

PAULO FREIRE ZENTRUM

• eine Initiative von Mattersburger Kreis und ÖFSE

// Andreas Novy
// Lukas Lengauer
// Anna Kaissl
// Melanie Wawra
// Jennifer Ziegler

Dialog oder Konflikt der Kulturen?



Aktion & Reflexion
Texte zur transdisziplinären Entwicklungsforschung und Bildung

Heft 1

Wien: Paulo Freire Zentrum, November 2008

// **Andreas Novy**
// **Lukas Lengauer**
// **Anna Kaissl**
// **Melanie Wawra**
// **Jennifer Ziegler**

Dialog oder Konflikt der Kulturen?

Aktion & Reflexion Texte zur transdisziplinären Entwicklungsforschung und Bildung

Heft 1

Wien: Paulo Freire Zentrum, November 2008

finanziell unterstützt von

Österreichische



Entwicklungszusammenarbeit



Abstracts

Kultur ist nicht nur im Europäischen Jahr des interkulturellen Dialogs 2008 in aller Munde, und doch bleibt der Gehalt des Begriffs häufig schwer fassbar und verschwommen. Im Zuge des Projekts „Hauptschule trifft Hochschule“ entstanden, bietet dieser Artikel Überblick über Konzepte, Theorien und Analysen, um das komplexe Themenfeld Kultur zu begreifen. Ausgehend von einem Panorama zentraler Definitionen des Begriffes, kreisen die hier diskutierten Ansätze und Thesen um die Opposition von Dialog und Kampf der Kulturen. In einem kritischen Schweifzug durch Diskurse über Kultur(en) werden sowohl Konzepte wie Multi-, Inter- und Transkulturalität, als auch die kulturalistischen Thesen von Samuel Huntington beleuchtet, wobei die AutorInnen letztere auf der Basis von Konzepten wie Orientalismus, Hybridität und Übersetzung problematisieren. Die Auseinandersetzung mit Daten des 2. Österreichischen Migrations- und Integrationsberichtes 2001-2006 ermöglicht außerdem eine Verbindung zwischen diesen theoretischen Ansätzen und der österreichischen Situation im Hinblick auf Formen von Konflikt und Dialog der Kulturen herzustellen.

Not only in the European Year of Intercultural Dialog 2008 culture is on everyone's lips, and still its content is often elusive and blurred. Produced in course of the project „Hauptschule trifft Hochschule“, this article offers a survey of concepts, theories and analysis to comprehend the complex subject of culture. Based on a panorama of central definitions of the idea of culture, the discussed approaches and assumptions circle around the opposition of dialogue and struggle. This critical exploration of discourses about culture(s) highlights concepts such as multi-, inter- and transculturalism as well as the culturalist ideas of Samuel Huntington, which the authors problematize with concepts like Orientalism, Hybridity and Translation. Furthermore a discussion of data from the Second Report on Migration and Integration in Austria allows to establish a connection between these theoretical approaches and the situation in Austria concerning forms of conflict and dialogue of cultures.

Inhalt

1.	Einleitung	4
2.	Definitionen von Kultur	5
2.1.	Natur kultivieren.....	5
2.2.	Kultur als romantische Gesellschaftskritik.....	6
2.3.	Kultur als Lebensweise.....	7
2.4.	Kultur als Kunst und Hochkultur.....	8
3.	Kulturen in Bewegung	9
3.1.	Die Dialektik der Kultur.....	9
3.2.	Kulturelle Identität und Fundamentalismus.....	12
3.3.	Kultur, Nation und Rasse.....	13
4.	Dialog der Kulturen?	14
4.1.	Multikulturalität.....	14
4.2.	Interkulturalität.....	15
4.3.	Transkulturalität.....	17
5.	Kampf der Kulturen?	18
5.1.	Orientalismus.....	18
5.2.	Clash of Civilisations – Kampf der Kulturen.....	19
5.3.	Migration und sozioökonomische und politische Polarisierung.....	21
5.3.1.	Arbeiten und Leben.....	21
5.3.2.	Wohnen.....	24
5.3.3.	Politische Partizipation.....	27
5.3.4.	Bildung.....	27
5.3.5.	Demographische Strukturen und Entwicklungen.....	28
5.3.6.	Abschließende Bemerkungen.....	29
6.	Jenseits von Konflikt und Dialog der Kulturen	30
6.1.	Zurück zu welchen europäischen Wurzeln?.....	30
6.2.	Hybridität und Übersetzung.....	31
6.3.	Dialog und Respekt.....	33
7.	Bibliographie	35

Dieser Text entstand im Rahmen des von der MA7
geförderten Projekts „Hauptschule trifft Hochschule“.

1. Einleitung

2008 ist vom Europäischen Parlament zum Europäischen Jahr des interkulturellen Dialogs erklärt worden. Der Dialog der Kulturen versteht sich hierbei als Gegenkonzept zu einem vermeintlich drohenden Kampf der Kulturen. Mit einem Dialog statt einem Kampf der Kulturen soll ein friedliches Zusammenleben der Menschen möglich werden. Doch ist diese Hoffnung nicht eine Illusion angesichts zunehmender weltpolitischer Konflikte und fundamentalistischer und rassistischer Bewegungen? Seit 2006 kooperieren das Paulo Freire Zentrum, die Kooperative Mittelschule Schopenhauerstraße und die Wirtschaftsuniversität Wien im Rahmen eines Projekts „Hauptschule trifft Hochschule“. Unter www.paulofreirezentrum.at sind die wichtigsten Etappen des Projekts dokumentiert. Dieses Projekt – es wird 2008 von der Stadt Wien unterstützt – konkretisiert die befreiungspädagogischen Überlegungen Paulo Freires, der in Brasilien eine Pädagogik der Unterdrückten und der Hoffnung entwickelte, die auf Dialog aufbaut (Freire 1984; Novy 2005). „Hauptschule trifft Hochschule“ verfolgt gleichzeitig zwei Ziele: Zum einen den Austausch und das gegenseitige Kennenlernen der fremden Kulturen von „HochschülerInnen“ und „HauptschülerInnen“. Zum anderen das Erforschen vielfältiger Kulturen und der damit zusammenhängenden Probleme von sozialer Polarisierung in der eigenen Heimatstadt. Die Kooperative Mittelschule Schopenhauerstraße (KMS18) ist ein Ort des Zusammentreffens von Kulturen und Nationalitäten; damit ist sie Schauplatz von Konflikten und Dialog gleichermaßen. Doch wozu braucht es den interkulturellen Dialog? Welche Konflikte schwelen und welche Rolle spielt Kultur hierbei?

„Kultur ist kein unschuldiges Konzept. Es dient der Begrenzung, nach Außen wie nach Innen hin“ (Faschingeder 2007). Der Wunsch, diese Begrenzungen zu überwinden, ist nachvollziehbar. Doch um welche Grenzen geht es? Um Grenzen mit Grenzbalken, um Barrieren aufgrund von Sprache, um Ausschluss aufgrund von unterschiedlicher Ausbildung oder Religionszugehörigkeit? Welche Dimension von Kultur führt zu welchen Formen von Identität und Grenzziehung in Wien und in Kooperativen Mittelschulen? Letztere beheimaten Kinder aus ähnlichen sozialen Lagen, aber unterschiedlicher kultureller Herkunft. Handelt es sich um Kulturkonflikte oder sind diese Konflikte nicht vielmehr Ergebnis von ungleichen Bildungs- und Arbeitsmarktchancen? Wie werden Konflikt und Dialog in der Gesellschaft erlebt und in der Schule gelebt? Welche Ansätze gibt es, die eigene Kultur selbstbewusst zu leben und gleichzeitig offen für andere zu bleiben? Besonderes Augenmerk verdienen in diesem Zusammenhang die Bemühungen in Richtung Transkulturalität (Welsch 1995). Transkulturell sind solche Kulturbegegnungen, bei denen es zur Verwischung der Grenzen zwischen Kulturen und Kulturkreisen, möglicherweise sogar zu einer Aufhebung dieser Grenzen kommt.

Dieser Artikel gibt einen Überblick über Konzepte, Theorien und Analysen, um das komplexe Themenfeld von Dialog und Konflikt der Kulturen zu verstehen. Dabei wird die These, dass Raum sozial produziert ist und deshalb Städte als Produkt menschlicher Aktivitäten zu verstehen sind, für die Diskussion rund um Kultur in der Stadt nutzbar gemacht (Lefebvre 1991, Harvey 1989). Auch Kulturen sind nichts Statisches, schon gar nichts Naturgegebenes, sondern sie werden von Menschen aus der Tradition übernommen und in neuen Situationen adaptiert. Kulturen sind Formen von Institutionen, verstanden als Regelmäßigkeiten sozialen Zusammenlebens; sei dies eine Sprache, Gewohnheiten, Normen oder Werte. Neue gesellschaftliche Entwicklungen, die zu neuen Institutionen führen, und neue Formen von Kultur gehen Hand in Hand: So entstanden durch das Internet virtuelle *Communities* mit einer ganz eigenen Web-Kultur. Das Projekt „Hauptschule trifft Hochschule“ experimentiert mit neuen Formen von Forschung und Bildung, um „sozial robustes Wissen“ (Nowotny 2003) zu produzieren. Dies erfordert eine emphatische Grundhaltung, die fremde Lebenswelten respektieren und kennen lernen will (Bourdieu 1993; 2002; Katschnig-Fasch 2003).

2. Definitionen von Kultur

Der Begriff Kultur, so wie er heute verwendet wird, bildete sich im Laufe des 19. Jahrhunderts. Eine kurze begriffsgeschichtliche Reise zeigt, wie dieser eurozentrisch geprägte Begriff vielfachen Umdeutungen unterzogen wurde. Eine erste Annäherung liefert Clifford Geertz, der Kultur als ein System von Regeln beschreibt, die es erlauben, in einer Gesellschaft zu funktionieren (Geertz 1994: 17). Kultur hilft, die Welt zu verstehen und zu deuten (Geertz 1994: 9). „Kultur ist das, was Bedeutung gibt, was menschliches Handeln ausrichtet, was Sinn stiftet, was schließlich die Frage beantwortet, was Menschsein ist. Angesichts dieser gewichtigen Rolle, die Kultur zukommt, muss aber darauf geachtet werden, nicht auf sie hereinzufallen: Kultur ist eine analytische Kategorie, nicht aber ein Wert, der für sich bereits richtig ist“ (Faschingeder 2003: 28).

2.1. Natur kultivieren

Die enge Verbindung von Natur und Kultur zeigt sich am Wort Agrikultur, dem nicht sehr gebräuchlichen Synonym für Landwirtschaft. Es bezeichnet das Pflegen der Natur, wie es Bäuerinnen und Bauern praktizieren, und damit die Dialektik von Kultur und Natur: „Natur bringt Kultur hervor, die Natur verändert“ (Eagleton 2001: 9). Menschen greifen in die Natur ein und kultivierten Pflanzen, um vom Sammeln von Beeren und Früchten unabhängig zu werden. Kultivieren ist eine Aktivität, die Natur für Menschen nutzbar macht. Dieses Wechselspiel von Mensch und Natur wird im Bild des Schwimmens verdeutlicht, bei dem ein Mensch das Wasser, seine Bewegungen und Gesetze nutzt, um an Land gespült zu werden. Die Flut erlaubt dem zu ertrinken Drohenden das Überleben. „Natur selbst bringt die Mittel hervor, Natur zu transzendieren“ (Eagleton 2001: 10.). In diesem Sinne ist New York City genau so natürlich wie die Wälder eines Nationalparks (Harvey 1996). Kultur gestaltet Natur um und bezeichnet damit sowohl das Machen als auch das Gemacht - Werden.

Wiewohl Kultur das über die Natur Hinausgehen bezeichnet, ist es die Natur, die letztlich den Sieg davonträgt – mit dem, was gemeinhin als Tod bezeichnet wird (Eagleton 2001: 123). Aber es ist die Größe des Menschen, ein Kulturwesen zu sein, das mehr will. „Die menschliche Natur ist von Natur aus unnatürlich“ (Eagleton 2001: 142). Kultur gehört zur Natur des Menschen. „Doch die Tatsache, daß wir von Natur aus wechselseitig sympathetische Tiere sind, bedeutet natürlich nicht, daß wir jederzeit Mitleid im moralischen Sinne des Wortes praktizieren. Keineswegs!“ (Eagleton 2001: 147). Die Natur des Menschen trennt ihn von anderen und könnte die Menschen doch vereinen: „Natürlich unterscheiden sich menschliche Körper nach Geschichte, Geschlecht, Ethnizität, physischen Fähigkeiten und dergleichen. Sie unterscheiden sich aber nicht in jenen Fähigkeiten – Sprache, Arbeit, Sexualität –, welche sie befähigen, überhaupt erst in ein potentiell universales Verhältnis zueinander einzutreten“ (Eagleton 2001: 156). Die menschlichen Gemeinsamkeiten erlauben die Bildung menschlicher Gemeinwesen und ermöglichen, wie es Beethoven in einem Werk der Hochkultur vertonte, dass in einer auf Dialog basierenden Welt alle Menschen Geschwister werden.

Kultur steht im Zentrum des menschlichen Dilemmas, das zugleich seine zentrale Herausforderung darstellt: Das menschliche Wesen ist weder durch die Natur determiniert, noch ist es ein freies Geistwesen, es ist gleichermaßen kreativ und beschränkt, frei und von Notwendigkeiten getrieben. „Die menschliche Natur ist gewiß kein Rübenbeet, aber wie das Rübenbeet muß sie kultiviert werden und wenn uns das Wort „Kultur“ vom Natürlichen zum Geistigen wechseln lässt, deutet es auch eine Affinität zwischen beiden an“ (Eagleton 2001: 13). Kultur ist in diesem Sinne das Schicksal des Menschen als eines besonderen Tieres, das zur Selbstüberwindung und -verwirklichung fähig ist. Sich kultivieren wird zu einer Arbeit an sich selber. Sich kultivieren heißt sich bilden und soll dazu führen, „aus sich selbst ein Kunstwerk zu machen“ (Schmid 1992: 307). Es ist eine ethische Pädagogik, die uns zu mündigen BürgerInnen macht, indem sie den in jeder Person liegenden solidarischen Kern offen legen (Eagleton 2001: 14).

„Im Zuge der Herausbildung des modernen Staatswesens wurde dieser sehr weite und damit für eine differenzierte Betrachtung gesellschaftlicher Realitäten eigentlich untaugliche Kulturbegriff auf ein ganz bestimmtes Set an menschlichen Verhaltensweisen angelegt. Beim Essen laut zu rülpfen und zu pflutzen galt dann nicht mehr als kultiviert, zur Begrüßung als Herr den Hut zu lüften und als Dame einen Knicks zu machen jedoch schon. Da Kultur als Merkmal der sozialen Unterscheidung diente, waren nur bestimmte Menschen dazu in der Lage“ (Faschingeder 2006: 199). Eine kultivierte Gesellschaft war eine zivilisierte und die Bedeutung von Kultivieren als Ackerbau verkehrte sich im Laufe der Zeit ins Gegenteil: „Wer den Boden kultiviert, ist nicht recht imstande, sich selbst zu kultivieren“ (Eagleton 2001: 8). Zum Teil erklärt sich dies aus dem lateinischen *colere*, das die Wortwurzel für eine Vielzahl von Wörtern wie Kult (das auf Transzendenz hindeutet), Kolonialisierung als Besiedelung und Nutzung von Land und eben auch Kultur ist. So wird kultiviert zu einem verwandten Begriff von zivilisiert. Und für beide gilt, dass sich analytische und ethische Dimensionen vermischen: Eine Zivilisation wie die der Inkas zu beschreiben kann eine neutrale Darstellung sein oder eine Wertung über den Grad der Zivilisiertheit von Kulturen im Kontinuum von zivilisiert und barbarisch (Eagleton 2001: 18). Zivilisierte Gesellschaften sind sesshaft, städtisch und alphabetisiert. Zivilisation bot einen Maßstab zur Beurteilung des Entwicklungsstands eines Landes (Huntington 2006: 52), seit dem 19. Jahrhundert wird sie mit Modernisierung und Verwestlichung gleichgesetzt.

2.2. Kultur als romantische Gesellschaftskritik

Die Idee von Kultur diente historisch immer auch dazu, tatsächlich existierende Gesellschaften, sogenannte Zivilisationen, zu kritisieren (Eagleton 2001: 20). Weil die Zivilgesellschaft der Zivilisierten (Ferguson 1988) sich bloß um den guten Lauf der Geschäfte kümmert, erinnert Kulturkritik an die Schattenseite dieses Zivilisationsprozesses. Es gibt vielfältige konservative, libertäre und sozialistische Formen romantischer Kapitalismuskritik (Löwy/Sayre 1993). Sie nährte eine Vielzahl sozialer Bewegungen, die die Tradition, ihre Werte und Sicherheit, gegen die Bedrohungen der Modernisierung setzten. In der deutschen Romantik des 19. Jahrhunderts diente das französische *culture* dazu, die Kritik am Frühindustrialismus zu fassen. Während Zivilisation abstrakt, mechanisch und utilitaristisch war, war Kultur holistisch, organisch und verbindend. Zivilisation war bourgeois, während Kultur patrizisch und populistisch zugleich war, dem Volke wohl gesonnen (Eagleton 2001: 20f). Fürsten und Bauern erfreuten sich gleichermaßen am Sonnwendfeuer. Die Tradition bietet Schutz gegen eine Ordnung, der nichts heilig ist und die alles umzuwälzen droht, wenn es den Interessen der Akkumulation dient.

Diese romantische Tradition lebt fort in der Kritik am Eurozentrismus, sei es im 20. Jahrhundert in den nationalen antikolonialen Befreiungsbewegungen oder gegenwärtig im Kampf der indigenen Völker um Autonomie und gegen eine vereinheitlichte Globalkultur. Dies führt zu einer weiteren kuriosen Verkehrung, wonach die „Wilden“ eine Kultur haben und den „Zivilisierten“ diese abhanden gekommen ist (Eagleton 2001: 22f.). Die Vielfalt traditioneller Kulturen hebt sich ab von gegenwärtigen Vereinheitlichungsprozessen einer Coca-Cola-Weltkultur. (Vielfältige) Gemeinschaften stehen gegen die (vereinheitlichende) Gesellschaft. Das Loblied der Vielfalt führt zur Identitätspolitik, die um Anerkennung von Differenz kämpft (Taylor/Gutmann 1993). Identitätspolitik fordert den unbedingten Respekt gegenüber Kulturen und Gemeinschaften, seien dies Völker, Jugendliche oder Lesben. Doch wo endet die Euphorie über die Vielfalt von Kulturen: Bei der Esskultur von AraberInnen oder bei der Mensakultur an der Wirtschaftsuniversität, bei der Kultur der Mafia oder der des Kapitalismus – einer im übrigen durch und durch heterogenen Kultur (Eagleton 2001: 25)?

2.3. Kultur als Lebensweise

Verbunden mit der romantischen Gesellschaftskritik an einer vereinheitlichenden Modernisierung wird Kultur als eine bestimmte Lebensweise gesehen, die eine Abgrenzung zum falschen Universalismus der Aufklärung erlaubt. Eine im deutschen Sprachraum besonders einflussreiche Tradition bindet Kultur an ein Territorium. Es entstehen Kulturräume als Machträume. Ende des 18. Jahrhunderts hat der Deutsche Gottfried Herder den rund 100 Jahre zuvor von Pufendorf eingeführten Kulturbegriff übernommen, weiterentwickelt und definiert. Laut Herder zeichnet sich Kultur durch drei Merkmale aus (vgl. Welsch 1995): die ethnische Fundierung von Kultur, die die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit von kulturell unterschiedlichen Gesellschaften auszeichnet; die soziale Homogenisierung, welche durch den spezifischen Ausdruck seines Wesens ihre Eigenart ausdrückt; sowie die deutliche Abgrenzung nach außen von anderen Kulturen. Dieser Kulturbegriff hält aber weder der geschichtlichen Forschung stand (Conrad/Randeria 2002), noch kann er den Wandel von Kulturen und den Transfer von Ideen erklären (Espagne 1999). Der Herdersche Kulturbegriff, welcher eine Kultur als eine abgeschlossene und von anderen Gesellschaften abgegrenzte Kugel sieht, muss somit aufgegeben bzw. weiterentwickelt und verändert werden, da Kulturen nicht nur heute untereinander vernetzt sind. Kulturen waren immer schon hybride, integrative und dynamische Gebilde, die im Austausch mit anderen Kulturen stehen (vgl. Faschingeder 2007: 8f). Dennoch weisen Zivilisationen als Kulturkreise eine außerordentliche Langlebigkeit auf (Huntington 2006: 57), ihre Institutionen bestehen oft über viele Jahrhunderte fort.

Kultur als Lebensweise wird im Rahmen der angelsächsischen *Cultural Studies* auf eine Weise konzeptualisiert, die der Produktion von Kultur Rechnung trägt. Als Wegbereiter dieses Zugangs gilt, neben dem Vordenker Antonio Gramsci, der sozialistische Kulturwissenschaftler und Literat Raymond Williams. Williams wuchs in Süd Wales auf, einer alten Bergbauregion, die sowohl durch die walisische Sprache als auch durch eine spezifische Arbeiterkultur geprägt war. In diesem Umfeld begann er sich mit der Entstehung und Transformation kultureller Identität zu beschäftigen. Williams betonte, dass sich kulturelle Identität im Alltag entwickelt, wenn Menschen in unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen – im Arbeitsleben oder im Wohnumfeld – interagieren. Damit wendete er sich gegen die Vorstellung, kulturelle Identitäten wären fix und unveränderbar. Gleichzeitig beharrte er darauf, dass weder Klassen noch Kulturidentitäten wesensmäßig gegeben sind, sondern konstruiert und produziert werden. Williams zeigte, dass Rasse und Nation umkämpfte Begriffe sind, die oft durch Herrschende instrumentalisiert werden. Es gilt, dem in sozialen und kulturellen Kämpfen entgegenzuwirken. Williams möchte den Menschen die Möglichkeit geben, lokal verankerte gelebte und geformte Identitäten zu bilden, die aus dem alltäglichen Leben und Arbeiten entstehen. „Wahre gesellschaftliche Identitäten bilden sich durch gemeinsame Arbeits- und Lebenszusammenhänge heraus, die einen realen Ort und ein gemeinsames Interesse besitzen, mit dem man sich identifizieren kann; sie sind so frei wie möglich von ideologischen Definitionen spaltender oder universalistischer Provenienz. Derlei mag, gerade zu den schwierigsten Zeiten, im Grenzland oder in den Kohlebezirken für unmöglich gehalten worden sein, doch es ist erreicht worden. Selbstverständlich ist so etwas natürlich nicht“ (Williams zitiert nach Smith 1993: 103)

Williams unterscheidet kollektive Arbeiterkultur und individualistische bürgerliche Kultur. Ausgehend von seiner Wertschätzung der Alltagskultur einfacher Leute kommt er zu einer grundsätzlich positiven Bewertung von massenkulturellen Phänomenen wie Pop, die Potenziale zum Widerstand gegen bürgerliche Wertvorstellungen bieten. Die *Cultural Studies* fanden seit den 1960er Jahren weltweite Verbreitung und bilden heute ein wichtiges Paradigma in den Kultur- und Geisteswissenschaften (vgl. Hoggart 1958; Williams 1958; Hall 2000). Sie unterscheiden sich deutlich von der kulturpessimistischen Frankfurter Schule der Kritischen Theorie und ihrer „Kulturindustriethese“. Diese betonte

das manipulative und herrschaftsabsichernde Element massenmedial vermittelter Kultur, die von Konzernen und Staat kontrolliert wird und zeigt sich skeptisch gegenüber den emanzipatorischen Potentialen massenkultureller Phänomene. Mahnkopf (1993) sympathisiert mit Williams Ansatz, kritisiert aber die Tendenz, jede Form sozialer Praxis als Kultur zu bezeichnen und damit Herrschaftsverhältnisse, die das Verhalten von sozialen Gruppen nachdrücklich prägen, auszublenden. „Damit wird es schier unmöglich, zwischen kulturellen Dimensionen der Lebensweise von Arbeitern und ihren ökonomisch-sozialen Handlungszwängen einerseits sowie der eher sozial-psychischen Ebene andererseits zu unterscheiden.“ (Mahnkopf 1993: 68)

Williams Theorie weist Ähnlichkeiten mit der Theorie kultureller Hegemonie auf, wie sie Antonio Gramsci vertrat (Apitzsch 1993). In kulturellen Auseinandersetzungen kämpfen soziale Gruppen nicht nur um ökonomische Ressourcen, um Lohn, Arbeitszeiten bzw. die Kontrolle über die Produktionsmittel, sondern auch um die Definitionsmacht auf dem Gebiet kultureller Praktiken. Der Kampf um kulturelle Hegemonie ist demgemäß ein entscheidender Aspekt gesellschaftlicher Auseinandersetzungen (Gramsci 1992ff.).

2.4. Kultur als Kunst und Hochkultur

Eine letzte Variante von Kultur resultiert aus der graduellen Spezialisierung auf die Künste. Kultivierte Menschen haben Kultur. Kunst wird zu einem abgeschoteteten gesellschaftlichen Bereich, dessen Charme darin besteht, jenseits des Alltagslebens und der Politik angesiedelt zu sein (Faschingeder 2006: 199). Musik, Theater und Poesie werden zu den Räumen von Kultur, zu Rückzugsräumen, die sich sowohl dem Verwertungsdenken und dem Zwang zu Wettbewerben entziehen wie auch jeder Parteilichkeit. BBC-ReporterInnen verkörpern die kultivierte und vernünftige Person, die sich dadurch auszeichnet, nicht parteilich oder engagiert zu sein. Dies ist aber eine Illusion, die alles andere als politisch unschuldig ist. Das propagierte kultivierte Individuum, das staatstragend über den Bildschirm flattert, klingt verdächtig nach den leicht konservativen VertreterInnen der Mittelschicht (Eagleton 2001: 29f.). Auch die für die öffentliche Meinung Zuständigen beanspruchen für sich – so wie die VerfechterInnen der Hochkultur –, auf objektiven Bewertungsgrundlagen zu agieren und sind doch zutiefst kontext- und klassegebunden.

Hochkulturen sind kulturlos in dem Sinn, dass sich ihre Gültigkeit nicht im Codex einer einzigen Kultur erschöpft. Das Neujahrskonzert ist ein Kulturereignis mit Milliarden ZuseherInnen. Auch wenn aber die Werte der Hochkultur universell sind, so sind sie nicht abstrakt, weshalb sie der Konkretisierung, einer lokalen Beheimatung (Eagleton 2001: 76) bedürfen. Das weltweit im Fernsehen übertragene Neujahrskonzert wird nicht von irgendeinem Orchester irgendwo, sondern von den Wiener Philharmonikern gespielt. Kunst verkörpert das Zeitlose und ewig Gültige, obwohl auch Kunst nur verortet existieren kann. „Es war Europas Glück, vom Geist als der Platz ausgewählt zu werden, wo er Fleisch wurde, so wie es das Glück des Planeten Erde war, von Gott als der Ort ausersehen zu werden, wo es ihm gefiel, Mensch zu werden. Bei der Interpretation von KULTUR wie bei der Interpretation des Symbols müssen wir mit einer Art von doppelter Kodierung arbeiten und KULTUR zugleich als sie selbst und etwas anderes begreifen, das Produkt einer spezifischen Zivilisation und doch auch eines universalen Geistes“ (Eagleton 2001: 77). Die Beschäftigung mit Kultur ist ohne Verständnis von Dialektik nicht möglich.

3. Kulturen in Bewegung

Eine zentrale Aufgabe von Bildung und Forschung ist der Umgang mit Ambivalenzen. Weil die Welt in Bewegung ist, sind dies auch Kulturen. Weltweit integrierte Produktionsprozesse bringen Produkte aus der ganzen Welt in die Regale unserer Supermärkte. Coca Cola wird Teil der Trinkkultur der ÖsterreicherInnen, so wie Manu Chao auch in Österreich leidenschaftlich gehörte Weltmusik ist. Migration bringt Menschen mit ganz unterschiedlicher Herkunft zusammen und schafft neue Gemeinschaften. Mit diesen neuen Situationen umzugehen erfordert neue Formen des Denkens. Der Beitrag des Projekts „Hauptschule trifft Hochschule“ besteht genau darin, die Kultur benachteiligter Kinder als lebendig und veränderbar und damit als gestaltbar zu verstehen.

3.1. Die Dialektik der Kultur

Dialektik ist eine reflektierte Form des Verstehens und der kritischen Deutung der Welt (Novy 2007). Sie erklärt, dass „Veränderung und Bewegung Widerspruch mit sich bringen und nur durch Widersprüche vonstatten gehen können“ (Woods/Grant 2002: 56). Widerspruch ist eine unentbehrliche Eigenschaft jeden Seins, denn die Welt ist eine sich verändernde, durch Widersprüche gekennzeichnete Einheit, in der alles mit allem verwoben ist. Widerspruch und Konflikt sind Merkmale von in Bewegung befindlichen Kulturen, die der Dynamik, Pfadabhängigkeit und Vielfalt menschlicher Entwicklung Rechnung tragen. Dialektisches Denken ermöglicht, diese Komplexität zu verstehen, weil sie Beziehungen herstellt und Brücken bildet. Die Brücke zwischen den immer wieder ins Gegenteil kippenden Sichtweisen liefert ein Verständnis von Weltentwicklung als widersprüchlich, als ein Prozess mit mehreren Seiten und verschiedenen Facetten. Dies ist leicht und schwer gleichermaßen. Schwer ist es, weil unser Denken an die Dualismen von entweder – oder, gut – böse und Freund – Feind gewöhnt ist. Leicht ist es, wenn Fragen, Offenheit und Neugier Formen von Denken sind. Neues in seiner Vielschichtigkeit wahrzunehmen ist leichter, wenn nach dem Sowohl als Auch statt nach dem Entweder – Oder gesucht wird. Türkischstämmige SchülerInnen sollten nicht wählen müssen zwischen Österreich und der Türkei, ihre Loyalität sollte weder von Eltern noch von staatlichen Stellen auf diese ausschließende Weise eingefordert werden. Doch die Frage der Staatsbürgerschaft zwingt bis heute genau zu dieser Ausschließlichkeit: Entweder hast du einen österreichischen oder einen türkischen Pass mit allen damit verbundenen Vor- und Nachteilen. Doch muss ich deshalb meine Identität ebenfalls auf diese ausschließende Weise definieren? Muss ich mich entscheiden, ob ich entweder Türke oder Österreicher bin? Dialektisches Denken ist hier flexibler und damit näher am Fluss des Lebens, das sich ebenfalls durch Bewegung und nicht durch ewiggültige Starrheit auszeichnet.

Die Sprache der binären Oppositionen (InländerIn – AusländerIn, zivilisiert – barbarisch, der Westen und der Rest) ist nicht hilfreich, sondern gefährlich (Hall 1994: 17). Edward Said bezeichnet als Orientalismus eine Denkweise, die Kultur, Mensch und Raum wesentlich aneinander bindet. Aufbauend auf der Unterscheidung zwischen dem Osten und dem Westen, dem Okzident und dem Orient, Europa und Asien, werden imaginierte Geographien und Kulturen einander gegenüber gestellt (Said 2003). Der Rassismus lebt von diesen fixierten Dualitäten und ist imstande, immer wieder neu „binäre Repräsentationssysteme“ (Hall 1994: 20) zu produzieren. So wie sich im Rassismus das Bild vom edlen Wilden und vom gewalttätigen Rächer überlappen, so spielt der Sexismus mit der Frau als Heilige und Hure. „In dieser Dopplung vertreten sich Furcht und Begehren gegenseitig, spielen durch die Strukturen des Andersseins hindurch“ (Hall 1994: 20).

Dialektik ermöglicht den Übergang von einem Denken, das statisch und dualistisch ist, zu einem Verständnis der Welt und von Kulturen, die diese als in Bewegung sieht und daher als produziert und konstruiert (Novy 2007). Der einfachste Dualismus, der gerade im Umgang mit Kulturen verbreitet ist, ist das Freund-Feind-Denken mit all seinen Varianten. Die Welt wird in gut und böse, richtig und falsch und folglich Freunde und Feinde eingeteilt. Doch zeigt die Beschäftigung mit Kultur, dass genau dies nicht geht. Kulturen können durchaus verschieden sein, ohne dass dies eine Wertung erfordert. Volkstänze unterscheiden sich auf der ganzen Welt und genau darin liegt ja ihr Reiz. Verschiedenheit erfordert keine Wertung, dies ist das Credo des Multikulturalismus. Umgekehrt jedoch, und genau dieses andererseits ist eines der Merkmale in der Beschäftigung mit Kultur, ist Kultur Ausdruck universeller Werte. Weltkulturerbe sind Bauten hervorragender Schönheit, Weltliteratur ist eine Form von Kultur, die zwar in einem spezifischen Kontext geschrieben wurde, jedoch universelle Aussagekraft hat: sei dies Shakespeare oder Tausend und eine Nacht. Es sind Texte, die losgelöst von ihrem Ursprung Menschen begeistern, verzaubern und inspirieren. Sie überwinden Raum und Zeit-Barrieren, werden zu „zeitloser“ Kunst, zum Kulturerbe der gesamten Menschheit. Hochkultur gehört der Menschheit, es sind Universalien, so wie dies heute zunehmend mehr Menschen für Menschenrechte geltend machen. Was Teil ebendieser Hochkultur ist, ob die ägyptische Zivilisation der Pharaonen dazu zählt, der Koran und die Bibel, Machu Picchu in Peru und die Mona Lisa – darüber wird im Detail gestritten.

Wahrscheinlich scheiden sich die Geister, ob Penicillin und die Dampfmaschine ebenso als Kulturgüter gelten sollen. Gleichwohl gibt es einen breiten Konsens, in bestimmten herausragenden Kulturleistungen den Ausdruck dessen zu sehen, was zum Besten gehört, das die Menschheit hervorgebracht hat.

Welche Art von Kultur akzeptieren wir als Hochkultur oder Kunst: Gilt dies für die ungarische Polka ebenso wie für den Machismo der Lateinamerikaner? Für die neuen familienähnlichen Lebensformen von Homosexuellen ebenso wie für ein Gemälde von Picasso? Für die verschworenen Gemeinschaften der Rechtsextremen gleichermaßen wie für buddhistische Mönche? Die Beispiele zeigen die grenzenlose Vielfalt dessen, was als Kultur bezeichnet wird. Es gibt kaum etwas, das nicht kulturell ist. Doch sind diese weiten Kulturbegriffe keinesfalls bedeutungslos. Was mit der Betonung kultureller Vielfalt und einer klaren Definition dessen, was Kultur ist, verloren geht, kann oftmals an Praktikabilität gewonnen werden. Ohne es definieren zu können, kann Kultur zum Kern der eigenen Identität werden: „In Bosien oder Belfast ist Kultur nicht das, was man in den Kassettenrekorder schiebt; es ist das, wofür man tötet“ (Eagleton 2001: 57). Sarajevo ist ein Beispiel für eine Stadt, in der Identitäten, die früher vielfältig und beiläufig gewesen waren, sich plötzlich fokussieren und verfestigen (Huntington 2006: 433.435). Dann können kulturelle Unterschiede, die lange Zeit belanglos waren, rasch zur Grundlage von Gewalt und Krieg werden. So kam es 1948 zwischen Hindus und Moslems zu blutigen Auseinandersetzungen in Bengalen. Jahrzehnte später, als Bangladesch die Unabhängigkeit von Pakistan anstrebte, waren es aber nicht religiöse, sondern vorwiegend ethnische, sprachliche und soziökonomische Fragen, die die pakistanischen Moslems spalteten und in einen – kurzen – Krieg führten (Sen 2007).

Der Kulturbegriff schwankt immer zwischen „einem leeren Universalismus und einem blinden Partikularismus“ (Eagleton 2001: 64); Kultur ist kontextualisiert und gleichzeitig bestrebt, sich vom Kontext zu lösen (Eagleton 2001: 76). Dies ist auch ein Schlüsselthema der Religionen. Wie können Menschen trotz ihrer Beschränktheit das Göttliche erleben und denken? Diese religiöse Frage stellt sich heute als wissenschaftlich-politische Frage nach dem Zusammenhang zwischen universellen Gesetzen wie Menschenrechten und konkreten Ausgestaltungen wie dem österreichischen Fremdenrecht. Wie können die Menschen Moses, Jesus und Mohammed das Göttliche erfahren? Warum wurde Gott – gemäß der christlichen Religion – Mensch in Form eines jüdischen Mannes? Universale Prinzipien zu konkretisieren ist bis heute eine der Stärken der Religion: „Keine Kulturform hat sich als mächtiger erwiesen, transzendente Werte mit volkstümlichen Gepflogenheiten, die Spiritualität der Elite mit der Glaubensinbrunst der Massen zu verbinden. Religion ist nicht darum wirksam, weil sie jenseitig ist, sondern weil sie diese Jenseitigkeit in einer praktikablen Lebensform verkörpert. So kann sie ein Bindeglied zwischen KULTUR und Kultur sein, zwischen absoluten Werten und dem Alltagsleben“ (Eagleton 2001: 98).

„Doch musste wenigstens für Marx diese Universalität auf der Ebene der individuellen Spezifität verwirklicht werden“ (Eagleton 2001: 110). Das ist jüdisch-christliches Denken über Inkulturation. So schreiben aber auch Marx und Engels im Kommunistischen Manifest: „Die freie Entwicklung eines jeden ist die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ (Marx/Engels 1986: 69). Selbst- und Weltentwicklung, das Allgemeine der Menschheit und jeder konkrete Mensch, sind engstens verwoben. Statt einem leeren Universalismus und einem blinden Partikularismus zu huldigen, ist es möglich, gleichzeitig der eigenen Herkunftsgemeinde verbunden zu bleiben und WeltbürgerIn zu werden. Statt das immer gleiche in traditionellen Ritualen zu wiederholen, geht es bei Selbst- und Weltveränderung um das Befreien des kreativen Potenzials aus strukturellen Zwangsjacken (Bhaskar 2002: 46.245). So war der brasilianische Befreiungspädagoge Paulo Freire zwar seiner Heimatstadt Recife Zeit seines Lebens verbunden, doch gleichzeitig verstand er sich als Weltbürger (Freire 2003: 88). Vor allem aufgrund seines, durch die Militärdiktatur aufgezwungenen Exils war ihm klar, wie sehr seine Persönlichkeit durch seine Herkunft und seine Verbundenheit mit seiner Heimat geprägt war. Heimatverbundenheit war für ihn kein Gegensatz zu

Weltoffenheit, denn letztere ist keine raumlose, universelle Haltung, sondern nur verortet und kontextualisiert möglich (Novy 2007).

Jede Kultur, obwohl sie in einer Vielzahl an Routinen tagtäglich gelebt wird, bleibt den Menschen immer teilweise unbekannt. Das Potenzial der Heimatkultur wird immer nur teilweise genutzt. Das Bilden von Gemeinschaften ist aufgrund der nur zum Teil genutzten und bekannten Heimatkultur stets ein Prozess der Kreativität und der Schaffung von etwas Neuem, wie der britische Kulturwissenschaftler Raymond Williams erkannte: „Eine gute Gesellschaft, eine lebendige Kultur wird aus diesem Grund allen Raum gewähren und die ermutigen, die zum Fortschritt des Bewusstseins als dem allgemeinen Bedürfnis beitragen können. ... Wir müssen jede Zuneigung, jeden Wert mit unserer ganzen Aufmerksamkeit untersuchen, denn wir kennen die Zukunft nicht und können nur allem, was uns angeboten wird, gut zuhören, es genau betrachten und davon annehmen, was wir nur können“ (Zitiert in: Eagleton 2001: 165) Kultur wird durch das Handeln der Mitglieder eben dieser kulturellen Gemeinschaft gemacht. Kultur wird von Menschen produziert und kann so zum Bindemittel werden, das oftmals unbewusst Menschen durch kontextspezifische Gewohnheiten und Traditionen aneinander bindet.

3.2. Kulturelle Identität und Fundamentalismus

Identität ist zwar ein Schlüsselwort bei der Beschäftigung mit Kultur. Jedoch ist bei seiner Verwendung höchste Vorsicht angesagt, denn zumeist wird unter Identität ein statisches Konzept verstanden, das das Wesen von Dingen beschreibt. Identität deutet auf den wahren Kern, die innerste Wahrheit von Menschen. Es ist ein Seins-Begriff und verleitet, seine Unveränderbarkeit anzunehmen: Einmal Österreicherin, immer Österreicherin. Dieses statische Denken ist zwangsläufig auch dualistisch: Weil ich Serbin bin, bin ich keine Österreicherin: Entweder-Oder. Das dialektische Denken hingegen ist ein Denken in Bewegung und ein Denken über die Welt, die sich bewegt. Daher gibt es auch ein Sowohl-als-auch. Identität kann Gemacht-Werden, so wie die Welt nicht ist, sondern im Werden begriffen ist. Demnach können serbisch-österreichische Identitäten entworfen werden, von denen wir vor 20 Jahren noch nicht einmal geträumt hätten. Identität entsteht in einer vernetzten Welt im Wechselspiel von „Dazugehören“ und „Abgrenzen“.

Identität ist ein Konzept, das mit dem neuzeitlich-abendländischen Individualismus verbunden ist, nämlich dem cartesischen Subjekt. Das von Descartes beschriebene Subjekt der Moderne, „Ich denke, also bin ich“, ist ein Vernunftwesen, das sich klar von Anderen und der Außenwelt abgrenzt. Auf diesem Ideal der mündigen Person baut die Moderne und die Aufklärung auf (Hall 1994: 189). Seit dem 19. Jahrhundert ist das moderne Subjekt in drei großen Bewegungen dezentriert worden. Die erste ist das marxistische Denken. In seinen Thesen über Feuerbach definiert Marx das menschliche Wesen als „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ (Marx 1969: 6). Dementsprechend machen, einem weiteren bekannten Marxschen Zitat folgend, die Menschen ihre eigene Geschichte, „aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1965: 9). Individuen sind daher auf eine spezielle Weise GestalterInnen, denn sie können nur auf der Grundlage historisch-kultureller Bedingungen handeln, die von anderen gemacht und in die sie hineingeboren worden sind. Als GestalterInnen nützen sie Kultur und Geschichte, so wie sie durch frühere Generationen überliefert wurden (Hall 1994: 193). „Identität ist weder so vollkommen transparent, noch so unproblematisch, wie wir denken. Statt Identität als eine schon vollen-

deten Tatsache zu begreifen, die erst danach durch neue kulturelle Praktiken repräsentiert wird, sollten wir uns vielleicht Identität als eine „Produktion“ vorstellen, die niemals vollendet ist, sich immer in einem Prozess befindet“ (Hall 1994: 26).

Der zweite Beitrag zur Dezentrierung stammt von Freud, der die Vorstellung vom Ich als Ganzes in Frage stellte. „Identität ist also etwas, das in andauernd wirksamen und unbewussten Prozessen über die Zeit hinweg gebildet wird; sie ist nicht seit der Geburt von Natur aus im Bewusstsein. Es gibt immer etwas „Imaginäres“, Phantasiertes an ihrer Einheit. Sie bleibt immer unvollständig, befindet sich immer im Prozess, im 'Gebildet-Werden'" (Hall 1994: 195).

Der dritte Angriff auf das autonome Subjekt kulminierte in der Postmoderne. Das postmoderne Subjekt unterscheidet sich vom vernünftigen, klar von der Gesellschaft abgrenzbaren Individuum. Es ist ohne eine gesicherte, wesentliche oder anhaltende Identität konzipiert. „Identität wird ein 'bewegliches Fest'. Sie wird im Verhältnis zu den verschiedenen Arten, in denen wir in den kulturellen Systemen, die uns umgeben, repräsentiert oder angerufen werden, kontinuierlich gebildet und verändert“ (Hall 1994: 182f.). Politisch bedeutsam ist dieses Denken mit der Identitätspolitik geworden, wie sie von verschiedenen sozialen Bewegungen, angefangen mit dem Feminismus, nach 1968 entwickelt wurde. Dieses Denken lehnt sich an den Sprachwissenschaftler de Saussure an. „Um Bedeutungen zu produzieren, können wir die Sprache nur benutzen, indem wir uns nach den Regeln der Sprache und den Bedeutungen unserer Kultur positionieren. Sprache ist ein gesellschaftliches, kein individuelles System. Ihre Existenz geht uns voraus“ (Hall 1994: 196). „Der Bedeutung ist es inhärent, dass sie instabil ist“ (Hall 1994: 197). Auch für Michel Foucault ist das Subjekt nicht souverän, sondern aufgespalten und unaufhörlich modifizierbar (Schmid 1992: 138). Er leistet Widerstand gegen jede fixe und endgültige Beschreibung dessen, was der Mensch sei. Stattdessen erkannte er knapp vor seinem Tod, dass es um die „Sorge um sich“ (Foucault 1989), um die „Gestaltung seiner selbst“ (Schmid 1992: 191) gehe, im Sinne einer „Selbsterziehung des freien Individuums“ (Schmid 1992: 193) mit dem Ziel, eine neue Art zu leben zu entdecken.

3.3. Kultur, Nation und Rasse

Obwohl scheinbar archaische Formen, prägen Rassismus und kulturell motivierte Ausgrenzung auch moderne Gesellschaften. Dies erklärt sich aus dem Umstand, dass Fragen der Identität und Interessenspolitik zusammenhängen. Verbindet mich mit anderen der gemeinsame Beruf oder die Klasse, das Blut oder die Religion? Die Klärung dieser Identitätsfragen hat direkte Auswirkungen auf die Form und die Interessen, die in Politik und Gesellschaft vertreten werden (Huntington 2006: 149). Etienne Balibar (1998) betont, dass Rassismus in allen sozialen Schichten gleichermaßen verbreitet ist und für politische Zwecke mobilisiert wird. Besonders geeignet ist er als nationalistische Alternative zum Klassenkampf (Balibar 1998: 248), d.h. einer Identitätskonstruktion, die zur Solidarisierung der ArbeiterInnen aller Länder führt. Soziale Gegensätze zwischen Klassen werden zu nationalen, ethnischen oder kulturellen Konflikten umgedeutet, um bestimmte Bevölkerungsgruppen gegen andere zu mobilisieren. Historisch hat diese Transformation unterschiedliche Formen angenommen: „Sie reicht von der Art, wie sich der Antisemitismus zu einem verlogenen „Antikapitalismus“ entwickelt hat, indem er das „jüdische Geld“ zum zentralen Thema gemacht hat, bis zu der Weise, wie heute in der Kategorie Immigration das rassistische Stigma mit dem Klassenhaß zusammenfällt“ (Balibar 1998: 249). Rassismus kann also sowohl eine ethnisch definierte Gruppe von vermeintlich Wohlhabenden treffen („die Juden“ in Deutschland, oder „die Chinesen“ in Südostasien) oder sich gegen Teile der arbeitenden Bevölkerung richten. So sehen sich etwa türkische GastarbeiterInnen einerseits den doppelten Ressentiments des Kleinbürgertums gegen ihre Herkunft und ihren sozialen Status als ArbeiterInnen gegenüber. Andererseits werden sie auch von „einheimischen“ ArbeiterInnen oftmals als fremde Billigkonkurrenz auf dem Arbeitsmarkt angesehen und nicht als KollegInnen mit ähnlichen Interessen und Alltagsproblemen. Weil Rassismus die Bildung von gemeinsamen Interessen der Benachteiligten erschwert, hat er sich bis heute als ein effektives Mittel zur Fragmentierung und Spaltung erwiesen.

Die gegenwärtig zu beobachtende Rückkehr des Nationalismus und anderer Formen von Identitätspolitik kam für viele überraschend. Die verschiedenen Modernisierungstheorien gingen in unterschiedlicher Weise davon aus, dass allmählich weltoffenerere Identitäten entstehen würden „und dass Nationalismus und Ethnizität als archaische Formen der Bindungen zu den Dingen gehören würden, die die revolutionierende Kraft der Moderne ‚wegschmelzen‘ werde. In diesen Metaerzählungen der Moderne wurden die irrationalen Anknüpfungen an das Lokale und Partikularistische, an Traditionen und Ursprünge, nationale Mythen und ‚vorgestellte Gemeinschaften‘ durch rationalere und universalistischere Identitäten ersetzt. Heute scheint die Globalisierung weder einfach den Triumph des Globalen zu erzeugen, noch die Beharrung in älteren nationalistischeren Formen des Lokalen“ (Hall 1994: 221f). Vereinheitlichung durch globale Konsummuster und Kommunikationsmedien geht einher mit einem Aufleben eines Bewusstseins, seine kulturellen Wurzeln zu bewahren – bis hin zu neuen Formen von Rassismus. Der Rassismus, der direkt mit dem Wort Rasse arbeitet, gehört nämlich (zumindest im europäischen Raum) weitgehend der Vergangenheit an. Gegenwärtig sind es neben der Betonung von kulturellen Gegensätzen vor allem formale an die Staatsbürgerschaft geknüpfte Rechte, die ImmigrantInnen von InländerInnen unterscheiden und eine eigene, schlechter gestellte Klasse von ArbeiterInnen definieren. Dieser institutionelle Rassismus ist gegenwärtig ein machtvolleres Instrument gesellschaftlicher Spaltung und Hierarchisierung, das durch die Fixierung der Integrationsdebatte auf kulturelle Differenzen in den Hintergrund tritt.

4. Dialog der Kulturen?

Schon 2005 ist die Europäische Kommission mit dem Vorschlag an das Europäische Parlament sowie den Rat herangetreten, das Jahr 2008 zum „Jahr des interkulturellen Dialogs“ zu machen¹. Besonderes Augenmerk liegt in diesem Jahr, aufgrund der enormen kulturellen Differenzen zwischen den einzelnen Staaten, aber auch wegen der herrschenden Unterschiede innerhalb eines Landes, im Bereich der Kultur. Die Bedeutungen von Kultur sind vielschichtig und vielfältig. Vereinfachungen sind gefährlich, weil sie verhindern, Kultur zu verstehen, und weil sie zu Fundamentalismus, Nationalismus und Rassismus führen können. Inter-, Multi- und Transkulturalität sind drei Formen, wie heute Gesellschaften mit der Vielfalt von Kulturen umzugehen versuchen. Sie führen zu unterschiedlichen Formen von Konflikt und Dialog. Einzig Transkulturalität erlaubt, der Verdinglichung von Kultur als etwas Fixem und Statischem zu entkommen. Jedoch erweitern multi- und interkulturelle Ansätze die Perspektive und die Handlungsräume in Gesellschaften wie Österreich, in denen immer noch von einer dominanten und vermeintlich unveränderbaren Leitkultur ausgegangen wird, die alle ÖsterreicherInnen gemeinsam haben.

¹ Mit einem Gesamtbudget von rund 10 Mio. EUR sollen vorwiegend Gemeinschaftsprojekte sowie Programme zur Verbesserung des Zusammenlebens der BürgerInnen innerhalb der Europäischen Union sowie eine Interaktion mit Drittstaaten durchgeführt und gefördert werden. In Österreich ist vor allem das Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK) für die erfolgreiche Durchführung der Projekte verantwortlich (<http://www.bmukk.gv.at/europa/ejid/index.xml>, 27.2.08). Da besonders die jüngeren Bevölkerungsmitglieder in das „Jahr des interkulturellen Dialogs“ aktiv eingebunden und für das Thema sensibilisiert werden sollen – vor allem auch, um das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Kommunikation zwischen Kulturen zu fördern – werden derartige Programme hauptsächlich in Schulen, Bildungs- und Lehrstätten, in Sport- und Freizeiteinrichtungen sowie natürlich auch an Arbeitsplätzen durchgeführt (http://ec.europa.eu/culture/eac/dialogue/year2008_de.html, 27.2.08).

4.1. Multikulturalität

Das Wiener Telefonbuch zeigt die Vielzahl an Sprachen, Kulturen und Nationen, die in Wien anzutreffen sind. Menschen unterschiedlichster Herkunft haben in Wien ihren Wohnort und oft auch ihre Heimat gefunden. Nicht erst die Wanderungsbewegungen der letzten Jahrzehnte haben in Westeuropa de facto multikulturelle Gesellschaften geschaffen (Husa et al. 2000), auch wenn dies oft noch nicht akzeptiert wird. Wanderungsbewegungen und der intensivierete Austausch von Ideen und Gütern untergraben politische Grenzen als Trennwände zwischen Kulturen. Doch diese Abgrenzung ist das Produkt politischer und kultureller Kämpfe im 19. und 20. Jahrhundert. Die Nation ist nicht die „natürliche“ Analyseeinheit der Sozialwissenschaften (Hobsbawm 1990), denn Nationen sind „imagined communities“ (Anderson 1991) und damit konstruierte Macht- und Kulturräume. Rapide Veränderungen und Kostensenkungen in den Informations-, Transport und Kommunikationstechnologien vereinfachen die Raumüberwindung und fordern von den Menschen, sich flexibel an diesen sozialen Wandel anzupassen. Das Konzept der Multikulturalität versucht dem Rechnung zu tragen, indem das Nebeneinander von mehreren Kulturen als normal dargestellt wird. In multikulturellen Gesellschaften herrscht ein komplexes Miteinander und Gegeneinander aus verschiedenen Sprachen, Ansichten, Ideologien, Interessen und Kulturen. Dies führt zu Verständigungs- und Verständnisproblemen und „erzeugt notwendige Missverständnisse und Kulturschocks, also überdimensionales Erschrecken über fremde Verhaltensweisen, die als bedrohlich interpretiert werden“ (Larcher 1991: 55).

Multikulturalität tendiert dazu, Identität als etwas Fixes, gar Angeborenes anzunehmen. Dann können einzelne Kulturen explizit oder implizit den Anspruch erheben, in gewissem Sinne Vorteile gegenüber anderen zu besitzen (vgl. Brockhaus 2006). Diese Art von Multikulturalität kann zu Nationalismus und Rassismus führen, auch oder gerade weil heute in Gesellschaften verschiedene Kulturen zusammenleben (Lischke/Rögl 1993: 29, Schiedel 2007). Der faschistische Wunsch nach Rassentrennung im Nationalsozialismus wurde ja gerade geschürt, weil die deutsche Gesellschaft als multikulturell kritisiert wurde.

Auf diese Weise wird innerhalb einer als ethnischen Gruppe definierten *In-group* ein „Wir-Gefühl“ konstruiert, wodurch sich diese von der kulturell anderen, vielleicht ethnisch bestimmten, *Out-groups* abgrenzt: Wiener Jugendliche gegen türkische zum Beispiel. Gefragt wird hierbei nicht, ob nicht die Wiener Jugendlichen in sich heterogen sind und sich aus verschiedenen Kulturen und Menschen unterschiedlicher Herkunft zusammensetzen. Zum Beispiel aus AnhängerInnen von Rapid und Austria oder von Arbeiterkindern und StudentInnen. Als *Out-groups* Bezeichnete werden dann häufig zu „Fremden“. Der Gleichheit nach innen, bezogen auf die eigene Gruppe, Religions- oder Sprachgemeinschaft steht die Abwertung des Anderen und die Degradierung zu Ungleichem gegenüber. Gleichheit und Besonderheit sind somit auch im diskriminierenden und rassistischen Diskurs zwei voneinander nicht trennbare Aspekte von Identifikation.

4.2. Interkulturalität

Interkulturalität wird im Brockhaus 2006 Band 13 als „interdisziplinäres Konzept [verstanden], das Bedingungen und Möglichkeiten eines Austausches zwischen Kulturen auslotet mit den Zielen der Verständigung, des wechselseitigen Verstehens und gegenseitiger, Unterschiede wahrer Anerkennung. Interkulturalität betont das „Zwischen“. Das Ziel ist eine gelungene Verständigung zwischen den unterschiedlichen Kulturen. Um Auseinandersetzungen und Probleme zwischen den Mitgliedern verschiedener Kulturen dialogisch und gewaltfrei zu bearbeiten, sind geeignete Kommunikationsformen erforderlich. Erfolgreiche interkulturelle Kommunikation, also die Verständigung zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen, ist das Ziel von Interkulturalität. „Intercultural communication occurs whenever a message that must be understood is produced by a member of one culture for consumption by a member of another culture“ (Porter/Samovar 1994: 19). Das Problem bei interkultureller Kommunikation ruht in der Verschiedenheit der miteinander interagierenden Personen aufgrund kultureller Unterschiede. Unterschiedliche Sprachen, die Art und Weise der Gesprächsführung, sowie die generellen (nonverbalen) Verhaltensweisen während einer Kommunikation variieren bei GesprächspartnerInnen aus verschiedenen Kulturkreisen, weil „[...] culture forges and shapes the individual communicator“ (Porter/Samovar 1994: 19). Es ist daher von großer Bedeutung – um keinen Kulturschock zu erleiden – die Ausdrucks- und Verhaltensweisen der GesprächspartnerInnen zu verstehen und anzuerkennen, die Kommunikationsregeln der eigenen und jene der fremden Kultur zu beachten, sowie den gesamten Kontext der Interaktion zu verinnerlichen, um interkulturelle Kommunikation erfolgreich zu führen. „[...] the general point is that in cultural communication, the common structures of personhood, communication, and emotion are identified and evaluated, and the interrelations among them form a powerful vocabulary of motives for communal action“ (Carbaugh 1994: 54f). Beide GesprächspartnerInnen sollten ein konstruktives Ergebnis anstreben und versuchen, die jeweils anderen InteraktionspartnerInnen zu verstehen (Porter/Samovar 1994: 19ff).

Damit Menschen aus verschiedenen Kulturen miteinander kommunizieren sowie generell innerhalb einer Gesellschaft gemeinsam leben können, ist es nötig, sich der Fremdheit anderer bewusst zu werden und zu lernen, mit Personen aus diesen Kulturen zu interagieren. Durch interkulturelles Lernen bzw. interkulturelles Training ist es möglich, diese notwendige interkulturelle Kompetenz zu erlangen. In Europa hat sich der Forschungsbereich „interkulturelles Management/Training“ nach US-amerikanischem Vorbild in den 1980er Jahren speziell in Deutschland als eigenständige Disziplin entwickelt. Es ist ein interdisziplinärer Forschungsansatz, welcher sich vor allem aus den Bereichen Linguistik, Soziologie, Psychologie und Wirtschaftswissenschaften zusammensetzt (Kainzbauer 2002: 12) und durch Training interkulturelles Lernen ermöglicht. Auch die Wirtschaftsuniversität bietet für ihre Erasmus-StipendiatInnen interkulturelle Trainings an. „Interkulturelles Lernen findet statt, wenn eine Person bestrebt ist, im Umgang mit Menschen einer anderen Kultur, deren spezifisches Orientierungssystem der Wahrnehmung, des Denkens, Wertens und Handelns zu verstehen, in das eigenkulturelle Orientierungssystem zu integrieren und auf ihr Denken und Handeln im fremdkulturellen Handlungsfeld anzuwenden. Interkulturelles Lernen bedingt neben dem Verstehen fremdkultureller Orientierungssysteme eine Reflexion des eigenkulturellen Orientierungssystems. Interkulturelles Lernen ist dann erfolgreich, wenn eine handlungswirksame Synthese zwischen kulturdivergenten Orientierungssystemen (Kulturstandards) erreicht ist, die erfolgreiches Handeln in der eigenen und in der fremden Kultur erlaubt“ (Hauser 2003: 59).

Kurzfristige Trainingsauswirkungen werden bei den TrainingsteilnehmerInnen in den Bereichen kognitives Wissen, affektive Einstellungen und Verhalten beobachtet (Kainzbauer 2002: 19f). Die kognitiven Veränderungen beinhalten ihrerseits ein besseres, komplexeres und weltoffeneres Verständnis gegenüber der fremden Kultur sowie einen reduzierten Gebrauch von Stereotypen. Im Bereich der emotionalen Reaktion findet sich eine erhöhte eigene Zufriedenheit sowie weniger Anspannung bei einer stattfindenden Interaktion. Veränderungen im Verhalten äußern sich im freundlicheren Umgang mit den ausländischen Mitmenschen sowie in verbesserten interpersonalen Beziehungen (beispielsweise am Arbeitsplatz). Dies hat Auswirkungen auf die langfristigen Trainingsziele wie einer verbesserten Anpassung an die neue kulturelle Umgebung, einer effektiven Interaktion mit den Mitgliedern der fremden

Kultur, einer erhöhten persönlichen Zufriedenheit sowie der gesteigerten Lernfähigkeit der TrainingsteilnehmerInnen (Kainzbauer 2002: 14-17). Um dies zu erreichen existieren eine Vielzahl von möglichen Trainingsmethoden wie beispielsweise die Behandlung interkultureller Literatur, ein Vortrag, Gruppendiskussionen, Fallstudien, Rollenspiele und Simulationen (Kainzbauer 2002: 31, 33). Die persönliche und kulturelle Vermittlungsfähigkeit der TrainerInnen ist bedeutsam für ein erfolgreich ablaufendes interkulturelles Training. TrainerInnen benötigen ein Wissen über die fremde Kultur anhand eigener kultureller Erfahrungen. Ferner sind Fähigkeiten wie Ambiguitätstoleranz, Flexibilität, Geduld, Enthusiasmus, Offenheit, Empathie, Respekt und Sinn für Humor wichtig (Kainzbauer 2002: 41f).

Interkulturelles Lernen und Training sollen Handlungskompetenz erreichen, um im interkulturellen Kontakt handlungsfähig zu werden (Hauser 2003: 55ff). Die Akteure müssen sich ihrer eigenen vielfältigen kulturellen Identität bewusst werden, was durch den Kontakt mit fremden Kulturen passiert. Dabei müssen sich die Akteure über ihre eigenen Denk-, Fühl- und Handlungsmuster im Klaren sein und diese auf ihre Funktionstüchtigkeit überprüfen. Außerdem wird an der eigenen Persönlichkeitsentwicklung gearbeitet, da diese ein wichtiger Baustein für die Erlangung interkultureller Kompetenz ist. Dazu ist es notwendig, die Normen, Werte und Verhaltensweisen der Anderen zu verstehen, um mit diesen zu interagieren. Der fremden Kultur soll offen und tolerant gegenüber getreten und ihr Anerkennung erwiesen werden. Da die Möglichkeit besteht, dass im Umgang mit fremden Kulturen Fehler auftreten, ist eine aktive und kritische Auseinandersetzung mit diesen notwendig. Weiters sind Offenheit und das Verlangen nach der Auskundschaftung von Neuem erforderlich. Diese neue Literatur zur Interkulturalität darf nicht dazu führen, aus den Augen zu verlieren, dass es sich hierbei um Kommunikationsformen handelt, die immer schon üblich waren. „In Wien sprach man in der Zwischenkriegszeit gut 30 unterschiedliche Dialekte, die sich aus dem nicht enden wollenden Zustrom neuer Bevölkerungsgruppen stetig erneuerten. ... Handwerker pflegten auf die Walz zugehen, was nichts anderes als ein interkulturelles Lernprogramm erster Klasse darstellt“ (Faschingeder 2007). Schließlich erfordert interkulturelle Handlungskompetenz die Fähigkeit, einen konstruktiven Dialog zu führen und sich über die eigenen sowie die fremden Perspektiven bewusst zu werden und diese zu akzeptieren. Deshalb gilt es vor allem die Illusion abzustreifen, es gebe eine

einheitliche österreichische Kultur, die als Referenz für fremde Kulturen gelten könne. ÖsterreicherInnen müssen lernen, ihre eigene Kultur als widersprüchlich und vielfältig zu erkennen. So gibt es eine lange Kultur der Verdrängung der Mittäterschaft von ÖsterreicherInnen im Nationalsozialismus und es gibt in der jüngeren Geschichte den Versuch, einer Auf- und Verarbeitung dieser Vergangenheit. Die innere Zerrissenheit kennzeichnet nicht nur ÖsterreicherInnen und bezieht sich in Österreich nicht nur auf dieses Thema. Die unterstellte Homogenität und Separiertheit von Kulturen zu verwerfen ist der erste Schritt hin zu einer offenen Sichtweise, wie sie mit dem Begriff Transkulturalität konzipiert wird (Welsch 1995).

4.3. Transkulturalität

„Die heutigen Kulturen entsprechen nicht mehr den alten Vorstellungen geschlossener und einheitlicher Nationalkulturen. Sie sind durch eine Vielfalt möglicher Identitäten gekennzeichnet und haben grenzüberschreitende Konturen. Das Konzept der Transkulturalität beschreibt diese Veränderung. Es hebt sich ebenso vom klassischen Konzept der Einzelkulturen wie von den neueren Konzepten der Interkulturalität und Multikulturalität ab“ (Welsch 1995: 1). Durch diese Konzeption der Transkulturalität findet eine „Befreiung [vom] Denken in zu einfachen Kategorien und Verhältnissen“ (Faschingeder 2007: 7) statt. Kulturen werden als komplexe, vielschichtige Phänomene betrachtet, welche einerseits innerhalb derselben Kultur verschiedene Ausprägungen annehmen können und unterschiedliche Lebensweisen und –formen beinhalten, gleichzeitig nach außen hin nicht streng voneinander getrennt, sondern miteinander verbunden sind. Es gibt also weder strikt Eigenes, noch strikt Fremdes (Welsch 1995). Die Migrationsprozesse, der Fortschritt in Technologie und Kommunikation sowie der rasante ökonomische Wandel führen zu einer interdependenten Weltkultur nicht nur auf Makro-, sondern auch auf Mikroebene, wodurch jeder einzelne Mensch von transkulturellen Gegebenheiten betroffen ist. „Das Konzept der Transkulturalität entwirft ein anderes Bild vom Verhältnis der Kulturen. Nicht eines der Isolierung und des Konflikts, sondern eines der Verflechtung, Durchmischung und Gemeinsamkeit. Es befördert nicht Separierung, sondern Verstehen und Interaktion“ (Welsch 1995: 1).

Nicht nur zum historischen Kulturbegriff nach Herder muss Abstand genommen werden. Welsch 1995 plädiert ebenso für eine Abgrenzung zu den Konzepten der Multi- und der Interkulturalität. Während das Konzept der Multikulturalität von der Existenz unterschiedlicher, jedoch in sich homogener Kulturen innerhalb einer Gesellschaft ausgeht und auf das Nebeneinander von verschiedenen Kulturen zielt, behandelt jenes der Interkulturalität die Kommunikation und Interaktion zwischen klar voneinander getrennten Kulturen. Problematisch ist bei beiden Konzepten die Betrachtung von Gesellschaften als voneinander abgegrenzte eigenständige Kulturen. Wäre diese klare Trennung Realität, könnten Konflikte zwischen Kulturen nicht gelöst werden, da eine effiziente Kommunikation überhaupt nicht stattfinden könnte. Es gehört zu den „aufregendsten, durchaus auch positiven Erfahrungen, über kulturelle Grenzen hinweg zu kommunizieren und sich zu bewegen. Die Menschen beherrschen transkulturelle Handlungsformen, seit sie nicht als isolierte Horde durch die Savanne ziehen. Nach einer kurzen Auszeit in der Phase des Nationalismus sollten wir wieder einen transkulturellen Habitus annehmen“ (Faschingeder 2007). Jedoch entsteht aus den separaten Einzelkulturen des klassischen Kulturbegriffs keine uniforme Weltkultur, sondern Individuen und Gesellschaften, die transkulturelle Elemente in sich tragen. Die Kombination von verschiedenen vertikalen und horizontalen Elementen verschiedener Herkunft macht so jedes Individuum zu einer konkreten Ausformung verschiedener kultureller Einflüsse, was etwas anders als überkulturell ist. Letzteres ist die Tendenz der Herrschenden, die sich selber als Menschen und andere als bloße Kulturträger zu verstehen (Faschingeder 2007).

5. Kampf der Kulturen?

Obwohl Begegnungen zweier oder mehrerer Kulturen zumeist friedlich ablaufen, kommt es gelegentlich auch zu Spannungen und Konflikten. Als Konflikt wird generell „[...] die Auseinandersetzung um gleichzeitig beanspruchte ‚knappe‘ Güter“ (Esser 1993: 36) verstanden. Als ethnische Gruppe wird nach der Definition von Max Weber eine Gruppe mit folgenden Eigenschaften bezeichnet (Esser 1993: 34): eine gemeinsame Abstammung und Abgrenzung nach außen sowie typische kollektive Eigenschaften, Einstellungen, Praktiken und Verhaltensweisen innerhalb der Gruppe.

Bei einem ethnischen Konflikt treffen also kulturell verschiedene Gruppen im Kampf um knappe Güter und Ressourcen, um die Geltung von Sitten und Normen oder um unterschiedliche Zielsetzungen aufeinander. Zumeist sind derartige Konflikte verbunden mit sozialer Diskriminierung sowie ungleichem Zugang zu Macht, Status und Wohlstand (Lischke/Rögl 1993: 33). Viele dieser kulturellen Konflikte wurzeln in sozialen, politischen, religiösen oder materiellen Auseinandersetzungen (Esser 1993: 37). Der für Europa bedeutsamste Konflikt, bei dem Katholizismus, Orthodoxie und Islam eine wichtige Rolle spielen, fand in Südosteuropa statt. Richtig angeheizt wurde die Diskussion um den Kampf der Kulturen nach den Anschlägen in New York am 11. September 2001. Da Araber und Moslems für diesen Anschlag verantwortlich gemacht wurden, wurde er als Teil eines Kulturkampfes interpretiert, ganz in der Tradition von Religionskriegen: Der Westen gegen den Osten, Christentum gegen Islam. Dies unterstellt eine kulturelle Zweiteilung der Welt, wie sie von Edward Said als Orientalismus bezeichnet wird und auf eine lange Geschichte zurückblicken kann.

5.1. Orientalismus

Orientalismus ist eine Denkweise, die den Orient als einen Kulturraum definiert, dem bestimmte Menschengruppen wesensmäßig zugeordnet werden. Es ist ein Blick des Westens auf einen fremden Raum. Der Orient war und ist eine konstruierte Idee, die auf einer bestimmten Machthierarchie aufbaut, die dem Kolonialismus vorausging und über dessen Ende hinweg fort dauerte (Said 2003: 5). Schon in Dantes Göttlicher Komödie finden sich abwertende Stereotype über Moslems. Seine Stärke bezieht der Orientalismus aus der Kopplung von Raum, Kultur und Menschen, die ein Entkommen als unmöglich postuliert: Orientale sind

eben so! „No matter how deep the specific exception, no matter how much a single Oriental can escape the fences placed around him, he is *first* an Oriental, *second* a human being and *last* again an Oriental“ (Said 2003: 102). Das Sprechen über den Orient ermöglicht die Identitätsbildung Europas durch die Dichotomie Sie und Wir, der Weiße und der Farbige (Said 2003: 227). Orientalismus und Antisemitismus sind eng verwoben (Said 2003: 102, 286). Mit arroganter Selbstverständlichkeit werden kulturelle Verallgemeinerungen über fremde Räume, Kulturen und Menschen ausgesprochen (Said 2003: 149); so die bis heute als Wahrheit vertretene Ansicht, Europa lehre den Orient die Bedeutung von Freiheit (Said 2003: 172). Es werden keine Differenzierungen vorgenommen, es gibt keinen Verweis auf europäische Leibeigenschaft oder Konzentrationslager einerseits, liberale muslimische Herrscher und Händlerkultur andererseits. Vorurteile über andere verzerren das Fremdbild, Unkenntnis über sich selbst prägt das Selbstbild.

Finden sich Belege über die griechische Haltung gegenüber dem Orient schon vor 2500 Jahren (Said 2003: 56), so gewann der Orientalismus mit dem Islam an Bedeutung, gerade weil der Islam bis zur Seeschlacht von Lepanto 1571 eine echte Bedrohung für das christliche Europa darstellte. Über Jahrhunderte waren die islamischen Reiche den christlichen überlegen. Seinen Höhepunkt erlebte die Abwertung des Orients während des Imperialismus und der Kolonialherrschaft. Es galt als Bürde des weißen Mannes, den Orient zu kolonisieren, um ihm die Zivilisation zu bringen (Said 2003: 219). Said wendet sich mit seinen Thesen gegen die Idee, Menschen seien ewig auf eine Identität zu reduzieren. Er kritisiert stereotype Zuweisungen, die Entwicklung von Menschen, Kulturen und Räumen leugnen. Wie wohl die Geschichte bedeutsam ist und einen den Entwicklungspfad prägenden Einfluss hat, ist die Zukunft offen für die Gestaltung durch Menschen. Daher werden auch neue Kulturformen entstehen, die Dichotomien überwinden können. Der levantinische Kulturraum zum Beispiel eröffnet Ansatzpunkte, Gesichte neu zu Denken und zu reformulieren mit dem Ziel, jüdische und arabische Kulturelemente zu umfassen und neue, weniger gewaltfördernde kulturelle Identitäten zu schaffen (Said 2003: 353f.)

5.2. Clash of Civilisations – Kampf der Kulturen

Said beschreibt in *Orientalismus* die lange Geschichte kulturalistischer Erklärungen von Weltentwicklung. Ein aktuelles Beispiel für Orientalismus sind die kulturalistischen Thesen von Samuel P. Huntington, die aufgrund ihrer Einfachheit kulturelle Stereotype sehr wirksam verstärken. Diese diskursiven Konstruktionen, die das Alltagsdenken prägen, und nicht die empirische Richtigkeit seiner Thesen stehen im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen². Huntington bezeichnet die Kämpfe der Kulturen als die größte Gefahr für den Weltfrieden (Ackerman 2006). Bis zum Ende des Kalten Krieges wurde die Weltordnung vom ideologisch bestimmten Gegensatz der beiden Supermächte USA und Sowjetunion und dem Kampf von Kapitalismus gegen Kommunismus geprägt. Heute gibt es eine multipolare Welt aus konkurrierenden Zivilisationen und Kulturkreisen wobei „die philosophischen Voraussetzungen, Grundwerte, sozialen Beziehungen, Sitten und allgemeine Weltanschauungen ... von Kulturkreis zu Kulturkreis erheblich (differieren)“ (Huntington 2006: 27). Wie schon der Umstand zeigt, dass das Buch auf deutsch „Der Kampf der Kulturen“ und im Englischen Original *The clash of civilization and the remaking of world order* heißt, trennt Huntington nur unscharf zwischen den Konzepten Zivilisation, Kultur und Kulturkreis. Neben obiger ersten Annäherung an Kultur beschreibt er diese an anderer Stelle mittels Blut, Sprache, Religion und Lebensweise (Huntington 2006: 54). Die westliche Zivilisation unterscheidet sich demnach von der islamischen oder der chinesischen durch die folgenden Merkmale: das klassische Erbe der Antike, Katholizismus und Protestantismus, die vielen europäischen Sprachen, die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, Rechtsstaatlichkeit, gesellschaftlichem Pluralismus, Repräsentativorgane und Individualismus (Huntington 2006: 99-104).

² Auf Erklärungen der gegenwärtigen Geopolitik und Geoökonomie, die die Dynamiken besser erklären als Huntington, gehen wir nicht ein. Besonders interessant ist hierbei die Internationale Politische Ökonomie. Auch Theorien des Kolonialismus, des Imperialismus und der Dependenz liefern Erklärungsansätze, die dem kulturalistischen Thesen Huntingtons überlegen sind (für einen Überblick siehe Novy et al. 2005).

Zivilisationen sind für Huntington grenzübergreifend, weil Menschen zwar in einer Zivilisation leben und diese teilen, sich jedoch auch mit einer anderen identifizieren können. So können Muslime in der westlichen Zivilisation leben, jedoch Angehörige der islamischen bleiben. Kulturkreise sind eng mit dem Begriff der Zivilisationen verbunden (Huntington verwendet diese Begriffe auch synonym). Er unterscheidet die folgenden Zivilisationen bzw. Kulturkreise und benennt die jeweiligen Kernstaaten. Die japanische Zivilisation ist ident mit dem japanischen Kernstaat. In der sinischen Zivilisation ist China der Kernstaat, in der orthodoxen Zivilisation Russland und in der hinduistischen Indien. Die westliche Zivilisation verfügt über zwei Kernstaaten, nämlich die USA und den französisch-deutschen Kern Europas mit England (Huntington 2006: 211). Der Islam, Lateinamerika und Afrika verfügen über keine Kernstaaten. Jeder Kulturkreis bzw. jede Zivilisation haben jeweils eigene Werte, Sitten, Weltanschauungen sowie philosophische Voraussetzungen (Huntington 2006: 27).

Nach dem Ende des Staatssozialismus ist für Huntington die Gefahr aus dem Osten nicht länger der Kommunismus, sondern erneut der Islam – und China. Deshalb werden diese beiden Zivilisationen auch als Herausforderer-Kulturen bezeichnet (Huntington 2006: 157). Mit dem Aufsteigen der asiatischen und islamischen Kultur wird der Westen vor neue Herausforderungen gestellt. Zukünftig werden das asiatische Wirtschaftswachstum durch Arbeitsplatzverlagerungen und das muslimische Bevölkerungswachstum durch Migration die herrschende Weltordnung destabilisieren (Huntington 2006: 190). Die mächtigen Länder sind in den unterschiedlichen Kulturkreisen verteilt. Jene Konflikte, die aufgrund der Eskalation auch zu einem weit reichenden Kampf bzw. Krieg führen können, sind Konflikte zwischen Staaten oder Gebieten aus unterschiedlichen Kulturen (Huntington 2007: 30). Da die Macht des islamischen und der asiatischen Kulturkreise zunimmt, stützt sich Huntington auf einen steigenden Interessenskonflikt zwischen dem Westen und den beiden aufsteigenden Kulturkreisen (Huntington 2006: 294). Verschiedene Kulturkreise können, primär zum Durchsetzen ihrer Interessen, auch Beziehungen zueinander eingehen, die jedoch lose, feindselig und kühl bleiben. Rivalität und Wettrüsten findet vor allem zwischen Ländern aus unterschiedlichen Kulturkreisen statt (Huntington 2006: 332). Diese Konflikte können sich in zwei Formen äußern, den Bruchlinienkonflikten (Mikro-Ebene) und den Kernstaatenkonflikten (Makro-Ebene). Bruchlinien-

konflikte finden dabei zwischen benachbarten Staaten statt, die jedoch unterschiedlichen Kulturen angehören, zwischen Gruppen unterschiedlicher Kulturen innerhalb eines Staates und zwischen Gruppen, die neue Staaten auf den Trümmern von alten errichten wollen (Huntington 2006: 332). Bruchlinienkonflikte haben primär Fragen der Gruppenidentität und Gruppenmacht zum Inhalt, weshalb diese auch durch große Brutalität gekennzeichnet sein können und werden. Die Abgrenzung von „einfachen“ Kriegen ist dabei darin zu finden, dass Bruchlinienkriege fast immer zwischen Gruppen unterschiedlicher Religion stattfinden (Huntington 2007: 412). Der Konflikt im Südosten Europas, der zur Aufspaltung Jugoslawiens in eine Vielzahl von Nationalstaaten führte, hatte zwar politökonomische Ursachen, die konkreten Konflikte wurden aber als kulturelle bzw. religiöse definiert (Weißbacher 2005). Kernstaatenkonflikte finden zwischen den großen Staaten der einzelnen Kulturkreise statt, wobei die Ursache für die Konflikte in Streitthemen der internationalen Politik gelagert ist. Sie können dabei aus der Eskalation von Bruchlinienkriegen resultieren oder aus einem veränderten globalen Machtgleichgewicht zwischen den einzelnen Kulturkreisen (Huntington 2006: 334). Dies würde implizieren, dass das Aufsteigen Chinas und die damit einhergehende Machtveränderung zu einem Kernstaatenkrieg und somit einem Krieg auf internationaler Ebene führen kann.

Huntington befürwortet kulturell motivierte Kriege nicht, wohl aber ist er ein Skeptiker von *global governance* als einer politischen Strategie, universelle Regeln der Weltordnung zu fixieren und durchzusetzen (Brand 2007), denn „der Glaube, dass nichtwestliche Völker westliche Werte und Institutionen und westliche Kultur übernehmen sollten, ist unmoralisch aufgrund der Mittel, die notwendig wären, um ihn in die Tat umzusetzen“ (Huntington 2006: 509). Huntingtons Position ähnelt hier einer pragmatischen Haltung, die für neue Formen des Multilateralismus und gegen „humanitäre Kriege“ argumentieren, die mit universalistischen Wertesprüchen imperiale Praktiken rechtfertigen (Mouffe 2006). „Der konstruktive Weg in einer multikulturellen Welt besteht darin, auf Universalismus zu verzichten, Verschiedenheit zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen“ (Huntington 2006: 523).

Trotzdem stößt die kulturalistische Einteilung der Welt auf heftige Kritik. Amartya Sen äußert sich gegen jedwedes eindimensionale Klassifikationsschema, seien es Huntingtons (Welt-)Kulturen oder nationale

Zuschreibungen. Eine solitaristische und damit eindimensionale Einteilung der Welt ist demnach eher die Ursache für Konflikte als die Mannigfaltigkeit der Kategorien und damit der Kulturen an sich (Sen 2007: 9). Teilt man die Menschen allein anhand der Dimension Kultur ein, so impliziert dies, dass Menschen einer Kultur automatisch auch in vielen anderen Punkten ähnlich sind und übergeht Klassegegensätze und soziale Ungleichheit (Sen 2007: 55). Huntingtons Einteilungen verschleiern, so Sen, die Heterogenität innerhalb von Gesellschaften. Gegensätze zwischen Reichen und Armen, Besitzenden und Besitzlosen oder Gebildeten und Ungebildeten waren und sind viel häufiger als kulturelle Differenzen Ursachen sozialer Konflikte. Sens zweiter Kritikpunkt bezieht sich auf einen anderen Aspekt der Eindimensionalität von Huntingtons Theorie. Sen argumentiert, dass einzelne Individuen immer gleichzeitig mehreren Kulturen angehören und dass es analytisch unzulässig sei, eine dieser mannigfaltigen Zugehörigkeiten zum einzigen Kriterium der Identifikation zu erheben. Diese These ist einleuchtend, denn man kann heute etwa in Deutschland oder Österreich durchaus gleichzeitig homosexuell, Moslem und Hip Hop Fan sein, bei Wahlen eine christlich soziale Partei wählen und den islamischen Fundamentalismus verabscheuen. Diese Vielzahl von (Teil-)Identitäten sei aber nicht nur für westliche Gesellschaften typisch, wie eine eurozentristische Betrachtungsweise nahe legen würde. Auch die im Westen vielfach nur oberflächlich verstandenen Kulturen Asiens oder Afrikas sind durch eine große Heterogenität gekennzeichnet und entsprechen nicht der holzschnittartigen, groben Kategorisierung Huntingtons.

5.3. Migration und sozioökonomische und politische Polarisierung

Wenn Kultur als Institutionen und damit die Summe der Regelmäßigkeiten sozialen Zusammenlebens verstanden wird, dann lenkt sich das Augenmerk hin zu Fragen der sozialen Lebenslagen: Wie leben, wohnen und arbeiten Menschen und zu welchen klassen- und schichtspezifischen kulturellen Formen führt dies. Deshalb ist die Untersuchung von sozioökonomischen und politischen Polarisierungsprozessen wichtig. Um Formen von Konflikt und Dialog zwischen Kulturen besser zu verstehen, ist es besonders interessant die soziale, wirtschaftliche und politische Lage der MigrantInnen zu untersuchen, da sie gleichzeitig verschiedene Kulturen in sich tragen und folglich als potenzielle AkteurInnen in einem Kampf der Kulturen gesehen werden können. Die folgenden Ausführungen beruhen im Wesentlichen auf den Daten und Analysen des 2. Österreichischen Migrations- und Integrationsberichts 2001-2006 (Fassmann 2007), und sollen zur Veranschaulichung der Kernthemen rund um das Thema Migration dienen und Prozesse von sozioökonomischer und politischer Polarisierung darstellen. Vorauszuschicken ist, dass in Österreich die Zuständigkeiten der integrationsrelevanten Themen auf eine Vielzahl von AkteurInnen verteilt sind. Auch wenn die Gesetzgebungskompetenz vorwiegend beim Bund liegt, ist die Vollziehung auf viele verschiedene Behörden und sonstige Einrichtungen aufgeteilt. Diese Zuständigkeitsvielfalt erschwert naturgemäß eine kohärente und systematische Integrationspolitik: Schwierigkeiten können einerseits daraus resultieren, dass die verschiedenen AkteurInnen (Bund, Land, Gemeinden, NGOs) unterschiedliche gesellschaftspolitische Vorstellungen verfolgen, andererseits aber auch daraus, dass die von den verschiedenen Akteuren gesetzten Maßnahmen nicht ausreichend aufeinander abgestimmt sind (Thienel 2007: 126). Integrationsfragen werden häufig nur in Zusammenhang mit den einzelnen Sachmaterien – als deren Annex – geregelt und vollzogen. Dies führt zu einer Bürokratiekultur, in der der/die Fremde bei elementaren Fragen wie Aufenthaltsrecht, Beschäftigung, Sozialversicherung, Wohnbeihilfe und Bildung mit einer Vielzahl von Behörden konfrontiert ist. Für eine Eingliederung des/der Fremden ist es nicht gerade förderlich, wenn er/sie sich in der Zuständigkeitsvielfalt ohne entsprechende Beratung nicht zurechtfindet. Für eine einheitliche und ineinandergreifende Integrationspolitik wäre es

notwendig die Akteure auf den verschiedenen Ebenen zu koordinieren und zu vernetzen, sowie die mit der Vollziehung betrauten Stellen aufeinander abzustimmen (Thienel 2007: 126).

5.3.1. Arbeiten und Leben

Rechtliche Rahmenbedingungen

Das Ausländerbeschäftigungsgesetz regelt die rechtliche Zulassung von AusländerInnen zur Arbeit und ist somit ein arbeitsmarktpolitisches Instrument. Die Administration dieses Gesetzes unter unmittelbarer Weisungshoheit des Bundesministers für Wirtschaft und Arbeit ist Aufgabe des Arbeitsmarktservice. Ein Arbeitsvertrag mit einer Arbeitskraft ohne österreichische oder gleichgestellte Staatsbürgerschaft bedarf zu seiner Gültigkeit der Bewilligung nach dem Ausländerbeschäftigungsgesetz (AuslBG). In der ersten Fassung des AuslBG von 1975 kam den ArbeitsgeberInnen eine Funktion als „Herr des Verfahrens“ zu, da die Bewilligung nur von ihnen erteilt werden konnte. Das AuslBG war somit kein Einwanderungsgesetz, das die Zuwanderung von Arbeitskräften und ihrer Familien dauerhaft regelte, sondern ging von einer temporären Arbeitsmigration aus und es gab nur befristete, an einen konkreten Arbeitsplatz gebundene Berechtigungen.

Das Recht der freien Wahl eines Arbeitsplatzes (Befreiungsschein) konnte erst unter den Bedingungen einer achtjährigen Beschäftigung erreicht werden. Die familiäre Bindung oder der Grad der Integration spielten bei der Zulassung zur Arbeit lange Zeit keine Rolle (Nowotny 2007: 48). Man ging von der falschen Annahme aus, dass man sich den ArbeitsmigrantInnen bei sinkender Nachfrage wieder entledigen könne; wer nur mit kurzfristiger Perspektive angeworben wurde, solle nach Ende der Beschäftigung das Land wieder verlassen. Dass dieses Konzept scheitern musste braucht nicht extra betont zu werden, denn auch eine formal zeitlich befristete Arbeitskraft lebt im Land und wird automatisch nach einer bestimmten Zeit Teil der Gesellschaft (Nowotny 2007: 49).

Während einerseits eine restriktive Bewilligungspraxis Verschlechterungen der Arbeits- und Lohnbedingungen durch billige ausländische Arbeitskräfte verhindern versuchte, praktizierte Österreich andererseits bis in die 1990er Jahre eine Politik „offener Grenzen“. Dieses Nebeneinander führte zwangsläufig zur Herausbildung eines Schwarzmarktes neben der bewilligten Arbeit von AusländerInnen. Dieser wurde auch nach der so

genannten Sanierungsaktion (wo AusländerInnen mit gültiger Aufenthaltsberechtigung ohne Prüfung der Arbeitsmarktlage Beschäftigungsbewilligungen erteilt wurden) nicht weniger, sondern verschärfte sich durch die Hoffnung auf weitere Sanierungsaktionen und löste einen illegalen Zuzug aus. In den Jahren 1989 bis 1993 verdoppelte sich die Zahl der ausländischen Bevölkerung, hauptsächlich durch Zuwanderung aus dem ehemaligen Jugoslawien und der erhöhten Nachfrage nach Arbeitskräften. Mit dem Integrationspaket 1997 wurde der Grundsatz „Integration vor Neuzugang“ erstmals gesetzlich verankert, die Neuzuwanderung durch fremdenrechtliche Quoten geregelt und der Status bereits anwesender AusländerInnen verbessert (Nowotny 2007: 50). Den vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung bildet das **Fremdenrechtspaket 2005**, indem die Querverbindung zwischen Aufenthalts- und Beschäftigungsrecht noch enger gezogen und somit der Integrationsgedanke verstärkt wurde.

Mit dem Fremdenrechtspaket 2005 wurde im Zuge der Harmonisierung von Aufenthaltsrecht und Zugang zur Arbeit auch erstmals der Erwerb der Arbeitserlaubnis (freie Arbeitswahl in einem Bundesland) und des Befreiungsscheins (freie Arbeitswahl im gesamten Bundesgebiet) an die rechtmäßige Niederlassung im Bundesgebiet gebunden (Nowotny 2007: 56). Die Materie Einreise und Aufenthalt einerseits und Zulassung zur Arbeit andererseits waren ursprünglich getrennt. Es konnte vorkommen, dass jemand ohne Aufenthaltsrecht in einem rechtmäßigen Arbeitsverhältnis stand. Heute steht in § 4 AuslBG: Eine Beschäftigungsbewilligung darf nur erteilt werden, wenn der/die Ausländer/-in „über ein Aufenthaltsrecht nach dem Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetz (NAG) oder dem Fremdenpolizeigesetz (FPG) verfügt, das die Ausübung einer Beschäftigung nicht ausschließt, oder über den Status eines subsidiär Schutzberechtigten verfügt oder einen Asylantrag eingebracht hat.“ (Nowotny 2007: 63). Die erstmalige Aufnahme in Österreich wird in der Regel durch die Erteilung der Beschäftigungsbewilligungen gesteuert. „Normale“ Arbeitskräfte ohne Schlüsselkraftqualifikationen können derzeit für eine auf Dauer ausgerichtete Beschäftigung NICHT neu aus dem Nicht-EU-Ausland angeworben werden (Ausnahme Saisonkräfte). Es gibt derzeit nur Zuwanderungsquoten für Schlüsselkräfte, jedoch keine Quote für sonstige Erwerbstätige (mit einigen Ausnahmen) (Nowotny 2007: 55). Hier zeigt sich wiederum die Wechselwirkung von AuslBG und den fremdenrechtlichen Quoten nach dem Niederlassungs- und Aufenthaltsgesetz. Selbst wenn die Erteilung einer Beschäftigungsbewilligung zuläs-

sig wäre, kann sie mangels verfügbarer Quote für die Einreise und den Aufenthalt nicht realisiert werden (Nowotny 2007: 55).

EU-BürgerInnen der vor 2004 beigetretenen Staaten sind vom Geltungsbereich des AuslBG ausgenommen. Die Freizügigkeit auf dem Arbeitsmarkt ist eine der Grundfreiheiten des EU-Vertrages. Österreich muss daher Staatsangehörigen eines Mitgliedstaates freien Zugang zum Arbeitsmarkt gewähren. Freizügigkeitsrechte haben jedoch nicht nur Staatsangehörige eines EU-Mitgliedsstaates, sondern auch deren Familienangehörige, selbst wenn sie nicht in Besitz einer EU-Staatsangehörigkeit sind. Aufgrund des Gleichheitsgrundsatzes gilt dies auch für österreichische Familienangehörige, was durch die hohe Zahl der Eingebürgerten zu einem weiteren Familiennachzug führen wird (Nowotny 2007: 61).

Durch die Neuregelungen der Fremdenrechtsquote 2001, die Quoten nur mehr für Schlüsselkräfte und deren Familien, selbstständige Erwerbstätige und den Familiennachzug von Nicht-EU-AusländerInnen festlegt, sind Beschäftigungsbewilligungen nur mehr für Personen möglich, die entweder schon über ein Aufenthaltsrecht verfügen (Familienangehörige) oder die quotenfrei ein Niederlassungsrecht haben können. Die bedeutendsten Gruppen hierbei sind der quotenfrei zuzulassende Familiennachzug von neu eingebürgerten ÖsterreicherInnen sowie neue EU-BürgerInnen der 2004 beigetretenen Staaten. Letztere unterliegen zwar aufgrund eines 7-jährigen Übergangsarrangements der Bewilligungspflicht nach dem AuslBG, haben aber aufgrund des Status als EU-BürgerInnen Niederlassungsfreiheit (Nowotny 2007: 66). Sie haben somit fremdenrechtlich keine Einschränkung mehr, benötigen keinen Aufenthaltstitel. Sie sind jedoch vom Geltungsbereich des AuslBG nicht ausgenommen und können nur nach den Regeln des AuslBG, wenn auch unter erleichterten Bedingungen, zugelassen werden. Die neuen EU-BürgerInnen sind trotz des Übergangsarrangements hinsichtlich des Zugangs zum Arbeitsmarkt gegenüber Drittstaatenangehörigen privilegiert. Aufgrund einer so genannten Gemeinschaftspräferenz unterliegen sie nicht den fremdenrechtlichen Quoten (Nowotny 2007: 53, 72).

MigrantInnen im Erwerbsleben

Neben den rechtlichen Bedingungen, die AusländerInnen erfüllen müssen, um den Zugang zur Arbeit zu erlangen, gibt es eine Reihe von Untersuchungen, die

deutlich machen, dass bei der Erwerbstätigkeit von AusländerInnen auch sozioökonomische Faktoren eine wesentliche Rolle spielen. Gemeint ist der Bildungsstatus, Qualifikationsstrukturen, Herkunftsland, Religions- und Geschlechterzugehörigkeit sowie der Umstand, dass die Chancenvielfalt von Kindern an den sozialen Status ihrer Eltern gebunden ist. Die Erwerbsquoten unterscheiden sich zum Teil deutlich zwischen den MigrantInnen aus den diversen Herkunftsregionen und nach dem Geschlecht. Die geringste Erwerbsbeteiligung unter den Männern weisen MigrantInnen aus den EU- und EFTA Ländern auf (78 %), die höchste Männer aus dem früheren Jugoslawien (87 %) und der Türkei (88,5 %). Bei den Frauen ist die Eingliederung ins Erwerbsleben unter den türkischen und afrikanischen Frauen am geringsten (ca. 56 %) und bei den Frauen aus dem früheren Jugoslawien am höchsten (71,8 %) (Biffi 2007: 267).

Was die **Bildungsstruktur** anbelangt, so unterscheidet sie sich stark zwischen MigrantInnen der verschiedenen Herkunftsregionen. Eine Kennzahl, die drei Bildungsstufen miteinander vereint, erleichtert den Vergleich zwischen den Ländern. Personen aus EU-/EFTA Ländern und Amerika/Ozeanien haben demzufolge die beste Qualifikationsstruktur und Personen aus der Türkei und dem früheren Jugoslawien die schlechteste. Somit ist klar ersichtlich, dass aufgrund des hohen Bildungsunterschiedes von MigrantInnen unterschiedliche Funktionen am österreichischen Arbeitsmarkt wahrgenommen werden (HilfsarbeiterInnen versus leitende Funktionen). Personen mit einfacher und mittlerer beruflicher Qualifikation haben es in Österreich oft nicht leicht sich weiterzubilden, vor allem Jugendliche aus ärmeren Schichten sind oft nicht in der Lage sich eine Ausbildung „leisten“ zu können, da der individuelle Ertrag aus der Weiterbildung häufig nicht ausreicht, um die Ausbildungskosten in absehbarer Zeit wieder hereinzubringen. Wenn die Jugendlichen keine Berufsreifeprüfung absolvieren, beeinträchtigt das ihre Beschäftigungschancen langfristig (Biffi 2007: 268).

Einer Sonderauswertung der Arbeitskräfteerhebung 2000 zufolge selektiert das österreichische Ausbildungssystem besonders nach dem sozialen Status der Eltern. Demnach vererben 52 % der österreichischen Eltern ihren Kindern den Bildungsgrad, 26 % der Kinder schaffen den Bildungsaufstieg und 22 % fallen in ihrem Bildungsgrad gegenüber dem der Eltern zurück (Biffi

2007: 268f). Diese ausgeprägte Selektion des Bildungssystems trifft MigrantInnen besonders hart. Die Gastarbeitergeneration kommt nämlich aus dem unteren Spektrum des Sozial- und Bildungsbereichs in den Heimatregionen, was ihnen erschwert, ihren Kindern Hilfestellung bei der schulischen Entfaltung zukommen zu lassen. Die hohe Jugenderwerbsquote der TürkInnen und Männer aus dem ehemaligen Jugoslawien ist im Wesentlichen eine Folge der geringen Weiterbildung nach Abschluss der Pflichtschule.

Durch den starken technologischen und beruflichen Wandel und die gestiegenen Anforderungen an manche Berufe wird es für die Gesellschaft zunehmend schwerer, Personen mit einfachem und mittlerem Bildungsniveau zu beschäftigen. Im Gegensatz zu den HilfsarbeiterInnen haben Personen mit einer Ausbildung auf Maturaniveau Beschäftigungsgewinne verzeichnen können. Eine weitere Reaktion auf den wirtschaftlichen Strukturwandel ist die geringe Erwerbsquote der älteren österreichischen Männer, da ihnen oft der frühe Austritt aus dem Erwerbsleben ermöglicht wurde. MigrantInnen haben jedoch häufig nicht die nötigen Arbeitsjahre in Österreich, die erforderlich sind, um frühzeitig aus dem Erwerbsleben auszuschneiden (Biffi 2007: 270).

Die **Erwerbsbeteiligung der Frauen** wird nicht nur vom Bildungsgrad geprägt, sondern auch von traditionellen Verhaltensmustern bezüglich der Aufteilung von Haus- und Erwerbsarbeit zwischen Männern und Frauen in einem Haushalt. Arbeitsmarkt und Haushalt stellen zwei Dimensionen dar, die einander gegenseitig beeinflussen: Viele Frauen stehen einerseits aufgrund ihrer Verpflichtungen im Haushalt nur bedingt dem Arbeitsmarkt zur Verfügung; andererseits haben sie wegen ihrer relativ zu ihrem Partner meist geringeren Einkommenschancen einen stärkeren Anreiz, sich auf die Haus- und Familienarbeit zu spezialisieren (Biffi 2007: 271f). Die höchsten Erwerbsquoten haben Österreicherinnen im Alter zwischen 20 und 35 Jahren, die jedoch nach dem 30. Lebensjahr sinken, im Gegensatz zu Frauen aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus den neuen EU-Mitgliedsstaaten, wo sie steigen. Die geringsten Erwerbsquoten in mittlerem Alter haben türkische und afrikanische Frauen, wobei letztere in hohem Alter verstärkt in das Erwerbsleben eintreten. Generell lässt sich aufgrund der Vielfalt der altersspezifischen Erwerbsmuster der Frauen nach Herkunftsregionen sagen, dass die Einflussfaktoren vielschichtig sind und mit Vereinbarkeit von Familie und Beruf genauso

viel zu tun haben wie mit der Bildungsstruktur und kulturell oder religiös geprägten Verhaltensmustern (Biffi 2007: 272f).

Die folgenden Daten aus der Volkszählung 2001 geben einen Überblick über den Zusammenhang zwischen **Erwerbstätigkeit und Religionsbekenntnis**. MigrantenInnen in Österreich weisen eine relativ ausgewogene Verteilung der Religionszugehörigkeit auf: 32,9 % römisch-katholische ChristInnen, 27,3 % MuslimInnen, 15 % orthodoxe ChristInnen, 14,4 % Personen ohne religiöses Bekenntnis, 6,8 % evangelische ChristInnen (Biffi 2007: 274). Männer orthodoxen oder muslimischen Glaubens haben höhere Erwerbsquoten als Juden und Christen. Die höchsten Quoten bei den Frauen findet man unter den orthodoxen Christinnen, gefolgt von Frauen ohne religiösem Bekenntnis. Am geringsten ist die Eingliederung der Musliminnen. Nachdem aber diese Durchschnittswerte stark von der Altersstruktur geprägt sind, hat man am Fall Exjugoslawiens den Effekt der Religionszugehörigkeit auf die Erwerbsquote genauer untersucht, da dort Qualifikations- und Altersstruktur sehr ähnlich sind. Ergebnis ist, dass die Erwerbsquote der Männer nach Religion kaum unterschiedlich ist. Bei Frauen ist der Effekt, den die Religion auf die Erwerbsquote hat, jedoch erheblich. Orthodoxe Frauen und Frauen ohne Religionsbekenntnis weisen eine hohe Erwerbsquote auf, moslemischen Frauen und Jüdinnen liegen deutlich darunter (Biffi 2007: 275f).

5.3.2. Wohnen

Rechtliche Grundlagen

Eine „ortsübliche“ Unterkunft ist nach §11 NAG Voraussetzung für einen Aufenthaltstitel. Fremde haben grundsätzlich die Möglichkeit, durch Vertrag Wohnraum anzukaufen oder anzumieten, doch bestehen verschiedene Beschränkungen durch das Grundverkehrsrecht, wie Beschränkungen für den Erwerb von Bauland, Erwerb von land- und forstwirtschaftlich genutzten Grundstücken und für den Grunderwerb (Thienel 2007: 104f). Die Anmietung von Wohnräumen zur Deckung des dauerhaften Wohnbedarfs ist generell nicht genehmigungspflichtig, längerfristige oder verbücherte Bestandsverträge können aber einer Genehmigungspflicht unterliegen. Im Zusammenhang mit dem Zugang zum Wohnraum stellt sich die Frage nach staatlichen Unterstützungen für Wohnkosten z.B. staatliche Wohnbeihilfe. Der Kreis der EmpfängerInnen ist meistens auf ÖsterreicherInnen beschränkt. In Oberösterreich, der Steiermark und Tirol können, abhängig

von der Dauer des rechtmäßigen Aufenthalts und des Aufenthaltstitels, auch Drittstaatenangehörige in den Genuss von Förderungen kommen. Vorarlberg unterscheidet nicht zwischen In- und AusländerInnen und bindet die Förderungen an einen drei Jahre bestehenden Wohnsitz und Steuerabgaben. Auch der Zugang zu kommunalen Wohnungen, insbesondere in Wien, gewinnt immer mehr an Bedeutung. Seit wenigen Jahren können nun auch EWR-BürgerInnen, SchweizerInnen, anerkannte Flüchtlinge und Fremde mit Aufenthaltsberechtigung eine Gemeindewohnung erhalten, müssen jedoch den Hauptwohnsitz für mindestens 2 Jahre durchgängig in Wien gehabt haben (Thienel 2007: 106f).

Segregation und Wohnversorgung

Segregation als sozialräumliche Strategie der Trennung bestimmter Bevölkerungsgruppen kann dazu dienen, Fremde räumlich zu trennen und in eine Art „Parallelgesellschaft mit unvollständiger Sozialstruktur“ (Larcher 1991: 33) abzurängen, wobei diese von den heimischen Bevölkerungsmitgliedern kontrolliert und beherrscht wird. Dies führt zu einer Verräumlichung sozialer Ungleichheit und zu einer Polarisierung innerhalb der Stadt. Sozial benachteiligten Gruppen wohnen in minderwertigen Unterkünften, verfügen über schlechtere Ausbildungschancen und haben generell einen niedrigeren Status in der Gesellschaft. Oftmals ist es aber auch die immigrierte Bevölkerung, die nach Segregation strebt, da sie weder ihre eigene Kultur aufgeben und die heimische Kultur annehmen, noch übersiedeln oder auswandern wollen. Dies ist häufig in Großstädten wie New York zu beobachten, wofür allseits bekannte „Chinatown“ oder „Little Italy“ derartige Segregationsgebiete darstellen. (Larcher 1991: 34). Diese Prozesse können mit dem Konzept des Habitus von Pierre Bourdieu erklärt werden, welcher mit der unterschiedlichen Verteilung von ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital auf die diversen Bevölkerungsgruppen das Modell der Segregation erklärt und von dieser auf den Habitus einer Person oder einer Gruppe von Menschen rückschließt (Dangschat 2000: 209, 217ff).

Auch in Österreich üben die Wohnverhältnisse einen wichtigen Einfluss auf die gesamte Lebenssituation und viele Aspekte der Integration aus (Steinbach 2005). ZuwanderInnen konzentrieren sich in einigen Landeshauptstädten, vor allem in Wien, nach wie vor in einem hohen Maße auf Wohngebiete mit älterer, standardmäßig schlecht ausgestatteter Bausubstanz sowie in erster Linie auf das Wohnmarktsegment der privaten Hauptmieten. (Kohlbacher/Reeger 2007: 305). Die Situation der

Tabelle 1: Personen in Privatwohnungen nach der Staatangehörigkeit der HaushaltsrepräsentantInnen und der Ausstattungskategorie³ der Wohnung in Wien 2001

	A	B	C	D	insg.
Österreich	89,9	4,7	1,2	4,2	100,0
EU-15	92,0	4,3	0,6	3,2	100,0
ehem. Jugoslawien	56,3	10,3	1,6	31,8	100,0
Türkei	47,6	11,8	1,4	39,2	100,0
Osteuropa	77,7	7,4	0,8	14,1	100,0
Sonstige	82,8	6,8	0,8	10,2	100,0
insgesamt in %	86,0	5,4	1,2	7,4	100,0
insgesamt abs.	1.304.740	81.757	18.200	112.952	1.517.649

Quelle: 2. Kohlbacher, Reeger 2007: 316

MigrantInnen auf dem Wohnungsmarkt ist eng an die Stellung auf dem Arbeitsmarkt gekoppelt, da das Einkommen die Möglichkeiten auf dem Wohnungsmarkt bestimmt. Die finanzielle Leistbarkeit ist ein wichtiger Faktor. Die Wohnmarginalisierung ist kein von den betreffenden MigrantInnen gewählter Zustand; die Wohnansprüche gleichen sich mit zunehmender Dauer langsam an die inländischen Standards an (Kohlbacher/Reeger 2007: 305).

Das Charakteristische der Segregation in Österreich ist ihre Kleinräumigkeit durch innerstädtische Wohnkonzentration einzelner MigrantInnengruppen in Baublöcken oder Wohnhäuser, aber auch in ehemaligen typischen Arbeiterwohnvierteln und -bezirken. Zuwanderungsghettos wie in Deutschland, Frankreich oder Großbritannien findet man in Österreich nicht, wenngleich man sozialräumliche Segregation in einer urbanisierten Gesellschaft immer beobachten kann (Kohlbacher/Reeger 2007: 308f). So stehen auch in Österreich eindeutig Stadtteile mit hohem MigrantInnenanteil Stadtteilen mit geringer ausländischer Wohnbevölkerung gegenüber. Trotzdem hat sich in Wien die Segregation sowohl der EU-AusländerInnen als auch anderer MigrantInnen gegenüber der inländischen Wohnbevölkerung abgeschwächt (Kohlbacher/Reeger 2007: 309).

Die Wohngebiete ausländischer StaatsbürgerInnen bilden in Wien nach wie vor ein ringförmiges Muster, welches sich im Norden vom 20. Gemeindebezirk

über die westlichen ehemaligen Arbeiterbezirke (17., 16., 15., 12.) erstreckt, und im Süden nach Favoriten und in den Bezirk Landstraße hineinreicht, und auch Teile der Leopoldstadt umfasst. Der Gürtel, eine der meist befahrenen Straßen Wiens, ist jene Linie entlang welcher sich die Wohngebiete der ausländischen Bevölkerung im Westen und Süden des Stadtgebietes in den so genannten „GastarbeiterInnenbezirken“ befinden (Kohlbacher/Reeger 2007: 310). Die Segregationsmuster variieren auch je nach Herkunftsgruppe. Die ehemaligen „GastarbeiterInnen“ aus der Türkei und aus Exjugoslawien segregieren sich anders im Stadtraum als die ZuwanderInnen aus der alten EU-15 oder aus den postkommunistischen Transformationsländern (Kohlbacher/Reeger 2007: 309).

Zwischen der standardmäßigen Ausstattung des Wohnbestandes und dem Baualter besteht eine enge Korrelation. Wien nimmt hierbei eine Sonderstellung ein. Die Bevölkerung mit Migrationshintergrund wohnt in Wien mit einem hohen Anteil im privaten Mietwohnungssektor des Altbaubestandes. Großteils können sich die MigrantInnen aufgrund geringer Einkommen keine höheren Mieten leisten, hätten jedoch einen größeren Wohnraumbedarf, nachdem die Familien im Durchschnitt größer als Inländische sind. Durch das Wohnen in Kategorie D-Wohnungen (siehe Tabelle 1) wird auch für ausländische Haushalte die nötige Wohnraumfläche erschwinglich (Kohlbacher/Reeger 2007: 316).

Betrachtet man die Wohnstandards, kann man erhebliche Divergenzen in Abhängigkeit von der Staatsangehörigkeit feststellen (siehe Tabelle 1). Den höchsten Anteil an Substandardwohnungen bewohnen türkische Haushalte, gefolgt von Familien aus dem ehemaligen Jugoslawien. Am wenigsten wohnhaft in Kategorie-D-Wohnungen sind EU-14 BürgerInnen und Österreicher

³ Kategorien Wohnungen: A= Zentralheizung, Bad/Dusche, WC; B= Bad/Dusche, WC; C=WC und Wasserentnahme in der Wohnung; D= kein WC und keine Wasserinstallation in der Wohnung.

Tabelle 2: Personen in Privatwohnungen nach der Staatsangehörigkeit der HaushaltsrepräsentantInnen und der Nutzfläche pro Person in Wien 2001

	unter 15m ²	15-24m ²	25-39m ²	40-69m ²	70m ² u. mehr	insg.
Österreich	6,8	22,8	35,3	25,9	9,3	100,0
EU-15	3,7	15,3	33,4	32,7	14,9	100,0
ehem. Jugoslawien	35,6	36,2	18,3	7,9	2,0	100,0
Türkei	55,3	29,1	10,4	4,2	1,8	100,0
Osteuropa	8,5	24,6	33,6	24,6	8,7	100,0
Sonstige	21,5	32,5	26,0	14,8	5,2	100,0
insgesamt in %	11,3	24,4	32,5	23,3	8,4	100,0
insgesamt abs.	171.879	371.054	493.730	354.040	126.946	1.517.649

Quelle: Kohlbacher, Reeger 2007, 316

Innen. Der Wohnstandard von MigrantInnen aus Osteuropa⁴ ist mit 14,1 % in der schlechtesten Kategorie zwar wesentlich schlechter als der von EU BürgerInnen, jedoch deutlich besser als der der ehemaligen „GastarbeiterInnen“ aus dem ehemaligen Jugoslawien und BürgerInnen aus der Türkei. Kategorie-C-Wohnungen sind generell kaum vertreten. Bei den Kategorie-B-Wohnungen kann man wieder Unterschiede, ähnlich wie bei den A-Kategorie-Wohnungen feststellen: türkische Haushalte mit nahezu 12 % und jene aus dem ehemaligen Jugoslawien mit 10,3 % sind hier eindeutig schlechter gestellt. Betrachtet man Wohnungen mit der besten Ausstattungskategorie, so bewohnen diese in überdurchschnittlichem Ausmaß ÖsterreicherInnen und EU-15-BürgerInnen. Von den türkischen HaushaltsrepräsentantInnen hatten nur weniger als die Hälfte (47,6 %) im Ausstattungselement A Fuß fassen können. Der entsprechende Anteil bei den ExjugoslawInnen ist mit 56,3 % etwas höher, wenn auch im Vergleich immer noch sehr gering (Kohlbacher/Reeger 2007 / Reeger 2007:317).

Die ausländische Bevölkerung ist auch hinsichtlich der Wohnnutzfläche pro Kopf deutlich schlechter gestellt. So stehen etwa mehr als der Hälfte der in türkischen Haushalten lebenden Personen weniger als 15m² pro Kopf zur Verfügung; Bei den Haushalten aus Exjugosla-

wien liegt dieser Wert bei 35,6 %. Beide Werte sind um ein Vielfaches höher als der Wiener Durchschnittswert von 11,3 %. In österreichischen Haushalten müssen sich nur 6,8 % und in den EU-15-Haushalten sogar nur 3,7 % mit weniger als 15m² abfinden. Genau das Gegenteil finden wir bei den Wohnungen über 70m² und mehr, wo TürkinInnen und Personen aus dem ehemaligen Jugoslawien nur über 1 bzw. 2 % der Wohnungen verfügen (Kohlbacher/Reeger 2007: 318).

In den restlichen Landeshauptstädten manifestieren sich hinsichtlich der Wohnqualität auch deutliche Divergenzen, allerdings mit anderen Gewichtungen als in der Bundeshauptstadt. Die Anzahl der in Substandardwohnungen lebenden Personen ist in den Landeshauptstädten nicht so groß wie in Wien (7,4 %) und liegt im Durchschnitt bei ca. 1,2 %, abgesehen von Graz wo er 2,9 % beträgt. Die Unterschiede je nach Herkunftsregion liegen jedoch in den Landeshauptstädten im gleichen Trend. Generell lässt sich sagen, dass türkische und exjugoslawische Haushalte die meisten Substandardwohnungen beziehen und auch die wenigste Wohnnutzfläche pro Person zur Verfügung haben. Platz drei sind Haushalte aus Osteuropa. Die beste Wohnqualität haben ÖsterreicherInnen und EU 15 BürgerInnen. (Kohlbacher/Reeger 2007: 319-326). Segregation und Konzentration haben in den österreichischen Städten im Verlauf der vergangenen 25 Jahre in zunehmendem Maße zu einer gewissen „Ethnifizierung“ im Bereich des Wohnens geführt (Kohlbacher/Reeger 2007: 327). ZuwandererInnen aus Ost(Mittel)Europa waren hinsichtlich der Wohnungsmarktintegration deutlich erfolgreicher als MigrantInnen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien, die häufiger als andere Bevölkerungsgruppen in Stadtteilen, mit älterem und standardmäßig schlecht ausgestattetem Baubestand, leben müssen (Kohlbacher/Reeger 2007: 327).

⁴ Osteuropa = Polen, Rumänien, Slowakei, Tschechische Republik, Ungarn

5.3.3. Politische Partizipation

Das aktive und passive Wahlrecht zu den verfassungsgesetzlich vorgeschriebenen allgemeinen Vertretungskörpern (Nationalrat, Landtage, Gemeinderäte) sowie zum Bundespräsidenten ist österreichischen StaatsbürgerInnen vorbehalten. Auch die Teilnahme an Volksbefragungen, Volksbegehren und Volksabstimmungen hängt vom aktiven Wahlrecht ab und gilt daher nur für ÖsterreicherInnen. Der Verfassungsgerichtshof hat den „Staatsbürgerschaftsvorbehalt“ als Ausdruck eines verfassungsrechtlichen Prinzips angesehen und hat daher die Schaffung eines Ausländerwahlrechts für die Wahlen zu den Wiener Bezirksvertretungen 2004 als verfassungswidrig qualifiziert. Die österreichische Verfassung unterscheidet nicht zwischen Personen, die von Geburt an StaatsbürgerInnen sind, und jenen, die die Staatsbürgerschaft erst später verliehen bekommen haben. Ab dem Zeitpunkt, an dem man die Staatsbürgerschaft erlangt hat, hat man dieselben politischen Rechte wie geborene ÖsterreicherInnen. Eine Ausnahme vom Staatsbürgerschaftsvorbehalt besteht nur für UnionsbürgerInnen, die in dem Staat, in dem sie ihren Wohnsitz haben, das aktive und passive Wahlrecht bei Wahlen zum Europäischen Parlament und bei Kommunalwahlen geltend machen können (Thienel 2007:121). Drittstaatsangehörige bleiben in Österreich auf allen politischen Ebenen vom aktiven und passiven Wahlrecht ausgeschlossen (Valchars 2007: 127). In der Wirtschaftskammer sowie in der Arbeiterkammer haben kammerangehörige Fremde das aktive Wahlrecht. Ähnlich haben auch bei der österreichischen Hochschülerschaft alle ordentlichen Studierenden das aktive Wahlrecht, unabhängig von der Staatsbürgerschaft. Das passive Wahlrecht ist jedoch EWR-BürgerInnen vorbehalten. Wesentlich für die politische Partizipation im weiteren Sinne ist die Möglichkeit der Gründung und Mitgliedschaft in Vereinen, sowie die Teilnahme an Versammlungen. Das Vereins- und Versammlungsrecht ist durch einen Artikel im Verfassungsrang ein Menschenrecht für jedermann und somit auch Fremden gewährleistet.

5.3.4. Bildung

Rechtliche Grundlagen

In Österreich besteht eine allgemeine Schulpflicht „für alle Kinder, die sich in Österreich dauernd aufhalten“ (§1 Abs.1 Schulpflichtgesetz) (Thienel 2007:109). Voraussetzung für die Aufnahme als ordentliche/r Schüler/in ist insbesondere, dass der/die Schüler/in die Unterrichtssprache soweit beherrscht, dass er/sie dem Unterricht zu folgen vermag. Fehlt diese Voraussetzung, ist ein der Schulpflicht unterliegendes Kind als außerordentliche/r Schüler/in aufzunehmen. Unter Umständen muss eine Einstufungsprüfung stattfinden, wenn der/die Aufnahmebewerber/in kein entsprechendes Zeugnis über den bisherigen Schulbesuch vorlegen kann (Thienel 2007: 109).

Bildungsbeteiligung von MigrantInnen

Laut Statistik Austria besuchten im Schuljahr 2005/06 rund 117.700 Kinder mit ausländischer Staatsbürgerschaft eine österreichische Schule, was einem Anteil von 9,6 % entsprach. Wird die Erstsprache als Klassifikation herangezogen, so werden in Österreich 14,2 % mit einer anderen Erstsprache als deutsch unterrichtet. Diese verteilen sich regional unterschiedlich: Wien 35,1 % gefolgt von Vorarlberg 14,9 %, am geringsten in der Steiermark mit 6,7 % (Weiss/Unterwurzbacher 2007: 228). Über eine Periode von rund 10 Jahren lässt sich eine gewisse Verbesserung in der Bildungsbeteiligung ausländischer Jugendlicher erkennen. Die Überrepräsentation in den Sonderschulen ist etwas zurückgegangen und die Unterrepräsentation in den höheren Schulen (AHS, BHS) ist weniger schlimm als vor 10 Jahren. Bei den türkischen SchülerInnen lässt sich kein Trend in Richtung höheren allgemeinbildenden und berufsbildenden Schulen erkennen, wohl aber in Richtung der berufsbildenden mittleren Schulen. Anders bei den Kindern aus Exjugoslawien, die in den höheren Schulen anteilmäßig an Gewicht gewonnen haben. Kinder aus den osteuropäischen Ländern konnten gute Bildungskarrieren verzeichnen und vor allem in den allgemeinbildenden höheren Schulen ihren Vorsprung ausbauen. Hinsichtlich der traditionell geschlechtsspezifischen Bildungsungleichheit lässt sich eine Umkehr zugunsten der Mädchen erkennen. Auch die ausländischen Schülerinnen konnten ihre Bildungssituation verbessern und schneiden in den mittleren und höheren Bildungsformen besser ab als ihre männlichen Kollegen. Bei den türkischen MigrantInnen ist die Bildungsbeteiligung je nach Geschlecht am unterschiedlichsten ausgeprägt, während sich andere Herkunftsgruppen geschlechts-

spezifisch nur marginal unterscheiden. Nur etwa die Hälfte aller türkischen Mädchen bleibt nach dem 15. Lebensjahr im Bildungssystem im Gegensatz zu 60,3 % der türkischen Burschen. Interessant ist jedoch, dass jene türkischen Mädchen, die im Bildungssystem bleiben, ihre Bildungskarrieren stark verbessern konnten und durchschnittlich bessere Leistungen erzielen als türkische Burschen. Eine unzureichende Erfassung von SchülerInnen mit Migrationshintergrund in den amtlichen Statistiken hat zur Folge, dass es zu einer systematischen Unterschätzung ihres Bildungserfolges kommen dürfte (Weiss/Unterwurzenerbacher 2007: 232).

Die Bildungspartizipation von MigrantInnen hat sich in den letzten Jahren deutlich erhöht. Eine Angleichung an die einheimische Bevölkerung hat aber auch in der zweiten Generation, die das Schulsystem von Beginn an durchlaufen hat, nicht stattgefunden. Das „Erbe der Gastarbeit“ zeigt sich vor allem an den geringen Bildungserfolgen von Jugendlichen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. Der überwiegende Teil der Vätergeneration kam als an- oder ungelernte Arbeitskraft nach Österreich. Mehrere Studien weisen darauf hin, dass das schlechte Abschneiden der zweiten Generation weniger mit kulturellen Differenzen zu tun hat als mit dem sozialen Hintergrund und dem dominierenden Effekt des sozialen Status bzw. des kulturellen Kapitals des Elternhauses. Auch die einheimischen Kinder werden vom Schulsystem nach der sozialen Herkunft „sortiert“ (Weiss/Unterwurzenerbacher 2007: 240f).

Die Teilnahme am Bildungssystem ist der Schlüssel zur Inklusion auf dem Arbeitsmarkt, diese wiederum ist der Schlüssel für soziokulturelle Teilhabe (Weiss/Unterwurzenerbacher 2007: 227). Viele Probleme, wie zum Beispiel die mangelnde Wertintegration der ZuwanderInnen der Zweiten Generation, das Entstehen städtischer Problemzonen oder eine hohe Arbeitslosenquote unter den MigrantInnenjugendlichen, sind durch eine Migrationspolitik entstanden, die sich die Regulierung und den Schutz des Arbeitsmarktes zur Aufgabe machte, nicht aber die längerfristige Integration der MigrantInnenfamilien und der im Aufnahmeland geborenen Kinder. Eine dauerhafte „ethnische Unterschichtung“ wäre für die gesamte Gesellschaft nachteilig. Die kontinuierliche globale Migration erfordert eine bildungsbezogene Integrationspolitik, die Gerechtigkeit und Effizienz in Einklang bringt (Weiss/Unterwurzenerbacher 2007: 27).

5.3.5. Demographische Strukturen und Entwicklungen

Überblick

Der Begriff Migration bezeichnet die dauerhafte oder vorübergehende Verlegung des Wohnsitzes von Personen. Wesentliches Unterscheidungskriterium zur Beurteilung von Migration sind die geographische Distanz sowie zeitliche Kriterien. Hinsichtlich der Distanz lässt sich zwischen interregionaler und internationaler Wanderung unterscheiden, die sich durch erhebliche rechtliche Unterschiede auszeichnen. Hinsichtlich des zeitlichen Kriteriums wird die von der UNO empfohlene Klassifikation verwendet, die zwischen dauerhafter Migration (*long-term migration*) mit einem Aufenthalt von mehr als einem Jahr und kurzzeitige Migration (*short-term migration*) mit einem Aufenthalt zwischen 3 Monaten und einem Jahr verwendet. Internationale Wohnsitzverlagerungen unter 3 Monaten gelten als *temporary stayers* und werden nicht mehr als Wanderung klassifiziert. Folgende Analysen basieren auf Daten der Wanderungsstatistik (MIGSTAT), die ein wichtiger Teil des Bevölkerungsregisters (POPREG) der Statistik Austria ist. Grundlage der Wanderungsstatistik sind die Datenabzüge aller An- und Abmeldesequenzen im Zentralen Melderegister (ZMR) in einem definierten Berichtszeitraum (Lehbart/Marik-Lebeck 2007: 145).

Seit den 1960er Jahren ist Zuwanderung ein prägendes Element der demographischen Struktur Österreichs. Was ursprünglich als „Arbeitsmigration“ gedacht war, wurde mit der Zeit zur Einwanderung, vor allem bei jenen, die nach dem Anwerbestopp im Jahr 1974 in Österreich blieben. Die Zahl der ausländischen Staatsangehörigen hat sich danach bis Mitte der 1980er Jahre wenig verändert. Nach den politischen Umbrüchen in Ost- und Mitteleuropa erhöhte sich der Wanderungssaldo Anfang der 1990er innerhalb von vier Jahren um 340.000 Personen. Nach Einführung einer Quotenregelung für ZuwanderInnen 1992/1993 verringerte sich der Wanderungssaldo bis 2000 auf durchschnittlich + 10.000 Personen pro Jahr. Seit 2001 ist jedoch wieder ein erheblicher Anstieg erkennbar, der im Wesentlichen auf die vermehrte Zuwanderung von EU-BürgerInnen sowie auf Echoeffekte vergangener Zuwanderungen zurückzuführen ist. Die Bedeutung der Migration für die Bevölkerung Österreichs wird dadurch deutlich, dass die Geburten- und Sterbefallzahlen seit mehreren Jahren von wanderungsbedingten Bevölkerungsbewegungen bei weitem übertroffen werden. Im Zeitraum 2002/2005 lagen die durchschnittlichen jährlichen

Wanderungsgewinne (+42.400) um ein Vielfaches über der rückläufigen natürlichen Bevölkerungsbilanz (+2.400). Internationale Migration ist daher in den vergangenen dreißig Jahren zunehmend zum Motor der demographischen Entwicklung geworden und die Zunahme der österreichischen Bevölkerung beruhte in den Jahren 2002-2005 überwiegend auf Gewinnen aus internationalen Wanderungen (Lebhart/Marik-Lebeck 2007: 147).

Internationale Wanderungen 2002-2005 nach der Staatsangehörigkeit

EU-BürgerInnen (inklusive der 2004 beigetretenen Staaten) stellen mit einem durchschnittlichen Wanderungsgewinn von knapp 15.000 Personen in den Jahren 2002 bis 2005 die größte Gruppe der ZuwandererInnen nach Österreich dar. Innerhalb der EU-BürgerInnen wird bei den Statistiken unterschieden in die EU-14, die schon länger Mitglieder der EU sind, und in die EU-10, die 2004 der EU beigetreten sind. Der Wanderungsgewinn hat sich bei den EU-BürgerInnen von rund 9.000 Personen im Jahr 2002 auf über 20.000 Personen im Jahr 2005 mehr als verdoppelt. Durchschnittlich fallen 60 % davon auf Angehörige von EU-Staaten vor 2004, 40 % kamen aus den 2004 beigetretenen Staaten. Der Wanderungsgewinn der 2004 beigetretenen Staaten erhöhte sich mit dem Beitritt sprunghaft, verringerte sich jedoch 2005 wieder etwas durch die vermehrte Wanderung von deutschen Staatsangehörigen nach Österreich (Lebhart/Marik-Lebeck 2007: 148). Gegliedert nach einzelnen Staaten stellen Deutsche die größte Gruppe der ZuwandererInnen dar und machen 78 % aller zugewanderten BürgerInnen aus EU 15 Staaten aus. An zweiter Stelle der EU-BürgerInnen stehen polnische Staatsangehörige, die circa die Hälfte aller zugezogenen BürgerInnen aus den 2004 beigetretenen Staaten ausmachen. Seit dem Beitritt sind die jährlichen Wanderungsgewinne vor allem mit Polen, der Slowakei und Ungarn signifikant gestiegen (Lebhart/Marik-Lebeck 2007: 149). Nach den EU-BürgerInnen ist die zweitgrößte Gruppe im Wanderungssaldo von 2002 bis 2005 die BürgerInnen des ehemaligen Jugoslawiens, von denen jährlich circa 10.000 Personen mehr nach Österreich einwandern als abwandern. 60 % davon aus Serbien und Montenegro, mit großem Abstand gefolgt von BosnierInnen, MazedonierInnen und KroatInnen. Weiterhin bedeutsam waren auch die Wanderungsgewinne Österreichs bei türkischen Staatsangehörigen

(6.300 Personen jährlich), wenn auch mit fallender Tendenz. Unter den übrigen europäischen Staaten waren noch die Wanderungssaldi mit der Russischen Föderation und Rumänien besonders hoch. Unter den außereuropäischen Staatsangehörigen gliedern sich die Wanderungsgewinne 2002 bis 2005 wie folgt: 5.800 Personen mit asiatischer Staatsangehörigkeit, rund 2.300 Personen aus afrikanischen Staaten und 1.100 Angehörige des amerikanischen Kontinents (Lebhart/Marik-Lebeck 2007: 151).

5.3.6. Abschließende Bemerkungen

Viele der Probleme in Schule und Gesellschaft werden als Kulturkonflikte bezeichnet, sind aber soziale oder politische Probleme und hängen mehr mit Wohnen, Arbeiten und Rechten zusammen als mit kultureller Identität. Dies zeigt der Migrationsbericht in vielerlei Facetten. Die soziale, politische und wirtschaftliche Lage der MigrantInnen weist bestimmte Regelmäßigkeiten und Strukturen auf, denn MigrantInnen aus der Türkei und Exjugoslawien sind in vielerlei Hinsicht systematisch benachteiligt. Diese Benachteiligungen, die in sozioökonomischen Strukturen und nicht in kulturellen Besonderheiten ihre Ursache haben, können Identitätsbildungen und Zusammenschlüsse nach nicht-kulturellen oder kulturellen Kriterien zur Folge haben. Zwar sollte der sozial-räumlichen Organisation gesellschaftlicher Vielfalt eine höhere politische, administrative und planerische Bedeutung gegeben werden, doch Kultur den ihr gebührenden Platz zuzuweisen, bedeutet wieder mehr über die sozialen, ökonomischen und politischen Probleme zu reden, die im Namen von Kulturkonflikten ausgetragen werden. Ungleicher Zugang zu Bildung und Arbeit ist hierbei sicherlich eine zentrale Frage für Kooperative Mittelschulen, in denen Dialog und Konflikt Teil des Alltags ist. Im Laufe des 20. Jahrhunderts gelang es den europäischen Städten, ihre sozialen Probleme, die zumeist auch mit massiver Migration einhergingen, in den Griff zu bekommen. Der lokale Wohlfahrtsstaat entstand in Wien im Rahmen des „Roten Wiens“ der Zwischenkriegszeit mit seinen großen Wohnbauprogrammen, Bildungs- und Gesundheitsinitiativen (Melinz 1999). Aus MigrantInnen verschiedenster Herkunft entstand im 20. Jahrhundert in Wien eine stark von der Mittelschicht geprägte Gesellschaft. Hierin könnten Ansatzpunkte für den Umgang mit Kultur heute gesucht werden: Vielfalt mehr als früher zu akzeptieren und gleichzeitig Gleichheit der Lebenschancen und Lebenslagen wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu stellen.

6. Jenseits von Konflikt und Dialog der Kulturen

In diesem abschließenden Kapitel wird das Verständnis von Kultur als Lebensweise vertieft, indem die Implikationen einer von Menschen produzierten Kultur herausgearbeitet werden. Die folgenden Überlegungen liefern Ansatzpunkte für die empirische Forschung über interkulturellen Dialog und Konflikt, wie er vor allem von SchülerInnen erlebt wird.

6.1. Zurück zu welchen europäischen Wurzeln?

Drohenden Konflikten der Kulturen wird der interkulturelle Dialog als Form gewaltfreier Kommunikation entgegengehalten. Doch ist ein Dialog der Kulturen überhaupt möglich? Wer redet hierbei mit wem? Wer repräsentiert welche Kultur? Ist es ein Austausch von Staatschefs oder von religiösen WürdenträgerInnen? Dialoge der Kulturen laufen Gefahr, zu Dialogen von oben, Dialogen der Spitzen der politischen und religiösen Hierarchie zu werden, ohne die Menschen zu integrieren, die Kultur tagtäglich schaffen. Dialog über VertreterInnen zu organisieren unterstellt, dass sich Kulturen vertreten lassen. Dies wiederum setzt voraus, dass sie ausreichend einheitlich sind, um repräsentiert zu werden. Genau dies aber ist höchst problematisch, da „human reality is constantly being made and unmade, and that anything like a stable essence is constantly under threat“ (Said 2003: 333). Daher kann auch ein Dialog der Kulturen, nicht nur der Kampf der Kulturen, zu Kulturfetischismus führen. So kritisiert Sen (2007: 89) die heute gängige Praxis, den Dialog der Kulturen über VertreterInnen von Glaubengemeinschaften zu organisieren. Bei offiziellen Integrationsveranstaltungen sprechen Imame für Moslems und Kardinäle für KatholikInnen. Diese Handlungsweise wurzelt in einem auf die Vergangenheit gerichteten, statischen Kulturkonzept. Bei einem von oben organisierten Dialog der Kulturen besteht die reale Gefahr der Subjektivierung von Kultur, indem der Eindruck vermittelt wird, Kulturen seien Akteure. Akteure sind aber immer nur

Menschen, die als Einzelne oder in organisatorischen Zusammenschlüssen handeln. Kollektive Zusammenschlüsse beruhen auf Mitgliedschaften, die manchmal zwangsweise bestehen und unabänderlich sind wie die Heimatgemeinde oder die Großfamilie, zumeist aber mehr oder weniger gestaltbar sind wie die Kleinfamilie oder die Berufswahl.

Gegenwärtig spielen weltweit viele Kulturen zusammen, kulturelle Praktiken existieren nicht getrennt voneinander, sondern neben- und ineinander. Der Institutionalismus ist eine sozialwissenschaftliche Strömung, der die Bedeutung von dauerhaften sozialen Beziehungen, Routinen und Normen betont. Er ist hilfreich zum Verständnis der Dauerhaftigkeit von Kulturen. Es gibt eine Vielzahl von Institutionen, die sich auf ein bestimmtes Territorium beziehen, wie das Recht oder oft auch die Sprache und das Geld. Die Grenze zwischen Machträumen ist dann auch die Grenze von Institutionen. Huntington und andere gehen nun davon aus, dass sich die Kulturkreise als geographisch relativ klar definierbare regionale Blöcke beschreiben lassen (Huntington 2006: 32f.). Doch ist die multikulturelle Welt heute zu komplex, um zum Kampf der Kulturen im Sinne Huntingtons zu führen – außer bestimmte Kulturen werden in der Tradition des Orientalismus essentialisiert: Moslems seien eben so; daran ist nichts zu ändern. Nur wenn Kultureigenschaften als unveränderbar und einheitlich wahrgenommen werden, wird eine rigide Wir-Sie-Teilung möglich und damit auch Kulturkampf und Krieg. Individuen oder einzelne Gruppen auf eine einzige Kategorie zu reduzieren, erleichtert es, Konflikte zu schüren, da Unterschiede zwischen Menschen und Gruppen direkt zu Abgrenzungen führen und in gewalttätigen Handlungen enden können (Sen 2007: 183).

Doch bergen vielfältig mit- und nebeneinander existierende Kulturen andere Möglichkeiten des Zusammenlebens in sich, die nicht in Gewalt münden müssen. Das Bild der Wurzel kann auf zwei Weisen gelesen werden. Wurzeln können sich auf eine Ursprungsgemeinschaft beziehen, der man ein Leben lang verbunden bleibt. Dieses Bild liegt dem Nationalismus und dem religiösen Fundamentalismus zugrunde. Ein flexibleres Verständnis von Wurzeln, das das Werden und damit die Produktion von Kultur betont, akzeptiert zwar die Verwurzeltheit, öffnet aber Raum, sich in verschiedenste

Richtungen zu entwickeln. Neue Richtungen und neue Ausgestaltungen sind trotz gleicher Wurzeln möglich. Huntingtons Merkmale der europäischen Zivilisation, gleichsam die europäischen Wurzeln, weisen gewisse Ähnlichkeiten mit anderen Europaforschern auf (Mitterauer 2004, Anderson 1978). Auch die Unterscheidung in Mittel- und Osteuropa ähnelt bei Huntington derjenigen von Szücs, der Mitteleuropa als Zwischenregion zwischen Westeuropa und dem orthodoxen Russland definiert (Szücs 1990). Wiewohl diese Kulturräume ihre Wurzeln weit in der Vergangenheit haben, ist es möglich und üblich, dass sich Kulturen verändern und neue Entwicklungspfade beschritten werden. Dies ist auch die Einschätzung der breiten Literatur zu territorial verankerten Institutionen, die sowohl Pfadabhängigkeit als auch die Gestaltung von Entwicklungspfaden diskutieren (Putnam 1993, Moulaert/Mehmood 2008). Entwicklung und damit Kultur zu gestalten wird zur Herausforderung (Novy 2002).

Auch die Wurzeln Wiens sind vielfältig: kulturelle Kreativität im *Fin de Siecle*, die Integration von MigrantInnen aus der Habsburger Monarchie und die Vertreibung und Vernichtung von 180.000 Juden im Nationalsozialismus (Novy et al. 2007). Die historisch gewachsene Kultur Wiens im Umgang mit Fremden beinhaltet die Gefahr von Assimilation und Rassismus, aber auch die Chance, eindimensionale Identitätszuschreibungen zu überwinden. Wien lag am Limes, der die römische Zivilisation von den Barbaren trennte. Schon um 800 bildeten Elbe und Leitha die Grenze der christlich-feudalen Gesellschaft, eine Grenze, die im 20. Jahrhundert als Eiserner Vorhang wieder errichtet wurde (Szücs 1990: 14). Wien lag auf seiner westlichen Seite und nützte seine Lage bis 1989 für eine aktive Neutralitätspolitik und danach als Sprungbrett für westliche Investitionen in Mittel- und Osteuropa. 2007 wurden schließlich die Grenzbalken abmontiert. In Anbetracht dieser komplizierten Dialektik von Veränderung und Beharrung sollte gerade im Zentrum Europas nicht auf bestehende, unveränderbare Traditionen beharrt, sondern auf kulturelle Freiheit gesetzt werden.

Es geht in Wien als einem alten Ort lebendigen Kulturaustausches um die Schaffung dialogorientierter Gemeinschaften und Gesellschaften (Bernstein 1983: 223), die ihren Mitgliedern Raum geben, ihre eigene Identität zu konstruieren. Kulturelle Vielfalt ermöglicht Lernen durch einen Zuwachs an Erfahrungen (Sen 2007: 124f). Die Subjekte im Dialog über Kultur sind Menschen. Ihre Freiheiten in der Wahl der eigenen Kultur zu erweitern kann eine Gesellschaft schaffen, die für Neues offen und zu sozialen Innovationen bereit ist. Kulturen sind in Bewegung, ihre Inhalte ändern sich und deshalb variieren auch die kulturellen Verhaltensmuster der Menschen. Kulturelle Freiheit besteht nicht im Bewahren der Kultur, in die man hineingeboren wurde, sondern Wahlmöglichkeiten wahrzunehmen und diese für sich selbst, wenn passend, auch anzunehmen. Eine Kultur ist genauso wenig starr, wie sie homogen ist, auch ein einziges „*kulturelles Milieu*“ (Sen 2007: 123) ist nicht von Homogenität geprägt, sondern durch große Unterschiede gekennzeichnet. Diese Heterogenität wird im Sprachgebrauch oft ignoriert, indem von *einer* Kultur (zum Beispiel der westlichen Kultur) gesprochen wird, als bilde sie ein geschlossenes, einfaches Gebilde. Im vermeintlich hinduistischen Indien leben 150 Millionen Moslems (Sen 2007: 72). Für Amartya Sen basieren Kulturkämpfe auf Begriffsverwirrungen, die aus Menschen mit multidimensionalen Identitäten eindimensionale Figuren machen (Sen 2007: 183). AnhängerInnen von fanatischer Gewalt spiegeln heute kein anderes Bild wider als vor einigen Jahrzehnten und stehen in keiner Verbindung mit der Zunahme an nebeneinander existierenden oder interagierenden Kulturen.

6.2. Hybridität und Übersetzung

Die Vorstellung, es gebe eine fixe kulturelle Identität und die propagierte „Schärfung des Kulturbewusstseins“ (Huntington 2006: 433) sind Kernpunkte konservativen Denkens, die Grundlage aller Überlegungen zum Kampf der Kulturen bilden. Dies unterstellt Raum als etwas Fixes, ohne die territoriumsübergreifenden Verflechtungen durch Reisen, Handel oder Lesen zu berücksichtigen. Der nationale Behälterraum, wie er im 19. und 20. Jahrhundert zum vorherrschenden Bild von Territorium geworden ist, errichtet klare Grenzen von Recht, Geld und Zoll, um Innen von Außen zu trennen (Becker 2002; Novy 2002: Kap. 6). Fixe, unveränderbare kulturelle Identitäten waren über die letzten 200 Jahre oftmals Nationalismen, denn im Machtbehälter der Nation wurden zentrierte und geschlossene Identitäten mit massiver staatlicher Hilfe geschaffen. Die

Erosion des nationalen Behälterraums untergräbt diese Vorstellung fixer, unbeweglicher und transhistorischer Identitäten und öffnet den Horizont für vielfältige Formen von Identität. „Hybridität ist unvermeidbar“ (Faschingeder 2007). Kulturelle Identität wird im Austausch der Menschen produziert und führt niemals zu Reinkulturen, sondern immer zu Mischformen, deren konstitutiver Bestandteil die Uneindeutigkeit ist. Menschen sind durch verschiedene Identitäten bestimmt, die sich ergänzen oder auch in Konkurrenz zueinander stehen. Das konservative Verständnis von Identität negiert die für Einwanderungsländer typische Existenz hybrider Identitäten oder wertet diese als multikulturelle Verirrungen ab. VertreterInnen multikultureller Gesellschaften sehen Vielfalt als begrüßenswert, während Konservative sie als Realität und Problem betrachteten (Huntington 2006: 500f.). Die Formel *e pluribus unum* (aus Vielen eins), den die Gründungsväter zum Wahlspruch der USA machten, ist zentrales Motto im Wahlkampf Barack Obamas. Seine Werbekampagne beschwört den amerikanischen Traum, schwierige Probleme gemeinsam und initiativ lösen zu können, um ein Bündnis aus Kindern von SklavenhalterInnen und SklavInnen zusammen mit Latino-MigrantInnen zu schmieden. Es ist dies ein Beispiel für eine Politik, die Wurzeln respektiert und Geschichte selektiv für gegenwärtige Interessen aktiviert. Dies ist zwar eine einseitige Lesart der amerikanischen Geschichte aus Sklaverei und Ausrottung der UreinwohnerInnen, es ermächtigt aber gleichzeitig benachteiligte Bevölkerungsgruppen.

Kultur ist nicht die einzige Determinante gesellschaftlicher Ordnung, auch Beruf und Geschlecht spielen eine tragende Rolle im gesellschaftlichen Leben und damit

auch bezüglich des Konfliktpotenzials. Gerade weil kulturelle Einflüsse beim Handeln und Denken der Menschen eine große Rolle spielen, ist Kultur kein abtrennbarer Faktor des Lebens. Kultur beeinflusst Arbeiten, Leben, Wohnen und Freizeit. Daher sind aus kulturellen Identitäten keine klaren Handlungen ableitbar, wie dies bei Multi- und Interkulturalität aufgrund einer essentialistischen Verkürzung von Kultur als etwas Fixem und Abgeschlossenem oft der Fall ist. Einige Identitäten kreisen um Tradition und versuchen, ihre frühere Reinheit wiederherzustellen und die verloren geglaubten Einheitlichkeiten und Sicherheiten wiederzufinden. Andere sehen, dass Identifikation ein Prozess ist, der durch Geschichte und Politik beeinflusst ist, und akzeptieren Vermischung und das Spielen mit Repräsentation und Differenz als normal (Hall 1994: 217). Emanzipatorische Bildung und Forschung sympathisiert mit der Behauptung, „dass moderne Identitäten ‘dezentriert’, ‘zerstreut’ und ‘fragmentiert’ sind. Sie beabsichtigt, herauszufinden, was diese Behauptung beinhaltet, um sie näher zu bestimmen und ihre möglichen Konsequenzen zu diskutieren“ (Hall 1994: 180). Dies nennt Welsch Transkulturalität (Welsch 1995).

„Statt von der Identität als einem abgeschlossenen Ding zu sprechen, sollten wir von *Identifikation* sprechen und dies als einen andauernden Prozess sehen. Identität besteht nicht bereits in der tiefen Fülle unseres Inneren, sondern entsteht aus dem *Mangel* an Ganzheit, der in den Foren, in denen wir uns vorstellen, wie wir von *anderen* gesehen werden, von *Außen* erfüllt wird. Psychoanalytisch gesehen, suchen wir andauernd nach Identität und konstruieren Biographien, die die verschiedenen Teile unseres gespaltenen Ichs zu einer Einheit verknüpfen, um die Freude an diesem phantasierten Reichtum, dieser Fülle wieder einzufangen“ (Hall 1994: 196). „Unsere Fähigkeit zum Kulturellen ist dergestalt, dass wir die Möglichkeit des „*switching*“ haben. Niemand kann genau erklären, wie es geht, aber wer eine Fremdsprache gut gelernt hat, weiß, dass er/sie plötzlich in einer anderen Sprache denken kann. Eigene kulturelle Konzepte können dabei fremd werden, vermeintlich fremde vertraut. Diese Fähigkeit des „*switching*“ zu entwickeln und zu verbessern ist Ziel interkulturellen Lernens. Hier wird mehr als nur Toleranz verwirklicht, hier können Zugänge zu anderen Denkweisen eröffnet werden. Menschen werden zu wahrhaften Übersetzerinnen und Übersetzern, wenn sie die Welt aus der Perspektive einer anderen Sprache, einer anderen Weltsicht zu sehen vermögen“ (Faschingeder 2007).

Übersetzung „beschreibt die Identitätsbildungen, die natürliche Grenzen durchschneiden und durchdringen und die von Menschen entwickelt wurden, die für immer aus ihren Heimatländern zerstreut wurden. Solche Menschen erhalten starke Bindungen zu den Orten ihrer Herkunft und zu ihren Traditionen, jedoch ohne die Illusion, zur Vergangenheit zurückkehren zu können. Sie sind gezwungen, mit den Kulturen, in denen sie leben, zurecht zu kommen, ohne sich einfach zu assimilieren und ihre eigenen Identitäten vollständig zu verlieren. Sie tragen die Spuren besonderer Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten, durch die sie geprägt wurden, mit sich. Der Unterschied ist, dass sie nicht einheitlich sind und sich auch nie im alten Sinne vereinheitlichen lassen wollen, weil sie unwiderruflich das Produkt mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen sind und zu ein und derselben Zeit mehrere ‚Heimaten‘ und nicht nur einer besonderen Heimat angehören. Menschen, die zu solchen *Kulturen der Hybridität* gehören, mussten den Traum oder die Ambition aufgeben, irgendeine ‚verlorene‘ kulturelle Reinheit, einen ethnischen Absolutismus, wiederentdecken zu können. Sie sind unwiderruflich *Übersetzer*“ (Hall 1994: 218).

„Sprache ist ein Kern alles Kulturellen, auch wenn Sprache und Kultur nicht identisch sind. Der Abschied von der Fiktion des nationalkulturellen Staates sollte mit der Selbstverständlichkeit verbunden sein, dass Kinder mehrsprachig aufwachsen, und zwar nicht mit Oxford-Englisch, sondern mit Gassen-Türkisch und Grundkenntnissen eines ultrahybriden Serbokroatisch, gespickt mit Fähigkeiten, sich abseits grammatikalischer Konventionen in romanischen Sprachen ausdrücken zu können“ (Faschingeder 2007). Mehrsprachigkeit und die Fähigkeit zu übersetzen sind Schlüsselkompetenzen für den Dialog zwischen Menschen verschiedener Herkunft.

6.3. Dialog und Respekt

Dialog findet nicht zwischen Kulturen, sondern zwischen Menschen mit vielfältigen Kultureinflüssen statt. Menschen sind dialogische Wesen „im Prozess des Werdens“, die zwar autonom, aber mit anderen verbunden sind. Sie sind einzigartig, bedürfen jedoch der Anderen (Novy 2007). Jeder Mensch hat das Recht, die eigene Identität zu entwickeln und diese zu leben, da jedes Individuum einzigartig und authentisch ist. Auch wenn Identitätsbildung ein individueller Akt ist, bleibt die menschliche Existenz zutiefst dialogisch, d.h. auf Andere ausgerichtet. Es reicht daher nicht, mit seinem Inneren in Verbindung zu treten, um die eigene Persönlichkeit zu entfalten, es ist gerade der Dialog mit dem „signifikanten Anderen“, der die Ich-Identität schärft. Es findet somit ein teils offener, teils innerer Dialog sowie manchmal ein „Kampf“ mit Anderen statt, um Identität aufzubauen und die benötigte Akzeptanz zu bekommen (Taylor 1993: 21ff). Dialog ist Austausch, eine Form der Kommunikation, um die Welt gemeinsam zu lesen. „Dialog ist die Begegnung zwischen Menschen, vermittelt durch die Welt, um die Welt zu benennen“ (Freire 1984: 72). Für das dialogische Ich ist die andere Person ko-präsent (Bhaskar 2002: 215), denn der Mensch ist kein *homo oeconomicus*, kein Atom, sondern ein „Kooperationswesen“, ein „Mitarbeiter jedes anderen Menschen“ (Haug 2006: 139). Paulo Freire sieht Dialog als respektvolle Begegnung und einen alle bereichernden Austausch, niemals als Einbahnstraße.

Zunehmend flexiblere Arbeits- und Lebenszusammenhängen erschweren es, Anerkennung von anderen zu erhalten und eine eigene Identität aufzubauen. Auf der Suche nach Anerkennung können Individuen scheitern und es wird ihnen unmöglich, eine eigene Identität zu erlangen (Taylor 1993: 24ff). Doch auch in der öffentlichen Sphäre spielt Anerkennung eine bedeutende Rolle, wie dies bei diversen separatistischen Bewegungen in Katalonien, im Baskenland und in Quebec zu beobachten ist. Das Problem der regionalen Autonomie kulturell unterschiedlicher Regionen, die sich durch eine eigene Sprache oder Religion auszeichnen, kann mittels einer Politik des Universalismus oder der Differenz bearbeitet werden. Die Politik des Universalismus betont die Gleichheit aller BürgerInnen sowie die Gleichheit von Rechten und Pflichten. Die Politik der Differenz und damit die Identitätspolitik zielt auf die Anerkennung der Besonderheit und der Unverwechselbarkeit bestimmter kulturell definierter Gruppen ab (Taylor 1993: 27f). Der Politik des Universalismus wird vorgeworfen, dass sie

durch ihre Forderung nach differenzblindem Verhalten die einzigartige Identität und die Besonderheit von Individuen missachte. Der Politik der Differenz wird entgegengehalten, sie verstoße gegen den Grundsatz der Nicht-Diskriminierung sowie gegen die Menschenrechte. Gefragt wäre eine Politik des Sowohl-als-auch, die auf der Suche nach neuen Formen der Kultur beide Prinzipien zu vereinen trachtet, um Diskriminierungen von Minderheiten entgegenzuwirken und gleichzeitig die Rechte jedes einzelnen Individuums zu wahren (Taylor 1993: 33f) „Die Herausforderung liegt darin, ein Gleichgewicht zwischen der Einhaltung der Rechte der Einzelnen und kollektiver Zugehörigkeiten zu finden“ (Lischke/Rögl 1993: 31). Es ist also von großer Bedeutung, dass jeder Mensch – sei es auf persönlicher oder auf öffentlicher Ebene – seine Mitmenschen mit all ihren Besonderheiten und Eigenheiten respektiert, toleriert und anerkennt, damit jedes Individuum seine/ ihre Identität ausleben kann und dass gleichzeitig alle Personen die gleichen Rechte und Pflichten haben. „Wir können das, was universell vorhanden ist [...] nur anerkennen, indem wir auch dem, was jedem Einzelnen eigentümlich ist, unsere Anerkennung zuteil werden lassen. Die aufs Allgemeine gerichtete Forderung wird zur Triebkraft der Anerkennung des Besonderen“ (Taylor 1993: 29). Dies erfordert eine Politik, die Widersprüche zur Kenntnis nimmt und dialogisch bearbeitet.

Heute ist Dialog oftmals bloß ein Prinzip, um zwischen unterschiedlichen Interessen zu moderieren, wie dies mit den Stichwörtern „Partizipation“ und „Einbindung der Zivilgesellschaft“ gefordert wird (Grote/Gbikpi 2002). Diese Dialogkultur, wie sie auch im Jahr des interkulturellen Dialogs regelmäßig praktiziert wird, tendiert dazu, elitär zu bleiben, weil häufig nur die Mächtigen und Ausgebildeten teilnehmen. Paulo Freire geht es um den Dialog mit allen, ausgehend von denen, die am Rand der Gesellschaft stehen (Novy 2007). Sein Ziel ist deren Ermächtigung, erst in zweiter Linie interessieren ihn die Prominenten und die einflussreichen RepräsentantInnen des Status Quo. Im Dialog von unten gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass die Menschen „nicht nur um Freiheit von Hunger kämpfen, sondern um die Freiheit zu schaffen und zu bauen, zu staunen und zu wagen“ (Freire 1984: 53). Dialogische Wissenschaft ist

für Freire praktische Wissenschaft, die sich mit Lebensstilen beschäftigt und Alltagsprobleme behandelt. Sie will Welt verändern.

Der Dialog von unten ist anders organisiert, denn er geht von den Lebens- und Arbeitsinteressen der Menschen aus. Im Forschungsprozess zum Beispiel sind nicht bloß die Forschenden die Subjekte, die die „Forschungsobjekte“ verstehen und ihnen die Welt „erklären“. Kinder und Jugendliche haben oftmals eine profunde Kenntnis konkreter Situationen und Problemlagen. Mit geeigneten Methoden können sie zu „kritischen Mitforschern im Dialog“ werden (Freire 1984: 65). Indem sich Menschen verschiedener Herkunft und unterschiedlichen Wissens als Gleichwertige treffen, werden ausgehend von der Einheit in der Vielfalt alle gemeinsam verändert (Freire/Shor 2003: 156). Eine gerechte Welt ist gleichzeitig bunt und vielfältig, denn „keiner kann echt menschlich sein, während er andere daran hindert, dies zu sein“ (Freire 1984: 69). Das Projekt „Hauptschule trifft Hochschule“ untersucht städtische Subkulturen von Kindern und Jugendlichen. Es lebt vom Dialog zwischen unterschiedlichen Gruppen mit ihren je verschiedenen Kulturen. Unterschiede zwischen Schule und Universität, zwischen SchülerInnen und Studierenden, zwischen Lehrenden an Schulen und Universitäten wurzeln in verschiedenen Arbeits- und Lebenszusammenhängen, die sich auch kulturell ausdrücken. Die darin liegenden Möglichkeiten zu Dialog und Konflikt sind eben so bedeutsam wie die strukturellen Ursachen für Ungleichheit und Benachteiligung, denen Menschen unterliegen, die nicht selbstverständlich als TrägerInnen der österreichischen Kultur identifiziert werden. Europa ist ein Kontinent ohne klare Grenzen nach Asien – außer wir rechnen Russland, das eigentliche Osteuropa (Szücs 1990: 17), kurzerhand zu Asien (Huntington 2006: 253). Gerade Wien als Brücke zwischen West- und Osteuropa hat das Potenzial, eine Stadt mit einer lebendigen, sich durch seine BewohnerInnen wandelnden Kultur zu werden. Die pluralistischen Wurzeln Europas, die die Fähigkeit zum Überschreiten von Grenzen und zum Übersetzen liefern, sollten genutzt werden, auch die tiefe kulturelle Kluft zwischen HauptschülerInnen und HochschülerInnen zu überwinden. Dazu bedarf es jedoch neben der Fähigkeit und Bereitschaft zum Dialog auch der Veränderung in den Strukturen des Bildungswesens und des Arbeitsmarktes. Ersteres kann das Projekt „Hauptschule trifft Hochschule“ leisten, Zweiteres nicht. Dies wird ein Werk aller WienerInnen sein – oder es wird nicht passieren.

7. Bibliographie

- Ackerman, John M. (2006): Democratización: pasado, presente y futuro. In: *Perfiles Latinoamericanos* 14 (28), 117-157.
- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*. London: Verso.
- Anderson, Perry (1978): *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso.
- Apitzsch, Ursula (Hg., 1993): *Neurath Gramsci Williams – Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung*. Hamburg: Argument-Verlag. 1. Aufl.
- Balibar, Étienne (1998): Der „Klassen-Rassismus“. In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.): *Rasse, Klasse, Nation*. Hamburg: Argument, 247-260.
- Becker, Joachim (2002): *Akkumulation, Regulation, Territorium. Zur kritischen Rekonstruktion der französischen Regulationstheorie*. Marburg: Metropolis.
- Bernstein, Richard (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bhaskar, Roy (2002): *Reflections on Meta-Reality: a philosophy for the present*. New Delhi/Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Biffi, Gudrun (2007): *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit: die Bedeutung von Einbürgerung, Herkunftsregion und Religionszugehörigkeit*. In: Fassmann, Heinz (Hg.): *2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht*. Klagenfurt: Drava, 265-281.
- Bourdieu, Pierre (1993): *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre (Hg., 2002): *Das Elend der Welt*. Vol. 9. Konstanz: UVK.
- Brand, Ulrich (2007): *Zwischen Normativität, Analyse und Kritik. Die jüngere Diskussion um Global Governance*. In: *Journal für Entwicklungspolitik* 23 (1), 26-50.
- Brockhaus (2006): *Enzyklopädie*. Leipzig/Mannheim: Brockhaus.
- Carbaugh, Donal (1994): *Toward a Perspective on Cultural Communication and Intercultural Contact*. In: Samovar, Larry A./Porter, Richard E. (Hg.): *Intercultural Communication: A Reader*. Belmont: Wadsworth.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (2002): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt: Campus.
- Dangschat, Jens (2000): *Segregation*. In: Häußermann, Hartmut (Hg.): *Großstadt, soziologische Stichworte*. Opladen: Leske und Budrich.
- Eagleton, Terry (2001): *Was ist Kultur? Eine Einführung*. München: C.H. Beck. 2. Aufl.
- Espagne, Michel (1999): *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris: Presses Univ. de France.
- Esser, Hartmut (1993): *Ethnische Konflikte und Integration*. In: Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hg.): *Multikulturalität-Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft*. Baden-Baden: Nomos.
- Faschingeder, Gerald (2003): *Themenverfehlung Kultur? Zur Relevanz der Kulturdebatte in den Entwicklungstheorien*. In: Faschingeder, Gerald /Kolland, Franz /Wimmer, Franz Martin (Hg.): *Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik?* . Vol. IE 21. Wien: Promedia/Südwind, 9-32.
- Faschingeder, Gerald (2006): *Kultur und Entwicklung. Was die Cultural Studies zur Erneuerung des Entwicklungsbegriffs bringen könnten*. In: Fischer, Karin/Hödl, Gerald/Maral-Hanak, Irmi/Parnreiter, Christof (Hg.): *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*. Wien: Mandelbaum, 197-215.
- Faschingeder, Gerald (2007): „Stell dir vor, es ist Kultur, und keiner geht hin!“ *Kultur und Entwicklung als Ignoranzverhältnis im Horizont der Transkulturalität*. In: *ZEP* 4/2006, 14-18.
- Fassmann, Heinz (Hg., 2007): *2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht*. Klagenfurt, Celovec: Drava.
- Ferguson, Adam (1988): *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. In: Batscha, Zwi/Medick, Hans (Hg.). Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1989): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3. Wissenschaft. Vol. 718. Frankfurt/M.: Suhrkamp Taschenbuch, 1. Aufl.
- Freire, Paulo (1984): *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Freire, Paulo (2003): *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, Paulo/Shor, Ira (2003): *Medo e ousadia – O cotidiano do Professor*. São Paulo: Paz e Terra.
- Geertz, Clifford (1994): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gramsci, Antonio (1992ff.): *Gefängnishefte*. Hamburg: Argument.
- Grote, Jürgen R./Gbikpi, Bernard (Hg., 2002): *Participatory Governance. Political and Societal Implications*. Opladen: Leske + Budrich.
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2. Hamburg: Argument.
- Hall, Stuart (2000): *Ideologie, Kultur, Rassismus*. Hamburg: ARGUMENT, 3. edition. Aufl.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. London: Basil Blackwell.
- Harvey, David (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*. London: Blackwell.
- Haug, Wolfgang Fritz (2006): *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Hamburg: Argument.
- Hauser, Regina (2003): *Aspekte interkultureller Kompetenz. Lernen im Kontext von Länder- und Organisationskulturen*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Hobsbawm, Eric (1990): *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

- Hoggart, Richard (1958): *The uses of literacy, Aspects of working-class life with special reference to publications and entertainments*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Huntington, Samuel P. (2006): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Hamburg: Spiegel.
- Husa, Karl/Parnreiter, Christof/Stacher, Irene (Hg., 2000): *Internationale Migration, Die globale Herausforderung des 21. Jahrhunderts?* Vol. 17. Frankfurt: Brandes & Apsel, Internationale Entwicklung.
- Kainzbauer, Astrid (2002): *Kultur im Interkulturellen Training*. Frankfurt am Main
London: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg., 2003): *Das ganz alltägliche Elend. Begegnungen im Schatten des Neoliberalismus*. Wien: Loecker.
- Kohlbacher, Josef/Reeger, Ursula (2007): *Wohnverhältnisse und Segregation*. In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava, 305-327.
- Larcher, Dietmar (1991): *Fremde in der Nähe. Interkulturelle Bildung und Erziehung- im zweisprachigen Kärnten, im dreisprachigen Südtirol, im vielsprachigen Österreich*. Klagenfurt: Drava.
- Lebhart, Gustav/Marik-Lebeck, Stephan (2007): *Zuwanderung nach Österreich: aktuelle Trends*. In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava, 145-162.
- Lefebvre, Henri (1991): *The Production of Space*. Cambridge: Oxford.
- Lischke, Ursula/Rögl, Heinz (1993): *Multikulturalität. Diskurs und Wirklichkeit*. Wien: Institut für Kulturstudien.
- Löwy, Michael/Sayre, Robert (1993): *Romantismo e Politica*. Sao Paulo: Paz e Terra.
- Mahnkopf, Birgit (1993): *Das Arbeiterkultur-Konzept in der anglo-marxistischen Debatte*. In: Apitzsch, Ursula (Hg.): *Neurath-Gramsci-Williams, Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung*. Hamburg: Argument-Verlag, 64-80.
- Marx, Karl (1965): *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon*. Kempten: Allgäuer Heimatverlag.
- Marx, Karl (1969): *Thesen über Feuerbach*. MEW 3. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1986): *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlin: Dietz.
- Melinz, Gerhard (1999): *Das „Rote Wien“ als lokaler Sozialstaat: Möglichkeiten und Grenzen reformorientierter Kommunalpolitik*. In: *Kurswechsel* 14 (2), 17-27.
- Mitterauer, Michael (2004): *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. München: Beck.
- Mouffe, Chantal (2006): *On the political*. Abingdon: Routledge.
- Moulaert, Frank/Mehmood, Abid (2008): *Analysing regional development: from territorial innovation to path dependent geography*. In: Dolfsma, Wilfred/Davis, John (Hg.): *The Elgar Handbook of Socio-Economics*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Novy, Andreas (2002): *Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderungen in der Einen Welt*. GEP. Frankfurt/Wien: Brandes&Apsel/Südwind.
- Novy, Andreas (2005): *Didaktische Anregungen der Befreiungspädagogik Paulo Freires für die Entwicklungsforschung*. In: SRE-DISC.2005/01. Wien: Institut für Regional- und Umweltwirtschaft.
- Novy, Andreas (2007): *Die Welt ist im Werden – Über die Aktualität von Paulo Freire*. In: *Journal für Entwicklungspolitik* XXIII (3).
- Novy, Andreas/Trippl, Michaela/Vilker, Ana (2005): *Theories of Imperialism*. In: *Demologos Discussion paper*. Wien.
- Novy, Andreas/Lengauer, Lukas/Coimbra de Souza, Daniela (2007): *Vienna in an emerging trans-national region: Socioeconomic development in the Central European region*. Centre for the Environmental and Regional Development, Vienna University of Economics and Business Administration.
- Nowotny, Herta (2003): *Re-thinking Science: From Reliable Knowledge to Socially Robust Knowledge*. In: Lepenies, Wolf (Hg.): *Entangled Histories and Negotiated Universals*. Frankfurt: Campus, 14- 31.
- Nowotny, Ingrid (2007): *Das Ausländerbeschäftigungsgesetz – Die Regelung des Zugangs von AusländerInnen zum österreichischen Arbeitsmarkt*. In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava Verlag, 47-73.
- Porter, Richard E./Samovar, Larry A. (1994): *An Introduction to Intercultural Communication*. In: Samovar, Larry A./Porter, Richard E. (Hg.): *Intercultural Communication: A Reader*. Belmont: Wadsworth.
- Putnam, Robert D. (1993): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Said, Edward W. (2003): *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Schiedel, Heribert (2007): *Der rechte Rand – Extremistische Gesinnungen in unserer Gesellschaft*. Wien: Edition Steinbauer, 1. Aufl.
- Schmid, Wilhelm (1992): *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2. Aufl.
- Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle*. München: C.H. Beck.
- Smith, Dai (1993): *Raymond Williams- Waliser, Europäer, Marxist*. In: Apitzsch, Ursula (Hg.): *Neurath-Gramsci-Williams, Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung*. Hamburg: Argument-Verlag, 99-113.
- Steinbach, Josef, Mösgen, Andrea, Kaiser, Alexandra (2005): *Historische Sozialraumanalyse für das Wiener Stadtgebiet II: 1971-1981-1991-2001*. In: Reihe „Dokumentation – Erarbeitung STEP Wien 2005“, Wien, Stadtentwicklung (Hg.). Wien.
- Szűcs, Jenő (1990): *Die drei historischen Regionen Europas*. Frankfurt/M.
- Taylor, Charles (1993): *Die Politik der Anerkennung*. In: Taylor, Charles/Gutmann, Amy (Hg.): *Multikulturalismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Taylor, Charles/Gutmann, Amy (Hg., 1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Fischer, Multikulturalismus.
- Thienel, Rudolf (2007): *Integration als rechtliche Querschnittsmaterie*. In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava, 83-126.

Valchars, Gerd (2007): Wahlrechte von NichtstaatsbürgerInnen in Österreich. In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava, 127-131.

Weiss, Hilde/Unterwurzener, Anne (2007): Soziale Mobilität durch Bildung? – Bildungsbeteiligung von MigrantInnen. In: Fassmann, Heinz (Hg.): 2. Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Klagenfurt: Drava, 227-240.

Weißbacher, Rudy (2005): Jugoslawien. Politische Ökonomie einer Desintegration. Wien: Promedia.

Welsch, Wolfgang (1995): Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 45.

Williams, Raymond (1958): Culture and Society. London: Chatto & Windus.

Woods, Alan/Grant, Ted (2002): Aufstand der Vernunft – Marxistische Philosophie und moderne Wissenschaft. Wien: Promedia

Internetquellen:

Europäische Kommission: http://ec.europa.eu/culture/eac/dialogue/year2008_de.html [27.2.08]

Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK): <http://www.bmukk.gv.at/europa/ejid/index.xml> [27.2.08]

