung allgemein akzeptabler Konfliktlösungen: Widerstreit (Konfrontation) und Aussichten (Optionen)

Die Fähigkeit zum Übersetzen der antagonistischen und komplementären Positionen beziehungsweise Blickwinkel der Beteiligten in Prozeduren des Widerstreits (*Konfrontation*) um synergische, neue, kreative, allgemein akzeptable und überzeugende Entscheidungen; Bereitschaft, Problemlösungen im Widerspruch zwischen den Antagonismen zu finden, welche dabei mithilft, Geschichte für die anderen und für die neuen Generationen und Geschlechter zu eröffnen: also Aussichten (*Optionen*) auf Lebenschancen und dafür benötigte Lern- und Entwicklungsmöglichkeiten, zu denen auch begründete Verzichtleistungen von (privilegierten) Mehrheiten oder Minderheiten gehören können.

Warum nicht Zeiten und Zimmer mit und ohne Kopftuch in der Schule einräumen, Absprachen zwischen christlichen und muslimischen Familien und Gemeinden; Ermöglichung für muslimische Schülerinnen und Lehrerinnen, sich zu behaupten; Ermutigung der ‚anderen‘ sich auch anfechten und hinterfragen zu lassen; Ermächtigung aller zu einem verträglichen, aber nicht-kompromisslerischen Ausgleich unverträglich bleibender Positionen?

Axiomatische Metapher hier: *Man kann sich nicht gegenseitig verständigen, ohne nicht aus Widerstreit heraus Aussichten zu finden und zu eröffnen.*

In welcher Weise diese vier postulierten Hybridprozesse als Axiome *und* als Metaphern angesprochen werden dürfen, ist eine offene Frage. Doch ihre Verbindung von digitaler und analoger Kommunikation, von dialogischer und konfrontativer Interaktion, von allgemein zwischenmenschlicher Kommunikation und interkultureller Begegnung und Verhandlung könnte als Zeichen für eine erste theoretische Triftigkeit gedeutet werden.

Dieser Bildungsgang und Kulturgang interkultureller Begegnung und Verhandlung verspricht sicherlich erhebliche Schwierigkeiten, mit denen wir uns und den Lesern einige Mühen bereiten werden. Eine der Schwierigkeiten besteht offensichtlich in der praktischen Umsetzung. Hier will ich insbesondere auf die Schwierigkeit eingehen, welche die fundamentale Wahl der Semantik erfordert. Deshalb werden wir in den folgenden vier Kapiteln jeweils drei semantische Änderungen ausformuliert, welche den interkulturellen Prozess von den multikulturellen, transkulturellen und interkulturellen Modellen abhebt. Weiterhin werden wir am Schluss jedes Kapitels auf Didaktiken, Techniken und Praktiken hinweisen, welche im III. Teil dieses Bandes dann näher ausgeführt werden.

7. Erster Schritt: Zulassen von Ratlosigkeit (Perplexität) und Unbestimmtheit (Interität)

Oder: Man kann sich nicht verstehen, ohne sich nicht zu verstehen



Der klassische ursprüngliche Begriff, welche Kulturanthropologen für diesen ersten Schritt interkultureller Bildung, Begegnung und Verhandlung einführten, ist derjenige des *Kulturschocks* (Kordes 1999, p. 166, Kordes 2006, S. 309ff.). Aber dieser Begriff lässt die Interakteure noch *akkulturell* operieren: angesichts *anderer* Sitten und Gebräuche, *fremder* Werte und Positionen können sich Reisende, Forscher, Händler und Wanderarbeiter nicht mehr auf ihr Denken-wie-üblich verlassen; sie sind beeinträchtigt in ihrer Handlungsfähigkeit, da sie nicht mehr wie sonst handeln können. Und möglicherweise ist auch ihr Selbstbewusstsein erschüttert: schockiert. Was interkulturelle Pädagogik und Politik dann meist mit dem Kulturschock verbinden, ist das Bemühen, die Schockstarre der *Abwehr* zu überwinden und zumin-

dest dabei mitzuhelfen, sich durch Anpassung an den anderen handlungs- und bewusstseinsfähig zu machen. Im *interkulturellen* Idealfall könnten diese Bildungsprozesse dann so weitergehen, dass die Interakteure beginnen, das Spiel der Differenzen anzunehmen und Korrespondenzen vielfältigster Art wiederherzustellen. Nach dieser Lesart können muslimische Schülerinnen ihren Klassenkameraden und Lehrern einen Kulturschock zufügen, wenn sie mehr oder weniger plötzlich mit einem Kopftuch in der Schule erscheinen; oder wenn Lehramtsanwärterinnen darauf bestehen, während des Unterrichts ihr Kopftuch nicht abzulegen. Doch seit der Gründungszeit der Moderne, der Eroberungen und der Kolonialisierungen hat sich die Welt gründlich verändert, nämlich interkulturiert. Nicht mehr nur der von außen Kommende, der gestern kam und morgen geht, erleidet oder erwirkt einen Kulturschock, sondern der heute kommt und morgen bleibt (Simmel 1908). Gleichwohl: Mit zunehmender Aufenthaltsdauer und mit zunehmender demographisch-zahlenmäßiger Ausweitung können Fremde von Seiten der Einheimischen auf immer weniger Sonderbehandlungen oder Ausnahmeregelungen rechnen. Entsprechend werden sie selbst auch durch neue Regelungen der Altbürger irritiert. Was man früher als Kulturschock begriff, hat sich also längst zu einer Art *interkulturellem Schock* ausgeweitet. Denn die Reaktionen der Mitschüler, der Lehrer, der Schulorganisation, der Kultusministerien stürzt die Kopftuch tragenden Mädchen und Erwachsenen ihrerseits in eine Art Krise, da ihre Vorstellung von Frauenwürde und der damit verbundenen Bekleidung durch scheinbar gegenläufige Vorstellungen der Geschlechtergleichheit und der Geschlechteremanzipation in Frage gestellt wird. Die Menschheiten, die früher durch Ozeane und Kontinente voneinander getrennt waren, begegnen und durchdringen sich jetzt, bilden gewissermaßen gegenseitige und gegensätzliche Fremdheitserfahrungen und Fremdeitsbilder *zwischen ihnen* und entwickeln daraus einen gemeinsamen, durch Widersinn (Paradoxie) und Gegensätze (Antagonismen) gefüllten *Zwischenraum interkulturellen Austauschs*. In diesem Zwischenraum entstehen *Interschocks*, weil sich nun alle Seiten – Individuen und Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften – nicht mehr nur in einem einzigen gültigen System- oder Kulturrahmen begegnen. Auf einmal treffen sich die bislang nur nach außen, auf den anderen abgehobenen Fremdheitserfahrungen in einem gemeinsamen teilweise offenen Feld, reiben und schneiden sich, kreuzen sich und kommen sich in die Quere. Je weniger die Protagonisten und Antagonisten der Begegnung ausweichen können, geschieht dies: zwischen beide schieben sich gegenseitige und gegenwirkende Fremdheitserfahrungen (Kordes 1999, p. 168; Kordes 2006, S. 310).

Vor diesem Hintergrund muss es überraschend, dass die meisten der in vorherigen Kapitel genannten Theorien der Entwicklung interkultureller Kompetenz oder interkultureller Sensibilität auf diesen Umgang mit kulturellen oder interkulturellen Schocks gar nicht eingehen.

Bennett springt ziemlich unvermittelt von einem ethnozentrischen Zustand für welchen er abschließend noch ‚minimierende‘ Haltungen physischen und transzendentalen Universalismus zählt, auf Qualitäten an einer ethnorelativen Haltung, welche im wesentlichen mit Vorgängen verhaltensmäßigen und wertorientierten Relativismus beginnt. All das, was ich in diesem ersten Schritt aus Ethnozentrismus und Vorurteilen heraus als folgerichtigen Umgang mit interkulturellen Schocks beschreiben werde – Zulassen von und Umgehen mit Ratlosigkeit (*Perplexität*) und Unbestimmtheit (*Interität*) – fehlt in dieser linearen Entwicklungsvorstellung völlig. Dasselbe gilt für Banks der von zwei ersten Stufen der psychologischen Befangenheit und der ethnischen Einkapselung sofort zur Klärung ethnischer Identität springt. Ähnliches gilt selbst für Piaget / Weils Theorie interkultureller Urteilsfähigkeit: Aber immerhin wird hier der Übergang von der ersten zur zweiten Stufe (Entwicklung eines ideologischen Konzeptes der Nation) noch als einer beschrieben, der von einem primären Ethnozentrismus zu einem ausgeweiteten nationalen Soziozentrismus führt. Ähnliches deutet Fühling an. Jedoch enthält ihr Spiralmodell bereits eine Ahnung von dem Zwiespalt, der auch schon in den ersten Entwicklungsprozessen erscheint: Hier der Zwiespalt zwischen der Identifizierung mit der eigenen Gruppe und der Fremdwahrnehmung sowie zwischen der ‚Betätigung des Eigenen‘ und der ‚Erkenntnis eigener Grenzen‘. Ähnliches erscheint in den ersten zwei Kordes-Modellen: Zunächst wird von einem Zwiespalt zwischen dem ‚Rauslassen‘ eigener Gefühle (Freuden und Ärgernisse) und der bemühten ‚Rücksichtnahme‘ gegenüber dem anderen und dessen kulturellen Hintergrund beschrieben. Im Januskopf-Modell wird dieser Zwiespalt durch das Hin und Her zweier primärer Tendenzen gegenüber dem Fremden ausgedrückt: Zwischen der Tendenz zur Angleichung des Anderen an sich und die eigene Gruppe (*Assimilation*) und der Abgrenzung des Anderen als minderwertig, unwürdig oder defizitär (*Diskriminierung*). Auch unter den Beatsonschen taucht dieses erste Übergangsstadium nicht auf. Erstaunlich ist jedoch, dass es ziemlich ‚hoch‘ zwischen der Lernstufe II (der Ausbildung von Gewohnheiten) und der Lernstufe III (der Fähigkeit, Gewohnheiten zur Disposition zu stellen und durch eine veränderte, komplexere zu ersetzen) angelegt wird und dabei dem größten Teil der ‚Mühen der Ebene‘ auf dem Weg zur interkultureller Begegnung und Verhandlung nicht mehr thematisiert. Gegenüber diesen Entwicklungsvorstellungen zeigen sich pädagogisch begründete Lernziele in vielen Fällen differenzierter und avonzierter. So nennt Nike (2000, S. 205 ff) das ‚Umgehen mit Befremdung‘ als erstes interkulturelles Lernziel nach dem ‚Erkennen unvermeidlichen eigenen Ethnozentrismus‘:

„Das Andere, Unbekannte, Fremde an einer anderen Kultur verunsichert ..., weil es sich auf denselben Alltagsbereich richtet, wie die eigenen Deutungen und Orientierungen. Dann ist es nicht nur fremd, sondern befremdlich und erzeugt unvermeidliche Irritation“ – mit dem Ef-

fekt, dass die Interakteure gewissermaßen auf den Nullpunkt zurückkehren: „Abwehr ... Ablehnung des Andersartigen ... Ausländerfeindlichkeit ... Rassismus“ (Nieke 2000, S. 206). Unter den Formulierungen für „Ziele interkultureller Bildung und Erziehung“ (KMK 1996) oder für „Standards interkultureller Pädagogik“ (Broden 2003) lassen sich mit der Befremdungserfahrung insbesondere solche assoziieren, die sich mit der „Kulturgebundenheit“ der Interakteure befassen und deren Lockerung, wenn nicht Überwindung anpeilen. Beispielsweise in kognitiven Zielen: „über andere Kulturen Kenntnisse erwerben“; in affektiven Zielen in kritischer Absicht: „kulturelle Zuschreibungen vermeiden“; in affektiven Zielen konstruktiver Art: „Neugier, Offenheit und Verständnis für andere kulturelle Prägungen entwickeln“ und dabei „Ängste eingestehen“.

Was hier in der Zielsprache interkultureller Normen- und Überbaupädagogik – gut gemeint – formuliert ist, reicht allerdings, so meine ich, noch nicht aus, sich der übermächtigen Versuchung der Gewissheit zumindest ein Stück weit zu entziehen. Dabei meine ich mit Gewissheit nicht nur die üblichen allgemeinen interkulturellen ‚Verdächtigen‘ wie die vorhin beschriebenen Vorurteile und Ethnozentrismen, Rassismus, Klassismus und so weiter, sondern in einem sekundären Sinn auch die im I. Teil ausführlich rekonstruierten und dekonstruierten multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Abkürzungen interkultureller Begegnung und Verhandlung.

Denn bei genauerem Zusehen entpuppen sich diese Modellierungen als Strategien, um genau jenes *horror vacui* jenes Erschrecken vor der Leere aufkommen zu lassen: Also Ratlosigkeit und Unbestimmtheit gar nicht erst zuzulassen. Multikulturalismus weist sich dann als Strategie, die das Tragen islamischer Kleider solange ‚toleriert‘, bis eine exzessive Marge des Tolerierbaren überschritten ist, also eine volle auch das Gesicht verhüllende Kleidung. Klagen werden laut und offiziell Gerichten zugeführt. Diese müssen entscheiden und ihnen entsprechend werden dann die Regierungen in der Regel reagieren. Der Transkulturalismus verhält sich ähnlich, außer dass er das genaue Gegenteil entscheidet: Das vollständige Verbot aller religiöser Zeichen in zumindest den öffentlichen Einrichtungen. Und der Leitkulturalismus treibt dieses Verbot in eine akkulturierende oder dekulturierende Weise, zumindest für Anwärter von Stellen im öffentlichen Dienst, auf die Spitze, indem das Verbot ausdrücklich nur für islamische Zeichen gilt, da diese im Gegensatz zu den christlichen und jüdischen einer politischen Demonstration (von Geschlechterungleichheit) und einer Mission (Islamisierung der Gesellschaft) Vorschub leiste.

Um aus der selbst – und kulturverschuldeten Versuchung interkultureller Schlichtheit und Unaufgeklärtheit herauszukommen, bedarf es mehr als der multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Entscheidungen, aber auch mehr als der oben genannten pädagogischen

Ziele oder Entwicklungsstufen. Es bedarf eines unsicheren und verunsichernden Zwischenraums, der nicht gleich pädagogisch, politisch, therapeutisch oder wie auch immer mit Befremdung „umgeht“, sondern überhaupt erst einmal diese an sich heran und arbeiten lässt. Die mentalen Zustände und Vorgehensweisen, die hierfür benötigt werden, nenne ich Ratlosigkeit (*Perplexität*) und Unbestimmtheit (*Interität*). Perplexität steht zunächst schlicht für Ratlosigkeit: Nicht-Verstehen, Unsicherheit, Unklarheit. Unbestimmtheit steht darüber hinaus für eine durchgehende mentale Operation, die sich mit Unbestimmtem, Uneindeutigem, Unbegreifbarem, sogar auch Unheimlichem und Bedrohlichem (Kordes 1999, 2006) befasst. Zu Beginn einer interkulturellen Begegnung und Verhandlung manifestiert sie sich in aufkommender Unsicherheit, in Leerlauf, in babylonischer Sprachverwirrung. *Ratlosigkeit und Unbestimmtheit sind das Mindeste, das wir von interkulturellem Austausch und Wandel erwarten dürfen* und womit wir in den meisten Fällen rechnen müssen, wenn wir diese in Prozesse interkultureller Bildung, Begegnung und Verhandlung übersetzen wollen. Auf das Kopftuch bezogen bedeutet dieser erste Schritt ganz klar, dass wir als betroffene und beteiligte auf das Kopftuch nicht mehr einfach als ‚Agression‘ oder ‚Provokation‘ abqualifizieren sollten, es aber auch nicht einfach mit einer raschen Zuordnung zu kulturellen oder religiösen Normen oder Regeln erklären oder rechtfertigen sollten. Vielmehr geht es darum, für eine bestimmte Zwischenzeit einen Zwischenraum oder Spielraum für ein ‚neugieriges Nichtverstehen‘ oder für eine ‚aufmerksame Ignoranz‘ Brass zuzulassen. So ähnlich hat es Joseph Fiennes ausgedrückt, der den jahrzehntelangen Wärter von Nelson Mandela spielte und der diesen ersten Schritt, den auch der Wärter tat, wie folgt beschreibt: ‚Es geht darum, seine jeweiligen Denkmuster für eine Nanosekunde zu unterbrechen, um in dieser Pause eine neue Frage zu stellen - oder eine alte Frage neu zu stellen. Vielleicht ist die Analogie naiv, aber diese kleine Pause entspricht dem Moment, indem jemand in rücksichtsloser Eile auf deine soeben erworbenen Schuhe tritt, ohne sich zu entschuldigen. In deiner Wut möchtest du die Person anschreien. Aber ebenso hättest du die Chance eine Nanosekunde lang zu verharren, deine Reaktion als Teil deiner Konditionierung wahrzunehmen- und zu durchbrechen. Vielleicht reicht diese Wimpernschlag schon, um die Wut vorüberziehen zu lassen und einen Spalt zwischen dich und deine Gewohnheiten zu schieben.‘ (Zitiert nach ZEIT, 19. April 2007, S. 72)

Fangen wir mit einem sehr einfachen Beispiel an. Bassam Tibi (2002) erzählt von einem katholischen Bischof, der einen muslimischen Imam besucht. Dieser gibt ihm als Gastgeschenk die Buchausgabe des Koran. Als der Bischof sich mit seiner Gegengabe – der Bibel – bedanken will, verweigert sein Gegenüber die Annahme. Ob diese Ablehnung beide Interaktionspartner tatsächlich in Ratlosigkeit und Unbestimmtheit gestürzt hat, ist nicht überliefert. Tibi deutet eher an, dass beide Seiten diesen eigentlich irritierenden Vorgang schnell in schublä-

den eigenkultureller und eigenreligiöser Deutungsmuster gesteckt hätten. Für den Imam war seine Ablehnung eine selbstverständliche Handlung gegenüber der Zumutung des Bischofs, ihn zum Christen zu bekehren. Denn seine Gabe des Koran an den Bischof sei nämlich nichts anderes gewesen als eben eine rituelle Geste, welche den Amtskollegen aus der anderen Kirche zum Islam aufrufen sollte. Über den deutschen Bischof mutmaßt Tibi, dass dieser wohl durchaus sich selbst in Ratlosigkeit und Unbestimmtheit stürzte, aber aus einem Grund, den er öfter kritisch-herablassend westlichen Gesprächspartnern gegenüber zuordnet: Seine prinzipiell fremden – und ausländerfreundliche Grundeinstellung und sein Wunsch nach einem ‚Dialog‘ verbietet ihm einfach, dem anderen einen Willen zu seiner Unterwerfung unter den Islam zu unterstellen.

Ähnliche Ambivalenzen werden in unseren vorangestellten Zitaten und Szenen sichtbar. In der ersten Szene scheinen die Schülerinnen ihren interkulturellen Zwischenraum durch eindeutige Zuordnungen von allen Anzeichen der Ratlosigkeit und Unbestimmtheit ‚leer zu fegen‘. Elke weiß *„Die Alis sind unsittlich“*. Oguz weiß genau umgekehrt, dass ihr bauchfreies Auftreten in kurzen Shorts ein Signal dafür ist: *„Grabsch mich doch! Grabsch mich doch!“* Sabine weiß: Achtung Endogamie! *„Heiraten tut ihr nur eure eigenen!“* (sprich: holen ‚sie‘ noch extra aus der Türkei, damit sie nicht so „versaut“ sind wie die türkischen Mädchen hier und damit sie als „Gebärmaschinen“ funktionieren). Offensichtlich bestätigen die Kinder der türkischen Arbeitsmigranten dies und nehmen den Vorhaltungen der deutschen Schüler sogar den Makel eines Vorurteils: Ehre... Geilheit...! Eine Frau muss *„’ne richtige türkische Frau“* sein (Oguz: = *frischgebacken* = sauber = die Ehre der Familie während = mithilfe des Scham-tuchs). Doch tiefer sitzt, wenn auch wahrscheinlich unbewusst, die Ratlosigkeit über das scheinbar unbestimmbare gegenseitige Verhalten: *„Unsere Mädchen grabscht Ihr – Eure Schwestern schützt Ihr!“*, *„Ihr Mädchen zeigt euch fast nackig – und dann beklagt Ihr Euch, dass wir Euch unsittlich angrabschen!“* – Analoges geschieht im Austausch des Pädagogen-Teams (Zitat 5). Beide Seiten verbieten sich scheinbar Ratlosigkeit und Unbestimmtheit, indem sie mit ihrer Konfrontation – *„Wir wollen Deine Kultur verstehen!“* gegen *„Seht Ihr nicht meine unterprivilegierte Honorarkraftposition?“* – aneinander vorbeireden. Doch sie entgehen diesen Erfahrungen nicht. Beide haben das Gefühl, vom anderen abqualifiziert zu werden: Von der deutschen Seite in hoheitlich fürsorglicher und von der Migrantenseite in „zickiger“ Weise. – Aus dem britischen Labour-Abgeordneten (Zitat 2) bricht nach einigen Sprechstunden mit verschleierten Frauen (und nach den Bombenattentaten auf die Londoner U-Bahn) das Gefühl des *Unwohlseins* *„uncomfortable“* heraus: Irgendwann konnte er die offensichtliche Unpassendheit zwischen den zwei Signalen – perfekte elaborierte englischsprachige Kommunikation bei gleichzeitiger Vollverhüllung – nicht mehr aushalten: *„Wie*

kann ich zu jemandem von Angesicht zu Angesicht sprechen, den ich nicht sehen kann?“ – Die französischen Schauspielerinnen (Zitat 3) verwandeln ihren Schock in einen „feministischen Angriff“ – entziehen dabei aber das der Diskussion, was eine große Menge muslimischer Mitbürgerinnen in Abgründe stürzt: ihre eigene den Männern zur Schau gestellte Nacktheit. – Die türkisch-schwäbische Bundestagsabgeordnete der Grünen, Ekin Deligöz, hatte alle muslimischen Frauen aufgefordert, das Kopftuch abzulegen: *„Kommt im Heute an, kommt in Deutschland an!“* rief sie ihren Mitbürgerinnen zu. Doch mit diesem Aufruf landete sie in einem dramatischen, gewissermaßen intrakulturellen Widerstreit. Sie wird mit Beschimpfungen und sogar von Morddrohungen überzogen – bis sie sich wie *„wie eine Unberührbare“* fühlt: *„Das ist schrecklich!“*. – Im letzten Zitat (6) verbindet der Erziehungswissenschaftler Georg Auernheimer die Selbstverhüllung einiger Muslima mit der aktuell modisch verbreiteten Enthüllung anderer, oft westlicher Mädchen. Er fragt ebenso polemisch wie ratlos, ob das eine denn als universales Richtmaß über das andere zu gelten habe.

Ratlosigkeit und Unbestimmtheit werden vertieft, wenn man die Untersuchungen über die Motive der Kopftuch tragenden Frauen mit den Unterstellungen kultusministerieller Kopftuchverbote vergleicht.¹

Allerdings sind die Autoren der Untersuchungen über Kopftuch tragende Frauen (Konrad-Adenauer-Stiftung 2006) vordergründig darum bemüht, die Schockiertheit, Irritiertheit und Abwehr der deutschen Verantwortlichen und Bürger zu zerstreuen. Sie überlegen etwa, dass sich die Einstellungen der Kopftuch tragenden Frauen von denen, die keines tragen, nicht wesentlich unterscheiden: Selbstbestimmung, geschlechtliche Gleichberechtigung, Vorwärtsgang, berufliche Orientierungen, Demokratie. Doch Ratlosigkeit und Unbestimmtheit werden durch diese um Verständnis und Differenzierung bemühten Befragungen keineswegs ausgeschaltet. Denn obwohl die Kopftuchmotive selbst vielfältig und variabel sind – Kopftuch als Ausdruck von Emanzipation oder von Zwang, als Manifestation von Frauenwürde oder von religiöser Hingabe (= Islam), als modisches *accessoire* um aufzufallen oder als Repräsentation von Scham und Minderwertigkeit (Akne, mangelnde Selbstachtung), als Symbolisierung der Ehre oder von Scham und Zucht – ist mit dem Kleidungsstück des Kopftuchs insgesamt auch eine ‚andere‘ Vorstellung von intergeschlechtlicher Kommunikation, von Frauenwürde und von einem mehr oder weniger sakralisiertem Ehepflichtverständnis verbunden, welches vielen deutschen Einheimischen kaum vermittelbar ist. Diese wird durch einen überwiegenden Rückbezug (*Wiedereinbettung*) auf das eigene Milieu (Familie, Gemeinschaft, Gemeinde) befördert und gleichzeitig wird dieses andere Geschlechterverständnis selbst bei

¹ Vergleiche die Beispiele und Übungen im III. Methodenteil dieses Bandes, insbesondere die Übungen 8-12

den gebildeten Mittelschichten der Mehrheitsgesellschaft derart befremdlich, dass sich auch die gebildeten Kopftuch tragenden Frauen dieser Studie nur sehr ungenügend in Deutschland integriert und respektiert fühlen. – Auernheimer und Andere (1998 S. 598) beschreibt Ratlosigkeit und Unbestimmtheit sehr pointiert in einigen Schulbeobachtungen. Obwohl sich die deutschen Schulen nach einem ersten Erschrecken über das seit den Achtziger Jahren zunehmende Auftreten Kopftuchtragender Schülerinnen, damit mittlerweile an der Oberfläche weitgehend arrangiert haben, formulieren die Autoren Zweifel an dieser Gelassenheit. Das Unbehagen der meisten Lehrer ist unübersehbar. Ihre Haltung lässt sich als verständnislose Duldung einer Demonstration des Andersseins zusammenfassen, das die meisten Lehrer ergreift – und nicht nur die, welche Integration oder Assimilation als Voraussetzung der Anerkennung von Minderheiten ansehen. Dieses Unbehagen wird jedoch kaum noch in den Schulen in zusammenhängender Weise thematisiert: Es bildet kein Gesprächsthema und ist kein Verhandlungsanlass mehr. Nach ersten Versuchen der Verbannung der Kopftücher haben mittlerweile betriebstechnische Lösungen die Oberhand genommen: Diese schwanken zwischen getrennten Angeboten zum Sport- und Sexualekundeunterricht auf der einen Seite (meist in den Gesamtschulen) und der resignierten Einstellung des ganzen Unterrichtsbetriebs auf der anderen Seite (SPIEGEL 2007/13, S. 29).

Das auf der ‚anderen‘ Seite sich ähnliche Irritationen abspielen, scheinen viele Lehrerinnen und Schulleiter angesichts des offen und stolz zur Schau getragenen Kopftuchs gar nicht zu vermuten. Schon 1982 schrieb der in Deutschland lehrende Hotscha Koddusi Efendi:



Und angesichts einer tendenziell nicht nur gegen den Islam gerichteten Angst oder gar Feindlichkeit oder Phobie (Allensbach 2006, Heitmeyer 2006) wächst auch der Schock und die Verwirrung unter den muslimischen Repräsentanten, die sich erzörnt oder ‚provoziert‘ zeigen angesichts der Maßnahmen amtlicher Behörden, Verbote allein gegen die muslimische Gemeinde auszusprechen „(So Mammud Shadjareh, Vorsitzender der Islamischen Menschenrechtskommission in Großbritannien).

Während diese Untersuchungen und Zeugnisse immer noch um Ambivalenz und Differenzierung, um Nachdenklichkeit (Hermeneutik also) bemüht sind, scheinen viele transkulturelle und leitkulturelle Politiker und Administratoren entschlossen, sich gegenüber solchen Versuchen der Ratlosigkeit und Unbestimmtheit zu schützen (Hermetik). Die Wucht, mit der transkulturelle Empörtheit (Chiracs „Aggression“) und leitkulturelle Erbostheit (über die „politische Demonstration“) ausagiert wird, lässt keinen Raum für die Kunst der Hermeneutik. Das Kopftuch als Kurzform einer fremdkulturellen Handlungssequenz, in der junge Frauen umstandslos und in der Masse eine Ordnung (Ritus) erfüllen und sich für politische Demonstrationen hergeben. Hermetik schützt vor Hermeneutik. Ihre hoheitlich-fürsorgliche Gewissheit, die Verdacht mit Erziehung verbindet (Hermetik), erspart es Politikern und Administratoren, sich – zumindest zwischenzeitlich und virtuell – von Zweifeln und Ambivalenz und damit vom Zwang nachdenken zu müssen (Hermeneutik) ergreifen zu lassen. Sie verweigert dies mithilfe dreier – wie selbstverständlich vorausgesetzter – mentaler Operationen: einmal der *Subsumtion*, also der ‚von oben‘ vorgenommenen Unterordnung einer als a-kulturell und sittenwidrig angenommenen Verhaltensorientierung und ihrer mehr oder weniger umstandslosen Anpassung (*Assimilation*) an die eigene leitkulturelle oder transkulturelle Umwelt. Sodann der *Kategorisierung*, der kategorialen Ordnung der differenzierenden und widersprüchlichen Motive durch die klare Zuschreibung zu einem einzigen kulturpolitischen Motiv. Das Fremde wird solange massiert und bearbeitet, bis es eindeutig, für das Eigene selbstgewiss, geworden ist. Und drittens der *Fokussierung auf den Anderen*, dem *othering* – mit einem doppelten Effekt: nur von anderen ist die Rede, der aber als Adressat oder Interaktionspartner gar nicht vorkommt, sondern nur als Problem; vom Eigenen ist dagegen nur insofern die Rede, als es um die Abwehr von Bedrohung und um die Sicherung von Menschenrechten und/oder der christlich-abendländischen Werte geht.

In der konkreten intergeschlechtlichen Praxis machen Männer jeder Religion und jeder Couleur ihre Erfahrungen mit Frauen, die keineswegs eindeutig durch das Tragen oder Nicht-Tragen des Kopftuchs markiert sind. So sind viele Migrantinnen irritiert, dass etliche der bauchfrei auftretenden einheimischen oder eingewanderten Mädchen ganz besonders „schwierig“ sind oder ein recht ausgeprägtes Gefühl für Sittlichkeit haben; denn: „*sie lassen einen gar nicht erst an sie heran*“. Andere zugeknöpfte Mädchen mit Kopftuch erweisen sich unter Umständen dagegen viel freizügiger. Die eigenen „Schwestern“ irritieren. Das „Zucht-tuch“ dient keineswegs nur dem Brav-Sein. Viele der „Kopftuchmädchen“ sind sehr selbstbewusst, können sogar aufsässig sein und zeigen ihre Feindseligkeit gegenüber der Machotour einiger Jungen. Mehr noch: „Unterm Kopftuch herrscht Aufruhr!“ (Kordes 1988). Da gibt es welche, die tragen Nagellack auf und laufen in Jeans herum. Vielen dient das Kopftuch zur

Absetzung von der Familie, teilweise um Teil der großen muslimischen Umma zu werden, teilweise aber schlicht auch, weil sie unter diesem Vor-Gewand alles machen können. Manche wollen mit dem Tugendtuch aufhören „herumzuhuren“, andere wollen genau umgekehrt dem Tugendterror entgehen und heimliche Liebschaften erleben (Zaimoglu 2004). Entsprechend entwickeln sich unter den Mädchen sehr unterschiedliche Konstellationen. Vorgänge der Verschließung von Öffnung, der Verhüllung von Enthüllung (erste semantische Änderung) signalisieren nicht nur das Bestimmte, das sie vorgeben (zweite semantische Änderung). In das gesamte Geschlechterverhältnis mischen sich Formen interkultureller Kommunikation, die weder klare dialogische noch konfliktuelle Strukturen zeigen. Ähnliche Erfahrungen werden aus den USA gemeldet. In diesen hat die neokonservative Regierung zusammen mit etlichen Gemeinden und Gemeinschaften eine große Jugendbewegung mit erheblichen finanziellen Mitteln unterstützt, welche sich die voreheliche Keuschheit auf die Fahnen und als Sticker auf das Hemd gesteckt hat – mit der Nebenfolge allerdings, dass zahlreiche Mädchen, die das Gelübde nicht durchhielten, ungeschützten Geschlechtsverkehr hatten und sich entsprechend gefährdeten.

Dass Institutionen und ihre Verantwortlichen gegenüber den undurchsichtigen Verhüllungspraktiken vor dieser Ratlosigkeit und Unbestimmtheit nicht gefeit sind, zeigen viele Beispiele. Da erweisen sich etwa Lehrer, Sozialarbeiter und Richter immer perplexer und irritierter, weil die Gesellschaft auch innerhalb der Schulen schon die Reichweite eines Einwanderungslandes erlangt hat, so dass Pflichtbefreiungen als Ausnahmeregelungen nicht mehr funktionieren. Nicht nur tragen zunehmend mehr Schülerinnen und Lehramtsanwärterinnen das Kopftuch. Gleichzeitig häufen sich auch die Aufforderungen muslimischer, aber auch christlicher Eltern, ihre Töchter nicht dem Schwimmunterricht, Sexualkundeunterricht zu unterwerfen, und von der Beteiligung an Klassentreffen und Klassenfahrten zu befreien (mit Verweis auf Urteile des Bundesverwaltungsgerichts). Die Kopftuchverbote ziehen oft auch die Konsequenz zu häufigeren Klagen nach sich, und zwar durch alle Gerichte hindurch. Lehramtsanwärterinnen selbst geben manchmal dem Verbot nach und legen das Kopftuch ab; andere tragen das Tuch erst recht seit dem Verbot; manche landen an Privatschulen. Doch auch das umgekehrte Signal – die Erlaubnis des Kopftuchs – hat keineswegs immer zur Folge, dass junge Frauen bei ihrem Kopftuch bleiben...

Parallel zur Ratlosigkeit und Unbestimmtheit gegenüber den *Verhüllungspraktiken* der einen entstehen diese Zustände auch gegenüber den ungleichzeitig-gleichzeitig stattfindenden *Enthüllungspraktiken* vieler anderer, und nicht nur deutschstämmiger Schülerinnen. Der Bremer Bildungssenator Willi Lemke, der als ehemaliger Fußballmanager ganz anderes gewöhnt sein sollte, offenbarte seine Erschütterung der BILD-Zeitung: Es gäbe „Sextbomben an unseren

Schulen, da möchte ich nicht Junglehrer sein“ ... Reizwäsche passe „vielleicht in die Disko oder in die Badeanstalt“, in den Klassenzimmern jedoch „sollten sich die Mädchen ordentlich anziehen.“ (BILD, 16.07.2003) Viele muslimische und christliche Eltern pflichten ihm durchaus bei und würden nur zu gerne die eigenen Töchter zwangsverhüllen.

Mehrere Sozialwissenschaftler haben die Perplexität, von der wir hier reden, aus den Umwälzungen unserer Neuzeit historisch herausgearbeitet und auch auf die Ratlosigkeit der eigenen Wissenschaft bezogen. Otto Hondrich verbindet die Perplexität der Sozialwissenschaft vor allem damit, dass diese lange Zeit die Bedeutung der kollektiven moralischen Gefühle drastisch unterschätzt hätte. Nach der Auflösung des sozialistischen Weltreichs war „die Soziologie nicht darauf gefasst, dass Nation, Ethnie und Religion, politische Einheit und kulturelle Identität wieder eine solche Bedeutung annehmen konnten und dass kollektive moralische Gefühle die Ordnungsfunktion nach dem Zusammenbruch des Imperiums übernehmen würden.“ Entsprechend „perplex“ stände die Sozialwissenschaft plötzlich Phänomenen wie Fremdenhass, Bürgerkrieg und Völkermord mitten in Europa gegenüber. Mit dem heutigen religiös motivierten Terrorismus komme sie nicht klar, weil sie Gewalt nur als „unmoralische“ Folge von weg zu reformierenden Missständen verstehen könne und nicht als Folge dessen, was er „soziomoralische Grundprozesse“ nennt. „Die Tatsache, dass Gewalt ein Grundelement des Lebens in Gesellschaft ist, wollen wir nicht wahrhaben.“ (Hondrich 2005). Edgar Morin (2001, S. 77) hat die Perplexität, von der wir hier reden, aus dem „globalen Wirbel“ unserer Zeit heraus historisch rekonstruiert: „Das Problem liegt in der Komplexität (dem produktiven und destruktiven Kreislauf) gegenwirkender Aktionen der Teile auf das Ganze und des Ganzen auf die Teile. Wir müssen jetzt die unerträgliche Komplexität der Welt begreifen ... Aber im Zeitalter des Internets sind wir von der Komplexität der Welt überschwemmt, und die unzähligen Informationen über die Welt (und Signale sowie Reize H.K.) ertränken unsere Möglichkeiten des Begreifens. Sie übersteigen unser Fassungsvermögen.“ Perplexität verweist also auf mehr als auf „*Kulturschocks*“ oder auf „*Befremdung*“ oder auf Sorgen und Ängste, angesichts von Chaos und Wertezerfall. In unserem Sinne stellt Perplexität gewissermaßen eine Kompetenz dar, sich auf wachsende Chaomplexität einzulassen, und nicht zuzulassen, den Zugang zu ihr durch vorgefertigte Meinungen oder vereinfachende Urteile zu versperren.

Wir bezeichnen mit *Perplexität* zunächst als eine an der Oberfläche wirkende Vorgehensweise. Sie spiegelt keineswegs nur einen hilflosen Zustand, sondern bezeichnet auch eine aktive mentale, sogar intellektuelle Operation des Umgehens mit Befremdung, mit Nicht-Verstehen angesichts der überfordernden Chaomplexität des interkulturellen Austauschs. In diesem Sinne stellt sie gewissermaßen die kognitive Entsprechung zur umfassenderen Voraussetzung,

Prädisposition und Logik der *Interität* dar. Diese verweist – wenn wir wiederum zunächst an der Oberfläche bleiben – auf den Umstand, dass viele Handlungsorientierungen und Verhaltensweisen nicht mehr eindeutig als gute oder böse zu bestimmen sind, obwohl bei vielen oder wieder immer mehr Menschen diese Unterscheidung an Bedeutung gewinnt, und sich jedoch gegenseitig den jeweiligen ausschließenden „Lagern“ oder „Blöcken“ zuordnen.

„ Es gibt Dinge, die unrein sind: Exkreme, Sperma, Hunde, Schweine, Ungläubige“ (So der Ayatollah Chomeini 1989 in seiner Fatwa gegen Salman Rushdie zitiert nach Leggewie 1989 S. 74). Interität kann dann *nur* im engeren Sinne die Erweiterung des binären entweder-oder-Denkens zu einem komplexeren, dreiwertigen sowohl-als-auch-Denken meinen. Im weiteren Sinne ist mit der Kategorie und der Kompetenz der Interität aber gerade die Fähigkeit gemeint, mit der wachsenden Entgegensetzung zwischen diesen beiden Denkweisen zwischen Integralität (oder Fundamentalismus) und Hybridität (oder Hybridismus) und ihren vielfältigen Verbindungen umzugehen. So wie Morin oberflächlich die Tätigkeit der Perplexität mit den historischen Transformationen einer globalisierenden Welt plausibel machte, so verbindet Ulrich Beck (1998) das Denken des Unbestimmten mit einer ‚transnationalen Unschärferelation‘ des politisch Wirklichen, die durch drei Gesichtspunkte bestimmt sei: fehlender verbindlicher Ordnungsrahmen, Umstrittenheit aller Handlungen als Normalität und generierende, also beständig neu auszuhandelnde und sich zu rechtfertigende Politik. „Die Gegensätze und Widersprüche der Kontinente, Kulturen, Religionen...finden im *unabschlie bar gewordenen eigenen Leben* statt“ (Beck 1999 a, S.1). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn beispielsweise ‚j dischst mmige‘ Interlektuelle zunehmend „Schwierigkeiten mit ihrer Judenheit“ empfinden wie Alfred Grosser, ähnlich wie es ihnen muslimische Interlektuelle (Said und andere) gleich tun.

Wie die Sozialwissenschaftler Hondrich und Morin es schon für die Kategorie der Perplexität getan haben, so verbinden auch weitere Sozialwissenschaftler und Historiker eine Operation der Interität mit dem interkulturellen Wandel, welcher insbesondere durch die Umwälzungen von der globalisierenden Industrie- und Kolonialgesellschaft zur durchglobalisierten Informations- und Weltmarktgesellschaft bestimmt ist. Der Übergang in die Moderne (Nationalstaat, Industrie, technischer Fortschritt, Kolonialisierung, Wohlfahrtsstaat) hat das vormoderne einheitliche Weltbild dezentriert und die Einheit der Welt kategorial in Natur und Kultur (Soziales) differenziert. Der Übergang in eine ‚Reflexive Moderne‘ (Beck) oder ‚ bermoderne‘ (Aug ) einer Weltinformationgesellschaft diese Dualität, Dialektik, Polarität und Binarität aufgelöst. Und so wie die ständischen Gesellschaften von der ökonomischen Entwicklung der Industrie her krisenhaft in Bewegung geriet und mithilfe der Aufklärung ihre Beziehungsvor-

stellungen von einer integrierten zu einer differenzierenden Struktur und ihre Zeitvorstellungen von einer zyklischen zu einer teleologischen Struktur (Fortschritt) umzuarbeiten lernte – so sind die bürgerlichen und proletarischen Klassen durch die globale Entwicklung des Weltmarkts und der Informationstechnologie ihrerseits in einen ‚globalen Wirbel‘ (Morin) geraten, der eine neuerliche Umarbeitung der Beziehungs- und Zeitvorstellungen erfordert, und zwar von einer differenzierenden zu einer ‚synkritisch-vernetzenden‘ und von einer teleologischen zu einer ‚spiralförmig-rekursiven‘ Struktur. Auch die modischen und inflationären Angst- und Notstandsberichte der Bueb (Disziplin) Eva Herman (Weiblichkeit), auch nicht die frommen mehr oder weniger militanten Fibeln für Gläubige oder solche gegen die Reislamisierung gerichteten Brandschriften der Kelek, Ali und Asen sind für diese Sozialwissenschaftler eher Ausdruck von falsch verstandener Gewissheit, also von Ratlosigkeit und Unbestimmtheit. Verteilt auf die Intersphären lassen sich – wiederum sehr verkürzt und sehr schematisiert – äußere Quellen, die Anlass zu einem zwischenzeitlichen Denken und Handeln in Formen der Perplexität und Interität geben, wie folgt darstellen: (Abb. 21) .

Abb.21: Anlässe für ein Denken und Handeln

In Formen der Perplexität und Interität

KulturMentalSphäre

BioMentalSphäre

Transformationen in den
Geschlechter- und Generationen
Verhältnissen
(Kontinuität vs. Veränderung)

Gehirnbiologie vs. Spiritualität:
Bestreitung vs. Behauptung eines Ich-Kerns
(being noone vs. being someone)

Ethnische vs. Individuelle
Identitätsbehauptung

binäre vs. ternäre Logik
Logisch-lineares vs. Vernetztes Denken

**Sekularisierung vs. Renaissance
Der Religionen**
Kopftuch
„Kulturkampf“

Globalisierung
Zerstörung vs. Neuschaffung
Verlagerung vs. Neulagerung
Von Arbeitsstellen
Terrorismus/Anti-Terror Kriege

Unschärferelation vs. Technologisch-
Digitale Prozessierung
Zweiwertige vs. Dreiwertige Logik:
„unbestimmt“
Digitale Weltinformationstechnologie
vs. Nationale Industrie
Umweltausbeutung vs. Nachhaltiges
Wirtschaften
(„Klimaverfall“)

SozioKulturSphäre

ÖkoSozialSphäre

Die Berücksichtigung einer Ökosozialsphäre für interkulturelles Denken und Handeln muss heute nicht mehr ausdrücklich begründet werden. Mittlerweile ist klar geworden, dass die Ökologie eine Fortentwicklung der Idee des pfleglichen Gestaltens (*interkulturta*) der Beziehung zwischen Menschengruppen und der Verhältnisse zwischen Menschheit und Umwelt ist; denn sie muss ebenfalls von der Idee solidarischen interkulturellen Austauschs, zukunftsverantwortlichem interkulturellem Wandel und Umgang mit Unbestimmtheit und Risiko ausgehen. Ähnliches lässt sich für die Biomentalsphäre sagen, wenn Gehirnforscher wie Gerald Hüthge eingestehen, dass selbst die Gehirnforschung eine Sozialwissenschaft sein muss, da sie zeigt, wie irrwitzig wenige unserer zerebralen Möglichkeiten wir nutzen, wie formbar und verletzlich unsere Intelligenz ist, wie abhängig unser mentales Wachstum von Erfahrungen ist. „Das Gehirn ist ein soziales Organ. Und Leben ist Lernen.“ (Greffrath 2006)

Es steht einer Prozessierung interkultureller Begegnung und Verhandlung daher gut an, ihre semantischen Veränderungen nicht nur schleichend oder diffus-unbewusst vorzunehmen, sondern zu präzisieren. Wenn wir uns auf die Gegenüberstellung zu den multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Semantiken beschränken, dann weisen wir folgende drei semantische Präzisierungen für unser Verständnis interkultureller Begegnung und Verhandlung aus.

Erste semantische Änderung: Kultur – Interkultur: Verschließung in der Öffnung und umgekehrt

Einer interkulturellen Option bedeutet Kultur weder nur die inhaltlichen „Sitten und Gebräuche“ einer bestimmten sozialen Gruppe (Multikulturalismus), auch nicht nur die formalen Rechtsprinzipien und Normen einer Gesellschaft (Transkultur) und schon gar nicht die leitenden Werte einer Mehrheit (Leitkultur) – sondern verweist darüber hinaus auf Kultur als eine relationale Interkultur: also auf die unterschiedlichen Bewegungsformen, die innerhalb und außerhalb von „Kulturen in Kontakt“ stattfinden. *Eine offensichtlich relational-kulturelle Bewegung sehen wir bereits in der ungleichzeitigen Enthüllung und Verhüllung der Schülerinnen. Diese verweist auf eine grundlegendere interkulturelle Bewegung zwischen Verschließung und Öffnung¹.*

Zweite semantische Änderung: Interkultur – Interität: Zwischen Integralität und Hybridität

Interkulturen bedeuten darüber hinaus nicht nur die Bearbeitung von Differenzen (Multikulturalismus) oder von Gemeinsamkeiten (Transkulturalismus) oder von Leitlinien (Leitkulturalismus) – sondern darüber hinaus auch von Überlagerungen (*Interferenzen*) und von Übergängen zu wechselseitigen Abhängigkeiten (*Interdependenzen*) und gegenseitigen Durchdringungen (*Interpenetrationen*), also der Durchlässigkeit von Grenzen. Wichtig ist dabei: Interkulturalität setzt nicht nur Hybridität einer Integralität entgegen als analytische Prozedur haben wir mit dieser Kategorie das gesamte Spannungsverhältnis zwischen Hybridität und Integralität zu berücksichtigen, also zwischen autonomer Selbstbestimmung und

¹ Vergleiche die Ausführungen zu Interität im Band I dieser Reihe: Interkulturelle Austausch – Interkultureller Wandel - Inter

Entbettung auf der einen Seite und heteronome Fremdbestimmung und Wiedereinbettung in fundamentale Weltanschauungen auf der anderen Seite.

Dritte semantische Änderung: Interkulturelle Kommunikation – Zwischen Dialog und Kampf

Interkulturelle Kommunikation erschöpft sich nicht nur im Willen zu Toleranz und Akzeptanz von Differenzen (Multikulturalismus), auch nicht nur in ihrer Transzendierung (Transkulturalismus) und schon gar nicht nur in ihrer ‚befriedenden‘ Richtungsweisung oder Rangordnung (Leitkulturalismus) – sondern muss als analytische Kategorie den interkulturellen Begegnungen ebenfalls in ihrem ganzen Umfang gerecht werden: Also nicht nur der Belebung und Ermöglichung von Dialog, sondern auch Bearbeitung von gewaltförmigen interkulturellen Beziehungen: wie Streit, Kampf und Krieg.

Mit diesen drei semantischen Änderungen geht es uns darum, erstens dem ganzen Universum interkultureller Beziehungs- und Verhältnisformen (*Kultur in Kontakt*) in der ganzen Weite ihrer personalen bis sozialen Positionen (*zwischen Integralität und Hybridität*) und unter Berücksichtigung aller denkbaren Begegnungs- und Verhandlungsformen (*zwischen Dialog und Kampf*) gerecht zu werden. Diese drei semantischen Änderungen stellen nicht nur spezifische (teilweise neue) Begriffe für eine (neue) Zwischen-Zeit bereit. Sie sind zuallererst Bemühungen, den ersten sich bildenden Zwischenraum, in welchem die Interakteure in unklarer Weise ko-abhängig, aber noch nicht interdependent zueinander sind, zu strukturieren und dies vor allem dadurch, dass Prozesse der Zulassung und Bearbeitung von Ratlosigkeit und Unbestimmtheit entstehen können.

Perplexität oder Ratlosigkeit baut somit zunächst auf der banalen Einsicht auf, dass einheitliche und passende Deutungs- und Handlungsmuster nicht mehr einfach vorgegeben sind. Einer befremdlichen, manchmal bestürzenden Wirklichkeit gegenüber, die sich in verflochtenen und verworrenen Beziehungen zwischen sozialen Gefühlen und kollektiver Gewalt niederschlägt, entwickeln wir Verblüffung, Verlegenheit, Besorgnis und so weiter. Anders als in multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Überlegungen steht für interkulturelles Denken und Handeln deshalb erst die *Tugend des Ratlos-Werdens* im interkulturellen Austausch und im interkulturellen Wandel am Anfang. Das ist heute ‚kein Drama‘ mehr. Vielmehr spiegelt es den alltäglichen Zustand, den jeder Wissenschaftler und jeder Professionelle kennt. Das ist zumindest jenen Naturwissenschaftlern klar, die permanent die Solidität ihrer Wissenschaft in Frage stellen und sie durch ihre Zweifel weiterentwickeln und antreiben. Aber auch die Sozialwissenschaften entdecken langsam wieder, was zu Beginn ihrer Disziplin noch ausführlich thematisiert war, nämlich dass Gesellschaften auf einem Tabuprinzip aufruhend, das verhindert, dass zuviel ‚Böses‘ oder ‚Verpöntes‘ über andere – und natürlich auch über sich selbst- gesagt wird. Im Übrigen ließe sich von diesem Sagbaren immer nur ein kleiner Teil ins Bewusstsein heben und sprachlich mitteilen. Umso mehr gilt, dass Prozessieren von Perplexität für professionelle – pädagogische, politische, therapeutische und ökonomische - Praxen. Denn wenn das Wissen der Wissenschaften nie etwas vollständig Gefundenes und nie bloß als Wissen Tradierbares ist, so ist es umso weniger einfach in widerspruchsfreies Handeln zu übersetzen. Entsprechend wird in den meisten Professionalisierungstheorien die Situation des (pädagogisch, politisch, therapeutisch) Professionellen mit der *Hilflosigkeit* eines bloß ungenügend wissenschaftsbegründeten Handelns assoziiert. Der Anwendung von Wissen auf die Praxis sind prinzipielle Grenzen gesetzt. Für jede komplexe Wirklichkeit, so erst recht für die interkulturelle, gibt es keine allgemeinen Regeln der Übersetzung von Wissen auf interaktive Situationen. So wie Perplexität also schon immer ein Grundmoment praktischer Interaktion mit den Adressaten darstellt, so stellt sie für uns die erste mentale Operation interkulturellen Begegnens und Verhandelns dar (Mecheril

2006, S. 29). Ebenso wissen wir mithilfe kommunikationstheoretischer Erkenntnisse (Watzlawick 1979), dass Interaktionen nicht linear über Ursachen und Folgen oder gar über Schuld und Unschuld verlaufen, sondern dass alle Teil der Verhandlungsprozesse sind, Anteil an den Kommunikationsverläufen haben und immer gleichzeitig Einfluss nehmen und unter Einfluss stehen. Bei interkulturellen Begegnungen ist es also richtig, dass jeder sich perplex-selbstreflexiv fragt: *was mache ich, dass der Andere so reagiert, wie er reagiert und was macht der andere, dass ich so reagiere, wie ich reagiere* (Hoffmann 2006, S. 112).

All dies gilt selbstverständlich und in besonderem Maße auch für das interkulturelle Verstehen und Verhandeln der Menschen über das Kopftuch. Denn nicht erst seit dem Kopftuchstreit heute sieht sich der „westliche Voyeur“ in Beziehungen mit muslimischen Frauen verwickelt, die ihn – so der revolutionäre Nervenarzt Frantz Fanon (1975) – regelmäßig in neurotische Störungen und Versagensängste stürzen.

Wenn *Perplexität* auf die Bewegung des Ratlos-Werdens hinweist, so verweist *Interität* auf den Umstand, das diese Ratlosigkeit sich komplexen bis chaotischen Beziehungen zwischen Öffnungen und Verschließungen, Eigenem und Fremdem verdankt und entsprechend zu interpretieren ist. Wahrnehmung und Anerkennung von Ratlosigkeit erlauben erst, in jene Welt des „*Inter-esse*“ einzutreten, „der Welt zwischen den Menschen“, die, wie Hannah Arendt (1959) kurz nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb, „heute der Gegenstand größter Sorge ist.“ Auch diese dramatische Formulierung darf nicht vergessen machen, dass für neuere avancierte wissenschaftliche Denk- und Theorieansätze dieses Denken von Unbestimmtheit in Formen der *Interität* eine selbstverständliche Voraussetzung für Forschen und Handeln darstellt. Vor über hundert Jahren hatten die Naturwissenschaftler bereits begonnen, die mechanistisch-binären Theorien und Denkformen durch dynamisch-interitäre zu ersetzen. Die Unschärfere-lation zwischen Beobachtern und beobachteten Molekülen hat sie dazu genötigt, die bis dahin selbstverständliche zweiwertige Logik durch eine dreiwertige zu ersetzen, die also einen dritten Wert enthält. Und dieser dritte Wert wird ‚*unbestimmt*‘ genannt. Interität hat – seitdem – zur Aufgabe, die bis dahin nicht erfassbaren ‚*Interphänomene*‘¹, also Unschärfen oder Unbestimmtheiten, genauer zu untersuchen. Interität heißt also auch nicht, hilflos dem Unbestimmten hinterher zu schauen. Vielmehr verweist diese auf die gedankenvolle („*mindful*“) und geistreiche („*spiritful*“) Bemühung, das Unbestimmte, chaomplexe Feld der Interferenzen, Interdependenzen und Interpenetrationen immer annähernder zu bestimmen.

¹ Reichenbach (1998, S. 197-207) sah sich beispielsweise einer Situation gegenüber, in der sich bestimmte physikalische „kausale Anomalien“ wie das Positron, das als in der Zeit zurücklaufendes Elektron gedeutet wurde, nicht mehr ohne weiteres erfassen ließen. Dieser zeitliche Rücklauf wurde nämlich für das plötzliche Auftauchen von Elektron-Positron-Paaren in der Quantenphysik als ‚Erklärung‘ herangezogen, die wegen der Durchbrechung der herkömmlichen Zeitgrenze grundsätzlich nicht beobachtbar und damit verifizierbar ist (Lenzen 1999).

In den Kommunikationswissenschaften (Watzlawick) sowie in der Ethnopsychiatrie (Devereux) haben zahlreiche Untersuchungen dieses drei- oder mehrdimensionale Denken fortgeführt. Insbesondere in ihren systemischen und vernetzenden Varianten betonen die Vertreter dieser wissenschaftlichen Ansätze immer wieder folgende Struktur: Kulturen (Gruppen) oder Handlungsfelder (Systeme) können ihre Kommunikation mit anderen Kulturen oder Systemen (ihren ‚Umwelten‘) immer nur als bestimmte Unbestimmtheit weiterbehandeln, weil sie sie weitgehend nur unscharf begreifen kann. Und die Bewusstseinssysteme in ihnen können in der Kommunikation zwischen System und Umwelt nicht aufgegriffen, sondern nur als ‚unbestimmbarer Verdacht‘ mitgeführt werden (Luhmann 2002, S. 286). Mehr noch als alltägliche und professionelle Kommunikation müssen die Prozesse interkultureller Begegnung und Verhandlung die ‚*doppelte Kontingenz*‘ zwischen menschlicher und interkultureller Kommunikation in Rechnung stellen: nämlich dass andere auch anders handeln können. „Jeder kann sein Verhalten also erst festlegen, wenn er weiß, wie andere ihr Verhalten festlegen. Aber das Umgekehrte gilt ebenso“ (Luhmann 2002, S. 33). Individuen sind füreinander als in dieser doppelten Kontingenz Handelnde wahrnehmbar. Als solche, die mit anderen Kulturen oder Systeme bilden, können sie die anderen (die Umwelt) als doppelte-kontingent behandeln, also in gegenseitiger Unbestimmtheit. Unbestimmtheit in diesem zugleich tieferen und umfassenderen Sinn geht also noch nicht einmal nur darauf zurück, was manche Sozialwissenschaftler für die Notwendigkeit der Perplexität herausgestrichen haben, nämlich dass ein System und mehr noch ein Prozess interkultureller Begegnung und Verhandlung von unvorhersehbaren Einwirkungen einer übermäßig komplexen, turbulenten Umwelt abhängen. Vielmehr gründet sie in der „*Annahme einer im System selbst erzeugten, mit den zugelassenen Operationen des Systems nicht auflösbaren Unbestimmtheit*“ (Luhmann 2002, S. 286), einer „*unresolvable indeterminacy*“ (Spencer Brown 1979), die ich viel lieber und zutreffender als unlösbare Zwischenbestimmung (*unresolvable interdeterminacy*) weiter schreiben möchte. In diesem Zusammenhang geht Luhmann sogar so weit zu postulieren, dass der ‚alteuropäische‘ transzendental notwendige, dem Bewusstsein als Tatsache zugängliche Freiheitsbegriff nun durch den Begriff der im System selbst erzeugten Unbestimmtheit ersetzt wird, die als Ungewissheit der Zukunft zur Erfahrung wird (Luhmann 2002, S. 200). Perplexität hat also mit der Veränderung der wissenschaftlichen Behandlung von Kausalität zu tun „Es handelt sich nach wie vor um eine reine empirische Bedingung, aber das Problem ist jetzt, dass nach dem Kenntnisstand der ‚*System Dynamics*‘ kausale Effekte nicht prognostizierbar sind. Eine Auslösekausalität kann im System aufgenommen werden, dann aber ins Folgenlose versickern; oder sie kann über von Zufällen abhängige Abweichungsverstärkungen Effekte erzeugen, die nicht sinnvoll auf die Ursache zugerechnet werden können (vor allem deshalb nicht, weil sie nicht wieder-

holt erzeugt werden können) (Luhmann 2002, S. 200). In diesem Sinn müsste schon der Bildungsbegriff im Allgemeinen und derjenige interkultureller Bildung als unbestimmbar zwischen Ziellosigkeit und Teleologie charakterisiert werden. Umso mehr gilt dies auch für eine zwischen Einzelpersonen und kollektiven Menschengruppen heraustretende interkulturelle Begegnung und Verhandlung. Das ist etwas, das man machen und wollen kann, auf dessen Prozesse die Beteiligten aber nur einen unbestimmten Einfluss haben, da sie Zeit brauchen, um sich zu entfalten und es nicht sicher ist, dass am Ende eine überzeugende Aussicht erreicht wird.

Perplexität und Interitität wären also missverstanden, wenn wir sie als Feind wissenschaftlicher Erkenntnis und effizienter Handlung betrachten würden. Ganz im Gegenteil: für das Prozessieren interkultureller Begegnung und Verhandlung sind Ratlosigkeit und Unbestimmtheit keineswegs Hemmnisse oder Störenfriede. Sie können Quälgeister sein. Aber sie sind in jedem Fall Anreger interkultureller Begegnung und Verhandlung. Erst über diese beiden mentalen Vorgehensweisen lässt sich ein erster Zwischenraum und Spielraum eröffnen, in welchem es sich zu begegnen lohnt und es etwas zu verhandeln gibt (Kordes 1999; 2006, S. 310). Sie bilden die erste Propädeutik interkultureller Bildung, weil erst das Zulassen und das Bearbeiten einer Ratlosigkeit, die im Nichtverstehen zu verstehen sucht (*docta ignorantia* des Nikolaus von Cues) und einer Unbestimmtheit, die das Unbestimmbare zu bestimmen sucht, Chancen dafür eröffnet, in die eigenen Vorurteile und Ethnozentrismen hineinzublicken- sowie aus den Sozio- und Ökozentrismen herauszublicken. Damit meine ich natürlich nicht, dass Ratlosigkeit im Sinne von Ignoranz und Nichtwissen und Unbestimmtheit im Sinne von Unklarheit und Uneindeutigkeit Tugenden wären. Vielmehr gehe ich davon aus, dass wir nur dort sinnvolles Wissen und Handeln schaffen, wo das Nicht-Verstehen zugelassen und zum Ausgangspunkt interkultureller Begegnung und Verhandlung wird (Wulf 1999, S. 11). Das heißt aber, den ‚*horror vacui*‘, den Schrecken vor der Lehre auszuhalten (Hermeneutik) und diese Lehre nicht eilfertig mit neuem fertigen Wissen und Verstehen zu füllen (Hermetik), sondern ihn als Zwischenraum nutzen, nämlich zum aufmerksamen Verstehen des Nicht-Verstehens. In diesem Sinne spreche ich davon, dass man sich nicht verstehen kann, ohne sich zu verstehen. Ein Prozess interkultureller Begegnung und Verhandlung würde nur Wüsten einer Informationsanhäufung - oder eines Selbsterfahrungswirrwarrs schaffen, wenn sie die Schocks, Befremdungen und Entfremdungen nicht an sich heranlässt und nicht der Bearbeitung zuführt.

Befremdungen im Sinne Niekies (2000, S. 206) mögen als „emotionale Reaktionen“ dahingestellt werden. Aber Perplexität und Interitität sind komplexere Weisen einer ersten Dekonstruktion, die im Sinne der Interversalität das ständige Hin und Her zwischen Emotion und Kogni-

tion, genauso wie zwischen den Gruppen, Kulturen, Systemen und Sphären erfordern. Richtig an der pädagogischen Bemerkung Niekies ist dagegen die Einsicht, dass Befremdungserfahrungen nicht allein durch Informationen, durch bessere Kenntnisse der anderen bearbeitet werden können. Der Ausweg besteht eben nicht nur in einem Mehr an Informationen, sondern erst einmal in den beiden Dekonstruktionen der Perplexität und Interität. Das setzt voraus, dass interkulturelle Interaktion über kritische Fragen in Formen der Begegnung und Verhandlung angefangen wird, dass Themen bestimmt und dessen Rahmen (*schemes/frames oder dispositifs*) geschaffen wird, auf die sich das Verstehen des Nicht-Verstehens und die Bestimmung des Unbestimmten beziehen kann. Im III. Methodenteil dieses Bandes bieten wir für diesen ersten Schritt ein ganzes Füllhorn von Übungen an, mit deren Hilfe zumindest annähernd einige der Aufgaben bearbeitet werden können, die sich aus der beginnenden perplexen und interisierenden Thematisierung des Kopftuchstreits ergeben. Neben informativen und informationssammelnden Didaktiken stehen eine Reihe von Techniken, die zu emotionalen Begegnungserlebnissen verhelfen und mithelfen, gegenseitige Fremdheitserfahrungen und Fremdenbilder zum Ausdruck und zur Sprache zu bringen. Die wichtigste Form der Praktiken pädagogisch experimentierender Konfrontation – wie sie durch die Zitate und kritischen Vorkommnisse eigentlich nahe gelegt werden – ist leider noch unterrepräsentiert. Aber sie wird wenigstens in Übungen der geschichtlichen Spurensuche und einer Pädagogik und Politik, welche freie Zwischenräume zulässt, angedeutet. Entscheidend ist, dass die Teilnehmer nicht von Lehrapparaten oder Lehrgangzielen „angegriffen“ (Nietzsche) und untergeordnet werden und dass ihre Lust, selbst Erfahrungen und Experimente zu machen nicht abgetötet werden. Einige erste noch einfache Zugänge zu diesem ersten Schritt stellen Prozesse des *Brainstorming* dar, zumal des *konstruktiv-destruktiven Brainstormings*¹. In diesem geht es darum, dass Teilnehmer einer Arbeitsgruppe oder einer Konferenz sich zunächst intensiv dem status quo zuwenden und dann im ‚Gehirnsturm‘ alle Vorbehalte, Konflikte, Unzufriedenheiten loswerden. Es geht also nicht darum, ein Problem zu klären oder sogar schon zu lösen. Ganz im Gegenteil, es soll erst all das an Informationen gesammelt werden, was solche Klärungen verhindert. Eine zweite schon schwerere, auch ambivalente Methode ist diejenige der *Ironisierung*. Bei Richard Rorty hieß Ironie, niemals vollständig an ein gerade benutztes Vokabular zu glauben, nicht in der Erklärungsmacht einer Redeweise aufzugehen, schon allein deshalb, weil man sich daran erinnert, wann man das letzte Mal sich an ein Vokabular hielt, das heute überholt ist. Doch während Rorty Ironie in die Achse der Vergänglichkeit und der Veränderbarkeit von Standpunkten einträgt, muss interkulturelle Begegnung und Verhandlung diese

¹ Vergleiche Übung (6) im III. Methodenteil dieses Bandes

drüber hinaus in die Sozialachse zwischen Vertrautem und Fremdem sowie in die Sachachse zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit eintragen. Ironisieren heißt dann die eigene und die fremde Redeweise in ratlos-unbestimmter Weise abzutasten und sich ihre Möglichkeit kultureller Abschließung und zugleich interkultureller Unabschließbarkeit bewusst zu machen, dabei also nicht zu resignieren sondern eine Art Neugier aufmerksamen Nichtverstehens zu entwickeln.

In umgangssprachlicher Weise lässt sich der Kerngedanke dieses ersten Schritts wie folgt zusammenfassen. Interkulturelles Begegnen und Verhandeln setzen Präsenz und Resonanz voraus. Präsenz im Sinn von Geistesgegenwart für das Unpassende und Unangemessene im interaktiven eigenen und fremden Verhalten und Resonanz im Sinne von Achtsamkeit (*mindfulness*) für das Unbestimmte und Unentscheidbare. Diese Haltungen und intellektuellen Operationen stellen die besten Voraussetzungen dafür dar, dann doch das Passende und Angemessene einmal, zumindest für eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Gruppe zu bestimmen und zu entscheiden. Aber eine Bedingung dafür ist eben eine Art Gefühl der Erleichterung und der Entspannung, vielleicht sogar der Dankbarkeit gegenüber jenen Momenten der Perplexität und Interität zu entwickeln: weil sie den Interakteuren einen Augenblick des Schweigens ermöglichte, denen sie es verdankt mehr zu hören als die üblichen turbulenten eigenen Gedanken und Gefühle...

8. Zweiter Schritt: Sich-Einlassen auf Widersinn (Paradoxie) und Schwanken (Oszillation)

Oder: Man kann nicht miteinander interagieren, ohne sich nicht miteinander in Widersprüchen zu bewegen







Britische Allegorie in der Malerei
Der Mensch als Dämon der Natur

„Es ist ein schreckliches Buch“, urteilt auch der Biologe Jerry Coyne von der University of Chicago. Er nennt „das ganze Unterfangen“ als respektlosen „Versuch, sich über die Soziologie hinwegzusetzen“. Mayo Weiss, Psychologin von der McMaster Universität im kanadischen Hamilton, hingegen, die das Vorwort des Buches geschrieben hat, lobt dessen „intellektuelle Stärke“.

In der Tat konnten die Menschenbilder von Soziologen und Evolutionsbiologen kaum weiter auseinander klaffen: Vor 100 Jahren beschrieb Emile Durkheim, der Vater der modernen Soziologie, die menschliche Natur als „Reinheit, den der größte Faktor formt und wandelt“. Heute erklären Biologen wie Thornhill und Palmer den Menschen zum Sklaven der biologischen Natur.

Die beiden Protagonisten leugnen nicht, dass sie ihre Thesen als Angriff auf die Sozialwissenschaften verstanden wissen wollen, deren Gedankengebäude oft auf empirischen, sogar erdachteten Ideen

fußen. Aus den Reihen der Soziologen und traditionellen Psychologen wird ihnen entgegengehalten, sie stülpten komplexen menschlichen Verhaltensformen stammische Schablonen über.

„Die Autoren entwerfen eine Theorie, die sie empirisch nicht untermauern“, urteilt die Hamburger Sexualwissenschaftlerin Hertha Richter-Appelt. „Fassungslos“ ist der Frankfurter Sexualwissenschaftler Volker Sigmund. Dass erzwungener Geschlechtsverkehr eine naturgegebene Fortpflanzungsstrategie sein soll, kann er nicht akzeptieren. „Die ganze Denkrichtung ist widerlich. Am Ende kommt dabei eine Rechtfertigung von Mord und Totschlag heraus.“

Gerade diese Reaktion hält Karl Grammer, Verhaltensforscher an der Universität Wien, für verhängnisvoll. „Wenn etwas evolutionär erklärbar ist, heißt das ja nicht, dass es gut ist.“ Das machen auch Thornhill und Palmer für sich geltend: „Biologie vermittelt Verständnis, nicht Rechtfertigung von menschlichem Verhalten.“

Und daraus, so argumentieren die beiden Evolutionsforscher, ließen sich durchaus Schlüsse ziehen. So fordern sie Seminare über das Phänomen der Vergewaltigung, die auf Darwins Lehre gründen. Junge Frauen könnten dort „den Druck erkennen, der mit ihrer körperlichen Anziehungskraft verbunden ist“.

Mit dieser Vorschläge verwickelt Thornhill und Palmer die traditionelle Wissenschaft.

„Adam und Eve“, Original von Peter von Soest 1988.

„Hat eine kopulierende Fliege etwas mit den Verbrechen enthemmter Soldaten zu tun?“

Ich habe damit angefangen, Perplexität und Interität als erste sinnvolle und notwendige Dekonstruktionen von Vorurteilen und Ethnozentismen zu kennzeichnen. Dennoch ist es evident, dass wir bei diesem ersten Schritt nicht stehen bleiben können. Das Zulassen von Ratlosigkeit und Unbestimmtheit eröffnet nur einen ersten Zwischenraum, der einer Dekonstruktion in seinem originärsten (Derrida) Sinne bedarf, nämlich der Aufarbeitung der in den Konstruktionen allgemein und dann in den interkulturellen (also multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen) Konstruktionen enthaltenen Paradoxien und Suchbewegungen.

Eine klassische, ursprüngliche Zielkategorie interkultureller Kommunikation, die sich mit dieser Prozedur noch am ehesten verbinden lässt, ist diejenige der *Toleranz*. Doch auch diese entstammt zunächst noch eher einer akkulturellen Zeit – der resignativen Duldung befremdender Lebensformen, der herablassenden Duldsamkeit gegenüber fremden Gruppen und Kulturen – oder einer multikulturellen Denkweise: das Aushalten der Koexistenz mit zugewanderten Minderheiten. Im Zusammenhang mit interkultureller Bildung und Begegnung, erhält diese Zielsetzung jedoch bereits eine erste paradoxe Struktur: Toleranz als besondere Form der Intoleranz. Dies wird schon in Niekas (2000, S. 207) Formulierung deutlich: „Grundlegung von Toleranz ... gefordert ist hier Toleranz gegenüber den in einer anderen Lebenswelt oder Kultur Lebenden und Denkenden, selbst wenn Teile dieser Lebenswelt oder Kultur den eigenen Orientierungen und Wahrheitsprinzipien *widersprechen* (durch H.K.)“. Dies erfordert also wesentlich mehr als ein bloßes Akzeptieren oder ein gleichgültiges Aushalten. „Toleranz ist gefordert, wenn das Geltenlassen anderer Lebensformen und ihrer Weltvorstellungen die eigenen Gewissheiten so in Frage stellt, dass starke Abwehrimpulse die Entwertung der anderen Weltorientierungen zur eigenen Entlastung nahe legen.“. Was beim misslingenden Umgang mit Kulturschock und Befremdungserfahrung als *Abwehr* beschrieben wurde, kann hier dann noch klarer mit *Intoleranz* bezeichnet werden. Und interkulturelle Bildung und Begegnung wären dann genauer als Bemühung zu charakterisieren, diese Intoleranz zu ‚überwinden‘ und dabei behilflich zu sein, die Befremdungs-, Ambiguitäts- und Paradoxietoleranz zu erweitern. Als ein Mittel hierzu formuliert Nieke als drittes Ziel interkultureller Bildung das „Akzeptieren von Ethnizität: Rücksichtnehmen auf die Sprachen der Minoritäten“ (2000, S. 207): Zulassen, dass andere ihre Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gemeinschaft (Ethnie, Religion) öffentlich, deutlich und unbefangen präsentieren können.

Vordergründig würde es demnach darum gehen, Toleranz gegenüber Kopftuch tragenden Frauen walten zu lassen und mit den eigenen widersprüchlichen Empfindungen (von der Aggression bis zum Exotismus) souveräner umzugehen.

Doch ich habe beim Durchgang durch die multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Modelle bereits gezeigt, dass selbst die multikulturellen Gesellschaften nicht mehr von einer einfachen und schlichten Tolerierung ausgehen können und dass die Akzeptanz fremder Ethnizität, neuerdings noch stärker: fremder Religiosität, alles andere als selbstverständlich ist. Selbst eine transkulturelle Republik wie diejenige Frankreichs kann die Wider-Sinnigkeit seines paradoxiefreien generellen Kopftuchverbotes nicht ausschalten: weder im Inneren der Schulen, wie die alltäglich sich wiederholenden, teilweise tumultartigen Kontrollen an den Schuleingängen zeigen – und schon gar nicht nach außen zu den verschiedenen Systemen der Gesellschaft hin. Das selektive Leitkulturelleverbot islamischer Kopftücher treibt die Paradoxie dagegen derart auf die Spitze, dass ein unverblümter asymmetrischer, hier antagonistischer Umgang mit islamischen Zeichenträgern getätigt wird.

In den Zwischenraum zwischen Einheimischen und Einwanderern, Eigenem und Vertrautem, Mehrheit und Minderheiten schieben sich also nicht nur gegenseitige Fremdheitserfahrungen sondern auch widersinnige, widersprüchliche paradoxe Erfahrungen. In der Sache geht es bei diesen interkulturellen Paradoxien einmal – nach außen – um das gleichzeitige Auftreten von Einheit und Vielheit in kulturell heterogenen postnationalen Gesellschaften und dann – nach innen hin – um den Widersinn zwischen erwünschter Duldsamkeit und tatsächlicher (oft verdrängter) aggressiv-attraktiver Affekte. Einem sich in diesem Widersinn und Widerspruch bewegenden Suchprozess (Oszillation) geht es dann darum, die den Protagonisten gemeinsame ‚Interperspektivität‘ preiszugeben, also die im Zwischenraum zwischen den verschiedenen Interakteuren sich kreuzenden Blickwinkel sich miteinander reiben und ‚splitten‘ zu lassen.

Von dieser paradoxal-oszillierenden Struktur liefert – mit Ausnahme Nikes - die Sprache der pädagogischen Lernziele oder Lernstandards meist nur eine entfernte Ahnung. Da geht es gleich, nachdem man eigene Vorurteile und Ethnozentrismen „wahr- und ernstgenommen“ hat, darum, „den eigenen Standpunkt (zu) zu reflektieren, kritisch (zu) zu prüfen und Verständnis für andere Standpunkte (zu) zu entwickeln (KMK 1996, S. 4). An Standards interkultureller Pädagogik werden erwähnt: „Exotismus vermeiden“, „den Anderen anerkennen“, „Sensibilität für das Problem des Ethnozentrismus“ (Broden 2003).

Aber auch die Theorien zur Entwicklung interkultureller Kompetenz und Sensibilität zeigen sich nicht besser positioniert. Denn das, was ich im folgenden für die Bearbeitung von Interferenzen voraussetze – ein Denken und Handeln in Formen der Paradoxien (Widersinn) und der Oszillationen (Suchbewegungen) – ist außer in den beiden Spiralmodellen gar nicht oder nur oberflächlich angedeutet. Meist wird in den interkulturellen Stadien Paradoxien und Oszillation das glatte Lernziel der *Relativierung* ersetzt (wie bei Bennett) oder noch flacher durch die nicht-bewertende ‚Fremdwahrnehmung fremdkultureller Muster‘ (Grosch/Leenen) oder

gleich durch die ‚Klärung ethnischer Identität‘ (Banks). In Andeutungen erscheint der von mir anvisierte zweite Schritt in den ersten beiden Kordes-Varianten des mittleren Plateaus, in welchem der Lernende zwischen dem Verhältnis-Mäßigen der Relativierung und dem Spiegeln der Blickwinkel pendelt. Noch deutlicher wird der gemeinte Prozess dann in Piaget/Weils Dreipunktstufe der Wahrnehmung des (eigenen) Landes eines Systems, das in vielfältigen Beziehungen zu anderen Ländern steht. Die beiden genannten Spiralmodelle liefern dann aber eine deutlichere Ahnung von dem, was ich im Sinn habe, wenn das eine (Kordes) den interkulturellen Interakteur zwischen der einvernehmenden Haltung des Integrierens und der aussondernden Haltung der Fixierung (des anderen auf seine Identität, seine Kultur oder sein Territorium) oszillieren und das zweite (Führung) ihn zwischen Desorientierung/Überheblichkeit auf der einen Seite und Anerkennung der Gleichwertigkeit auf der anderen Seite bzw zwischen Fundamentalismus/Leugnung von Vielfalt auf der einen Seite und Respekt/Toleranz und Neugier auf der anderen Seite pendeln lässt. Man muss den Eindruck haben, dass auch die meisten angeblich empirischen oder pädagogisch-praktischen Entwicklungstheorien einfach oder vorschnell Überbau-Postulate aufgezogen haben, die nach der ratlos machenden und irritierenden Ausgangssituation (im ersten Schritt) nun auch der widersprüchlich-paradoxalen und suchenden Chaomplexität nicht gerecht werden können. Es geht ja nicht einfach mehr um das Lernen von Sensibilität gegenüber kulturellen Differenzen. Vielmehr geht es um das Prozessieren der *Interferenzen* (der Überlagerungen und Unterlagerungen) zwischen Toleranz und Intoleranz, Einheit und Vielfalt, Eigenem und Vertrautem ...

Denn Prozesse tatsächlicher interkultureller Kommunikation – ob in einer Lern- oder Lebenssituation – überführen diese notwendigerweise aus einer perplex-unbestimmten Struktur in eine paradoxal-oszillierende Dynamik. Mit anderen Worten: dem Bewusstsein der interkulturellen Interakteure sind die Paradoxien ihrer Begegnung und Verhandlung nicht völlig unbewusst und unbekannt. Aber in der Regel können sie diese in ihrem System der Kommunikation nicht bearbeiten. Es ist erst noch zu erkunden, wie dieses Kommunikationssystem, als Prozess gesehen, diese Widersprüche behandeln soll oder kann. Oft kann die Bearbeitung vermieden werden. Doch ebenso oft ist ihre Bearbeitung unvermeidbar. Dann gilt es Reserven dafür zu mobilisieren, mit paradoxer interkultureller Kommunikation umzugehen – und dies möglicherweise selbst noch in Formen paradoxer Kommunikation.

Im zweiten Schritt geht es somit um das Prozessieren, das Sich-Einlassen auf Widersinn (*Paradoxie*) und das In-der-Schwebe-halten mit Hilfe von Such- und Prohebewegungen (*Oszillationen*).

Unter *Paradoxien* verstehe ich Wider-Sinn, nicht nur Widerspruch. Während Perplexität noch das Ratlos-Werden bezeichnete, ist Paradoxie durch das *Wahllos-Werden* charakterisiert. Das

heißt: es tritt - zumindest für diese komplexe Interperspektivität interkultureller Begegnung und Verhandlung eine Interaktionssituation ein, in der die Interakteure keine Wahl haben. Keine der denkbaren Möglichkeiten ist es wirklich wert, ausgewählt und realisiert zu werden. Alle kennen zu viele Vor- und Nachteile oder zeitigen die einen oder anderen Anomalien. Gleichzeitig interferieren die Deutungsmuster der Interakteure aber so sehr, dass ein einfaches Darüber-Hinweg-Sehen oder ein einfaches Weg-Sprechen beziehungsweise Weg-Sehen oder Weg-Bewegen nicht wirklich möglich ist. Wenn sie nicht ‚schizophren‘ oder in ihren Vorurteilen und Ethnozentrismen völlig festgefahren sind, lassen sie es zu, ins Schwanken zu geraten zu oszillieren, sich fürs Suchen in Bewegung bringen zu lassen. Wobei das Schwanken den gesamten Spielraum beispielsweise zwischen Fundamentalismus und Liberalismus, zwischen Kollektivität/Ethnizität/Religiosität und Individualität/Säkularität und so weiter umfassen kann. Mit dem Schwanken, Schwingen oder Pendeln reagieren Menschen und Menschengruppen auf die Notwendigkeit, mit den *Interferenzen* zwischen sich und den anderen oder zwischen dem eigenen System und der Umwelt interaktiv in Form von Such- und Probebewegungen umzugehen.

Paradoxie und *Oszillation* zusammen stellen somit eine prozessuale Möglichkeit dar, die laufend reproduzierten Interferenzen in die Begegnung und Verhandlung der Interakteure immer wieder eintreten zu lassen. Sie müssen auf die Notwendigkeit reagieren, mit dem Widersinn der Paradoxien zwischen Einheit und Vielfalt, Toleranz und Intoleranz und vielen anderen zu rechnen und dafür erforderliche Such- und Probebewegungen durchzuführen, mit denen sie zwischen Vergangenheit (in hoch selektiver Erinnerung) und Zukunft (in der Gegenwart bestimmt) zwischen Vertrautem und Fremdem nach Identifizierungen und Neufeststellungen suchen.

Ein erstes Schlaglicht auf das, was wir unter Paradoxie verstehen, mag folgendes Ereignis liefern. Als der erste Herold der deutschen Leitkultur, Jörg Schönbohm, im Jahr 1998 (!) einen multiethnischen Berliner Stadtteil besuchte, war er „wie vom Schlag getroffen“. Der BILD-Zeitung verriet er: „Ich bin hier gar nicht mehr in Deutschland!“ Was ihm Jugendliche aus dem Kiez ebenso unverblümt, hinter vorgehaltener Hand, zurückzahlen: „Der denkt doch tatsächlich, als wäre er hier bei sich zu Hause.“ Aus dem Bauch heraus suchen wir oft die anderen oder die Wirklichkeit mit Gefühlsbegriffen zu vereinnahmen: Türken, Deutsche, Islamofaschisten, Fundamentalisten und so weiter ... Doch das führt nur dazu, weniger zu denken und vielleicht sogar mehr Angst zu haben: Wir gegen sie, gut gegen böse. Statt die verwirrenden und komplexen Realitäten in ein simples Schema zu packen und alles Denken einzustellen, geht es in diesem zweiten Schritt überhaupt nicht mehr nur darum, Komplexität und

Chaos an sich selbst heranzulassen, sondern diese auch mit differenzierteren Formen der Paradoxie und Oszillation zu bearbeiten.

Ein Blick auf die eingangs zitierten Szenen und Äußerungen kann das Verständnis für Paradoxien und Oszillationen untermauern. Im Widerstreit zwischen den Schülerinnen (Zitat 1) werden gleichzeitig Reinheit und Sexualität, Enthaltung und Verlangen, Erotik und Aggression thematisiert. Doch hinter dieser widersprüchlichen Thematisierung steckt ein weitergehendes Paradoxon: die Prozesse, die es den einen erlauben, eine positive soziale Identität zu entwickeln, sind zugleich diejenigen, die Ausgrenzung und Abgrenzung, ja manchmal sogar Diffamierung und Diskriminierung nach sich ziehen. Wenn es Zugehörige – Deutsche und Türken, Einheimische und Einwanderer, ‚gefickte‘ und ‚reine‘ Frauen – gibt, dann gibt es auch Nichtzugehörige (so kann man in etwa das berühmte ‚Tajfel-Dilemma‘ beschreiben: Tajfel 1969). Es bleibt also in dieser wie in den anderen interkulturellen Interaktionen nicht bei der Feststellung von Differenzen oder bei der Herstellung einer differenzierten Sicht, sondern die Sprechakte und Sprechintentionen überlagern sich beständig und führen zu Formen paradoxer Kommunikation (Watzlawick 1974) - Dieses ‚Tajfel-Dilemma‘ tritt noch offensichtlicher im Streit zwischen den deutschen Pädagogen und der Honorarkraft ‚mit Migrationshintergrund‘ (Zitat 5) zu Tage. Gerade weil die ersteren die ‚Kultur hinter dem Kopftuch‘ verstehen wollen, die Kopftuch tragende Erzieherin aber mehr an der Thematisierung ihrer prekären Beschäftigungslage interessiert ist, überlagern sich widersprüchliche Diskurse. Beide Seiten scheinen in ihrer Haltung zu verharren, diesen Widerspruch beiseite zu schieben und gerade dadurch eine besondere Art paradoxer Kommunikation zu etablieren, nämlich eine Art *double-bind-Interaktion*: alle Pädagogen stehen als Team in einer engen Beziehung zueinander. In ihren Mitteilungen sagen sie etwas ausdrücklich aus und gleichzeitig schieben sie etwas ‚Implizites‘ (sogar ‚Negatives‘) über diese Mitteilung nach. So lassen die deutschen Lehrerinnen deutlich anklingen, dass sie der Sozialpädagogin ‚mit Migrationshintergrund‘ ihre „aggressive“ und „zickige“ Reaktion übel nehmen. Aus dieser Negation können sie in dieser Interaktion nicht ausbrechen. *Die Negation findet nicht zu Negotiation*: Verhandlung. – In einer Quasi-Kommunikation verharren die französischen Schauspielerinnen (Zitat 3), weil auch sie den Doppel- oder Widersinn ihres feministischen Angriffs nicht zu realisieren vermögen, ihn aber gleichzeitig inszenieren. Dass das ungleichzeitige Zusammenfallen von fraulicher Würde und fraulicher Schamlosigkeit, von Reinheitsideologie und Pornographie, von Scham und Kunst, Begegnung und Bewegung Widersinn erzeugt, entgeht ihnen. Damit begreifen sie auch nicht die paradoxe Verwandtschaft ihrer Position mit denjenigen der Kopftuch tragenden Frauen. In interkulturellen Beziehungen ähneln sich – einem Diktum von Claude Lévi-Strauss zufolge – die Unterschiede mehr als die Ähnlichkeiten. – Eine Verbindung zwischen Widersinn und

Bewegung sucht dagegen der britische Politiker (Zitat 2) herzustellen. Allerdings eilt er in seinen Bewegungen sehr rasch auf eine schnelle Lösung (*issue*) zu. Die Paradoxie des gleichzeitigen Auftretens von verhüllter und enthüllter Kommunikation, vom Lesen des Gesichts und vom Lesen hinter dem Tuch, sucht er durch Verfahren aufzulösen, etwa dadurch, dass er während der Beratung eine Frau aus seinem Mitarbeiterstab hinzuzieht, in deren Anwesenheit die muslimische Fragestellerin zwischenzeitlich ihren Schleier lüften kann. – Einen Ausweg suchte ursprünglich auch die Grüne Bundestagsabgeordnete (Zitat 4), der es um die Thematisierung des Widerspruchs zwischen Integrationserfordernis und Toleranz des Andersseins gegangen war. Dieser Ausweg sollte eben nicht durch ein Verbot erzwungen, sondern durch ein beiderseitiges Aufeinanderzubewegen freiwillig angebahnt werden. Statt Paradoxien, wie beabsichtigt, zu vermeiden, türmt sie neue auf und statt die paradoxe Interaktionssituation zwischen Kopftuch tragenden und fordernden sowie Kopftuch nicht tragenden und nicht fordernden Muslimen zu entschärfen, verschärft sie diese nur. Gleichzeitig glaubt sie in diesem ungewollten Kriesenexperiment den politischen Charakter des Kopftuchs entlarvt zu haben. Dadurch, dass ihr muslimische Gemeinden (in Form von Männerbünden) drohen, machen sie den Widersinn zwischen dem postulierten religiösen Gehalt und der ungleichzeitig damit verbundenen politischen Demonstration offenkundig. – Der Erziehungswissenschaftler im letzten Zitat (6) fasst die Situation im Paradoxon gleichzeitiger Universalisierungs- und Partikularisierungsansprüche zusammen, die sich nicht nur widersprechen, sondern eben auch brechen. Damit deutet er einen im engeren Sinne interkulturelles Interaktionsparadoxon an, das in den anderen Szenen und Äußerungen noch nicht zum Ausdruck kam: als interkulturell Sensibler und Kompetenter verhält er sich, mehr oder weniger bewusst, gegenüber kulturell Anderen oder Fremden anders, als er sich gegenüber den ‚eigenen Leuten‘ verhalten würde.

Von einem solch paradox-oszillierenden Verhalten sind die leitkulturellen und transkulturellen Entscheidungsträger weit entfernt. Der französische Innenminister Sarkozy, der ursprünglich gegen das Kopftuchverbot war, sagt nun klipp und klar: „Ich ziehe in der Moschee auch die Schuhe aus – also macht ihr in der Schule dasselbe und nehmt das Kopftuch ab!“ Und die meisten deutschen Kultusministerinnen zeigen ihrerseits keinen Sinn für den Widersinn des Kopftuchverbots, wenn sie das Menschenrecht auf Religions- und Meinungsfreiheit durch den Verweis auf das politische Demonstrationsobjekt ‚Kopftuch‘ in gewisser Weise verhüllen. Dass das, was sie am Anderen als ‚Aggression‘ oder ‚Mission‘ zu erkennen meinen, auch ihr eigenes Verhalten charakterisieren könnte, scheint ihnen nicht in den Sinn zu kommen. Noch weniger wird ihnen der paradoxe Gehalt ihres Verbotes bewusst: jede politische Demonstration ist in der Schule zu verbieten – außer der politischen Demonstration, welche die Kultusministerinnen in ihrer Entscheidung durchsetzen.

Die Entscheidungen der Kultusbehörden mögen ein Beispiel für durchsetzungsfähige Politik liefern, aber gleichzeitig demonstrieren sie eine schlechte (oder schlichte) Variante interkulturellen Begegnens und Verhandelns. Die anderen werden durch das eilfertige ‚Verstehen‘ ihrer Motive vereinnahmt. Trotz der förmlichen Nicht - Kommunikation zwischen Staat/Kultusadministration und muslimischen Gemeinden beziehungsweise Kopftuch tragenden Muslima hat selbstverständlich eine Kommunikation stattgefunden, aber eben in paradoxer Form. Gerade durch ihre Versuche, sich aus dem Widersinnigen und Schwankenden durch ein „klares Bekenntnis zu Menschenrechten“ zu befreien, gerade durch ihre Versuche, die Verhältnisse zu Islam und Muslima zu entparadoxieren, verschärfen sich die paradoxalen Beziehungen und führen zu gesteigerten oszillierenden Prozessen. Dieser Vorgang paradoxaler interkultureller und intersystemischer Kommunikation, der gerade durch Versuche der Entparadoxierung, zumal durch Religionen, angetrieben wird, findet im Moment einen sinnfälligen Kontext in den ‚Transkultur-‘, oder ‚Leitkultur-‘, Ansprüchen des Islam und des Ratzinger-Papstes. Denn beide behalten ihrer Religion das Primat vor, das ihr aus der Fähigkeit erwächst, ihr eine Religion nicht nur des Glaubens, sondern auch des *logos* zu sein. Eine Religion also, die nicht nur in der Lage ist, die göttliche Offenbarung anzunehmen sondern auch die menschliche Vernunft zu verwirklichen, eine Religion also der wirklichen Aufklärung, der sozusagen richtig verstandenen Vernunft. Dann nun aber dieser religiösen Wahrheiten nicht nur auf dem Glauben sondern auch auf der Vernunft aufbauen, so folgt daraus der Anspruch, das Parlamente und Regierungen keine Gesetze erlassen dürfen, die in Konflikt mit dieser religiösen Vernunft stehen – weil das dann Gesetze wären, welcher der ‚Natur des Menschen‘ widersprechen würde. Und gegen die Natur sind nach der katholischen Kirche wie wir wissen: die Abtreibung, die Empfängnisverhütung (Kondom eingeschlossen), Scheidung, Stammzellenforschung, Homosexualität und Euthanasie. Laut Islam sind gegen die Natur Blasphemie, Alkohol, vorehelicher Geschlechtsverkehr und die Verhüllung der Frau. Gesetze und Verordnungen der Kultusministerien gegen das Kopftuch sind also Gesetze gegen die Natur und gegen die Gebote Gottes und deshalb *ipso facto* illegitim. Für die interkulturelle Pädagogik bedeutet dieses, dass sie es nicht nur mit internen Paradoxien, wie etwa zwischen Zwang und Freiheit, Einheit und Vielfalt zu tun hat, sondern auch mit äußeren Paradoxien zwischen politischen und religiösen Systemen. Sie hat es also mit einer Vielzahl von Paradoxierungsprozessen mit ‚Polydoxierungsprozessen‘ zu tun (Lentzen 2002, S. 273), die sie nicht nur zum Verlassen des binären Schemas sondern auch zum Sich-Einlassen mit Paradoxien nötigen müsste.

Deshalb lautet die axiomatische Metapher hier: *Man kann nicht miteinander interagieren, ohne sich nicht miteinander in Widersprüchen zu bewegen.*

Eine erste Idee dieser paradoxalen Kommunikation kann uns eine Kennzeichnung der gegenseitigen blinden Flecken und der gegenwirkenden unbewussten Wahrnehmungsbereiche liefern. In einer Art *Paradoxientafel*, dem bekannten Johari-Fenster nachempfunden, lassen sich einige der Widersprüche im Kopftuchstreit sehr vereinfacht wie folgt zusammenfassen (Abb. 13):

Die Kultusadministration sieht im Kopftuch das politische Symbol für die Unterdrückung der Frau (und weiterer hässlicher Dinge). Ihr blinder Fleck besteht dagegen in der Nicht-Thematisierung dessen, was in den muslimischen Gemeinden offen („Deutschland = Puff ohne Dach“) beklagt wird, nämlich der in der eigenen deutschen Gesellschaft vorgenommenen Formen moderner Frauenunterdrückung, etwa durch die strukturelle und kommerzielle Pornographisierung der Gesellschaft, oder noch einfacher ausgedrückt: in der Vermarktung der Frauenkörper. Hinzu kommt eine gesellschaftlich unbewusst gestellte Schizophrenie zwischen der Einforderung der Geschlechtergleichheit bei gleichzeitiger Zulassung einer zunehmenden Veräußerlichung weiblicher Attraktion, auf körperliche Vorzüge also, die dann warrenförmig vermarktet werden können). Die massenhaft verbreitete Magersucht stellt nur die Spitze eines Eisberges dar, dessen Masse unterhalb des Wasser wir gar nicht mehr wahrnehmen, höchstens noch ahnen.

Abb. 22 : Paradoxientafel

(Stichworte zu mehreren Wellen gegenseitiger Perspektivenwechsel)

	Perspektive der Kultusadministration (deutsche Kultusministerinnen)	Perspektive muslimischer Lehramtsanwärter (Frau Ludin und andere)
	Kopftuch ist ein politisches Symbol für die Unterdrückung der Frau (keine Beamentreue zum Staat gewährleistet)	Kopftuch ist ein religiöser Ausdruck für meine Menschenwürde als Frau (steht nicht im Widerspruch zum Grundgesetz)
Blinder Fleck	Die deutsche/westliche Gesellschaft befördert nachgerade die Unterdrückung der Frau beispielsweise durch Pornographisierung der Gesellschaft	Die islamischen Frauen lassen unwidersprochen Rechtsmomente der Scharia in islamischen Ländern zu: Steinigung der Frauen bei Ehebruch, der Männer bei Homosexualität, Herabsetzung der rechtlichen Geltung der Frau auf die Hälfte des Mannes vor Gericht etc.
Un-Bewusstes	Schizophrenie zwischen Einforderung von Menschenrechten bei gleichzeitiger Zulassung zunehmender kultureller Veräußerlichung (Sexismus, Materialismus)	Schizophrenie zwischen offizieller Vorstellung von der Reinheit der Frau und innerer Werte bei gleichzeitiger Gier und Geilheit gegenüber sich liberal kleidender Frauen

Die muslimischen Lehramtsanwärterinnen betonen im Kopftuch den religiösen Ausdruck eigener Frauenwürde. Ihr blinder Fleck besteht in der für westliche Beobachter eigenartigen Enthaltensamkeit gegenüber den im Namen des Islam vollzogenen Ungerechtigkeiten an der Frau: wenn sie etwa die Herabsetzung der rechtlichen Geltung der Frau auf die Hälfte des Mannes vor Gericht, wie sie der Koran vorsieht, nicht weiter thematisieren – von den Vorgängen der Steinigung ehebrechender Frauen oder homosexueller Männer ganz zu schweigen. Ebenfalls können wir eine kollektiv unbewusst gestellte Schizophrenie hinzufügen, die sich zwischen einem offiziellen Reinheits- und Innerlichkeitsbild der Frau und der gleichzeitig ‚evidenten‘ Gier und Geilheit der Männer auftut. Denn gegenüber den letzteren wird ja erst der Kopftuchschutz erforderlich. Doch diese Art Schizophrenie sehen überwiegend die westlich-sekularen Antipoden oder die ‚Ketzter‘, während viele Muslime selbst durch sie hindurch sehen oder diese sogar schon in unbewussten Strukturen versteinert haben, die manchmal bis in die kleinsten Einzelheiten die Funktionsweise von Gemeinschaften oder Gruppen leiten (Levi Strauß 1949). So wie es in den Stammkneipen oder Teehallen keine Frauen gibt – und dies niemandem auffällt.

Blinde und unbewusste Flecken sind demnach nicht nur der Grund dafür, dass Menschen bei allem, was sie kommunizieren und beobachten, immer auch etwas übersehen. Bei einem Prozessieren dieses Übersehens, wenn Einsichten in Widersinn und Paradoxie und dadurch ausgelöste Schwankungen und Such- und Prohebewegungen ‚dazwischen‘ kommen, kann dieses Nicht-Sehen ein weiterer Schritt zu einem tiefergehenden und vollständigeren Hinsehen sein. Vielleicht wird dann politischen und administrativen Behörden klar, dass ein Kopftuchverbot auf einer Paradoxie beruht, die nur aufgelöst oder kaschiert wird, weil – mit anderen Worten – es nicht zulässt, die Einheit von Toleranz und Intoleranz, Geschlechterfreiheit und Frauenwürde zu berücksichtigen. Das binäre Schema Ja/Nein erlaubt es nicht, danach zu fragen, was „dasselbe“ in der Interferenz von Kopftuchverbot und Kopftuchtoleranz oder noch weiter von Verhüllung und Enthüllung ist. „Dasselbe“ in der Über- oder Unterlagerung: das wäre der ‚blinde Fleck‘, von dem Heinz von Foerster (1993, S. 26) sagt, dass man ihn nicht sehen kann, weil man durch ihn hindurch sieht. „Dasselbe“ schreibt Luhmann (2001, S. 294), das wäre das Paradox der Einheit des Verschiedenen.“ Es wäre dann wohl der tieferliegende, da unbewusst bleibende oder unbewusst gesetzte Sinn des Streites um das Kopftuch im Besonderen und interkultureller Begegnung und Verhandlung im Allgemeinen.

In diesem Sinne stellen Kopftuchverhüllung und Kopftuchöffnung zwei Seiten eines zusammenhängenden, wenn auch widersprüchlichen Sachverhalts dar.

Wenn wir den Kopftuchstreit mit Blick auf unser Intersphärenmodell Revue passieren lassen, kommen wir zu folgender weitergehender zugleich differenzierender und integrierender Analyse. In der *BioMentalSphäre* der Interaktion zwischen Körper und Bewusstsein existieren stets gleichzeitig miteinander Strebungen wie Abwehr und Verlangen, Eros und Aggression, Ekel und Geist (Würde), Werden und Sein: Das Sein als Möglichkeitsbedingung, aus der ein humanes, wenn nicht gar kognitives System seine ‚autopoetische‘ Entwicklung schöpft: wird

(= ‚Werde der du bist‘). Im besonderen Fall des religiösen Kopftuchs fallen die reifende Lust der Triebe mit der gleichzeitig reifenden geistigen Bändigung durch das sakralisierte Kleidungsstück zusammen. Doch mit der Verhüllung wird das Verhüllte nun auch gewissermaßen öffentlich gemacht. Und so wie Aggression nicht nur schlecht (zerstörerisch), sondern auch gut sein kann (in Situationen der Selbstbehauptung und Selbstverteidigung), so kennt auch die Verhüllung beide Seiten: Einschränkung und Ausweitung des eigenen Spiel- und Freiheitsraums. Deshalb stellen nicht wenige der Kopftuch tragenden Frauen heraus, dass das Tragen dieses Kleidungsstücks sie selbstbewusster, freier und stolzer gemacht habe. – In der *Kultur-MentalSphäre* trifft das menschliche Individuum (Ich-Bewusstsein) auf die für sein Überleben und Weiterleben benötigten ‚Anderen‘ zuerst die Mutter und die Familie, dann die Gemeinschaft und die Gruppe, die Anderen und die Fremden – und damit auf kulturelle Institutionalisierungen. Die elementarste Paradoxie interkultureller Begegnung und Verhandlung findet hier somit zwischen dem Ich und dem Wir statt. Wenn das Ich einem anderen begegnet, kann es sich ihm anpassen und mit ihm ein ‚Wir‘ bilden – dann würde es aber die eigene Identität aufgeben. Es kann aber auch auf seiner Ich-Identität beharren und sich dem anderen verschließen. Doch zum Leben und Überleben muss jeder Mensch in der Regel paradoxe Bewegungen zwischen diesen beiden Extrempolen unternehmen. Eine im weiteren Sinne Paradoxie interkultureller Bildungsgänge stellt der Widerspruch zwischen (Wieder)Einbettung (in kollektive, ethnisch-religiöse Herkunftsgemeinschaften) und Entbettung (des autonomen Selbst) dar. Diese wird durch die weltweite Migration durch eine Hauptparadoxie kulturell heterogener Gesellschaften – Einheit und Vielfalt – zugespitzt: Akzeptieren von Ethnizität (als Präsentation kultureller Andersartigkeiten durch Minderheiten in Sprache, Religion, Lebensformen) bei gleichzeitiger Anerkennung gesamtgesellschaftlicher Kohäsion. Dabei ist zu erwarten, dass die *Interperspektivität* zwischen Mehrheit und Minderheiten ihrerseits eine hochgradige paradoxe Struktur annimmt, denn die Perspektiven der verschiedenen Gruppen widersprechen sich nicht nur in der Gegenwart, sondern sie widersprechen sich gerade auch im Blick auf eine angestrebte Zukunft. Die ihren Kopf verhüllen, verzichten, entsprechend ihrer religiösen Institution, auf die Geschlechterverhältnisse anheizenden, da ‚anmachenden‘ und ‚aufreizenden‘ Kleider (etwa die satanischen blue jeans), aber keineswegs immer auf ein modebewusstes *islamic chic*. Im Kopftuchstreit selbst fallen zwei unvereinbare Unterwerfungsforderungen zusammen: die Unterwerfung unter das Gottesgebot (formuliert im Koran und kodifiziert in der *sharia*) und die Unterwerfung unter die Menschenrechte (erklärt von den Vereinten Nationen und kodifiziert in den Grundgesetzen der Nationen beziehungsweise besonderen Gesetzen der Bundesländer). Ganz vorne unter den Menschenrechten steht jedoch Selbstbestimmung und damit auch die Verfügung über die eigene Kleidung und Religion, so

dass die Menschenrechte insgesamt als ‚System‘ eine hoch-paradoxe Gestalt aufweisen. Ähnliches gilt für die Gottesgebote, für welche Freiheit (freie Entscheidung für das Kopftuch) und Zwang (Befolgung des Gottesgebotes zur Kopftuchverhüllung) zusammenfallen. Beide – Menschenrechte und Gottesgebote – paradoxieren also die Forderung nach Toleranz. Der Sinn der Erziehung zur Toleranz wird durch das Kopftuchverbot in einen Wider-Sinn versetzt, ebenso wie die Pflicht zur Verhüllung durch die Aufforderung, dieses freiwillig zu tun, Wider-Sinn erzeugt. Weitgehender müssen wir also zur Kenntnis nehmen, dass die übergreifenden (kulturmentalen) Wertsysteme, auf die sich die eben beschriebenen widersprüchlichen Verhaltensorientierungen beziehen, in sich widerspruchsvoll sind. Die Kultur der säkularen Gesellschaft, die bis heute unterschwellig zur Selbstsäkularisierung der eigenen Kultur (im Sinne einer Zivilreligion) neigt (und dies in Frankreichs Transkulturalismus und Laizität am ausdrücklichsten demonstriert), muss nicht nur mit dem ‚eigentlich ursprünglich‘ geschichtlich für unmöglich gehaltenen Fortbestand, sondern mehr noch mit der Wiedererstarkung der religiösen Kulturen rechnen, die sich ihrerseits von den Menschenrechten zum großen Teil gar nicht tangiert sehen. Die erste Kultur will Toleranzansprüchen gerecht werden, erkennt aber die Gehalte transzendierenden religiösen Glaubens und verwehrt ihnen mehr oder weniger ihren Platz im öffentlichen Diskurs. Die zweite Kultur stellt Ansprüche auf Transzendenz und nimmt sich das Recht, die durch die Menschenrechte geschaffenen Freiheiten für eigene missionarische Kampagnen und gegen die durch die säkulare Gesellschaft geschaffene Leere der Immanenz zu nutzen. Zwischen *BioMentalSphäre* und *KulturMentalSphäre* finden Kopftuchgebot und Kopftuchverbot gewissermaßen ihre Kernsphäre. Zumindest wird von den meisten Menschen in der Logik dieser Intersphäre der Kopftuchstreit thematisiert. Das gilt selbst für die Korananweisungen. Denn diese stellen die Forderungen an die Bekleidung der Frauen nicht in ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch und auch nicht zwischen Gesellschaft und Religion, sondern ganz ausdrücklich um die Beziehung zwischen Mann und Frau ein: Die „gläubigen Frauen ... sollen ihren Schmuck (ihre körperlichen Reize)nicht offen zeigen, außer ihren Ehemännern, ihren Vätern ... und sie sollen nicht ihre Beine so bewegen, dass man darauf hingewiesen wird, was sie von ihrem Schmuck (an körperlichen Reizen) unter ihren Kleidern verborgen halten ...“ (Sure 24,31). Und an den Propheten geht ausdrücklich die Aufforderung: „Sage deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen, wenn sie ausgehen, sich etwas von ihrem Gewand über den Kopf herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie als ehrbare Frauen erkannt und daraufhin nicht belästigt werden ...“ (Sure 33,50 zitiert nach Paret 1979, S. 246 und 297). Implizit thematisieren sie damit – ähnlich wie die Aufklärungspädagogik eines Rousseau und der Aufklärungsphilosoph Kant – das Grundparadoxon des Menschen als Widerspruch zwischen der Natur und der Kul-

tur (Erziehung, Religion). Dabei wird von den Religionen (den islamischen weniger als den christlichen allerdings), die Natur stärker mit ‚negativen‘ Kräften der Triebnatur und der Sündhaftigkeit assoziiert, während die säkularen Pädagogen und Philosophen stärker auf die ‚positiven‘ Kräfte der menschlichen Leibes- und Gefühlsentfaltung bauen. Aber beide beziehen dieses Grundparadox des Menschen auf das andere pädagogische Paradox zwischen Freiheit und Zwang. Religion und Pädagogik haben im Prinzip dieses gemein, dass sie die Freiheit vernünftiger Selbstbestimmung beziehungsweise gläubiger Hingabe durch steuernde kultivierende Eingriffe ermöglichen helfen sollen. – In der *SozioKulturSphäre* treffen die kulturellen Institutionen auf das ganze Spektrum gesellschaftlich ausdifferenzierter Handlungssysteme angefangen bei Schule und Gesundheitssystem und nicht endend bei Staat und Markt, Politik und Wirtschaft, Recht und Militär. Diese bilden eine höchst widersprüchliche Einheit, da die Leitdifferenzen der einzelnen Systeme sich größtenteils widerstreiten: Mehrheitsentscheidung (Politik) gegen Allgemeinbildung aller (Pädagogik) gegen Gewinnmaximierung (Wirtschaft) gegen Gottesbezug (Religion) und so weiter. Im Kopftuchstreit werden diese äußeren gesellschaftlichen Paradoxien zwischen unterschiedlichen Handlungssystemen ganz offensichtlich: das pädagogische, teilweise auch in Frankreich politische Versprechen auf Gleichheit droht durch ein Kopftuchverbot zu Lasten der Kopftuch tragenden Frauen unterlaufen zu werden. Noch bevor die schulische Selektion (ein von Gesellschaft und Politik dem Bildungssystem aufgezwungenes Leitprinzip) über ihr Medium der Leistungsbewertung eingreifen kann, riskiert sie es, diese bereits im Medium der islamischen Bekleidung vorzunehmen. Dieser Widersinn stellt keineswegs einen Gegensatz zur allgemeinen Drift der Globalisierung einer Weltgesellschaft dar; denn selbst der globale Markt- und Informationswirbel schafft immer wieder eine grenzenlose Welt voller Grenzgebiete. *Zwischen KulturMentalSystem, SozioKulturSystem und dem ÖkoSozialSystem* (der digitalen, genmodifizierenden, atomaren, Nano-Technologien) ist die Menge der Paradoxien und Oszillationen schon gar nicht mehr überschaubar. Angefangen beim Widerspruch zwischen technologischem Fortschritt und den damit verbundenen Manipulationen von natürlicher Umwelt und menschlichem Körper bis zur Nötigung der Menschen sich angesichts dieser beschleunigenden Transformationen auf ein längeres lebenslanges Lernen einzustellen. Die Benennung dieser letzten Implikation allein ist für unseren Zusammenhang besonders wichtig. Denn mit der Prozessierung lebenslangen Lernens verliert das alte (pädagogisch-asymmetrische) Generationenverhältnis seine strukturgebende Ordnung. Angesichts der paradoxierenden Bildungsverhältnisse muss das Lernen reflexiv werden. Dabei meint Reflexivität nicht mehr nur zu lernen, wie man Gelerntes in Situationen anwendet, sondern mehr noch, wie man Wissen, das durch die neue technologische Entwicklung unbrauchbar geworden ist, durch neue „funktional äquivalente“

Formen ersetzen kann. In einer solchen weltgesellschaftlichen Landschaft gewinnen drei Dimensionen, die für interkulturelle Begegnung und Verhandlung konstitutiv sind, eine besondere Bedeutung: die soziale Dimension der Kommunikation (die größtenteils nicht durch die digitalen Technologien bewältigt werden kann), die Zukunftsdimension der Änderungsbereitschaft und die Sachdimension der Wahlfähigkeit (Option). Dieses Lernen besteht grundsätzlich und zunächst darin, die vorgegebenen Sinn- und Zielsetzungen auf ihre Paradoxien zurückzuführen, auf paradoxe Kommunikation (soziale Dimension), auf paradoxe Oszillationsmöglichkeiten zwischen verschiedenen Zukunftsperspektiven (Zeitdimension) und auf paradoxe Entscheidungen (Sachdimension).

Die Anforderung an reflexives Lernen gilt aber nicht nur für Schüler oder Kopftuch tragende Lehramtsanwärterinnen, sondern selbstverständlich auch für politisch und kulturell Verantwortliche. Diese müssen nämlich ‚lernen‘, dass auch ‚ihr‘ Kopftuchverbot nur eine Option ist, eine unter vielen paradoxen Wahlmöglichkeiten, die mit der Zeit Veränderungen oder Variationen unterworfen werden können und die vor allem ein Mehr an Kommunikation, genauer an paradoxer interkultureller Kommunikation benötigen.

Alle diese Überlegungen zeigen, dass die Bearbeitung interkultureller Probleme in und zwischen den Intersphären eine zusammenhängende, zugleich differenzierende und integrierende Gesamtanalyse nicht ersetzt, sondern nachgerade vorbereitet. Beispiele solcher nachhaltiger interkultureller Intersphärenanalysen werden von prominenten Wissenschaftlern zuhauf gemacht (verwiesen sei nur an Habermas, Beck, Sen, Giddens und andere). Eine besonders pointierte und weitreichende Analyse lieferte der jüngst verstorbene Jean Baudrillard, wenn er den fundamentalistischen Entscheid für das Kopftuch als eine „Revolte der Anti-Körper“ gegen Lebensformen des liberalisierten globalisierten Westens beschreibt. Fundamentalistische Religion implodiere in der erbärmlichen Leere einer Zivilisation, die keine Werte (mehr) habe und zu nichts anderem (mehr) in der Lage sei als zur Abtötung der Zeit, zur Spiritualität des Konsums und zur fortschreitenden Anbetung von Wachstum und Waren (Baudrillard 2002).

Ich verstehe also unter Paradoxie mehr als die griechische Form der Rhetorik, welche mit hochstilisierten logischen oder semantischen Widersprüchen das geistige Training von Rednern betreibt, aber auch mehr als die moderne Kreativitätstheorie, die sich von divergierenden und dissoziierenden Gedankengängen Anstöße für schöpferische Innovationen erhofft. Eine Paradoxie stellt die widersprüchliche Einheit mindestens zweier Elemente dar, also von Kulturen und Systemen beziehungsweise den von diesen repräsentierten Menschengruppen. Eine Paradoxie-Kompetenz bezeichnet dann die Fähigkeit, in der scheinbaren Einheit der Sachverhalte die Vielfalt und in der Einheit der Vielfalt die Widersprüche zu begreifen und zu bearbeiten. Für die Wissenschaften allgemein beruhen „einige der bedeutendsten Errungenschaf-

ten unseres Jahrhunderts auf dem Gebiete der Logik, der Mathematik und der Wissenschaftslehre (und) mittelbar oder unmittelbar auf der Berücksichtigung von Paradoxien“ (Watzlawick 1974, S. 172): so die Entwicklung der Beweistheorie, der logischen Typentheorie, der Entscheidungs- und Chaostheorien, der Systemtheorie und des Vernetzten Lernens. Paradoxien sind also keine esoterischen, lebensfremden und künstlich abstrakten Gespinste, die man beiseite schieben könnte, um Lebensprobleme und interkulturelle Probleme ‚einfach zu lösen‘. Im Gegenteil sind Paradoxien und sind ihre Bearbeitungen „von unmittelbarer pragmatischer und sogar existentieller Bedeutung“ (Watzlawick 1974, S. 171). Ihr erster dekonstruktiver Zweck ist zwar, unsere Ratlosigkeit aus dem ersten Schritt zu einer Art Wahllosigkeit (zeitweisen Wahlunfähigkeit oder Wahlverweigerung) im zweiten Schritt zu treiben und unser Vertrauen in die Folgerichtigkeit und Determiniertheit unserer Welt zu erschüttern. Gleichwohl haben Kommunikationswissenschaften und Systemwissenschaften in Theorie und Praxis nicht nur nachgewiesen, dass große Teile unserer Kommunikation einschließlich der interkulturellen, paradoxe Formen kennt, sondern mehr noch: dass der Gebrauch von Paradoxien „große politische, pädagogische und therapeutische Bedeutung“, und sicherlich vor allem auch Gewicht für interkulturelle Begegnung und Verhandlung hat. Watzlawick und andere haben – in Anlehnung an die Logik der Interphänomene Reichenbachs – aus der Arbeit an pragmatischen Paradoxien den Kommunikationswissenschaften eine neue Ära eröffnet. Und Niklas Luhmann hat – in Anlehnung an die Kybernetik des nicht-trivialen Wissens von Foersters und der Mathematik der Formen von Spencer Brown – beschrieben, warum Kommunikation zwischen Systemen und ihrer Umwelt in paradoxaler Form verläuft: weil die operativ geschlossenen Systeme ihre Umwelt nicht mit eigenen Operationen erreichen können. Eine, vielleicht die wichtigste Antwort auf die Frage, wie Systeme den daraus erwachsenden „ständigen Irritationen“ an der Grenze zur intransparenten Umwelt Rechnung tragen können, gibt gerade die paradoxe Kommunikation (Luhmann 2001, S. 285). Einfacher und praktischer ausgedrückt: Ein Denken in Paradoxien kann gerade dabei mithelfen, nicht in *Paraphrenie* oder Schizophrenie zu verfallen, sondern die gegenseitige Irritation oder gar Angst zu mäßigen, wenn sie den Widerspruch zwischen Eigenem und Anderem zwischen Vertrautem und Fremdem als paradoxe Einheit erleben und rekonstruieren können.

Von *Oszillation* müssen wir im Zusammenhang mit Paradoxien reden, weil die widersprüchliche Einheit zweier (oder mehr) Interaktionspartner oder Systeme von keinem aus vollständig beobachtbar ist. Es gibt keinen Standort außerhalb, jenseits (*trans* oder *meta*). Aber es gibt die Möglichkeit, sich *zwischen* den verschiedenen widersprüchlichen Seiten zu bewegen. Statt eine Spirale des wechselseitigen Misstrauens auszulösen („Sie glaubt, dass ich glaube, dass sie glaubt ich stelle meine Reinheit oder meine Menschenrechtsüberlegenheit zur Schau...“),

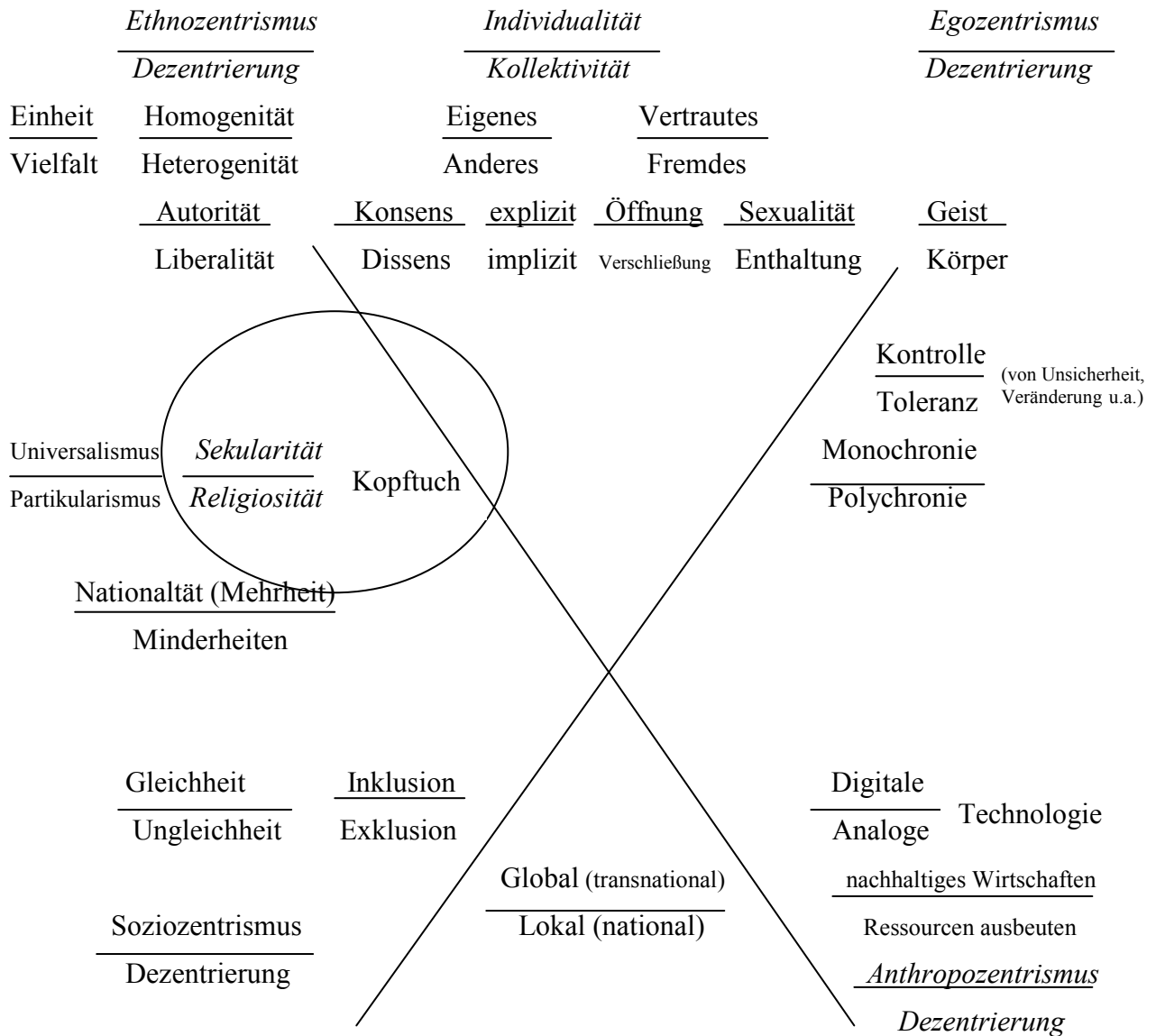
können Lehrerinnen und Schülerinnen anfangen, in und zwischen den Widersprüchen in sensibler und neugieriger Weise nach den ungleichzeitigen und gleichzeitigen Bedeutungen zu zeigen. Es lassen sich *Oszillationsmöglichkeiten* im Verhältnis verschiedener Sachhorizonte (Verbieten und Tolerieren), verschiedener Zeithorizonte (Vergangenheit und Zukunft) und verschiedener Sozialhorizonte (Vertrautheit und Fremdheit) bereit stellen, die Neuverknüpfungen der widersinnig konzipierten Horizonte erproben können.

So wie die Paradoxie die anfängliche Perplexität erweitert oder sogar radikalisiert, so führen Logik und Bewegung der Oszillationen die im ersten Schritt beschriebene Interität weiter. Wir müssen in der sozialen und interkulturellen Wirklichkeit nicht nur mit Unbestimmtheiten rechnen. Wir müssen dabei nicht nur, wie in der neueren interkulturellen Diskussion belegt, nicht-eindeutige Identität (als Hybridität) ins Kalkül ziehen, sondern gleichzeitig eben auch den ganz anderen Spannungspol der voll geschlossenen Integralität – und selbstverständlich auch den vielfältigen Brechungen zwischen beiden. Ebenso müssen wir zwar weiterhin mit kausalen und linearen Entwicklungen arbeiten, haben aber dabei auch zunehmend nicht-lineare Entwicklungen zu berücksichtigen: „mit Abweichung steigernden oder verschluckenden, positiven oder negativen, kreativen oder destruktiven Verläufen. Vielleicht Auslöseaktivität, aber keine Durchgriffskausalität.“ (Luhmann 2001, S. 293).

Wiederum auf die Intersphären verteilt lassen sich einige der vielen interkulturellen Paradoxien, die Suchbewegungen erfordern wie folgt zusammenfassen (Abb 23).

KulturMentalSphäre

BioMentalSphäre



SozioKulturSphäre

ÖkoSozialSphäre

In diesem Kontext von Paradoxie und Oszillation sind die folgenden drei semantischen Änderungen zu verstehen:

Vierte semantische Änderung: Interkulturelles Verstehen – Vertrautes im Fremden und umgekehrt

Interkulturelles Verstehen erfolgt nicht durch die Anerkennung des Anderen und Fremden (Multikulturalismus), auch nicht durch das Festigen des Gemeinsamen (Transkulturalismus) oder das Festlegen auf ein dominantes Wertsystem (Leitkulturalismus) – sondern darüber hinaus durch die Bearbeitung des Dazwischen, zwischen dem Vertrauten und dem Fremden: Des Vertrauten im Fremden sowie des Fremden im Eigenen¹.

¹ Vergleiche die Ausführungen zum Lernen durch Befremdung im zweiten Teil des IV. Bandes dieser Reihe: Interkulturelle Bildung mit Hilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken.

Fünfte semantische Änderung: Interkulturelle Gestaltung – Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielheit

Interkulturelle Analyse erfolgt weder durch einseitiges (transkulturelle Einheit) noch durch binäres (multikulturelle Vielheit) oder gar durch hierarchisches (leitkulturelle Rangordnung) Denken – sondern durch das Einbringen der Unbestimmtheit und Unschärfe der eigenen Erkenntnis in eine Form der Paradoxie, also der Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielheit: Vielheit (in) der Einheit, Einheit (in) der Vielheit.

Sechste semantische Änderung: Interkulturelle Reflexion – Perspektivische Brechung und Oszillation

Interkulturelle Reflexion erfolgt nicht einfach durch Beachtung multikultureller, transkultureller oder leitkultureller Perspektiven – sondern überwiegend durch die Brechung dieser Perspektiven in den Blickwinkeln der reflektierenden ‚Selbste‘ und deren Austausch darüber.

Entscheidend für diesen zweiten Schritt ist somit die Einführung einer Position des Beobachters. Aber es handelt sich dabei nicht, wie schon angedeutet, um eine Außenposition, aus der heraus alles übersehen werden kann. Diese würde an die Geschichte der Goldfischfamilie erinnern, die in einem Goldfischglas umherschwimmt. Aus ihrer momentanen Perspektive heraus haben die Fische keine Vorstellung davon, dass sie sich innerhalb eines Glases befinden oder dass es mit einer Flüssigkeit gefüllt ist, die wir Wasser nennen würden. Das Glas und das Wasser sind ihre Welt, und sie nehmen sie als selbstverständlich gegeben an. Doch dann macht in Kaku Beispiel einer der Fische einen großen Sprung, der ihn über die Wasseroberfläche seines Glases hinaus katapultiert. „Oh, oha“, ruft er aus, „von da komme ich also?“ Er sieht das Goldfischglas und seine Mitgoldfische und das Wasser aus dieser anderen Perspektive und erkennt, dass er aus einer Welt der Goldfischgläser und des Wassers kommt. Er hat seine ursprüngliche Situation in einen neuen Rahmen eingeordnet und seine Sicht der Realität einer Transformation unterzogen. (Kaku zitiert nach Zohar/Marshall 2000, S.77).

Doch während dieser Goldfisch irgendwo im Trockenen landet und verendet, geht es beim Menschen und in interkultureller Begegnung und Verhandlung darum, wieder auf den Boden zurückzufinden und doch so viel von jenem ‚Hyperraum‘ wahrzunehmen, der nicht nur drei oder vier Dimensionen kennt, sondern ‚n‘ Dimensionen, von denen jede eine neue Sichtweise auf die vorangegangene bietet. Mit der paradoxal-oszillierenden Beobachterposition ist also der Versuch gemeint, blinde Flecke und Unbewusstes wahrzunehmen – diese aber mit der Einsicht zu verbinden, dass Blindheit und Erkenntnis zusammen nur die eine Vorderseite darstellen, deren andere Kehrseite wir (noch) nicht kennen. Das Problem liegt darin, wie Heinz von Foerster lakonisch formulierte, dass der Beobachter nicht sieht, dass er nicht sieht, was er nicht sieht. Eigenes und Anderes, Fremdes und Vertrautes, Einheit und Vielfalt können Beob-

achter oder Beobachter-Kulturen jeweils nur für sich als Paradoxien unterscheiden. Und wenn sie diese Paradoxien unterscheiden, müssen sie sich bewegen, oszillieren. Und wenn sie oszillieren, bewegen sich die unterschiedlichen Paradoxien mit ihnen...

Ich kann jetzt den Begriff der Paradoxie stärker in das damit gemeinte Prozessieren übersetzen. Als ‚Ziel‘ würde Paradoxie nur bedeuten, dass gleichzeitige Auftreten von wahren und falschen Aussagen, von Fremdheit und Vertrautheit, von Einheit und Vielfalt so gut wie möglich zu berücksichtigen. Als ‚System‘ können in paradoxe Kommunikation gefangene Interaktionspartner diese sich zwar bewusst machen, aber sie können diese nicht in ihrer Kommunikation bearbeiten. Denn ein System oder Bewusstsein kann mit eigenen Bestimmungen nicht das andere System oder Bewusstsein erreichen. Interkulturelle Vorstellungen von Kommunikation tun sich schwer damit, kulturelle Differenzen als durch zwei voneinander relativ unabhängige Systeme oder Bewusstseine konstituiert zu verstehen, so wie die Systemtheorie sich die paradoxe Kommunikation nicht anders als nur durch Kopplungen und systeminterne Regelungen erklären kann. Interkulturelle Begegnung und Verhandlung ist jedoch nicht nur Verhandlung zwischen kulturellen Differenzen, sondern erfolgt in einem Verhältnis zwischen unterschiedlichen Wertsystemen, das meist in Form paradoxer Kommunikation erfolgt. In dieser vollziehen die Interakteure, wie schon erwähnt, eine Art entworfenen Interkonsistenz („designed interconsistency“). Doch als ‚Prozess‘ kann sie die Paradoxien der Kommunikation handhabbar machen, wie am Beispiel der ersten Paradoxientafel angedeutet. Mit Prozess ist gemeint, dass jede Position in der Kommunikation ein Prozess der Interpretation, der Übersetzung und Übertragung von Bedeutungen ist. Denn die Paradoxien entstammen ja selbst einem Prozess der Übersetzung oder sogar der Deplatzierung, in welchen sie ein jeweiliger Kontext oder ein Lebenssystem eingeschrieben hat. Sie entstehen immer dann, wenn Menschen oder Systeme auf Grenzen stoßen, die sie nicht überschreiten können, die ihnen aber genügend an Informationen über den Widersinn liefern, der sie in eine selbsterzeugte Wahllosigkeit geraten oder sich für eine Wahlverweigerung entscheiden lässt. Paradoxie als Kompetenz heißt somit nicht nur Dekonstruktion im formalen und methodischen Sinn, also alle Konstruktionen oder Sinn- und Zielfestlegungen in die durch sie verdeckten Widersprüche aufzulösen. Sie bedeutet vielmehr auch, zumindest für Zwischenräume interkultureller Kommunikation, auf eine Entscheidung oder Wahl zeitweilig zu verzichten oder diese zumindest als eine Option auf Zeit wahrzunehmen. Paradox handelt beispielsweise nicht der Lehrer, der auf Leistungsbewertung verzichtet; genauso handeln interkulturelle Kommunikationspartner nicht paradox, wenn sie sich zu verstehen vorgeben oder sich diskriminieren. Das gleiche gilt für Kopftuchverbot und Kopftuchtoleranz. In allen Fällen werden die Interaktionssituationen – die Lehrsituation und die interkulturelle Kommunikation – entparadoxiert.

Und dennoch verdecken sie nur die Widersprüche, welche erst den Zusammenhang ihrer Interaktion ausmachen. Wir benötigen diese Kompetenz der Paradoxierung, solange oder da wir keine Gesamtsicht und kein übergreifendes Einheitskonzept nachweisen können, das Wahrheitsverzerrungen in Kauf nimmt. Was diese Kompetenz sichtbar machen kann, ist dagegen ein erstes Netzwerk, das selbst eines seiner Elemente ist, von denen jedes Einzelne in heterarchischen Beziehungen zu allen anderen steht.

Paradoxales Denken führt somit zu einem permanenten Interimswissen über die Einheit unentscheidbarer Differenzen, und zwar einer Identität der Differenz mit sich (Derrida). Es verstärkt somit den mentalen Schwebezustand der Interakteure: ihre Oszillationsfähigkeit. Diese ist Voraussetzung dafür, dass Menschen sich nicht ewig wiederholen müssen. Denn ‚parado-xerweise‘ können die Such- und Prohebewegungen der Oszillation, der inhärenten Wahl- und Entscheidungsunfähigkeit des paradoxalen Bewusstseins behilflich sein, nämlich dadurch, dass sie die Anzahl und die Qualität der Wahlmöglichkeiten erhöhen. Oszillationen befördern eine bessere, umsichtigere Adaption an neue Situationen. Durch das Pendeln und Schwingen zwischen verschiedenen Achsen politischer, religiöser oder kultureller Systeme beziehungsweise Blickwinkel (und ihrer schon festgelegten einseitigen Bestimmungen) kann interkulturelle Begegnung und Verhandlung neue oder zumindest größere Freiheitsgrade erlangen – ähnlich denjenigen, die Piaget für seine Entwicklungsdynamik zu Erlangung des Gleichgewichts (Äquilibrieren) zwischen Assimilation und Akkumulation beschrieben hat. In allen modernen Naturwissenschaften spielt die Oszillationsfähigkeit der Zellen und Lebewesen eine große Rolle. Offensichtlich wird das in der Biologie, in welcher der Selbstschutz beispielsweise das Immunsystem und seiner Offenheit für die Notwendigkeiten der Adoption beschrieben werden. In der Psychologie wird der Aufbau unserer Identität durch ständige Wechsel zwischen Destabilisierungen und Restabilisierungen beschrieben. Und auch in der Soziologie gehört diese Oszillationsfähigkeit, beispielsweise zwischen Offenheit und Geschlossenheit zu den paradoxalen Steuerungsmechanismen, die sich dann in interkultureller Begegnung und Verhandlung in besonders komplexer Weise niederschlagen können (De Montgant, 2002). In etlichen modernen differenzierten Handlungssystemen ist dieses Oszillieren mittlerweile ein fast schon habituelle Vorgehensweise geworden: Normalerweise gerade auch in der Politik, die ständig Mehrheiten suchen und schonenden Ausgleich mit Minderheiten suchen muss (was im Kopftuchverbot oder im einfachen Kopftuchdulden offensichtlich allerdings nicht der Fall ist). Trotz vieler Fehlentscheidungen ist diese Oszillation in den Gradwanderungen des Rechtssystems deutlich eingeschrieben. Denn ihr Gesetzeswerk schreibt gerade in interkulturellen Konfliktfällen ein Abwägen zwischen der Durchsetzung von Grundwerten und der Berücksichtigung ausländischer Gesetze oder kultureller Hintergründe vor. Mindestens bei der

Bemessung von Schuld und Strafe erhält der zweite Pool ein hohes Gewicht und maximal bei der Bewertung widersprüchlicher Grundrechte (Religionsfreiheit versus Gewaltverbot) hat sie – vorgeschrieben durch das internationale Recht – auch nicht-nationale Gesetze anzuwenden.

Für diese Oszillationen werden in den Systemtheorien meist zwei Prozeduren beschrieben: einmal das reentry. Damit ist die mentale Bewegung gemeint, die in der (paradoxen) Kommunikation laufend erzeugte Interferenz zwischen System und Umwelt oder Einheit und Vielfalt wieder in die interkulturelle Begegnung und Verhandlung eintreten zu lassen. Damit wäre eine Voraussetzung für den zweiten Vorgang geschaffen: die redescription. Damit ist die Neubeschreibung der interkulturellen Begegnung und Verhandlung (und der Theorie darüber) gemeint, die verdeutlichen kann, dass die bisher artikulierten Norm- beziehungsweise Normalvorstellungen Widersprüche enthalten und auf einer (mehr oder weniger einseitigen) Option beruhen. Der Gewinn beider Prozeduren liegt in der erhöhten Beweglichkeit oder Oszillationsfähigkeit bei der Handhabung von Komplexität, von paradoxaler Kommunikation und später bei der Vermehrung und Verbesserung von Optionen.

Eine gute Hilfe für dieses Vorgehen in der Sache stellt ihre Übersetzung in der Zeit, ihre Temporalisierung, dar: wenn die – meist hochselektiv erinnerte – Vergangenheit die Zukunft nicht festlegt, sondern ein Oszillieren ermöglicht, das sich für eine aussichtsreichere Zukunft offen hält. Kommunikationspartner oder Kommunikationssysteme wären dann „konstitutionell bereit, sich überraschen zu lassen“ (Luhmann 2001, S. 291) und unter laufend variierten und beeindruckenden Umständen Vergangenheit mit Zukunft zu verknüpfen, ohne dadurch die Zukunft festzulegen. Eine letzte Hilfe zur Erhöhung der Oszillationsfähigkeit besteht in der Sozialdimension, nämlich in der Erzeugung eines ‚Dritten‘. Dieses Dritte (Ternäre) kann zweierlei bedeuten. Einmal die Ablehnung der Wahl und der Wahlmöglichkeiten: statt weiter der Illusion der Alternativen zu verfallen, sich irgendwann nicht mehr zwingen lassen zu wählen und nicht immer wieder in neue Zwangslagen zu geraten (Watzlawick 1974, S. 214). Dann aber auch jenes ‚Dritte‘, welches durch die energiegeladene Spannung und Gegenüberstellung der Personen, Kulturen oder Systeme zustande kommen könnte: eine Fortbewegung aus dem Zusammentreffen von Unterschiedlichem und Gegensätzlichem. Manche formulieren das auch mystischer, so wie Watzlawick, wenn er Carl Gustav Jung zitierend „eine neue Situation, vielleicht sogar eine neue Stufe des Seins“, proklamiert (Watzlawick 1974, S. 215).

Wie könnte das Prozessieren solcher Paradoxien und Oszillationen praktisch – pädagogisch, politisch oder therapeutisch – aussehen? Eine erste klassische Methode besteht darin, frei nach Hall und Hofstede Grundparadoxien interkultureller Kommunikation mit beteiligtem, betroffenen und interessierten zu erkunden und sie damit zu konfrontieren. Paradoxien zwi-

schen hoher und geringer hierarchischer Distanz (Autorität, zwischen höherem oder geringerem Sicherheitsbedürfnis, zwischen Individualität und Kollektivität, zwischen Maskulinität und Femininität – oder eben auch zwischen explizit (das heißt kontextfrei) kommunizierenden und eher implizit (das heißt kontextabhängig) kommunizierenden Menschen bzw. zwischen Gruppen, die mal mehr Einheit, mal mehr Vielheit anstreben). Weitere solche Didaktiken bieten wir im III. Teil des Bandes an: Kontroversen (um das Busing), Die Doppelte Dame, das Johari Fenster (eine abgekürzte Paradoxientafel), die Januskopf-Analyse, die Auseinandersetzung um unterschiedliche Geschlechterverhältnisse und Eherollen und so weiter. Eine weitere Technik könnte auch hier das Ironisieren darstellen, das wir im vorherigen Schritt und nun fortsetzen können. Denn Ironie bedeutet ja nicht nur das nicht zu meinen, was man sagt, sondern auch Sinn in seinen Widersinn zu transformieren: „Ich glaube an die Liebe auf den ersten Blick! Oder soll ich noch einmal wieder kommen?“ Das Melanesische Kriesenexperiment, das Einheimische mit amerikanischen Lehrern veranstalten, stellt ein in diesem Sinne ‚ironisches Kriesenexperiment‘ dar: Wenn die einheimischen Lehrer die amerikanischen ‚Entwicklungshelfer‘ mit der Barbusigkeit der Inselfrauen bekannt machen und gleichzeitig mit ihrem Ekel vor den Stachelbeinen der amerikanischen Gäste in kurzen Hosen konfrontieren und vieles andere mehr. Grundsätzlich lassen sich für diesen zweiten Schritt jedoch vor allem drei methodische Vorgehensweisen benennen: Dissoziation, reframing und oszillierendes Spiegeln. Dissoziation ist ein methodisch organisierbarer Vorgang, der dazu befähigt, eine Erkenntnis oder eine Entscheidung in ihren widersprüchlichen Zusammenhängen zu sehen¹. Es geht hier darum, aus der Assoziation der Ko-Abhängigkeit mit dem Interaktionspartner sich erst selbst und dann den anderen in einer Interaktionssituation zu erfassen, sich also in eine Dritte-Beobachter-Perspektive der Dissoziation zu begeben, in der die wechselseitigen Über- und Unterlagerungen (Interferenzen) stärker ins Bewusstsein geraten. Dissoziation ist somit also ein Bruch der Einheit einer Persönlichkeit oder Kultur oder der Harmonie einer Beziehung oder eines Verhältnisses gemeint. Dieser Bruch kann sich bei Schizophrenen in bizarren Verhaltensweisen niederschlagen (lächelnd leiden, von einem Gefühl zu einem völlig entlegenen Gedanken springen). Doch im Prinzip ist dieser Bruch Voraussetzung dafür, dass der Mensch seine Abhängigkeit von Notwendigkeiten lockern und diese sehen, denken – und damit sich über diese hinaus entwickeln und bilden kann. In der Psychoanalyse ist mit Dissoziation darüber hinaus die Möglichkeit der ‚Trauerarbeit‘ verbunden, beispielsweise dadurch, dass Beteiligte sich die durch das politisch korrekte Toleranzdenken verdrängte Aggression oder durch den Opferdiskurs verdrängten eigenen Kräfte und Stärken wieder be-

¹ Vergleiche die Übungen (55) und (58) im dritten Teil dieses Bandes

wusst machen. - Reframing² bezeichnet eine methodische Operation der Neurahmung oder Umstrukturierung bisher einseitiger oder ‚negativ‘ belasteter Sichtweisen: im Bedeutungsreframing könnten neben der missbräuchlichen politischen Demonstration des Kopftuchs auch die tugendhaften religiösen und ‚frauenwürdigen‘ Motive besser eingeschätzt werden; im Kontext-reframing könnte das Kopftuch auch in anderen nicht-säkularen und nicht-patriarchalen Bezugsrahmen eingeordnet werden. In diesem Sinne baut jedes interkulturelle Begegnen und Verhandeln auf der Fähigkeit zu einem großräumigen flexiblen Oszillieren auf, das auch Problemlösungs- und Adaptionismuster fremder und interagierender Kulturen umfasst. Mit Hilfe von Oszillationen fahren interkulturelle Begegnungen und Verhandlungen gewissermaßen die Flügel aus: wer mehr Möglichkeiten und Informationen hat, kann auch Rückgrat zeigen. Wer bloß den Schluss zieht, muslimische Mädchen seien trotz ihrer Kopftücher Menschen wie du und ich, der schützt sich vor der Anstrengung, die Differenz zu durchleben. Wer stattdessen behauptet, diese Mädchen seien Protagonisten einer differentiellen jugendlichen Protestkultur oder eines religiösen Fundamentalismus, verzichtet auf die Anstrengung, die Einheit der Differenz zu untersuchen und sich der strukturellen Unentschiedenheit dieser kulturellen Thematik zu stellen.

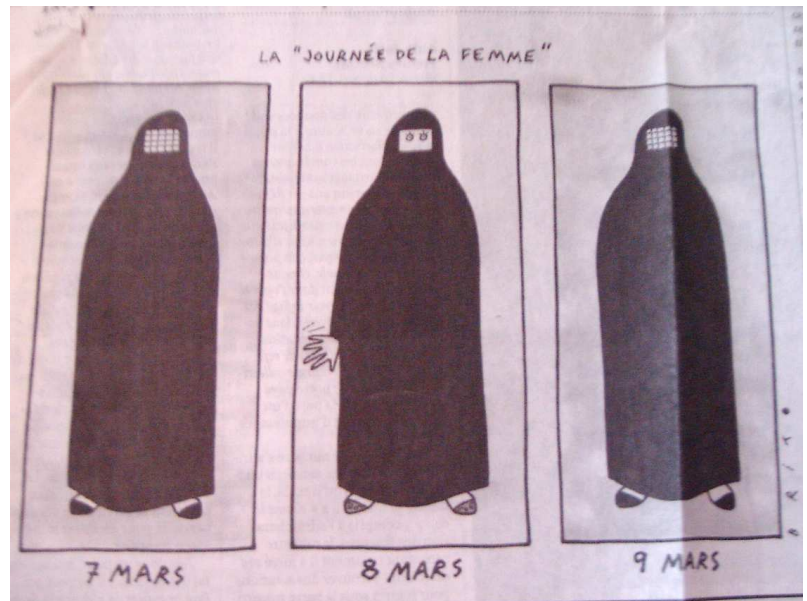
Um die Spielräume für mögliche Problemlösungen auszuloten, können Beobachter und Akteure in ihrer Interaktion auch eine verdichtende Form des oszillierenden Spiegels für sich nutzbar machen¹. In diesem können sie sich als gemeinsam von den Paradoxien interkultureller Situationen Betroffene wahrnehmen und anerkennen, dass sie Such- und Probebewegungen für nötige Interpretationen und Interventionen benötigen. Damit wäre eine erste interkulturelle Strategie der Problemlösung angedeutet. Sie wurde bereits in der US-amerikanischen Erziehungsbewegung der Dreißiger Jahre unter der Devise „Alle Immigranten = alle Amerikaner“ genutzt und sie wird von Julia Kristeva (1994, S. 290) wie folgt formuliert: „Eine paradoxe Gemeinschaft ist im Entstehen, die sich aus Fremden zusammensetzt, welche sich in dem Maße akzeptieren, als sie sich als Fremde selbst anerkennen.“

9. Dritter Schritt: Mit Gegnerschaft (Antagonismus) und Wechselseitigkeit (Komplementarität) rechnen

Man kann nicht miteinander interagieren, ohne nicht in Gegensätzen nach Gegenseitigkeiten zu suchen

² Vergleiche die Übungen im dritten Teil dieses Bandes

³ Vergleiche Band IV dieser Reihe: Interkulturelle Bildung mit Hilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken



Paradoxal-oszillierende Prozesse entwickeln leicht eine Tendenz zur ‚Selbstverewigung‘ (Watzlawick 1974). Sie können zu einem Spiel ohne Ende, einer folie à deux werden, die zwar interkulturelle Begegnung und Verhandlung prozessieren, aber sie nicht produktiv und reflexiv werden lassen. Dennoch und deshalb muss der Prozess der Dekonstruktion auch im dritten Schritt noch weiter gehen. So wie interkulturelle Bildung nicht bei der Wendung vom Defizitblick zur Anerkennung von kulturellen Differenzen stehen bleiben kann, so können auch

wir nicht beim paradoxal-oszillierenden Prozessieren stehen bleiben. Täten wir dies, würden wir es riskieren, dass die Paradoxie zwischen Einheit und Vielfalt oder zwischen Vertrautem und Fremdem nur als soziale Beziehung inszeniert würde – ohne jede Ansehung der in ihnen steckenden Macht- und Dominanzverhältnisse. Interkulturelle Wissenschaft und interkultureller Diskurs haben im allgemeinen diese asymmetrische vertikale Seite des interkulturellen Austauschs nicht ignoriert. Aber ihr Hauptthema war sie bis heute nicht. Ein Blick auf unsere eingangs zitierten Entwicklungstheorien bestätigt das. In keiner von ihnen werden Dominanz- oder Machtverhältnisse ausdrücklich angesprochen oder bearbeitet. Es gibt lediglich indirekte Andeutungen in Kategorien wie ‚Mehrheits- Minderheitenverhältnisse‘ (Banks), ‚Konfliktbearbeitung‘ (Grosch, Leenen) oder ‚Überlegenheit‘ (Führung) – Dann allerdings auch die Ausführungen zu Formen der Diskriminierung in den beiden Spiralmodellen von Kordes und Führung.

Es ist also eher eine Minderheit der interkulturellen Wissenschaftler und Professionellen, welche die ‚Dominanzkultur‘ (Rommelspacher 1993) oder die „verdeckte Dominanz“ (Nestvogel 1991) im interkulturellen Lernen thematisieren. Im übrigen sind es meist bezeichnenderweise Wissenschaftler oder Professionelle ‚mit Migrationshintergrund‘ (vergleiche Zitat 5 und Autoren wie Mecheril und Varela in Auernheimer 2006), die dieses Thema unmissverständlich ansprechen und sich „irritiert“ darüber zeigen, wie „naiv ... im interkulturell-pädagogischen Bereich ... Diskussionen um Deprivilegierung und Deklassierung, um Rassismus und Ausgrenzung sind“ (Varela 2006, S. 37).

Lange Zeit hat es scheinbar eine stillschweigende Arbeitsteilung gegeben: das ‚Interkulturelle‘ kümmert sich um die Verständigung der Verschiedenen; die Bearbeitung von Diskriminierung und Deprivilegierung wird an den ‚Anti-Rassismus‘ verwiesen. Vielleicht hat bei dieser Arbeitsteilung die Dauer der Erfahrung mit Interaktionen zwischen Mehrheit und Minderheiten in einer Gesellschaft oder Zwischengesellschaften eine Rolle gespielt¹. Das ‚Interkulturelle‘ wurde zu Beginn in den USA schnell auf (eigene) Vorurteile (intercultural understanding) und kulturelle Differenzen (intercultural communication) reduziert. Seit der Bürgerrechtsbewegung und den multikulturellen Reorganisationen der Gesellschaft ist dieses Adjektiv immer mehr eingeschränkt und schließlich weitgehend ersetzt worden durch Ansätze des Antirassismus und des Multikulturalismus. Und als es 30 Jahre später nach Europa transferiert wurde, machte es eine beachtenswerte Karriere nur auf dem Kontinent, und auch hier insbesondere in Deutschland und Holland, wo die interkulturelle Pädagogik und Politik sich zunächst hauptsächlich um die Berücksichtigung und Achtung der kulturellen, sprachlichen und religi-

¹ Vergleiche die Ausführungen im Kapitel 5 dieses Bandes

ösen Unterschiede kümmerte – und insbesondere die interkulturelle Ausbildung der Mehrheitsgesellschaft und ihrer Pädagogen und Therapeuten in den Blick nahm. Zur gleichen Zeit transformierte das Inselreich Großbritannien den Multikulturalismus in einen auch juristisch und politisch formierten Antirassismus (in Maßnahmen gegen ‚institutionelle Diskriminierung‘), bevor seine Pädagogen und Politiker die Praktiken der Diskriminierung und der Antidiskriminierung auf alle ‚Ausgeschlossenen‘ (Frauen, Kinder, Illegale, Behinderte und so weiter) ausdehnten. Ein Grund hierfür könnte eben darin liegen, dass in den angegebenen Einwanderungsgesellschaften der untergeordnete, inferiore Status der Anderen oder Fremden früher sichtbar und problematisch wurde. In Westeuropa, zumal in Deutschland, sind die asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheiten weitgehend erst dann nachhaltig im interkulturellen Diskurs berücksichtigt worden, als sie durch Bildung und Beruf von immer mehr Migranten in der öffentlichen Sphäre sichtbar gemacht wurden und zu einem auch antagonistischen Konflikt zwischen einem Teil der Einheimischen und einem Teil der Einwanderer beitrug, insbesondere unter Jugendlichen. Seit dem zunehmendem Überstreifen des Kopftuchs und dem Thema der terroristischen und antiterroristischen Gegengewalten (die wir lange Zeit durch die Entkolonialisierung für beendet hielten) lässt sich die Problematik antagonistischer Beziehungen aus dem interkulturellen Diskurs nicht mehr ausblenden.

Es ist neben vielen anderen wieder Wolfgang Nieke, der in drei Zielbestimmungen den von uns anvisierten Zusammenhang zwischen Antagonismus und Komplementarität in der interkulturellen Begegnung und Verhandlung andeutet, wenn er nämlich die Thematisierung von Rassismus und Ethnizismus neben die Bestimmung des Gemeinsamen und der Ermunterung zur Solidarität stellt. Dabei revidiert er den Begriff des ‚Rassismus‘ offensichtlich, um ‚Feindseligkeiten‘ (Hervorhebung durch H.K.) der Angehörigen der Mehrheit gegenüber Angehörigen von Minderheiten im interkulturellen Verhältnis zu beschreiben. Leider korreliert er das „Unbehagen gegenüber rassistisch differenten Menschen“ zu ausschließlich auf körperliche Merkmale (wie Hautfarbe). Dabei wissen wir nur zu genau, wie ‚Rassisten‘, und das schon länger, das rassistische Unbehagen auch an kulturellen – ethnischen und religiösen – Merkmalen festmachen. Wenn es eines Beweises dafür bedürfte, dann stellt der Kopftuchstreit einen deutlichen Beleg hierfür dar. Was heute vielfach als Kultur-Rassismus thematisiert wird, deutet Nieke in seinem Begriff des ‚Ethnizismus‘ an, den er allerdings wie eine Tendenz der Mehrheitsangehörigen – ob Professionelle oder Laien – beschreibt, welche die Lebensform des Anderen, der Migranten, zu vorschnell als ‚Kultur‘ homogenisiert, diese Kultur mit ‚Nation‘ identifiziert und damit künstlich konstruierte Kulturen (‚Folklore‘) fixiert. Dieser Tendenz stellt er dann die beiden ‚konstruktiven‘ Zielbestimmungen gegenüber: „Betonung des Ge-

meinsamen“ und „Ermunterung zur Solidarität“. Doch beide sind nicht ‚transkulturell‘ begründet (Nieke 2006, S. 211), weil ein solcher Begründungszusammenhang unvermeidlich auf eine evolutionäre Reihenfolge oder eine normative Rangfolge der Kulturen herausliefe – sondern durchaus interkulturell in seiner doppelten Funktion: einmal „soll über das Sichtbarmachen von Gemeinsamkeiten die Relativität der Differenzen“ und damit der befremdenden Differenzen zwischen Menschen und Lebensformen herausgestellt werden (S. 211). Sodann soll über die Ermutigung zu Solidarität die politische Kraft der Minderheiten gestärkt und zumindest durch einen Teil der Majorität unterstützt werden (S. 212).

Es gibt andere Zielbestimmungen und ‚Standards‘, die in ähnlich zusammenhängender und sogar andeutungsweise prozessierender Weise die Verbindung zwischen Machtverhältnis und Machtausgleich in den interkulturellen Beziehungen kennzeichnen: „Anderen kulturellen Lebensformen und Lebensorientierungen begegnen und sich mit ihnen auseinandersetzen und dabei ... Spannungen aushalten“; „Konflikte, die aufgrund unterschiedlicher ethnischer, kultureller, religiöser Zugehörigkeit entstehen, friedlich austragen“ (KMK 1996, S. 4); Bildungsarbeit nicht aus den Augen von oben, sondern „anderen dabei behilflich sein, dominante Strukturen anzueignen“ (Brodén 2003, S. 11).

Damit aus solchen Zielen prozesshafte und interaktive Tätigkeiten werden, müssen wir den Spielraum interkultureller Begegnung und Verhandlung über denjenigen des ‚Zwischenraums‘ (1. Schritt) und der Interperspektivität (2. Schritt) um denjenigen einer Zwischenzeit¹ erweitern. Denn so wie schon die Hierarchie zwischen Mann und Frau keinen einfach ‚natürlichen‘, biologischen, sondern einen kulturellen, historischen Vorgang darstellt, so haben unterschiedliche Zivilisationen und Gesellschaften in vielen anderen Beziehungen – nicht zuletzt in denjenigen zwischen Einheimischen und Einwanderern, zwischen Mehrheit und Minderheiten – im Lauf der Menschheitsgeschichte Muster der Überordnung und Unterordnung, der Unterdrückung und Unterwerfung, der Verachtung und der Selbstmissachtung eingeschrieben. Die multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Reformen einiger Gesellschaften haben sich zwar bemüht, die schärfsten Antagonismen zwischen Mehrheit und Minderheit in ziviler und kultivierter Weise zu entschärfen und die Komplementaritäten zwischen Einheit und Vielfalt zu verstärken. Gleichwohl bleiben auch sie imprägniert von Mustern der Herrschaft: In den multikulturellen Gesellschaften herrscht de facto eine hegemoniale Gruppe der Ersteinwanderer (White-Anglo-Saxon-Protestants) gerade dadurch, dass sie die Macht zwar teilen, aber insbesondere die vielen anderen Eingeborenen- und Einwandererkulturen noch einmal ‚teilen‘ – und an der Stelle vertikaler Gewalt mit unter horizontale

¹ Vergleiche hierzu die Ausführungen im ersten Teil des I. Bandes dieser Reihe: Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter.

Gewalt der Gruppen untereinander befördern und damit an das divide et impera aus der Zeit der Vielvölker- und Kolonialreiche anknüpfen. – Transkulturelle Gesellschaften nehmen ganz unverblümt eine Hierarchie vor, in welcher sie allerdings die transzendierende Transkultur, welche die vielen Einzelkulturen überschreitet, mit annähernd universalisierenden, zumindest generalisierenden Gründen rechtfertigen – und damit, fast nahtlos, die vereinheitlichende, zentralstaatliche Politik der Königreiche und der Nationalstaaten fortsetzt. – Und leitkulturelle Gesellschaften wie diejenige Deutschlands nehmen für die Mehrheit der Altbürger – scheinbar selbstverständlich – eine leitende und richtungweisende Präferenz in Anspruch: die Vor-Ziehungen, Bevorzugungen der eigenen Normen und Gesetze, Interessen und Werte, haben Vorrang vor solchen Ansprüchen der Minderheiten, die nicht mit diesen vereinbar sind und sich entsprechend Zurück-Ziehungen gefallen lassen müssen – damit ebenfalls wieder, zumindest teilweise, an Sonderwege des verspäteten deutschen Nationalstaats anschließen.

Dementsprechend verwende ich die zwei Kategorien Antagonismus und Komplementarität (Demorgon 2002) als Prozessbegriffe, die Zwischenzeiten – das heißt nicht nur Zeiten zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Zeitvorstellungen, vergangenen Belastungen und zukünftigen Aussichten – offen halten und für interkulturelle Begegnung und Verhandlung bearbeitungsfähig halten sollen.

Unter Antagonismus verstehe ich nicht nur Macht, sondern – interaktiver und interkultureller – Machtverhältnisse zwischen Überlegenen und Unterlegenen. Dabei kann diese antagonistische Herrschaft in und zwischen allen Intersphären zum Ausdruck kommen: In Selbstdisziplinierungsprozessen des Geistes über den Körper in der BioMentalSphäre, in Disziplinierungsprozessen der Institutionen über Individuen in der KulturMentalSphäre, in ungleichen Verteilungen in der SozioKulturSphäre sowie in Zerstörungen der Umwelt im Bereich der ÖkoSozialSphäre. Antagonistische Überordnungen und Unterordnungen können im Extremfall eskalieren: je mehr Macht, desto mehr Kraft und Selbstvertrauen und desto häufigere Ausübung dieser Macht (Batesons Schismogenese¹ und Galtungs ‚strukturelle Gewalt‘, Watzlawick 1974, S. 104). Ganz vordergründig behandle ich mit der Kategorie des Antagonismus sowohl die Machtverhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheiten, zwischen sekularem Machtträgern und religiösen Gemeinschaften als auch die horizontalen Dominanzbeziehungen unter Gruppen, Gemeinschaften, Religionen und Ethnien. In den meisten – zumal multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Gesellschaften kommt die Dominanzstruktur unter den Antagonisten jedoch nicht umhin, um des eigenen Überlebens und um des Funktio-

¹ Vergleiche die Ausführungen hierzu im Band I: Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter.

nierens der Gesamtgesellschaft Willens auch Beziehungen auf Gegen-Seitigkeit (Komplementarität) zuzulassen und zu verstärken.

Unter Komplementarität verstehe ich demgegenüber Verhältnisse, die auf Wechselseitigkeit gerichtet sind – sowohl was die (kulturellen) Unterschiede als auch die (ökonomische) Ungleichheit angeht. Während antagonistisch-asymmetrische Beziehungen durch Aufrechterhaltung von Ungleichheit und Unterschieden gekennzeichnet sind, beruhen komplementäre Beziehungen also aufeinander sich gegenseitig ergänzende und verzahnende Unterschiedlichkeit und Ungleichheit. In methodischer Hinsicht beschreibt es die Fähigkeit, zur gleichen Zeit Gleichheit und Ungleichheit, Religion als sublime Form gelingenden Lebens wie als totalitäre Form sozialer Unterdrückung wahrzunehmen. Dabei ergänzt das Verhalten oder die Position des Einen diejenige des Anderen. Doch im Normalfall enthält die Struktur der Komplementarität immer auch Aspekte asymmetrischer Interaktion. In der BioMentalSphäre geht es in der Regel immer mehr darum, einen Ausgleich zwischen Körper und Geist zu schaffen; dieser wird oft in gleichzeitig ent-komplementarisierender Weise von den Individuen organisiert: durch mentales Training, durch Biofeedback oder auch durch Ganzheitliches Lernen, durch Meditation und anderem mehr. In der KulturMentalSphäre gibt es eine Reihe mehr oder weniger legitimierter komplementärer asymmetrischer Beziehungen wie diejenigen zwischen Mutter und Kind, Arzt und Patient, Lehrer und Schüler. In der SozioKulturSphäre herrschen dagegen komplementär asymmetrische Beziehungen vor, die sich aus der unterschiedlichen Verfügung über Produktionsmittel und aus der unterschiedlichen Positionierung in den Produktionsverhältnissen ergeben: Finanzmärkte – Unternehmen, Arbeitgeber – Arbeitnehmer, Verkäufer – Kunden. Gegenseitige Bestärkungen und Bestätigungen, wie sie für komplementäre Beziehungen im Idealfall kennzeichnend sind, verlaufen jedoch meist nur teilweise und zeitweise ungestört. In Zeiten der Globalisierung hat sich Wettbewerb und Wettkampf zwischen starken und schwachen zu einer herausragenden Grunderfahrung zwischen Menschen und Menschengruppen entwickelt. Aber schon immer gehörten Streit, Auseinandersetzungen, Eroberungen, Konflikte und Kriege zur Erfahrung des menschlichen Lebewesens. Sie können dann eine konstruktive, komplementarisierende Funktion in bestimmten sozialen Kontexten gewinnen, wenn es Instrumente gibt, um übergreifende Einsichten, Beziehungen und Verhältnisse zu erkennen, um Wettbewerb zu regulieren und um Konflikte zu ‚beherrschen‘. Wie interpersonale und intersoziale (politische) Beziehungen so sind auch interkulturelle Verhältnisse immer von Entwertungen und Verwerfungen der Selbstdefinition zwischen Mehrheit und Minderheiten durchzogen und können dann zu jener Form gestörter Kommunikation führen, die Watzlawick „starre Komplementarität“ (1974, S. 104) nennt. Eine weitere Form gestörter Kommunikation ist für idealisierende interkulturelle Professionelle sehr naheliegend. Und

Nieke deutet sie indirekt an: die „Pseudo-Komplementarität“, die darin besteht, dass der Mächtigere dem Ohnmächtigen eine übergeordnete, superiore Position einnehmen lässt oder ihn sogar dazu drängt. In einem ersten vollen Verständnis begreife ich unter Komplementarität alle Beziehungsformen, in denen Verhalten und Positionen der Partner, bei allen weiterbestehenden Antagonismen, einander ergänzen. Diese Ergänzung kann reichen von einer egalitären symmetrischen Verflechtung bis zu einer inegalitären asymmetrischen Verzahnung. Und selbstverständlich kann und muss sie auch antizyklische Formen der ‚Interkomplementarität‘ enthalten, in denen Minderheiten und inferiore Positionen zu stärkerer Beteiligung oder Selbstwertbehauptung ermutigt werden oder diese sich solche selbst erkämpfen oder erhandeln.

In unserer interkulturellen Logik und Optik müssen wir Antagonismen und Komplementaritäten im Zusammenhang sehen, und dies vor allem historisch-biographisch in jener Zwischenzeit, den sich interkulturelle Kommunikationspartner mehr oder weniger mit- und gegeneinander teilen. In diesem Sinn nehmen wir in diesem dritten Schritt auch eine dritte Dekonstruktion vor. Diese besteht darin, in den verschiedensten interkulturellen (multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen und auch anderen) Konstruktionen die durch diese verdeckten oder verleugneten Verhältnisse der Gegnerschaft, der Ungleichheit und ihrer Ergänzung, der Gegenseitigkeit herauszuarbeiten. In der interkulturellen Diskussion ist die Metapher von Antagonismus und Komplementarität seit Devereux nur wenig verbreitet worden. Es ist insbesondere Jacques Demorgon zu verdanken, dass er um diese Kategorien herum eine Methode der adaptiven Regulierung entwickelt hat. Allerdings handelt es sich bei dem, was hier beschrieben wird eigentlich um polarisierte Einstellungen (explizite gegen implizite Kommunikation, Öffnung gegen Verschließung) oder Organisationsformen (Einheit gegen Vielfalt oder Autorität gegen Liberalität), die wir im Zusammenhang der Paradoxien und Oszillationen beschreiben. Demorgon scheint Widersprüche zwischen Dispositionen mit Gegenwirkungen zwischen Mächten zu verwechseln.

Wie eine ‚Geschichte‘, welche zunächst andeuten kann, wie antagonistische und komplementäre Beziehungen in interkultureller Begegnung und Verhandlung eine Rolle spielen, könnte der Fall (Süddeutsche Zeitung 22. März 2007) einer jungen „Marokkanerin mit deutschem Pass“ erzählt werden, die sich nach schweren Misshandlungen durch ihren frisch angetrauten Mann von diesem vorzeitig scheiden lassen wollte und dafür ein Gesuch beim Frankfurter Familiengericht einreichte. Eine zuständige Familienrichterin lehnte dieses Gesuch ab, weil in dem gemeinsamen marokkanischen Kulturkreis „Züchtigung nichts Ungewöhnliches“ und im Koran dem Mann auch durchaus ein Züchtigungsrecht zuerkannt würde. Ein starrer expressiver Antagonismus soll hier offensichtlich durch die Vorstellung einer ebenso starren

asymmetrischen Komplementarität zwischen Mann und Frau beantwortet werden. Doch interkulturelle Bewegung zwischen diesen rigiden antagonistischen und komplementaristischen Beziehungen entsteht, nachdem dieser Richterspruch an die Öffentlichkeit gelangt ist. Neben dem dominierenden Menschenrechts- und Grundgesetzkurs der Deutschen („ein deutsches Gericht darf nicht auf der Grundlage des Korans, sondern muss nach deutschen Gesetzen urteilen“) melden sich auch Interkulturelle und Islamräte zu Worte. Diese bestreiten der Richterin nicht nur das Recht und die Kompetenz, den Koran auszulegen, sondern werfen ihr – frei nach Said – vor, ein geradezu dämonisches Bild gewaltförmiger und schamloser Ehebeziehungen zwischen muslimischen Männern und Frauen zu zeichnen. Und dies obwohl in einer durch Pornographisierung und Isolierung vieler Frauen gekennzeichneten westlichen und deutschen Gesellschaft gerade die islamische Religion genau das Gegenteil zu beweisen und zu realisieren sucht – trotz vieler individueller Abweichungen und Ausnahmefälle. Mit ihrer auf dem ersten Blick kulturell komplementarisierenden, rücksichtsvollen Entscheidung hat eine offensichtlich aufgrund einer früheren Mordszene im Gerichtssaal traumatisierte Familienrichterin eine besonders subtile Form der Diskriminierung des Islam und muslimischer Familien artikuliert – während zur gleichen Zeit im Geburtsland des Ehepaars, in Marokko, ein sehr liberales neues Frauen- und Familienrecht eingeführt wurde, welche die Antagonismen zwischen Ehemann und Ehefrau in eine neue zivile Qualität komplementarisierender Strukturen überführt, welche der Freiheit der Frau eindeutig gleiche Rechte zu erkennt.

Dieses zusammenhängende und doppelböde Prozessieren von Antagonismus und Komplementarität lässt sich an unseren Szenen leicht verankern. Im Geschlechterkonflikt der Schüler (Zitat 1) haben wir es mit den Gegensätzen, teilweise auch mit den Gegnerschaften zwischen Einheimischen und Eingewanderten, vor allem aber zwischen (einheimischen und eingewanderten) Mädchen und Jungen zu tun. Beide Gruppen positionieren sich gegeneinander nicht nur in einem engeren kulturellen Sinn der symbolischen Werte, sondern auch im weiteren Sinn der materiell-ideologischen Kämpfe um Macht und Vorrechte. Gleichzeitig sind die komplementarisierenden Beziehungen zwischen pubertierenden Jungen und Mädchen nicht zu übersehen. In ihrer gegenseitigen Abwertung verbindet sie auch die Komplementarität von Eros und Aggression, Abwehr und Verlangen, Triebdurchbruch und ziviler Ordnung. – In der Konfrontation der Pädagoginnen (Zitat 5) versucht diejenige, welche der Migration entstammt, das Beharren der deutschen Kolleginnen auf ‚kulturelle‘ Anerkennungsfragen zum Kopftuch zu unterbrechen und deren Blick auf die ‚strukturellen‘ asymmetrischen Verteilungsverhältnisse unter ihnen zu lenken: nämlich dass ausgerechnet sie einem prekären Arbeitsverhältnis (auf zeitlich befristeter Sonderhonorarbasis) ausgesetzt ist. Diese Rückmeldung sanktionieren die deutschen Lehrerinnen mit Abwertung und Unterordnung: „Zicke“,

„Aggression“. Ihre sich gegenseitig ergänzenden Unterschiede in den Werten und Positionen finden keinen Ausdruck. – Dagegen kann der britische Politiker (Zitat 2) es gar nicht verhindern, dass seine Missgefühle gegenüber dem Kopftuch Objekt einer öffentlichen um Komplementierung bemühten Auseinandersetzung werden, in welchem ihm sein unangemessener ‚Registerwechsel‘ vorgehalten wird: er spricht von Formen der Kommunikation und versäumt es, seiner eigentlichen politischen Aufgabe gerecht zu werden, nämlich der Vertretung der Interessen seiner Bürger und Bürgergruppen. – Ähnliches muss die Grüne Bundestagsabgeordnete (Zitat 4) erleben. Deren Aufruf an die Frauen, das Kopftuch abzulegen, wird von der muslimischen Öffentlichkeit – und zwar auch von der säkularen in ihr – sofort in die Machtmatrix zwischen Einheimischen und Eingewanderten, zwischen Männern und Frauen, zwischen Muslimen und Christen übertragen. Auch diejenigen, denen diese Entgegensetzung zu radikal oder zu schematisch erscheint, können nicht übersehen, dass die Politikerin trotz ihres Migrationshintergrundes zu rasch über die reale strukturell verankerte Machtungleichheit hinweggeht: wenn sie lediglich an die betroffenen, von Diskriminierung bedrohten Muslima appelliert, Toleranz zu zeigen und „loszulassen“ (Pinn, Wehner 1995, S. 173) – Ähnliches passiert im Fall der französischen Schauspielerinnen (Zitat 3). Diese thematisieren ausschließlich eine Kleiderfrage, setzen eine quasi-natürliche Symmetrie zwischen Männern und Frauen voraus und finden die strukturelle Machtfrage der Über- und Unterordnung zwischen den Geschlechtern offensichtlich nicht der Rede wert. – Im letzten Zitat deutet der Erziehungswissenschaftler die ‚Machtasymmetrie‘ (Auernheimer 2006) zwischen einem sich universalistisch gebärdenden und mit Menschenrechten sich bewaffnenden Westen und den vereinnahmt oder ‚missbraucht‘ vorkommenden muslimischen Frauen oder Gemeinschaften an. Die bereits zitierten Untersuchungen von Auernheimer und anderen in deutschen Schulen deuten an, dass mit dem Kopftuch unterschiedliche Signale der Überordnung und Unterordnung inszeniert werden. Vielen Lehrerinnen erscheint das Kopftuch nicht nur als Ausdruck kulturell-religiöser Differenz sondern mehr noch als Zeichen patriarchalisch-religiöser Unterdrückung der Mädchen, während umgekehrt ein Teil der Kopftuch tragenden Mädchen damit eine den unreinen Mädchen, den Jungen und der westlichen Gesellschaft gegenüber überlegene, da gottesgebotene Reinheit, Keuschheit und Stärke demonstriert.

Bereits Kopftuchverbot und Kopftuchzwang sind gewaltförmige antagonistische Interaktionen. Sie drohen junge Frauen zu wandelnden militanten Gotteskämpferinnen zu machen, wenn sie sich nicht entweder vom Staat ‚enthüllen‘ oder von der umma ‚verhüllen‘ lassen. Es stehen sich gegenüber: das Gewaltmonopol des Staates und die Definitionsmächte religiöser Gemeinden, Familien und Individuen. Bewegliche interkulturelle und interreligiöse Beziehungen der Bildung, der Begegnung und der Verhandlung werden in die Formen starrer an-

tagonistischer und komplementärer Beziehungen transformiert. So beschreibt die frühere Ausländerbeauftragte der Stadt Berlin, die CDU(!)-Politikerin Barbara Juhn (2004) das Kopftuchverbot ausdrücklich als Setzung einer antagonistischen Gegengewalt gegen eine vermutete Gewalt von Muslimen. „Im Mittelpunkt der Angriffe stand die Kopftuchträgerin. Sie wurde in geradezu klassischer Manier zum Feindbild aufgebaut. Kopftücher sind eine „militante Kampfansage an die Gesellschaft“ lautet die verbreitete politische Botschaft ... mit diesen Charakterisierungen werden alle Merkmale einer Feinstilisierung erfüllt: die Brandmarkung, die moralische Disqualifizierung und die Deformierung: Musliminnen, die Kopftücher tragen, sind dieser Gruppe zuzuordnen. Musliminnen ohne Kopftücher gehören nicht dazu. So hat das Eintreten für das Kopftuchverbot „die Bedrohung erzeugt, die es werden will“ (FAZ 11.11.2003) ... Mit der Kopftuchdiskussion ist mir klar geworden, wie sich viele in Deutschland die Integration wünschen: Integriert ist eine muslimische Frau erst dann, wenn sie nicht mehr so aussieht wie eine Muslimin und auch nicht mehr dafür gehalten werden kann. Wer sich diese bornierte Wunschvorstellung auf „unterhaltsame“ Art vor Augen führen will, der sollte Lessings Einakter „Die Juden“ lesen, geschrieben 1754. Übrigens. Der Autor hat dieses Trauerspiel ein Lustspiel genannt. „I was not amused reading it.“ Umgekehrt werden einige dem Islam entstammende Menschenrechtlerinnen wie Seyran Atès oder Publizisten wie Namo Aziz nicht müde, das Bild der unterdrückten Frau zu malen, welches das Kopftuch transportiere: die Frau als „Feld des Geschlechtlichen“, dass der angetraute Mann bestellen kann, „wann und wie ihr wollt“ (Sure 233, Vers2) „Wer in Deutschland das Kopftuch in deutschen Schulen und Institutionen toleriere, der sollte auch die Einführung der von der scharia vorgesehenen Strafen wie Auspeitschung, Amputation und Steinigungen in Betracht ziehen.“

Interkulturelle Begegnung und Verhandlung hat also überhaupt nicht die Augen zu verschließen vor dem Dominanzanspruch, vor dem liberale menschenrechtliche Muslime warnen und den militante Muslime in bedrohlichen bis mörderischen Kampagnen ausagieren. Ebenso wie sie die Doppelmoral des ‚Westens‘ bis hin in seine aufgeklärten Fraktionen nicht unter den Teppich kehren kann, welche die afghanischen Kämpfer gegen die sowjetische Besatzung Freiheitskämpfer und diejenigen gegen die amerikanische Besatzung Terroristen nennen, oder die den Rückzug syrischer Besatzungstruppen aus dem Libanon durchsetzt, die Besetzung palästinänsischer Gebiete durch die israelische Armee aber gestattet, eine Armee, die Juden schützen muss, weil der Westen einst ihren Schutz in Europa nicht sichern konnte.

Könnte es sein, dass sich zwei antagonistische Lager bilden und gegenüberstellen, hier die Regierungen und Kulturbehörden deutscher und französischer Staaten – dort Vereine und Versammlungen muslimischer Moscheegemeinden? Beide scheinen den jeweils anderen mit

Strategien zu behandeln, welche ursprünglich in der angelsächsischen Theoriebildung als Strategien der Rassialisierung (Domminelli 1994) bezeichnet wurden: (1) Verleugnung des Vorhandenseins diskriminierender Akte gegen den anderen, (2) Ausblendung der Wirkungen von Gegenmaßnahmen, die mit Verbot oder Zwang erreicht werden, (3) Dekontextualisierung, also die Nichtbeachtung des konkreten historisch-biografischen Kontextes des jeweiligen anderen, (4) Farbenblindheit durch vorgebliche Gleichsetzung farbiger und nicht-farbiger Menschen, als ob viele unter den ersteren nicht unter diskriminierenden und deprivilegierenden Bedingungen leben und handeln müssten, (5) Vermeidung der Bedeutung, die Hautfarbe und Herkunft für die interkulturelle Begegnung und Verhandlung haben können, (6) Anschwärzung der Opfer, das selbst für das Verbot oder die Diskriminierung verantwortlich sei, da sie sich nicht integrieren wolle, (7) Gönnerhaftigkeit, mit der die Mehrheit der einheimischen den Minderheiten einen symbolischen Teil ihrer Macht abgeben.

Um eine Dekontextualisierung zu vermeiden und Komplementarisierung zu befördern, lässt sich nun noch einmal und etwas spezifischer der Kopftuchstreit in und zwischen den Intersphären interpretieren.

Den interkulturellen Spannungspol können wir noch einmal nun quer durch alle Intersphären verorten.

In der BioMentalSphäre geht es grundsätzlich um den Antagonismus zwischen „animalischem Antrieb“ und geistiger Sublimierung. Auf interkulturelle Begegnung und Verhandlung bezogen sind in ihr die Exzesse des Rassismus (als eine geistig-ideologisierte asymmetrische, aversive Beziehung zwischen Leibern) und des Exotismus (als eine ebenso affektiv aufgeladene Attraktionsbeziehung zwischen Körpern) zu verorten. Im Kopftuchstreit geht es dann in dieser Sphäre ganz konkret um die Selbstverhüllung der weiblichen und die Bändigung der männlichen Triebe – zum Zwecke ihrer sublimierenden Synthese in respektvoll-genitalischen Ehebeziehungen. Zwischen BioMentalSphäre und KulturMentalSphäre mögen manche muslimische Frauen sogar einen Kampf um eigene ‚Reinheit‘ und gegen die Unreinheit der anderen ausfechten. Oder auf die Jungfrauenschaft fixierte Mädchen müssen sich „auf Analverkehr einlassen, weil das die einzige Verhütungsmethode unter ihren Umständen ist“. So verbreiten es zumindest einige Literaten wie Feridun Zaimoglu und Anwältinnen mit Migrationshintergrund wie Seyran Atës. Letztere ist daraufhin von türkischen Zeitungen für „irre“ erklärt und von den Ehemännern ihrer Mandantinnen bedroht worden – und hätte ohne öffentliche Unterstützung ihren Beruf fast aufgegeben. Während religiöse Fundamentalismen dazu nötigen, das Sexuell-Körperliche außerhalb der Ehe als Inbegriff einer irdisch vergänglichen und widerlichen Genussucht zu begreifen, suggeriert ein marketingmäßig angetriebener Liberal-Fundamentalismus genau das Gegenteil. Und das ungleichzeitige Zusammenfallen von

sich enthüllenden und verhüllenden Mädchen und Frauen kann unter Umständen für einige von ihnen lebensgefährlich werden. In der KulturMentalSphäre stehen sich eine sekularisierende aber manchmal wie eine Zivilreligion sich gebärdende Staats- oder Kulturpolitik und eine sich politisierende islamische Sakralkultur gegenüber. Die ersten kämpfen um die Entbettung der Mädchen aus ihren Herkunftsgemeinschaften, die letzteren um deren grundlegende Wiedereinbettung in dieselbe. In diese kulturellen Antagonismen zwischen politischen und religiösen Instanzen interferieren zunehmend betroffene Kopftuch tragende Schülerinnen und Frauen selbst: In ziviler Weise jene, die darauf hinweisen, dass die aus angeblichen Beziehungsproblemen erfolgenden Ehegattenmorde im Westen (in Spanien einer täglich, in Frankreich und Deutschland alle drei Tage) die Zahl der ‚Ehrenmorde‘ in muslimischen Familien übersteigt; in militanter Weise jene, die mit dem Kopftuch gegen die ‚Assimilationfabrik‘ der staatlichen Schule opponieren. Den angeblich zur Gewalt aufrufenden Koranzitaten werden Bibeltexte (vornehmlich aus dem Buch der Richter aus der Apokalypse) gegenüber gestellt, die zeigen, dass solche Ambivalenzen zwischen Antagonismus und Komplementarität offensichtlich ein Charakteristikum nahezu aller Offenbarungstexte ist. Eine Ahnung von den interkulturellen Antagonismen haben wir am Beispiel paradox-oszillierender Perspektivenverschränkungen im vorigen Kapitel bereits geliefert. Hans-Jochen Gamm (1995, S. 69) beschreibt diesen „Konflikt, der sich nicht lösen lässt und gegen den auch kein Dialogwunsch ankommt“, wie folgt: „das Recht der Jugendlichen auf Freude, Genuss und Unbeschwertheit ist unstrittig. Sie müssen sich nicht in das von anderen Menschen veranlasste Verhängnis einbeziehen lassen. Was aber ist interkulturell zu lernen, wenn Kritik an der eigenen Vorfahrenschaft von unseren Jugendlichen geäußert wird, von anderen ethnischen Gruppen aber nicht geteilt werden kann, da zum Beispiel Pietät bestehen blieb, Eltern geliebt und verehrt werden?“. – Zwischen KulturMentalSphäre und SozioKulturSphäre findet sich der Kopftuchstreit in den Kontext sozialökonomischer Macht- und Verteilungsverhältnisse verfrachtet. Pierre Bourdieu hatte schon sehr früh behauptet, dass mit diesem Kleidungsstück nur der Hauptgegensatz – soziale Einschließung gegen Ausschließung – verschleiert werde. Das Kopftuchverbot verhülle nur folgende Botschaft: „Ihr könnt Euch integrieren – aber das ist nur zum Preis eurer Enthüllung, eurer Unterwerfung zu haben“. Die Diskussion um Anerkennungskämpfe mit ihren riesigen Worten – Laizismus, Freiheit, Emanzipation der Frau hier gegen Ehre, Scham, Heiligkeit der Familie dort – verdeckten nur die dauerhafte asymmetrische Verteilung, was die sozialen und ökonomischen Güter angehe. Brandschatzungen der beurs, der Jugendlichen in den französischen banlieues, haben die wechselseitige Abhängigkeit beider Kämpfe demonstriert: die kulturelle Kränkung durch eine oppressive Polizeimacht und die materielle Diskriminierung durch Sozialstaat und Marktwirtschaft. Der türkische Minister-

präsident Erdogan ging sogar so weit zu behaupten, dass der Aufstand in den banlieues auf das Kopftuchverbot zurückzuführen sei. Diese Meinung ist in der westlichen Presse gar nicht erst ernst genommen worden. Genauso wenig wie die sekulare Fiktion, dass – zumindest die islamische – Religion nur ein Relikt vormoderner Zeiten und demnach überholt sei. Ebenso nimmt im Westen kaum jemand (außer Baudrillard und teilweise Virilio) die Kritik gegen die triviale Spiritualität der Konsumgesellschaft zu Kenntnis, geschweige denn ernst. Stattdessen versuchen die meisten Politiker zunehmend das Rechtssystem dazu zu nötigen „aufzuwachen“ und duale, also „eindeutige Signale“ an die Einwanderer auszusenden: „so geht es und so nicht!“ (SPIEGEL 2007, 13, S.25) – In der Sphäre der SozioKulturellen Weltgesellschaft sehen schließlich viele Anhänger des Islam keinen Grund, den Westen, der sie so lange kolonialisiert und auch neuerdings mit Kriegen überzogen hat, zu vertrauen. Schon gar nicht in Zeiten der Globalisierung, welche einen schon ursprünglich ungleichen Wettbewerb weiter verschärfen, der immer wieder Gegensätze, Gegnerschaft, Feindschaft – bis hin zu gewaltförmigen Austauschhandlungen – schafft. - Selbst die ÖkoSozialSphäre ist vom Kopftuchstreit nicht ganz unbeteiligt. Denn selbstverständlich ist nicht auszuschließen, dass die lokale wie globale Vermischung samt Kulturkampf und Anti-/Terrorismus in den Medien avancierter Informations- und Waffentechnologien zur kulturellen Verrohung und zum Rückfall in unveröhnliche Antagonismen beitragen. Die global-kulturell umwirbelte Menschheit tritt nicht mehr einfach aus seiner Naturgeschichte (der Abhängigkeit von ihr) heraus – wie es noch Aufklärer wie Schleiermacher prognostizierten – ganz im Gegenteil wird sie verstärkt wieder zum Spielball einer Naturgeschichte, die sie zum Teil nun selbst durch Umweltausbeutung und Ressourcenverknappung mitverschuldet und forciert hat. Die Ermahnung angelsächsischer Politiker an Franzosen und Deutsche, das Kopftuchverbot aufzuheben, erfolgt durchgehend – und nicht etwa nur angesichts extremer Anlässe wie jenen, als irakische Terroristen ihre französischen Geiseln erst nach der Aufhebung des Kopftuchverbots freilassen wollten oder als Erdölproduzierende Länder eine Erhöhung der Rohstoffpreise androhen. Insgesamt können wir ähnlich wie Sozialwissenschaftler (Hondrich 2005) feststellen, dass jede Gruppe und Gesellschaft ihre Grenzen zieht, in denen sie die einen einbezieht und andere ausschließt. Da Lebewesen mit begrenzten Kräften nur begrenzt beziehungsfähig sind, erwachsen Beziehungen nicht nur in paradoxalen sondern eben auch in antagonistischen Strukturen. Beziehungen sind Vorziehungen, die unweigerlich ein zurücksetzen der Anderen nach sich ziehen. „Als erwachsene Menschen mögen wir wählen, was wir vorziehen – aber bis es dazu kommt haben sich längst überlebenswichtige Vorziehungen gebildet: Die leiblich nächsten, vertrautesten Beziehungen mit der frühesten und längsten Gegenseitigkeit. Sie begründen, auch wenn wir uns ihnen später entziehen, ... einen Sprengstoff: Gegenüber dem jeweils Unvertrauten,

Fernen und Fremden impliziert wie eine Abwertung, die unversehens in Diskriminierung und Feindseligkeit münden kann.“

Dieses Umschlagen von paradoxaler Duldung in willentliche Intoleranz ist also keineswegs das Monopol einiger fundamentalistischer islamischer Potentate oder einiger sich von Terrorakten bedroht fühlender Regierungen. Es verbreitet sich zunehmend wieder in rechten Gruppen der Gesellschaft sowie in fundamentalistischen Gemeinden der sich rasant ausbreitenden evangelikalischen Christen: „Be intolerant! Die Bibel ist wahr und die Hölle ist heiß.“ (Samdler 2006) Damit verschiebt sich eine ursprüngliche „Links“ (etwa bei antikolonialen Befreiungskämpfen und antipatriarchalischen Frauenrechtskämpfen) eingeordnete Kritik an eine früher immer als „Rechts“ (bei Fundamentalisten aller Couleur) eingeordnete negative Dialektik und Gegengewalt gegen Globalismus und das ‚imperiale amerikanische Projekt‘.

Abb 25: Interkulturelle Antagonismen in und zwischen den Intersphären

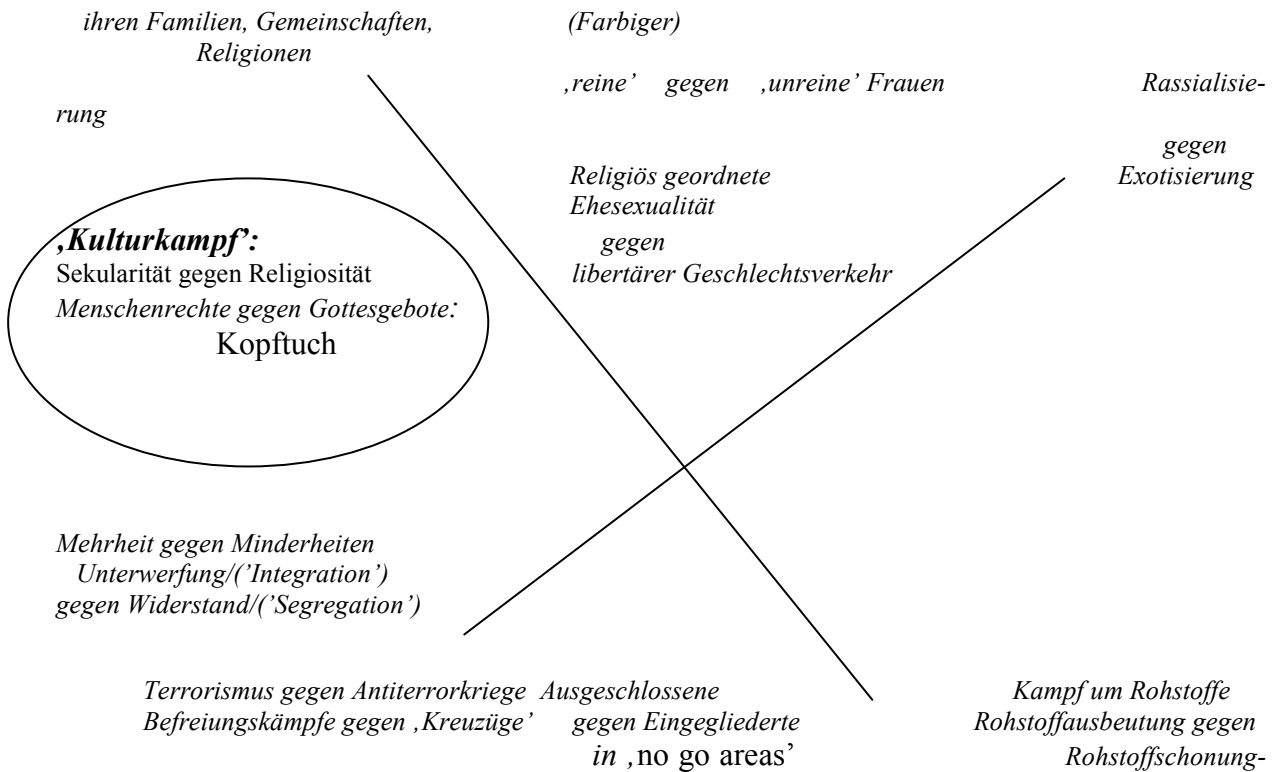
KulturMetalSphäre

*(Wieder-)Einbettung gegen Entbettung
Von Heranwachsenden in/aus*

BioMentalSphäre

*Brachialisierung/
Exotisierung gegen ‚Weiße‘*

*Seele gegen
Triebe*



SozioKulturSphäre

ÖkoSozialSphäre

In diesem Kontext sind die drei weiteren semantischen Änderungen des Interkulturellen im Vergleich zum Multikulturellen, Transkulturellen und Leitkulturellen zu lesen:

Siebte semantische Änderung: Interkultur – Anerkennungskämpfe in Verteilungskämpfen und umgekehrt

Interkulturelle Kämpfe oder Dialoge haben es nicht nur mit im engeren Sinne kulturellen Anerkennungskämpfen (Identität, Religions-, Minderheitenrechte in den „oberen“ bio- und kulturmentalen Sphären) zu tun, wie es die multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen und oft auch interkulturelle Ansätze suggerieren – sondern sie sind auf engste mit „strukturellen“ Kämpfen um die Verteilung von Macht und Gütern (in den „unteren“ sozio-kulturellen und ökosozialen Sphären) verbunden¹.

Achte semantische Änderung: Interkultur – Unvereinbares im Vereinbaren und umgekehrt
Interkultur handelt nicht nur davon, wie Differenzen multikulturell ausgehalten, transkulturell vereinheitlicht oder leitkulturell subsumiert werden können – sondern sie hat sich auch um den ganzen Spannungsherd unvereinbarer Werte und Interessengegensätze zu kümmern.

Neunte semantische Änderung: Interkultur – Verhandlung in Gegnerschaft und Wechselseitigkeit

Interkulturelle Kommunikation erfolgt nicht nur da, wo Verhandlungen (Multikulturalismus), Verpflichtungen (Transkulturalismus) oder Vereinnahmungen (Leitkulturalismus) erfolgen – sondern auch dadurch, dass sie die Antagonisten zur Gegnerschaft ermutigt, also zur Artikulation gegenwirkender bisher vielleicht auch unterdrückter oder verdrängter

¹ Vergleiche die Ausführungen zur Kategorie des „Interkulturellen Austauschs“ im I. Band dieser Reihe: Interkultureller Austausch – Interkultureller Wandel – Inter

Werte und Interessen. Diese sind auf Potentiale möglicher Wechselseitigkeit (Komplementarität) zu untersuchen.

Vielen mag die thematische Anhäufung von Gegnerschaft, ja sogar von Feindschaft, nicht nur kompliziert, sondern auch kontraproduktiv erscheinen. Gehört es doch eigentlich zur ‚guten‘ Tradition interkultureller Kommunikation, eher von interkultureller Verständigung, interkulturellem Ausgleich und Auskommen auszugehen, ja sogar wie erwähnt ‚Pseudokomplementaritäten‘ dadurch zu schaffen, dass Minderheiten ermutigt und ermächtigt werden, sich zu organisieren und eigene Werte und Interessen durchzusetzen (empowerment). Für eine Logik interkultureller Begegnung und Verhandlung sind wir jedoch gehalten über die perplexen und paradoxen Beziehungen hinaus auf antagonistische, teilweise feindselige Verhältnisse einzugehen – um in und an ihnen die komplementarisierenden Möglichkeiten herauszuarbeiten. Erst wenn wir das tun, besteht eine Chance, dass Antagonismus und Komplementarität nicht einfach ausschließlich als etwas Negatives und Schädliches zurückbleiben oder dass diese voreilig einzelnen Gruppen oder Lagern angelastet werden.

Die einfachste Erklärung, warum interkulturelles Begegnen und Verhandeln sich mit Antagonismen befassen muss, haben wir bereits genannt: je kulturell heterogener die Gesellschaften und je weiter die Bildungsinstitutionen geöffnet werden, desto eklatanter stoßen unterschiedliche, zunächst nicht vereinbare Sprachen und Kulturen aufeinander und desto mehr klaffen Anspruch und Wirklichkeit auseinander. Und je mehr dieses passiert, desto häufiger werden kulturelle Anerkennungskämpfe auch für strukturelle Verteilungskämpfe eingesetzt und umgekehrt. Wie im 5. Zitat illustriert, neigen interkulturell eingestellte Pädagogen immer eher der Seite symbolischer Anerkennung und immaterieller Identität zu und haben Mühe, ihre eigene – durch interkulturelle Kompetenz noch zusätzlich untermauerte – Machtposition gegenüber Menschen und Kollegen mit Migrationshintergrund zu reflektieren, geschweige denn zu thematisieren. Umgekehrt herrscht bei den meisten Migranten, und hier gerade bei einigen ‚Integrierten‘ unter ihnen, die Tendenz vor, den Platz der Verteilungskämpfe zu verabsolutieren und in Extremfällen auch in Exzesse terroristischer (Selbstmord-)Anschläge auszuagieren (wie in den Beispielen Attas und Mohammed Bouyeri nachweisbar). Denn zunehmende Integration allein führt nicht automatisch zu weniger Gewalt und Ungleichheit, wie wir an den ‚prominentesten‘ Antagonisten wie Mohammed Atta (Twin Towers), Mohammed Bouyeri (Mörder van Goghs) und den jungen britischen Muslimen und französischen Beurs, aber auch am Aufstand niederländischer Bürger, deutscher Rechtsextremer und anderer Gruppen aus der einheimischen Mehrheit sehen können. In Zeiten der Globalisierung und der Kulturkämpfe werden antagonistische Beziehungen ebenso wie die Kategorie des Antagonismus auf neuer Zeithöhe rehabilitiert. Doch in unserer Optik interkultureller Begegnung und Verhandlung

verwenden wir sie nicht einfach nur, um Feinde und Freunde voneinander zu unterscheiden und in gegenwirkende Verhältnisse zu versetzen. Vielmehr knüpfen wir mit dem Prozessbegriff des Antagonismus zunächst ganz elementar an philosophische und naturwissenschaftliche Grundverständnisse an: zunächst an das Kantische Verständnis des ‚antagonism‘, der den Zwiespalt als Hilfsmittel zur Beurteilung bislang verborgener Problemlösungen und Vorstellungen zu nutzen sucht, etwa am notwendigen Spannungsverhältnis zwischen Zwang und Freiheit in Pädagogik und Politik. Dann aber auch im Sinne der seit der Relativitätstheorie transformierten Naturwissenschaft. So wie der Quantenphysiker Niels Bohr, der die antagonistischen Messeffekte der Wellen und Teilchen registrierte, bis er in der Relation zum Beobachter deren komplementäre Beziehungen entschlüsselte. Die antagonistische Logik hat dann Reichenbach in dem bereits zweiten Schritt beschriebenen dritten Wert – „unbestimmt“ – formalisiert, um die Naturwissenschaften in die Lage zu versetzen ‚Interphänomene‘ logisch und empirisch zu bearbeiten. Diese Vorbilder sind dann in die interkulturellen Wissenschaften durch den Ethnopsychiater Georges Devereux eingeführt und am Beispiel antagonistischer Akkulturationen illustriert worden.

Bezogen auf komplexe gesellschaftliche und interkulturelle Verhältnisse verstehe ich unter Antagonismus nun genauer Gegen-Wirkung aufgrund unterschiedlicher Machtpositionen. Geschichtlich gesprochen war Antagonismus zunächst ein nationalstaatliches Prinzip geworden. Denn es diente den neugegründeten Nationalstaaten dazu, Grenzen zu ziehen, mit welchen sie den Einschluss der Bürger und den Ausschluss von Ausländern, Fremden, Migranten regeln konnten. Die Austauschverhältnisse betonten auf breiter Front zunehmend Gegnerisches: siehe die Kolonial-, Klassen- und Geschlechterverhältnisse. Ihre Genese findet dieser Antagonismus gar nicht zufälligerweise in der modernen Entstehung des Kulturbegriffs und der Kulturen. Denn diese (der deutsche Volksgeist Herders) wie andere (die sich vom Kolonialismus befreienden neuen Nationen) sind ausschließlich auf die Entgegensetzung zu damals superioren, überlegenen ‚Zivilisationen‘ und gegen die Unterdrückung der durch diese eingeführten Kolonialreiche (Britanniens und Frankreichs) ausgerichtet – mit Versuchen, die ökonomisch und technisch radikalisierte Überlegenheit durch ‚kulturelle Hegemonie‘ auszubalancieren und zu konterkarieren. Während der Hochphase der Nationalstaaten trat die Institution des Staates in den Vordergrund, der stärker als es in der pränationalen Epoche der Fall war, die Generationen-, Geschlechter- und Gruppenverhältnisse (zwischen Mehrheit und Minderheiten) zu erhitzen begann und dadurch zu ‚kulturellem Wandel‘ beitrug (Lévi-Strauss).

Heute erfolgt die Erhitzung nicht mehr primär durch den Staat und seine Homogenisierungsbemühungen (aus der KulturMentalSphäre heraus), sondern geht vom (Finanz-)Markt aus

(also aus der SozioKulturSphäre). Dessen virulentester Widersacher ist – trotz all seiner Vielfalt – unter anderem ein militanter Teil des Islam. Denn dieser will nicht ohne Rest aus der Öffentlichkeit verschwinden. Er kann die Trennung vom Staat nicht akzeptieren, unter anderem auch, weil er den (westlich beherrschten, zudem unmoralischen, ‚zinswucherischen‘) Markt bekämpfen will. Angeheizt durch die Terrorattentate und Antiterrorkriege gehen somit immer wieder Antagonisten gegeneinander in Stellung. Aus dem schönen linearen „kulturellen Wandel“ des Lévi-Strauss wird in der Arena der Weltgesellschaft ein interkultureller Wandel, in welchem die Effekte antagonistisch-komplementärer Beziehungen deutlicher erkennbar sind als etwaige Fortschritte. Al Quaida will die Vorherrschaft der „Zionisten und Kreuzzügler“ und ihrer „arabischen Vasallen“ zerschmettern, erreicht aber eher die Transformation demokratischer Gesellschaften in Regime militärisch-polizeilicher Sicherheit und finanzmarktlicher Deregulation. Das neue Empire will ihr ‚Projekt eines amerikanischen Jahrhunderts‘ durch Kriege in Afghanistan und Irak sichern; doch statt Demokratie, Freiheit und Frieden exportiert sie eher neue Autokratien, religiöse Fundamentalismen, Bürger- sowie Religionskriege und nicht zuletzt asymmetrische Weltkriege zwischen Terroristen und dem ‚Empire‘.

Ob wir es wollen oder nicht: beim Eintritt in die globalen „Transnationalstaaten“ (Beck 1997) steht das zu Zeiten der Nationalstaaten eherne kollektive Identitätsprinzip auf dem Spiel. In einer Zeit, in der Menschen, Kulturen und Zivilisationen der Begegnung nicht mehr ausweichen können, vermögen Nationalstaaten nicht mehr einfach durch Ausschließen und Entgegensetzen (Antagonismen) zu funktionieren. Sie müssen nach innen und nach außen auch Teilhabe (Komplementarität) vorsehen (Hondrich 2005). Denn mit der kollektiven Identität bildet sich die neue Dynamik eines Multiversums oder Interversums, welches die alte Dialektik des Universalismus und des Kolonialismus ersetzt. In der Idee der Universalität wurden die Menschen als weltweit Gleiche betrachtet und damit ihre Zugehörigkeit zu einer partikularen kollektiven Identität in einer supranationalen weltbürgerlichen Kollektivität ‚erhoben‘. Aber die Spannung zwischen den kulturellen Identitäten bleibt, nur dass diese ehemals Partikularen und Lokalen sich zugleich als Globale und Generelle, wenn nicht sogar als Universelle gerieren (besonders nachdrücklich symbolisiert in der umma des Islam und in den vielen globalen Netzwerken).

In diesen eigentlich erweiternden Kontexten findet die Neigung zu Antagonisierung neue Nahrung. Was Edgar Said in den Siebziger Jahren des vorherigen Jahrhunderts noch mit ‚Orientalismus‘ umschrieb, nämlich der Wissenschaftsproduktion vom kulturellen Dominanzstandpunkt des Okzidents her, das sich ‚ihren‘ Fremden (den Orient) als Problem und als Problemlösung zugleich selbst produzierte, scheint im Moment eine verallgemeinerte Wis-

sens- und Urteilsproduktion in den Bevölkerungen zu werden. Zumindest wenn wir neueren sozialwissenschaftlichen Untersuchungen glauben, die interkulturelle Vorteile und Diskriminierungstendenzen gegen den Islam hier und den Kopftuchträgern dort nun auch – und das sei neu – bei den gebildeten Mittelschichten zu entdecken meinen. Diese Diskriminierungen werden nicht mehr nur an rassistisch-biologischen Merkmalen festgemacht, sondern immer mehr an Verhaltensorientierungen bestimmter kollektiver Gruppen, im Westen insbesondere des Islam festgemacht (mit dem Symbol des Kopftuchs und der exzessiven Pragmatik des Terrorismus: Heitmeyer 2006, Allensbach 2006)

Zu weltgesellschaftlichem Hass wird dieses kollektiv geteilte Gefühl der Un(v)erträglichkeit dann, wenn ein ‚Westen‘ die von ihm verschuldete Gewalt (gegen Zivilbevölkerungen), Komplizenschaft (mit repressiven Regimes) und Armut (durch soziale Polarisierung und marktökonomischen Protektionismus) vielleicht bedauert, aber diese in einer Art Doppelmoral als fatale, ungewollte oder gar irrelevante ‚Kollateralschäden‘ abtut. Ebenso unerträglich ist es umgekehrt den ‚antiwestlichen‘ Antagonisten, dass ‚die im Westen‘ nicht nur ihre Gottesgebote und Traditionen als Verletzungen der Menschenrechte diffamieren, sondern auch ihr eigenes zynisches Akkumulieren von Finanzkapital, ihre sexuelle Promiskuität, ihren materialistischen Götzendienst, ihre geschmacklosen Blasphemien, also ihre Ablehnung von Transzendenz und Gottesgeboten als universalen Höhe- oder sogar Richtpunkt menschlicher Geschichte auffassen. Und umgekehrt wird ‚Westlern‘ dieses geteilte Gefühl der Un(v)erträglichkeit zum Abscheu (in Form von Islamophobie, Heitmeyer 2006), dann, wenn religiöse Integristen den Terror gegen Zivilgesellschaften, die Unterdrückung von Frauen oder einen hemmungslosen Antizionismus als Folgen ihres Kampfes gegen Werte- und Weltzerfall hinstellen.

Beim interkulturellen Begegnen und Verhandeln verwenden wir die analytische Kategorie des Antagonismus somit für eine Operation, die bei all ihrem schwankenden und oszillierenden Augenmerk auf den Fremden beziehungsweise auf das Fremde nicht die Tatsache aus dem Auge verliert, dass sich jenseits nicht nur Freundschaften sondern auch Feindschaften entwickeln. Historisch aktuell müssen wir nicht erst seit dem 11. September 2001, zwischenzeitlich zumindest, davon ausgehen, dass die Polarisierung in Freunde und Feinde gängige Praxis zu werden droht, und zwar in einem Ausmaß, der die Blockbildung zwischen Ost und West während des Kalten Krieges noch überbietet. Denn diesmal wird sie von breiten Schichten der Bevölkerungen, einschließlich ihrer Mittelklassen, mitgetragen, ohne dass sie von staatlichen Systemen kontrolliert werden könnte.

Dabei ist es nicht wichtig, wie zutreffend die eine oder andere hier getroffene inhaltliche Wertung ist. Entscheidend ist der Hinweis auf antagonistische Verhältnisse, darauf, dass diese

eng mit historischen Veränderungen verbunden sind und es deshalb richtig ist, die Kategorie des Antagonismus zu rehabilitieren (Žižek). Denn diese historischen Transformationen treffen alle, aber ungleich und mit unterschiedlicher Wirkung. Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“ oder Alice Schwarzers Unterstellung, dass über das Kopftuch ein weltweiter „Kreuzzug der Islamisten“ geführt werde (gegründet in den pakistanischen und indischen Koranschulen, angetrieben durch den Gottesstaat Iran und finanziert von Saudi-Arabien), gehören zwar zu den schrecklichen (simplex bleibenden) Vereinfachungen, gegen die eine interkulturelle Analyse bestehen muss. Aber formal und methodisch müssen wir immer mit einberechnen, dass wir es mit Antagonisten zu tun haben können, die dann auch in bestimmten Konjunkturen durch Selbstmordattentate und Anti-Terror Kriege „angeheizt“ und gegeneinander in Stellung gebracht werden. Mit zunehmender Dynamisierung der globalen Kapital- und Waffenströme wächst das Bewusstsein fortschreitender sozialer, aber auch religiöser Polarisierung an – und wird die „Macht der Identität“ (hier der religiösen Integralität) gegen die „Logik der Apparate“ (hier insbesondere der Finanzmärkte) mobilisiert (Castells 2000).

Darüber hinaus gibt es aktuelle erkenntnis- und gesellschaftstheoretische Gründe, mit diesem kategorialen Spannungspol zu arbeiten. Ähnlich wie Homi K. Bhabha (2001) kritisieren wir in der dialektischen Erkenntnisform die binären Aufteilungen, welche gesellschaftliche Subjekte (Individuen wie Gruppen) einer mehr oder weniger totalisierenden Logik unterwirft und nicht nur die Suchbewegungen vom Unbestimmten bis zum Paradoxen, sondern auch die Wechselverhältnisse zwischen Antagonismus und Komplementarität zerstört. Selbst in Zeiten der Globalisierung wirken, wie gezeigt, Unterdrückungsstrukturen niemals total. Denn Globalisierung bringt auf der einen Seite Menschen aller Länder kulturell miteinander immer stärker in Verbindung – doch gleichzeitig treibt sie diese faktisch in politischer und ökonomischer Hinsicht auseinander. Der Globalismus – sei er westlicher oder östlicher Provenienz – schafft geo-ökonomische Verhältnisse, die Menschen zu Immigration und Flucht aus ihren ärmeren Ländern und in Strukturen der Ausschließung und Ausgrenzung in den reicheren Ländern zwingt. Er unterwirft mit ökonomischen und politischen Mitteln die Vielfalt der Kulturen einem Gesetz der Gleichwertigkeit – mit dem Effekt, dass sich Kulturen, die ihre Werte zu verlieren drohen, ‚zu rächen‘ beginnen. Was in der antagonistischen Metapher des ‚Kampfes der Kulturen‘ beschrieben wird, erscheint also eher wie das konfliktreiche Aufeinandertreffen zwischen einer undifferenzierten universellen Kultur des Marktes und all denen, die so etwas wie eine „irreduktible Alterität“ (Baudrillard), eine nicht zurückführbare Andersheit, bewahren wollen und oft gegen den soziokulturellen Homogenisierungsanspruch neue kulturelle, religiöse Universalisierungsansprüche setzen. In einer grenzenlos gewordenen Welt scheinen Menschen und Gruppen immer neue Grenzen aufzustellen. Doch sie übersehen da-

bei, dass Grenzen nicht nur einen Ort darstellen, an dem etwas endet, sondern von welchem auch etwas sich zu gewärtigen beginnt (wie Bhabha 2001, S. 1 Heidegger zitiert).

In einer interkulturellen Weltarena treten dann notgedrungen nicht nur historische Antagonismen, sondern in ihnen auch bearbeitbare Komplementaritäten auf. Als Komplementarität bezeichne ich diejenige Operation, mit deren Hilfe wir Wechselseitigkeiten identifizieren: Eine hinter den Antagonismen steckende ‚Allgemeinheit‘, ‚Komplexität‘ oder ‚Potentialität‘. Diese kann dann allerdings nicht mehr in einseitigen polarisierenden Setzungen (wie Menschenrechte oder Gottesgebote) ausgedrückt werden, sondern muss in einem zugleich ausschließenden und teilhaben lassenden Zusammenfügen der Gegensätze und Zusammentreffen der Gegner ausgedrückt werden. Dann bekämpfen und verbieten sich nicht nur Positionen gegeneinander, sondern sie erkennen sich gegenseitig relevante Anteile an der Gesellschaft und an der interkulturellen Begegnung und Verhandlung an. Dies lässt sich sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht genauer beschreiben. Formal beinhaltet Komplementarität dann die Bemühung, virtuell oder tatsächlich kurzfristig oder langfristig, den Rahmen rigider asymmetrischer Verhältnisse zu verlassen; negativ etwa dadurch, dass ein interkulturelles Begegnen und Verhandeln die machtvolle Position des Nicht-Fremden (des Eigenen) nicht länger verschleiert und die menschen- und kulturzerstörenden Implikationen des eigenen Handelns nicht länger verdrängt; ‚positiv‘ dadurch, dass Fremde zu machtvoller Positionierung ermächtigt, ermutigt (empowerment) werden, ohne unbedingt gleich zum Freund oder Feind mutieren zu müssen. Inhaltlich entfalten sich Komplementaritäten durch die Ergänzung von Anteilen, die bislang in den Antagonismen verfangen blieben. Die ‚stille Revolution‘ muslimischer Gemeinden und von Tariq Ramadan auf dem Weg zu einem Euro-Islam oder zu einem islamischen Feminismus sind ebenso Hinweise hierfür wie ein von postsäkularen Staaten geförderter muslimischer Wohlfahrtsverband und Religionsunterricht.

Insofern ist interkulturelles Begegnen und Verhandeln antagonistisch und komplementär zugleich: gegensätzliche und gegenseitige Erfahrungen werden genutzt, um eine komplexere Sicht zu gewinnen und eine transversale (hier eigentlich: interversale) Vernunft zu entfalten. Je mehr wir dabei auf Verhältnisse zurückgreifen können, welche hoch-antagonisierende Organisationen und Gesellschaften in höher-komplementarisierende verwandeln, desto mehr versetzen sie die menschlichen Interakteure in die Lage, ihre paradoxalen und antagonistischen Beziehungen und Verhältnisse zu beobachten. Und je mehr sie dazu fähig sind, desto günstiger sind die Voraussetzungen dafür, dass interkulturelle Konfrontationen und Optionen durchgeführt werden können.

Pädagogisch oder politisch praktisch finden wir zur Bearbeitung dieses spannungsvollen Prozesses zwischen Antagonismus und Komplementarität nicht sehr viel Anhaltspunkte im

Raum der interkulturellen Aktion. Auf dieser Ebene herrschen eher antirassistische Praktiken vor, die Antagonismen wie Rassismus und Diskriminierung durch ähnliche antagonistische Strategien im Antirassismus bekämpfen wollen – damit aber im einseitigen Bezugsrahmen antirassistischer Kämpfe stecken bleiben. Dann ist schon eine avancierte Form von Ironie, Satire etwa, angemessener, wenn sie Rassismen und einseitige antagonistische Strukturen ins Lächerliche zieht: „Was haben deutsche und Türken gemeinsam? – Fragen sie mal die Armenier!“ Doch auch ein solch satirisches „Lachen gegen den Rassismus“ bleibt noch in dem anderen Bezugsrahmen des Rassismus und der Diskriminierung, nämlich der kollektiven Zuordnung. Wie in jenem schrecklichen Witz aus den Siebziger und Achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts: „Was haben Juden und Türken gemeinsam? – „Die Türken haben es noch vor sich!“

Im III. Teil dieses Bandes habe ich für diesen dritten Schritt ebenfalls eine Vielzahl didaktischer Übungen und Aufgaben, technischer Spiele und Simulationen sowie praktischer Versuche und Experimente ausgebreitet: elementar etwa durch Gewinnung von Interdependenz mit Hilfe von Dissoziationen, dann beispielsweise in komplementarisierend-antagonisierenden ‚Quartetten‘, in denen sich zwischen Mehrheit und Minderheiten oder Berater und Klienten Antagonisten und Protagonisten quasi wie Souffleure hinzu gesellen. Hinzu kommen Untersuchungen der Kritik an verfehlter Komplementarität im Kopftuchstreit, Experimente mit Kopftuchverbot und Kopftuchzwang, Krisenexperimente zur Auflösung multikultureller Gesellschaften, Skulpieren antagonistischer und komplementärer interkultureller Geschlechterverhältnisse zwischen deutschen und türkischen Jugendliche und so weiter.

10. Vierter Schritt: Im Widerstreit (Konfrontation) sich gegenseitig Geschichte eröffnen helfen

Oder : Man kann sich nicht verständigen, ohne nicht durch Widerstreiten durch Aussichten zu erproben und zu eröffnen.



Ich habe immer wieder betont, dass alle bisherigen drei Schritte nicht nur von ‚adversiven‘, auf Differenz oder Dominanz aufgebauten Vorstellungen interkultureller Begegnung und Verhandlung ausgehen, sondern gleichzeitig auch ihre vervollständigenden Pole der Gemeinsamkeit und der Gleichheit mit-bearbeiten – eben in Formen der Perplexität und Interität, der

Paradoxie und Oszillation sowie der Antagonismen und Komplementarität. Wenn wir mit diesen Schritten also nicht adversiv oder oppositionell geblieben sind, so sind wir doch dekonstruktiv geblieben. Wie uns diese dekonstruktive Prozessdynamik der ratlos-unbestimmten, widersprüchlich-schwankenden und gegensätzlich-wechselseitigen Perspektivenbildungen dabei mithelfen kann, Flügel zu bilden und unsere Fähigkeiten für die Entwicklung interkulturell aussichtsreicher, also kreativer und akzeptabler Problemlösungen steigern kann, ist das Thema dieses letzten Schrittes.

In der interkulturellen Wissenschaft und Praxis wird diese Fähigkeit klassischerweise mit dem Begriffspaar Verständigung (Dialog) und Konfliktlösung angedeutet – so wie er schon in den drei ersten Gründungsparadigmen des amerikanischen Interkulturalismus in der Intergruppendynamik (Lewin), im 'intercultural understanding' (Allport) und in der intercultural communication (Hall) expliziert worden war. Dennoch ist auch hier nicht zu übersehen, dass diesem interkulturellen Diskurs ein Über-Hang zum Dialogischen, zum Verstehen und Verständigen sehr viel mehr ‚eigen‘ ist, als die Auseinandersetzung mit Konflikten, Gegnerschaften und Widersprüchen. Das mag zum Teil damit zusammenhängen, dass der interkulturelle Diskurs – zuerst in den USA, später in Westeuropa – immer überwiegend ein Diskurs, den interkulturelle Professionelle und Eliten der einheimischen Mehrheit an die Adresse der eigenen einheimischen Mehrheitsbevölkerung richtete: um eben diese zu mehr Verständnis und Toleranz für die Minderheiten zu gewinnenn. Und wenn er als Angebot an die Minderheiten formuliert wurde, dann – zunächst analog zu internationalen und zwischenstaatlichen Verhandlungen – als Hilfeleistungen dafür, die eigene Sprache und Kultur in der fremden Gesellschaft pflegen und aufrecht erhalten zu können.

Natürlich müssen wir uns jetzt fragen, wie die im sechsten Kapitels gezählten Theorien die entwickelte interkulturelle Kompetenz oder interkulturelle Sensibilität beschreiben. Außer in den Spiralmodellen von Kordes und Führung und bei Bennett ‚enden‘ die meisten Entwicklungsvorstellungen entweder in Vorstellungen größerer Weite oder größerer Tiefe. Größere Weite etwa in Piaget/Weils Ausdehnung des Dezentrierungsprozesses über Egozentrismus und Soziozentrismus hinaus in Richtung auf vermehrte Fähigkeiten zur Verhältnismäßigkeit zwischen Gruppen und Nationen; ebenso bei Banks, der seine letzten Stufen mit „reflektierter Staatsbürgerschaft“ und „reflektiertem Globalismus“ umschreibt. Zur Ausweitung der Kompetenz kommen als Tiefendimensionen Strukturen der Autonomisierung (der Wahrnehmung bei Piaget/Weil) und eine Reflektierung interkultureller Beziehungen und Verhältnisse (Banks) hinzu. Größere Tiefe deuten Grosch/Leenen dadurch an, dass sie den Entwicklungsprozess mit dem Aufbau konstruktiver und wechselseitig befriedigender Beziehungen und dem praktischen Umgang mit Konflikten enden lassen. Oder Bennett, wenn er zur Fähigkeit der

‚kontextuellen Evaluation‘ diejenige einer ‚konstruktiven Marginalität‘ hinzufügt, also eine Fähigkeit, ‚außerhalb normaler Kontexte‘ interkulturelle Interaktionen zu beobachten und mit der damit verbunden Marginalität produktiv umzugehen. Diese letzte Struktur interkultureller Sensibilität taucht ebenfalls bei Kordes II auf, wenn er in seinem Januskopf-Modell Synkritik (also die kritische Reflektion interkultureller Synergien und Synthesen) parallel einhergehenden Prozessen der Marginalisierung assoziiert. Dem gegenüber vermag Fühling die Spannung ihres Spiralmodells die Spannung ihres Spiralmodells nicht bis zum ‚Ende‘ durchzuhalten, weil sie – relativ ‚lahm‘ – mit den altbekannten Stichworten der ‚Dialog- und Konfliktfähigkeit‘ abbricht.

Bei aller unterschiedlicher Weite und Tiefe suchen diese Entwicklungsmodelle insgesamt jedoch durchaus der Vertiefung und Verdichtung dauerhaft kulturell heterogener Gesellschaften gerecht zu werden, in denen zunehmend Konfliktsituationen in den Vordergrund treten, die den Wunsch nach gegenseitiger Bereicherung und die Aufhebung der (kulturellen, ethnischen) Wir-Grenzen auf eine harte Probe stellen. Diese letztgenannten drei Aspekte arbeitet Nieke (2000, S. 211ff.) in seinen letzten drei Zielbestimmungen heraus und gibt damit – wenn auch noch in philosophischen Überbaukategorien und pädagogischer Zielsprache befangen – eine erste Ahnung von dem, was wir mit den Prozessbegriffen Konfrontation und Option im Schilde führen. Zur Seite der Konfliktlösung bestimmt er das Ziel „Einübungen in Formen vernünftiger Konfliktbewältigung: Umgehen mit Kulturkonflikt und Kulturrelativismus“. Wie der Kopftuchstreit (oder die prekäre Teilnahme muslimischer Mädchen an Schwimm- und Sexualkundeunterricht) zeigt, gibt es für ein und dieselbe Handlungssituation oft sich widersprechende Handlungsvorschriften. Dann seien „begründete Entscheidungen“ darüber erforderlich, „welcher Anforderung nachzukommen ist und welche zurückgewiesen werden muss“. Mit den „begründeten Entscheidungen“ rekuriert Nieke sicherlich auf diskursive Formen der vernünftigen Beachtung verschiedener Sichtweisen und Wertungen, wie er sie in Anlehnung an Apel und Habermas vorher referiert hat. Dennoch deutet er an, dass damit der Horizont interkultureller Konfrontation nicht abgesteckt ist. Denn auch die philosophisch begründete Diskursform und ihre pädagogischen Ableitungen „sind von den Selbstverständlichkeiten und Heiligkeiten der nordwesteuropäischen Majoritätskultur geprägt und tun damit möglicherweise Angehörigen anderer Kulturen Unrecht.“ Anders ausgedrückt: sie bleiben im dritten Schritt stecken, den sie auch noch dadurch halbieren, dass eine selbstverständliche und nur schwer in Frage zu stellende Dominanz der Orientierungen von Moderne, aber auch von Urbanität und sozialer Mittelschicht gegenüber allen anderen Möglichkeiten von Weltorientierungen „ausgedrückt und durchgesetzt wird.“ Diese Dominanz mag zwar alltäglich durchgesetzt werden, sie ist aber in interkultureller Begegnung und Verhandlung nicht zu rechtfertigen.

tigen. Zur Rechtfertigung interkultureller Problem- und Konfliktlösungen schlägt Nieke daher zwei Zielbestimmungen vor, in denen gewissermaßen interkulturelle Komplementarisierung und auch in Andeutungen interkulturelle Optionalisierung erkennbar werden. In der für interkulturelle Optionen lange Zeit geliebten 9. Zielbestimmung – „Aufmerksam werden auf Möglichkeiten gegenseitiger kultureller Bereicherung“ – hält Nieke einerseits an diese komplementierenden Möglichkeit fest. Andererseits weiß er, dass solchen Prozessen der Bereicherung in der Wirklichkeit der kulturell heterogenen Gesellschaften enge Grenzen gesetzt sind. Neben eher trivialen Beschreibungen der Bereicherung (durch die Minderheiten: Herzlichkeit, Zeitverfügung, Solidarität) werden eben auch überwiegend abwertende Zuschreibungen getätigt, und zwar gegenseitig: „rückständig“, „repressiv“, „autoritär“, „patriarchal“, „fundamentalistisch“ zur Seite der Minderheiten hin – oder zur Seite der Mehrheit hin: „kalt“, „unmoralisch“, „egoistisch“, „uferlos“, „auf Konkurrenz und Äußerlichkeiten orientiert“. So sei, schreibt Nike der Bereicherungsprozess eher eine Angelegenheit von polyglotten global players, die sich mit Leichtigkeit über alle Grenzen hinwegsetzen und zwischen Sprachen und Kulturen hin- und herpendeln können. Aber im Alltagslernen der Schüler und im Alltagsleben der Gesellschaftsmitglieder wissen auch Freunde der Einwanderer „kaum Überzeugendes auf die Frage zu antworten, was denn sie selbst aus jenen Kulturen in ihren eigenen Lebensstil übernommen haben oder gern übernehmen würden“. Gegenüber diesem eher ‚herunterziehenden‘ Fazit leistet sich Nieke dann in der letzten und 10. Zielbestimmung eine gewissermaßen ‚hochziehende‘, ‚hochgejubelte‘ Option: „Thematisieren der Wir-Identität: Aufhebung der Wir-Grenzen in globaler Verantwortung oder Affirmation universalen Humanität?“ Dabei geht der Autor relativ rasch über die alltäglichen Abwehr- und Abgrenzungstendenzen der Menschen und Gruppen hinweg (zu denen ich – gleichwertig – auch die Annahme- und Anpassungstendenzen zähle¹), in denen sie ihr ‚Wir‘ vom ‚Sie‘ der anderen ablösen. Der Grund: „die Ethik der planetarischen und gattungsgeschichtlichen Verantwortung gebietet (es), diese Wir-Grenze neu und anders zu bestimmen. Das ‚Wir‘ dürfen nun nicht mehr Teile der Menschheit sein, sondern es muss alle Menschen einschließen und auch die noch nicht Geborenen zu berücksichtigen suchen.“ Obwohl er einräumt, dass die bisherigen übernationalen Organisationen, wie die Vereinten Nationen, noch nicht überzeugend zu einer Befriedungsleistung für die gesamte Menschheit in der Lage sind, fordert er tapfer einen Kontext der ‚Weltinnenpolitik‘, in welcher eine grundlegende Umwandlung hin zu gewaltfreien Lebens- und Beziehungsformen möglich werden. In diesem Kontext kommt er dann nicht umhin, für eine interkulturelle Pädagogik auch die Bearbeitung der anthropozentrischen Na-

¹ Vergleiche die Ausführungen hierzu im ersten Teil des IV. Bandes dieser Reihe: Interkulturelle Bildung mithilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken

turausbeutung durch den Menschen in der ÖkoSozialSphäre anzusprechen. Doch als entscheidende Grundlage für begründete interkulturelle Optionen nimmt Nieke letztlich als universell unterstellte, gleichwohl unvermeidlich eurozentrische Menschenrechte an, über deren Faszination für die Angehörigen anderer Kulturen er offenbar keinen Zweifel hegt: „Leben als Grundwert, Unversehrtheit des Körpers, Freiheit, Erweiterung des Potentials, Anerkennung als Mitglied einer Sozietät.“

Näher zur Schule und zur Sozialpädagogik hin werden von anderen Autoren des Interkulturellen ähnlich klingende Lernziele und Standards anformuliert: „Konsens über gemeinsame Grundlagen für das Zusammenleben in einer Gesellschaft beziehungsweise in einem Staat finden“ ... „Konflikte friedlich austragen und durch gemeinsam vereinbarte Regeln beilegen können ...“ (KMK 1996, S. 4). Aber auch: „Anerkennung der Anderen als politische Subjekte“ (Broden 2003).

Diese Zielbestimmungen wirken jedoch – nach all dem, was wir an perplex-interisierenden, paradox-oszillierenden und antagonistisch-komplementarisierenden Momenten interkulturellen Begegnens und Verhandelns angehäuft haben - weiterhin glatt, schmerzfrei und spannungslos.

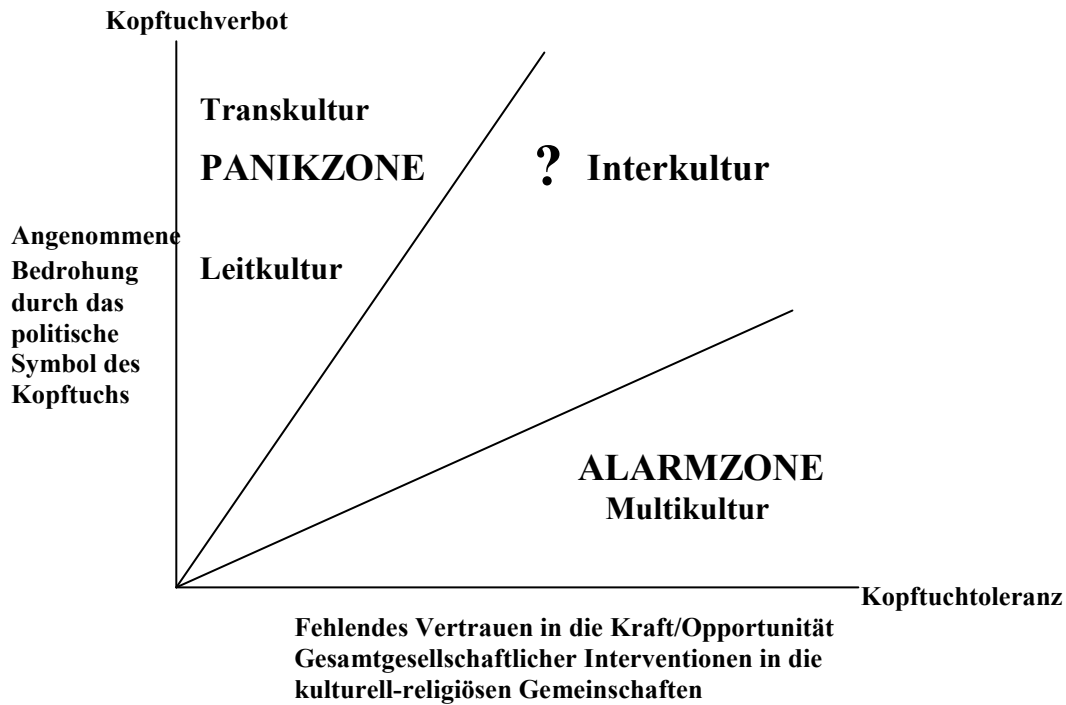
Solche abstrahierenden formalen Zielbestimmungen können sich konkrete Gesellschaften kaum leisten. Ich habe lang und breit zu zeigen versucht, sich die multikulturell, transkulturell und leitkulturell orientierten Gesellschaften schwer tun, mit dem ‚Kopftuchshock‘ klarzukommen. Das transkulturelle Frankreich entwickelt seit den ersten Kopftuch-Affären innerhalb von Fünfzehn Jahren eine zunehmende direktive, autoritäre und am Schluss offen repressive Politik. Das Verbot des Kopftuchs sucht aber dadurch Gleichgültigkeit und allgemeine Akzeptanz zu gewinnen, dass sie alle Träger aller religiöser Kleidungsstücke gleich behandelt und damit alle Religionen gleichstellt. Dieselbe Gleichbehandlung und Gleichstellung setzten auch multikulturelle Verfassungen voraus. Aber ihre Entscheidungen streben in der Regel die umgekehrte Richtung an: nicht das Verbot, sondern die Erlaubnis oder zumindest das Tolerieren. Und dieses ‚Toleranzedikt‘ sucht ihrerseits Allgemeingültigkeit und Akzeptanz durch die Betonung der Freiheitsrechte zu gewinnen: alle sind frei ihrer Identität und Gruppenzugehörigkeit freien Ausdruck zu verleihen. Wenn – sich wie im Falle voller Gesichtsverhüllung – Bürger oder Lehrer die Marge des Tolerierbaren in Schulen überschritten sehen und dagegen klagen, geht der ‚Fall‘ an das Rechtssystem, dem dann die Aufgabe obliegt, den Regierungen jene Grenzen zu benennen, die sie dann in Gesetze und Gebote übersetzen. Im Fall des leitkulturellen Deutschland sucht die Politik ihr Primat mit großen Schwierigkeiten zu behaupten, indem sie – nach einem formalen und offenen Auftrag des Bundesverfassungsgericht – Gesetze zum Verbot des Kopftuchs für Lehramtsanwärterinnen erließen. Doch diese Verbote

wurden von den Gerichten nachträglich aus Anlass der Verhandlung mit Kopftuch tragenden Klägerinnen – oft wiederum in bedingungsweise Teilerlaubnisse umgewandelt. Grund: die Verbots-Gesetze beachteten weder genügend den Grundsatz der Gleichbehandlung und der Gleichstellung der Religionen noch der Freiheit der Individuen, sich zu ihrer Religion oder Kultur zu bekennen.

Doch diese Klassifikation der multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Modelle könnte mittlerweile abstrakt und idealisiert erscheinen. Denn es ist nicht zu übersehen, dass unabhängig von ihrer Privilegierung von Rechten der Freiheit oder der Gleichheit zunehmend Sicherheitsbedürfnisse aller Staaten, die westeuropäischen mehr, als etwa der nord-amerikanischen, eine Rolle spielen. Entsprechend müssen wir uns fragen, ob die multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Verfassungen sich noch an ihre Be-Gründung erinnern – nämlich einen Bruch mit der Geschichte der Kulturzerstörung (Dekulturation) und Kulturverschmelzung (Akkulturation/Assimilation)¹ zu vollziehen. Eher könnte der Verdacht entstehen, dass beispielsweise Verantwortliche der transkulturellen und leitkulturellen derart in ‚Panik‘ geraten sind, dass sie den Rückfall in hegemoniale herrische Attitüden des alten assimilatorischen Nationalstaats in Kauf nehmen. Und selbst multikulturelle Gemeinwesen und Gesellschaften zeigen sich ihrerseits ‚in Alarm versetzt‘ und ebenfalls der Versuchung ausgesetzt, früher eingeräumte Öffnungen und Duldungen zurückzunehmen. Beide vermeiden – außerhalb des Gerichtssaals, müssen wir allerdings für multikulturelle und leitkulturelle Gesellschaften hinzufügen – den Widerstreit und tendieren zu nicht-optionalen, eher einschränkenden, wenn nicht gar repressiven Tendenzen: der Unterdrückung oder „Unterwerfung“ (Bourdieu) bei den ersteren, der Strategie des ‚Teile und Herrsche‘ bei den letzteren (Abb. 26).

Abb. 26: Entscheidungszonen im Kopftuchstreit

¹ Vergleiche die Ausführungen hierzu im Band II dieser Reihe: Interkulturelle Kommunikation zwischen Kulturzerstörung (Dekulturation) und Kulturverschmelzung (Akkulturation/Assimilation)



Diesem Aufzwingen von hoheitlich-hegemonialen Geboten oder Verboten mangelt es an interkultureller Qualität, das heißt an einem Aufeinander-Beziehen der streitenden Gruppen einem ins-Verhältnis-setzen ihrer Nachfragen und Angebote, aber auch des ihnen angetanen Unrechts oder der ihnen gegenüber erfolgten Diskriminierungen und Unterprivilegierungen. Entsprechend suche ich diese starren oder stumpfen Entscheidungsweisen im vierten Schritt durch ein Prozessieren von Konfrontation und Option zu lockern und in eine gereifere, zugleich differenzierende und integrierende interkulturelle Auseinandersetzung und Willensbildung zu verwandeln. Dabei sei jedoch vorab gleich vermerkt, dass auch die durch solche Prozesse zustande kommenden „akzeptablen, pluralen“ Entscheidungen und Aussichten nie das Ende dieser Prozesse darstellen können. Konfrontation und Option gewinnen ihren Wert gerade dadurch, dass sie im Bewusstsein prinzipieller Unabgeschlossenheit und grundsätzlicher Offenheit für neue Möglichkeiten und Visionen erfolgen.

Konfrontation heißt wörtlich Gegenüberstellung: alle bisher aus Ratlosigkeit und Wahllosigkeit und gegenseitige Handlungsblockade aufgebauten Unbestimmtheiten, Paradoxien, und Antagonismen sind nun einander gegenüber zu stellen – und zwar in die Form eines ‚Widerstreits‘ (Lyotard), der – wie im Kopftuchstreit – prinzipiell nicht geschlichtet werden kann. Denn es existieren wohl komplementarisierende Strukturen und Prozesse, aber eine Metakomplementarität (Watzlawick 1974) oder einen Metadiskurs, der sie einfach auflösen könnte, existieren nicht. Konfrontation und Widerstreit bedeuten dann nichts anderes als die Arbeit an den Paradoxien und Antagonismen, die nun über Such- und Prohebewegungen (Oszillati-

onen) und Komplementarisierungen (Wechselseitigkeit) hinaus in eine komplexe und zerbrechliche Kommunikation eingeführt werden sollen: eben wie ein Aufeinandertreffen der Gegensätze und eine Begegnung der Gegner. Im Fall des Kopftuchstreits haben solche Konfrontationen bisher scheinbar nirgendwo stattgefunden. Wenn überhaupt sind sie nur über die Medien vermittelt oder an das Rechtssystem – als Rechtsstreit – verlagert worden. Auch von der gefeierten, vom deutschen Innenminister autoritär-souverän geführten ‚Islamkonferenz‘ (2006) wird berichtet, dass deren Harmonie jäh abgebrochen wurde, als die Sozialwissenschaftlerin Kelek die Abschaffung des Kopftuchs für Grundschülerinnen forderte. Dabei enthält eine Konfrontation aber in der Tat schon einen praktisch pädagogischen, teilweise auch politischen und therapeutischen – Sinn, und zwar in folgenden Momenten: Erstens soll sie nicht irgendeine Streitkultur sondern wirklichen Streit ermöglichen, in welchem nicht der Stärkere den Schwächeren rücksichtsvoll wie einen kranken oder Patienten oder auf den rechten Pfad zurückzubringenden Abweichler behandelt und sich ihm nur diskret flüsternd nähert. Das ist zweitens eine Voraussetzung dafür, dass alle an diesem Widerstreit teilnehmen, gleichgültig ob sie nun als Gemäßigte oder Radikale, Fromme oder Fundamentalisten ‚verschrien‘ sind. Drittens kann ein solcher Widerstreit alle Beteiligten zumindest in der Erkenntnis einen, dass es um eine Klärung im Sinne der Schlichtung des Nicht-Schlichtbaren, um eine Vereinbarung zwischen Unvereinbarem geht. Diese Einsicht kann viertens dabei mit-helfen, dass das Unvereinbare nicht mehr nur als Angriff auf das eigene erlebt wird. Diese Einsicht kann fünftens mit der gemeinsamen Erkenntnis verbunden werden, dass alle Werte gemacht und gweorden sind und sich entsprechend entwickeln, also auch weiter gemacht werden können. Fazit: man kann sich nicht miteinander verständigen ohne nicht durch Widerspruch hindurch Aussichten zu eröffnen und zu erproben.

Konfrontationen sind also Voraussetzungen für Optionen. Zumindest sollten sie in interkultureller Begegnung und Verhandlung in Optionen einmünden. Option meinte ursprünglich: die Einführung der Menschen in ihre Gottesebenbildlichkeit, dann mit Beginn der sekularen Gesellschaften die Erhebung des Menschen in seine Freiheit und Würde. Heute bezeichnen wir mit diesem Begriff – neben seinen technischen und finanzmarktlichen Bedeutungen formaler den freien Willen des Menschen, nämlich seine mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft gesteigerten Wahlmöglichkeiten. Interkulturelle Option bedeutet darüber hinaus die Erweiterung beschränkter kultureller – gewohnter, selbstverständlicher – Optiken in interkulturelle Optionen, also Wahlfreiheiten und Wahlmöglichkeiten. Noch schneidiger könnte man formulieren: Es geht um die Transformation von Obligationen in Optionen. Dieses allgemein-interkulturelle Potenzial zu Optionalität hat es mehr oder weniger immer schon gegeben. Aber im globalen Wirbel haben sich die Nationalstaaten, die früher ihre Bürger auf einen

verbindlichen Lebenslauf verpflichteten, in Richtung auf Multioptionsgesellschaften (Gross 1994) weiterentwickelt. Das heißt: Menschen sind bei der Auswahl ihrer Entscheidungen und Handlungen nicht mehr nur auf vorge setzte Muster einer kulturell einheitlichen oder gesamtgesellschaftlichen (Moral-)Vorstellung festgelegt. Auch für die kulturellen Minderheiten gilt, dass sie in postkolonialen oder postnationalistischen Gesellschaften nicht mehr nur vor die binäre Alternative – Unterwerfung oder Tradition – gestellt sind. Eine interkulturelle Option darf zwar die repressiven antagonistischen und die rigiden komplementären Hintergründe nicht verschleiern. Aber als Entscheidungs- und Handlungsorientierung hat sie keine repressiven Gesetze mehr zu entwickeln, sondern ist prinzipiell auf die Eröffnung von Freiräumen und Aussichten ausgerichtet. Statt Assimilation befördert sie Koevolution. Das heißt wiederum: trotz der nicht zu schlichtenden Differenzen und trotz des teilweise unaufhebbaren Ethnozentrismus und der unvermeidlichen Selbstbezüglichkeit (autopoiese) sucht sie die Wahrscheinlichkeit wechselseitiger Anregung und der Vernetzung multipler, widerstreitender Kompetenzen und Identitäten zu erhöhen (Siebert 2004, S. 74). Dahinter steckt die interkulturelle Konfrontation beispielsweise zwischen einer von säkularen Gesellschaften hochgeschätzten und sogar für universell gehaltenen Vorstellung von personaler Autonomie und individueller Emanzipation auf der einen Seite und religiös motivierten Gemeinschaften und Gesellschaften, in denen das Überleben von Menschen stark von der Kooperationsbereitschaft in der Gemeinschaft abhängt und das familien- und stammesgeschichtliche Weiterleben erheblich auf überindividuelle Werte und auf ein transzendentes Ultimates (Gott) bezogen bleibt. Eine solche Konfrontation verhilft dann zu einem produktiven interkulturellen Widerstreit, wenn er zur gegenseitigen Trauer- und Traumaarbeit anregt, welche neuen Werte der Sekularität und Liberalität gegen alte Werte der religiösen Hingabe und des Glaubens aufgegeben werden müssen, welche alten Werte der Sozialität und Religiosität gegen welche neuen Abhängigkeiten eingetauscht werden.

Option im einfachen grundsätzlichen Sinn heißt also: nicht verbieten sondern erlauben, nicht verschließen sondern eröffnen, nicht Freiheit einschränken sondern Freiräume erweitern, nicht schwächen oder demütigen sondern ermutigen und ermächtigen. Konfrontation und Option bezeichnen also Prozesse, welche die im dritten Schritt beschriebenen Prozesse von Antagonismus und Komplementarität in adaptiver und Regulativer Form fortsetzen (Demorgon 2001, S. 24). Wenn keine Kultur oder Gesellschaft nur vielfältig oder nur einheitlich ist, nur ausdifferenzierend oder nur integrierend, dann muss sie zu jeder Zeit, um sich zu konstituieren, mit dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt und von Differenzierung und Integration umgehen. Um sich zu ‚schützen‘, werden Gesellschaften dieser zerbrechlichen Komplementarität gegenüber äußeren Umgebungen, gegenüber anderen, zu verteidigen suchen. Dieser

Schutz erfolgt, wenn er interkulturellen Einflüssen oder Konflikten ausgesetzt ist, eben durch Widerstreit. Und dieser Widerstreit kann im besten Fall dann in Optionen überführt werden, wenn nicht nur Veränderungen irgendwie beschlossen werden, sondern auch Anreize oder besser noch: Aussichten für eine Verbesserung der Selbstachtung (Anerkennung) jetzt und für eine Verbesserung der Lage (Verteilung) in Zukunft enthalten. Im Prinzip bringen Widerstreit und Option also differenzierte Aussichten mit sich. Sie müssen dafür jedoch die Illusion einheitlicher schlichter oder binärer, oder dialektischer, oder totaler Macht- beziehungsweise Identitätsillusion zur Disposition stellen. Denn sie müssen sich in Prozessen fortlaufenden Verhandelns nun permanent dem Widerstreit aus der Pareah – Perspektive der Minderheiten stellen. Diese artikulieren das ihnen Angetane bisher meist nicht zur Artikulation gebrachte oder nicht bis zum Verständnis des anderen durchgebrachte unrecht. Insofern stehen Konfrontation und Option vor der Herausforderung eines nicht mehr einheitlichen Entscheidens und Handelns. Option ist dann kein Singular mehr sondern Ausdruck nicht nur der Wahlfreiheit sondern auch der Wahlvielheit möglichst alles. Jürgen Habermas hat in seiner gefeierten Rede 2001 als Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels hierzu etwas ausgeführt, was meines Wissens in den späteren Diskussionen nicht mehr aufgeführt wurde: „Die liberale Politik darf den fortwährenden Streit über das sekulare Selbstverständnis der Gesellschaft nicht externalisieren, also in die Köpfe von Gläubigen abschieben. Der demokratisch aufgeklärte Common sense ist kein Singular, sondern beschreibt die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit. Sekulare Mehrheiten dürfen in solchen Fragen keine Beschlüsse durchdrücken, bevor sie nicht den Einspruch von Opponenten, die sich davon in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben; sie müssen diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können. In anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, dass die „Kultur des gemeinen Menschenverstandes“ (Hegel) angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt. Die Sprache des Marktes dringt heute in alle Poren ein und presst alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen. Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht aber in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf.“ (FAZ 15.10.2001)

Doch bevor wir uns erneut in interkulturellen Idealisierungen verlieren, sollten uns die Schwierigkeiten der multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Gesellschaften gemahnen, die systemtheoretisch untermauerte ‚Grenze‘ zwischen System und Kultur oder zwischen System und Umwelt etwas genauer auf unsere Optik interkultureller Begegnung und

Verhandlung zu beziehen. Denn interkulturelle Option visiert eine bereichernde Anregung und Vernetzung verschiedener widerstreitender Kulturen an. Aber sie muss gleichzeitig auch den Widerstand dagegen und die Verweigerung davor in Rechnung stellen.

Um die Prozesslogik von Konfrontation und Option ein wenig zu veranschaulichen, sollten wir erneut mit einer Geschichte anfangen. Ein Schulkollegium in Nordrhein-Westfalen zeigte sich unter 30 Anwärtinnen ausgerechnet von derjenigen begeistert, die ein Kopftuch trug. Als die Schulaufsicht mit der Suspendierung dieser muslimischen Lehrerin drohte, wollten alle Mitglieder des Lehrerkollegiums und viele Schülerinnen demonstrativ mit Kopftüchern in die Schule kommen. Es entsteht ein Begegnungs- und Verhandlungsmarathon, der die Kopftuchfrage annähernd im Sinne von Konfrontation und Option zu regeln suchte. Die Konfrontation zwischen Schulaufsicht und Kopftuch tragender Muslima dient dazu, sich gegenseitig die Grenzen klar zu machen, die bei der Zusammenarbeit zu beachten sind: Bildung und keine Indoktrination, Autonomie und kein kollektiver Zwang. Optionen bezüglich des Kopftuchs können dann gleichzeitig als pädagogisch und religiös (islamisch) legitim gelten, wenn mit ihnen jene Freiheit ermöglicht wird, die den anderen als Zweck an sich selbst (und vor Gott) anerkennen. Dann können Schulen und Moscheegemeinden, Regierungen und Islamräte gemeinsam beschließen, dass Kinder mit vierzehn Jahren die Wahlfreiheit darüber haben, ob sie - wie bisher - am Religionsunterricht teilnehmen, sondern auch ob sie ein Kopftuch tragen. Interkulturelle Optionen und Problemlösungen laufen dann nicht Gefahr, rigide (wie das transkulturelle und leitkulturelle Verbot) oder labil (wie die multikulturelle Toleranz) zu sein, zumindest dann nicht, wenn sie auf verbindlichen Absprachen gründen, denen zunehmend mehr Kommunikationspartner zustimmen. Solche Absprachen können sich in öffentlichen gemeinsamen oder getrennten Erklärungen der Moscheegemeinden oder – wenn es kein Risiko beinhaltet – in Vereinbarungen zwischen Regierung und islamischen Gemeinden oder islamischen Koordinierungsrat, hier und da aber auch zwischen Schulen und umliegenden Gemeinden/Eltern, aber schließlich möglicherweise auch in persönlich unterschriebenen Erklärungen niederschlagen. Dabei können Regierungen und Schulen der Eigenmacht des islamischen Glaubens einen freiwilligen – wenn auch paradoxen – Tribut zollen, wenn sie nämlich zulassen, dass die Erklärung zur freiwilligen Kopftuchbekleidung durch die Berufung auf Allah, seinen Propheten und die koranische Offenbarung bekräftigt wird.

Insgesamt kann gelten: je mehr vor Ort solche Entscheidungen anstehen und umfassend verhandelt werden, desto größer ist die Aussicht, dass unter den Schlichtern des Kopftuchstreits einige sind, die auch an exemplarischen Lösungen und Durchführungen der anderen permanenten Probleme mitarbeiten können: Beteiligung am Schwimm- und Sexualkundeunterricht, an Klassentreffen und Klassenfahrten. Oder sogar noch viel weiter: An der Gewalt in der und um die Schule – verbale wie physische, obszöne wie sexistische. Denn wenn das Kopftuch nicht das Hauptproblem ist, dann könnte es zumindest der Anstoß für eine weitergehende Debatte und weitere interkulturelle Erfindungen sein.

Im Gegensatz zu dieser Geschichte gewähren die eingangs zitierten Szenen zwar auf dem ersten Blick keine Ausblicke auf grundlegende interkulturelle Konfrontationen und Optionen. Sie scheinen eher Einblicke in die oben genannten Alarm- und Panik-Zustände freizulegen. Doch bei genauerem Hinsehen lassen sich durchaus einige Momente erkennen, die auf widerstreitende Weise zumindest Aussichten andeuten, wenn nicht gar vorbereiten.

Im Streit zwischen den Schülerinnen (Zitat 1) und den Pädagoginnen (Zitat 5) und im feministischen Angriff der französischen Schauspielerinnen (Zitat 3) bauen die Beteiligten Fronten auf, ohne dass sie diese in eine neue flüssige kommunikative Form des Widerstreits oder der Konfrontation übersetzen. Es bilden sich Blöcke, die Fronten zwischen sich und den anderen Fronten setzen, hinter denen sich alle verschanzen. Doch im weiteren Verlauf dieses Disputs und besonders angeregt durch seine pädagogische Belebung und Unterstützung¹ können die Fronten teilweise abgebaut und in solche borderline-Arbeit verwandelt werden, die weitergehende Verständigungsprozesse und erweiterte Operationen vorbereiten hilft. – Im Fall des britischen Politikers (Zitat 2) ist es den Medien zu verdanken, dass zumindest so etwas wie eine Fern-Konfrontation der Verständnislosen zustande kommt. Der Politiker wird von muslimischen Gemeindevertretern in den Medien hart herangenommen und auf seine eigentliche politische Aufgabe – der Interessenvertretung – verwiesen. Allerdings sind sich hier – und das ist für multikulturelle Gesellschaften charakteristisch – alle Antagonisten einig, dass allein schon die Tatsache positiv zu bewerten ist, dass eine erste Art der Konfrontation öffentlich stattzufinden beginnt. Ebenso bietet der Politiker zumindest eine alternative Option für solche Frauen an, die verschleiert in seine Sprechstunden kommen: die Gesichtsverhüllung sollte im Beisein einer vermittelnden Frau während der Beratungszeit zwischenzeitlich abgelegt werden können. Außerhalb dieser Besprechung sei sie nicht zu beanstanden. – Eine ebenfalls zunächst eindimensionale Option bietet die deutsche Bundestagsabgeordnete (Zitat 4) ihren ‚Migrationsgenossinnen‘ an: um ihrer Integration willen sollten sie in der Öffentlichkeit auf das Kopftuch verzichten, das ihnen in ihrer Privatheit jedoch jederzeit zugestanden sei. Genau damit provoziert sie nicht nur zu Gegnerschaft und starrer Komplementarität, wie im dritten Schritt beschrieben. Vielmehr nötigen die vielen kritischen Rückmeldungen sie und ihre Partei (Die Grünen), sich ein differenzierteres Bild vom Zusammenhang zwischen Kopftuch – Frauenwürde – Geschlechtergleichheit und Geschlechteremanzipation zu machen und die zunächst sehr schlichten Appelle in Optionen zu verwandeln, welche der Komplexität der Situation und der Bildung muslimischer Frauen etwas besser gerecht werden. – Schließlich deutet der Erziehungswissenschaftler (Zitat 6) in seiner Nachfrage zumindest annähernd eine optionale Möglichkeit an: durch den Verzicht auf ein nicht begründbares universelles Richtmaß eröffnet sich ein Feld von Alternativen, über das zu streiten und zu entscheiden wäre. Wie lässt sich der aktuelle Stand der Konfrontation und Option am Beispiel des Kopftuchstreits charakterisieren? Von Seiten der deutschen Kultusadministration sind derartige An-

¹ Die Fortsetzung dieses Disputs wird im Methoden-Teil des II. Bandes beschrieben: Interkulturelle Optionen zwischen Multikultur, Transkultur und Leitkultur – sowie im Praxis-Teil des IV. Bandes: Interkulturelle Bildung mithilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken.

strengungen nicht bekannt. Lediglich der Bundesinnenminister lässt deutsch-muslimische Gremien arbeiten, in denen solche Merkmale muslimischer Lebens- und Verhaltensformen identifiziert werden sollen, die in einer deutschen Leitkultur nicht praktiziert werden können (Argument: so wie der Papst die Abtreibungserlaubnis nicht verbieten kann). Dabei würden unsere Vorstellungen zum Prozessieren von Konfrontation und Option es nahe legen, es noch einmal mit Neu- und Weiterverhandlungen zu versuchen. Per Verbot den Zeigefinger gegen das Kopftuch zu führen, zeugt von wenig Respekt gegenüber der Bildung und Eigenverantwortung jener Lehramtsanwärterinnen, die das Kopftuch tragen wollen und ihres möglichen Vorbildverhaltens gegenüber jungen Frauen, die im Kontext chaomplexer Geschlechterverhältnisse lernen müssen. Wenn dann noch mit dem Kopftuchverbot die Illusion verknüpft wird, man könne damit den Islamismus bekämpfen, dann ist das – so wenigstens der Schriftsteller Senoçak – „entweder naiv oder böswillig“. Kultusadministrationen leisten sich gegenüber Kopftuch tragenden Lehramtsanwärterinnen solange keine Konfrontation, als sie sich selbst Ignoranz gestatten und den ‚Anderen‘ es nicht erlauben, ihr Wissen in einen Widerstreit einzuführen. Mit der „selbstgestatteten Ignoranz“ verharren die Ersteren weiterhin nur in ihrer antagonistischen Dominanzposition und halten sich die neuere Geschichte der Migration und der muslimischen Frauen vom Leib (und Geist). Und sie verweigern sich solange jeder optionalen Haltung, als sie nur die Einfachheit des Kopftuchverbots in Schlichtheit bewahren. Obwohl ihnen diverse Gerichte Anregungen für nicht-verbietende, Bildung und Ausichten eröffnende Akte gegeben haben¹, ignorieren die ‚Bildungsministerien‘ diese. Dabei ist es ihre Aufgabe, Rahmenbedingungen für die allgemeine Bildung aller Heranwachsenden, ihre Förderung, ihre Anerkennung, ihren Respekts in der Gesellschaft (einschließlich der darin allerdings unvermeidlicherweise verbundenen Selektion) herzustellen.

Gleichzeitig dürfen wir nicht übersehen, dass das Kopftuchverbot nur ein Symptom für eine aktuelle übergreifende historische Entwicklung ist. Zunächst pflastern viele Menschen und Menschengruppen das gemeinsam gebildete interkulturelle Feld – von den Stadtquartieren aufwärts bis zur globalen Weltgesellschaft – zunehmend mit Verboten, mit denen sie Grenzen zwischen sich aufrichten. Immer mehr religiös (muslimisch oder evangelikalisch) motivierte Eltern und Gemeinden suchen Verbote an den Schulen durchzusetzen: vom Sexualkundeunterricht bis zum Schwimmunterricht, von Harry Potter bis zur Evolutionstheorie. Weiterhin: Verbot der Blasphemie an Allah und Propheten (von Rushdie über Rudi Carrell bis zu den dänischen Karikaturen) gegen Verbot der Leugnung von Holocaust und anderen Genoziden, aber auch der Beleidigung von Königinnen und Staatspräsidenten. Auch in den westlichen

¹ Vergleiche insbesondere den Exkurs zum Kopftuchverbot in der deutschen Leitkultur in diesem Band: Kapitel vier

Gesellschaften werden diese Verbote inflationär ausgeweitet: auf gefährliche (meist ausländische) Hunderassen (mit der Ausnahme des deutschen Schäferhundes), auf Müll (in Form der absonderlichen, mittlerweile zur zweiten Natur = Kultur gewordenen Mülltrennung), auf Alkohol und Tabak, auf Autos und Flugverkehr. Innerhalb der Gesellschaften wird den Globalisierungsverlierern damit teilweise die Möglichkeit genommen, mit – gewiss – riskanten Verhaltensweisen ihre Misere zu kompensieren. Und innerhalb der Weltgesellschaft scheinen die Europäer ihre Wut auf die zu ökologischer Umkehr nicht bereiten Chinesen oder Amerikaner gegen sich selbst zu richten. Von den bereits erwähnten Verboten ganz zu schweigen, welche die Sicherheit vor militanten, islamistisch-terroristischen Grenzen- und Tabuüberschreitungen gewährleisten sollen. Kurzum: statt dass nach Optionen, Aussichten, Förderung – auch in der interkulturellen Begegnung und Verhandlung – gefahndet wird, steuert ein ironiefreier, integristischer Bekenntnisdrang die Tendenzen zum Verschließen. Das Prozessieren interkultureller Konfrontation und Option bedeutet daher nicht einfach, mal eben neue Aussichten zu eröffnen, sondern diese in Kontexten, die eher ihre Einschränkung befördern, durchzuarbeiten.

Historisch müssen wir uns fragen, ob die Versprechungen der ‚Postmoderne‘ heute nur noch Chimären darstellen. Die Moderne war noch – zumindest in unserer Mythenbildung – dadurch gekennzeichnet, dass Menschen mit ihrer Vernunft auf die Natur einwirken, sich damit ein Bewusstsein der Geschichte und ihrer Zukunftsperspektiven schaffen und damit eine neuartige Vorstellung für ihre Kinder entwickeln: die „es besser haben sollen“. Die Philosophie der ‚Postmoderne‘ übertrifft in dieser Hinsicht noch ihre Vorgängerideologie, da sie mit dem Ende der großen Erzählungen den Anfang der vielen, individuellen und pluralen, multiplen Optionen, die ‚Multioptionengesellschaft‘ (Groß 1994) prognostizierte. Doch wenn diese Optionalität in den Kontext eines tatsächlichen – teilweise antagonistischen – interkulturellen Wandels eingebracht wird, dann müssen wir erkennen, dass die Polarisierungen zunehmen, in denen sich Menschen, Gruppen und Systeme gegenseitig einschränken und sich gegeneinander abschließen. In diesem historischen Kontext macht es Sinn, Konfrontation im Sinne des Widerstreits und Optionalität im Sinne der Eröffnung von Aussichten und Geschichte zu bedenken und zu betreiben. Der Widerstreit soll im Sinne seines Begründers Jean-Francois Lyotard (1992) verhindern, dass Auseinandersetzungen zwischen unvereinbaren Normen oder nicht schlichtbaren Interessen im Rechtsstreit „verpuppt“ werden. Denn die Übersetzung eines Widerstreits in die Sprache des Rechts verhindert es, dass Unrecht oder Diskriminierung einen Ausdruck finden. Deshalb muss das Geschehen, was etwa die deutschen Richter zunehmend resignativ-erstaunt den politischen und pädagogischen Verantwortlichen zurückmelden, nämlich den beispielsweise im Kopftuchstreit versteckten Diskriminierungen und Unterstel-

lungen Raum für politische Auseinandersetzung noch mehr für pädagogische Bearbeitung zu geben – du zwar ohne Aussicht auf einen alle Paradoxien und Antagonismen auflösenden Metadiskurs. Dass ein solches Vorgehen erhebliche, theoretische wie praxiologische, Probleme mit sich bringt, da es – im Sinne Lyotards – in ihm nicht um die Konfrontation von Subjekten oder zwischen Systemen oder Kulturen geht, sondern von zu übersetzenden symantischen Codes soll hier nicht unterschlagen werden. Entscheidend ist jedoch, dass ein ‚Hyperraum‘ von Optionen umso mehr geschaffen werden kann, je mehr die radikale Heterogenität der Normen und Auffassungen durch ihre Übersetzung in Sprache, Pädagogik, Politik und Recht ausgedrückt wird. Erst mit der Wertschätzung für kulturelle, religiöse, soziale und politische Heterogenität können interkulturelle Optionen sichtbar gemacht werden. Denn sie berücksichtigen dann Freiheit und Gleichheit und Sicherheit gleichzeitig und begutachten sie in ihren langfristigen sowie kurzfristigen Möglichkeitsräumen. Erst so kann ein annähernd freier, gleicher und sicherer machender Zwischenraum geschaffen werden, Spielräume zwischen den Anforderungen der Einheit und den Ansprüche der Vielheit eröffnet. Allerdings kann ein solcher ‚Hyperraum‘ wohl nur unter jenen nahezu idealen Vorraussetzungen gelingen, wie sie die Wahrheitskommissionen in Südafrika oder Ruanda vorfanden: Wenn sie es den Betroffenen, Beteiligten und Interessierten beispielsweise erlaubten, das Unrecht und Leid des anderen wahrzunehmen und sich von deren Wirklichkeit durchdringen (also interpenetrieren) zu lassen (Lévinas). Unter dieser Möglichkeitsbedingung, Kultur auch als nicht mit sich selbst identisch zu erfahren, erhalten interkulturelle Begegnungen und Verhandlungen ihrer größten Chancen.

Was Optionen angeht, so ist ihre Bestimmung noch schwerer. Einerseits hätten sie als ‚Visionen‘ es heute im Feld eines globalen ‚Flachlandes‘ (Ken Wilber) besonders schwer. Manche erläutern dieses Verhältnis zwischen großmütiger Vision und flachem Denken beispielsweise damit, dass der Kosmopolit früher gegen die Borniertheit und Provinzialität der Nationalismen aufbegehrte, sich heute dagegen mit der Oberflächlichkeit einer globalisierten Welt ohne Gemeinwohlidée und Regulation herumschlagen muss. Dann bleibt an politisch-rechtlichen Optionen oft nicht mehr übrig als die alte benthamsche Unterscheidung in Verbote, Gebote (Pflichten), Gesetze und Erlaubnisse – mit der wagen Hoffnung, dass Erlaubnisse die größte Chance bieten, die Zweiwertigkeit von Entscheidungen und Handlungen zu überbieten. Entsprechend plädiert etwa Dieter Lenzen (1996) für drei- und mehrwertigen Lösungen von Streitfällen. Bezogen auf das pädagogische Handeln besteht dann das wesentliche Gebot darin, Freiheit zuzulassen – mit Ausnahme einer kleinen Klasse selbstzerstörerischer und daher zu verbietender Akte. Das ist eine Begründung, die mit Systemtheorien und mit Multikulturalismus assoziiert werden kann. Für eine interkulturelle Option geht es dann aber darüber hin-

aus, Aussichten, ja Geschichte zu eröffnen. Dass dieses keine pathetische Formulierung bleiben muss, lässt sich am Widerspruch zwischen Säkularität und Religiosität erweisen, in welchem der Kopftuchstreit ja seinen eigentlichen Platz hat. Die Vorstellung der ‚aufgeklärten‘ säkularen Gesellschaften, die Religionen seien nur noch Überbleibsel theologisch-metaphysischer Denk- und Lebensformen, verliert für eine Mehrheit von Menschen an Überzeugungskraft – und das umso mehr, je mehr der Fortschritt ‚diesseits‘ nur noch als technischer gedacht und betrieben gleichzeitig aber das Bedürfnis nach Sinn und Perspektive wieder zunehmend ins Transzendente und Jenseitige verlegt wird. In diesem Kontext ‚verbietet‘ sich das schlichte Verbot oder die duale Alternative: Verbot oder Toleranz.

Vor diesem Hintergrund sind die letzten drei semantischen Änderungen interkultureller Begegnung und Verhandlung zu lesen.

Zehnte semantische Änderung: Interkulturelles Vorgehen – Schlichtung des Nicht-Schlichtbaren (Widerstreit)

Interkulturelles Denken und Handeln belässt es nicht bei der antagonistischen Durchsetzung des Kopftuchverbots hier (Transkultur, Leitkultur), aber ebenso wenig bei dem einfachen Irrelevant-Setzen dieser Frage (Multikultur) – vielmehr suchen sie im realen Widerstreit zwischen unverträglichen Werten und Interessen nach Formen der Schlichtung.

Elfte semantische Änderung: Interkulturelles Verhandeln – durch das gegenseitige Sichtbar-Machen des Anderen

Eine interkulturelle Ver-Handlung besteht nicht einfach im Ausgleich zwischen Gruppen, die ihre Kräfte messen oder ihre Rechte einklagen (multikulturelles Programm) und auch nicht nur in der Souveränität eines Staates, der Flagge und Grenzen zeigt (transkulturelle Sicherung), allerdings auch nicht in der Vergewisserung einer Nation, die ihre partikularen Werte für Minderheiten überrelevant setzt (Leitkultur) – sondern zunächst in der wechselseitigen Ermöglichung des Anderen, in den eigenen Horizont einzubrechen, „Antlitz“ (Lévinas) zu werden und damit Voraussetzung für weitergehend akzeptable, eigene, freie und abgestimmte Entscheidungen zu schaffen.

Zwölfte semantische Änderung: Interkulturelle Option – Aussichten als Eröffnung von Geschichte im Kontext ihrer Verschließungen

Für eine interkulturelle Option stellt die Übertragung eines Ausgleichs zwischen gesellschaftlichen Gruppen ins Zivilrecht (multikulturelles Programm) oder die Kodifizierung von Maßnahmen für die Vereinigung der Bürger durch ein Verfassungsrecht (transkulturelle Perspektive) oder die Festlegung von Pflichten und Rechten (leitkulturelle Forderung) nur eine eher abkürzende Verlagerung der Probleme in den kulturellen, höchstens noch juristischen Diskurs dar. – Interkulturelle Optionen stehen dagegen und darüber hinaus – in einem Kontext der Einschränkungen und ‚Kürzungen‘ – für die Eröffnung von Geschichte, die nachfolgenden Generationen, Geschlechtern und ihren kulturellen Lebenswelten nicht noch mehr Lasten und Leiden aufbürdet, sondern ihnen Erb- und Errungenschaften hinterlässt.

Die ersten drei Schritte lassen sich wie ein Bildungsgang beschreiben, in welchem die Beteiligten interkultureller Begegnung und Verhandlung von der Erfahrung (1. Schritt) über die Beobachtung (2. Schritt) zur Analyse (3. Schritt) gelangen. Nun, im letzten vierten Schritt, müssen diese herausgehobenen Handlungen durch die Position und Tätigkeit der Interaktion vervollständigt und zusammengefasst werden.

Es gibt nur wenige annähernde Prozeduren, die diese Interaktion zum Zwecke des Prozessierens von Konfrontation und Option besprechen. Eine davon ist kommunikationstheoretischer Art und enthält unter anderem zwei Vorschläge: Erstens das schon genannte reframing, das im Verhandlungs-reframing¹ nicht nur die Rahmen der Beteiligten wechselt, sondern auch nach einer aushandelbaren wie auch immer gemeinsamen Neurahmung anstrebt. Der zweite Vorschlag legt die Möglichkeit nahe, den Zwang, zwischen Alternativen (Optionen) zu wählen, als Illusion abzutun (Watzlawick 1974, S. 213). Das heißt nicht, dass es keine Alternativen gibt, soll aber besagen, dass gar nicht ausgemacht ist, dass alle Beteiligten sich dem Zwang unterwerfen müssen zu entscheiden oder auszuwählen. Beispiel: warum muss man überhaupt entscheiden, ob das Kopftuch angelegt werden darf oder nicht? Warum muss man entscheiden, dass Minderheiten sich integrieren oder nicht? Können Menschen nicht bei sich überall fremd bleiben? Ist Kultur nicht gerade auch nicht identisch mit sich? Oder einfacher: Ist Desintegration nicht vielleicht angemessener (siehe die Japaner in Düsseldorf, die Amerikaner in Köln und Berlin – und die Deutschen auf Mallorca) oder sogar „lustiger“ (Wiglaf Drost), wie es viele Künstler, Schriftsteller und Wissenschaftler für sich reklamieren?

Diesen Gedanken greifen Systemtheoretiker auf, wenn sie paradoxe Kommunikation selbst als eine Option beschreiben, wie verschiedene Systeme (Menschen, Kulturen) mit den Irritationen umgehen können, die eine für sie undurchschaubare Umwelt auslöst. Paradoxe Kommunikation ist als bewusste Option durchaus möglich. Sie setzt allerdings voraus, dass die Beteiligten – Menschen oder Menschengruppen, Kultusadministrationen oder Eltern, Gesellschaft oder Gemeinden – einsehen, dass sie an die Innenseite ihrer Systemgrenzen stoßen, die sie nicht überschreiten können (reentry). Mit der Anerkennung der eigenen Grenzen würde dann auch klar, dass es sich bei Kopftuchverbot, Kopftuchnötigung oder Kopftucherlaubnis – genauso wie natürlich bei allen sich vom Kopftuch distanzierenden Entscheidungen – noch immer um beschränkte Optionen handelt, die entweder aus dem Unbewussten der eigenen Kultur beziehungsweise Religion oder aus dem Bewusstsein der eigenen Belastbarkeit heraus vorgenommen werden, die aber als teilweise gegen andere gerichtet oder formuliert werden. Eine Veränderung oder Transformation können die Systeme (Menschen, Kulturen) nur aus

¹ Vergleiche die Übung im III. Teil dieses Bandes

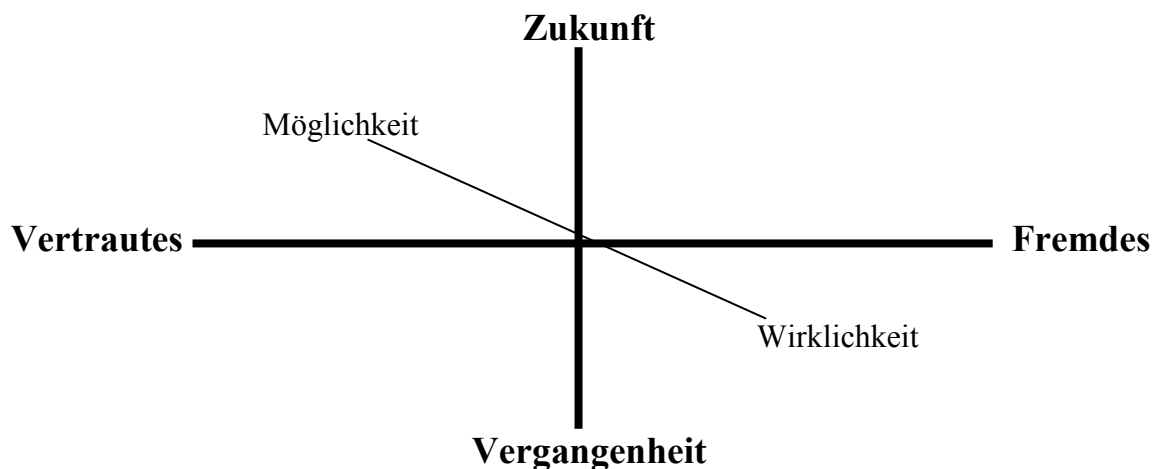
sich heraus schaffen, indem sie nach überzeugenderen und komplexeren Unterscheidungen suchen (redescription) Wenn durch Reparadoxierung keine akzeptableren Ergebnisse geliefert werden, dann hätte man einen ersten Anhaltspunkt für die Bewertung einer Option. Tugend und Mangel dieses systemtheoretisch Ansatzes bestehen darin, dass er eigentlich eher darauf angelegt ist, Probleme nicht zu lösen. Statt die für die Systembeziehungen zur Umwelt notwendige Differenz zwischen Problem und Problemlösung aufzulösen, müssten Systemmitglieder de facto laufend an Problemlösungen arbeiten und es verhindern, dass die Bewegung der Problemlösung abgebrochen wird. Eine Begegnung und Verhandlung zwischen verschiedenen kulturell oder religiös selektiven, beschränkten Optionen halten Systemtheoretiker für aussichtslos. Allerdings denken sie dabei eher an die Außenposition eines transzendentalen Dritten, wie ihn Universalisten, Transkulturelle oder einige Philosophen postulieren. So gibt es immer wieder philosophische Ansätze, die gerade in dem „Eintritt des Dritten“ (Lévinas)

Wege zur Kommunikation und Problemlösung sehen. Dieses Dritte beruht in interkulturellen Optionen auf der anzuerkennenden Tatsache, dass die Anderen von uns Anderen absolut verschieden sind und alle möglichen Optionen zwischen „dagegen“ und „dafür“ einnehmen. Und im spielraum dieser Optionen wird ihr Anspruch auf Gleichheit und Freiheit aller nicht aufgegeben. Dieses Dritte lebt einerseits davon, dass es Unbestimmtheit (*Interität*), Wider-Sinn (Paradoxie) und Umstrittenheit ja auch in der Gegnerschaft durch interkulturellen Widerstreit zum Ausdruck bringt. Und andererseits, dass es sich den Weg zu aussichtsreichen Lösungen und Optionen offen hält, gerade weil Unbestimmtheit mit Ratlosigkeit, widersinn mit Suchbewegungen, Antagonismen mit Wechselseitigkeit und hier Widerstreit mit Optionen verbunden werden. Mit diesen Verbindungen, zumal mit der letzten, kann dann jener schon benannten *Hyperraum* vielfältiger Visionen und Lösungsmöglichkeiten aufscheinen. Minimal könnte ein solcher darauf hinauslaufen, dass religiöse Vertreter des dritten ultimatzen Gottes, zur Gewissheit kommen, dass keine Blasphemie und keine Verbot ihren Glauben ‚eigentlich‘ beeinträchtigen oder beleidigen kann. Maximal sind Lösungen denkbar wie die salomonische, in welcher der König zwei streitenden Mütter jener das Kind zuspricht, welche nicht an diesem zerrt, sondern es vor Schmerzen verschont. Oder in der Drei-Ringe-Parabel Lessings, in welcher niemand weiß, welcher der drei Ringe die Wahrheit in sich trägt. Daher solle jeder seiner „unbestechlichen, von Vorurteilen freien Leidenschaft nacheifern“, „jeder um die Wette streiten, die Kraft des Steins in seinem Ring an den Tag zu legen“...und „dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit ... Ergebenheit in Gott“ Ausdruck verleihen (Nathan der Weise, 1779).

Eine im engeren Sinne interkulturelle Option muss von mindestens zwei Achsen ausgehen: einmal von der *Zeitachse* aus, die sich in der Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft

ausdrückt und – verkürzt gesprochen – im zukünftigen Wohl der Kinder ihre wahrscheinlich universelle Ausrichtung findet – damit aber auch den Rückgriff auf gegenwärtige und vergangene Muster einschränkt; sodann von der Beziehungsachse zwischen Vertrautem (Eigenem) und Fremdem (Anderem), die – zumindest als Minimum – in der Interaktion/Koexistenz eine gemeinsame Basis findet – damit der andere anerkennt, dass politisch-liberale Beschlüsse einer vielfältigen kulturellen Öffentlichkeit gerecht werden müssen (Abb. 27)

Abb. 27: Die formalen Achsen interkultureller Option



Auf der Achse der sachlich zu treffenden Entscheidung kommt noch die Differenzierung auf einer weiteren Achse - zwischen Realität und Möglichkeit - hinzu. Von der Zeit- und Sachachse her ist für eine interkulturelle Option charakteristisch, dass sie auf eine *realitätstüchtige Vision* bezogen werden sollte: sie muss dann zwar wohlbegründete langfristige, da noch nicht erreichbare Perspektiven und Aussichten in der Schwebe lassen, erlaubt gleichwohl aber die *Festlegung kurzfristig erreichbarer Teilziele (Anreize, Maßnahmen)*. Einem interkulturellen Diskurs im politisch-pädagogischen Praxisfeld geht es dabei kurzfristig mindestens immer um die *Eröffnung von Lern- und Entwicklungsmöglichkeiten*. Das elementare Lernen besteht darin, ein erreichtes Niveau von Interpretations- und Interventionsfähigkeiten mit einer nächstkomplexen Aufgabe zu verbinden und entsprechend neu umzustrukturieren. In politisch-historischer Zuspitzung geht es darüber hinaus in der Interaktion zwischen Erwachsenen und Heranwachsenden, zwischen Männern und Frauen, zwischen Mehrheit und Minderheiten, zwischen Atheisten, Christen und Muslimen langfristig um die *Eröffnung von Geschichte* (Gamm 1995, S. 65). Nüchterne, die Dialektik der Menschheitsgeschichte berücksichtigende interkulturelle Optionen machen im Horizont der Gegenwart das Problemlösungspotential der

ihr zugehörigen Generationen und Geschlechter kenntlich. Das heißt konkret: Die heute über das Kopftuch Entscheidenden stehen auf den Schultern derer, die sie hervorgebracht haben und deren Leitlinien (Liberalität in den angelsächsischen Ländern, Laizität in Frankreich, Interkonfessionalität in Deutschland) sie im Begriff sind, mehr oder weniger in die Zukunft hinein zu verlängern.

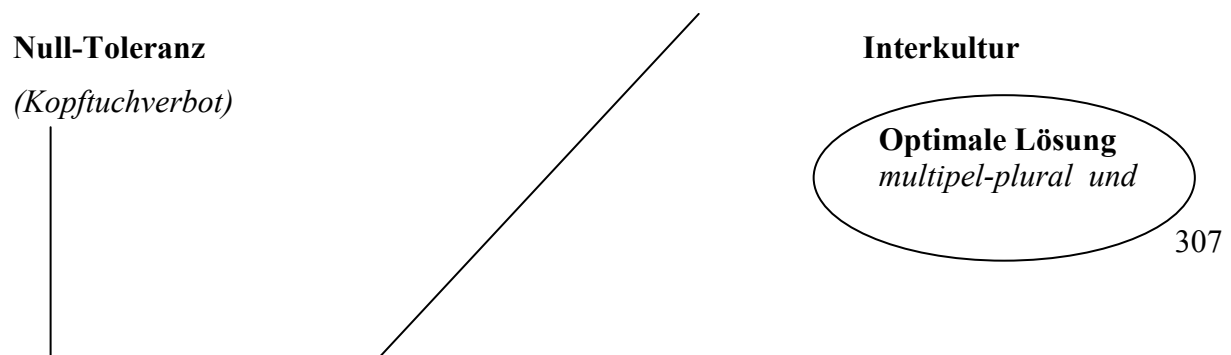
Um Optionen mit Hilfe von Konfrontationen tragfähig zu gestalten, ist der Bezug auf die Sozialachse notwendig. Das ist für interkulturelle Begegnung und Verhandlung eigentlich selbstverständlich. Aber hier geht es um das zentrale interkulturelle Problem, welches darin besteht, dass Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Denkart unterschiedliche bis gegensätzliche Vorstellungen von den eigenen Optionen, Zukunftsperspektiven, zumal derjenigen ihrer Kinder und Töchter haben. Den Mitgliedern Weltgesellschaft fehlen heute keineswegs, wie manche behaupten, die Visionen oder die ‚großen Erzählungen‘. Ganz im Gegenteil: Alle ein im Augenblick zunächst die ‚negative‘ Überzeugung, die sogar Manager multinationaler Unternehmungen gegenüber dem amerikanischen Sozialwissenschaftler Rifkin äußerten, nämlich dass die Welt im augenblicklichen Zustand alles andere als erstrebenswert sei. Doch die Optionen und Visionen, die aus diesem Zustand herausführen, stehen zwischen den verschiedenen Menschengruppen und Systemen meist im Widerspruch zueinander: angefangen bei dem Grundwiderspruch zwischen Menschenrechten und Gottesgeboten und nicht endend bei dem strukturellen Widerspruch zwischen Armen und Reichen. Diese widerstreitenden Zukunftsvorstellungen werden weitergehend von vergangenen Erfahrungen der Interaktion mit den Fremden, Anderen beeinflusst. Deshalb müssen die heute über das Kopftuch Entscheidenden sich fragen lassen, inwieweit sie ihrer Verantwortung für die folgenden Generationen, Geschlechter und der neu zusammengestellten Bevölkerung gerecht werden. Die Rückfragen der neuen Generationen und Bürger berühren also unbewusst gewordene Geschichten des Nationalstaats und der Nationalschulen im Kontext postnationaler Konstellationen, damit auch Versäumnisse und Fehler, die aufgeklärt werden müssen. Bezogen auf unsere Problematik, die vordergründig die kulturmentale Sphäre im Schnittpunkt zwischen Institutionen, Gruppen, Generationen und Geschlechtern abbildet¹, hat dieses für eine Bestimmung interkultureller Optionen folgende Bedeutung: Profilierung der Gegenwart von den Grundbedürfnissen der Nachkommen und der Neubürger aus im Blick auf Versäumnisse gescheiterter Förderung und Integration. Vor allem aber auch im Blick auf Versäumnisse fehlender gelebter Interkulturalität in den Geschlechter-, Generationen- und Gruppenbeziehungen. Wiedereröffnung der Geschichte heißt dann Eröffnung von Lebensmöglichkeiten durch mehr interkul-

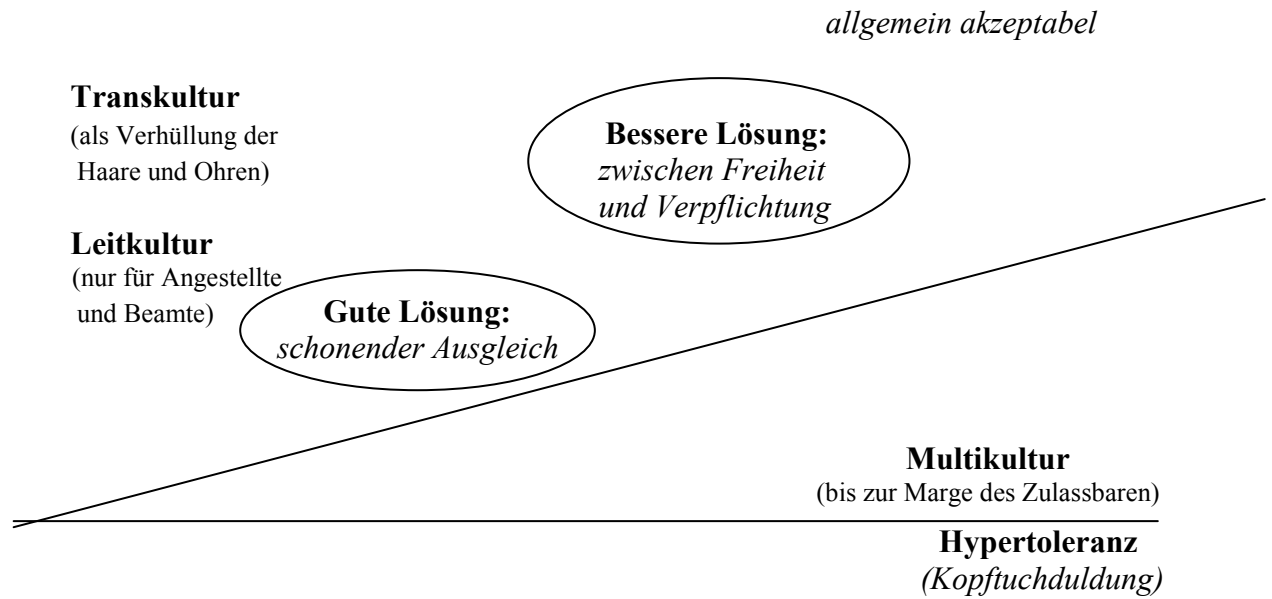
¹ Vergleiche Band IV dieser Reihe: Interkulturelle Bildung mithilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken

turelle, intergeschlechtliche und intergenerationelle Kommunikation, in welcher die Antagonisten die Geltung ihrer Handlungen und Entscheidungen nicht einfach aus bestehenden Konventionen beziehen, sondern dem Interaktionspartner die Möglichkeit zumuten müssen, die *eigenen* Bewegungsmöglichkeiten kreativ zu erweitern und für *sich* so neu zu erfinden, dass möglicherweise sogar auch radikale, fundamentalistische, religiöse oder säkulare Haltungen sich in regelbaren Verhältnissen zu den jeweils anderen zwar nicht unbedingt vereinbaren, aber auf Gegenseitigkeit verbinden lassen. Als unbedingt gilt nicht die Vereinbarkeit von Normen, sondern die Anerkennung von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit als Voraussetzung für die Selbstverpflichtung zur pfleglichen und gestalteten „Inter-Evolution“. Theoretisch sind solche Widerstreit und Option zusammenschließende Entscheidungsbildungsprozesse wiederholt beschrieben worden: Sowohl in den schon erwähnten systemmethodologischen Konzepten des *reentry* und der *redescription* als auch in den Philosophien des Dritten, in Interventionen von Therapeuten, Mediatoren und Schlichtern. Erwähnt werden müssten noch die praktischen Diskurse, die Habermas und Apel in den Siebziger Jahren des vorherigen Jahrhunderts angeregt haben und in der interkulturellen Literatur, allerdings mehr als in der Praxis, Wiederhall gefunden haben. Praktische Einrichtungen, die den Prozessen von Widerstreit und Aussichts-Eröffnung nahe kommen sind darüber hinaus, ich wiederhole mich, die „Wahrheitskommissionen in Südafrika und Ruanda, aber auch etliche Zwischenlösungen, die zwischen Mehrheiten und Minderheiten, aber auch zwischen Recht und Politik gesucht wurden – auch wenn die meisten von ihnen – vielleicht mit der Ausnahme des Dayton-Abkommens und dem Abkommen zwischen Israel und Ägypten – scheiterten.

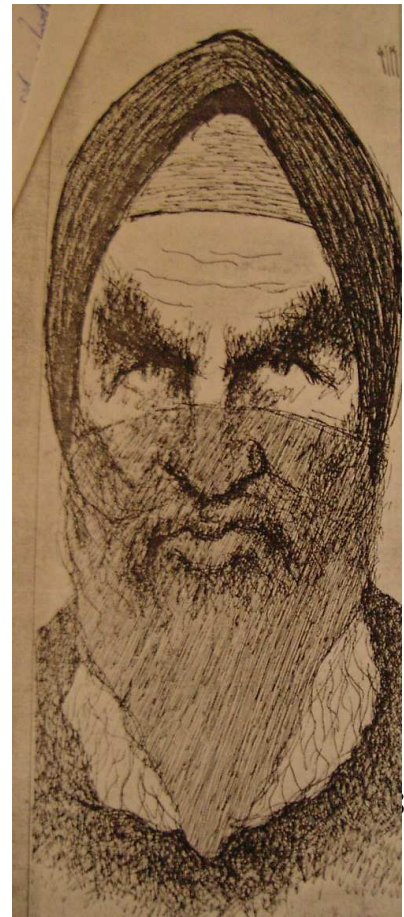
Wie könnten wir nun in unserem Diskussionszusammenhang interkulturelle Optionen zum Kopftuchstreit begründen und formulieren? Sehr vereinfacht und schematisch könnten wir uns die interkulturelle Position wie einen Mittelweg zwischen dem multikulturellen (oder dem extremen dekulturierenden) Programm und den transkulturellen und leitkulturellen (oder extremer den akulturierenden und assimilierenden) Perspektiven vorstellen (Vgl. Abb. 28).

Abb. 28: Matrix interkultureller Problemlösungen zum Kopftuch





Ganz allgemein hat es schon 1989 aus Anlass des ersten Kopftuchstreits in Frankreich, Olivier Duhamel (L'express 3.11.1989, p. 25) – übrigens neben der beigefügten Karikatur – die Vision einer prinzipiell toleranten Schule beschrieben, und zwar teilweise in Form von Prinzipien, teilweise in Form von Strategien: (1) *die Schule* (selbst deklariertisch-transkulturelle Frankreichs) *muss das Toleranzmonopol bewahren*. Den der schulische Bildungsauftrag ist weder derjenige einer zivilen Mission noch derjenige einer Religion. Gerade weil Religion und Religionsschulen ihrer Schüler nötigen, dieses und jenes zu tragen, muss die öffentliche Schule es *akzeptieren*. (2) *Verbote von Kleidungsstücken sind heute überholt*. Kopftücher können alles bedeuten: vorübergehende Selbstbehauptungen während der Adoleszenz ebenso wie religiöse Demonstrationen. Die Schule ist der Ort, welche diese Motive thematisieren und diese Demonstrationen problematisieren kann. (3) *Die Gleichberechtigung der Religionen erfordert den gleichmäßigen Respekt aller religiösen Symbole*. Der Bildungsauftrag der Schule verbietet es, sie *alle* zu verbieten. (4) *Verbote sind Verbote* beziehungsweise auf das Exzessive, Gewaltförmige und Unterdrückerische zu beschränken, wie etwa die Beschneidung der Frau. Das Kopftuch jedoch berührt weder die Integrität seiner Trägerin noch diejenige der



Schule. (5) *Der Respekt des Anderen erfordert, dass alles in die Schule herein getragen werden kann*, was in der zeitgenössischen Gesellschaft gerade angesagt ist, seinen es Jeans oder Kopftücher. (6) *Das Kopftuch zu akzeptieren bedeutet ihre Trägerinnen zu respektieren*: auch die Integristen unter ihnen sind in einer liberalen und öffentlichen Schule zu integrieren - anstatt sie zum Besuch von Religionsschulen zu verurteilen. Die Schule verhilft ihnen zu mehr persönlichen Chancen und größeren Horizonten und kann verhindern, dass sie in einen obskuren Teil Frankreichs verharren. Und in kollektiver Hinsicht steigert die Anwesenheit des Kopftuchs die Wahrnehmung, dass sich der Islam der säkularen Gesellschaft öffnet. (7) Indem man eben nicht in jeder Kopftuch tragenden Muslima eine entfesselte Feindin des Westens sieht, trägt man zum *Rückzug des Feindes* bei. (8) Schule muss Ghettos verhindern. Muslime die sich als solche in ihrer Kleidung kenntlich machen und dann noch – wegen der Gleichbehandlung der Religionen – die Juden und Christen, aus der Schule zu jagen, würde bedeuten, dass diese nur noch für Agnostiker und Quietisten offen wäre. Sie würde praktisch die ‚Religionen‘ dazu auffordern sich in den Schulen ihrer eigenen Konfessionen zu versammeln und aus multiethnischen Stadtteilen solche Ghettos wie Harlem oder Brennpunkte wie Beiruth zu machen. (9) *Um der Stärkung der Demokratie Willen* gilt es so wenig wie möglich zu verbieten – mit allen Risiken, die dieses Verhalten enthält, aber auch mit der Größe und Großzügigkeit, die sich darin ausdrückt. Im Zweifel ist es *immer Weise die Freiheit zu wählen*.

Damit eine solche Vision aber realitätsfähig und tragfähig wird, bedarf sie pragmatischer Stützen. Dazu ist es sinnvoll, sich noch einmal die Gesamtmenge der bisher bekannten Problemlösungen vor Augen zu halten.

Ausgeschlossen sind die extremen ‚Optionen‘ der Dekulturation und Akkulturation/Assimilation. Erstere würde im Extremfall zur Ausrottung oder Auslöschung versucht sein und im durchschnittlichen Fall Kopftücher ‚verbannen‘ beziehungsweise in separate Lebenswelten (Ghettos) und Räume (Kirchen, Moscheen, Tempel) abdrängen. Die Zweite würde Kopftücher generell im gesellschaftlichen Leben ‚verschwinden lassen‘ und alle Beziehungen zu einem einheitlichen bürgerlichem Habitus im Außen wie im Inneren verpflichten. Als akzeptablere Optionen, die aber insgesamt erst einmal in der Schublade zu lassen sind, gelten die bereits charakterisierten Lösungsrepertoires der multikulturell, transkulturell und leitkulturell organisierten Gesellschaften und Institutionen. Von deren Errungenschaften und Erfahren können selbstverständlich auch interkulturelle Optionen und Lösungen profitieren, bevor wie diese in neuer Qualität auf eine bestimmte geschichtliche Situation beziehen. Ich hatte diese alternativen Lösungsvarianten vorhin in der Polarität zwischen Null-Toleranz und Hypertoleranz charakterisiert. Zu ihnen lassen sich nun *Anschlussmöglichkeiten* für interkulturelle Optionen prüfen. *Transkulturelle* Problemlösungspotenziale umgehen beispielsweise die Gefahr

der Akulturation oder der Assimilation dadurch, dass sie die Kopftuchverbote auf die öffentlichen Institutionen beschränken und mit ihnen auch die religiösen Zeichen *aller* anderen Konfessionen untersagen. Positiv gewendet gehen ihre Entscheidungen und Begründungen in Richtung der Beförderung von Gemeinsamkeiten und Solidaritäten. Sie finden sich beispielsweise in der Vorstellung einer Schule, in der alle Teilnehmer sich als Gleiche und Freie präsentieren und anerkennen. Folgerichtig wäre es dann, dass entweder Unterricht (*institutio*) von Erziehung (*educatio*) getrennt und damit partikulare Symbole und religiöse Kleidungsstücke irrelevant gesetzt werden. Oder aber auch, was die französische Programmatik meist nicht bedenkt, aber Duhamel andeutet, dass die Schule als ein öffentlicher Ort – eine *polis* oder eine *cité* – so organisiert wird, dass sich in ihr die Gegensätze treffen und – angeregt durch pädagogische Bemühungen – konfrontieren können. Hinter dieser Politik und Pädagogik steckt im ersten Fall eine Kultur der Vermischung zu etwas Gemeinsamem oder Höherem im zweiten Fall eine Kultur der kosmopolitischen Bürgerschaft. Aus dem *multikulturellen Erfahrungsschatz* können dagegen Anregungen aufgenommen werden, die den Weg des schonenden Ausgleichs bevorzugen. Die Kopftuchtragenden Angestellten im öffentlichen Dienst werden bedingungslos akzeptiert und anderen wie selbstverständlich gleichgestellt, sofern sie nicht eine Marge des (rechtlich) Tolerierbaren – und das sind dann nur ganz exzessive Akte der Vollverschleierung   berschreiten. Muslimischen Bürgern werden wie muslimischen Schülerinnen und Schülern anderer Religionen Zeiten und Zimmer für Gebete und andere Aktivitäten eingeräumt.   ber Multikulturalismus hinaus könnten diese auch für reflexiv-kommunikativen Unterricht genutzt werden, wenn an bestimmten Themen und an bestimmten Zeiten Mädchen unter sich bleiben, um schwimmen zu lernen oder um sich in Familienplanung und Sexualkunde zu vergewissern. *Der leitkulturellen Tradition* der deutschen Interkonfessionalität würde dagegen die ‚Eingliederung‘ oder ‚Anpassung‘ des Islam in den schulischen (Religions-)Unterricht entsprechen. Und so wie jeder Schüler sich mit vierzehn Jahren für oder gegen die Teilnahme am Religionsunterricht entscheiden kann, so könnte es jede Schülerin auch hinsichtlich des Kopftuchs. (In letzter Konsequenz müssten dann auch die staatlich-subsidiären Religionsprivilegien – Kirchensteuer, subventionierte Wohlfahrtsverbände – den islamischen Glaubensgemeinschaften gewährt werden, sofern diese ähnliche Organisationsbedingungen herstellen, wie die christlichen. Wie der interkulturelle Weg zwischen Multikultur, Transkultur und Leitkultur aussehen könnte, habe ich nun etwas ausführlicher in der Abb. 29 zusammengefasst.

Abb 29: Das Spektrum der interkulturellen Optionen im Kopftuchstreit

Kopftuch	Verbannung Minderheitlicher u. minderwertiger Zeichen und Normen	Anerkennung aller religiösen Zeichen als legi- time Identitäts- markierer	Öffnung der Schule für alle Identitätsmarkierer Verbunden mit dem Bildungs- auftrag, diese zu konfrontieren u. im Hinblick auf Förderung von Intelligenz und Mündigkeit zu diskutieren
Säkularität vs. Religiosität	Auflösung aller fremden Kulturen und Religionen	Tolerierung aller Religionen Gleichbehandlung Gleichstellung Keine Integration durch den Staat (Ermöglichung Gesonderter Schulen)	Gestaltung pfleglicher Ver- hältnisse von Staat u. Religion im Anschluss an eigene natio- nale Geschichte und mit Aufgeschlossenheit für neue Bedingungen eines post- säkularen Zeitalters
Individualität vs. Kollektivität	Gruppenvorrecht für Herrschende	Individualrecht hat zunächst Vorrang, aber Gruppenrecht wird politisch gewährt Vorrang von Freiheit	Grundsatz der Individual- rechte bei Gleichzeitiger Einräumung von Gruppenrechten und ihrer differenzierten Berücksich- tigung in Schulkalendern/Curriculum (<i>Religionsunterricht, Fastenzeit...</i>) Verbindung von Freiheit/Gleichheit
Feminität vs. Maskulinität (in der Schule)		Alle Unterrichts- formen: von der Koidukation über differenzierten, bis zu geschlechtergetrennten Unterricht	Vorrang eines integrativen Lernbetriebs, der differenzierte und segregierte Teilangebote bei nachdrücklichem Bedarf diskutiert und organisiert (Schwimmunterricht, Sexualkunde, Literatur....)
Vorgehen	Isolierung und Repression	Toleranz und Legislation	Widerstreit & Option
Modus		Arragement und Rechtsurteile	Interkulturelle Begegnung und Verhandlung
Grundlegende Tendenz	Versklavung oder Apartheid	Kommunikarisierung	Pädagogisierung von Politik und Recht Bei gleichzeitiger Verechtlichung von Politik und Pädagogik
Transkultur (Laizismus)		Leitkultur	Assimilation Akkulturation/
Verbietung		Verbietung	Verbietung

Aller religiösen Zeichen
Als in öffentlich-allgemeinen
Institutionen illegitime parti-
kulare Markierer

**„Privatisierung“ aller
Religionen**

Bei gleichzeitiger staatlicher
Nötigung der Muslime zu einer
Säkularisierung, Französisierung
und zentralen Organisation des Islam
Möglichkeit staatlicher Privatschulen

ausschließlich des islamischen
Kopftuchs und ausschließlich für
Angestellte des öffentlichen Dienstes
Grenze: rechtliche Einschränkung
bei besonderen Bedingungen

**Kooptation mit christlich-
jüdischen Schulen**

bei gleichzeitiger staatlicher Nötigung
der Muslime zu einer Säkularisierung,
Germanisierung und Organisation
des Islam
Möglichkeit staatlicher Privatschulen

aller nicht mit der Staats-
religion oder Staatsethnie
übereinstimmenden
Identitätsmarkierer

**Verschmelzung
fremder Kulturen
und Religionen**

an das vorherrschende Volk
oder die vorherrschende
Staatsreligion

**Individualrecht hat
absoluten Vorrang**

Gleichheitsprinzip
Sicherheitsprinzip

Individualrecht

aber der Primat der Politik dringt
historische Gruppenvorrechte

(Religionsprivilegien)

Gruppenrecht

Koidukation
Geschlechterneutral

**Variable Formen der
Koidukation**

Je nach Gestaltungswillen der
Schulen und der Zustimmung
der Kultusbehörden

**Kommisionen &
Transmissionen**

**Gesetze & Erlasse
Legislation**

**Angeleichen und
Verschmelzung**
mit dem Volkskörper
beziehungsweise mit
der Staatskultur o.-Religion

„Rationaler Diskurs“

Bekenntnis

Verstaatlichung

Verrechtlichung

**Nationalisierung oder
„Zivilisierung“/„Kultivierung“**

Wie neben den Anschlussmöglichkeiten an die multikulturellen, transkulturellen und leitkul-
turellen Modelle *die Aufschlussmöglichkeiten interkultureller Problemlösung* aussehen kön-
nen, habe ich in der Abb. 29 zusammengefasst.

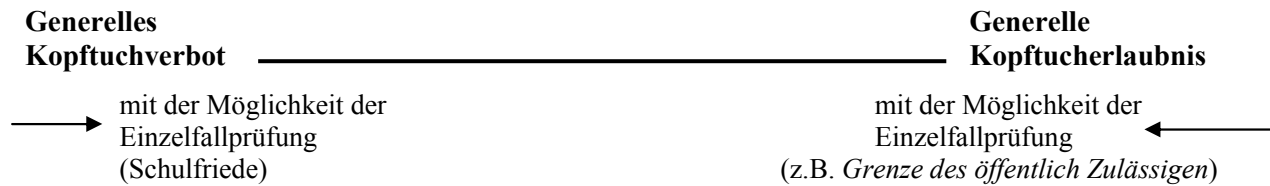
Abstrakt gesprochen lässt sich eine interkulturelle Lösung wie folgt charakterisieren. Erstens stellt sie eine Lösung *sui generis* dar, die der besonderen Situation in ihrem Kontext und ihren Bedingungen beteiligten Rechnung trägt und nicht einfach irgendein Prinzip oder Schema ‚oktroziert‘. Zweitens ist sie eine Lösung, die unter allen Umständen bemüht ist, den *worst case*, den schlimmsten Fall der Gewalt – als Androhung oder in Ausführung – zu vermeiden. Denn eine Gewalt, die ausgedrückt oder auch noch ausgeführt wird, verliert dann nicht nur ihre Macht sondern mehr noch auch ihre politische, pädagogische und moralische Ausstrahlung. Ein *mittleres Szenario* interkultureller Problemlösung bestünde in einer Entscheidung, die nach Verhandlungen beschlossen würde und noch asymmetrische Züge zwischen Mehrheiten und Minderheiten trägt, aber ein gewisses Maß an Akzeptanz hervorbringt und die Sanktionen auf ein geringes Maß herunterschraubt. *Bestenfalls* wird eine interkulturelle Problemlösung jedoch durch zwar verbindliche, gleichwohl aber zwanglos hergestellte interkulturelle Begegnungen und Verhandlungen befördert, die nach bestimmten Begegnungsplänen und Verhandlungsverfahren, welche die Asymmetrie der Machtpositionen virtuell einschränkt, zu einem zugleich differenzierenden und integrierenden Entscheidungskomplex führt. Dieser Entscheidungskomplex ist differenzierend dann, wenn er eine Spanne von mehreren oder vielfältigen Verhaltensorientierung ‚multiplen Zielen‘¹ zulässt und erst gleichzeitig umso mehr integrieren, als er mit diesem Anreize und Aussichten verbindet die letzten Endes allen Beteiligten, wenn auch in unterschiedlichen Inhalten und Ausprägungen, zugute kommen. Eine ‚reflexiv-moderne‘ Lösung muss nicht mehr monolithisch aussehen. Sie kann durchaus die Form eines Mosaiks oder Netzwerks annehmen.

Pragmatisch haben wir für den deutschen Kontext in den bereits angedeuteten Varianten der multikulturellen, transkulturellen und leitkulturellen Lösungstendenzen eine Wiedereröffnung des Kopftuchstreits angedeutet: Bei Gewährleistung politisch-rechtlicher Grundgesetze könnte ihre Politisierung und Verrechtlichung auf ein Minimum zurückgenommen und das Wesentliche wieder der pädagogischen Bearbeitung, im Praxisraum und im Diskursfeld der Schule, überlassen werden. Dafür haben gerade in Deutschland einige auf den ersten Blick paradoxe und antagonistische – politische und juristische Entscheidungen im Grunde bereits erste Leit-Vorraussetzungen geschaffen. Denn sie haben im Wesentlichen verfügt, dass der Kopftuchstreit zwischen folgenden zwei Polen zu bearbeiten und zu schlichten ist (Vgl. Abb.30)

Abb. 30: Spielraum für interkulturelle Optionen am Beispiel des Kopftuchstreits

¹ Vergleiche im III. Teil dieses Bandes die Übung gleichen Namens.

Interkulturelle Synergie



Interkulturelle Optionen

Der ‚mittleren Lösung‘, welche Gerichte und Gesetzgeber anbieten, nämlich der Einzelfallprüfung, fehlt es allerdings an Mitte oder besser an pädagogischem Takt. Einzelne Personen herauszugreifen und sie aufgrund ihrer religiösen oder kulturellen Besonderheit noch einmal zu stigmatisieren, ist solange bedenklich, als nicht gleichzeitig Rücksicht dafür signalisiert wird, dass ein Widerstreit besteht, der sich nie schlichten lässt und auch nicht, zumal nicht auf Kosten der Individuen, geschlichtet werden muss. Eher umfassender könnte die Schule sich ihres Gründungsmoments oder ihres eigenen Spielraums besinnen und sich als ‚Moratorium‘ verstehen, also als einen Ort, in der alle Seiten sich für sich und auch gegeneinander beraten können: Lehrer, Eltern, Schulaufsicht, Ministerien auf der einen Seite; und auf der anderen Seite: Schüler, Lehrerinnen, Familien, muslimische Vereine, Kirchen und so weiter. Das Moratorium Schule müsste heute allerdings in eine Art *Transitorium* überführt werden, da die interkulturellen und gesellschaftlichen Probleme nicht mehr am Schuleingang abgestellt, sondern genau umgekehrt als ‚Schlüsselprobleme‘ (Klafki 1990) thematisiert und für eine Bearbeitung mit den Heranwachsenden fruchtbar gemacht werden können. Auf Seiten des Islam besteht selbstverständlich auch die Möglichkeit, die Fatwa prominenter islamischer Gelehrter einzuholen. Denn der Islam, oder besser die Vielfalt islamischer Gemeinden, sind nicht nur das Problem, sie sind auch Teil der Problemlösung – ohne dass Staat und Schule die Souveränität über ihre Problemlösungen aufgeben müssten.

Eine erste abkürzende Prozedur, um im Kopftuchstreit produktiv zu vermitteln, stellt das Verfahren der *Synergie*¹ dar. Dieses Wort ist zwar ein rechtes Plastikwort geworden, und in der Wirtschaft hat es eher die Funktion der Einsparung und Freisetzung (von Arbeitskräften) durch Fusionen übernommen. Aber dennoch ist die Absicht und Zielrichtung für eine interkulturelle Option naheliegend: Es gilt aus den verschiedenen und teilweise widerstreitenden Energien einer ‚übersummativen‘ Synergie, aus den vielen kulturellen und religiösen Werten eine „interkulturelle Mehrwertigkeit“ (Bredo 2006) zu entwickeln, die in einer besonders innovativen und tragfähigen, überzeugenden und aussichtsreichen Lösung ihren Niederschlag finden. In den vier Schritten unseres Prozesses interkultureller Begegnung und Verhandlung

¹ Vergleiche Übungen zur Synergie im Methodenteil dieses Bandes sowie Beispiele im Praxis-Teil des IV. Bandes: Interkulturelle Bildung mithilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken

lässt sich solch ein Synergie-Prozess in etwa so vornehmen, wie ich es in der Abb. 31 dargestellt habe.

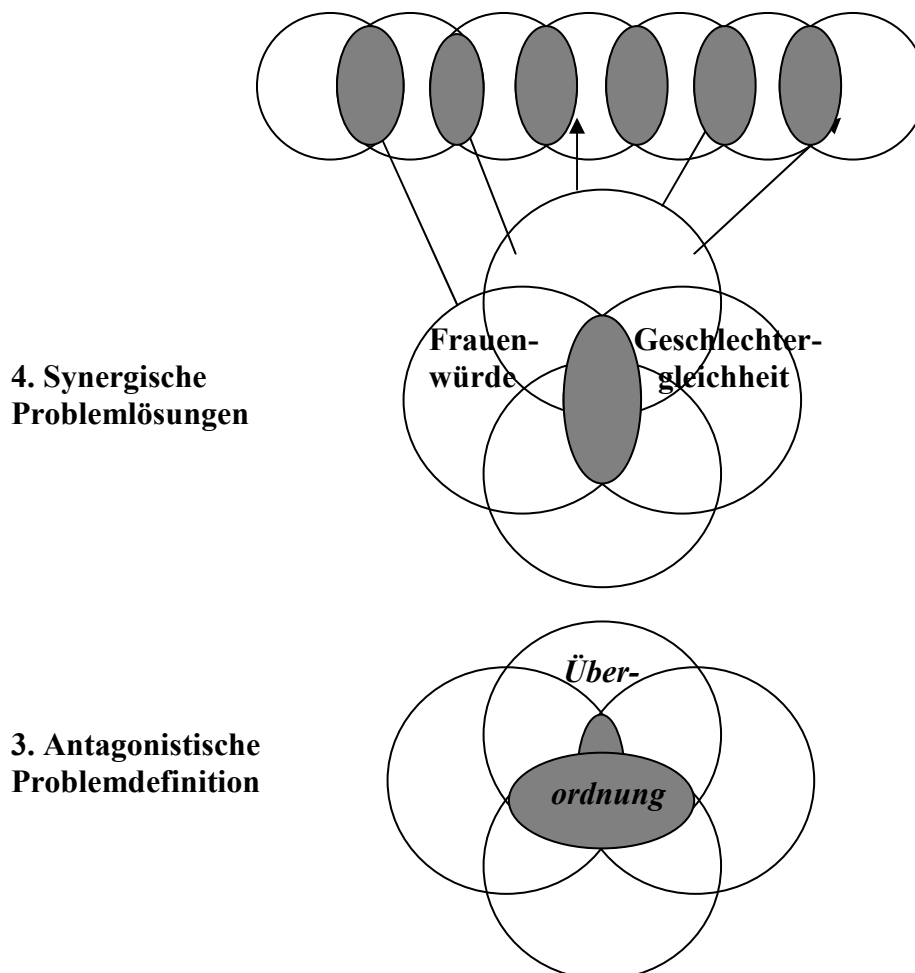
Der Prozess beginnt mit der Fragmentierung der vielen perplex machenden unbestimmten Einstellungen und Motive zum Kopftuch: (1) perplexer Problemwahrnehmung. Er setzt sich fort in der Erkenntnis der Paradoxien die in diesen enthalten sind, zumindest in der Paradoxie zwischen Toleranz und Verbot: (2) paradoxe Problemdefinition. Im dritten Schritt geht es darum, die Schärfe der Gegensätze und Gegenschaften in ihrer ganzen Bandbreite und in ihren potentiellen Komplementarisierungen festzuhalten: (3) Antagonistische Problemdefinition. Diese sind dann in einem Widerstreit zu bündeln, durch den hindurch interkulturelle Optionen ausfindig gemacht werden können: (4) Synergische Problemlösung. Eine Möglichkeit die antagonistisch-komplementären Positionen bearbeitungsfähig und verhandlungstüchtig zu machen, liegt etwa darin, das im islamischen Kopftuchgebot enthaltene Prinzip der Frauenwürde mit jenem im Kopftuchverbot enthaltenen Prinzip der Geschlechtergleichheit zu verbinden. Die interkulturelle Option sähe dann – abstrakt gesprochen – so aus: unter ausdrücklicher Anerkennung der Prinzipien des Anderen – zumindest teilweisen – Inkorporierung in die gemeinsame Entscheidung kann das Kopftuch nicht nur toleriert sondern – im Verbund mit anderen zusammenhängenden Problemen (Schwimmunterricht, Sexualkunde, Klassenfahrten..) – in einer differenzierenden und sensiblen Weise in das Schulleben integriert werden.

Ein aufwendigerer, aber im besten Sinne pädagogischer Prozess der Konfrontation und Option würde erfolgen, wenn die juristisch-administrative Einzelfallprüfung für die betroffenen und beteiligten Lehrerinnen (und im Fall der Schülerinnen) zur *Herausforderung einer Bildung* werden kann. In dieser erklären sie ihre Entscheidung und lassen sich auf ihre Verfassungskonformität (ihre Interpretation der Gleichwertigkeit zwischen den Geschlechtern, der individuellen Freiheiten) befragen, auch anfechten, unterrichten, belehren und erziehen. Und sie müssen sich hier selbstverständlich auch Fragen über die Steinigung untreuer Frauen in einigen islamischen Ländern gefallen lassen. Aber umgekehrt können und sollen sie selbst Fragen nach der auf Äußerlichkeiten ausgerichteten Position der Frau im Westen, dem Leiden vieler Mädchen (Bulimie, Anorexie und so weiter) stellen können. Diese Art der Erfahrung, in der die Erfahrenden eine Erfahrung ihrer bisherigen Erfahrung im Ganzen machen, können wir als einen interkulturellen Bildungs-Gang beschreiben: als eine Bereicherung und Differenzierung der geistigen Ressourcen, wenn nicht als einen Gestaltwandel des Bewusstseins. Dabei geht es nicht um einen Gang von einer religiös-fundamentalistisch ‚verwirrten‘ zu einer säkular-laizistisch ‚aufgeklärten‘ Weise der Erfahrung, sondern um ein dialektisches Umschlagen von einer Dimension der Vorerfahrung zu einer neuen geschichtlichen Qualität, welche die alte *im Ganzen* (in der Perplexität ihrer Beziehungen, in der Paradoxie ihrer Spannun-

gen und in den Antagonismen ihrer Verhältnisse) reflektiert. Das Problem dieses Bildungsgangs liegt nun darin, dass die meisten Beteiligten und Betroffenen zwar eine unglaubliche Fähigkeit besitzen, mit Paradoxien und Antagonismen umzugehen, aber meist nur so lange, als ihre eigenen grundlegenden Orientierungen und Weltauffassungen, also die „Prämissen dritter Ordnung“ in der Beatsonschen Lernstufe III nicht bedroht werden. Eine interkulturelle Bildung müsste nun in Form interkultureller Begegnung und Verhandlung dabei mithelfen, bei den Lehramtsanwärterinnen und Schülerinnen zumindest ein Gefühl der Bedrohung abzubauen und dann im optimalen Fall zu einer verständnisstarken Musterung, Differenzierung, Komplementarisierung der bisherigen Gewohnheiten und Anschauungen im Gegenüber mit den anderen beizutragen.

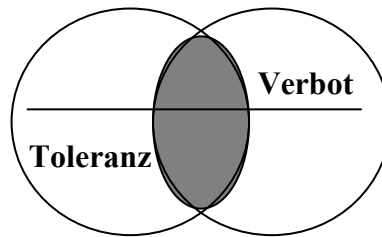
Methoden, die bei diesen Entscheidungsbildungsprozessen eine Unterstützung leisten können, habe ich im Methodenteil dieses Bandes ausgeführt: Didaktiken des Widerstreits mit Hilfe des Johari-Fensters, der Januskopf-Analyse, der verfehlten Suche nach Wechselseitigkeit; dann Techniken der Rollenübernahme, des Imaginären Kopftuch-Brainstorming, des Verhandlungs-Brainstorming und des Knotenlösens; und schließlich Praktiken, wie diejenige der Planung eines interkulturell geöffneten Gemeinwesens, von *Multistan* und *Neuland*.

Abb. 31: Ein Synergieprozess zum Kopftuchstreit



Unter-

**2. Paradoxe
Problemdefinition**



**1. Perplexe
Problemwahrnehmung**



Kulturelle Minderheit
Kopftuch



Kulturelle Mehrheit
Kopftuchverbot

Solch ein Bildungsgang stellt sich wahrscheinlich nur unter zwei Bedingungen ein, die sich nur scheinbar widersprechen: Erstens unter der Bedingung, dass die Heranwachsenden sich mental und intellektuell – zumindest der Tendenz nach – vom Vor-Urteil und Ethnozentrismus ihres Herkunftshorizonts (Familie, Religion) lösen können und zweitens, dass sie die Gebote und Zumutungen von Staat und Schule nicht nur erleiden, sondern – zumindest in Teilen – einsehen und interpretieren, in Teilen aber selbstverständlich auch anfechten und bestreiten können. Sie könnten also mit Gründen den eigenen Standpunkt erproben und reartikulieren: Sie können ihn mithilfe ihrer Geschichte, ihres Wissens und ihres Gewissens begründen; und sie können ihn dadurch auf die Probe stellen, dass sie bohrende Nachfragen nach Frauen- und Religionsunterdrückung (auch) in muslimischen Familien und islamischen Gesellschaften beantworten – und durchaus auch offensiv mit jener (mehr oder weniger latenten) in säkularen westlichen Gesellschaften konfrontieren.

Ein solches Prozessieren des Widerstreits und der Eröffnung von Aussichten kann dann zu umfassenden Lösungen führen, wie in der anfänglich erzählten ‚Geschichte‘ angedeutet: jede junge Frau ist ab vierzehn Jahren frei, sich für oder gegen das Kopftuch zu entscheiden, so wie sie sich für oder gegen die Teilnahme an einem religiösen Bekenntnisunterricht aussprechen kann. Eine Vollverhüllung ist allerdings nicht zu rechtfertigen – weder vom Koran noch von der *scharia* noch von einer freiheitlich-demokratischen Rechtsstaatlichkeit her. Im Fall der Kopftuch tragenden Lehramtsanwärterinnen kann ihre Entscheidung durch eine besondere – möglicherweise auch schriftlich kodifizierte – Erklärung verbrieft werden, in welcher ihre Loyalität sowohl zur islamisch begründeten Frauenwürde als auch zur menschenrechtlich gebotenen Geschlechteremanzipation niedergeschrieben wird – und in welcher übrigens auch

besondere pädagogische Besuche und Angebote gegenüber dem muslimischen Teil der Schülerschaft eingetragen werden könnten. Deren einengender Charakter lässt sich vielleicht dadurch – in paradoxer Weise – ausbalancieren, dass die jungen Frauen ihre Erklärung durch Berufung auf Allah, seinen Propheten und/oder die koranische Offenbarung bekräftigen. Der Schwimmunterricht ist verbindlich, aber er wird, soweit möglich, die individuell und kollektiv problematischen Geschlechterverhältnisse in taktvoller Weise berücksichtigen; und vor allem: ein *burquini* (eine muslimisch angemessene vollständige Badebekleidung) ist willkommen. Der Sexualkundeunterricht ist verpflichtend, verpflichtet sich aber im Curriculum und im Lehrerverhalten seinerseits selbst darauf, dass Auswahlmöglichkeiten (etwa zwischen Aufklärungsunterricht und Familienplanung) zur Verfügung stehen, zwischen denen die Schüler wählen können.¹ Bei Klassentreffen und Klassenfahrten kann eine Mentorin für die angemessene Betreuung vorgesehen werden.

Interkulturelle Problemlösungen müssen – im Gegensatz zu den niedrig-komplementarisierenden und energielosen Entscheidungen der Transkulturalisten und der Leitkulturalisten – notwendigerweise höher-synergisierende Qualitäten aufweisen, denn ihr Ergebnis kann ja nur von allen Beteiligten gesucht und gefunden werden, wenn es nicht erneut einem Diktat oder einer Toleranz überlassen werden soll. Schon die Gerichte deuten etwas von dieser synergischen Qualität an. Denn sie haben ihre Entscheidungen ja nicht einfach „um irgendeiner Toleranz willen“ getroffen. Vielmehr müssen sie den weltweiten gesellschaftlichen und juristischen Transformationen Rechnungen tragen. Diese können unter den Bedingungen eines informationellen Globalismus nicht mehr nationale Staats- und Machtstrategien einfach umsetzen.

Mit anderen Worten: es sind im Kontext von Globalisierung und Kulturkämpfen die Verhältnisse zwischen Säkularität und Religiosität neu zu justieren. Um diese Neujustierung kommt keine Inter-Nation gewordene Nation herum. Weder kann Frankreich angesichts seiner heterogenen kulturellen, religiösen und sozialen Verhältnisse im hundert Jahre alten Mythos seiner Zivilreligion (Laizität) fortfahren, religiöse Manifestationen aus der Öffentlichkeit und aus der Schule auszusperrern. Noch kann Deutschland seine Privilegierung der christlichen Religionen bei gleichzeitiger Deprivilegierung der islamischen Religionen aufrecht erhalten. Noch können die multikulturellen Gesellschaften das Neben- und Ineinander von Schulen und Religionen, von Lehrplan und Glauben einfach ‚laufen lassen‘. Auf der einen Seite werden alle diese Gesellschaften es langfristig nicht verhindern können, dass die bislang untergeordneten oder unterlegenen Diskurse der Religiosität, zumal der muslimischen, sich artikulieren und das ihnen zugefügte Unrecht zum Ausdruck bringen. Und umgekehrt können diese Religionen nicht mehr ihren Blick davor verschließen, dass sie in einer umgewälzten Zeit der Weltinformation agieren und ihren religiösen Diskurs in den säkularen Diskurs der Politik, des Rechts und der Pädagogik übersetzen müssen.

Interkulturelle Optionen sind solche, die – im Idealfall – sich weder einer künstlichen Neutralität (Transkultur) oder Hierarchie (Leitkultur) verpflichten, noch einfach alles laufen lassen (Multikulturalismus). Würden sie das befördern, dann würden sie die Bildungsmöglichkeiten

¹ Vergleiche das Beispiel im Praxis-Teil des IV. Bandes dieser Reihe: Interkulturelle Bildung mithilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken

der „Reibung“ und der „Spannung“ zwischen Familie und Gesellschaft, ‚Gott und der Welt‘ in die private meist alternativlose Enkulturation zurückschieben. Statt das Kopftuch zu verbannen, müsste eher die taktvolle Begegnung und Auseinandersetzung mit tatsächlichen oder vermeintlichen Gegensätzen geübt werden. Wo anders als in der Schule erhielten die Menschen die Chance, ihre herkunftskulturellen Erfahrungen zu reflektieren und sich die Welt in verschiedenen Weisen zu erschließen? Das alles führt zu keiner interkulturellen Schule, aber es kann zu lebendigen Schulorganisatoren beitragen, die statt einfallslose einfallsreiche (kreative), statt einfältige vielfältige (plurale) Problemlösungen erfinden.

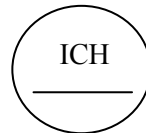
In einer interkulturellen Begegnung ist somit jede Gelegenheit zu ergreifen, sich zu konfrontieren und in Gegenseitigkeit nach Optionen zu fahnden. Diese Gelegenheiten sind allerdings zerbrechlich, weil die Anerkennung des Anderen als Gegen-Seitigen und des Eigenen als Ratsuchenden weder einfach noch selbstverständlich ist. Es gehört durchaus zu den Aporien interkultureller Begegnung und Verhandlung, dass „Aggressionen, die unauflöslich erscheinen und deshalb ertragen werden müssen“, anzuerkennen sind: „auch wo Kommunikation gänzlich abbricht und die Personen und Gruppen sich endgültig entfernen, bleibt der Zusammenhang ihrer interkulturellen Kommunikation bestehen. Das ist seine Kostbarkeit.“ (Gamm 1996).

Es geht in interkultureller Theorie und Praxis, Politik und Pädagogik also nicht darum, alles mit allem zu vermischen, sondern alles für die Schaffung eines geschichtlichen Spiel- und Zwischenraums zu nutzen: „Des „inter“ als das Entscheidende am Verhandeln, am Raum dazwischen, das den Hauptanteil kultureller Bedeutung in sich trägt... Und in dem wir diesen dritten Raum erkunden, können wir der Politik der Polarität entkommen und zu dem anderen unserer selbst werden.“ (Bhabha 2001, S. 58).

III. Pädagogik und Politik (Methoden) (Selbst-Identifizierung)

Arbeitsblatt 0

- (0) Wer sind Sie?: Ihr ‚Ich‘!
- (1) Tragen Sie im Kreis unten unter dem Wort Ich einen Lieblingsnamen oder Spitznamen für sich ein- oder den Namen eines von Ihnen besonders bewunderten Vorbildes (aus Familie, Film, Literatur, Geschichte, Kunst ...)



- (2) Wie wichtig und nah sind Ihnen (Ihrem (,ICH‘)) folgende Etiketten (Bezeichnungen)?
- (3) Kreuzen Sie erst eine der drei Antwortalternativen (Mitte unten) (1 = wichtig und nah bis 3 = unwichtig und weit weg) an.
- (4) Bringen Sie dann alle Bezeichnungen in eine Rangfolge: von 1 = am wichtigsten und nächsten, 2 = am zweitwichtigsten und -nächsten und so weiter. ...

	1	2	3	Rangfolge
	wichtig und nah	teils/teils	unwichtig und weit weg	1 bis -----
Christ				
Muslim (Hindu, Konfuzianer, Jude, Shintuist oder andere Religionszugehörigkeiten)				
Freidenker				
Atheist				
Deutscher				
Türke (Vietnamese, Kanadier, Ghanaer oder andere nicht-deutsche Nationalität)				
Kurde (oder andere nicht-nationale Ethnie)				
Westfale (oder andere deutsche Regionszugehörigkeit)				
Europäer				
Weltbürger				
‚Kanake‘				
‚Kraut‘				
‚Ich selbst‘				
Mann/Frau (Junge/Mädchen)				
Jugendlicher/Erwachsener/Senior				
Weißer/Brauner/Schwarzer u.a.				

- (5) Andere würden mich überwiegend bezeichnen als: _____
- (6) Was bedeutet es, Ihrer Meinung nach, wenn Sie einen anderen Menschen über eines dieser ‚Etikette‘ benennen?: _____

11. Interkulturelle Methoden der Perspektivenumkehrung

In diesem dritten Teil bieten wir eine große Anzahl von Methoden an, mit denen interkulturelle Probleme thematisiert und in mehr oder weniger kreativer Weise bewältigt werden können. Doch wir können diese praktischen Übungen und Experimente nicht vorstellen, ohne sie auf den Kontext unserer beiden großen Themen zu beziehen: einmal formal auf die Modelle der Multikultur, Transkultur, Leitkultur und Interkultur; sodann inhaltlich auf den Kopftuch-Streit.

So wie das Kopftuch von verschiedenen Schülerinnen und Lehrerinnen und mehr noch von verschiedenen Schulen und Gesellschaften unterschiedlich thematisiert und problematisiert wird, so werden auch pädagogische und politische (genauso wie therapeutische und sozialpädagogische) Methoden unterschiedlich entwickelt und angewandt. Denn es macht einen Unterschied aus, ob ich einen Ausbildungsprozess aus der Sichtweise einer multikulturellen Programmatik, einer transkulturellen Perspektive, einer leitkulturellen Forderung oder einer interkulturellen Option heraus entwickle.

Genauso wie eine multikulturelle Pädagogik und Politik anders vorgeht als eine transkulturelle, leitkulturelle oder interkulturelle, genauso unterscheiden sich ihre praktischen Unterweisungen, Übungen und Experimente. Eine *multikulturelle Pädagogik* arbeitet meist mit aktivierenden Stimulationen, welche die Beteiligten das *Spielen mit Differenzen* einüben lassen will. Eine *transkulturelle Pädagogik* bevorzugt dagegen oft rationale Informationen und Unterweisungen, die auf das Gemeinsame, alle Unterschiede überwindende, orientieren will. Eine *leitkulturelle Pädagogik* (die es, zumindest theoretisch, nicht gibt, aber gleichwohl massenhaft und meist unbewusst praktiziert wird) würde dagegen sprachlich und kulturell Benachteiligte oder Marginalisierte herausfordern und ihre Anpassung an Leitsprache und Leitkultur mithilfe von Prüfungen und Förderprogrammen zu verbessern suchen. Eine *interkulturelle Pädagogik* würde alle diese Ansätze berücksichtigen, wenn es die Problemsituation oder der institutionelle beziehungsweise gesellschaftliche Kontext erfordert. Aber übergreifend würde sie die vier im Praxis-Teil (Kapitel 2 dieses Bandes) beschriebenen Schritte von der Ratlosigkeit bis zur Entwicklung interkultureller Optionen mit solchen Inhalten und Methoden in Gang zu bringen versuchen, die dafür besonders hilfreich sind.

Um zu beginnen, werden wir die Unterschiedlichkeit der methodischen Ansätze anschaulich an Beispielen einer jeweils multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen und interkulturellen Übung demonstrieren.

(1) Eine multikulturelle Übung: die multikulturelle Person¹

Information: Wir gehören vielen Gruppen an, die nach verschiedenen kulturellen Mustern funktionieren und die unsere Identität in einer multikulturellen Weise prägen. Diese Übung dient dazu, Teilnehmern (vor allem jüngeren) auf die vielen Gruppen aufmerksam zu machen, zu denen sie gehören – entlang nationaler, ethnischer und religiöser Differenzen, aber auch entlang solcher Unterschiede, die vor diesen bestehen (Hautfarbe, ‚Rasse‘) oder über diese hinausgehen (Bildungsstatus, ökonomischer Status und so weiter). Die Übung sucht also vor allem ein *Bewusstsein für Unterschiede* in einem neutralen Bezugsrahmen zu schaffen, das heißt ohne diese Unterschiede nach Kriterien des ‚gut oder schlecht‘ zu bewerten.

Vorgehen

1. Schritt: *Vorbereitung und Kontext*

Die Übung kann (muss aber nicht) einem Unterricht oder einer Diskussion folgen, die Vorurteile oder Diskriminierungen zum Thema hatte, welche Menschen aus bestimmten Herkunftskulturen erfahren haben mögen – eben als Ergebnis einer Erfahrung, ‚verschieden‘ oder ‚anders‘ zu sein.

2. Schritt: *Die Mitte des Saales freiräumen*

Der Übungsleiter bittet die Teilnehmer, die Stühle an die Seiten (oder in eine Ecke) zu rücken, so dass ein genügend großer Raum in der Mitte entsteht.

3. Schritt: *Gruppierungen nach neutralen Unterschieden*

Aus einer vorbereiteten Liste von Eigenschaften liest der Übungsleiter nacheinander eine Reihe neutraler Merkmale vor: schwarze/braune/andersfarbige Schuhe; rote/weiße/schwarze/bunte Kleidung und so weiter. Nach jeder einzelnen Nennung fordert er die Teilnehmer auf, sich entsprechend schnell zu gruppieren. Zum Beispiel: „Alle mit schwarzen Schuhen auf die rechte Seite, alle mit braunen Schuhen auf die linke Seite, alle mit bunten Schuhen hinten vor die Tür, alle mit weißen Schuhen vorne an die Tafel.“ Die Gruppe, welche sich am schnellsten versammelt, „gewinnt“ diesen Teil des Wettbewerbs. Dann stellen sich alle wieder in der Mitte des Saales auf. Der Übungsleiter nennt ein zweites Merkmal der Unterscheidung, welche die Teilnehmer erneut in verschiedene Gruppen teilt.

4. Schritt: *Wettbewerb II: Gruppierung nach persönlichen Merkmalen*

Nachdem die Gruppe sich mit der Übung vertraut gemacht hat, geht der Übungsleiter etwas weiter über zu Unterscheidungsmerkmalen, die persönlicher sind: Haarfarbe, Augenfarbe, Größe und so weiter.

5. Schritt: *Wettbewerb III: Gruppierung nach kulturellen Unterscheidungen*

¹ frei nach Paul Pedersen University of Minnesota

Endlich schließt der Übungsleiter dieses Spiel dadurch ab, dass er offensichtliche kulturelle Differenzen aufruft: Geschlecht, Herkunft, Nationalität, Ethnie, Alter.

6. Schritt: Gemeinsame Interpretation

Das Gespräch beginnt am besten mit der Rolle, welche der Wettbewerb spielt: zunächst innerhalb der Übungen, sodann aber auch im tatsächlichen Leben, in welchem die Teilnehmer sich mehr oder weniger einem Kampf gegen- oder miteinander ausgesetzt sehen. Die Diskussion wird sich dann auf solche kulturellen, religiösen, vielleicht aber auch ‚rassischen‘ Unterschiede konzentrieren, die gerade jene bedeutungsvollen Komponenten unserer Individualität oder unserer Gruppenzugehörigkeit beinhalten, über welche teilweise unser Wert als Person oder unsere Würde als Mensch eingeschätzt wird.

7. Schritt: Geschichten erzählen

Die Teilnehmer sollten dann dazu ermutigt werden, eigene Ereignisse zu erzählen, in welchen sie ‚*Unterschiedlichkeit*‘ bei sich selbst oder bei anderen neutral oder ab- beziehungsweise aufgewertet erfahren haben.

(2) Eine transkulturelle Unterweisung: Universeller Sensibilisierer

Information: Da transkulturelle Politik und Pädagogik für sich die Verantwortung beansprucht, die Gemeinsamkeit für alle Beteiligten zu gewährleisten sowie die übergreifenden Ziele der Gesellschaft und ihrer Schule zu setzen, hat sie – ähnlich wie antirassistische Erziehung – eine Neigung zum Unter-Richten, zum Didaktisieren. Manche würden noch deutlicher sagen: zum Assimilieren. Deshalb passt zu ihr jene Assimilator-Methode, welche ursprünglich die multikulturelle Pädagogik für jede einzelne Kultur entwickelte, dann aber angesichts der zunehmenden Verflechtung zwischen den Kulturen zu Gunsten eines ‚*interkulturellen Sensibilisierers*‘ aufgab. Das folgende Beispiel stellt die transkulturelle Variation des früheren ‚kulturellen Assimilators‘ – am Beispiel des Kopftuchverbots – dar.

Arbeitsblatt 2a: Warum verbietet der französische Staat das islamische Kopftuch an Schulen und auch an öffentlichen Einrichtungen?

Es werden folgende vier Antwortmöglichkeiten zur Lektüre angeboten:

Antwortmöglichkeit 1: Frankreich ist ein christliches Land

Es kann daher die Einführung nichtchristlicher, muslimischer Symbole in der Schule nicht erlauben

Antwortmöglichkeit 2: Gefahr einer islamistischen Unterwanderung

Die französische Regierung sieht das Land einer islamistischen Unterwanderung ausgesetzt, die international finanziert (Saudi-Arabien) und animiert (Iran) wird. Dies drückt sich unter anderem darin aus, dass muslimischen Mädchen immer nachdrücklicher das Kopftuch vorgeschrieben wird und endet schließlich damit, dass nicht-muslimische Mädchen und Jungen bekehrt werden sollen.

Antwortmöglichkeit 3: Laizistisches Prinzip der Trennung von Kirche und Staat

Die Französische Republik hat seit einhundert Jahren das Prinzip der Trennung zwischen Staat und Kirche eingeführt. Sie will damit erreichen, dass es die öffentlichen Angelegenheiten (*res publica*), zumal die Schule, frei von allen äußeren Merkmalen bleibt, welche die Menschen unterschiedlich macht und sie daran hindert, als Freie, Gleiche und Brüderliche (Geschwisterliche) in einem gemeinsamen Bildungsraum sich zu versammeln.

Antwortmöglichkeit 4: Das Kopftuch stört

Das Kopftuch irritiert Lehrer und Schüler, die nicht denselben Glaubenshintergrund haben. Es stört die freie Kommunikation im Unterricht. Und es könnte mit dem Männer und Frauen unterscheidenden

Kleidungsstück auch deren Gleichheit und Gleichberechtigung beeinträchtigen.

Wenn Sie Antwortmöglichkeit 1 ausgewählt haben: *Frankreich ist christlich*

Auf dem ersten Blick ist die Antwort völlig falsch (a). Auf dem zweiten Blick ist sie teilweise plausibel (b). Die französische Republik und Schule definiert sich nicht über irgendeine Religion. Sie gründet auf dem republikanischen Grundsatz der strikten Trennung zwischen Staat (Schule) und Kirche.

(b) Das französische Prinzip der Laizität hat allerdings mittlerweile selbst quasi-religiöse Formen einer *Zivilreligion* angenommen. Dennoch ist die Antwort der Sache nach völlig unkorrekt, da auch die christlichen Kleidersymbole verboten wurden.

Wenn Sie Antwortmöglichkeit 2 ausgewählt haben: *Sorge vor islamistischer Unterwanderung*

Auf dem ersten Blick teilweise wahr (a). Auf dem zweiten Blick drückt diese Antwort nur ein historisch-konjunkturelles Teilmotiv aus (b). Diese Sorge hat tatsächlich eine große Rolle bei der Entscheidung der Regierung und jener Kommission gespielt, die sie beriet: dass immer jüngere Mädchen das Kopftuch tragen, ist ein relative neues Phänomen; viele sehen es in einem direkten Zusammenhang mit der Gründung des iranischen Gottesstaates, mit einer von den Scheichtümern finanzierten Mission sowie den Intifada-Wellen in Palästina (b). Doch viel entscheidender als diese historisch-konjunkturelle Beunruhigung ist das Bemühen des französischen Staates, ihre ‚überreligiöse‘ Souveränität in den öffentlichen Einrichtungen zu sichern.

Wenn Sie Antwortmöglichkeit 3 ausgewählt haben: *Prinzip der Trennung zwischen Staat und Religion*

Dies ist offiziell die völlig korrekte Antwort. Die Prinzipien der Republik – Trennung zwischen Staat und Religion sowie die Gleichheit der Geschlechter – waren ausschlaggebend für die Entscheidung der französischen Regierung. Auf dieser Grundlage hat sie kein Kopftuchverbot, sondern ein generelles Verbot religiöser Kleidungsstücke in den Schulen erlassen. Es soll die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Geschwisterlichkeit) der Schüler und zukünftigen Bürger gewährleisten.

Wenn Sie Antwortmöglichkeit 4 ausgewählt haben: *Das Kopftuch stört*

Auf dem ersten Blick: falsch (a), auf dem zweiten Blick: das hat tatsächlich eine – wenn auch nachgeordnete – Rolle gespielt (b).

Gefühlsregungen des Personals oder der Betroffenen spielen in einer Schule eine geringe Rolle, die eine universelle Mission der Bildung anvisiert (b). Tatsächlich aber haben Klagen und Schwierigkeiten etlicher Schulleiter, Lehrer und Eltern die Regierung nachdrücklich zu einer klaren neuen Entscheidung genötigt, nachdem frühere flexiblere Lösungen (Verhandlungen, *bandana*) den gewünschten Schulfrieden nicht wiederherstellten.

(3) Leitkulturelle Forderungen des Kopftuch-Verbots

Information: Da es im engeren wie im weiteren Sinne (noch) keine leitkulturelle Pädagogik gibt, gibt es nur einen Hinweis auf ein Medium, welches zu Beginn der Umsetzung leitkultureller Forderungen in der Praxis eingesetzt wurde: die Befragung, etwa im Rahmen der Einbürgerungstests. Frei nach dem Einbürgerungstest, den zeitweilig die Landesregierung in Baden-Württemberg eingesetzt hatte, würden Fragen nach dem Kopftuch folgendes Aussehen haben.

1. Frage: Sollen muslimische Mädchen in der Schule ein Kopftuch tragen?

Wenn Sie Töchter auf die Schule schicken, sollten diese das Kopftuch tragen: ab welchem Alter. Und wie verhüllt sollte ihre Tochter sein? – wenn Sie keine Töchter haben, was würden Sie anderen muslimischen Eltern empfehlen?

2. Frage: Soll die Schule neutral sein?

Wissen Sie, dass die Bundesrepublik Deutschland eine säkulare Gesellschaft ist, deren Institutionen, einschließlich der Schulen, sich neutral zu verhalten haben. Falls Sie eine Anstellung im Öffentlichen Dienst haben oder anstreben, werden Sie selbst dann darauf beharren das Kopftuch zu tragen, auch wenn der Arbeitgeber Ihnen dieses verbieten will? Falls Sie nicht im Öffentlichen Dienst angestellt sind oder angestellt sein werden – was würden Sie muslimischen Frauen raten?

Wenn eine Einstellung ‚mit Kopftuch‘ nicht möglich ist, würden Sie dann – zumindest während der Arbeitszeit – darauf verzichten?

(4) Deutsche, französische und britische Diskussionen um das Kopftuch

Information: Arbeitsgruppen erhalten jeweils Zeitungstexte aus Deutschland, Frankreich und Großbritannien, in denen das Kopftuch diskutiert wird.

Vorgehen

1. Schritt: Unterscheidende Lektüre nach multikulturellen, transkulturellen, leitkulturellen und interkulturellen Leitmotiven.

Die Teilnehmer in den Gruppen sollen den Texten diejenigen Schlüsselwörter oder Indikatoren entnehmen, die auf multikulturelle, transkulturelle, leitkulturelle oder interkulturelle Motive hinweisen.

2. Schritt: Eintrag in folgende Spalten

Multikulturelle Leitmotive	Transkulturelle Leitmotive	Leitkulturelle Leitmotive	Interkulturelle Leitmotive

3. Schritt: Gemeinsame Interpretation

Arbeitsblatt 4: Drei Texte und drei Einstellungen zum Kopftuch

Text 1: Kopftücher ab, Hüte auf

„In Bayern dürfen muslimische Lehrerinnen kein Tuch über dem Haar tragen. Andere Kopfbedeckungen aber sind erlaubt...

... eine Ministerialdirigentin aus dem bayerischen Kultusministerium wies den Verdacht der Einseitigkeit zurück. Das Kopftuch werde bei vielen Betrachtern als Symbol für eine fundamentalistische Grundhaltung und für die Benachteiligung der Frau gesehen. Das christliche Ordenshabit dagegen in dem in Bayern mehrere Nonnen unterrichten, werde bei Schülern und Eltern nicht als verfassungsfeindliches Symbol gesehen...“ (taz 28.11.2006, S. 7)

Text 2: A glimpse of limits to tolerance

„The discussion, which intensified when Prime Minister Tony Blair called the veil “a mark of separation” is not simply about dress. It seems to signal a broader shift as non-Muslim Britons set new limits of tolerance, not just for recent immigrants but for a younger, home-grown generation of more assertive British Muslims.

Among some of those who have long favored tolerance for individual choices, there is a gingerly step toward the notion, that the right of the group might trump the right of the individual under more circumstances. That step comes even though those who take it are hard-pressed to

say exactly why they are drawing the line at the niqab beyond its being a matter of “communication”.

For 40 years, Britain has nurtured a policy of multiculturalism celebrating ethnic diversity and its emblems. That policy evolved in the 1960s, at a time Pakistan, arrived to take menial jobs. Now Britons are confronted with the sometimes alienated descendants of the first generation – people born in the country, raised in its schools and newly drawn to a re-examination of their ancestors’ faith.” (New York Herald Tribune)

Text 3: Marianne et son voile

„Et d’abord les réactions vues de l’étranger. Les islamistes des pays européens s’émeuvent et les gouvernements « amis » s’inquièrent : dans cette affaire du voile, la France stigmatiserait l’islam ! ...

Ce qui a finalement emporté la décision d’hommes comme Bernard Stasi et Alain Touraine, c’est d’avoir écouté des chefs d’établissements scolaires et hospitaliers. La majorité de ceux qui ont été « auditionnés » ont vu dans le port du voile un signe de ralliement religieux qui entraînait, ici chez les écoliers, là chez les patients, une résistance à l’exercice normal de l’enseignement ou de la médecine. Ils n’ont pas exclu le fait que le port du voile put être dans certains cas un choix personnel ni même une protection contre le harcèlement. Mais ils ont convaincu la commission sur la laïcité du fait que tout laxisme sur ce point trahirait le combat discret et tenace des musulmans libres de France.

... l’édifiante dérive des manifestations du samedi dernier est lourde d’un vrai message ... L’avantage du projet d’adoption d’une loi, c’est de révéler ce fait consternant et imparable ; ces Français islamistes parlent de l’islam comme d’une nation et de leurs traditions comme d’une civilisation. Ils n’adhèrent pas individuellement, en tant que citoyen, à la République. Ils prétendent collectivement l’islamiser par contagion. ...

Ils n’ont voulu regrouper les musulmans de France pour les mobiliser et les radicaliser en se servant au passage d’un antisémitisme irrépressible. ...

... les échecs de la politique d’intégration ont fait obstacle de manière alarmante à la nécessité pour les nouveaux citoyens de comprendre et d’adopter les valeurs de la République. Confirmer le droit du sol accompagné du regroupement familial et du respect des statuts personnels sans prendre conscience que tous les mécanismes intégrateurs de la France étaient grippés, témoigne d’une irresponsabilité qui est un crime contre la nation.“ (Nouvelle Observateur)

Arbeitsblatt 4a: Identifizierung des fehlenden Wortes: Multikultur, Leitkultur, Transkultur, Interkultur

Information: Setzen Sie in den folgenden Texten das fehlende Wort ein:

Text 1: Das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen ist nicht möglich

Er macht sich zum Sprecher der angeblich vernachlässigten amerikanischen Mehrheit, die einen „gesunden angloprotestantischen Nationalismus“ jeder anderen Form der staatlichen Definition vorzieht.

Auf keinen Fall will er ein Amerika, ein Amerika, dessen Grenzen fließend sind und das sich – so eine der Obsessionen vieler Republikaner – demnächst in einen Teil der Vereinten Nationen auflöst. Nein, Amerika muss der Staat der Gründerväter sein: weiß, protestantisch, mit einem aus England abgeleiteten Verständnis von Recht und Ordnung, garniert mit der Vision, das auserwählte Volk zu sein.

Text 2: Wie Deutschland zu sich selbst findet

Die Zerstörung der Autorität ist die nachhaltigste Folge der achtundsechziger „Kulturrevolution“. Orientierungslosigkeit und Identitätsverlust sind ihr Resultat. Das zu korrigieren wird nicht einfach sein. Die Aufgabe ist schon deshalb so schwierig, weil sie einen Mentalitätswechsel und eine Rückbesinnung auf ein Wertefundament notwendig macht. Die leider mehrfach erstickte Diskussion über eine hätte wichtige Impulse zur Bewältigung dieser Aufgabe geben können – und kann das auch immer noch. Es ist nicht zu übersehen, dass kaum etwas unserer Gesellschaft in ihrer Gesamtheit mehr Halt gibt. Nichts fordert wirklich heraus. Leistung und Fleiß, Disziplin und Ordnung sind zu belächelten Begriffen verkommen, ihre Erwähnung garantiert Spott. Ein Gemeinwesen kann so nicht gedeihen!

Text 3: „Integration unter Wahrung der eigenen Identität“

Der strebt ein friedliches Miteinanderleben von Kulturen auf der Grundlage von Gleichheit und der Wahrung gegenseitiger Achtung in einem staatlichen Rahmen an; doch seine Anhänger verteidigen besondere Privilegien für Minderheiten. Diese Sichtweise wurde ursprünglich entwickelt, um die Rechte von Ureinwohnern in Ländern wie Kanada (Indianern und Inuit) und Australien (Aborigines) zu gewährleisten. In den Niederlanden gibt es immer noch viele, die diese Sicht verteidigen. So lehnt die Rotterdamer Rechtsphilosophin M. Galenkamp Vorschläge wie die von Premier Balkenende ab, Elemente wie die niederländischen Normen und Werte, die Menschenrechte oder Grundrechte sowie die Trennung von Kirche und Staat als prinzipielle Ausgangsbasis der Integrationspolitik zu sehen. Ihrer Meinung nach ist das unmöglich, weil die Niederlande keine homogene Gesellschaft mehr seien; zudem sei es unerwünscht, da dies zu Polarisierung und zu einer Beeinträchtigung des sozialen Zusammenhalts führe; und unnötig; denn ein besserer Ausgangspunkt sei das Schadensprinzip von John Stuart Mill, dem Philosophen aus dem neunzehnten Jahrhundert, das beinhaltet, dass Menschen bei der Ausübung ihrer Freiheiten anderen keinen Schaden zufügen dürfen.

(5) Interkulturelle Bewegungen der Suche nach Optionen

Eine interkulturelle Pädagogik und Politik erfolgt methodisch in eben jenen vier Schritten, mit denen wir im Praxis-Teil die Thematisierung und Lösung des Kopftuchstreits begründet haben.

Im I. Band hatten wir noch ein Reservoir von Methoden angeboten, welches interkulturellen Austausch, interkulturellen Wandel und ein Denken und Handeln in Formen der Interität am Beispiel der Transformation einer ‚Ghettoschule‘ praktizieren sollte. Hier im II. Band geht es aus Anlass kritischer Vorkommnisse (wie etwa beim Kopftuch) darum, interkulturelle Optionen zu entdecken, zu entwerfen, zu entscheiden sowie so umzusetzen, dass sie zu einer für möglichst alle akzeptablen Problemlösung beitragen – ohne dass Widersprüche und Widerstreit unter den Teppich gekehrt oder gar unterdrückt würden. Im I. Band folgten wir noch dem Aufbau einer renommierten Innovationsmethode – der Zukunftswerkstatt – mit den Phasen der Kritik, der Vision und der Realität Plus. In diesem Band schlagen wir nun ein Arsenal von Didaktiken, Techniken und Praktiken vor, welches den im Praxis-Teil beschriebenen vier Schritten folgt: (1) Ratlosigkeit (*Perplexität*) und Unbestimmtheit (*Interität*), (2) Widersinn (*Paradoxie*) und Suchbewegung (*Oszillation*), (3) Gegnerschaft (*Antagonismus*) und Wechselseitigkeit (*Komplementarität*), (4) Auseinandersetzung (*Konfrontation*) und Eröffnung von Aussichten (*Optionen*). Wir haben diese Schritte in der Abbildung 14 noch einmal graphisch zusammengefasst. Damit schlagen wir ein Vorgehen vor, das allen bekannten Methoden gewissermaßen spottet. Denn diese (vom Diskurs über das Kommunikationstraining bis zur Mediation) schalten ausdrücklich das aus, was wir mehr oder direkt bearbeiten: also Irritation, Widerspruch, Konkurrenz und Kritik. Der interkulturelle Prozess, der in gewaltfreier Weise, nach aussichtsreichen Entscheidungen (Optionen) fahndet, erfordert eine Öffnung und Involvierung möglichst aller Betroffener und Beteiligten. Das setzt die Bereitschaft zu gleichzeitig divergierendem und konvergierendem Denken voraus. Divergierendes Denken, um nicht alles schon in einer fertigen Logik zu verpacken sondern um eine offenere Artikulation zu ermöglichen, unterschiedliche Sichtweisen zu sammeln, Widersprüche und Gegensätze in Rechnung zu stellen und den Spielraum für mehr Alternativen zu erweitern. Konvergierendes Denken, um diese Alternativen zu sammeln und zu sichten, sie nach ihrem Aussichtsreichtum auszuwerten und zu einer komplexen differenzierten Entscheidung zu treiben.

Die über 50 Übungen und Methoden werden wir also entlang dieser vier Schritte oder ‚Zonen‘ ausführen. Sie decken überdies den gesamten pädagogischen Interaktionshorizont ab, also nicht nur intellektuelle – ‚didaktische‘ – Ansätze, auch nicht nur affektive – interaktive – (übungs-) ‚technische‘ – sondern auch mit persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen experimentierende – ‚praktische‘ – Erfahrungen. Diese Unterscheidung der Methoden in Didaktiken, Techniken und Praktiken, haben wir im VI. Band dieser Reihe beschrieben und begründet. Immer werden wir in jedem dieser vier Schritte mit Übungen anfangen, welche

sich direkt auf den Kopftuchstreit beziehen. Danach aber werden, über diese besondere interkulturelle Konstellation hinausgehend, ein großes Arsenal von Didaktiken, Techniken und Praktiken angeboten.

Die ‚großen‘ und komplexen Verfahren haben wir im jeweiligen zweiten Praxis-Kapitel der sechs Bände genauer ausgeführt: Zukunftsplanung (Zukunftswerkstatt: I. Band), Perspektivenumkehrung (zweites Kapitel dieses II. Bandes), ‚Pädagogik der Befreiung‘ (Band III.2), Mediation und Inter-Regulierungen (Band IV), Szenisches Lernen (Band V) und der Aktionsforschung (Band VI).

Abb. 14 Vier Schritte der Such- und Prohebewegungen nach interkulturellen Optionen

(6) Profil interkultureller Such- und Prohebewegungen

Information: Mithilfe des Profilbogens (vergleiche Arbeitsblatt 1 auf folgender Seite) lassen sich in einer Arbeitsgruppe annähernde Erfahrungen in diesen vier Schritten oder ‚Zonen‘ identifizieren, die über die ‚schlichte‘ Wohlfühlzone der Stereotypen, Vorurteile, Ethnozentrismen und Gewohnheiten hinausgehen.

Ein sehr einfaches Beispiel hierfür:

Für die Zone der Ratlosigkeit und Unbestimmtheit:

Der Moment, in dem wir *live* im Fernsehen das Selbstmordattentat auf die Twin Towers in New York verfolgten.

Für die Zone des Widersinns und der Suchbewegungen:

Die darauffolgenden widersprüchlichen Gefühle des „klammheimlichen Triumphs“ (schließlich wurde das Zentrum des internationalen Kapitalismus getroffen) und des Entsetzens (über die sich aus den Fenstern stürzenden Menschen).

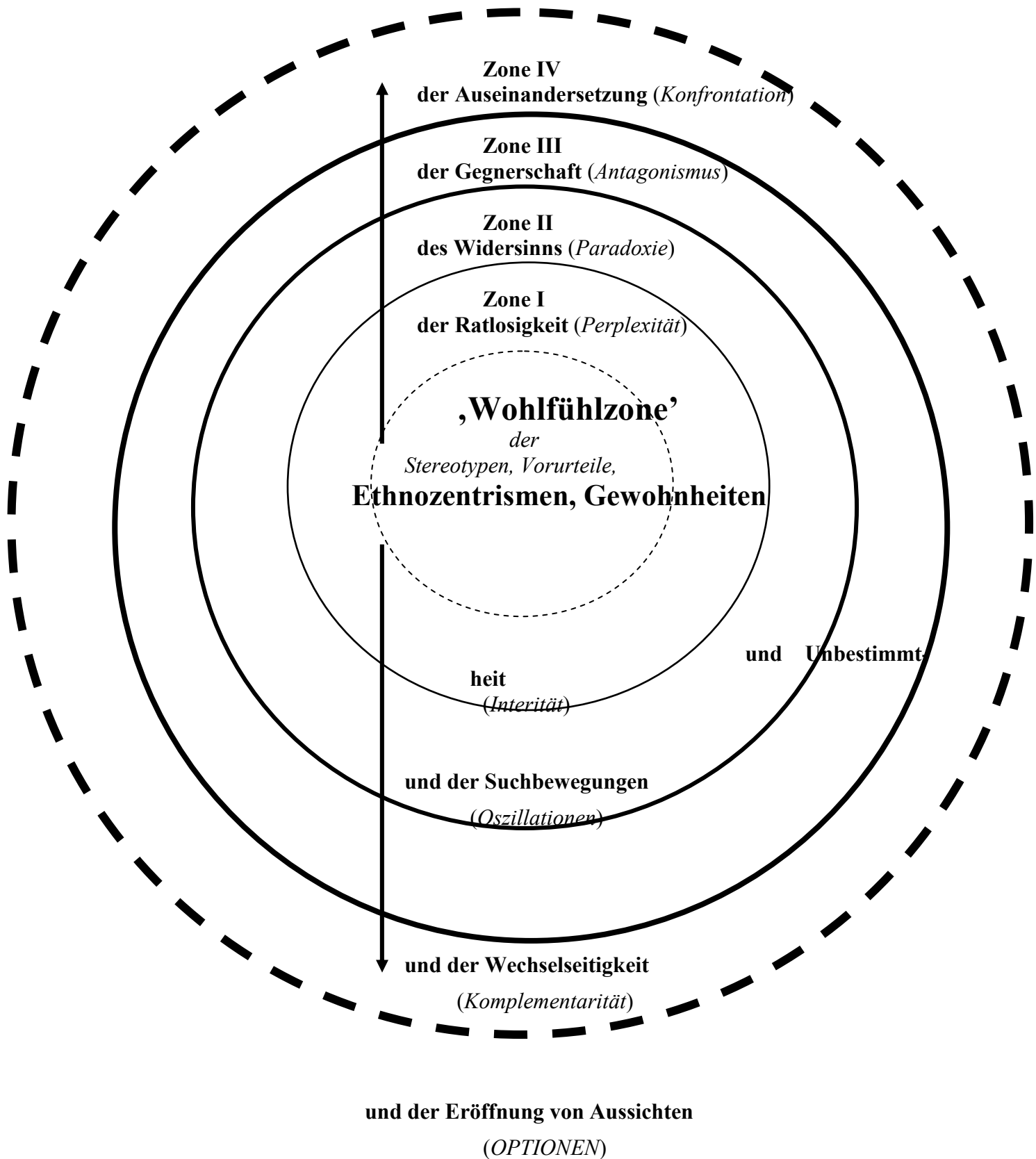
Für die Zone der Gegnerschaft und der Wechselseitigkeit

Die darauf wiederum folgenden Reaktionen des „Kriegs gegen den Terror“ und der Erfahrung, dass dieser Terror aus der Mitte unserer eigenen Gesellschaften hervorkommt.

Für die Zone der Auseinandersetzung und der Eröffnung von Aussichten

Die Bemühungen darum, die Konfliktlagen in Afghanistan, Irak und Palästina/Israel bearbeitungsfähig zu halten und gleichzeitig in der eigenen Gesellschaft den Migranten in materieller und geistiger Hinsicht die Erfahrung zu vermitteln, dass sie unserer Mit-Bürger sind.

Arbeitsblatt 6: Profil interkultureller Such- und Prohebewegungen



(7) Destruktiv-konstruktives Brainstorming¹

Information: Für die Zulassung von Ratlosigkeit und Unbestimmtheit bietet die Kreativitäts- und Kommunikationsforschung vor allem eine grundlegende Methode an: das destruktiv-konstruktive Brainstorming. Dieses soll dafür sorgen, dass sich Teilnehmer einer Arbeitsgruppe oder einer Konferenz zunächst intensiv dem ‚status quo‘ zuwenden und im Brainstorming alle Vorbehalte, Konflikte und Unzufriedenheiten loswerden können. Es geht also nicht darum, ein Problem zu klären oder gar schon zu lösen. Ganz im Gegenteil: es soll all das an Informationen gesammelt werden, was solche Klärungen und Lösungen verhindert.

Vorgehen: Das destruktiv-konstruktive Brainstorming wird in zwei streng voneinander getrennten Schritten durchgeführt.

1. Schritt: Zusammentragen aller Defizite, Differenzen, Widerstände, die einer Problemlösung entgegenstehen

Es geht darum, dass alles artikuliert wird, was zeigt, warum das Problem nicht geklärt oder gelöst werden kann oder konnte.

2. Schritt: Sammeln aller Widersprüche und Widerstände gegen bisherige Problemlösungen

Da trotz negativer Problemlösung immer auch schon gehandelt und entschieden worden ist, müssen nun die bisherigen Problemlösungen daraufhin untersucht werden, inwieweit sie ungerecht sind und warum sie auf Widerstand stoßen.

¹ frei nach Wack/Detlinger/Grothoff 1993

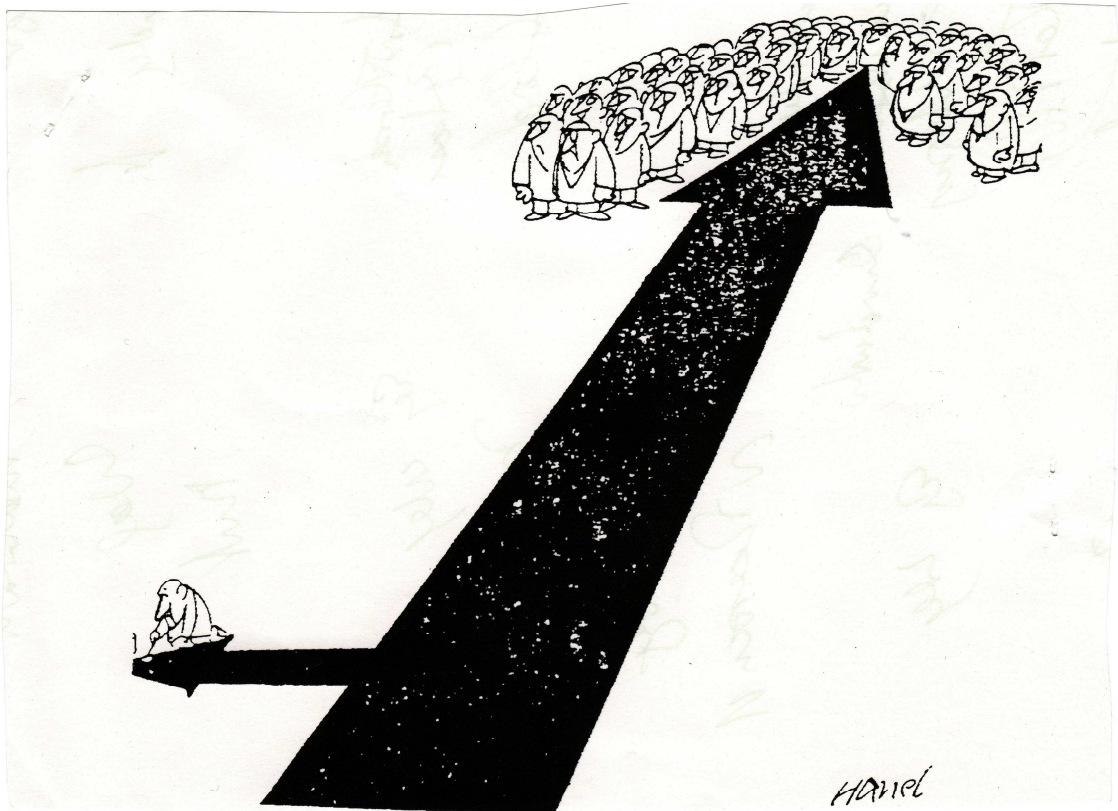
(9) Interkulturelle Fremdheitserfahrungen

Information: Als Königsweg von Vorurteilen und ethnozentrischen Zuständen zu Haltungen der Ratlosigkeit und Unbestimmtheit gilt die Erfahrung von Fremdheit.¹

Vorgehen: Sichtung von Karikaturen, Comics und Fotos

1. Schritt: *„Der Mann abseits“*²

Dem Teilnehmer wird folgende Karikatur vorgestellt:



Sie werden dabei gebeten, den ‚Mann abseits‘ und die vielen Zuschauer zu interpretieren. (In der Regel zeigt sich, dass die Bewertungen auseinander gehen: für die einen ist der Mann als „Abweichler“ ein Vorbild, der Mut und Ich-Stärke beweist, seinen eigenen Kopf und seine eigenen Ideen hat und sich nicht der Meinung der ‚Masse‘ unterwirft. Für andere ist er dagegen der ‚Außenseiter‘, der Eigenbrödlerr, der immer anders ‚tickt‘, der nicht wirklich dazu gehört, der sich isoliert, der mit Welt und Wirklichkeit nicht umgehen kann).

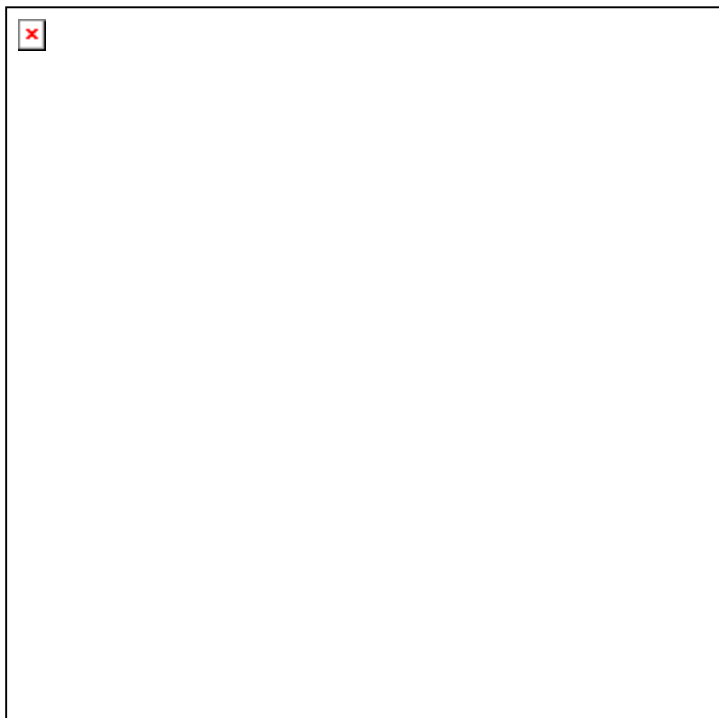
2. Schritt: *Kopftuchtragende und nicht-kopftuchtragende Muslima*

¹ vgl. Bd. IV dieser Reihe: Interkulturelle Bildung mit Hilfe von Didaktiken, Techniken und Praktiken

² nach Siebert 2003, S. 118

Die Teilnehmer werden gebeten, ihre Reaktionen und Gefühle angesichts folgender alternativer Fotos aufzuschreiben und zu diskutieren.





3. Schritt: *Militärs im fremden Land und vollverhüllte Muslima in Afghanistan*

Beschreiben Sie Ihre Eindrücke, die Ihnen folgende Karikatur hinterlässt!



(10) Erkenntnis eigenen Eurozentrismus’¹

Information: Eine Studiengruppe reiste in eine ländliche Gegend der Türkei und nahm an einer Hochzeitszeremonie teil. Hochzeiten sind dort ein aufwendiges und kostspieliges Unternehmen. Um dem zu entgehen, werden die Bräute häufig von den zukünftigen Ehemännern beziehungsweise dessen Freunden geraubt – wobei die Väter der Bräute – nach Außen Wut schnaubend und mit Todschlag drohend – die Ehre der Familie zu retten suchen.

Vorgehen: Diskussionen mit den Familien und die Frage nach der Toleranz

1. Schritt: Diskussion mit den Familien

Bei den Diskussionen mit den Familien mussten die Besucher erkennen, dass ihre Argumente um zivile und kostensenkende Maßnahmen einem völlig anderen Denken entsprangen, bei dem ein rationales Abwägen von augenblicklichem Glück und langfristigem Kostenaufwand für die Familie im Vordergrund standen. Individuum, Selbstverwirklichung, langfristiges persönliches Glück waren Begriffe und Werte, die bei den Menschen im Dorf auf Unverständnis stießen, die Besucher diese aber als die vernünftigeren ansahen und ihnen aufherrschen wollten.

2. Schritt: Die Frage nach (den Grenzen) der Toleranz

„Schnell näherten sich die Besucher in ihren internen Diskussionen jenen Positionen, die in den multikulturellen Debatten unter „Kulturrelativismus“ liefen: „Anerkennung der Verschiedenheit und Gleichwertigkeit der Kulturen“ Achselzuckend sahen sie den langfristigen Glücksgewinn der Eheleute dem augenblicklichen Glück der Braut durch eine hohe Verschuldung der Familie geop-

¹ nach Rainer Schulte in Datta 2006, S. 156–157

fert...Die Frage nach der Toleranz tritt in den Vordergrund der Diskussion: Welche Form von Toleranz? Die resignative, die gleichgültige, die Offenheit demonstrierende oder die euphorisch bejahende Toleranz? Aber auf welche Form von Toleranz sich die Besucher und Einheimischen auch als „angemessen“ einigten, es blieb Toleranz. Der zunächst schnell geäußerten abstrakten Forderung, anderen Kulturen gegenüber „tolerant“ zu sein, weicht die Ernüchterung, wenn die Konsequenzen mit Inhalten gefüllt werden...

Ist es tolerierbar, wenn 12-/13-jährige Mädchen eines Tages mit Kopftuch in die Schule kommen, am Biologieunterricht bedingt, am Sport- und Schwimmunterricht gar nicht mehr teilnehmen und auch bei Klassenfahrten, die der Verbesserung der sozialen Kompetenz der Schülerinnen dienen, nicht mitmachen – weil die Väter, Brüder, die Familie, sie selbst es so wollen?

(11) Ein Leseführer in die Anti-Kopftuch-Kampagne

Information: Eine Möglichkeit herauszufinden (zu ‚checken‘), wie Vorstellungen und ‚images‘ durch Medien transportiert und oft sehr einseitig in die öffentliche Diskussion (‚Mediation‘) unserer Gesellschaft eingeführt werden und welche funktionalen und dysfunktionalen Aspekte diese Medien-Bilder enthalten können, ist die Untersuchung eben dieser Medien. Eine Reihe von Fernsehprogrammen, von Internet-Blogs oder von Büchern thematisieren mehr oder weniger ausdrücklich das ‚islamische Kopftuch‘. Schüler oder Teilnehmer einer Übung können dementsprechend Fernsehshows oder Internet-Blogs beobachten und sie der Gesamtgruppe zurückmelden. Dabei könnten sie die Art und Weise darstellen, wie in diesen Medien Herkunft und Zielrichtung präsentiert werden.

Für diese Übung stellen wir zunächst Äußerungen einer deutschen Feministin und dann jener ‚Bestseller‘-Autorinnen mit Migrationshintergrund vor, welche das Kopftuch-Tragen wie einen Skandal abhandeln.

Vorgehen

1. Schritt: Einteilung in Untergruppen

Die Gruppe oder Klasse wird in drei oder vier Untergruppen unterteilt. In jeder Gruppe sollte jeder Teilnehmer mindestens einen Text lesen (Arbeitsblatt 5) und den Leseführer (Arbeitsblatt 6) ausfüllen. Jeder sollte dann so gut vorbereitet sein, dass er den anderen Gruppenmitgliedern seine Erkenntnisse zurückmelden kann.

2. Schritt: Rückmeldung der Lektüre-Erkenntnisse an die anderen Gruppenmitglieder

Nachdem jeder mindestens einen Text gelesen, den Leseführer ausgefüllt und seine Erkenntnisse den anderen Gruppenmitgliedern zurückgemeldet hat, beginnt die Arbeitsgruppe ihren gemeinsamen Gruppenbericht vorzubereiten.

3. Schritt: Gruppenberichte für die Gesamtgruppe

Jede Gruppe sollte innerhalb von 10 Minuten darüber berichten, wie die Autorinnen das Kopftuch und ihre Trägerinnen charakterisieren.

4. Schritt: *Gemeinsame Interpretation in der Großgruppe*

5. Schritt: *Neuinterpretation mithilfe einer Reanalyse der Anti-Kopftuch-Kampagne*

Entsprechend der Lektüre des Textes von Naime Cakir: ‚Emanzipation nur ohne Kopftuch?‘

Text 1: Berliner Schulleiterin Taxe – „Man betrachtet uns als den letzten Dreck.“

„71,8 % der gesamten Schülerschaft sind ausländischer Herkunft, 95% von ihnen sind muslimischen Glaubens, eine Tatsache, die sich zunehmend im Erscheinungsbild der Kinder bemerkbar macht. So kommt es vor, dass bereits die ganz kleinen Mädchen mit Kopftuch in der Schule erscheinen.

Einmal fragte ich eine solche Schülerin, ob sie denn in ihrem jungen Alter wirklich schon ein Kopftuch tragen müsse – prompt bekam ich einen Anruf ihres Vaters, in dem er mir sogar mit Mord drohte, sollte ich seine Tochter jemals wieder auf das Kopftuch ansprechen. Solche und ähnliche Vorfälle haben in der Vergangenheit leider dazu geführt, dass man Gespräche mit ausländischen Eltern im Kollegium grundsätzlich nicht mehr allein führt.

Ähnlich erschütternd sind die Erlebnisse mit Schülern, welche zur Koranschule geschickt werden. Es belastet schon genug, dass die Kleinen dort Koranverse auswendig lernen müssen, die sie noch nicht einmal übersetzen können. Wenn mir aber ein kleiner Junge ganz verstört mitteilt, dass er mich „totmachen“ will – was soll ich dann von dieser Institution halten? Man scheint uns dort nur als Ungläubige und praktisch „den letzten Dreck“ zu betrachten.

Einige wenige Kinder erzählten sogar von Feiern in ihren Familien anlässlich des Attentats vom 11. September 2001. Na ja, schließlich steht hier in diesem Stadtteil auch die „El Mur Moschee“, wo bekanntlich ein Terrorist verhaftet worden ist.“ (Interview: Nadia Nagie).

Text 2: Alice Schwarzer – „Die Islamisten meinen es so ernst“

„Könnte es sein, daß manche Kinder oder Mütter sagen, je strenger eure Gesetze im Sinne einer säkularen Gesellschaft sind, desto besser können wir uns darauf berufen?

Wir wissen, daß es so ist. Und ich halte das sogar für unsere Pflicht. Auch wenn Gesetze natürlich nur ein Teil des Paketes sind, das nötig ist zur offensiven Integration, die wir bislang nicht geleistet haben. Wir müssen den Entrechteten und Entmündigten in diesen Communities beistehen. Das sind die Frauen. Das sind die Töchter. Das sind die Söhne. Beispiel Kopftuch: Ich habe gerade Enzensbergers Schreckensmänner gelesen. Er sagt: „Neben dieser ganzen Entrechtung scheint ja diese Kopftuchdebatte eine Art Ablenkungsmanöver zu sein.“ Das sehe ich ganz anders. Das Kopftuch ist die Flagge des Islamismus. Das Kopftuch ist das Zeichen, das die Frauen zu den anderen, zu Menschen zweiter Klasse macht. Als Symbol ist es eine Art „Branding“, vergleichbar mit dem Judenstern. Und real sind Kopftuch und Ganzkörperschleier eine schwere Behinderung und Einschränkung für die Bewegung und die Kommunikation. Ich finde es selbstverständlich, daß wir uns an Ländern wie Frankreich ein Beispiel nehmen und das Kopftuch in der Schule und im Kindergarten untersagen, für Lehrerinnen *und* Schülerinnen...

Wir waren 25 Jahre lang naiv und ignorant - oder sogar Sympathisant. Und die wenigen, die begriffen haben, haben sich einschüchtern lassen. Sie hatten Angst, als „Rassisten“ denunziert zu werden - wie es ja auch mir passiert ist. Und das in erster Linie auf Kosten der Menschen im islamischen Kulturkreis. Aber es ist eine weltweite Offensive. Das Geld kommt aus Saudi-Arabien, die Ideologie aus Iran.“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4.7.2006).

Text 3: Necla Kelek – „Das Kopftuch ist kein Zeichen des Glaubens“

„Es ist nicht mit dem christlichen Kreuz und der jüdischen Kippa gleichzusetzen. Während Kreuz und Kippa religiöse Symbole darstellen, die den Glauben bekunden, die Demut gegenüber Gott bezeugen, ist das Kopftuch das Zeichen für die Reduktion der Frau auf ihr Geschlecht. Unter Berufung auf ihre *Aurah* wird sie aus dem öffentlichen Raum ausgegrenzt und diese Ausgrenzung auch noch als „zu ihrem eigenen Schutz“ vorgenommen verkauft, ähnlich wie die Familie Özoguz die Fatwa gegen Rushdie nur zu seinem eigenen Besten erklärt. So hat sich in den muslimischen Gemeinschaften eine Trennungslinie zwischen Männern und Frauen herausgebildet. Der Mann steht in der Öffentlichkeit, die Frau ist Privatheit, das Haus und die „Ehre des Mannes“. Sie sei ohnehin, so die islamische Lehre, kein Vernunft-, sondern ein sexuelles Wesen, ihr fehle es an den biologischen Voraussetzungen für Vernunft. Wenn eine Religion oder ein Glaube lehrt, die Frau sei von Natur aus dem Mann nicht gleichwertig, steht das im Widerspruch zu Artikel 3 des Grundgesetzes. Wie kann die deutsche Gesellschaft das akzeptieren?“ (Kelek 2006, S. 256-257)

Text 4:

Ayaan Hirsi Ali - „Ich klage an“

„Wenn es um ihre Sexualität gilt, gelten Männer in der islamischen Kultur als verantwortungslose gefährliche Tiere, die beim Anblick einer Frau sofort jede Selbstbeherrschung verlieren... Im Islam wird der Mann als Ziegenbock beschrieben. Wenn er eine unverhüllte Frau sieht, bespringt er sie sofort... Darum müssen die Mädchen sich verhüllen und unsichtbar machen; darum fühlen sie sich ständig schuldig und schamerfüllt – weil es beinahe unmöglich ist, normal zu leben und gleichzeitig für die Männer unsichtbar zu sein.“ (Ali 2006, S. 105-107)

Text 5: *Naime Cakir – „Emanzipation nur ohne Kopftuch“*

„Natürlich gibt es keine Faustregel, nach der man eine "säkulare" Muslima von einer "praktizierenden" Muslima trennen könnte. Vielmehr trifft man auch unter muslimischen Frauen viele verschiedene Formen der Religiosität an. Diese lassen sich aber nicht nach einer Art "Aschenputtelprinzip" – die Guten ins Töpfchen, die Schlechten in Kröpfchen – trennen. Doch solch ein scheinbarer Gegensatz wird in der Debatte um die "unterdrückte muslimische Frau" gerne aufgemacht: Konkret äußert sich das, indem sich selbst als "säkular" bezeichnende Frauen wie die Islamkritikerinnen Necla Kelek oder Seyran Ates, aber auch die Grünen-Abgeordnete Ekin Deligöz, die sich mit ihrer Kopftuchkritik hervorgetan hat, als beispielhaft für eine gelungene Integration präsentiert werden. Muslimische Frauen, die sich möglicherweise sogar mit Kopftuch zu ihrer Religion bekennen und um die es doch eigentlich primär gehen soll, werden hingegen als scheinbar integrationsresistent oder gar als Symptom einer misslungenen Integration hingestellt. Eine solche Typisierung wird dem Problem jedoch nicht gerecht. Sie schränkt den Dialog auch von vornherein ein, weil den betroffenen Frauen gar nicht die Möglichkeit gegeben wird, sich selbst in eigener Sache zu äußern. Dabei ist es mittlerweile eine unübersehbare Tatsache, dass es eine große Zahl muslimischer Frauen gibt, die sich sowohl als "praktizierende" Muslime – ob mit oder ohne Kopftuch – wie auch im staatsrechtlichen Sinne als "säkular" verstehen. Die Unterschiede zwischen muslimisch geprägten Frauen lassen sich nicht allein in der Differenz "säkular" versus "religiös" beschreiben, sondern nur vor dem Hintergrund von Bildungsmöglichkeiten, Chancen auf dem Arbeitsmarkt, Abhängigkeit von Ehemann und Familie sowie Sprachkenntnissen. Nur entlang dieser Merkmale lassen sich die Fragen nach Unterdrückung, der Diskriminierung und den Emanzipationsmöglichkeiten dieser Frauen beantworten. Denn unterdrückte und fremdbestimmte Frauen gibt es sowohl unter "säkularen" als auch unter "praktizierenden" Musliminnen – genau so, wie in beiden Gruppen auch Frauen zu finden sind, für die Gleichberechtigung und Teilhabe am Gesellschaftsleben eine pure Selbstverständlichkeit sind.“ (Cakir 2006)

Arbeitsblatt 11a: Leseführer

Dein Name: _____

Gelesener Text: _____

1. Beschreibe kurz, was der Inhalt und das Ziel des Textes ist: _____

2. Wie werden die Mädchen, die ein Kopftuch tragen, porträtiert? _____

3. Was Genaues wird über die Religion (Islam) gesagt, mit dem das Kopftuch zusammenhängt? _____

4. In welcher Weise wird der destruktive oder konstruktive Einfluss des Islam beschrieben? _____

5. Welche Rolle spielen die Männer? _____

6. Warum besteht Ihrer Meinung nach, in Deutschland eine öffentliche Nachfrage nach Kopftuch-Kritik? _____

7. Welche Gefühle oder Reaktionen mögen diese Texte bei gläubigen Muslimen auslösen? _____

Im Idealfall: Interview einer Kopftuch tragenden Mitschülerin, eines Imam, muslimischer Eltern oder von Vorsitzenden der Moscheegemeinden.

(12) Befragung muslimischer Schülerinnen zu ihrem Umgang mit dem Kopftuch

Information: In einer Fragenbatterie (Arbeitsblatt 7) werden Schülerinnen muslimischen Glaubens mit acht alternativen Möglichkeiten konfrontiert, mit dem Kopftuch umzugehen.

Vorgehen

1. Schritt: Erstellung eines Profils für jede Schülerin

Zunächst wird der Vor-Rang (die Präferenz) identifiziert, mit welchem eine Schülerin die acht unterschiedlichen Einstellungen für sich gewichtet. Dann wird diese Rangreihe in eine Beziehung gebracht zu den Antworten, die die Schülerinnen zu jeder der acht Möglichkeiten angegeben hat.

2. Schritt: *Auswertung der Ergebnisse für die Gesamtgruppe*

Es werden nun die Mittelwerte errechnet, und zwar sowohl für die Rangfolge, also auch für die differenzierten Antworten in den acht Kategorien.

Arbeitsblatt 8: Wie schätzen Sie die Möglichkeiten ein, sich für oder gegen das Kopftuch zu entscheiden

Acht Möglichkeiten des Umgangs mit dem Kopftuch	1 stimme zu	2 unent- schieden	3 lehne ab	Rangfolge (1 bis 8)
1. Ich würde mich streng an das Kopftuch-Gebot des Korans halten: <i>„Gläubige Frauen sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist ..., ihren Schal sich über den (Halsausschnitt) ziehen“ (24:31) und „sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen (33:59), wenn sie aus dem Haus gehen.“</i>	☐	☐	☐	
2. Ich würde am Kopftuch festhalten, <i>weil es mich vor den begierigen Blicken der Umwelt, besonders der Männer und der Schüler, schützt und zu einer sittlichen Atmosphäre beiträgt.</i>	☐	☐	☐	
3. Ich würde das Kopftuch – notgedrungen – während der Arbeit in der Schule ablegen. <i>Gott ist barmherzig, und der Islam lässt Ausnahmen in Notfällen oder aus Gründen der Wirtschaftlichkeit zu.</i>	☐	☐	☐	
4. Ich würde das Kopftuch nirgendwo tragen, <i>wo es auch in meinem muslimischen Herkunftsland verboten ist.</i>	☐	☐	☐	
5. Ich würde weitgehend auf das Kopftuch verzichten – in Deutschland, <i>weil es hier meine Integration und meine Aufstiegschancen in der Gesellschaft behindert.</i>	☐	☐	☐	
6. Ich würde grundsätzlich und ganz auf das Kopftuch verzichten, <i>weil es die Unterwerfung der Frau unter den Mann bedeutet.</i>	☐	☐	☐	
7. Ich finde das Kopftuch altmodisch und unsinnig. <i>Normale Menschen und Männer bewahren auch dann ihren Anstand, wenn eine Frau ihre Haare zeigt.</i>	☐	☐	☐	
8. Ich finde, dass das Kopftuch die Welt traurig macht. <i>Warum soll eine Frau nicht mit ihrer Schönheit die Umwelt verzaubern?</i>	☐	☐	☐	

(13) Befragung männlicher und weiblicher Schüler zum Kopftuch

Information: Um die (unterschiedlichen?) Einstellungen der männlichen und weiblichen Schüler muslimischen Glaubens festzustellen, kann folgender Fragebogen eingesetzt werden.

Arbeitsblatt 13: Ergänzungsfragebogen für Jugendliche, die aus einem (mindestens teilweise) muslimischen Haushalt kommen

1. Für Sie als muslimische Frau beziehungsweise als muslimischer Mann: Wie halten Sie es selbst mit dem Kopftuch?

	1	2	3	4	5
Frau	☐ Ich trage es nie	☐ Ich trage es nur zu besonderen Anlässen: Gebet/Moschee	☐ Ich trage es hin und wieder	☐ Ich trage es sehr häufig	☐ Ich trage es immer (wenn ich mein Zimmer/Haus verlasse)
Mann	☐ Ich finde es gar nicht gut, wenn meine Partnerin oder Frau das Kopftuch trägt	☐ Ich könnte es zu bestimmten Anlässen akzeptieren: Gebet	☐ Ich würde es akzeptieren, wenn meine Partnerin/Frau es hin und wieder trägt	☐ Ich möchte, dass meine Partnerin so häufig wie möglich trägt	☐ Ich bestehe darauf, dass meine Frau es immer trägt

2. Erzählen Sie von Ihren Erfahrungen, und erläutern Sie Ihren Standpunkt!

.....

.....

.....

.....

(14) Enquête: Was denkt der Kopf unter dem Kopftuch?

Information: Die Konrad-Adenauer-Stiftung hatte im Jahre 2006 mithilfe einiger Moscheevereine junge Frauen im Alter zwischen 18 und 40 Jahren gefunden, die das Kopftuch tragen. Vorgeführt wurden ihnen mehrheitlich die Gebildeteren (43%, normalerweise sind es unter 10%; 31% haben die Fachhochschulreife,

durchschnittlich sind es unter 20%) unter ihnen. In diesem Kontext sind die Ergebnisse der Befragung einzuordnen.

„Ziemlich verkannt: die Kopftuchträgerin“

Neun von zehn Teilnehmerinnen an der Studie schöpfen aus der Bedeckung „Selbstvertrauen“, anstatt sie als Bekenntnis zur Unterdrückung zu betrachten. Und die politische Einstellung? Gottesstaat? Fehlanzeige: 89 Prozent sind für die Demokratie.

Und wie steht es mit dem altertümlichen Frauenbild, das mit dem Kopftuch angeblich verbunden ist? 94 Prozent der Befragten finden es wichtig, dass eine Ehefrau sich ihre beruflichen Wünsche erfüllen kann. "In der Ehe sollte es bei dem, was der Mann oder die Frau für Haushalt oder Familie tun, keine prinzipiellen Unterschiede geben", meinen 81 Prozent.

71 Prozent bezeichnen als ihr Lebensziel "vorwärts kommen, es zu etwas bringen". "Dass ich Erfolg im Beruf habe" liegt in den Prioritäten mit 59 Prozent Zustimmung noch vor "Verheiratet sein" (54) und "Kinder haben" (52). 79 Prozent wollen "möglichst frei und unabhängig" sein.

Besonders interessant wird es, wenn man diese Werte mit einer Befragung vergleicht, die infratest dimap im März 2005 unter einer repräsentativen Auswahl der Gesamtheit deutscher Frauen durchführte. Von denen wollten nur 35 Prozent "vorwärts kommen und es im Leben zu etwas bringen". 58 Prozent der Deutschen wollten Kinder haben - das waren sogar mehr als die Kopftuchträgerinnen. In vielen anderen Werten gleichen sich die Aussagen der Kopftuchträgerinnen und der Gesamtheit: "frei und unabhängig sein", "eine gute Partnerschaft führen", "finanzielle Sicherheit" - ähnliche Werte bei beiden Gruppen.

Mit anderen Worten: Die gebärschwachen Deutschen werden von den angeblich unendlich gebärfreudigen Musliminnen beim Kinderwunsch noch unterboten. Und die strenggläubigen Musliminnen sind doppelt so karriereorientiert wie die Gesamtheit deutscher Frauen. (taz 15.9.2006)

Arbeitsblatt 14: Widersprüchliche Ergebnisse der Kopftuch-Enquête

Information: Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass die Ergebnisse dieser Enquête unter gebildeten Kopftuch tragenden Frauen von den liberalen Zeitungen in Deutschland, und teilweise auch von den eigenen Autoren „geschönt“ wor-

den sind. Warum sollten nicht irritierende und perplex machende Informationen, welche die Untersuchung auch liefert, unter den Teppich gekehrt werden.

Vorgehen Um das zu verhindern, präsentieren wir sechs Ergebnisse und ein Zitat, die im Zusammenhang interpretiert und diskutiert werden könnten.

Erstes Ergebnis: Warum wird das Kopftuch getragen?

ERROR: undefined
OFFENDING COMMAND: CIB:PICT:START:'1':

STACK: