

THEORETISCHER ANSATZ

Das Hybride hat Konjunktur. Das meint zumindest Irmela Schneider (1997) in ihrem Buch über Hybridkulturen. Es gibt hybride Computersysteme, hybride Ästhetik, hybride Organisationen, hybride Kulturen, hybride Körper. Und es gibt natürlich auch hybride Identitäten. „Wenn es um Analysen postmoderner Gesellschaften geht, dann gehört das Hybride zu den charakteristischen Merkmalen“ (ebd.: 13). Doch was ist Hybridität? Hybridität ist offensichtlich ein transdisziplinärer Begriff, da er in sehr unterschiedlichen Gebieten diskutiert wird: Es gibt die Kategorie des Hybriden in der Biologie, in der Botanik und in der Chemie. Es gibt Hybridität im Bereich der Medizin und der Technik, in den Medien, in der Kunst und in den Literaturwissenschaften. Auch in den Sozialwissenschaften wird der Begriff der Hybridisierung zunehmend verwendet. Hybridität ist weiterhin ein ambivalentes Konzept. Es ist vielschichtig und unabgeschlossen. Es meint Vermischung, auch Anerkennung von Differenzen. Es ist Kreuzung, Bastardisierung und Unreinheit, aber diskursive und kulturelle Strategie. Hybridität ist Widerstand, aber auch Konformität. Hybridität ist Bastelei, Collage und Patchwork.

Innerhalb der Sozialwissenschaften wird Hybridität vorwiegend vor dem Hintergrund postmoderner, poststrukturalistischer und postkolonialer Debatten und mit Hinsicht auf hybride Kulturen und hybride Identitäten diskutiert. Diese Begriffe sollen nun näher definiert und erläutert werden. Der theoretische Rahmen umfasst in diesem Zusammenhang hauptsächlich zwei Teile. Im ersten Teil werden Theorien der Postmoderne, Poststrukturalismus und Postkolonialismus mit Hinblick auf eine Definition von Hybridität und hybriden Kulturen präsentiert. Im zweiten Teil dieses Kapitels geht es um die Hybridisierung kultureller Identität.

Postmoderne und Poststrukturalismus

Postmoderne und Poststrukturalismus entsprechen theoretischen Positionen, die eng miteinander verbunden, jedoch nicht identisch sind. In dieser Hinsicht meint Poststrukturalismus hauptsächlich eine philosophische Haltung, die sich im Laufe der 1960er-Jahre in der Auseinandersetzung mit der linguistischen Methode des Strukturalismus von Ferdinand de Saussure in Frankreich entwickelte, während Postmoderne eher eine zeitdiagnostische Beschreibung der gegenwärtigen Kultur darstellt (Münker/Roesler 2000). Die Grenzen zwischen beiden sind jedoch fließend. So können manche Vertreter, wie zum Beispiel Jean-François Lyotard, als Philosophen der Postmoderne und als Poststrukturalisten betrachtet werden.

listen bezeichnet werden. Aber auch ansonsten gibt es zwischen beiden Perspektiven viele Überschneidungen: So spielen sowohl im Postmodernismus als auch im Poststrukturalismus die Konzepte der Vielfalt und Differenz eine zentrale Rolle. Schließlich ist es wichtig zu begreifen, dass sowohl der Postmodernismus als auch der Poststrukturalismus nicht antimodern bzw. anti-strukturalistisch sind. Sie grenzen sich zwar jeweils von Moderne und Strukturalismus ab. Auf der anderen Seite bleiben sie jedoch mit ihren Vorgängern verbunden: So ist Postmoderne eine radikal durchgesetzte Moderne, während Poststrukturalismus die Prämissen des Strukturalismus bis ins letzte anwendet.

Postmoderne Vielfalt

Postmoderne stellt den Versuch dar, die Entwicklungen der Kultur in industrialisierten Ländern seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu begreifen und darzustellen. Der Kern der postmodernen Erfahrung ist die radikale Pluralität, die u.a. in soziologischen, ökonomischen, ästhetischen, philosophischen, technologischen und wissenschaftlichen Bereichen feststellbar ist. Radikale Pluralität meint, dass die Erfahrung von Vielfalt nicht nur begrenzte Gebiete, sondern die gesamte Bandbreite gesellschaftlicher Bereiche erfasst. Mit anderen Worten, Pluralität existiert nicht nur in bestimmten Zirkeln, sondern ist längst zu einem Teil der allgemeinen Lebenswirklichkeit geworden (vgl. u.a. Welsch 2002).

Ein wichtiger Aspekt dieser Pluralität ist, dass es nicht mehr einen übergreifenden Rahmen gibt, der für alle Beteiligten gültig ist. Es gibt nicht mehr nur eine Wahrheit, die in verschiedenen Facetten zutage kommt, sondern gleich mehrere Wahrheiten, die fortan gleichberechtigt nebeneinander existieren. Es ist das Ende der großen Metaerzählungen, die das Projekt der Moderne kennzeichneten und die in Zusammenhang mit Aufklärung, Emanzipation, Fortschritt und instrumenteller Vernunft standen (Lyotard 1999c). Diese in der Moderne für absolut erklärten Werte haben in der postmodernen Zeit ihre allgemeine Legitimation und Verbindlichkeit verloren. Das Ganze wird in seine Teile zerlegt. Universalität und Einheitszwang werden obsolet. Die Auflösung der Totalität veranlasst die postmoderne Vielfalt.

Das Ende der großen Erzählungen der Geschichte bedeutet jedoch nicht, dass diese sich vollkommen in Luft auflösen. Sie existieren weiter, doch man hat erkannt, dass jede Narration, die sich als universal und global ausgibt, am Ende doch nur partikular und lokal ist. Verfechter der Postmoderne plädieren daher für Vielheit und Freiheit und wenden sich dezidiert gegen totalitäre und hegemoniale Anmaßungen, die sie für einen wichtigen Teil der modernen Übergriffe verantwortlich machen.

Die Freisetzung des Besonderen, Partikularen und Individuellen bedeutet andererseits nicht nur einen Freiheitsgewinn, sondern führt auch zu einer Verschärfung der Frage nach dem Umgang mit Pluralität: Ohne übergeordneten Erzählungen befinden sich die Parteien nämlich in einem Widerstreit, d.h. in einem Konflikt, der aufgrund fehlender allgemeingültiger Urteilsregeln mit

universaler schlichtender Autorität nicht angemessen entschieden werden kann. Erklärt man in diesem Zusammenhang einen Diskurs als allgemein verbindlich, so resultiert daraus, dass man zumindest eine der Parteien mit fremden Maßstäben urteilt und ihr demzufolge Unrecht antut (vgl. Munker/Roesler 2000; Welsch 2002).

Postmodernismus gibt generell keine Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit Vielfalt. Das Interesse seiner Vertreter gilt nicht der Frage nach der gegenseitigen Koordination, sondern vielmehr der Anerkennung des Partikularen und Individuellen. Dieses Plädoyer für Differenz ist dabei ein Merkmal, das die Postmodernisten mit den Poststrukturalisten teilen.

Poststrukturalismus und das Plädoyer für Differenz

Poststrukturalismus steht für eine bestimmte Art zu denken und zu schreiben, die zugleich umstritten und beliebt ist. Dabei ist es wichtig zu beachten, dass es nicht *den* Poststrukturalismus gibt: Es gibt keine klar definierte poststrukturalistische philosophische Schule, kein poststrukturalistisches Programm oder Manifest. Viele seiner Vertreter würden sich womöglich auch nicht selbst als Poststrukturalisten bezeichnen. Der Begriff des Poststrukturalismus bezieht sich vielmehr auf die Entwicklung von Teilen der Philosophie und verwandter geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die durch ihre Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus als poststrukturalistisch bezeichnet werden können. Die Kritik am Strukturalismus kann daher als der kleinste gemeinsame Nenner der Poststrukturalisten betrachtet werden. Dabei besagt der Poststrukturalismus – ähnlich wie der Postmodernismus – nicht eine Überwindung seines Vorgängers. Poststrukturalistisch bedeutet also nicht anti-strukturalistisch, sondern eher eine konsequente Fortsetzung strukturalistischer Konzepte. Daher ist Poststrukturalismus eigentlich eine radikalisierte Form des Strukturalismus.

Neben den zentralen Thesen, die aus der Kritik am Strukturalismus erarbeitet worden sind, kann man bei Poststrukturalisten auch einen „unverkennbaren intellektuellen Stil“ (Munker/Roesler 2000: x) erkennen, der theoretisch und nicht ästhetisch motiviert ist, der aber nicht selten die Lektüre poststrukturalistischer Texte erschwert.

Die Vertreter des Poststrukturalismus zeichnen sich weiterhin durch ihre kritische und selbstreflexive Haltung gegenüber der Moderne aus. In diesem Zusammenhang lehnen sie totalisierende Diskurse ab, die sie mit der Überheblichkeit des neuzeitlichen Denkens verbinden. Laut Poststrukturalisten stellt sich das neuzeitliche Denken als universal dar und zwingt seine Vorstellungen von Rationalität dem Rest der Welt auf. Angesichts dieser Situation setzen sich Poststrukturalisten verstärkt für Differenz und für die Rehabilitation des ausgeschlossenen Anderen ein.

Um die Grundideen des Poststrukturalismus zu verstehen, ist es sinnvoll einen Schritt zurückzugehen und zunächst die strukturalistische Linguistik von Ferdinand de Saussure etwas genauer zu betrachten (vgl. zu diesem Thema Munker/Roesler 2000). Saussure fragt sich nach dem Aufbau von Spra-

che und versucht dabei eine allgemeine sprachliche Struktur zu beschreiben. Im Zentrum seines Interesses steht die Beschreibung der Struktur des Zeichens, das er als kleinstes bedeutsames Element eines Sprachsystems betrachtet. Es ist dabei wichtig zu verstehen, dass in der Theorie von Saussure ein Zeichen nicht einen Gegenstand mit einem Namen verbindet, sondern eine Vorstellung mit einem Lautbild. Oder anders gesagt, das Wort „Tisch“ bezieht sich nicht auf den Tisch als Gegenstand. Das Wort „Tisch“ verbindet vielmehr dessen Lautbild mit dem Konzept oder Vorstellung eines Tisches. Dabei ist die Vorstellung das Bezeichnete oder auch Signifikat. Das Lautbild ist das Bezeichnende oder Signifikant. Signifikat und Signifikant lassen sich nicht voneinander trennen, ohne das Zeichen zu zerstören. Eine der zentralen Aussagen von Saussure ist in diesen Zusammenhang, dass das Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat arbiträr ist. Anders gesagt, es gibt kein natürliches Verhältnis zwischen Ausdruck und Begriff. Das heißt jetzt nicht, dass man Signifikaten und Signifikanten beliebig zuordnen kann – das wäre das Ende der Kommunikation. Es bedeutet vielmehr, dass sprachlicher Sinn eine Frage sozialer Konventionen ist. Das führt wiederum zur Erkenntnis, dass Sprache nicht die Realität abbildet, sondern umgekehrt: Realität konstituiert sich durch Sprache.

Wenn es keinen außersprachlichen Grund gibt, der das Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant bestimmt, muss die Konstitution von Sinn in der Sprache selbst gesucht werden. Was zählt, ist also nicht die Beziehung der Sprache zu der Welt der Gegenstände, sondern die Beziehungen zwischen den Zeichen innerhalb der Sprache selbst. Laut Saussure ergibt sich der Sinn innerhalb der Sprache durch Differenzen zwischen den Zeichen, die sowohl den Signifikanten als auch den Signifikaten betreffen. Mit anderen Worten, das Zeichen bezieht seine Bedeutung nicht aus sich selbst heraus, sondern nur aus der Beziehung und Abgrenzung zu anderen Zeichen. Durch diese negative Definition von Bedeutung wird Sprache zu einer Form oder Struktur, die von einer bestimmten Substanz unabhängig ist. Man muss sich diese Struktur als ein Netz von Zeichen vorstellen, wo die Zeichen auf vielfältiger Weise miteinander verwoben sind (Münker/Roesler 2000; Dietrich 2001).

Der Strukturalismus hat Auswirkungen auf die Konzeption des Subjektes. Saussure wendet sich gegen die Vorstellung, dass man zuerst einen bewussten Gedanken hat, den man anschließend in der Sprache ausdrückt. Vielmehr ist es so, dass Sprache vor und nach dem Subjekt steht. Bedeutung wird unabhängig vom bewussten Willen des Menschen in der Sprache konstituiert. Sinn wird nicht mehr vom Subjekt gestiftet, sondern ist ein Effekt der Struktur.

Die Abstraktion des Strukturalismus ermöglichte, diese Theorie auf andere Bereiche außerhalb der Sprache anzuwenden. Dabei ging man davon aus, dass diese anderen Bereiche wie Sprache strukturiert sind. Die Hinwendung zur Sprache als grundlegendes Erklärungsmodell führte während der 1960er-Jahre

in den Sozialwissenschaften zum so genannten *linguistic turn*¹. Dabei ging man davon aus, dass menschliches Denken und Handeln Manifestationen einer zugrunde liegenden Struktur waren, die es zu bestimmen galt.

Eines der Probleme beim Strukturalismus ist, dass er sich auf eine synchronische Analyse des Zustands einer Sprache reduziert. Dadurch konnte die strukturalistische Methode zwar einen Anspruch auf objektive Erkenntnis erheben, doch sie wurde aus diesem Grund auch als statische und ahistorische Methode kritisiert². Das ist auch ein wichtiger Ansatzpunkt für die Kritik der Poststrukturalisten.

Die Poststrukturalisten übernehmen die Idee der Struktur, weisen jedoch auf deren Grenzen hin. So sind sie der Ansicht, dass innerhalb der Sprache unendliche Differenzierungen möglich und daher auch immer wieder neue Sinnzusammenhänge denkbar sind. Diese Auffassung macht es unmöglich, Sprache als geschlossenes System zu betrachten. Aus der Sicht der Poststrukturalisten ist Sprache ein offenes System, innerhalb dessen unendliche Prozesse der Konstitution von Sinn möglich sind. Das ist auch der Grund, weshalb Sprache sich verändert. Daraus folgt für die Vertreter des Poststrukturalismus, dass Struktur immer offen, unkontrollierbar und in Bewegung ist. Es ist ein Spiel der Differenzen, wo jeder Begriff auf andere verweist. Die einzige Möglichkeit, in so einem System einen abschließenden Sinn oder eine Bedeutung zu etablieren, ist die Stilllegung des Systems. Das ist auch der zentrale Vorwurf an die Strukturalisten, nämlich dass sie an einem starren sprachlichen Modell festhalten. Demgegenüber behaupten die Poststrukturalisten, dass sich Sprache zu keinem festen System abschließen lässt. Das bedeutet auch, dass sprachliche Struktur kein Zentrum und keinen Fixpunkt hat, an dem das System zur Ruhe kommt. Bedeutung ist nie eindeutig, sondern immer flüchtig und unkontrollierbar.

Einer der zentralen Vertreter des Poststrukturalismus ist der Philosoph *Jacques Derrida*. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist das Verhältnis zwischen gesprochener Sprache und Schrift. Derrida ist der Ansicht, dass Schrift gegenüber der gesprochenen Sprache diskriminiert und abgewertet wird: Das geschriebene Zeichen wird bloß als die Verschriftung der gesprochenen Sprache betrachtet. Hierin sieht Derrida ein immer wiederkehrendes Muster der abendländischen Philosophie, das er kritisieren möchte. Die Texte der abendländischen Philosophie haben alle etwas gemeinsam, nämlich dass sie davon ausgehen, dass der Sinn eine anwesende Präsenz ist. Derrida bezeichnet das den Logozentrismus. Der Logozentrismus ist mit einem Phonozentrismus verbunden, der das gesprochene Wort in den Mittelpunkt stellt und somit der gesprochenen Sprache Vorrang vor der schriftlichen Sprache gibt. Dabei wird die Stimme mit der Seele in Verbindung gebracht. So geht die abendländische Metaphysik davon aus, dass der Sinn in der gesprochenen

1 Ein Beispiel dafür ist die Anwendung der strukturalistischen Methode in der Anthropologie durch Claude Lévi-Strauss (vgl. u.a. Münker/Ross 2000)

2 Ein wichtiger Kritiker in dieser Hinsicht ist Michel Foucault (Münker/Roesler 2000; Welsch 2002; Foucault 1973)

Sprache anwesend ist, während die Schrift nur auf diesen Sinn verweist (Münker/Roesler 2000).

Im Gegensatz zur abendländischen Metaphysik versteht Derrida Sinn nicht als absolute Präsenz oder Logos, sondern als strukturalistischen Effekt von Differenzen. Bedeutung ergibt sich durch das gegenseitige In-Beziehung-Treten und Abgrenzen von Signifikanten unter sich. Das heißt, der Signifikat eines Signifikanten ergibt sich aus der Beziehung zwischen den Signifikanten im Netz. Somit steht kein Begriff für sich allein: Jeder Begriff erlangt seine Bedeutung erst durch die Abgrenzung gegenüber anderen Begriffen. Das hat zur Folge, dass die vermeintliche Eindeutigkeit und Bestimmtheit, die in metaphysischen Texten vorkommt, einem totalisierenden Universalismus gleicht, der Differenz unterdrückt und ausschließt. Der metaphysische Diskurs muss das Heterogene vereinheitlichen und ausgrenzen, um sich selbst als homogen und einheitlich darstellen zu können. Dabei führt der Versuch der Vereinheitlichung und Ausschluss zur Generierung von polaren Oppositionen, wie zum Beispiel Geist/Körper oder Natur/Kultur. Diese Dichotomien bestehen nicht aus gleichberechtigten oppositionellen Begriffen, sondern stellen immer eine Hierarchie zwischen dem Wesentlichen und dem Abgeleiteten, dem Zentralen und dem Randständigen dar. Da kein Zeichen für sich alleine stehen kann, bringt jeder Begriff seinen sekundären und komplementären Begriff hervor (vgl. u.a. Münker/Roesler 2000; Krämer 2001; Dietrich 2001). Diese gegenseitige Abhängigkeit der Begriffe in metaphysischen Texten ist, laut Krämer, Derridas Entdeckung.

Diese Art von Lektüre, welche die Texte traditioneller Philosophie von innen her zersetzt, nennt sich Dekonstruktion. Dekonstruktion ist eine Denkstrategie, die darauf abzielt, eine Theorie gegen sich selbst zu wenden. Mit anderen Worten, eine Theorie wird mit den Mitteln dieser selben Theorie kritisiert. Dadurch wird der Text selbst destabilisiert und in Bewegung gebracht, was Ungesagtes und Ausgeschlossenes zutage treten lässt (vgl. auch Krämer 2001).

Eines der wichtigsten Leistungen von Derrida bezieht sich auf die *différance*. *Différance* ist eine Wortkreation, die verschiedene, für die Theorie von Derrida relevante Konnotationen enthält. Laut Derrida (1999a) ist *différance* weder ein Begriff noch ein Wort. Es suggeriert ein Bündel, das unterschiedliche Sinnfäden bindet und wieder auseinander laufen lässt. *Différance* stellt eine veränderte Schreibweise des französischen Wortes „différence“ dar, indem es „a“ statt „e“ verwendet. Allerdings kann man diesen Unterschied nicht hören, sondern nur lesen oder schreiben. Eine approximative und vorläufige semantische Analyse der *différance* weist auf das französische Verb „différer“ hin, das sowohl „aufschieben und verzögern“ als auch „nicht identisch sein“ bedeutet. Das heißt, „différer“ bedeutet zunächst eine Differenz entlang einer Zeitachse. Eine weitere Konnotation des Wortes steht in Zusammenhang mit einer Differenz im Raum. Das Substantiv „différence“ dagegen kann nicht auf diese beiden Bedeutungsebenen verweisen. Dieser Sinnverlust wird durch die *différance* kompensiert. Damit möchte Derrida deutlich machen, dass der Sinn

immer aufgeschoben, nie ursprünglich und nie präsent ist (vgl. auch Münker/Roesler 2000; Welsch 2002). Weiterhin neutralisiert die *différance* die Bewegung von „différer“, denn die Endung „ance“ im Französischen bleibt zwischen Aktiv und Passiv unentschieden. Mit dieser Unentschiedenheit wird auf ein Überschreiten von Oppositionen verwiesen (Derrida 1999a; Münker/Roesler 2000; Krämer 2001).

Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die Bedeutung eines Zeichens schon immer aufgeschoben ist. Das bedeutet, dass Präsenz nicht möglich ist, da nichts mit sich selber vollkommen identisch sein kann: Jedes Zeichen setzt sowohl Identität als auch Differenz voraus. Sobald ein Zeichen wiederholt wird, bewegt und verschiebt sich sein Sinn. Ein Zeichen bleibt dabei zwar auf einer formalen Ebene gleich – sonst wäre es nicht mehr als Zeichen erkennbar. Doch in der Wiederholung ist das Zeichen einer Deformation ausgesetzt, die ständig ergänzt werden muss. Das führt dazu, dass die Bedeutung von Begriffen nie abschließend und eindeutig bestimmt werden kann.

Schließlich kritisiert Derrida die Idee, dass Struktur ein Zentrum hat, das sich der Strukturalität entzieht, weil es sie beherrscht. Im klassischen Gedanken bezieht sich dieses Zentrum auf den Ursprung eines Systems. Sobald man erkennt, dass Struktur kein starres und geschlossenes Gebilde darstellt, sondern eher auf eine offene Struktur weist, die sich ständig in Bewegung befindet, so kann man nicht mehr davon ausgehen, dass es so etwas wie ein Zentrum oder einen Ursprung des Systems gibt. Indem sich das System nämlich wiederholt, erkennt man, dass das vermeintliche Zentrum nie mit sich selbst identisch, sondern schon immer verschoben war (Derrida 1999b). Diese Frage nach dem Ursprung verbindet Derrida mit seinem Begriff der Spur. Spur verweist auf den Sinn, der nie anwesend sein kann, da er sonst Präsenz wäre. Somit ist der Ursprung wie ein Tier, das eine Spur hinterlassen hat und nicht mehr da ist, wenn wir die Spur wahrnehmen (Münker/Roesler 2000).

Als abschließende Anmerkung bezüglich der poststrukturalistischen Theorie erscheint es mir noch wichtig, auf einen Aspekt hinzuweisen, der im Rahmen dieser Arbeit besonders relevant ist. Damit meine ich die *Dezentrierung des Subjektes*. Durch die Dezentrierung der Struktur wird das postmoderne Subjekt nicht mehr als vollkommen und zentriert angesehen. Es besitzt keinen inneren und wahren Kern, kein essentielles Zentrum, das mit Vernunft, Bewusstsein und Handlungsfähigkeit ausgestattet ist. Besonders die Poststrukturalisten führen uns ein Subjekt vor Augen, das gespalten und verschoben ist. Es handelt sich um ein Subjekt, das nicht mit sich selbst identisch sein kann, da Identität nicht mehr ohne Differenz gedacht werden kann. Identität wird in diesem Zusammenhang als offener Identifikationsprozess begriffen (u.a. Hall 1999a, 2000a; Keupp et al. 1999). Identität muss außerdem im Plural gedacht werden, da jeder Mensch nicht nur über eine, sondern über mehrere Identitäten verfügt. Das heißt, ich bin nicht nur ich, sondern viele (u.a. Keupp et al. 1999; Bilden 1997; Hall 1999a, 2000a).

Diese Erkenntnisse über das postmoderne Subjekt haben in besonderer Weise die Diskussion über kollektive Identitäten beeinflusst. Aus einer post-

strukturalistischen Sicht ist es nicht mehr möglich, diese als metaphysische und essentialistische Gegebenheiten zu interpretieren. So verlieren nationale und kulturelle Identitäten ihren naturgegebenen Ursprung und werden dagegen als historisch bedingte Konstruktionen betrachtet. Dieser letzte Aspekt ist grundlegend für die Debatte des Postkolonialismus, mit der ich mich als nächstes beschäftigen möchte.

Schließlich ist es noch wichtig, etwas über die Kritik gegenüber postmodernen und poststrukturalistischen Ideen zu sagen. Diese Kritik richtet sich hauptsächlich gegen das freie Spiel von Differenzen. Es stellt sich in dieser Hinsicht zunächst einmal die Frage, inwieweit ein freies Spiel der Differenzen in einer gesellschaftlichen Struktur der Ungleichheit überhaupt möglich ist. Laut Dietrich (2001; vgl. auch Ha 1999) kann es in einer Gesellschaft, die durch unterschiedliche Machtverhältnisse gekennzeichnet ist, kein herrschaftsfreies Spiel der Differenzen geben. Weiterhin werfen Differenz und Vielfalt die Frage nach der politischen Handlungsfähigkeit auf: Kann ein postmodernes, fragmentiertes und dezentriertes Subjekt überhaupt noch handlungsfähig sein? Darüber hinaus kann man sich fragen, ob in einem Kontext des freien Spiels von Differenzen, wo ständig neue Grenzlinien gezogen werden und jede Haltung nur vorübergehend gültig ist, nicht die Gefahr besteht, dass sich niemand mehr für etwas verantwortlich fühlt und sich keiner mehr für etwas engagiert. Vielfalt und Differenz könnten somit in gleichgültiger Indifferenz münden (Dietrich 2001; Ha 1999). Ein Ausweg aus dem Dilemma bietet Hall (2000a; Dietrich 2001) mit seinem Begriff der Positionierung. Anhand dieses Konzeptes ist es möglich, Position und Bewegung gleichzeitig zu denken. So entspricht Positionierung einem Ort innerhalb eines Diskurses, von dem aus das Sprechen und die Handlungsfähigkeit des Subjekts ermöglicht werden. Das bedeutet nicht, dass man auf dieser Position fixiert bleibt. Jede Position kann eingenommen, jedoch auch wieder verlassen werden. Das vermeidet das Erstarren von Positionen.

Postkoloniale Kritik

Postkoloniale Studien befassen sich allgemein mit der Kritik an kolonialen Strukturen. Diese Kritik bezieht sich sowohl auf das System der Herrschaft und Ausbeutung von kolonialen Gebieten als auch auf den Kolonialismus als Erkenntnis- und Repräsentationssystem. Mit anderen Worten, Postkolonialismus kann sowohl chronologisch als auch epistemologisch verstanden werden. Im ersten Fall bezieht sich Postkolonialismus auf die Zeit und den historischen Prozess nach dem Kolonialismus. Im zweiten Fall bezeichnet Postkolonialismus eine Kritik am philosophischen Diskurs des Westens (Hall 1997). Dieser doppelte Aspekt der postkolonialen Theorie hat zur Kritik beigetragen, Postkolonialismus sei ambivalent und widersprüchlich (vgl. Dietrich 2001; Hall 1997).

Aus einer historischen Perspektive darf Postkolonialismus nicht als eine Phase verstanden werden, die den Kolonialismus völlig umstürzt. Mit anderen Worten, man kann nicht davon ausgehen, dass in postkolonialen Gesellschaften die Verhältnisse des Kolonialismus von einem Tag auf den anderen vollkommen verschwunden sind. Postkolonialismus bezeichnet vielmehr einen langwierigen Ablösungsprozess aus dem Kolonialismus. Antikoloniale Unabhängigkeitskämpfe und die Herausbildung neuer Nationalstaaten stellen in diesem Zusammenhang nur einen distinktiven Moment im Rahmen eines breiter angelegten Entkolonisierungsprozesses dar. Das bedeutet, dass koloniale Strukturen und westliche Hegemonie in entkolonisierten Regionen trotz formaler Unabhängigkeit weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Oder anders ausgedrückt, der Kolonialismus ist nicht tot, sondern lebt in seinen Nachwirkungen weiter (Hall 1997). Das ist der grundlegende Ansatzpunkt für postkoloniale Kritik.

Postkoloniale Studien wurden hauptsächlich von Literaturwissenschaftlern aus der Dritten Welt im Rahmen angesehener Erste-Welt-Universitäten entwickelt. Diese „schicke“ und „trendige“ (Hall 1999c: 108) Art des Postkolonialismus knüpft hauptsächlich am Poststrukturalismus an und neigt dazu, die gesamte Dritte Welt aus ihrer Sicht neu zu interpretieren (Hall 1997, 1999c). Die Bedeutung dieser Konstellation sollte nicht unterschätzt werden, denn sie ist mit bestimmten Problemen verbunden. So meint Hall (1997) zum Beispiel, dass die postkoloniale Kritik allzu oft auf einer symbolischen Ebene verbleibt und das Verhältnis zum globalen Kapitalismus vernachlässigt. Seiner Ansicht nach ist diese Haltung das Ergebnis institutioneller Schranken, da Literaturwissenschaftler sich vorwiegend mit literarischen Texten und weniger mit Themen der Ökonomie beschäftigen (Hall 1997, 1999c).

Eine weitere wichtige Anmerkung bezieht sich auf die Beobachtung, dass der Postkolonialismus sich in seiner Auseinandersetzung mit kolonialen Strukturen überwiegend auf die britische und französische imperialistische Kolonialphase bezieht. In diesem Zusammenhang ist es nicht nur wichtig zu erkennen, dass französischer und britischer Imperialismus aus einer historischen Sichtweise ziemlich unterschiedlich waren, sondern auch, dass das imperialistische Zeitalter an sich nur einen Teil der gesamten Kolonialgeschichte ausmacht. Entdeckung, Eroberung und Kolonisation begannen eigentlich viel früher, und zwar 1492 mit der Entdeckung Amerikas. Diese Gleichsetzung von Kolonialismus und Imperialismus macht es besonders schwierig, postkoloniale Kritik auf die lateinamerikanische Situation zu übertragen. Ist Lateinamerika postkolonial? Diese Frage ist nicht unbedingt leicht zu beantworten. Lateinamerika war zwar mehrere Jahrhunderte Teil der Spanischen Kolonie, doch die Unabhängigkeitskriege fanden schon im frühen 19. Jahrhundert statt, d.h. zu einem Zeitpunkt, in dem die imperialistische Epoche an anderen Orten der Welt gerade erst am Anfang stand. Hall (1997) beantwortet die Frage, indem er darauf hinweist, dass Postkolonialismus je nach Gesellschaft auf andere Art und Weise erlebt werden kann. Das bedeutet, dass unterschiedliche Regionen sich auf verschiedene Weise mit den Folgen ihrer kolonialen Ge-

schichte auseinandersetzen. In dieser Hinsicht wäre Lateinamerika auch postkolonial, aber eben auf einer anderen Art und Weise wie zum Beispiel Indien oder Algerien. Es scheint mir jedoch wichtig zu unterstreichen, dass diese Differenzen innerhalb der postkolonialen Kritik bisher nicht hinreichend beachtet werden.

Eine weitere relevante Frage hinsichtlich postkolonialer Theorie ist, ob sie am Ende nicht selbst zu einer neuen Erste-Welt-Sprache geworden ist. Wenn man bedenkt, dass postkoloniale Studien vorwiegend an europäischen und nordamerikanischen Universitäten entwickelt werden, sollte man diese Frage ernst nehmen. Es wird zwar darauf hingewiesen, dass die zentralen Vertreter des Postkolonialismus aus verschiedenen Ländern der Dritten Welt kommen (vgl. z.B. Young 2001). Das stimmt, doch sie haben ihre Studiengänge an europäischen und nordamerikanischen Universitäten absolviert und hier ihre Theorien entwickelt. Meiner Ansicht nach muss dieser Kontakt mit westlichen Institutionen im Rahmen der postkolonialen Kritik mitgedacht werden. Das heißt jetzt nicht, dass Postkolonialismus eine westliche Erfindung und daher wertlos, sondern eher, dass postkoloniale Theorie hauptsächlich in westlichen Metropolen verankert ist. Diese Ansicht verleugnet nicht die Tatsache, dass es viele nicht-westliche postkoloniale Intellektuelle gibt. Doch man kann nicht abstreiten, dass die Anerkennung durch Institutionen der westlichen Metropolen wesentlich zum Erfolg der postkolonialen Studien beigetragen hat. Auf der anderen Seite sollte es eigentlich egal sein, ob die Vertreter des Postkolonialismus mehr oder weniger westlich geprägt sind. Doch leider ist das nur theoretisch möglich, da eine mehr oder weniger westliche Prägung die Rezeption postkolonialer Ideen an den Rändern durchaus beeinflussen kann. Nehmen wir zum Beispiel den Fall lateinamerikanischer Intellektueller. Sie zeigen eine ambivalente Haltung gegenüber postmodernen und postkolonialen Theorien, die sie aufgrund ihrer enormen Erklärungskraft einerseits mit Begeisterung empfangen. Doch andererseits werden diese Ideen als eurozentrisch wahrgenommen und daher mit Skepsis betrachtet. Daher finde ich die Kritik, Postkolonialismus sei eine neue Erste-Welt-Sprache, durchaus berechtigt.

Es folgt eine kurze historische Einführung in den Postkolonialismus und eine bessere Definition von Begriffen wie Kolonialismus, Imperialismus und Antikolonialismus. Danach möchte ich einen kurzen Überblick über postkoloniale Theorien bieten, um anschließend das Thema der Konstruktion des Anderen in kolonialen Diskursen und den Begriff der Hybridität näher zu erläutern.

Vom Kolonialismus zum Postkolonialismus

Die Geschichte aus einer postkolonialen Perspektive räumt den Prozessen der Kolonisierung und Entkolonisierung eine zentrale Stellung ein. Dabei sprengt sie den Rahmen der dominanten eurozentrischen Geschichtsschreibung, die Kolonisation nur als Randphänomen der Moderne behandelt, und betrachtet

Kolonisierung als ein Ereignis von globaler Bedeutung (Hall 1997; Young 2001).

Es folgt ein kurzer historischer Überblick, der in Anlehnung an Robert Young (2001) die Begriffe des Kolonialismus, Imperialismus, Neokolonialismus und Postkolonialismus näher untersucht. Die Definition dieser Begriffe beabsichtigt zunächst einmal einen besseren Umriss der anhaltenden kolonialen Strukturen, die von der postkolonialen Theorie kritisiert werden. Die Darstellung soll außerdem dazu dienen, einen Zusammenhang zwischen kolonialer Geschichte und gegenwärtigen globalen Machtverhältnissen herzustellen, die sich im Rahmen dieser Arbeit hinsichtlich der Konstruktion hybrider Identitäten als äußerst relevant herausgestellt haben.

Kolonialismus

Laut Young wird Kolonialismus relativ oft mit dem Begriff des Imperialismus gleichgesetzt und verwechselt. Doch Kolonialismus und Imperialismus beziehen sich eigentlich auf unterschiedliche Phänomene. So beschreibt der Kolonialismus eher einen Vorgang, der sich bis zum 19. Jahrhundert relativ unsystematisch und divers entwickelte, während Imperialismus eine stark zentralisierte Praxis darstellte, die mit einer bestimmten Ideologie verbunden war. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass die Tatsache, dass Kolonisation eher unsystematisch erfolgte, nicht bedeutet, dass Kolonialisierung folgenlos blieb. Ganz im Gegenteil, der Prozess der Kolonisation hat die besetzten Gebiete wirtschaftlich und kulturell vollkommen verändert. Doch im Vergleich zum Imperialismus, und mit Ausnahme der Spanischen Eroberung, fehlte der kolonialen Praxis insgesamt die explizite Absicht, bestimmte kulturelle Werte zu vermitteln. Die Transmission kultureller Werte erfolgte eher als Nebenprodukt der wirtschaftlichen Ausbeutung kolonialer Territorien.

Aus einer historischen Sichtweise war Kolonisierung insbesondere mit zwei unterschiedlichen Motiven verbunden. Einerseits gab es Kolonien, die als Siedlungen funktionierten, d.h. sie dienten der Niederlassung von Siedlern. Andererseits gab es Kolonien, wo die Niederlassung von Siedlern eine sekundäre Rolle spielte und das Hauptinteresse der Kolonisation in der Ausbeutung der vorhandenen ökonomischen Ressourcen lag. Das Motiv einer Kolonisation, d.h. Niederlassung oder Ausbeutung, bestimmte weitgehend die koloniale Praxis. Der Grund dafür lag darin, dass Siedlungen hauptsächlich „weiße“ Bewohner umfassten, während in den anderen Kolonien die einheimische Bevölkerung in der Mehrzahl war. Während in den Kolonien mit vorwiegend einheimischer Bevölkerung, Unterdrückung und Unterwerfung der Massen herrschte, entwickelten sich die Siedlungen mit der Zeit zu selbstregierten Regionen.

Ein kurzer Blick auf die weißen Bewohner der Siedlungen zeigt, dass diese bald eine Zwischenstellung einnahmen. Sie unterschieden sich nämlich sowohl von den Bewohnern des Mutterlandes als auch von der einheimischen Bevölkerung, die sie entweder aus dem Weg schafften oder als Arbeitskraft

einstellten. Siedler sahen sich selbst zunächst als Kolonialherren. Doch ihre Sichtweise änderte sich mit der Zeit, so dass sie sich schließlich in Bezug auf das Mutterland als Kolonisierte betrachteten, während sie gleichzeitig die einheimische Bevölkerung unterwarfen und kolonisierten. Daraus folgt die ambivalente Position, welche die Nachkommen dieser Siedler gegenwärtig in den jeweiligen Gesellschaften einnehmen. Das ist zum Beispiel der Fall der chilenischen Elite, die von den ehemaligen spanischen Eroberern abstammt. Wie wir später sehen werden, trifft diese Situation aber auch im Fall der Nachkommen ehemaliger deutscher Einwanderer in Chile zu.

Imperialismus

Imperialismus weist auf Form von Herrschaft hin, die entweder durch direkte Eroberung oder durch politischen und ökonomischen Einfluss ausgeübt wird. Im Gegensatz zum Kolonialismus, der hauptsächlich mit pragmatischen Motiven verbunden ist, steht im Imperialismus die Ideologie im Zentrum. Die treibende Kraft im Imperialismus ist also die Ideologie. Die zentrale Rolle der Ideologie im Imperialismus ging in manchen Fällen sogar so weit, dass ökonomische Interessen zugunsten einer bestimmten Ideologie vernachlässigt wurden. Als politische Ideologie hat sich der Imperialismus auch stark nach den Kriterien der globalen Politik gerichtet. Es entstand ein internationaler Wettkampf um koloniale Territorien. Manche Gebiete wurden schließlich nur erobert, um zu verhindern, dass andere Staaten das gleiche taten. Koloniale Eroberungen spielten aber auch auf nationaler Ebene eine wichtige Rolle. So wurde der Imperialismus dafür eingesetzt, um die innerstaatliche politische und wirtschaftliche Situation zu stabilisieren. Nationale Identität wurde außerdem stark an das Prestige der imperialen Identität gekoppelt.

Wenn man von Imperialismus spricht, denkt man meistens an den französischen und britischen Imperialismus. Beide entsprechen spezifischen historischen und politischen Ideologien, die sich etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etablierten. Der französische und britische Imperialismus waren zwar nicht die einzigen Imperien während dieser Zeit, doch sie spielten insgesamt die bedeutungsvollste Rolle. Laut Young (2001) ist der Imperialismus eine französische Erfindung, der die Größe des Napoleonischen Imperiums wieder ins Leben bringen wollte. Dabei wurde die imperialistische Expansion durch eine zivilisatorische Mission gerechtfertigt. Das Ziel der zivilisatorischen Mission bestand darin, der Welt die Vorteile der französischen Kultur, Religion und Sprache zu vermitteln. Dahinter lag einerseits die Vorstellung, dass die Werte der Aufklärung universal sind und alle Menschen ein Recht darauf haben. Andererseits wurde mit der zivilisatorischen Mission implizit angenommen, dass andere Kulturen minderwertig waren. Auf der Grundlage dieser Prinzipien wurde ein imperiales System aufgebaut, das stark auf Assimilation setzte. Die besetzten Gebiete wurden als ein Teil von Frankreich betrachtet und zentral verwaltet. Es wurde auch besonders viel Wert auf Bildung und Kultur gelegt. Dabei mussten die Kolonisierten zwar einerseits auf ihre

ursprüngliche Kultur und Sprache verzichten, andererseits konnten sie jedoch von den erweiterten Bildungsmöglichkeiten profitieren.

Der britische Imperialismus ging ebenfalls von einer Ideologie einer Überlegenheit der europäischen bzw. britischen Zivilisation gegenüber anderen Völkern aus, die als minderwertig und primitiv abgestempelt wurden. Doch im Gegensatz zum französischen Imperialismus ging der britische Imperialismus davon aus, dass primitive Menschen aufgrund ihrer biologischen Veranlagung dazu unfähig waren, jemals das Niveau der europäischen Zivilisation zu erreichen. Daher betrachteten sie die Bildung der einheimischen Bevölkerung und den Ausbau von Bildungsinstitutionen hauptsächlich als Zeitverschwendung. Als Gegenentwurf entwickelten sie ein koloniales System, das zwar nicht ganz, aber vorwiegend auf eine kulturelle Intervention verzichtete. Es war auch nicht so zentral organisiert wie das französische Imperium, sondern wurde eher auf lokaler Ebene verwaltet. Man kann das britische Imperium also als eine Art föderalistisches System betrachten, das außerdem zum größten Teil kein staatlich organisiertes Unternehmen darstellte, sondern mehrheitlich von privaten Gesellschaften ausgeführt wurde.

Neokolonialismus

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wird die Existenz von Kolonien weltweit in Frage gestellt. Ein wichtiger Grund dafür war der Widerstand, der von den kolonisierten Gebieten gegenüber den kolonialen Mächten geleistet wurde. Außerdem fanden die kolonialen Mächte es immer schwieriger, ein System aufrecht zu erhalten, das immer mehr Ausgaben bedeutete und immer weniger Zustimmung bekam. Schließlich übte auch die USA Druck aus, eine Entkolonisierung voranzutreiben, da koloniale Schranken ihre eigene wirtschaftliche Expansion begrenzten.

Das Ende der kolonialen Herrschaft in der Mehrheit der kolonialen Gebiete³ bedeutete jedoch nicht das Ende westlicher Hegemonie. Das System der direkten Ausbeutung wurde nur durch ein subtileres und indirekteres Herrschaftssystem ersetzt. Schon bald erkannten die neu etablierten Staaten, dass ihre Unabhängigkeit nur nominal auf politischer Ebene existierte, während sie auf wirtschaftlicher Ebene weiterhin von den ehemaligen Kolonialmächten abhängig waren. Neokolonialismus ist ein Begriff, der sich auf diese fortbestehende westliche Hegemonie auf wirtschaftlicher Ebene bezieht. Neokolonialismus umfasst aber auch die anhaltende kulturelle Dominanz der ehemaligen Kolonialmächte, die durch pro-westliche nationale Eliten und fortbestehende institutionelle Strukturen und Sprache der ehemaligen Kolonialherren weiterhin aufrechterhalten wurde.

3 Obwohl man allgemein davon ausgeht, dass wir in der Gegenwart die Zeit kolonialer Herrschaft hinter uns gelassen haben, ist die Liste der noch bestehenden Kolonien immer noch erschreckend lang (vgl. dazu Young 2001: 3)

In der Nachkriegszeit setzte sich die Vorstellung durch, dass progressives wirtschaftliches Wachstum nur durch einen Modernisierungsprozess in Gang gebracht werden konnte. Man ging davon aus, dass Modernisierung ein Entwicklungsprozess in verschiedenen Etappen sei. In diesem Zusammenhang wurden die europäischen Länder und die USA als höchste Stufe der Entwicklung dargestellt, während die anderen Länder nur ihrem Beispiel folgen mussten, um auf dieselbe Stufe der wirtschaftlichen Entwicklung zu gelangen. Die Mehrheit der entkolonisierten Staaten akzeptierte diese Vorschrift und versuchte sich zu modernisieren, um die eigene Wirtschaft anzukurbeln. Angesichts andauernder wirtschaftlicher Krisen in den Ländern der Dritten Welt wurden die Modernisierungs- und Entwicklungstheorien jedoch Anfang der 1950er-Jahre aus lateinamerikanischer Sicht stark kritisiert. Laut dieser Kritik bestand das Problem nicht darin, dass die betreffenden Länder nicht den notwendigen Modernisierungsprozess durchsetzen konnten, sondern in den ungleichen Handelsbedingungen zwischen zentralen und peripherischen Ländern. Laut Young (2001) entpuppt sich die Modernisierungstheorie am Ende als ethnozentrisches Konzept, das die westliche Moderne als allgemeingültiges Modell anerkennt und unhinterfragt akzeptiert.

Postkolonialismus

Wie schon vorher erwähnt, bezeichnet Postkolonialismus eine theoretische und politische Position, die sich mit den anhaltenden Folgen von Kolonialismus auseinandersetzt. Der Schwerpunkt dieser Auseinandersetzung bezieht sich dabei weniger auf die Analyse der wirtschaftlichen Abhängigkeit ehemaliger kolonisierter Länder als auf eine Kritik der andauernden westlichen kulturellen Dominanz. Postkoloniale Theorie möchte eine kulturelle Dekolonisierung durch eine Dekonstruktion westlicher Diskurse erreichen.

Aus historischer Sicht entwickelte sich der Postkolonialismus aus anti-kolonialen Theorien, die hauptsächlich auf Marx bezogen waren. Postkoloniale Theorien knüpfen dagegen vorwiegend an strukturalistischen und poststrukturalistischen theoretischen Ansätzen an. Doch es gibt auch wichtige postkoloniale Autoren, die auf marxistische Ideen zurückgreifen und diese anhand poststrukturalistischer Ideen neu interpretieren, wie zum Beispiel Gayatri Chakravorty Spivak (1988, 1990). Auch psychoanalytische Ideen werden in postkolonialen Theorien miteinbezogen, wie zum Beispiel bei Homi Bhabha (1997, 2000), der sich gerne auf die Psychoanalyse von Jacques Lacan bezieht.

Ein wichtiger Unterschied zwischen anti-kolonialen und postkolonialen Theorien ist ihre Beziehung zu der binären Opposition zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden. Während anti-koloniale Theorie in der fundamentalen Trennung zwischen kolonisierten und kolonisierenden Kulturen verfangen bleibt, geht der Postkolonialismus davon aus, dass die koloniale Begegnung sowohl die kolonisierte als auch die kolonisierende Gesellschaft nachhaltig prägte und veränderte. Mit anderen Worten, Kultur und Identität sind nicht

mehr einheitlich und stabil, sondern gespalten, heterogen und veränderbar. In diesem Kontext steht der Übergang von Anti-Kolonialismus zu Postkolonialismus in Zusammenhang mit einem veränderten Differenzbegriff, der nicht mehr als Differenz, sondern als *différance* verstanden wird (vgl. Hall 1997).

Der Übergang von der Differenz zur *différance* hat weiterhin dazu geführt, dass der Postkolonialismus eine besondere Sensibilität für Fragen der Hybridität, des Überganges und der Übersetzung entwickelt. Transversale, transnationale und transkulturelle Bewegungen waren von Anfang an Teil der kolonialen Erfahrung, doch sie wurden bislang von dualistischen Erzählweisen überschrieben und übersehen. Die postkoloniale Theorie bringt dagegen den Aspekt der Hybridität wieder ans Licht (Hall 1997; Dietrich 2001).

Ich werde mich nun kurz auf einige Aspekte der Arbeit von *Homi Bhabha* (1997, 2000) beziehen, der einer der bekanntesten Theoretiker der postkolonialen Studien ist. Homi Bhabha wurde ursprünglich in Indien geboren und lebt zurzeit in Nordamerika, wo er Englisch und Kunstgeschichte an der University of Chicago unterrichtet. Mit anderen Worten verkörpert Bhabha den Stereotypen des postkolonialen Intellektuellen, der aus der Dritten Welt in die westlichen Metropolen zieht und dort seine Theorie entwickelt.

Bhabha greift im Rahmen seiner Theorie auf den Poststrukturalismus zurück. Dementsprechend geht er davon aus, dass Kultur keine homogene und unveränderbare Essenz darstellt, sondern schon immer in sich gespalten ist. Differenz existiert also in erster Linie nicht zwischen den Kulturen, sondern schon innerhalb der Kultur selbst. Deshalb ist jede Kultur heterogen, ungeschlossen und vor allem uneindeutig und ambivalent. Im Anschluss an diese Idee unterscheidet Bhabha zwischen kultureller Diversität und kultureller Differenz. Kulturelle Diversität geht von der Vorstellung einheitlicher und abgeschlossener Kulturen aus. In Anlehnung an Welsch (1997, 2000) könnte man hinzufügen, Kulturen sind wie Kugeln, die sich gegenseitig abstoßen. Sie fordern innere Homogenisierung und äußere Abgrenzung. Dabei wird der kulturelle Unterschied zwischen den Kulturen als absolut und naturgegeben festgeschrieben. Diese Sichtweise verschärft die Frage der kulturellen Begegnung, denn im Kontext kultureller Diversität – oder auch Multikulturalismus – können Kulturen zwar unverändert nebeneinander koexistieren, doch die separierenden Schranken können nicht überwunden werden. Bhabha lehnt diese Auffassung kultureller Unterschiede ab und entwirft, im Gegensatz dazu, den alternativen Begriff der kulturellen Differenz. Kulturelle Differenz rückt das Problem der Ambivalenz der Kultur in den Mittelpunkt und sprengt die Vorstellung einer absoluten Kluft zwischen den Kulturen. Differenz ist keine Grenze mehr zwischen Innen und Außen, sondern ein Ort mitten im Zentrum. Oder anders ausgedrückt, es geht nicht mehr um Differenz, sondern um *différance*. Die Verschiebung der Grenzen und dessen Verlagerung ins Innere der Kulturen machen aus der Kultur einen uneindeutigen Ort der Bedeutung. Durch das Verschwinden eindeutiger Grenzen zwischen einer Kultur und der anderen entstehen Überlappungen und Zwischenräume. Hier begegnen sich die unterschiedlichen Kulturen und verändern sich gegenseitig. Bhabha nennt

diesen Ort der Begegnung und Veränderung den Dritten Ort. Der Dritte Ort ist ein symbolischer Raum, wo Kulturen gegenübergestellt, auseinander genommen, wieder integriert und vermischt werden. Aus dieser Begegnung und Veränderung entstehen neue kulturelle Differenzen und Vielfalt. Diese neuen kulturellen Differenzen entsprechen nicht der traditionellen Trennung von Kulturen, sondern bestimmen neue, vielfältige und dynamische Positionen, die durch ihre Existenz die alte dualistische Ordnung in Frage stellen. Bhabha sieht in der Überschreitung traditioneller kultureller Unterschiede die Möglichkeit einer neuen Verhandlung kultureller Differenzen. In diesem Zusammenhang meint eine kulturelle Politik der Differenz die Wahrnehmung und Anerkennung der neuen kulturellen Vielfalt (vgl. auch West 1997).

Ein weiterer Schwerpunkt bei der Theorie von Bhabha bezieht sich auf die Beobachtung, dass das Andere sich nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Subjektes befindet. Um diese Idee darzustellen, greift Bhabha hauptsächlich auf die Psychoanalyse von *Jacques Lacan* zurück. Lacan realisiert eine strukturalistische Interpretation der Psychoanalyse und geht davon aus, dass das Unbewusste wie Sprache organisiert ist. Damit meint Lacan, dass das Unbewusste kein außersprachliches Phänomen darstellt, sondern als Bruch im Sprechen des Subjektes betrachtet werden muss. Das Unbewusste stellt also die Differenz im Inneren des Subjektes dar. Durch das Unbewusste wird das Individuum gespalten und verdoppelt. In der Theorie von Lacan entspricht das Unbewusste (je) der Verortung des Subjekts in einer symbolischen Ordnung, während das Ich (moi) alle Erzählungen und Geschichten über das Selbst und die Welt versammelt. Das Unbewusste befindet sich also auf der Ebene des Symbolischen, während das Ich sich auf der Ebene des Imaginären befindet. Mit dem Begriff des Imaginären meint Lacan, dass das Ich wie ein Spiegelbild funktioniert: Es entspricht dem Bild, das andere uns über uns selbst vermitteln. Daher meint Lacan, das Ich sei ein Anderer. Das Ich sei eine Illusion. Das Ich versucht zwar, Einheit und Identität herzustellen, aber es wird dabei ständig durch das Unbewusste boykottiert. Das Unbewusste durchquert den Versuch des Ichs, ein Ganzes zu sein (vgl. zu Jacques Lacan u.a. Rifflet Laimaire 1986; Krämer 2001; Munker/Roesler 2000).

Bhabha übernimmt die Vorstellung der Spaltung des Subjekts und überträgt sie auf das Problem der kolonialen Identität. Dabei geht er davon aus, dass der kolonisierte Mensch gespalten und entfremdet ist. Das kommt daher, weil der kolonisierte Mensch sich einerseits mit dem Kolonialherren identifiziert und sich wünscht, seinen Platz einzunehmen. Andererseits kann er und möchte er nicht seinen eigenen Platz aufgeben. Angesichts dieser Situation verdoppelt sich das kolonisierte Subjekt. Es befindet sich mindestens an zwei verschiedenen Orten, die zugleich besetzt werden. Diese Situation macht es schwer, dem kolonisierten Individuum einen Platz zuzuweisen. Das kolonisierte Subjekt wird unkalkulierbar (vgl. dazu auch Fanon 1980).

Die Ambivalenz der kolonialen Situation spiegelt sich auch in einem weiteren Begriff von Bhabha wider: die *Mimikry*. *Mimikry* bedeutet koloniale Imitation. Dabei ist *Mimikry* keine Identität, sondern eher ein ironischer

Kompromiss, wobei man hinzufügen muss, dass die Grenze zwischen Identität und Ironie wahrscheinlich fließend ist. Mimikry entsteht auf jeden Fall, wenn sich der Kolonisierte dem Verhalten des Kolonisierenden angleicht. Diese Ähnlichkeit wird von den Kolonisierenden als Bedrohung wahrgenommen, denn sie zerstört die Differenz zwischen Wir und den Anderen. Mimikry ist ambivalent, denn sie ist „beinahe dasselbe, aber nicht ganz“. Es ist diese Ambivalenz, die den Kolonisierenden zutiefst verunsichert⁴.

Schließlich befasst sich Bhabha auch mit der Konstruktion des Anderen im kolonialen Diskurs. Mit kolonialem Diskurs meint Bhabha die Produktion von Wissen über Kolonisierende und Kolonisierte. Seine zentrale Strategie ist die Herstellung und Verwendung von Stereotypen. Ein Stereotyp stellt ein vereinfachtes und rigides Bild über Wir und die Anderen dar und folgt dabei einer Logik der hierarchischen binären Oppositionen (vgl. dazu auch Hall 2000a). Das heißt, im kolonialen Diskurs werden Kolonisierte und Kolonisierende als Gegensatz betrachtet. Dabei wird der Kolonisierte stets als minderwertig und der Kolonisierende immer als überlegen dargestellt. Nun ist der koloniale Diskurs aber nicht nur folgenloses Wissen, sondern konstituiert sich als Machtapparat, der die soziale Realität bestimmt. Infolgedessen stellt der koloniale Diskurs eine Rechtfertigung für die Eroberung und eine Grundlage für die Diskriminierung des kolonialen Anderen dar. Darüber hinaus haben Stereotypen einen wichtigen Einfluss auf den Identifikationsprozess von Kolonisierten und Kolonisierenden. Sie stellen das Bild im Spiegel dar, mit dem sich die kolonialen Subjekte identifizieren. Da diese Stereotypen jedoch schematische und starre Bilder sind, die nach einer Logik des Entweder-Oder funktionieren, versperren sie den Zugang zu kultureller Differenz und Vielfalt. Für kolonisierte Subjekte bedeutet eine Identifikation mit Stereotypen ferner die Verinnerlichung eines minderwertigen Selbstbildes, wodurch sich ihre Entfremdung verschärft (vgl. zu Internalisierung von Diskriminierung und Dominanz auch Rommelspacher 1997).

Die Konstruktion des Anderen im Kolonialen Diskurs

Die Analyse der Interviews hat ergeben, dass koloniale Stereotypen eine äußerst wichtige Rolle bei der Konstruktion kultureller Identitäten bei jungen Erwachsenen aus dem deutsch-chilenischen Kontext spielen. Aus diesem Grund folgt eine nähere Betrachtung der Konstruktion des Anderen im Rahmen von Diskursen, die aufgrund ihrer Beziehung zur kolonialen Situation als koloniale Diskurse bezeichnet werden können.

4 Auch im lateinamerikanischen kolonialen Kontext spielte Mimikry eine nicht zu unterschätzende Rolle: Indem die Indianer nämlich pro forma die katholische Religion annahmen, aber de facto weiterhin ihren eigenen Glauben praktizierten, verunsicherten sie ihre spanischen Eroberer.

Was ist ein Diskurs?

Vertreter der postkolonialen Theorie beziehen sich bei ihrer Analyse des kolonialen bzw. westlichen Diskurses häufig auf den Diskursbegriff von Michel Foucault (vgl. dazu Said 1979; Hall 2000a; Young 2001). Aus diesem Grund möchte ich den foucaultschen Diskursbegriff in Anlehnung an Siegfried Jäger (2001, 2004) kurz erläutern, um somit ein besseres Verständnis von kolonialen Diskursen und ihren Auswirkungen zu erhalten.

Laut Jäger bezieht sich der Diskurs allgemein auf eine Gruppe von Aussagen oder eine Sprechweise, die ein Wissen über einen bestimmten Gegenstand darstellen. Wissen meint hier alle Arten von Inhalten und Bedeutungen, mit denen Menschen ihre umgebende Wirklichkeit deuten und gestalten. Individuen beziehen dieses Wissen aus den jeweiligen diskursiven Zusammenhängen, in die sie hineingeboren werden und in die sie ihr ganzes Leben lang verstrickt sind.

Man kann Diskurs als einen „Fluss von Wissen“ (Jäger 2001: 82) begreifen, der individuelles und kollektives Handeln bestimmt. Das heißt zunächst einmal, dass Diskurse als offene, dynamische und netzwerkartige Wissensformationen betrachtet werden können, wo verschiedene Diskursstränge eng miteinander verflochten und verschränkt sind. Es entsteht ein „diskursives Gewimmel“ und ein „Wuchern der Diskurse“ (Jäger 2001: 86).

Diskurse befinden sich weiterhin an die Praxis gekoppelt. Das bedeutet einerseits, dass Praxis die Produktion von Diskursen bewirkt und andererseits, dass Diskurse die Praxis beeinflussen. Darin besteht auch die Macht von Diskursen, nämlich darin, dass sie das Handeln von Individuen mitbestimmen und dadurch zur Strukturierung der Gesellschaft beitragen.

Diskurse werden ferner nicht von einzelnen Individuen hergestellt. Eher ist es so, dass alle am Diskurs mitstricken, aber keiner den Diskurs bestimmen kann. Diskurse spiegeln auch nicht einfach gesellschaftliche Realität wider, sondern besitzen eine Art Eigenleben. Sie stellen ihre eigene Realität dar, indem sie ihre diskursiven Gegenstände produzieren. Das bedeutet, dass Diskurse nicht nur eine bereits vorhandene Wirklichkeit widerspiegeln, sondern eher die Wirklichkeit prägen und gestalten.

Schließlich können die Individuen nicht außerhalb von Diskursen stehen. Sie werden in Diskurse hineingeboren und konstituieren sich anhand derer als Subjekte in einem bestimmten historischen und sozialen Zusammenhang. Individuen handeln weiterhin stets im Kontext von Diskursen und bestätigen oder verändern diese anhand ihrer Tätigkeit.

Was ist ein kolonialer Diskurs?

Innerhalb der postkolonialen Theorie wurde die Diskussion über den kolonialen Diskurs durch Edward Said in Gang gebracht. In seinem Werk über den Orientalismus untersucht Said die verschiedenen Diskurse und Institutionen,

die den Orient bzw. den Mittleren Osten als Objekt des Wissens konstruieren. Er nennt diesen Diskurs Orientalismus.

Die Debatte um den Orientalismus war grundlegend für den Postkolonialismus, da sie den Blick von der wirtschaftlichen und militärischen Hegemonie des Westens auf die Ebene der kulturellen Dominanz verschob. Kulturelle Dominanz wurde nun als eine Form epistemologischer Gewalt betrachtet. Auf der anderen Seite wurden koloniale und imperiale Ideologien zu einer Frage des Diskurses. Diese Vorstellung ermöglichte zum ersten Mal ihre systematische Untersuchung anhand einer Analyse von Texten (Young 2001).

Orientalismus bezieht sich auf eine Form des westlichen Diskurses über den Orient. Damit meint Said zunächst einmal den akademischen westlichen Diskurs über den Orient, d.h. wie der Orient an unterschiedlichen Institutionen des Westens untersucht und vermittelt wird. Eine weitere Bedeutung von Orientalismus bezieht sich auf die allgemeine Unterscheidung zwischen Orient und Okzident, so wie sie in zahlreichen literarischen Texten erscheint. Die Verbindung dieser beiden Ebenen führt zum Begriff des Orientalismus, so wie ihn Said letzten Endes versteht, d.h. Orientalismus stellt eine Institution dar, die mit dem Orient umgeht, Aussagen über den Orient trifft, den Orient autorisiert, ihn beschreibt, lehrt, platziert und beherrscht. Orientalismus ist eine Form westlicher Dominanz über den Orient. Er steht in Zusammenhang mit der Konstruktion einer europäischen Identität, die sich im Vergleich zu nicht-europäischen Völkern und Menschen als überlegen betrachtet (Said 1979).

Der schwerwiegendste Kritikpunkt an Saids Orientalismus steht in Zusammenhang mit seiner Unterscheidung zwischen Orientalismus und realem Orient (u.a. Young 2001; Bhabha 2000). Denn obwohl sich Said auf den foucaultschen Diskursbegriff beruft, trennt er Diskurs und Praxis. So geht Said davon aus, dass Orientalismus ein westlicher Diskurs von Macht, Dominanz und Hegemonie über den Orient ist und gleichzeitig den realen Orient verkennt. Mit anderen Worten beschränkt Said den Orientalismus auf eine akademische und literarische Praxis der Produktion, Ansammlung und Verwaltung von Wissen über den Orient, die sich nur im geringen Maße auf den Orient selbst bezieht. Es geht um die Projektion und Überstülping der westlichen Vorstellungen über den Orient auf den Orient selbst (vgl. dazu Said 1979). Saids Kritiker werfen ihm also vor, dass er sich auf einen Diskurs bezieht, der den Orient ohne Bezug auf die entsprechende soziale Wirklichkeit konstruiert. Kolonialer Diskurs im foucaultschen Sinn hätte sich eigentlich mit der historischen Emergenz einer kolonialen Praxis auseinandersetzen müssen (Young 2001).

Seit dem Orientalismus beschäftigten sich verschiedene postkoloniale Autoren mit einer Kritik kolonialer Diskurse, die als wichtiger Teil der anhaltenden kulturellen Dominanz des Westens betrachtet werden. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen steht meistens eine Form von Wissen, die der Westen im Laufe des Kolonialismus und Imperialismus über die Anderen produziert hat. Es handelt sich dabei um ein Repräsentationssystem, das auf Stereotypen über den Westen und über den Rest (vgl. Hall 2000a) beruht, die in hierarchischer

und dualistischer Form gegenübergestellt werden (vgl. auch Bhabha 2000). Darüber hinaus gibt es wenig Übereinstimmung darüber, was der koloniale Diskurs eigentlich bezeichnet, auf welche historische Phase er sich wesentlich bezieht oder welchen Anderen er vorwiegend im Blick hat. So ist zum Beispiel der Andere im Diskurs des Orientalismus nicht unbedingt mit dem Diskurs über den südamerikanischen Anderen vergleichbar. Kolonialer Diskurs ist daher kein klar umrissener Gegenstand und wird im Rahmen der postkolonialen Kritik auch sehr unterschiedlich gehandhabt.

Wenn ich im Rahmen dieser Arbeit von kolonialen Diskursen spreche, beziehe ich mich hauptsächlich auf Diskurse über den Anderen im südamerikanischen Raum seit der Eroberung und Entdeckung Amerikas Ende des 15. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei um diskursive Formen von Wissen, die ich als kolonial bezeichnet habe, weil sie meines Erachtens in der Erfahrung der amerikanischen kolonialen Geschichte begründet sind. Im Kern dieser Diskurse liegt die Gegenüberstellung zwischen Europa und Amerika, wobei Europa als Teil des Westens verstanden wird. Der Westen bezieht sich hierin auf eine Konstruktion, die nicht über Ort und Geografie definiert werden kann. Der Westen stellt eher ein Konzept dar, das Gesellschaften in westlich und nicht-westlich klassifiziert und diese mit einer Reihe von Bildern und Assoziationsketten verbindet. Dabei versteht sich der Westen stets als Idealmodell und Maßstab für nicht-westliche Gesellschaften (vgl. Hall 2000a). Diese Überlegenheit des Westens gegenüber dem Rest ist eine charakteristische Eigenschaft kolonialer Diskurse.

Besonders relevant erscheint mir schließlich die Beziehung zwischen kolonialen Diskursen und Subjektbildung. Ich gehe davon aus, dass die Menschen im Kontext von Diskursen vergesellschaftet werden und dass Diskurse individuelles und kollektives Handeln mitbestimmen. Das bedeutet, dass koloniale Diskurse eine wichtige Grundlage für die Herausbildung kultureller Identitäten darstellen und dass die Wahrnehmung und das Verhalten von Menschen in der Gegenwart weiterhin unter dem Einfluss kolonial geprägter kultureller Stereotypen stehen. Diese Annahme wurde durch die Analyse der Interviews junger Erwachsener im deutsch-chilenischen Raum auch weitgehend bestätigt.

Erste Begegnungen: Der Entdeckerdiskurs

Die europäische Expansion fällt mit dem Ende des Mittelalters und dem Beginn des modernen Zeitalters in Europa zusammen. Ein Schlüsselereignis dieser Expansion ist die Entdeckung Amerikas durch Cristóbal Colón⁵. Colón

5 Colón war der Überzeugung, dass die Namen mit dem Wesen der Dinge übereinstimmen. Deshalb trug er den Namen Cristóbal Colón. Der Name Cristóbal weist darauf hin, dass er sich als Träger Christi verstand. Colón dagegen bedeutet Neubesiedler. Colón sah sich also selbst als Evangelisator und Kolonisator (Todorov 1985). Die bedeutungsträchtige Konnotation der spanischen Schreib-

war ein überzeugter Christ, der seinen Glauben über die Welt verbreiten wollte. Seine Absicht war es, eine direkte und kurze Route nach China zu finden, um dort die Geldmittel für einen neuen Kreuzzug zur Befreiung von Jerusalem zu besorgen. Paradoxerweise hat ihn diese mittelalterliche Denkart dazu geführt, Amerika zu entdecken und das moderne Zeitalter einzuleiten.

Das mittelalterliche Denken bei Colón beeinflusste auch maßgebend seinen Umgang mit den neu entdeckten Territorien und der dort vorgefundenen kulturellen Differenz. Dieser Umgang mit kultureller Differenz ist charakteristisch für den kolonialen Diskurs, der den Anderen anhand des bekannten Bedeutungssystems begreift und ihn dabei gleichzeitig völlig verkennt. So geht Colón von der absoluten Wahrheit seines Wissens und Glaubens aus und interpretiert alles Neue unter diesem Gesichtspunkt. Dabei ignoriert er vollkommen die kulturelle Differenz des Anderen. Ein Beispiel dafür ist, dass Colón sich von Anfang an darum bemüht, die entdeckten Territorien neu zu benennen. Er weiß zwar, dass die meisten Orte schon ihre eigenen Namen besitzen, doch er geht davon aus, dass diese Namen bedeutungslos sind. Nur seine Bezeichnungen sind die richtigen. Ein weiteres Beispiel bezieht sich auf die Kommunikation mit amerikanischen Eingeborenen, wo Colón stets davon ausgeht, dass er weiß, wovon seine Gesprächspartner sprechen, obwohl er eigentlich kein Wort ihrer Sprache beherrscht. In der Tat weigert sich Colón zu erkennen, dass die Indianer überhaupt sprechen können. Da ihm die Sprache nicht bekannt ist, geht er einfach davon aus, dass sie keine Sprache beherrschen. So kommt es, dass Colón stets in imaginären Gesprächen verwickelt ist, in denen er immer nur seine eigenen Vorstellungen bestätigt. Mit anderen Worten, Colón versteht, was er verstehen möchte (Todorov 1985).

Die Europäer hatten offensichtlich große Schwierigkeiten im Umgang mit der kulturellen Differenz zwischen Europa und Amerika. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sie sich zunächst die Frage stellten, ob die Indianer eher als Menschen oder als Tiere behandelt werden sollten. Das war eine wichtige Frage, denn Menschen konnten nicht versklavt und ermordet werden. Diese Debatte beschäftigte die Europäer während eines großen Teils des 16. Jahrhunderts (Hall 2000a). In der Praxis wurden die amerikanischen Eingeborenen zunächst einmal als Objekte und später als etwas zwischen Tier und Mensch wahrgenommen und entsprechend behandelt. Dabei war es Bartolomé de las Casas, der die Ansicht verteidigte, die Indianer seien Menschen und dürften aus diesem Grund nicht malträtet werden. Das bedeutete jedoch nicht die Aufhebung der Ungleichheit zwischen Indianern und Europäern, sondern eher die Gleichsetzung der amerikanischen Bewohner mit Frauen und Kindern (Todorov 1985). Das hat zu dem Bild des Kolonialismus als Familie beigetragen, in dem der Kolonialherr als Vater und die Indianer als die unmündigen Kinder dargestellt wurden, die ihrem Vater gehorchen mussten (u.a. Zantop 1999; Todorov 1985).

weise des Namens von Cristóbal Colón haben mich dazu veranlasst, in Anlehnung an Todorov, die ursprüngliche Schreibweise beizubehalten

Eines der ersten Merkmale, die den europäischen Eroberern von den Indianern auffielen, war deren Nacktheit. Das Fehlen von Kleidern wurde einerseits als Indiz für das Fehlen an Kultur gedeutet. So wurde davon ausgegangen, dass die Indianer nicht nur sprachlos waren, sondern auch keine Traditionen und keine Religion besaßen. Andererseits wurde die körperliche Schönheit der Indianer bewundert. Diese Bewunderung erstreckte sich auch bald auf den moralischen Bereich: Die Indianer wurden als gut beschrieben. Todorov (1985) macht in dieser Hinsicht eine interessante Anmerkung, indem er meint, dass die Kategorien „gut“ oder „schlecht“ nichts über das Objekt der Betrachtung, sondern vielmehr etwas über den inneren Zustand des Betrachters aussagen. Damit bestätigt sich, dass die Europäer nicht die Absicht hatten, die Eingeborenen kennen zu lernen. Es handelt sich vielmehr um eine Projektion ihrer eigenen Wünsche und Phantasien auf die Indianer. Durch diese Projizierung der eigenen Phantasien und Wünsche wird das Andere einerseits bewundert und idealisiert, während es andererseits abgewertet und abgelehnt wird. Diese Aufspaltung in „guter und schlechter Wilder“ ist charakteristisch für den kolonialen Diskurs (s. dazu auch Hall 2000a).

Zu dem Bild des „guten Wilden“ gehört die Auffassung, die Eingeborenen seien gut und unschuldig und befänden sich in einem reinen Naturzustand, der oft mit dem Paradies auf Erden verglichen wurde (Todorov 1985, 1991; Hall 2000a). Besonders beeindruckt waren die Europäer von der sexuellen Freizügigkeit der Indianer. Young (1995) spricht in dieser Hinsicht vom kolonialen Begehren. Sexuelle Phantasien der Unschuld und Unterwerfung spielen eine wichtige Rolle im Rahmen des kolonialen Diskurses. In diesem Zusammenhang wurde der südamerikanische Kontinent zum Beispiel als jungfräuliches und feminines Gebiet betrachtet, das durch den männlichen europäischen Eroberer unterworfen wurde (Zantop 1999; Lübcke 2003). Weitere Wünsche sexueller Besitzergreifung im kolonialen Kontext bezogen sich auf Phantasien rassistischer Transgression und Vermischung (Zantop 1999; Young 1995).

Das Bild des „guten Wilden“ hatte aber natürlich auch eine Kehrseite. So galten die amerikanischen Bewohner nicht nur als schön, frei und unschuldig, sondern auch als rückständig, unzivilisiert und degeneriert. Sie waren Barbaren ohne Urteilskraft. Sie waren dumm, wild und maßlos. Sie opferten Menschen, praktizierten den Kannibalismus und kannten kein Christentum. Diese Eigenschaften wurden den Tugenden der europäischen Eroberer entgegengesetzt. Daraus entstand eine Gruppe von Aussagen, die auf hierarchischen und binären Oppositionen aufgebaut war. Diese Hierarchien basierten stets auf demselben Prinzip: Das Europäische galt als vollkommen, tugendhaft und überlegen, während die Eingeborenen als unvollkommen, verdorben und minderwertig beschrieben wurden. Somit sahen sich die Europäer in ihrem Recht und sogar in der Pflicht, die Indianer zu unterwerfen und ihnen das Gute aufzuzwingen (vgl. u.a. Todorov 1985; Hall 2000a).

Zusammenfassend kann sagen, dass der koloniale Diskurs hauptsächlich auf zwei diskursiven Strategien begründet ist. Auf der einen Seite kann man die Unfähigkeit der Europäer im Umgang mit kultureller Differenz feststellen,

die einerseits zur Verkenning des Anderen und andererseits zu dem Versuch führt, das Andere in den eigenen Bedeutungskategorien zu begreifen. Diese Kategorien werden im Anschluss den Anderen aufgezwungen. Auf der anderen Seite kann man eine Projizierung der eigenen Wünsche und Phantasien auf das Andere erkennen. Durch diese Projizierung wird das Objekt in „gut“ und „böse“ aufgespalten, d.h. die Anderen werden einerseits idealisiert und andererseits abgelehnt. Beide Aspekte werden als Gegensatz des europäischen Subjektes gesehen. Dadurch wird ein Diskurs aufgebaut, dessen Hauptmerkmal eine duale Aufspaltung ist. Das betrifft nicht nur die Aufspaltung des Anderen, sondern auch die Aufspaltung und Gegenüberstellung zwischen dem Westen und dem Rest (vgl. Hall 2000a). Der Rest wird dabei als das Spiegelbild des Westens definiert, d.h. der Rest ist das, was der Westen nicht ist.

Diese diskursiven Strategien werden schließlich durch die Verwendung von Stereotypen untermauert. Stereotypen sind einseitige und extrem vereinfachte Beschreibungen, die einem Objekt oder Ort zugeschrieben werden. Im Rahmen des kolonialen Diskurses werden Stereotypen in entgegengesetzte Elemente wie gut/böse oder zivilisiert/nicht zivilisiert aufgespalten. Alle anderen Unterschiede werden vereinfacht. Somit entsteht die hierarchische und binäre Reihe von Oppositionen, die für den kolonialen Diskurs typisch ist (Hall 2000a; Bhabha 2000; Todorov 1985).

Die Frage der Zivilisation

Seit der Entdeckung Amerikas wurde immer wieder der Versuch unternommen, die Differenz zwischen dem Westen und dem Rest theoretisch zu erfassen. Der koloniale Diskurs diente dabei als Grundlage für die Diskussion und Entwicklung von Konzepten wie Zivilisation und Rassismus. Die Definition von Zivilisation im Zeitalter der Aufklärung wurde beispielsweise stark durch den kolonialen Diskurs geprägt (vgl. Hall 2000a). So wurden Studien über Indianer bei der Ausarbeitung der Gegensätze zwischen zivilisierten und barbarischen Völkern verwendet. Auch die Doktrin des Rassismus baut auf Stereotypen des kolonialen Diskurses auf (vgl. dazu Todorov 1991).

Laut Young (1995) bezog sich das Wort „zivilisiert“ zunächst einmal auf eine Gegenüberstellung zwischen Stadt und Land. In dieser Hinsicht kamen die zivilisierten Menschen aus der Stadt, während die Barbaren auf dem Land wohnten⁶. Die dominante Bedeutung von Zivilisation wurde jedoch in Frankreich während der Aufklärung geprägt. Zivilisation bezeichnet demnach einen Prozess der Säkularisierung und Rationalisierung von Gesellschaften, der sich auf sozialer Ebene als Kultivierung und Verfeinerung ausdrückt. Auf einer subjektiven Ebene bedeutet dieser Prozess eine „zivilisatorische Zähmung des Subjektes“ (Elias zit. n. Hohl 1998: 21).

6 Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Barbar“ kann allerdings bis nach Griechenland zurückverfolgt werden, wo die Barbaren diejenigen Menschen bezeichneten, die kein Griechisch sprachen.

In Bezug auf den kolonialen Diskurs ist es wichtig zu unterstreichen, dass der Begriff der Zivilisation während der Aufklärung einen universalistischen Anspruch hatte. So sind die Denker der Aufklärung davon ausgegangen, dass Zivilisation ein allgemein gültiger Evolutionsprozess war, der alle Gesellschaften dieser Welt in gleicher Weise betraf. Das heißt, dass alle Gesellschaften früher oder später einen Zivilisationsprozess durchmachen und den Grad einer zivilisierten Gesellschaft erreichen konnten. In diesem Zusammenhang betrachteten sich die europäischen Gesellschaften als Höhepunkt der Geschichte und der Zivilisation und ernannten sich selbst zum Modell und Maßstab des gesellschaftlichen Fortschritts. In der Praxis bedeutete diese Auffassung, dass nicht-europäische Gesellschaften anhand europäischer Kategorien beurteilt wurden. Daraus folgt, dass nicht-europäische Gesellschaften stets im Defizit gegenüber europäischen Gesellschaften standen, was zu deren Bild als rückständig und unzivilisiert beigetragen hat (vgl. dazu Hall 2000a; Young 1995; Todorov 1991; Larraín 1994).

Die Übertragung europäischer Kategorien auf nicht-europäische Gesellschaften ist offensichtlich die Schattenseite des universalistischen Anspruches von Zivilisation. Sie führte zum Vorwurf des Ethnozentrismus (Todorov 1991; Larraín 1994; Beck 2004). Der Ethnozentrismus stellt die eigenen partikularen Werte in den Mittelpunkt und behauptet, es handle sich nicht nur um irgendwelche Werte, sondern um *die* Werte überhaupt. Somit wird den nicht-europäischen Gesellschaften der eigene Standpunkt aufgedrängt und die Differenz des Anderen verkannt. Die Gefahr ist dabei einerseits die Einschränkung von Vielfalt und andererseits die Konstruktion des Anderen als minderwertig, weil er nicht in das universelle Schema passt.

Doch der universalistische Anspruch des Zivilisationsprozesses hatte nicht nur eine dunkle, sondern auch eine positive Seite. So konnten, dank einer Vorstellung von allgemeiner Gleichheit, auch gleiche Rechte für alle eingefordert werden. Ein weiterer positiver Aspekt des französischen Zivilisationskonzeptes bezieht sich auf die Vorstellung, dass Zivilisation als Entwicklung verstanden wurde, die durch Erziehung und Bildung gefördert werden konnte. Wir haben schon vorher gesehen, dass diese Vorstellung die Grundlage der zivilisatorischen Mission im französischen Imperialismus darstellte, was zum hohen Bildungsstand in den französischen Kolonien beigetragen hat (Young 1995, 2001). Die Veränderbarkeit des Individuums durch Erziehung und Bildung steht in besonderen Kontrast mit rassistischen Auffassungen kultureller Differenz, die davon ausgehen, dass Bildung nichts am primitiven Stand zurückgebliebener Gesellschaften ändern kann. Das heißt, dass der Zivilisationsbegriff der Aufklärung in erster Linie als Kulturalismus und nicht als Rassismus verstanden werden muss. Mit anderen Worten klassifiziert der Begriff der Zivilisation keine Körper, sondern Kulturen (Todorov 1991).

Am Anfang des Zeitalters der Aufklärung wurde der Begriff der Zivilisation mit Kultur gleichgesetzt. Kultur wurde in diesem Zusammenhang als Kultivierung und Bildung des Geistes verstanden. Im Laufe der Zeit entkoppeln sich jedoch beide Begriffe. Diese Entkoppelung wird im deutschen Raum

durch Herders neue Definition von Kultur veranlasst (vgl. dazu Young 1995; auch Welsch 1997, 2000). Herder betrachtet Kultur als die Lebensweise eines Volkes, die sich insbesondere aus der Beziehung des Volkes zu seinem spezifischen Lebensraum, zu seinen Traditionen und zu seiner Sprache entwickelt. Somit gibt es nicht mehr die Kultur, sondern Kulturen im Plural. Eine wichtige Eigenschaft dieser Kulturen ist ihre innere Homogenität und äußere Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen. Herder führt hiermit einen kulturellen Relativismus ein, da Kulturen grundsätzlich als isoliert dargestellt werden. Obwohl sich Herder mit seinem kulturellen Relativismus gegen den Begriff der Zivilisation wendet, bricht er andererseits nicht ganz mit der Idee, dass es je nach Zivilisationsgrad eine Hierarchie von Kulturen gibt. So geht Herder ebenfalls davon aus, dass europäische Gesellschaften überlegen sind. Schließlich war Herders Kulturdefinition äußerst folgenreich, da sie als Grundlage für den Begriff der Nationalkultur verwendet wurde. Andererseits wurde Herders Kulturkonzept auch von Rassisten weiterentwickelt. Hierin wurden Kultur und Rasse gleichgesetzt.

Das Problem des Rassismus

Rassismus als Doktrin und Praxis entsteht in Europa während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und erlebt ihren offiziellen Untergang nach dem zweiten Weltkrieg. Dabei bezeichnet Rassismus einen Diskurs, der auf Stereotypen des kolonialen Diskurses aufbaut und gleichzeitig neue Aspekte hinzufügt.

Rassismus geht zunächst davon aus, dass es Rassen gibt. Rassen beziehen sich auf menschliche Gruppen mit gemeinsamen physischen Eigenschaften, wobei die Differenz zwischen Rassen mit der Differenz zwischen Tierspezies gleichgesetzt wird. So wird davon ausgegangen, dass zwischen zwei menschlichen Rassen die gleiche Distanz besteht als zwischen einem Pferd und einem Esel. Eine gegenseitige Befruchtung wird in dieser Hinsicht zwar nicht ausgeschlossen, sie wird aber in jedem Fall kategorisch abgelehnt. Dieser Begriff der Rasse wird in der Gegenwart nicht mehr akzeptiert. Es hat sich gezeigt, dass Rasse vielmehr eine diskursive und keine biologische Kategorie ist. Obendrein ist der Begriff der Rasse aus biologischer Sicht vollkommen absurd, da die genetischen Differenzen innerhalb einer Rasse genauso groß sind wie die Unterschiede zwischen einer Rasse und der anderen. Daher muss Rassismus als die Konstruktion einer bestimmten Menschengruppe als Rasse betrachtet werden (Todorov 1991; Hall 2000a; Mecheril/Teo 1994; vgl. auch Kalpaka/Räthzel 1990).

Die Unterscheidung verschiedener Rassen führt den Rassismus weiterhin zu einer Verknüpfung zwischen physischen und moralischen Aspekten. Mit anderen Worten geht der Rassismus davon aus, dass es eine Verbindung zwischen Biologie und Kultur gibt, so dass die Unterscheidung von Rassen mit den verschiedenen Kulturen zusammenfällt. Mehr noch, Rassisten sind der Auffassung, dass biologische Unterschiede kulturelle Differenzen bestimmen.

Diese Sichtweise führt zur Vorstellung, dass kulturelle Eigenschaften genetisch weitergegeben werden und dass es unmöglich ist, Menschen durch Bildung zu beeinflussen. Dieser Determinismus führt ferner zu der Ansicht, dass das individuelle Verhalten stark von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse/Kultur abhängt.

Der Rassist gibt sich schließlich nicht damit zufrieden, die Differenzen zwischen den Gruppen hervorzuheben. Er etabliert auch eine Hierarchie von Rassen, wo einige Rassen überlegen und andere unterlegen sind. Dafür verwendet er den universalen Maßstab der Zivilisation. Hierin kann man sehen, dass Doktrin und Praxis des Rassismus weiterhin auf Stereotypen des kolonialen Diskurses aufbauen (vgl. dazu u.a. Todorov 1991).

Die Etablierung des rassistischen Diskurses kann bis zu Buffon und seiner „*Histoire Naturelle*“ (1749) zurückgeführt werden (vgl. dazu Todorov 1991; Young 1995; Zantop 1999). Buffon ist davon ausgegangen, dass es eine einzige Menschengattung gibt, die sich in verschiedene Rassen unterteilt. Da die Menschen Teil einer einzigen Gattung sind, können sie auch anhand gemeinsamer Kriterien beurteilt werden. Das erlaubt Buffon, Zivilisation und Barbarei gegenüberzustellen. Auf der anderen Seite stellt Buffon die Verbindung zwischen biologischen und kulturellen Merkmalen her und legt somit den Grundstein für den biologischen Determinismus. Dabei wendet sich Buffon gegen die Vorstellung, dass Bildung die Menschen verändern kann.

Buffons Ideen werden durch andere Autoren weiterentwickelt. Darunter befindet sich auch Renan (vgl. Todorov 1991). Renan bricht mit der Vorstellung, dass die Menschheit einen einzigen Ursprung hat. Dagegen werden die Differenzen zwischen den Rassen als absolut dargestellt. Zivilisation befindet sich ferner im Blut. Das heißt, dass man entweder mit Vernunft geboren wird oder nicht. Weniger entwickelte Rassen können dieser Ansicht nach nicht durch Bildung zivilisiert werden. Es gibt keinen Fortschritt. Zivilisation kann nur durch Rassenvermischung erzeugt werden. Auf der anderen Seite vollzieht Renan eine Verschiebung des Rassismus, indem er den Begriff der Rasse teilweise durch den Begriff der Kultur ersetzt. Dadurch begründet er einen Kulturalismus. Im Gegensatz zum Rassismus geht der Kulturalismus davon aus, dass Individuen nicht von den Merkmalen ihrer Rasse, sondern von den Eigenschaften ihrer Kultur bestimmt werden. Kulturalismus wird gegenwärtig als die moderne Form des Rassismus betrachtet (u.a. Todorov 1991; Hall 2000a; Çinar 1999; Kalpaka/Räthzel 1990).

Wenn man heutzutage von Rassismus spricht, so überlagern sich sowohl koloniale und rassistische Diskurse als auch die Frage nach der Zivilisation. Das trägt in der Gegenwart dazu bei, dass der Begriff des Rassismus auf sehr unterschiedlicher Weise diskutiert wird. Nur eins steht fest: Rassismus hat sich nicht aufgelöst, sondern nur eine andere Form angenommen. Ein wesentlicher Aspekt dieser neuen Erscheinungsform ist, dass der Begriff der Rasse durch den Begriff der Kultur ersetzt wurde. In dieser Hinsicht spricht man heutzutage von Kulturalismus, kulturalistischen Rassismus oder Rassismus ohne Rassen (vgl. u.a. Çinar 1999; Kalpaka/Räthzel 1990; van Dijk 1992; To-

dorov 1991). Der Rassismus ohne Rassen oder auch Neorassismus verwendet zwar nicht mehr den Begriff der Rasse, doch er unterstreicht die absolute Differenz zwischen den Kulturen und die Vorstellung, dass Individuen durch ihre Kultur determiniert sind. Dabei funktionieren physische Merkmale weiterhin als sichtbares Zeichen kultureller Differenz, so dass man sagen kann, dass Hautfarbe immer noch mit bestimmten Verhaltensweisen und Lebensweisen verbunden wird, die als unveränderbar gelten (Kalpaka/Räthzel 1990; Todorov 1991; Bhabha 2000). Man kann also davon ausgehen, dass der Begriff der Rasse nur vordergründig aufgegeben wurde. Andererseits bezeichnet der Neorassismus auch die Angst vor Überfremdung und Abwehr von Fremden als natürliche Verhaltensweisen (s. dazu Enzensberger 1992). Dieser letzte Aspekt ist besonders beunruhigend, da rassistische Ausschlusspraktiken dadurch rechtfertigt werden (vgl. Çinar 1999).

Die gegenwärtige Rassismusforschung hat außerdem die Diskussion des alltäglichen Rassismus in den Vordergrund gestellt. Demnach ist Rassismus kein abweichendes Verhalten einiger weniger Personen, sondern Bestandteil eines alltäglichen rassistischen Diskurses, der von der Dominanz bestimmter gesellschaftlicher Gruppen ausgeht (vgl. van Dijk 1992; Kalpaka/Räthzel 1990). In diesem Zusammenhang ist der alltägliche Rassismus kein offener rechtsextremer Diskurs, sondern ist eine subtile und indirekte Darstellung der dominanten Gruppe als fortschrittlich, modern und tolerant, während die Anderen als minderwertig, rückständig und problematisch betrachtet werden (van Dijk 1992). Rassistische Diskurse werden somit zu einem selbstverständlichen Bestandteil des Alltags und der kulturellen Identität. Das bedeutet, dass niemand jenseits des rassistischen Diskurses steht, sondern geradezu in diesem Rahmen vergesellschaftet wird. Daher sprechen Kalpaka/Räthzel auch von der Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein.

Der alltäglich rassistische Diskurs steht in enger Verbindung mit kolonialen Stereotypen. In dieser Hinsicht bin ich der Meinung, dass der Rassismus auf kolonial geprägten Diskursen aufbaut und dabei besonders die biologische Ebene ins Spiel bringt, die im kolonialen Diskurs nicht so deutlich im Vordergrund steht. Allerdings ist der Übergang zwischen kolonialen und rassistischen Diskursen fließend. Im Rahmen dieser Arbeit werde ich mich weiterhin bevorzugt auf koloniale und nicht auf rassistische Diskurse beziehen, obwohl ich davon ausgehe, dass beide miteinander verbunden sind. Der wichtigste Grund dafür liegt darin, dass die chilenische und deutsch-chilenische Geschichte kolonial geprägt sind und es in diesem Kontext mehr Sinn macht, von kolonialen statt von rassistischen Diskursen zu sprechen.

Der Begriff der Hybridität

Hybridität und Rassismus

Der Hybriditätsbegriff entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in einem engen Zusammenhang mit rassistischen Vorstellungen. Hybridität entspricht in dieser Hinsicht einem Ausdruck, der aus den Naturwissenschaften stammt und auf die Beziehungen zwischen den Rassen übertragen wurde. In der Biologie und in der Botanik weist das Konzept des Hybriden auf eine Pflanze oder ein Tier hin, das aus einer Kreuzung zwischen zwei verschiedenen Arten von Pflanzen bzw. Tieren entsteht. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff des Hybriden im Falle eines Menschen verwendet, dessen Eltern unterschiedlichen Rassen angehören (vgl. Schneider 1997; Young 1995; Aydin 2003).

Während des 19. Jahrhunderts war Hybridität ein Schlüsselbegriff in der Diskussion über kulturelle bzw. rassistische Unterschiede (vgl. Young 1995). Im Zentrum dieser Diskussion stand die Frage, ob die verschiedenen Völker Varianten einer einzigen Menschheit (Monogenese) oder unterschiedliche menschliche Spezies waren (Polygenese). In Analogie zum Maultier wurde davon ausgegangen, dass das Ergebnis einer sexuellen Begegnung zwischen unterschiedlichen menschlichen Spezies unfruchtbar sein musste. Das heißt, wenn die These der Polygenese richtig war, so durften hybride Menschen nicht fruchtbar sein. Unfruchtbarkeit wurde in diesem Zusammenhang als Mechanismus zur Reinhaltung von Rassen bewertet. Das Argument der Unfruchtbarkeit hybrider Menschen konnte jedoch nicht die Tatsache erklären, weshalb die Population von Mischlingen in den Kolonien ständig wuchs. Diese Beobachtung unterstützte das Argument der Monogenese, d.h. dass es eine einzige Menschheit gab, die sich in verschiedenen Menschenrassen unterteilte. Hierbei ging man davon aus, dass eine fruchtbare Mischung oder Amalgamierung zwischen unterschiedlichen Rassen unbegrenzt möglich war.

Daraufhin haben die Vertreter der Polygenese die These unterschiedlicher menschlicher Spezies mehr oder weniger aufgegeben, doch sie haben weiterhin die Ansicht vertreten, dass die Differenz zwischen menschlichen Rassen absolut war. So hat sich die Diskussion von der Unfruchtbarkeitsthese auf die Debatte von Hybridität als menschliche Entartung verschoben. In dieser Hinsicht wurden die Nachkommen unterschiedlicher Menschenrassen zwar als fruchtbar anerkannt, gleichzeitig aber auch als Degradation der Menschheit bezeichnet. Als degradierte Wesen konnten hybride Individuen bei ihren Mitmenschen nur Ekel erzeugen. Diese Abneigung gegenüber Hybridität wurde als natürliches Mechanismus zur Auseinanderhaltung von Menschenrassen bewertet, so dass man davon ausging, dass hybride Menschen dazu prädestiniert waren, nach mehreren Generationen entweder auszusterben oder auf einen oder den anderen ursprünglichen Menschentypus zurückzukehren. Dieses Argument stieß in Europa jedoch auf ein Problem, da europäische Völker selbst gemischt waren. Dabei konnten die Europäer ihre hybride und demnach

entartete Existenz nicht mit der Vorstellung vereinbaren, sie seien der Höhepunkt der Zivilisation. Aus diesem Grund wurde eine Differenzierung zwischen nahe liegenden und entfernten Rassen getroffen. Hierbei wurden die Vereinigungen zwischen nahe liegenden Rassen, wie zum Beispiel in Europa, als fruchtbar gekennzeichnet, während die Kreuzung zwischen entfernten Rassen, wie zum Beispiel in Lateinamerika, zur Degeneration führte.

Die Hybriditätsdebatte hat sich in der Gegenwart aus dem ursprünglichen Kontext des Rassismus gelöst und wurde auf den kulturellen Bereich übertragen. Das bedeutet, dass man Hybridität heutzutage weniger als biologische Kreuzung, sondern vorwiegend als kulturelle Strategie der Vermischung und Aushandlung von Differenzen versteht (vgl. dazu Toro 1999; Canclini 1990). Gleichwohl wird Hybridität in manchen Zusammenhängen weiterhin mit Bastardisierung und Unreinheit verbunden. Obwohl diese Metaphern heutzutage nicht mehr eine rassistische Deutung besitzen, sondern eher als Provokation und subversive Umdeutung des Begriffes verstanden werden (s. dazu z.B. Mecheril 2003), haben sie andererseits zur Ambivalenz und schlechten Ruf des Hybriditätsbegriffes beigetragen. So wird der Hybriditätsbegriff nicht selten aufgrund seiner biologischen Implikationen und seiner Verbindung zu rassistischen Diskursen kritisiert (vgl. dazu hauptsächlich Young 1995; auch Dietrich 2001).

Hybridität und Sprache

Mikhail Bakhtin war ein russischer Sprachphilosoph und Kulturkritiker des 20. Jahrhunderts, der die Diskussion über Hybridität nachhaltig prägte. Seine Überlegungen über das Hybride ermöglichten nicht nur die Übertragung der Hybriditätsdebatte auf den kulturellen Bereich (u.a. Schneider 1997; Young 1995; Aydin 2003; Bakhtin 1981), sondern stellen noch bis heute die Grundlage für die Diskussion über Hybridität dar⁷.

Im Rahmen seiner Theorie des Romans entwickelte Bakhtin ein sprachliches Modell von Hybridität. Darunter verstand er eine Mischung aus zwei Sprachen innerhalb einer einzigen Aussage. Unter Sprache verstand Bakhtin nicht nur ein Sprachsystem, sondern eine historisch und gesellschaftlich spezifische Sprech- und Sichtweise, die mit einem bestimmten Glaubenssystem und Bewusstsein verbunden waren.

„What is a hybridization? It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor.“ (Bakhtin 1981: 358)

7 Bhabha hat seinen Begriff der Hybridität zum Beispiel stark auf die Arbeit von Bakhtin bezogen (Young 1995). Auch Bhavnani (1999) bezieht sich in ihren Überlegungen zur situativen und organischen Hybridität auf Bakhtin

Wichtig ist noch zu betonen, dass die Sprachmischung nur dann als hybrid gilt, wenn sich die verschiedenen Sprachen noch unterscheiden lassen. Das heißt, es handelt sich um eine Vermischung, bei der die ehemaligen Unterscheidungen noch rekonstruierbar sind (Bakhtin 1981; Schneider 1997; Young 1995). Damit verbunden liegt die Vorstellung, dass Hybridität nicht ohne Differenz zu denken ist.

Bakhtin trifft weiterhin eine Unterscheidung, die zum doppelten Charakter des Hybriditätsbegriffes als zugleich identisch und anders beigetragen hat. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen organischer und intendierter Hybridität. Organische Hybridität bezieht sich dabei auf die historische Entwicklung von Sprachen. Der Ausgangspunkt der Überlegung ist die Beobachtung, dass jede Sprache hybrid ist, da sie sich aus zahlreichen anderen Sprachen und Sprechweisen entwickelte. Mehr noch, laut Bakhtin verändern sich Sprachen hauptsächlich anhand von Hybridisierung (Bakhtin 1981; Young 1995). Dennoch werden Sprachen nicht immer als hybrid wahrgenommen. Ihre Differenz und Vermischung sind stumm. Hybridisierung hat sich in diesem Zusammenhang habitualisiert, so dass die einzelnen Komponenten der Sprachmischung nicht mehr als solche erkennbar sind und die Sprache als eigenständige, einheitliche und reine Form wahrgenommen wird. Dabei wird der Akt der Vermischung in den Hintergrund gedrängt. Es handelt sich also um eine Form von Hybridität, die als Amalgamierung oder Fusion verstanden werden kann. Das fehlende Bewusstsein gegenüber dem Prozess der Hybridisierung führt dazu, dass organische Hybridität auch als unbewusste bzw. nicht beabsichtigte Hybridität bezeichnet wird. Diese Form des Hybriden kann nicht als Widerstand eingesetzt werden.

Eine weitere Form von Hybridität ist die intendierte Hybridität. Bakhtin beschreibt diese Kategorie des Hybriden im Kontext des Romans und bezeichnet sie als Moment künstlerischer Gestaltung. In dieser Hinsicht bezieht sich intendierte Hybridität auf einen bewussten Einsatz unterschiedlicher Sprachen bzw. Bedeutungssysteme innerhalb einer Aussage oder sogar im Rahmen eines einzigen Wortes. Der Satz oder das Wort erhalten dadurch eine doppelte und ambivalente Bedeutung. Intendierte Hybridität setzt dabei voraus, dass der Sprecher vielsprachig ist, d.h. dass er in der Lage ist, sozial und historisch heterogene Diskurse und Bedeutungssysteme zu unterscheiden und zu beherrschen. Diese unterschiedlichen Sprechweisen werden in ein dialogisches Verhältnis gebracht bzw. dialektisch artikuliert. In diesem Zusammenhang befreit sich der Sprecher von der Macht der Sprache und des direkten Wortes, da er die Abgeschlossenheit einer sozialen Sprache erkennt und gleichzeitig zerstört. Dadurch kann er eine gewisse Distanz zu den verschiedenen sozialen Diskursen entwickeln und eine Sprache zur Demaskierung der anderen einsetzen. Die intendierte Form von Hybridität kann somit auch als Ausgangspunkt für politischen Widerstand aufgefasst werden (Bakhtin 1981; Schneider 1997; Young 1995).

Bakhtins Erläuterungen über die Kategorie des Hybriden beziehen sich insgesamt auf zwei unterschiedliche Dimensionen: Einerseits kann man zwi-

schen monologischen und heterologischen Sprechweisen unterscheiden und andererseits zwischen bewusster und unbewusster Hybridität. Die monologische Sprache bezieht sich auf eine Sprechweise, die alle Elemente zu einer einzigen Stimme bündelt. Dabei werden die Unterschiede zwischen den Sprachen in den Hintergrund getrieben. Die heterologische Sprechweise weist dagegen auf Hybridität hin, da sie sich auf die Vielfalt von Sprechweisen bezieht (Bakhtin 1981; Aydin 2003). Der Gegensatz zwischen monologischer und heterologischer Sprache kann also auch als Gegenüberstellung zwischen Reinheit und Hybridität verstanden werden, wobei diese sich – aus der Sicht des historischen Prozesses der organischen Hybridität – nur durch ihre Temporalisierung unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen monologischer und heterologischer Sprache bildet die Grundlage für den doppelten Charakter der Hybridität als Identität in der Fusion und Differenz im Dialog der Elemente. Der Aspekt des Bewusstseins wird dagegen kritisiert. Man fragt sich, ob es Sinn macht, zwischen bewusster und unbewusster Hybridität zu unterscheiden (s. dazu Bhavnani 1999).

Hybride Kulturen

Der Begriff der Hybridität von Bakhtin wird von Bhabha (1997, 2000) aufgegriffen und auf die koloniale Situation übertragen (Young 1995). Dabei entwickelt Bhabha das Hybriditätskonzept weiter und verbindet es mit seinem Begriff des Dritten Ortes. Wie schon vorher angemerkt wurde, bezeichnet der Dritte Ort einen Raum, wo unterschiedliche Elemente aufeinander treffen, in Beziehung treten und sich gegenseitig verändern. Wenn man diesen Begriff auf den kulturellen Bereich überträgt, folgt daraus, dass der Dritte Ort ein Raum für die Begegnung und Artikulation von Kulturen, Bedeutungssystemen und Repräsentationen ist, die sich in dieser Beziehung gegenseitig beeinflussen und verändern. Der Dritte Ort kann somit als hybrider Raum bezeichnet werden, da hier Verhandlungen zwischen kulturellen Differenzen stattfinden (s. dazu auch Dietrich 2001).

Des Weiteren geht Bhabha davon aus, dass jede Kultur grundsätzlich hybrid ist. In diesem Zusammenhang wird Hybridität als Gegenbegriff des kulturellen Essentialismus gedeutet. Das bedeutet, dass Kulturen nicht homogen und einheitlich, sondern prinzipiell heterogen und vielfältig sind. Kulturen sind differenzierte und komplexe Systeme. Sie umfassen unterschiedliche Bedeutungssysteme, Rationalitäten und Traditionen, die sich einerseits vernetzen und verknüpfen und andererseits gegenseitig abstoßen. Außerdem sind Kulturen äußerst dynamische Systeme, die sich ständig in Bewegung befinden. Daher sind Kulturen auch grundsätzlich unabgeschlossen und ambivalent. Das bedeutet, dass die Repräsentationen und Bedeutungen einer Kultur prinzipiell instabil sind und im Dritten Raum immer wieder neu verhandelt werden müssen (Bronfen/Marius 1997).

Die Auffassung, dass Kulturen grundsätzlich hybrid sind, verbietet ferner die Ansicht, Hybridisierung sei das Ergebnis einer Vermischung ehemals ab-

geschlossener und homogener kultureller Formationen, die sich erst anschließend zu einem heterogenen System artikulieren. In diesem Zusammenhang meinen Hall (1999c) und Gilroy (1999), dass man die Illusion aufgeben muss, Hybridität sei aus ehemals reinen Kulturen entstanden. Diese vermeintlich homogenen kulturellen Einheiten hat es eigentlich nie gegeben.

Der Begriff der Hybridität versteht sich auch als Kritik am Konzept der Nation. Nation entspricht einer äußerst komplexen Konstruktion, die einen nationalen Staat mit einem Volk und einem Territorium verbindet. Nationale Kultur bezieht sich in diesem Kontext auf die Lebensweise eines Nationalvolkes, die sich in Bezug zu einem nationalen Territorium entwickelt. Das bedeutet, dass nationale Kultur erstens an das nationale Volk und zweitens an das nationale Territorium gebunden ist. Es handelt sich also um eine lokalisierte Volkskultur, die gegenwärtig als Hauptquelle kultureller Identität anerkannt wird.

Nationale Kulturen stellen sich weiterhin als homogene, einheitliche und abgeschlossene Formationen dar. Sie betonen Ursprung, Tradition, Kontinuität und Zeitlosigkeit (Hall 2000a). Diese Betrachtungsweise führt zu der Ansicht, dass eine Beziehung zwischen den verschiedenen Nationalkulturen nicht möglich ist. Demzufolge können nationale Kulturen nicht miteinander, sondern höchstens nebeneinander existieren, da sie sich gegenseitig abstoßen. In dieser Hinsicht spricht man von einer Inkommensurabilität nationalkultureller Perspektiven (s. Beck 2004; auch Pieterse 1999; Welsch 1997, 2000).

Schließlich wird oft davon ausgegangen, dass Partizipation an einer nationalen Gesellschaft / Kultur und Teilnahme an einem nationalen Staat identisch sind. Diese Gleichsetzung ist jedoch ein Fehlschluss, da der Staat im Grunde nur ein Teilsystem der Gesellschaft ist. Gleichwohl werden nationaler Staat, Gesellschaft und Kultur im Alltag als Ganzes identifiziert, so dass Staatsbürgerschaft mit kultureller Identität verwechselt wird. Da Nationalkulturen außerdem als Kulturen im Widerstreit betrachtet werden, wird es nicht für möglich gehalten, dass jemand an zwei verschiedenen Nationalkulturen bzw. an zwei Nationalstaaten teilnimmt. Diese Sichtweise ist in der Entweder-Oder-Logik des Nationalstaates begründet. Demzufolge muss ein Mensch nur einer nationalen Gesellschaft und einer nationalen Kultur im Rahmen eines begrenzten nationalen Territoriums angehören. Aus dieser Perspektive werden Migration und das Leben in der Diaspora zu einem Problem.

Welsch (1997, 2000) geht davon aus, dass der eben dargestellte Begriff der Nationalkulturen in der Gegenwart nicht mehr haltbar ist. Dabei richtet er seine Kritik einerseits gegen die interkulturelle Abgrenzung und andererseits gegen die vermeintliche Homogenität von Nationalkulturen. In dieser Hinsicht meint er, dass nationale Kulturen zunehmend vermischt sind und Nationen als kulturell hybrid betrachtet werden müssen. Außerdem befinden sich die heutigen Nationalkulturen stark miteinander vernetzt und hören nicht mehr an den Grenzen des Nationalstaates auf. Auf dieser Grundlage entwirft Welsch seinen Transkulturalitätsbegriff und meint damit eine Form von Kultur, die einerseits nicht mehr auf ein bestimmtes nationales Territorium begrenzt und anderer-

seits zunehmend mit anderen nationalen Kulturen verknüpft ist. Dabei impliziert Transkulturalität nicht die Herausbildung einer neuen globalen Weltkultur, sondern bezieht sich vielmehr auf die Entwicklung einer neuen kulturellen Vielfalt, welche die nationalen Grenzen überschreitet.

Ein weiterer Begriff, der in enger Verbindung mit der Idee hybrider Kulturen steht, ist der Kosmopolitismus (Beck 2004). Kosmopolitismus – genauso wie Transkulturalität – betont den wachsenden Interdependenzzusammenhang zwischen den verschiedenen Nationen. Dabei entspricht die Vernetzung von Nationalstaaten nicht irgendeiner kosmopolitischen Phantasie, sondern ist eine gelebte Tatsache. Es handelt sich um einen realen Kosmopolitismus, der zum Beispiel an der Zunahme hybrider Zugehörigkeiten und transnationalen Lebensformen zu beobachten ist. Jeder Ort wird zu einem Ort kultureller Begegnung und Vermischung. Ein wichtiges Beispiel dafür ist der Konsum: Die Kleidung kommt aus China, das Mittagessen ist italienisch, das Auto wurde in Japan zusammengestellt. Kosmopolitismus löst nationale Grenzen und Unterscheidungen auf und wirbelt sie durcheinander. Die Welt kann nicht mehr anhand nationaler Kategorien erfasst werden, sondern wird zunehmend kosmopolitisch.

Sowohl Transkulturalität als auch Kosmopolitismus lehnen die nationalstaatliche Logik des Entweder-Oder ab und entwickeln eine Logik des Sowohl-als-Auch (s. Welsch 1997, 2000; Beck 2004). Diese inklusive Logik bezieht sich ebenfalls auf die Kategorie des Hybriden (s. Schneider 1997). Alle drei lehnen weiterhin die Vorstellung ab, kulturelle Differenzen könnten ausschließlich entlang nationaler Grenzlinien definiert werden und betonen dagegen die Herausbildung neuer kultureller und grenzenüberschreitender Differenzen. In dieser Hinsicht wenden sich Hybridität, Transkulturalität und Kosmopolitismus einerseits gegen die Vorstellung der Inkommensurabilität nationaler Perspektiven, d.h. dass nationalkulturelle Grenzen unüberbrückbar sind und sich in einem gegenseitigen Widerstreit befinden. Andererseits betonen sie, dass die Vermischung und Vernetzung von Kulturen keine globale Angleichung im Sinne einer *McDonaldisierung* (s. Pieterse 1999) ist, sondern eher neue Grenzen zieht und eine neue kulturelle Vielfalt entstehen lässt.

Zusammenfassend kann man sagen, dass kulturelle Hybridität eine Metapher für kulturelle Vermischung ist. In diesem Sinn weist sie darauf hin, dass es keine einheitlichen, stabilen und abgeschlossenen Kulturen gibt, sondern dass jede Kultur grundsätzlich ambivalent und vermischt ist. Diese Kritik betrifft besonders den Begriff der Nation. Dabei stellt Hybridität nationalkulturelle Grenzen in Frage und betont die Existenz grenzenüberschreitender kultureller Differenzen.

Eine wichtige Kritik am Konzept der kulturellen Hybridität ist, dass es sich vorwiegend auf den Bereich der Kultur beschränkt und sich nicht ausreichend mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen beschäftigt (Dietrich 2001; Räthzel 1999). Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf das Widerstandspotenzial kultureller Ambivalenz und weist darauf hin, dass kulturelle Hybridität auch herrschaftskonform sein kann. Hybride Kulturen befinden

sich zum Beispiel nicht unbedingt in einem Widerspruch mit konsumorientierten Verhalten (Ha 1999; Dietrich 2001; Bhavnani 1999). Andererseits können essentialistische Positionen in bestimmten Situationen auch strategisch relevant sein (Räthzel 1999). Aufgrund der Vernachlässigung existierender Herrschaftsverhältnisse plädiert Dietrich schließlich für eine Kontextualisierung von Hybridität. Die Diskussion über kulturelle Hybridität ist im Grunde zu abstrakt und muss gesellschaftlich und historisch positioniert werden.

Hybride Identitäten

Hybridität wird nicht nur in Zusammenhang mit hybriden Kulturen, sondern auch in Bezug auf das Thema der kulturellen Identität diskutiert. Dabei muss man von vorneherein klarstellen, dass die Erkenntnisse auf kultureller Ebene nicht eins zu eins auf eine individuelle Ebene übertragen werden können. Damit meine ich, dass die Übersetzung von hybriden Kulturen auf hybride Identitäten nicht geradlinig ist. Dementsprechend gibt es zwischen den Autoren auch weit weniger Übereinstimmung bei der Definition hybrider Identitäten als bei dem Verständnis hybrider Kulturen. Einigung besteht lediglich darin, dass Hybridisierung von Kultur und die Herausbildung von hybriden kulturellen Identitäten vorwiegend im Kontext von Migration und Diaspora stattfinden.

Ich werde mich dem Thema der hybriden kulturellen Identitäten schrittweise nähern. In einem ersten Schritt werde ich mich mit gegenwärtigen Theorien der gesellschaftlichen Veränderung im Zeitalter der Reflexiven Moderne und alltäglichen Identitätskonstruktionen auseinandersetzen. Dabei ist mir bewusst, dass diese Erkenntnisse sich hauptsächlich auf den europäischen Kontext beziehen und eine Übertragbarkeit auf andere soziale und kulturelle Kontexte nur bedingt erfolgen kann. Ich habe diese Theorien dennoch hilfreich empfunden und als heuristisches Modell bei der Analyse meiner Interviews verwendet. In einem zweiten Schritt werde ich mich mit der Definition von Kultur und kultureller Identität befassen. Dabei werde ich insbesondere auf die Beziehung zwischen kultureller Identität, Raum und Ort eingehen. Anschließend werde ich mich mit den Folgen von Migration, Räumen der Hybridisierung von Kultur und der Herausbildung hybrider kultureller Identitäten beschäftigen.

Identität im Zeitalter der Reflexiven Moderne

Die Reflexive Moderne

Die Theorie der Reflexiven Moderne entspricht einer Gesellschaftstheorie, welche die Veränderungen westlicher industrieller Gesellschaften im postmodernen Zeitalter untersucht. Reflexive Moderne bezieht sich dabei auf eine

Modernisierung der westlichen Moderne aus einer soziologischen Sichtweise. In diesem Zusammenhang bedeutet Reflexive Moderne sowohl Bruch als auch Kontinuität: Reflexive Moderne bricht einerseits mit der einfachen Moderne, indem sie ihre Grundlagen und Institutionen untergräbt und in Frage stellt. Andererseits bedeutet Reflexive Moderne aber auch die konsequente Weiterentwicklung und radikale Durchsetzung des Modernisierungsprozesses. Das heißt, Reflexive Moderne ist eine radikalisierte Form der gesellschaftlichen Moderne (Beck 1986; Beck/Bonß/Lau 2001).

Reflexive Moderne kann nicht mit Postmoderne gleichgesetzt werden. Obwohl es zahlreiche Überschneidungen zwischen beiden Theorien gibt, verstehen sich die Vertreter der reflexiven Moderne nicht als Postmodernisten, da Postmoderne vorwiegend die Destrukturierung moderner Strukturen betont, während Reflexive Moderne sich eher mit den neu entstehenden Formen der Moderne beschäftigt. Auf der anderen Seite muss Reflexive Moderne auch als eurozentrisches Modell betrachtet werden, da periphere Länder alternative und divergierende Modernen konstruieren (Beck/Bonß/Lau 2001). Ich werde bei der Einführung in den Forschungskontext wieder auf dieses Thema zurückkommen.

Die Erste Moderne entsteht in der Abgrenzung von einer vormodernen und traditionellen gesellschaftlichen Ordnung. Aus dieser Auseinandersetzung entwickelt sich die klassische industrielle Gesellschaft. Die Industriegesellschaft ist eine territorial gebundene Nationalgesellschaft. In ihrem Kontext findet ein Individualisierungsprozess statt, der jedoch durch ständisch geprägte kollektive Lebensmuster strukturiert und gleichzeitig begrenzt wird. Im Zentrum der klassischen Industriegesellschaften befindet sich die Teilnahme am Erwerbsleben und Vollzeitbeschäftigung. Dabei strukturiert sich die Erwerbsgesellschaft als Klassengesellschaft: Klassenbezogene Lebenszusammenhänge bilden einen wichtigen Hintergrund für die Entscheidungen und Handlungen von Individuen. Die Gesellschaft der Ersten Moderne zeichnet sich außerdem durch die Bedeutung aus, die sie der instrumentellen Rationalität zuschreibt. Diese Situation führt u.a. zu einer instrumentellen Beziehung zur Natur, die in diesem Rahmen als unbegrenzte und ausbeutbare Ressource betrachtet wird. Schließlich sind Industriegesellschaften komplexe Gesellschaftssysteme, die sich durch eine funktionale Differenzierung von Handlungssphären auszeichnen. Es entstehen voneinander getrennte Subsysteme, die weitgehend autonom sind und auf der Grundlage einer ständigen Leistungssteigerung funktionieren (Beck/Bonß/Lau 2001; Berger 1988).

Die dargestellten Prämissen waren die Voraussetzung für die Entwicklung moderner Industriegesellschaften. Sie wurden als selbstverständlich betrachtet und daher nicht einem Modernisierungsprozess unterworfen. Die Zweite Moderne stellt nun diese Prämissen infrage. Die Gründe dafür stehen hauptsächlich in Zusammenhang mit den fortschreitenden Prozessen der Globalisierung und Individualisierung, die einerseits die Nationalgesellschaften unterminieren und andererseits zur einer Enttraditionalisierung sozialer Lebensmuster

führen. Dabei setzt die Zweite Moderne eine vollständige Durchsetzung der Ersten Moderne voraus (Beck/Bonß/Lau 2001).

Im Mittelpunkt des spätmodernen gesellschaftlichen Wandels steht der Prozess der Individualisierung, der die Menschen aus den sozialen Strukturen der Industriegesellschaft löst. Individualisierung meint dabei eine neue Form der Vergesellschaftung, die einerseits die Befreiung aus historisch vorgegebenen sozialen Lebensmustern und andererseits den Verlust von traditionellen Sicherheiten im Sinne allgemeingültiger Normen und Deutungsmuster bewirkt. In diesem Zusammenhang kann man seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in westlichen Industriegesellschaften verschiedene gesellschaftlichen Veränderungen feststellen: Aufgrund eines vergleichsweise hohen Lebensstandards werden die Menschen aus traditionellen Klassenverhältnissen herausgelöst und auf sich selbst gestellt. Die sozialen Ungleichheitsverhältnisse bleiben zwar bestehen, doch es hat ein „Fahrstuhl-Effekt“ eingesetzt, in dem die Klassengesellschaft insgesamt eine Etage höher steigt. Infolgedessen verblasen klassenbezogene Lebensformen und Identitäten. Vor diesem Hintergrund wird soziale Ungleichheit klassenlos und individualisiert. Strukturelle Probleme werden nunmehr als persönliches Versagen interpretiert. Auf der anderen Seite wird die Herauslösung aus sozialen Klassen von einer Freisetzung aus geschlechtsspezifischen Lebensformen überlagert. Das betrifft besonders die Lage von Frauen, die sich aus ihrer traditionellen Geschlechtsrolle lösen und dadurch die Struktur der Familie verändern (Beck 1986).

Die Herauslösung aus Klasse und Familie führt zu einer Auflockerung von dauerhaften sozialen Bindungen. Diese Situation beinhaltet einerseits einen befreienden Aspekt, da Menschen einschränkende lokale und soziale Kontexte und Lebensformen verlassen und neue soziale Zusammenhänge aufbauen können. Andererseits müssen die Individuen ihr Beziehungsnetzwerk jetzt selbst aufbauen und aufrechterhalten. Dafür sind bestimmte psychische und soziale Kompetenzen notwendig. Wer nicht dazu in der Lage ist, die erforderliche Beziehungsfähigkeit, Selbstinitiative und Verhandlungsvermögen zu entwickeln, wird im Rahmen netzwerkartiger und lockerer Beziehungen überfordert und verunsichert sein, da diese nicht mehr die Geborgenheit und Stabilität traditioneller sozialer Bindungen bieten können (Keupp 1990, 1994; Keupp et al. 1999).

Spätmoderne ist außerdem durch eine Pluralisierung von Lebenswelten und Deutungsmustern gekennzeichnet. Individuen leben heute in Verbindung zu einer Vielfalt von unterschiedlichen sozialen Kontexten, Situationen und Personen. Das alltägliche Leben ist zersplittert. Es kommt zu einer widersprüchlichen und brüchigen Erfahrung von Gesellschaft und Biografie (Bilden 1997; Hitzler/Honer 1994). Folglich ist jeder Mensch mit vielfältigen und widersprüchlichen Bedeutungs- und Handlungsstrukturen konfrontiert. Das Individuum muss dabei lernen, mit verschiedenen Deutungsmustern und Handlungsanforderungen umzugehen und klar zu kommen. Es muss die unterschiedlichen Orientierungsangebote zu einer Gesamtfigur artikulieren und einen individuellen Lebensstil und Sinn herstellen können. Die Menschen wer-

den zu Bastlern. Der Bastler ist ein pragmatischer Akteur, der die Gelegenheit nutzt und sich eine passende Existenz aus heterogenen Formen zusammenbastelt (Hitzler/Honer 1994; Gross 1985). Daraus entstehen bunte und kreative Patchwork-Identitäten (s. Keupp 1990, 1994; Keupp et al. 1999).

Aufgrund von Individualisierung und Pluralisierung wird die einzelne Biografie von den Entscheidungen und Handlungen des Individuums abhängig. Die Normalbiografie wird zu einer Wahlbiografie. Dabei geht es nicht nur um Entscheidungsfreiheit, sondern auch um Entscheidungsnotwendigkeit. Das Individuum muss Entscheidungen treffen und eine aktive Rolle in seinem Leben einnehmen (vgl. Beck 1986; Keupp 1994). Der individualisierte Mensch ist sozusagen zur Freiheit verurteilt (Hitzler/Honer 1994). Dabei ist nicht jede Entscheidung eine richtige Entscheidung. Das heißt, jede Entscheidung beinhaltet sowohl Chancen als auch Risiken. Wichtig sind in diesem Zusammenhang die materiellen, sozialen und kulturellen Ressourcen, über die eine Person verfügt.

Moderne und Spätmoderne Identitäten

Wer bin ich? Die Antwort auf diese Frage ist die Identität. Identität entspricht unserem Selbstbild. Die Frage nach der Identität beschäftigt die Menschen schon seit Jahrhunderten, doch sie wurde lange Zeit nicht als ein Problem des Individuums betrachtet. Erst in der Moderne rückt das Thema der Identität in den Mittelpunkt des Interesses. Im Kontext von Individualisierung und Pluralisierung erhält die Identitätsfrage weiterhin eine besondere Brisanz. Dabei wird die Diskussion über spätmoderne Identität meistens in einem Spannungsverhältnis zur modernen Identität geführt. In diesem Zusammenhang gibt es verschiedene Diskussionsfelder, die aus der Gegenüberstellung von modernen und spätmodernen Identitäten entstehen (vgl. Keupp et al. 1999).

Eins dieser Diskussionsfelder beschäftigt sich mit dem Gegensatz zwischen Identität als Substanz und Identität als Narration. Man geht in dieser Hinsicht davon aus, dass das moderne Subjekt durch die Dialektik der Aufklärung geprägt ist. Diese situert die Wahrheit im Inneren der Person und betrachtet Identität als vollkommen und zentriert. Aus dieser Perspektive ist der Mensch mit Vernunft und Bewusstsein ausgestattet und steuert von hier aus seine Handlungen. Das Subjekt ist weiterhin der Eigentümer seiner Person und seiner Fähigkeiten. Moderne Identität konstituiert sich somit als inneres und tief empfundenes Wesen. Diese Sichtweise wird in Zeitalter der reflexiven Moderne in Frage gestellt. Identität wird nicht mehr als Substanz wahrgenommen. Im Mittelpunkt steht die Vorstellung, dass Identität eine diskursive Konstruktion ist. Identität ist eine Erzählung über das Selbst (vgl. Keupp et al. 1999; Hall 1999a, 2000a).

Ein weiteres Spannungsfeld der Identitätsdiskussion bezieht sich auf die Beziehung zwischen Identität und Gesellschaft. Die Frage ist, ob Identität selbstbezogen und isoliert (s. Elias 1995; Keupp et al. 1999) ist oder in Bezug zu anderen Menschen konstruiert wird. Das moderne Subjekt kann in dieser

Hinsicht als *homo clausus* betrachtet werden. Diese Metapher bezieht sich auf ein Subjekt, das sich im Haus seiner eigenen Existenz eingerichtet und zugleich eingeschlossen hat. Subjektivität erhält dadurch eine räumliche Perspektive von innen im Gegensatz zu außen (s. auch Hall 2000a). Das Innere soll dabei vor der Entfremdung des Äußeren schützen. Der Mensch isoliert sich. Der spätmoderne Gegenentwurf betont dagegen die soziale Konstruktion von Identität. Das bedeutet, dass Identität in der Interaktion mit anderen Menschen produziert wird (vgl. dazu das soziologische Subjekt von Hall 2000a; auch Mead 1988). Identität ist keine individuelle Eigenschaft mehr, sondern das Ergebnis eines dialogischen Aushandlungsprozesses in Zusammenhang mit anderen Menschen. Diese Sichtweise unterstreicht die Bedeutung der sozialen Anerkennung bei der Konstruktion spätmoderner Identitäten. Soziale Anerkennung ist ein menschliches Grundbedürfnis (s. auch Taylor 1993), das unter den Bedingungen der Individualisierung seine Selbstverständlichkeit verloren hat und nun selbständig hergestellt werden muss (vgl. Keupp et al. 1999).

Ein weiteres Spannungsverhältnis betrifft die Frage nach der Einheit oder Vielheit der Identität. Das moderne Subjekt hat sich selbst als einheitlich und kohärent betrachtet, während das postmoderne Subjekt als gespalten und zersplittert gilt (vgl. dazu auch Hall 2000a). Demzufolge ist Identität in der Spätmoderne vielfältig und widersprüchlich. Die Fragmentierung der postmodernen Identität entspricht dabei der Pluralisierung der Gesellschaft. Angesichts vielfältiger und widersprüchlicher Lebenswelten ist innere Vielfalt eine angemessene Antwort auf die sozialen Bedingungen. Sie stellt die Grundlage individueller Handlungsfähigkeit dar (vgl. Bilden 1997). Fragmentierung rückt wiederum die Frage des inneren Zusammenhanges in den Mittelpunkt: Wie zersplittert darf jemand sein, ohne dabei in einen pathologischen Zustand zu fallen? Laut Keupp et al. (1999) haben die Menschen weiterhin ein wichtiges Bedürfnis an Kohärenz. Mangelnde innere Integration kann die psychische Gesundheit schwer beeinträchtigen. Das ist im Zeitalter der Zweiten Moderne besonders wichtig, da Kohärenz keine Selbstverständlichkeit mehr ist. In vormodernen und modernen Gesellschaften mussten sich die Individuen nicht um die Herstellung von Kohärenz kümmern, da diese schon von der Gesellschaft angeboten wurde. Das hat sich geändert. Kohärenz muss heute jeder selbst herstellen.

Ein letztes Diskussionsfeld bezieht sich auf die Gegenüberstellung zwischen Identität als Sein oder Identität als Werden. Aus einer modernen Sichtweise ist das Subjekt ein Wesen, das eine stabile und dauerhafte Identität besitzt. Diese Identität wird der Person in die Wiege gelegt. Im Gegensatz dazu wird Identität in der Spätmoderne als Prozess der Identifikation betrachtet. Das heißt, man ist nicht etwas, sondern man wird etwas. Dabei muss man zwischen Identität als Entwicklungsaufgabe und Identität als Handlungsaufgabe unterscheiden. Bis vor kurzer Zeit galt noch die Vorstellung, dass Identitätsbildung eine Frage des Erwachsenwerdens war. Heute ist man eher der Ansicht, dass Identität ein offener und lebenslanger Prozess ist. Diese Perspekti-

ve stellt die Frage nach der zeitlichen Kontinuität von Identität, d.h. inwiefern ich immer noch die Person bin, die ich früher war und in Zukunft sein werde. Auch in diesem Fall ist das einzelne Individuum für die Kontinuität seiner Identität verantwortlich (s. dazu auch Straus/Höfer 1997).

Alltägliche Identitätsarbeit

Man wird nicht mit einer Identität geboren, sondern man entwickelt diese in einem lebenslangen Prozess. Dabei wird Identität nicht gelegentlich, sondern permanent konstruiert. Identitätsarbeit wird somit zu einer kontinuierlichen und lebenslangen Leistung, die im alltäglichen Leben vollzogen wird (vgl. zum Thema der alltäglichen Identitätsarbeit Keupp et al. 1999; Straus/Höfer 1997). Dabei besteht Identitätsarbeit vorwiegend aus einer Verknüpfungsarbeit. Identitätskonstruktion meint in dieser Hinsicht die Verknüpfung von einzelnen Erfahrungen entlang einer Zeitachse (z.B. Vergangenheit oder Gegenwart) oder aus verschiedenen Lebensbereichen (z.B. Familie oder Arbeit). Andererseits bezieht sich Identitätsarbeit auch auf eine Aushandlung von Differenzen im Sinne einer Verhandlung zwischen widersprüchlichen Inhalten oder Anforderungen. Identität entsteht in dieser Hinsicht als Ergebnis einer Aushandlung von Differenzen und Konflikten zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt, zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder zwischen unterschiedlichen Lebenswelten. Wichtig ist dabei, dass Widersprüche nicht unbedingt aufgelöst werden, sondern dass die Person ein stimmiges Passungsverhältnis zwischen den verschiedenen Elementen herstellt. Identität entspricht schließlich weitgehend einer narrativen Konstruktion. Das bedeutet, dass Identität hauptsächlich durch Erzählungen konstruiert wird. Identität als Selbsterzählung befindet sich im sozialen Kontext verankert, da Gesellschaften narrative Strukturen und Diskursangebote bereitstellen, die wiederum von Individuen für ihre Selbstnarration verwendet werden. Das bedeutet, dass Identitätskonstruktionen stets in der Geschichte und in den Machtverhältnissen der jeweiligen Gesellschaft eingeschrieben sind.

Identitätsarbeit beginnt im Alltag durch situative Selbstthematisierungen. Situative Selbstthematisierungen entsprechen einer selbstbezogenen Reflexion alltäglicher Erfahrungen. Diese Selbsterfahrungen werden entlang verschiedener Erfahrungsmodi gespeichert (z.B. kognitiver, emotionaler und sozialer Ebene) und anhand bestimmter identitätsrelevanter Perspektiven zu Teilidentitäten verdichtet. Identitätsrelevante Perspektiven stellen einen Rahmen für die Interpretation und Bewertung von Erfahrungen und für die Konstruktion von Selbstnarrationen dar. Sie stehen in einem engen Zusammenhang mit dem sozialen Kontext und der Biografie einer Person und den daraus entstehenden Handlungsanforderungen (z.B. bestimmte Rollen ausführen). Teilidentitäten sind das Ergebnis der Integration von situativen Selbsterfahrungen anhand identitätsrelevanter Perspektiven. Sie entsprechen einem Selbstbild, das sich auf einen Teilaspekt der Person bezieht. Eine Person verfügt über mehrere Teilidentitäten, die inhaltlich verschieden und widersprüchlich sein können.

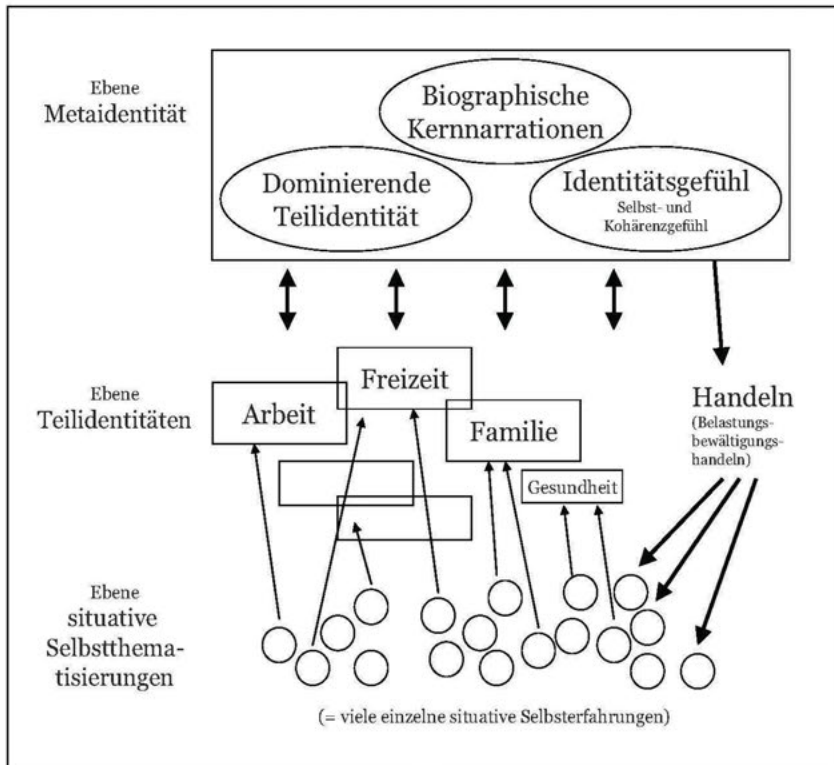
Einige Teilidentitäten können relevanter sein als andere und sich somit zu dominierenden Teilidentitäten ausbilden. Dominante Teilidentitäten können sich zu einem übergeordneten Identitätsbezug entwickeln.

Übergeordnete Identitätsbezüge entsprechen einer Metaebene der Identität. Darunter befinden sich nicht nur dominante Teilidentitäten, sondern auch biografische Kernnarrationen und das Identitätsgefühl. Biografische Kernnarrationen entsprechen der Selbstdarstellung in Form von Narrationen. Sie ermöglichen Sinnstiftung und Lebensbewältigung und brauchen dazu einen gewissen Grad an Kohärenz. Das Identitätsgefühl bezieht sich auf Selbstbewertungen aus der Sicht bestimmter Standards. Diese Selbstbeurteilungen verdichten sich zu einem Selbstgefühl: Wenn man mehr oder weniger den Anforderungen der Standards entspricht, dann entwickelt der Mensch einen positiven Bezug zu sich selbst. Ist das nicht der Fall, dann entwickelt die Person eine negative Selbsteinschätzung. Das Identitätsgefühl umfasst aber nicht nur Selbstgefühle, sondern auch Gefühle der Kohärenz. Das Kohärenzgefühl entspricht dem subjektiven Gefühl gegenüber der Bewältigung des Alltags. Es ist eine Einschätzung bezüglich der eigenen Fähigkeit, Projekte zu entwerfen und zu realisieren.

Teilidentitäten, biografische Kernnarrationen und das Identitätsgefühl bilden die Grundlage für die Handlungsfähigkeit *des* Individuums. Handlungsfähigkeit bezieht sich auf die Gestaltbarkeit der eigenen Lebensbedingungen, d.h. inwieweit eine Person über ihr Leben verfügen kann. Sie umfasst auch die Fähigkeit, gesellschaftliche Anforderungen und Handlungsaufgaben zu erkennen und zu realisieren. Das Gegenteil der Handlungsfähigkeit ist das Gefühl des Ausgeliefertseins.

Das Modell der alltäglichen Identitätsarbeit entspricht dem Ergebnis einer empirischen Längsschnittstudie, die mit jungen Erwachsenen aus West- und Ostdeutschland durchgeführt wurde. Ich habe es bei meinen Interviews als heuristisches Identitätsmodell verwendet, obwohl ich mir dabei bewusst bin, dass diese Theorie im Rahmen eines bestimmten sozialen und historischen Kontextes konstruiert wurde und daher die Übertragbarkeit auf andere sozialen und kulturellen Kontexte eigentlich erst überprüft werden müsste. Des Weiteren wurden meine Interviewpartner aus der Perspektive ihrer kulturellen Identifikation befragt. Aus dieser Sichtweise war die Selbstnarration im Anschluss an koloniale Diskurse besonders relevant. Ein weiterer wichtiger Aspekt der Identitätsarbeit betraf die Ebene der Handlungsfähigkeit in Bezug auf den Umgang mit kulturellen Differenzen.

Abbildung 1: Konstruktionen der Identitätsarbeit



Quelle: Keupp, Heiner et al. (1999): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identität in der Spätmoderne

Die Frage der kulturellen Identität

Was ist Kultur?

Um in das Thema der kulturellen Identität einzusteigen, ist es sinnvoll erst einmal zu klären, was im Rahmen dieser Arbeit unter Kultur verstanden wird. In Anlehnung an das Kulturkonzept der Cultural Studies gehe ich davon aus, dass Kultur die gesamte Lebensweise einer Gruppe bezeichnet. Dieser Kulturbegriff bricht mit einer Tradition, die Kultur nur mit den Werten und Bedeutungsstrukturen einer Gesellschaft identifizierte. Vertreter der Cultural Studies haben sich gegen den Begriff der Kultur als ideelle Hochkultur gewendet und die Meinung vertreten, dass Kultur auch gelebte soziale Praktiken und Traditionen umfasst. Dabei können die Bedeutungsstrukturen nicht von der Ebene der lokalen gesellschaftlichen Praxis getrennt werden (s. Hall 1999b; Bromley

1999; Göttlich/Winter 1999; Larraín 2002). In diesem Zusammenhang bietet uns Clarke et al. (1981) eine umfassende Definition des Kulturbegriffes an:

„Die ‚Kultur‘ einer Gruppe oder Klasse umfaßt [sic] die besondere und distinkte Lebensweise dieser Gruppe oder Klasse, die Bedeutungen, Werte und Ideen, wie sie in den Institutionen, in den gesellschaftlichen Beziehungen, in Glaubenssystemen, in Sitten und Bräuchen, im Gebrauch der Objekte und im materiellen Leben verkörpert sind. Kultur ist die besondere Gestalt, in der dieses Material und diese gesellschaftliche Organisation des Lebens Ausdruck finden. Eine Kultur enthält die ‚Landkarten der Bedeutung‘, welche die Dinge für ihre Mitglieder verstehbar machen. Diese ‚Landkarten der Bedeutung‘ trägt man nicht einfach im Kopf mit sich herum: sie sind in den Formen der gesellschaftlichen Organisationen und Beziehungen objektiviert, durch die das Individuum zu einem ‚gesellschaftlichen Individuum‘ wird. Kultur ist die Art, wie die Beziehungen einer Gruppe strukturiert und geformt sind; aber sie ist auch die Art, wie diese Formen erfahren, verstanden und interpretiert werden. Männer und Frauen werden daher durch Gesellschaft, Kultur und Geschichte geformt und formen sich selbst. So bilden die bestehenden kulturellen Muster eine Art historisches Reservoir – ein vorab konstituiertes ‚Feld der Möglichkeiten‘ –, das die Gruppen aufgreifen, transformieren und weiterentwickeln. Jede Gruppe macht irgend etwas aus ihren Ausgangsbedingungen, und durch dieses ‚Machen‘, durch diese Praxis wird Kultur reproduziert und vermittelt.“ (Ebd.: 41)

Ich möchte bezüglich dieser Definition von Kultur insbesondere zwei Aspekte unterstreichen. Einerseits erscheint es mir wichtig hervorzuheben, dass Kultur sich auf die Bedeutungsstrukturen einer Menschengruppe bezieht und dadurch einen wichtigen Orientierungsrahmen für das individuelle Handeln bereitstellt. Auf der anderen Seite finde ich es wichtig zu betonen, dass Kultur sich stets in Bewegung befindet. Kultur produziert sich und reproduziert sich immer wieder neu. Kultur entspricht einem Prozess.

Kultur als Lebensweise bezieht sich nicht nur auf Nationalkultur, obwohl beide Begriffe oft gleichgesetzt werden. Begreift man Kultur als Nationalkultur, so kann man davon ausgehen, dass Kultur grundsätzlich heterogen ist und viele verschiedene Lebensweisen (z.B. Klasse oder Geschlecht) umfasst. So gibt es innerhalb eines Nationalstaates unterschiedliche Gruppen mit einer jeweils spezifischen Kultur. Das bedeutet, dass eine Person innerhalb eines Nationalstaates gleichzeitig zu mehreren Kulturen gehört und somit als Schnittstelle unterschiedlicher kultureller Identitäten betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhang wird behauptet, dass kulturelle Identität – sprich nationalkulturelle Identität – Differenzen und Spaltungen innerhalb eines Nationalstaates verdeckt (s. dazu Kalpaka/Räthzel 1990; auch Hall 2000a).

Nationalkultur als heterogene Kultur zu betrachten, führt weiterhin zu der Ansicht, Kultur sei ein Feld, auf dem verschiedene gesellschaftliche Gruppen mit unterschiedlichen Interessen und Zielen, unter ungleichen materiellen Bedingungen, um die Durchsetzung ihrer eigenen Werte, Bedeutungen und Praxen konkurrieren. Aus dieser Sichtweise kann man nicht mehr von einer nationalen „Leitkultur“ sprechen. Nationale Kultur beruht nicht auf einer Gemeinsamkeit von Werten und Lebensweisen, sondern entspricht einem Kampf um Bedeutungen und Repräsentationen (vgl. Göttlich/Winter 1999; auch Dannenbeck 2002).

Darüber hinaus wird Nationalkultur als lokalisierte Volkskultur betrachtet, die an Abstammung und Territorium gebunden ist. Nur in diesem Zusammenhang erlangen Konzepte wie Ethnizität und Herkunft ihre volle Bedeutung. So ist Ethnizität an die gemeinsame Abstammung gebunden, während Herkunft sich auf den Aspekt einer geografisch verorteten Kultur bezieht. Beide Begriffe sind aber nur bedingt mit der Herausbildung spezifischer Lebensweisen verbunden. In dieser Hinsicht ist es möglich, eine chilenische Abstammung zu besitzen, aber im Rahmen einer deutschen Nationalkultur sozialisiert zu werden. Andererseits stellt die Existenz transnationaler Netzwerke und Kulturen die territoriale Verortung von Kulturen in Frage: Menschengruppen und Kulturen können zum Beispiel an mehreren Orten lokalisiert sein. Das bedeutet jetzt nicht, dass Kultur vollkommen unabhängig von Abstammung und Ort existiert, sondern vielmehr dass es kein zwingendes Verhältnis zwischen diesen Kategorien gibt. Um Verwirrungen zu vermeiden, beziehe ich mich des Weiteren nicht auf Ethnizität, sondern auf Kultur⁸ und verwende den Begriff der Herkunft nur wenn dieser sinnvoll angewendet werden kann, d.h. wenn Herkunftsort und Kultur mehr oder weniger übereinstimmen.

Kulturelle Identität

Was meint in diesem Zusammenhang kulturelle Identität? Wichtig ist zunächst einmal, dass Kultur kein Gegenstand ist. Wir besitzen keine Kultur, sondern wir leben in Kulturen. Wir werden in Kulturen hineingeboren. Wir verwenden eine bestimmte Sprache, interpretieren unsere Welt anhand kultureller Bedeutungsstrukturen und orientieren unser Handeln an kulturell vorgegebenen Verhaltensmustern. Kultur ist somit der Ausgangspunkt unserer Existenz als soziale Wesen. Von hier aus können wir sprechen. Kulturelle Identität ist also kein Ding, sondern eine Position (s. Hall 2000a).

Insofern Kultur sich auf die Lebensweise einer Gruppe bezieht, meint kulturelle Identität die Teilnahme an dieser Gruppe. Mit anderen Worten, kulturelle Identität beruht auf der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen und kulturellen Kontexten. Die Gruppen, um die es dabei geht, können unterschiedlich groß sein (z.B. Nachbarschaft oder soziale Klasse). In manchen Fällen ist das entsprechende Kollektiv sogar so groß, dass es man vielmehr von imaginierten Gemeinschaften und weniger von Gruppen spricht (z.B. im Fall der Nation). Bei imaginierten Gemeinschaften ist es unmöglich, dass sich die Beteiligten in ihrer Gesamtheit kennen lernen. Doch jeder trägt in seinem Kopf das Bild einer Gemeinschaft, die er mit einer bestimmten Lebensweise und Eigenschaften verbindet. Diese Eigenschaften werden dann als Hinweise für eine gewisse Zugehörigkeit gedeutet. Zu diesen Eigenschaften gehören unterschiedliche Aspekte, wie zum Beispiel Aussehen, Charaktermerkmale oder

8 Abstammung und Kultur befinden sich in meiner Arbeit in einem lockeren Verhältnis, da ich explizit davon ausgegangen bin, dass die Herausbildung bestimmter Lebensweisen nicht zwangsmäßig von der Abstammung der Befragten abhängt. Daher ziehe ich Kultur dem Begriff der Ethnizität vor.

der Besitz gewisser Objekte (z.B. Kleidungsstücke), die für ein bestimmtes Kollektiv als typisch angesehen werden (vgl. u.a. Larraín 2002). Man darf dabei jedoch nicht vergessen, dass Eigenschaften nur durch übermäßige Generalisierung als charakteristische Merkmale eines Kollektivs bezeichnet werden können. Wenn jemand zum Beispiel sagt, dass „Bier trinken“ typisch deutsch ist, was ist dann mit den Personen, die zwar Deutsche sind, aber kein Bier trinken? Obwohl es stimmt, dass in bestimmten Gesellschaften gewisse Merkmale häufiger vorkommen als in anderen, bedeutet das nicht, dass diese bei allen Teilnehmern vorzufinden sind. Außerdem steht die Wahrnehmung und Zuschreibung von typischen Gruppenmerkmalen in einem engen Zusammenhang mit stereotypischen Diskursen. Daher muss man besonders darauf aufpassen, dass die Zuschreibung von Merkmalen nicht zu einer Stereotypisierung des Anderen führt.

Wie schon vorher angemerkt wurde, ist kulturelle Zugehörigkeit auch heterogen, da jeder Mensch an einer Vielzahl von Gruppen teilnimmt. Welche Zugehörigkeit dabei in den Vordergrund gerät, hängt von dem Kontext und den Interessen der Beteiligten ab (Dannenbeck/Eßer/Lösch 1999). Meistens ist es jedoch so, dass nationale Kultur als Hauptquelle der kulturellen Identität betrachtet wird (Hall 2000a).

Kulturelle Identität als Zugehörigkeit ist weiterhin das Ergebnis einer kollektiven Aushandlung. In diesem Sinn geht es bei kultureller Identität nicht nur um selbstbestimmte, sondern auch um fremdbestimmte Zugehörigkeit. Es geht also nicht nur um das, was ich denke, sondern auch um das, was andere von mir denken. Das ist im Rahmen der kulturellen Identität besonders wichtig, da es dazu kommen kann, dass ich mich als Teil einer bestimmten Gemeinschaft betrachte, während andere diese Zugehörigkeit bestreiten. Der Widerspruch zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung kommt bei Personen in multikulturellen sozialen Kontexten oft vor und kann in manchen Fällen dramatische Ausmaße erlangen (z.B. Ausweisung). An dieser Stelle erhält der kulturelle Kampf um Repräsentation und Macht auch seine volle Bedeutung: Es geht darum, wie und von wem kulturelle Identität hergestellt wird und welche Absichten damit verbunden sind (s. auch Dannenbeck/Eßer/Lösch 1999).

Schließlich wird kulturelle Identität auch in Zusammenhang mit Differenz gedacht, d.h. als Unterscheidungsmerkmal zwischen Wir und den Anderen. Hier geht es nicht um die Identifikation mit einer bestimmten Gemeinschaft, sondern vielmehr um die Abgrenzung von anderen Kollektiven. Wir vergleichen uns mit anderen, um die eigene kulturelle Spezifität hervorzuheben. In diesem Sinn setzt kulturelle Identität die Existenz eines Anderen voraus.

Die Beziehung zu Raum und Ort

Soziale und kulturelle Identitäten entstehen nicht in einem Vakuum, sondern beziehen sich auf bestimmte Räume und Orte. Die Verortung sozialer und kultureller Identitäten wird in der Diskussion über kulturelle Identität meistens implizit mitgedacht, aber selten explizit diskutiert. Das führt dazu, dass kultu-

relle Identität an Begriffe wie Heimat oder Herkunft gekoppelt wird, ohne dabei ausreichend zu klären, wie sich diese Konzepte zueinander verhalten. Angesichts dieser Situation werde ich mich in diesem Abschnitt mit Konzepten wie Raum, Ort und Heimat befassen. Die Definition dieser Begriffe soll die Beziehung zwischen kultureller Identität, Raum und Ort präzisieren und in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Heimat klären.

Man unterscheidet in der Physik grundsätzlich zwischen zwei Raumbegriffen (s. zu diesem Thema Löw 2001; auch Pries 1997). Der erste stammt von Newton und geht davon aus, dass der Raum eine Art Behälter ist, der unterschiedliche Körper enthält. Nach dieser Definition existiert ein Dualismus zwischen Raum und Körpern, d.h. der Raum existiert unabhängig von den Körpern. Die Körper beziehen sich dabei einerseits auf soziale Güter und andererseits auf Menschen. Im Rahmen der Soziologie bedeutet dieser Raum-begriff also, dass der Raum unabhängig vom Handeln der Menschen besteht. Diese Sichtweise wird als absolutistische Definition von Raum bezeichnet.

Es gibt aber auch eine relationale Definition von Raum, die von dem Denken der Relativitätstheorie geprägt wurde. Demnach entsteht der Raum aus den Beziehungen zwischen den Körpern. Mit anderen Worten wird der Raum aus der Anordnung der Körper abgeleitet. Da sich die Beziehungen der Körper zueinander ständig verändert, ist der relativistische Raum auch stets in Bewegung. Der Raum ist nicht mehr ein starrer Behälter, der unabhängig vom individuellen und sozialen Handeln existiert. Im Gegenteil, Raum ist im Prozess des Handelns eingebunden.

Räume entstehen in diesem Zusammenhang erst, wenn sie von Menschen durch Platzierungen und Verknüpfungen hergestellt werden. Eine Platzierung findet statt, wenn soziale Güter und Lebewesen in Relation zueinander positioniert werden. Das Resultat einer Platzierung ist der Ort. Orte entstehen durch Platzierungen, sie sind aber nicht mit einer Platzierung identisch: Während der Raum eine relationale Anordnung von sozialen Gütern und Lebewesen ist, bezieht sich der Ort auf den konkreten Platz, an dem der Raum lokalisiert ist. Das heißt, Orte können auch ohne das Platzierte existieren. Andererseits hängen Raum und Ort voneinander ab: Räume bringen Orte hervor und Orte machen die Existenz von Räumen erst möglich. Schließlich entsteht Raum nicht nur durch Platzierung und Positionierung der Körper, sondern auch durch die Verknüpfung der Elemente zu einem Raum. Räume konstituieren sich durch eine Synthese von Gütern und Lebewesen, die von Menschen als Raum wahrgenommen werden.

Die Unterscheidung zwischen absolutistischen und relativistischen Raum-begriffen hat Konsequenzen für die Auffassung der Verortung von Kultur und Identität. In einem absolutistischen Raum gibt es zum Beispiel keinen Unterschied zwischen Raum und Ort. Es wird also davon ausgegangen, dass soziale und kulturelle Räume mit bestimmten Territorien übereinstimmen. Relativistische Raum-begriffe machen dagegen einen Unterschied zwischen beiden Aspekten. Diese Unterscheidung ermöglicht die Entkoppelung von sozialen Räumen und deren Lokalisierung an bestimmten Territorien. Dementspre-

chend können soziale und gesellschaftliche Räume existieren, die entortet (z.B. virtuelle Räume) oder an mehrere Orte gebunden sind (z.B. transnationale Räume). Aus dieser Sichtweise ist Kultur nicht unbedingt an einen spezifischen Ort gekoppelt, sondern eher in Räumen verwurzelt. Man könnte in gewisser Hinsicht sagen, Kultur sei verräumlicht statt verortet.

Aus dieser Betrachtungsweise kann man sagen, dass kulturelle Identität stets in sozialen und kulturellen Räumen verwurzelt ist. Diese Verwurzelung in sozialen und kulturellen Räumen bezieht sich einerseits auf die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen oder Netzwerken und andererseits auf die Identifikation mit deren Lebensweise. Soziale und kulturelle Räume stehen weiterhin in einem unterschiedlichen Verhältnis zu geografisch definierten Orten (z.B. Regionen oder Nachbarschaften). Im Idealfall stimmen Raum und Ort überein. Es gibt jedoch auch Situationen, in denen bestimmte soziale und kulturelle Räume nicht genau lokalisiert werden können, weil sie zum Beispiel multilokal verortet sind (z.B. transnationale Netzwerke). Insofern soziale und kulturelle Räume lokal verortet sind, bauen Menschen auch eine subjektive Beziehung zu den entsprechenden Orten auf (z.B. Landschaft oder Stadtteil). Kulturelle Identität ist also die Antwort auf die Frage: „Wohin gehöre ich?“ Diese Frage kann sowohl mit der Zugehörigkeit zu einzelnen Gruppierungen als auch mit der Beziehung zu bestimmten Orten beantwortet werden.

In der Beziehung zu einer bestimmten Lokalität überlagern sich Raum und Ort. Das heißt, es geht nicht nur um die objektive lokale Umgebung an sich, sondern um die subjektive Wahrnehmung eines Ortes mit Hinsicht auf den sozialen und kulturellen Raum, der hier verankert ist. In diesem Zusammenhang entsteht eine subjektive Bindung zu dem Ort, die im deutschsprachigen Raum mit dem Begriff der Heimat umschrieben wird. Heimat (s. zu diesem Thema Mitzscherlich 1997) bezieht sich allgemein auf die subjektive Aneignung und Gestaltung von Orten. Ein zentraler Aspekt bei der Definition von Heimat ist das Heimatgefühl. In dieser Hinsicht ist Heimat ein Ort, an dem die eigenen Bedürfnisse nach Sicherheit, Zugehörigkeit, Anerkennung, Kommunikation, Selbstverwirklichung, Handlungsfähigkeit, Identität, usw. weitgehend befriedigt werden können. Heimat ist ein Ort, an dem sich eine Person wohl und sicher fühlt, wo sie subjektiven Sinn und Orientierung erfährt und wo sie sich entfalten und Spuren hinterlassen kann. In der Heimat erfährt die Person eine Übereinstimmung zwischen Selbst und Umgebung.

Heimat ist eine individuelle Leistung: Heimat muss gefunden, bestimmt und gestaltet werden. Diesen Prozess nennt Mitzscherlich den Prozess der Beheimatung. Aus dieser Sichtweise ist Heimat kein Zustand, sondern eine lebenslange Aufgabe und biografische Konstruktion. Dabei sind die ersten Erfahrungen in der Kindheit besonders wichtig. Die unmittelbare Kindheitsumgebung, die Herkunftsfamilie und die Kindheitserinnerungen prägen unser Verständnis von Heimat. Man ist aber nicht ein Leben lang an die Heimat der Kindheit gebunden. Heimat wird gelernt und kann demzufolge auch umgelernt werden. Man kann sich an anderen Orten eine neue Heimat aufbauen. Heimat bezieht sich daher auch auf unsere Wahrnehmung und Gestaltung ak-

tueller Lebenswelten und unsere gegenwärtige Verwurzelung in sozialen Netzwerken.

Positive Kindheitserfahrungen und eine gelingende Einbindung in der Gegenwart bilden die Basis für das Heimatgefühl einer Person. Sie spielen sich vor dem Hintergrund bestimmter sozialer und kultureller Räume und Orte ab. Dabei werden Orte (z.B. Wohnort oder Stadt) als Teil der Heimat anerkannt, insofern sie relevante soziale und kulturelle Räume (z.B. Familie oder Freundschaften) beherbergen.

Wie man anhand dieser Erläuterungen sehen kann, ist Heimat eine veränderbare und vielfältige Konstruktion. Heimat verändert sich im Laufe des Lebens: Man kann eine Beziehung zu Orten herstellen, sie wieder verlassen und anderswo eine neue Heimat aufbauen. Heimat muss sich weiterhin nicht auf einen einzigen Ort und Raum beschränken, sondern kann sich auf viele verschiedene Orte und Räume verteilen. Jeder Mensch kann also mehrere Heimaten besitzen. Andererseits setzt sich Heimat aus verschiedenen Elementen zusammen. So kann jeder Mensch seine eigene Heimat auf eine andere Art und Weise zusammensetzen.

In Bezug auf meine Interviewpartner habe ich den Begriff der Heimat nicht direkt übernommen, weil es im Spanischen kein äquivalentes Konzept für diese vielschichtige Beziehung zu Raum und Ort gibt. Ich habe in den Interviews dagegen den Begriff des Zuhause-seins (d.h. *estar en casa*) verwendet, weil er bedeutungsmäßig dem deutschen Konzept der Heimat am nächsten kommt.

Die Erfahrung von Migration

Kulturelle Identität wird im Rahmen von Migration zu einem Problem. Im Vordergrund steht die Frage, wie Menschen mit widersprüchlichen kulturellen Anforderungen umgehen und wie sich kulturelle Identität im Kontext von Auswanderung und Einwanderung verändert.

Wer ist ein Migrant?

Einwanderer stellen eine äußerst heterogene Kategorie dar, die u.a. Migranten, *sojourners*⁹, Flüchtlingen und Asylanten umfasst¹⁰ (Ward/Bochner/Furnham 2001). Migranten sind Personen, die freiwillig ein Land verlassen, um sich an einem anderen Ort niederzulassen. Sie unterscheiden sich von *sojourners*, indem sie einen längeren Aufenthalt im Ausland planen. *Sojourners* sind Wanderer, die nur für einen begrenzten Zeitrahmen im Ausland bleiben. Ihr Aufenthalt ist meistens an ein Studium oder eine berufliche Aufgabe gebunden und betrifft normalerweise internationale Studenten und Geschäftsleute. Nach dem

9 Aus dem Englischen Wort „Gast“

10 Illegale Einwanderung wird in dieser Arbeit nicht berücksichtigt

Ende des Studiums oder des Auslandsauftrags kehren *sojourners* i.d.R. in ihr Herkunftsland zurück.

Migranten unterscheiden sich weiterhin von Flüchtlingen. Flüchtlinge werden aufgrund bestimmter Umstände (z.B. Krieg oder Verfolgung) dazu gezwungen, ihr Herkunftsland zu verlassen. Daher ist die Erfahrung von Flüchtlingen – im Vergleich zu Migranten und *sojourners* – oft mit einem Trauma verbunden. Außerdem verfügen Flüchtlinge häufig nur über begrenzte materielle und kulturelle Ressourcen, was ihren Adaptationsprozess im Aufnahmeland zusätzlich erschwert (vgl. ebd.). Gleichwohl ist die Grenzlinie zwischen Migranten und Flüchtlingen nicht immer so deutlich, da Freiwilligkeit/Unfreiwilligkeit einer Wanderung nicht immer klar festgelegt werden können.

Eine Grundannahme bei der Migration ist, dass es sich um einen unidirektionalen, einmaligen und dauerhaften Ortswechsel handelt (Esser 1980; Pries 1997). Diese Annahme ist jedoch im Kontext gegenwärtiger quantitativer und qualitativer Veränderungen der Migration nicht länger haltbar. Einerseits gestaltet sich Migration zunehmend als mehrfach und mehrdirektional (Pries 1997). Andererseits betrifft die Tendenz zu einer permanenten Niederlassung nur einen relativ geringen Teil der Migranten. Mit anderen Worten, die Mehrheit der Migranten bleibt nicht, sondern geht wieder (Sassen 1996). Diese mehrfachen, mehrdirektionalen und lebensphasenbezogenen Migrationsbewegungen können sehr deutlich anhand der biografischen Geschichten meiner Interviewpartner beobachtet werden.

Warum wandern Menschen aus?

Eine der wichtigsten Fragen der Migrationsforschung bezieht sich auf die Motive einer Wanderung. Die in dieser Hinsicht häufigste Annahme ist, dass Migration hauptsächlich durch wirtschaftliche Faktoren motiviert ist (u.a. Ward/Bochner/Furnham 2001; Esser 1980; Sassen 1996). Das heißt jetzt nicht, dass es keine weiteren Motive für eine Auswanderung gibt – bei meinen Interviewpartnern ist Migration als Identitätsprojekt zum Beispiel ein relativ wichtiges Auswanderungsmotiv –, doch sie spielen im Vergleich zu wirtschaftlichen Motiven eine zumeist untergeordnete Rolle. Daher spricht man auch hauptsächlich von Arbeitsmigration. Die Grundannahme ist, dass Migranten aus ärmeren Weltregionen stammen und bessere Lebensbedingungen in wohlhabenden Ländern suchen. Reiche Länder fühlen sich daher durch eine vermeintliche Masseninvasion aus ärmeren Ländern bedroht. Doch diese Situation entspricht nicht ganz der Realität, da eigentlich nur ein vergleichsweise geringer Teil der armen Weltbevölkerung emigriert. Die Frage ist also nicht, weshalb Menschen auswandern, sondern eher, warum so wenige sich für eine Migration entscheiden (Salt 2002; Sassen 1996).

Man hat sich lange Zeit mit der Frage beschäftigt, ob Migranten rationale und informierte Akteure sind oder nicht. Heute ist man der Ansicht, dass Migrationsentscheidungen nicht immer rationell getroffen werden und dass

Migranten vor ihrer Auswanderung auch nicht immer gut über ihr Zielland informiert sind (Pries 1997). Außerdem scheint nur eine Minderheit potenzieller Migranten fest zu einer Auswanderung entschlossen zu sein, während die Mehrheit eher unschlüssig ist und ihr Gehen oder Bleiben von unterschiedlichen Push- und Pull-Faktoren abhängig macht (Sassen 1996).

Man ist also immer stärker davon überzeugt, dass individuelle Migrationswünsche keine ausreichende Erklärung für Wanderungsbewegungen sind. Dagegen ist man zunehmend der Ansicht, dass einzelne Auswanderungsvorhaben in Migrationssysteme eingebettet sind. Migrationssysteme beziehen sich auf Migrationsstrukturen, die Umfang, Dauer und geografische Richtung einer Migrationsbewegung festlegen. Diese Struktur beruht auf Verbindungen zwischen dem Herkunftsland und der Aufnahmegesellschaft, die auf unterschiedliche Art und Weise zustande kommen können (z.B. durch ehemalige koloniale Verbindungen). An der Existenz dieser Strukturen sind Regierung, Wirtschaft, Medien und Bevölkerung beteiligt (Sassen 1996; vgl. auch Pries 1997). Die Existenz von Migrationsstrukturen erklärt, warum Arbeitsmigration nicht zu einer Masseninvasion wird.

Für individuelle Migranten bedeutet die Einbettung in Migrationssystemen eine Einbindung in transnationale Netzwerke. Oder anders ausgedrückt, Wanderungen finden vorwiegend im Rahmen von Netzwerkstrukturen statt. Diese Netzwerkstrukturen vermitteln dem Auswanderungskandidaten das notwendige Wissen über die Aufnahmegesellschaft (z.B. Information über Wohnung und Arbeit) und reduzieren die Risiken und Kosten einer Migration (Pries 1997).

Integration und Akkulturation

Nach der Einwanderung stellt sich die Frage der Integration von Migranten in die Aufnahmegesellschaft. Integration meint in diesem Zusammenhang die Eingliederung von Einwanderern in die Mehrheitsgesellschaft. Dabei gibt es sehr unterschiedliche Dimensionen der Eingliederung, die sich einerseits auf die Ebene der Aufnahmegesellschaft und andererseits auf die Ebene des eingewanderten Individuums beziehen. Bendit/Keimleder/Werner (2000; auch Esser 1980) sprechen in dieser Hinsicht von strukturellen, sozialen, kulturellen und identitätsbezogenen Ebenen der Integration.

Unter struktureller Integration versteht man zunächst einmal den Zugang von Migranten zu zivilen, politischen und sozialen Rechten (s. auch Marshall 1950). Darunter befindet sich auch die Möglichkeit einer Einbürgerung. Ein geregelter Zugang zur Staatsangehörigkeit darf mit Hinsicht auf die Integration von Migranten nicht unterschätzt werden, da Migranten erst anhand einer Staatsangehörigkeit die Sicherheit erlangen, dass sie dauerhaft bleiben können und keine Abschiebung befürchten müssen. Auf der anderen Seite darf Staatsangehörigkeit nicht überschätzt werden, da Staatsbürgerschaft alleine nicht für eine erfolgreiche strukturelle Eingliederung ausreicht. Dazu gehört auch eine

Gleichverteilung von Migranten auf dem Positionssystem der Aufnahmegesellschaft (z.B. an der Schule oder im Beruf).

Soziale Integration bezieht sich auf den Zugang zu unterschiedlichen sozialen Gruppen innerhalb der Aufnahmegesellschaft. Oder anders ausgedrückt, es geht um soziale Interaktionen zwischen kultureller Mehrheit und Minderheit. Dabei besteht eine Diskussion über die Rolle ethnischer Gemeinschaften bei der sozialen Eingliederung von Migranten und Mitgliedern ethnischer Minderheiten in die Mehrheitsgesellschaft. Eine der Meinungen ist, dass Integration in der ethnischen Gemeinschaft die Integration in die Aufnahmegesellschaft behindert (s. Esser 1980). Andere lehnen diese Ansicht ab und argumentieren, dass die Integration in eine Einwanderergesellschaft die Eingliederung in der Mehrheitsgesellschaft unterstützt (s. Heckmann 1981; Kalpaka 1986). Meiner Ansicht nach schließen sich Integration in der ethnischen Gemeinde und Integration in der Mehrheitsgesellschaft keineswegs aus. Ich werde im nächsten Abschnitt wieder auf diesen Punkt zurückkommen.

Die Integration von Migranten wird besonders kontrovers diskutiert, wenn es um Veränderungen auf individueller Ebene geht. Hier geht es um die Frage, inwieweit Migranten sich an die Normen, Werte, Lebensgewohnheiten (kulturelle Dimension der Integration) und Identität (identitätsbezogene Dimension der Integration) der Aufnahmegesellschaft anpassen sollen. Integration als Assimilation meint in diesem Zusammenhang eine einseitige Angleichung von Migranten an die Mehrheitsgesellschaft. Hierin wird gefordert, dass die Anpassung nicht nur im Vordergrund, sondern auch innerlich vollzogen wird. Integration als Assimilation wird heute i.d.R. nicht mehr akzeptiert, weil sie einerseits einer persönlichen Verleugnung und Unterwerfung gleichkommt und andererseits auch gar nicht realisierbar ist (vgl. u.a. Kalpaka 1986; auch Mecheril 2003; Ward/Bochner/Furnham 2001). Assimilationsforderungen sind außerdem stark ethnozentrisch und betrachten Migranten als kulturell minderwertig. Aus diesem Grund plädiert Kalpaka für Handlungsfähigkeit statt Integration: Migranten sollen dazu befähigt werden, in mehreren sozialen und kulturellen Kontexten zurechtzukommen. Das umfasst sowohl die ethnische Gemeinschaft als auch die Aufnahmegesellschaft und in gewisser Hinsicht auch die Herkunftsgesellschaft.

Eine Migrationserfahrung prägt die Betroffenen: Menschen verändern sich, wenn sie auswandern. Und sie müssen sich verändern, weil sie ansonsten in der neuen Umgebung nicht zurechtkommen. Dieser Veränderungsprozess, der durch Migration und kulturelle Begegnung in Gang gebracht wird, wird in der Literatur als Akkulturation bezeichnet. Akkulturation wurde am Anfang hauptsächlich als gesellschaftlicher Wandel durch Kulturkontakt verstanden. Erst im nachhinein wurde der Begriff auf eine individuelle Ebene übertragen (Berry 1988, 1996; Ward/Bochner/Furnham 2001; auch Esser 1980). Der schlechte Ruf der Akkulturation hängt damit zusammen, dass dieser Prozess oft mit Assimilation gleichgesetzt wird (Berry 1988, 1996; s. dazu auch Esser 1980). Des Weiteren beziehe ich mich auf den Prozess der Akkulturation als Lernprozess und psychischer Wandel, der aufgrund einer kulturellen Begegnung

nung in Gang gebracht wird. Dabei wird dieser Prozess explizit nicht als Assimilation verstanden.

Die ersten Arbeiten zu den psychischen Folgen interkultureller Begegnungen erschienen Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA und waren auf das Thema der psychischen Gesundheit bei Migranten beschränkt. Ein systematischer Fehler dieser Arbeiten bezog sich auf ihre Beschränkung auf psychiatrische Anstalten. So wurden diese Untersuchungen zunächst einmal nur mit Psychiatriepatienten durchgeführt. In diesem Zusammenhang handelte es sich also vorwiegend um klinisch orientierte Studien, die auf einem medizinischen Modell begründet waren und sich mit extremen Formen der Psychopathologie beschäftigten. Die Grundannahme war, dass Migration und psychische Krankheit eng miteinander verbunden waren: So ging man einerseits davon aus, dass nur psychisch gestörte Menschen auswanderten und andererseits, dass Migration zu einer psychischen Störung führte. Demzufolge waren Migranten psychisch anfällige und kranke Menschen, die den Kulturkonflikt und die daraus folgenden Probleme kaum bewältigen konnten.

Das klinisch orientierte Defizitmodell stand bis etwa Mitte der 1970er-Jahre im Mittelpunkt der Migrationsforschung. Erst in den 80er-Jahren bezweifelte man diese Logik und führte Untersuchungen außerhalb der psychiatrischen Einrichtungen durch. Man verwendete auch zunehmend Befragungen mit einer psychosozialen statt einer klinischen Orientierung. Dabei wurde nicht mehr nach einer Psychopathologie, sondern nach psychologischem Stress gesucht. Man ersetzte das klinische Modell der psychischen Störung mit einem Stressbewältigungsmodell. Seitdem wird kulturelle Begegnung als stressverursachendes Ereignis bewertet, das mit dem Erwerb von entsprechenden Kompetenzen und Informationen erfolgreich bewältigt werden kann. Somit wird Akkulturation heute hauptsächlich mit kulturellem Lernen und Stressbewältigung verbunden (vgl. zu diesem Thema Ward/Bochner/Furnham 2001).

Kulturelles Lernen bezieht sich vorwiegend auf den Erwerb von alltäglichen kulturspezifischen Kompetenzen und Verhaltensmustern, die man im neuen Kontext benötigt. Untersuchungen über kulturelles Lernen haben sich in letzter Zeit besonders auf das verbale und nicht verbale Kommunikationsverhalten konzentriert. Bei interkulturellen Begegnungen steigt nämlich die Wahrscheinlichkeit von kommunikativen Missverständnissen, da Personen aus unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten auf unterschiedliche Art und Weise kommunizieren: Einige privilegieren zum Beispiel eine eher indirekte Kommunikation, die stark von Kontextvariablen abhängt. Andere wiederum verwenden eine direkte und weitgehend kontextunabhängige Kommunikation. Diese Kommunikationsstile bestehen unabhängig der Intention und der Sprachkenntnisse der Beteiligten: Die Sprecher verwenden auf eine selbstverständliche Art und Weise bestimmte Kommunikationsstile und sind sich dessen nicht bewusst. So können Gesprächspartner aus unterschiedlichen kulturellen Kreisen bei einer misslungenen interkulturellen Kommunikation oft nicht begreifen, was schief gelaufen ist. Verwirrung aufgrund unter-

schiedlicher Kommunikationsstile kann man auch bei einigen meiner Interviewpartner beobachten.

Aus der Perspektive der Akkulturation verursacht die Auseinandersetzung mit sozialen und kulturellen Unterschieden im Rahmen einer Migration akkulturativen Stress (s. dazu auch Berry 1988, 1996). Dieser akkultorative Stress – oder auch Kulturschock – muss im Prozess der Akkulturation bewältigt werden. Dabei werden Individuen als Akteure betrachtet, die sich aktiv mit ihren veränderten Lebensumständen auseinandersetzen und nicht als passive Opfer, die einem Kulturkonflikt unterliegen. Wichtig ist vielleicht noch hinzuzufügen, dass akkulturativer Stress nicht zwangsweise bei jeder Migrationserfahrung erfolgt. Der erlebte Kulturschock hängt von der subjektiven Wahrnehmung kultureller Distanz ab: Je größer die kulturelle Distanz, desto höher ist das Niveau von akkulturativen Stress und desto schwieriger gestaltet sich der Prozess der Akkulturation (s. u.a. Berry 1988, 1996; Ward/Bochner/Furnham 2001; Maletzke 1996).

Kulturelle Distanz ist ein wichtiger Begriff, der normalerweise als Synonym für Kulturkonflikt verwendet wird. Es hat auch Versuche gegeben, kulturelle Distanz zwischen Nationalkulturen objektiv zu messen (vgl. Ward/Bochner/Furnham 2001). Unter der Perspektive hybrider Kulturen kann man nicht mit solchen Essentialisierungsversuchen nationaler Kulturen übereinstimmen. Dennoch bin ich der Ansicht, dass kulturelle Distanz existiert. Sie kann nur nicht zwischen Nationalkulturen festgelegt, sondern muss in jedem Fall individuell bemessen werden: Wenn zum Beispiel ein Student aus Chile einen Austausch an einer Universität in USA realisiert, kann die subjektiv erlebte kulturelle Distanz unter Umständen geringer sein als wenn er eine Zeit lang in einem kleinen chilenischen Dorf wohnt. Darüber hinaus verändert sich die subjektive Wahrnehmung kultureller Distanz mit der Zeit. Insofern die Person sich im neuen Kontext einlebt und die notwendigen sozialen und kulturellen Kompetenzen und Verhaltensmuster erwirbt, verringert sich auch das Gefühl der Distanz und Fremdheit. Es gibt also kein objektives Maß an kultureller Differenz oder Kulturkonflikt zwischen nationalen Kulturen, sondern nur individuelle und subjektive Erfahrungen kultureller Distanz, die einer ständigen Veränderung unterworfen sind.

Wie gesagt entspricht Akkulturation einem Prozess. Empirische Untersuchungen haben dabei gezeigt (s. dazu Berry 1996; auch Ward/Bochner/Furnham 2001), dass eine Mehrheit der Personen unter den Umständen einer Migration ihr Verhalten erfolgreich verändert und an das neue Umfeld anpasst. Sie zeigt auch keine wesentlichen Schwierigkeiten beim Erwerb von kontextspezifischen sozialen und kulturellen Kompetenzen. Dieser Prozess wird im Normalfall von einem moderaten Grad an akkulturativem Stress begleitet. Nur in Einzelfällen kommt es zu einer schweren psychischen Erkrankung. Nach einer gewissen Zeit kann man bei der Mehrheit der Betroffenen sowohl eine psychologische als auch eine soziokulturelle Adaptation feststellen. Im ersten Fall erreicht die Person einen Zustand innerer Zufriedenheit und

Balance. Im zweiten Fall erlebt die Person eine Eingliederung in ihren Alltagskontext.

Der Akkulturationsprozess findet jedoch nicht im Vakuum statt, sondern wird maßgebend von gesellschaftlichen Faktoren beeinflusst. Berry (1996) schlägt in dieser Hinsicht vor, dass eine umfassende Analyse der psychologischen Akkulturation die Situation der Migranten in Bezug auf das Herkunftsland, in der Aufnahmegesellschaft und hinsichtlich der ethnischen Gemeinde berücksichtigen muss. Um genau zu verstehen, was mit einem Migrant passiert, muss man zuerst wissen, woher diese Person kommt. Nur so kann man die subjektive kulturelle Distanz nachvollziehen. Ein wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang betrifft die Beweggründe der Auswanderung. Zusätzlich muss man die Situation der Migranten in der Aufnahmegesellschaft untersuchen. Ein äußerst wichtiger Aspekt in dieser Hinsicht betrifft die Akzeptanz der Aufnahmegesellschaft gegenüber Ausländern und die Position, welche Migranten und kulturelle Minderheiten innerhalb der Gesellschaft einnehmen. Diskriminierung und Rassismus beeinträchtigen zum Beispiel stark den Prozess der Akkulturation und Integration (s. dazu auch Auernheimer 1988) und gefährden dabei die psychische Gesundheit der Eingewanderten (Berry 1996). Schließlich darf man nicht die ethnische Gemeinschaft vergessen, die eine wichtige Rolle bezüglich der sozialen Integration von Eingewanderten spielt.

Es gibt schließlich noch individuelle Variablen, die den Akkulturationsprozess beeinflussen (s. dazu Berry 1988, 1996; Ward/Bochner/Furnham 2001). Darunter befinden sich Alter, Geschlecht, Bildung, berufliche Position und subjektiv erlebte kulturelle Distanz. Akkulturation erfolgt ohne wesentlichen akkulturativen Stress, wenn die betroffenen Personen sehr jung sind. Dabei liegt die Grenze mehr oder weniger beim Einschulungsalter. Die Gründe dafür sind noch nicht geklärt (Berry 1996). Besonders risikoreich ist eine Migration während der Adoleszenz. Frauen wiederum scheinen sich weniger erfolgreich anzupassen. Eine mögliche Erklärung dafür ist, dass Migrantinnen meistens (aber nicht immer) aus einem traditionelleren Kontext stammen und als Kulturträgerinnen betrachtet werden (s. auch Gutiérrez Rodríguez 1999). Ein höherer Bildungsstand schützt sowohl Migranten als Migrantinnen vor akkulturativen Stress. Dabei muss man bedenken, dass Bildung auch mit anderen Ressourcen, wie besserer beruflicher Status, höheres Einkommen oder Unterstützung durch soziale Netzwerke verknüpft ist. Migranten erleben schließlich eine Veränderung in Bezug auf ihre berufliche Position. Da Wanderer meistens aus armen und traditionellen in wohlhabende und moderne Gesellschaften einwandern, erleben sie oft einen beruflichen Abstieg, der das psychische Wohlbefinden beeinträchtigen kann.

Die Annahme, dass Migration immer von armen und traditionellen in reiche und fortschrittliche Gesellschaften erfolgt, ist eine der Grundannahmen von Akkulturation, die im Rahmen dieser Arbeit kritisch hinterfragt werden muss, da es auch Migration von wohlhabende in arme Regionen der Welt gibt. Weiterhin beruht der Begriff der Akkulturation auf einem traditionellen Bild von Migration, wo der Wanderer von einer Behältergesellschaft in eine andere

Behältergesellschaft auswandert und dort bleibt. Wie wir aber vorher gesehen haben, ist diese Sichtweise von Migration nicht mehr haltbar. Migration werden zunehmend mehrdirektional und mehrfach: Migranten bleiben zeitweise in verschiedenen Ländern, kehren wieder zurück und wandern wieder aus. Zudem wird im Rahmen der Akkulturation von einheitlichen und abgeschlossenen Kulturen ausgegangen, eine Sichtweise, die aus der Perspektive hybrider Kulturen stark kritisiert wird. Schließlich finde ich, dass der Begriff der Akkulturation – obwohl es in letzter Zeit Versuche gibt, den gesellschaftlichen Kontext mitzudenken – immer noch sehr dekontextualisiert betrachtet wird und dass gesellschaftliche Machtverhältnisse dabei nicht ausreichend berücksichtigt werden. Diese erscheinen nur am Rande erwähnt, obwohl sie meines Erachtens – gerade in Bezug auf Migranten – eine zentrale Rolle spielen.

Im Kontext meiner Dissertation habe ich die Differenzerfahrungen meiner Interviewpartner in das Zentrum der Beobachtung gestellt. Darunter befindet sich auch die Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen aufgrund eines Kontextwechsels. Unter Kontextwechsel verstehe ich sowohl Migration als auch andere Übergangsformen. Daher ist meine Perspektive der Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen einerseits breiter gefasst als der Begriff der Akkulturation. Andererseits gehe ich nicht davon aus, dass es so etwas wie eine einheitliche und geschlossene Kultur gibt, an die sich das Individuum durch Akkulturation anpasst. Nichtsdestotrotz gibt es viele Übereinstimmungen zwischen meinem Ansatz bezüglich der Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen¹¹ und dem Akkulturationsprozess. Ich werde später wieder auf diesen Punkt zurückkommen.

Das Leben zwischen Kulturen

Insofern Migranten sich in der Aufnahmegesellschaft niederlassen, bilden sich soziale Räume der Begegnung und Hybridisierung von Kultur heraus, die den Kontext für die Herausbildung hybrider kulturellen Identitäten konstituieren.

Räume der Hybridisierung von Kultur

Ein zentraler Raum der Hybridisierung von Kultur bezieht sich auf die Diaspora (s. zu diesem Thema Clifford 1994). Diaspora bezeichnete ursprünglich die Exilierung und Zerstreuung des jüdischen Volkes über das Römische Reich. Heute bezieht sich das Konzept der Diaspora nicht mehr ausschließlich auf die jüdische Situation, sondern umfasst auch andere Migrationserfahrungen. In diesem Sinn meint Diaspora eine ethnische Gemeinschaft, welche den ursprünglichen Herkunftsort verlässt und anderswo eine neue Heimat aufbaut. Besonders in der Vergangenheit wurde diese Trennung mit dem Exil gleich-

11 Diese Übereinstimmungen beziehen sich hauptsächlich auf die Konzepte der „situativen Differenzerfahrung“ und „kulturellen Navigation“

gesetzt, da die Distanz zwischen dem ehemaligen und dem neuen Heimatort häufig sehr groß war. Diese Situation hat sich in der Gegenwart jedoch ziemlich geändert, da die neuen Transportmittel und Kommunikationsmedien eine Beziehung zu entfernten Orten wesentlich erleichtern. Das heißt, wer heute in einer Diaspora lebt, muss nicht mehr vollkommen mit seinem Herkunftsland brechen, sondern kann weiterhin den Kontakt zu Personen und Orten der Vergangenheit aufrechterhalten.

Diasporas definieren sich im Gegensatz zum Nationalstaat, indem sie eine Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft ablehnen. In dieser Hinsicht nehmen sie eine antinationalistische Haltung ein. Auf der anderen Seite wirft man Diasporagemeinschaften oft vor, dass sie eine herkunftsbezogene nationale Einstellung entwickeln. Dieser Vorwurf berücksichtigt jedoch nicht, dass die Mitglieder einer Diaspora nicht in nationalspezifischen, sondern vorwiegend in transnationalen Verhältnissen leben. Das heißt, dass sie sowohl in der Diasporagemeinschaft als auch in der Mehrheitsgesellschaft zurechtkommen müssen. Darüber hinaus können nationale Aspirationen einer Diaspora nur schwer in der Praxis umgesetzt werden, da ihre Mitglieder nicht über die notwendige Macht und Durchsetzungsvermögen verfügen. Schließlich muss man bedenken, dass nationalistische Diskurse in der Diaspora meistens ein Abwehrmechanismus gegenüber der alltäglichen Diskriminierung von Seiten der Aufnahmegesellschaft darstellen.

Diasporagemeinschaften konstituieren sich in den meisten Fällen als kulturelle Minderheiten im Rahmen einer dominanten Mehrheitsgesellschaft. Minderheiten bezeichnen Gruppen, die sich von der dominanten Mehrheit einer Gesellschaft durch bestimmte Merkmale unterscheiden, die von der herrschenden Gruppe als minderwertig betrachtet werden. Mitglieder einer Minderheit besitzen meistens eine gleiche Abstammung und zeigen eine – freiwillig gewählte oder indirekt erzwungene – Tendenz, ihre Heiratspartner innerhalb der Gruppe zu suchen. Minderheiten sind schließlich keine Minderheit aufgrund der Anzahl ihrer Mitglieder. Im Vordergrund der Definition steht vielmehr die subordinierte Position der Minderheit innerhalb der Aufnahmegesellschaft (s. zum Thema Minderheiten Simpson/Yinger 1965; Wagley/Harris 1958; Heckmann 1981; Tajfel 1981).

Gemeinsame Diskriminierung und Unterdrückung veranlassen die Entstehung eines Gruppenbewusstseins und Solidarität innerhalb der Minderheit/Diaspora. Die Mitglieder einer Diaspora leben im Bewusstsein, dass sie anders sind. Gemeinsame Diskriminierungserfahrung stellt also ein erstes wichtiges Moment in der Konstitution eines Diasporabewusstseins dar. Ein zweites Moment bezieht sich auf die Identifikation mit dem Herkunftsland. Menschen in der Diaspora pflegen die Erinnerung und die Sehnsucht an den ehemaligen Herkunftsort und halten an der Illusion einer möglichen Rückkehr in die einstmalige Heimat fest. Häufig wird das Herkunftsland zu einem Mythos erhoben, der das gegenwärtige Leben in der Aufnahmegesellschaft beeinflusst: Die Betroffenen leben in einem Spannungsverhältnis zwischen der Gegenwart hier und den Erinnerungen dort. Sowohl die gemeinsame Erfahrung

von Diskriminierung als auch die Identifikation mit dem Herkunftsland tragen also dazu bei, dass Diasporas einer Assimilation widerstehen. Mitglieder einer Diaspora wollen nicht absorbiert werden. Sie wollen vielmehr in ihrem Anderssein anerkannt werden.

Auf der anderen Seite brechen Kultur und Identität in der Diaspora nicht nur mit der Aufnahmegesellschaft, sondern auch mit der Herkunftsgesellschaft. Kultur in der Diaspora ist nämlich keine direkte Fortsetzung der Herkunftskultur, sondern eher der Beginn einer neuen kulturellen Artikulation. Eine Rückkehr in die Vergangenheit ist nicht mehr möglich, weil die ursprüngliche Herkunftskultur und die ehemalige Heimat nicht mehr existieren. Beide haben sich im Laufe der Zeit verändert. Auch die Menschen in der Diaspora haben sich verändert und Elemente der Lebensweise der dominanten Kultur inkorporiert. Mit anderen Worten treffen im Rahmen der Diaspora kulturelle Elemente der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft aufeinander. Sie werden zerlegt und neu artikuliert, wodurch neue Bedeutungen und neue kulturelle Differenzen entstehen. Daher ist Diaspora ein Ort der Hybridisierung von Kultur (s. Hall 2000a).

Die bisherige Darstellung entspricht einem sozusagen idealen Bild einer Diaspora. Deshalb sollte man vielleicht hinzufügen, dass es bestimmte migrationsbedingte Erfahrungen gibt, die nicht so eindeutig in diese Definition passen und dennoch im Kern wie eine Diaspora funktionieren. Dieser Aspekt ist in meinem Fall besonders relevant, da die deutsch-chilenische Gemeinschaft sich in vieler Hinsicht wie eine Diaspora verhält, doch im Rahmen der chilenischen Gesellschaft keinen Minderheitenstatus besitzt. Diese Dissonanz mag in gewisser Hinsicht paradox klingen. Die Situation wird jedoch nachvollziehbar, wenn man die koloniale Geschichte Chiles berücksichtigt. Das deutsch-chilenische Gruppenbewusstsein beruht also nicht auf einer gemeinsamen Erfahrung von Unterdrückung, sondern vorwiegend auf einer Identifikation mit Deutschland, die immer wieder neu produziert und reproduziert werden muss. Ich werde im Verlauf dieser Arbeit noch mehrmals auf diesen Aspekt zurückkommen.

Im Rahmen einer Diaspora können sich weiterhin Einwanderergesellschaften herausbilden. Einwanderergesellschaften setzen eine eigenständige Organisation und die Herausbildung von Institutionen voraus. Diese Entwicklung darf nicht mit einer Gettoisierung gleichgesetzt werden, da Gettos sich auf abgesonderte Wohnbezirke beziehen, die zumeist eine schlechte Wohnqualität aufweisen. Heckmann (1981) sagt in dieser Hinsicht, dass ein Zusammenwohnen in abgesonderten Wohngebieten nicht zwangsweise zur Herausbildung eines eigenständigen Sozialsystems führt. Und anders herum, die Entwicklung einer Einwanderergesellschaft setzt nicht notwendigerweise ein Zusammenleben voraus. Einwanderergesellschaften konstituieren auch keine Parallelgesellschaften, da sie von allen Seiten offen sind. Menschen aus Einwanderergesellschaften sind durch ihre Arbeit, ihre Ausbildung und andere Aktivitäten an Institutionen der Mehrheitsgesellschaft gebunden. Es ist einfach

unmöglich, dass eine Einwanderergesellschaft sich vollkommen von ihrer Umwelt abschottet (s. auch Kalpaka 1986; Kalpaka/Räthzel 1990).

Vor einem formalen Zusammenschluss zu Organisationen entwickeln sich zunächst einmal informelle Treffpunkte für die Angehörigen einer bestimmten kulturellen Minderheit heraus. Das kann zum Beispiel ein bestimmtes Lokal sein, wo sich die Menschen treffen, Beziehungen knüpfen und Informationen austauschen. Die ersten organisierten Zusammenschlüsse erfolgen dann meistens in Form von Selbsthilfeorganisationen. Später entwickeln sich religiöse Gemeinden und schulische Einrichtungen. Diese Institutionen stellen das zentrale Gerüst einer Einwanderergesellschaft dar. Sie erfüllen dabei nicht nur ihre offizielle Funktion, sondern dienen auch als Orte für die Bildung und Aufrechterhaltung von sozialen Netzwerken. Die Organisation eines eigenständigen sozialen Systems unterstützt nicht nur die wirtschaftliche und soziale Sicherheit der ethnischen Gemeinschaft, sondern schafft auch einen Rahmen für eine kulturspezifische Sozialisation der nachfolgenden Generationen. Darüber hinaus erleichtert die Einwanderergesellschaft die Anpassung und Eingliederung neuer Einwanderer. Diese werden zunächst einmal in die Einwanderergesellschaft integriert, die somit als eine Art Brücke für die anschließende Integration in die Mehrheitsgesellschaft funktioniert. Die Integration in der Einwanderergemeinschaft stärkt das Selbstwertgefühl der Betroffenen, weil sie sich hier als gleichberechtigte Menschen bewegen können und nicht ständig auf ihr Anderssein aufmerksam gemacht werden. Außerdem können die Beteiligten hier Informationen über die Aufnahmegesellschaft austauschen und Handlungsstrategien im Umgang mit aktuellen Lebensbedingungen entwickeln. Man kann also feststellen, dass eine Integration in der Einwanderergesellschaft die Eingliederung in der Mehrheitsgesellschaft nicht behindert, sondern eher unterstützt (s. dazu Heckmann 1981; Kalpaka 1986; Kalpaka/Räthzel 1990).

Neben ethnischen Minderheiten, Diaspora und Einwanderergesellschaften wird in letzter Zeit auch immer häufiger über transnationale Netzwerke diskutiert (s. dazu Pries 1997; auch Glick Schiller et al. 1997a, 1997b). Transnationale Netzwerke stellen die klassische Vorstellung der Migration als unidirektionaler und einmaliger Kontextwechsel in Frage und weisen auf die Existenz von transnationalen Migrant*innen hin, die ihr Leben zwischen verschiedenen geografischen Räumen aufspannen. Transnationale Netzwerke implizieren eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen territorialem und sozialem Raum.

Bis vor kurzer Zeit ging man noch davon aus, dass die Vergesellschaftung von Menschen an mehr oder weniger klare geografische Räumlichkeiten gebunden war. Diese Sichtweise implizierte eine enge Verschachtelung zwischen sozialem und geografischem Raum. Dieses Ineinandergreifen von Gesellschaft und Territorium wird in der Gegenwart jedoch zunehmend relativiert, da einerseits mehrere unterschiedliche und voneinander unabhängige soziale Räume innerhalb eines einzigen Flächenraumes zugleich existieren können. Andererseits kann sich ein einziger sozialer Raum auf viele verschie-

dene Lokalitäten verteilen. Ein Beispiel für die Entkoppelung von geografischen und sozialen Räumen sind transnationale Netzwerke.

Transnationale Netzwerke bezeichnen einen dauerhaften und multilokalen sozialen Raum, der eine wichtige Referenzstruktur für die alltägliche Lebenspraxis transnationaler Migranten darstellt. Transmigranten sind Wanderer, die vielfältige und grenzüberschreitende soziale Beziehungen unterhalten und ihre Biografie, Identität und Handlungsfähigkeit auf das transnationale Netzwerk beziehen. Transmigranten können nicht wirklich in herkömmliche Kategorien gefasst werden: Sie sind weder normale Migranten (weil sie keine dauerhafte Niederlassung suchen) noch *sojourners* (weil sie am alltäglichen Leben und wirtschaftlichen und politischen Institutionen der jeweiligen Lokalitäten teilnehmen). Sie könnten eventuell als permanente Migranten beschrieben werden, aber diese Bezeichnung wird ihnen auch nicht ganz gerecht, da sie nicht ausreichend die Einbettung in transnationale Netzwerke berücksichtigt. Transmigranten stellen eine mobile Bevölkerung dar, die sich alle Optionen offen lässt und keine dauerhafte Niederlassung wählt, weil diese keine ausreichende Sicherheit bietet. In ihrem Hin und Her verknüpfen sie Herkunfts- und Ankunftsgesellschaft und bilden ein grenzüberschreitendes Beziehungsnetzwerk, das den Austausch und die Zirkulation von Information und materiellen Gütern ermöglicht. Viele Untersuchungen über transnationale Netzwerke beziehen sich zum Beispiel auf die ökonomische Unterstützung von Familienangehörigen und lokalen Geschäften im Herkunftsland, die von Transmigranten aus dem Ausland geleistet wird. Transmigranten tragen in dieser Hinsicht wesentlich zur Entwicklung der Herkunftsgesellschaften bei.

In einem seiner Beiträge (1998) geht Pries davon aus, dass transnationale Netzwerke im Gegensatz zur Diaspora stehen. In diesem Zusammenhang meint Pries, dass Angehörige der Diaspora sich in der Ankunftsgesellschaft räumlich einrichten, während Transmigranten transnationale soziale Räume herausbilden, die mit keinem eindeutigen geografischen Raum übereinstimmen. Diasporagemeinschaften suchen Stabilität und Verfestigung der sozialen und kulturellen Beziehungen vor Ort, während Transmigranten eher in Netzwerken integriert sind, die sich zwischen dem Herkunfts- und dem Ankunftsland aufspannen. Das institutionelle Bezugsfeld eines Transmigranten ist eher transnational und bezieht sich weniger auf den institutionellen Raum der Einwanderergesellschaft. Diese Gegenüberstellung zwischen transnationalen und diasporischen Räumen finde ich jedoch forciert. Obgleich Diaspora und transnationaler Raum nicht vollkommen übereinstimmen, gibt es meines Erachtens einen fließenden Übergang zwischen beiden. Innerhalb der deutsch-chilenischen Diaspora kann man beispielsweise Personen finden, die ihr Beziehungsnetzwerk ausschließlich innerhalb der chilenischen Grenzen zwischen chilenischer Mehrheitsgesellschaft und deutsch-chilenischer Einwanderergesellschaft etablieren. Andererseits gibt es auch einen Teil der Deutsch-Chilenen, die aus verschiedenen Gründen in transnationale Netzwerke eingebunden sind. Dabei beteiligen sich sowohl die ersten als auch die zweiten am sozialen und institutionellen Netzwerk der deutsch-chilenischen Diaspora.

Außerdem schließt die Einbettung in transnationalen Netzwerken eine Eingliederung im chilenischen und deutsch-chilenischen Kontext nicht aus. Oder anders ausgedrückt, Teile der Diaspora und der transnationalen Netzwerke überschneiden und überlagern sich. Innerhalb dieser Schnittstellen befinden sich Personen mit Migrationshintergrund, die sowohl in der Einwanderergesellschaft als auch in transnationalen Netzwerken integriert sind.

Schließlich ist es egal, ob Personen mit Migrationshintergrund in transnationalen oder lokalen Verhältnissen leben. Vielmehr ist es wichtig, ihre Situation mit einem transnationalen im Gegensatz zu einem mononationalen Blick zu interpretieren (s. dazu Beck-Gernsheim 2004; Beck 2004). Der mononationale Blick geht nämlich davon aus, dass eine Person in *einem* Land geboren wird, *eine* Sprache beherrscht und *einem* Kulturraum angehört. Diese Person lebt dann in einer Lebenswelt, deren Koordinatensystem mononational und monokulturell ist. Dieser Blick verschließt sich gegenüber Erfahrungen, die zwischen mehreren Ländern, Kulturen und Sprachen aufgespannt sind und wo das Koordinatensystem vielfältig, mehrdeutig und transnational ist. Der mononationale Blick wird diese Mehrdeutigkeit nur als Abweichung feststellen können. Nur wer den transnationalen Blick entwickelt, kann die Lebenswelt von Personen in der Diaspora oder in transnationalen Netzwerken angemessen verstehen.

Hybride kulturelle Identitäten

Wie bereits angemerkt, wird das Thema der Hybridität nicht nur in Zusammenhang mit hybriden Kulturen, sondern auch mit Hinsicht auf das Thema kultureller Identitäten diskutiert. Dabei können die Erkenntnisse auf kultureller Ebene nicht direkt auf die individuelle Ebene übertragen werden, da Individuen sich nicht wie Kulturen verhalten. Diese Situation hat zur Folge, dass Autoren in ihrem Verständnis über hybride Kulturen übereinstimmen, während sie in Bezug auf hybride Identitäten oft sehr unterschiedlichen Meinungen vertreten. Ich werde an dieser Stelle versuchen, einen Überblick über die Erkenntnisse bezüglich hybrider Identitäten zu schaffen. Diese sollen im Laufe dieser Arbeit durch meine eigenen Ergebnisse ergänzt werden.

Bevor ich in das Thema hybrider Identitäten einsteige, möchte ich noch darauf hinweisen, dass hybride kulturelle Identitäten meistens in Bezug auf die Nachkommen von Migranten diskutiert werden. Das heißt, hybride Identitäten betreffen vorwiegend Menschen aus der zweiten oder dritten Generation von Einwanderern, die im Rahmen von zwei oder mehr kulturellen Kontexten sozialisiert wurden. Es ist wichtig, diese Unterscheidung zu treffen, da die Erfahrung der ersten Generation von Wanderern anders ist als die Erfahrungen der nachfolgenden Generationen. Migranten sind zum Beispiel selber ausgewandert, während ihre Nachkommen Migration oft nur aus Erzählungen kennen, aber nicht selbst erfahren haben. Daher können die zweite oder dritte Generation von Migranten im strikten Sinn nicht als Migranten bezeichnet wer-

den, obwohl das hin und wieder in Arbeiten zur Migrationsforschung vorkommt.

Darüber hinaus ist es wichtig anzumerken, dass Begriffe wie erste und zweite Generation von Migranten sehr eng mit einer Vorstellung von Migration als einmaligem und unidirektionalem Prozess zusammenhängen und bestimmte Migrationsgeschichten nicht erfassen können. Bei meinen Interviewpartnern ist es zum Beispiel sehr schwer, von erster, zweiter oder dritter Generation von Migranten zu sprechen, da mindestens die Hälfte von ihnen sowohl als zweite als auch als erste Einwanderergeneration betrachtet werden kann. Das heißt, dass sie einerseits Nachkommen von Migranten sind und gleichzeitig selbst Migration erfahren haben. Um Verwirrungen zu vermeiden, verwende ich im Laufe dieser Arbeit nicht mehr den Begriff der ersten oder zweiten Generation von Migranten, es sei denn, es trifft auch wirklich zu. Ich bevorzuge dagegen die Auffassung einer Sozialisation in multikulturellen Kontexten. Diese kann ohne oder mit eigener Migrationserfahrung erfolgen. Meine Annahme ist, dass hybride kulturelle Identitäten sich im Kontext einer multikulturellen Sozialisation herausbilden.

Ein erster Ansatzpunkt für die Konzeptualisierung hybrider Identitäten bezieht sich auf die Untersuchung der Erfahrungen von Mischlingen, d.h. Personen, die aus einer ethnisch gemischten Familie stammen. In diesem Zusammenhang werden typischerweise die Erfahrungen von Menschen mit einem weißen und einem farbigen Elternteil untersucht (vgl. u.a. Teo 1994). In Lateinamerika wird dieses Thema hauptsächlich in bezug auf Mestizen diskutiert. Das Problem dieser Definition hybrider Identitäten ist ihre rassistische Grundlage, denn der Begriff des Mischlings braucht den Begriff der Rasse. In diesem Zusammenhang wird davon ausgegangen, dass biologische Abstammung kulturelle Sozialisation bestimmt. Biologische Abstammung und kulturelle Sozialisation sind aber zwei Variablen, die nicht unbedingt zusammen auftreten müssen. Oder anders ausgedrückt, biologische Hybridität bedeutet nicht unbedingt kulturelle Hybridität.

Die Diskussion hybrider Identitäten als Folge einer biologischen Kreuzung wird im Rahmen dieser Arbeit aufgrund der rassistischen Grundlage weniger beachtet. Im Gegensatz dazu wird Hybridität vorwiegend als Strategie der Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen verstanden. Das bedeutet im Fall von Mischlingen, dass ihre Identitätsbildung nur als hybrid bezeichnet werden kann, insofern sie sich im Rahmen ihrer Identität mit unterschiedlichen kulturellen Kontexten auseinandersetzen. Demzufolge ist eine multi- bzw. transkulturelle Sozialisation eine wichtige Voraussetzung hybrider kultureller Identitäten. Biologische Abstammung ist in diesem Zusammenhang nur relevant, insofern sie zu einer Sozialisation in verschiedenen kulturellen Kontexten führt.

Es ist an dieser Stelle vielleicht angebracht, eine Unterscheidung zwischen der Erfahrung kultureller Differenz und Differenzerfahrungen aufgrund von Diskriminierung zu treffen. Personen mit gemischter ethnischer Abstammung sind beispielsweise häufig Opfer diskriminierender Praktiken, aber konstruie-

ren nicht unbedingt eine hybride kulturelle Identität, da ihre gemischte biologische Abstammung nicht zwangsweise zu einer Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Kulturkreisen führt. Im Kontext von Migration und Diaspora treten kulturelle Differenz und Diskriminierung oft zusammen auf und überlagern sich. Daher werden Differenzerfahrungen aufgrund einer Auseinandersetzung mit kultureller Differenz und Differenzerfahrungen aufgrund von Diskriminierung und Rassismus nicht voneinander unterschieden. Das führt nicht selten zu einer Verschleierung der Folgen des Rassismus, da die Probleme von Migranten und ethnischen Minderheiten als Folge eines Kulturkonfliktes und nicht als Konsequenzen diskriminierender Praktiken interpretiert werden. Dabei haben empirische Untersuchungen immer wieder bestätigt, dass die größten Schwierigkeiten von Personen mit Migrationshintergrund gerade nicht in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kulturellen Kontexten, sondern vielmehr in der Erfahrung von Diskriminierung und Benachteiligung liegen (vgl. Kalpaka 1986; Kalpaka/Räthzel 1990; Auernheimer 1988; Heckmann 1981). So wird kulturelle Distanz in den meisten Fällen nach einer gewissen Zeit erfolgreich bewältigt (vgl. Ward/Bochner/Furnham 2001; Berry 1988, 1996), während Abwertung und Benachteiligung sich zu dauerhaften Problemen entwickeln, die das Selbstverständnis stark beeinträchtigen. Kulturelle Differenz und Diskriminierung stellen daher verschiedene Differenzerfahrungen dar, die sich unterschiedlich gestalten und zu differenten Bewältigungsstrategien führen. Sie sollten dementsprechend auch auseinandergehalten werden.

Hybride Identitäten entwickeln sich in diesem Zusammenhang schwerpunktmäßig in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Kulturkreisen. Da Personen mit Migrationshintergrund jedoch meistens einen minderwertigen Status einnehmen, sind hybride Identitäten i.d.R. auch von Diskriminierung und Benachteiligung betroffen. Andererseits kann die Auseinandersetzung mit verschiedenen Kulturen auch im Rahmen sozialer Anerkennung stattfinden, wie es zum Beispiel bei einem großen Teil meiner Interviewpartner zu beobachten ist.

Unter dem Gesichtspunkt von Hybridität als Strategie bei der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kulturellen Kontexten stellt sich die Frage nach der Gestaltung eines Lebens zwischen den Kulturen. In diesem Sinn bedeutet Hybridisierung der kulturellen Identität eine Vermischung unterschiedlicher kultureller Lebensweisen. Es geht hier um die Kombination unterschiedlicher Sprachen, Kommunikationsstile, Kleidungsformen, usw. Diese Form kultureller Hybridisierung bezieht sich einerseits auf eine Ebene der kulturellen Artefakte (z.B. bestimmte Gerichte) und andererseits auf eine pragmatische Ebene des individuellen Verhaltens. Im ersten Fall werden hybride Identitäten eher kritisch betrachtet, weil man vermutet, dass sie vorwiegend auf Konsumpraktiken beruhen und dabei die Kulturen verdinglichen (vgl. den Begriff der situativen Hybridität bei Bhavnani 1999). Im zweiten Fall basteln sich hybride Subjekte aus unterschiedlichen kulturellen Verhaltensformen eine eigene Lebensweise zusammen, die ihren aktuellen Lebensbedingungen im

Aufnahmeland entspricht. Die unterschiedlichen Kulturen werden in diesem Zusammenhang als Ressourcen betrachtet, aus denen Menschen mit Migrationshintergrund ihre Handlungsfähigkeit beziehen (vgl. dazu Rätzkel 1999; Kalpaka/Rätzkel 1990; s. dazu auch den Begriff der transkulturellen Identitäten von Welsch 1997, 2000).

Hybride Identitäten als Vermischung von Lebensweisen stellen eine wichtige Kritik an der These des Kulturkonfliktes dar. Diese These geht davon aus, dass Kulturen homogene und geschlossene Systeme darstellen, die gegenseitig im Widerspruch stehen. Die Leidtragenden sind dabei die Personen mit Migrationshintergrund, die in diesem Aufprall von Kulturen gefangen bleiben: Einerseits können sie nicht völlig mit der Herkunftskultur brechen, noch werden sie von der Aufnahmegesellschaft akzeptiert. Kulturkonflikt manifestiert sich in diesem Zusammenhang als Normenkonflikt, der Orientierungsmangel, Verhaltensunsicherheit, Minderwertigkeits- und Ohnmachtgefühle entstehen lässt (vgl. u.a. Heckmann 1981; Auernheimer 1988; Teo 1994).

Die Tatsache, dass Kulturen nicht als homogene, geschlossene und sich gegenseitig abstoßende Systeme betrachtet werden können, wurde schon mit Hinsicht auf den Begriff der hybriden Kulturen diskutiert und soll hier nicht erneut erörtert werden. An dieser Stelle soll die Aufmerksamkeit vielmehr auf das Individuum gerichtet werden, das unter der Perspektive eines Kulturkonfliktes vor einer vermeintlich unlösbaren Situation steht. Die Kulturkonfliktthese geht von einem Individuum aus, das zwischen den Kulturen verloren ist. Dabei wird die Tatsache verleugnet, dass eine Mehrheit der Betroffenen kulturelle Differenzen aktiv und erfolgreich bewältigen. Das verstörte Verhalten von Personen mit Migrationshintergrund entsteht in diesem Zusammenhang nicht aufgrund eines kulturellen Normenkonfliktes oder Orientierungsmangels, sondern bezieht sich vielmehr auf die Folgen von Diskriminierungserfahrungen (s. weiter oben).

Es stimmt zwar, dass der Kontakt zu unterschiedlichen kulturellen Kontexten unter gewissen Bedingungen Verunsicherungen auslösen kann. Der Grund dafür liegt bei der Relativierung kultureller Orientierungsmuster: Menschen mit Migrationshintergrund verlieren die selbstverständliche Beziehung zu kulturellen Lebensweisen. Sie sind sich darüber bewusst, dass die Dinge so sind, aber auch anders sein könnten. Das kann unter gewissen Umständen zu einem Orientierungsmangel führen. Andererseits wird das Individuum aus engen sozialen und kulturellen Vorgaben freigesetzt und kann diese Situation als Grundlage eines selbstbestimmten Handelns nutzen. Wichtig sind in diesem Zusammenhang die Ressourcen, über die das Individuum verfügt.

Wer im Rahmen unterschiedlicher Kulturen aufwächst, entwickelt außerdem die Fähigkeit, in verschiedenen kulturellen Kontexten ein entsprechendes differenziertes und passendes Verhalten zu zeigen. Diese Kompetenz nennt sich Kontextsensibilität (Mecheril 1994, 1997). Kontextsensibilität meint die Fähigkeit, in unterschiedlichen sozialen Kontexten gemäß ihrer Spezifität zu handeln. Sie beruht auf der Erkenntnis, dass verschiedene Kontexte mit unter-

schiedlichen kulturellen Zusammenhängen verbunden sind. Kontextsensibilität setzt daher einen hohen Grad an sozialen Kompetenzen voraus.

Kontextsensibilität ist wichtig, da unterschiedliche kulturelle Kontexte im Alltag meistens nach Lebensbereichen aufgeteilt sind. Meistens ist es so, dass Eltern und Herkunftsfamilie die wichtigsten Vertreter einer Einwandererkultur sind. In anderen Kontexten stehen Personen mit Migrationshintergrund dagegen vorwiegend in Kontakt mit der Mehrheitskultur. Innerhalb dieser Konstellation wird oft auf die Überlagerung von Kultur- und Generationskonflikten innerhalb der Familie hingewiesen. In diesem Zusammenhang können sich generationsspezifische Unterschiede durch kulturspezifische Unterschiede verschärfen. Trotzdem scheint die Herkunftsfamilie für Personen mit Migrationshintergrund ein wichtiger Ort der Anerkennung zu sein (vgl. Mecheril 1994). Dasselbe gilt für die Kontakte innerhalb der Einwanderergesellschaft. Hier können Migranten und Mitglieder ethnischer Minderheiten als gleichberechtigte Kommunikationspartner auftreten und Selbstwertschätzung erfahren (Kalpaka/Räthzel 1990). Außerhalb dieser Kreise werden die Betroffenen meistens mit ihrer Andersartigkeit konfrontiert. Diese Situation hängt jedoch stark von der Sichtbarkeit der Personen ab, d.h. inwiefern ihre physischen Merkmale von einem Standardaussehen der Mehrheitsgesellschaft abweichen. Dabei wird das differente Aussehen als Zeichen kultureller Differenz und Minderwertigkeit interpretiert und funktioniert somit als Anlass diskriminierender Praktiken (vgl. u.a. Mecheril 1994).

Wir werden später sehen, dass diese Schablonen nicht so ganz auf die Situation meiner Interviewpartner passen. So ist beispielsweise die Bedeutung der Herkunftsfamilie bezüglich der Aufrechterhaltung einer deutschen Lebensweise in Chile im Vergleich zur Rolle, welche die deutschen Schulen in dieser Hinsicht spielen, nicht so relevant wie in anderen Kontexten von Migration und Diaspora. Andererseits kann die Sichtbarkeit meiner Interviewpartner nicht immer auf ein abweichendes Aussehen zurückgeführt werden, sondern ist meistens das Produkt einer komplexen Konstruktion, die auf verschiedene Aspekte zurückgreift, um die kulturelle Zuordnung einer Person zu bestimmen.

Bisher haben wir uns mit einer eher pragmatischen Dimension hybrider kultureller Identitäten beschäftigt, die sich hauptsächlich auf den alltäglichen Umgang mit unterschiedlichen Bedeutungsstrukturen, Orientierungsmustern und Lebensweisen bezieht. Hybride kulturelle Identität wird aber auch mit Hinsicht auf eine Aushandlung von Zugehörigkeiten diskutiert. Dieser Aspekt kultureller Identität erfolgt meistens auf einer diskursiven Ebene. Dabei geht es einerseits um Selbstpositionierungen und andererseits um Fremdzuschreibungen. Mit anderen Worten geht es nicht nur darum, mit welchem kulturellen Hintergrund ich mich selber identifiziere, sondern auch darum, in welche kulturelle Kategorie mich andere einordnen.

Da hybride Subjekte im Kontext unterschiedlicher Kulturen aufwachsen, können sie meistens kein totales Bekenntnis zu einer oder der anderen Kultur abgeben. In diesem Zusammenhang nimmt kulturelle Identifikation entweder

die Form einer doppelten (Ich bin das eine und das andere), einer changierenden (Ich bin manchmal das eine und manchmal das andere) oder einer partiellen Zugehörigkeit an (Ich bin teilweise das eine und teilweise das andere) (Mecheril 1994).

Ein wichtiger Aspekt der Aushandlung von Zugehörigkeiten bezieht sich auf die Zugehörigkeitskriterien, welche die Teilnahme an bestimmten sozialen und kulturellen Gruppen festlegen. Biologische Abstammung ist zum Beispiel ein wichtiges Kriterium für eine Gruppenmitgliedschaft. Es gibt aber auch andere Partizipationskriterien, wie zum Beispiel Sozialisation. Hollinger (1995) ist in diesem Zusammenhang der Meinung, dass die Teilhabe an bestimmten kulturellen Kontexten nicht aufgrund von Abstammung, sondern vorwiegend auf der Basis einer freiwilligen Zustimmung definiert werden sollte. Das heißt, kulturelle Zugehörigkeit sollte aufgrund einer freiwilligen Entscheidung und nicht aufgrund von biologischem oder historischem Zwang erfolgen. Leider ist es jedoch eher so, dass die Wahlmöglichkeiten bezüglich einer Teilhabe an bestimmten Kulturkreisen eher beschränkt sind. Außerdem bestimmen Menschen nicht alleine über ihre kulturelle Zugehörigkeit, sondern müssen das i.d.R. erst mit anderen Personen aushandeln. Daher ist die Freiwilligkeit bei der Definition einer kulturellen Identifikation eher beschränkt.

Im Idealfall stimmen bei der Aushandlung von Zugehörigkeiten Selbstpositionierung und Fremdzuschreibung überein. Dabei kann das Urteil positiv oder negativ ausfallen. Das heißt, beide können sich einig sein, dass die Person entweder dazugehört (Positive Zugehörigkeit) oder nicht dazugehört (Negative Zugehörigkeit) (vgl. dazu auch Mecheril 1997). Dazwischen gibt es aber außerdem noch die Möglichkeit, dass jemand sich zu einem bestimmten Kulturkreis zugehörig fühlt, jedoch von anderen nicht als zugehörig anerkannt wird. Diese Form ungeklärter bzw. ambivalenter Zugehörigkeit entspricht einer paradoxen Situation, die ebenfalls als negative Zugehörigkeit bewertet werden muss, da die Person als unvollkommen gilt und dementsprechend von der Gruppe ausgeschlossen wird.

Individuen mit Migrationshintergrund sind in diesem Zusammenhang oft mit der Erfahrung konfrontiert, dass sie weder in der Ankunftsgesellschaft noch in der Herkunftsgesellschaft als vollwertige Mitglieder anerkannt werden. Die Gründe dafür sind divers: Eine fehlende Staatsangehörigkeit, physische Merkmale, die nicht dem Standard der Mehrheitsgesellschaft entsprechen, keinen typischen biografischen Lebenslauf, usw. Diese Situation führt dazu, dass Menschen mit Migrationshintergrund oft eine doppelte Differenz-erfahrung machen. Das Fehlen vollwertiger Zugehörigkeiten kann dabei zu einem wichtigen Lebensmotiv hybrider Identitäten werden.

Andererseits geht es bei Migranten und Mitgliedern ethnischer Minderheiten nicht nur um eine doppelte Differenz-erfahrung, sondern auch um eine Mehrfachzugehörigkeit. Mehrfache Differenz und Zugehörigkeit tragen dazu bei, dass hybride Identitäten als ambivalente Zugehörigkeit bzw. als uneindeutige Identitätsposition definiert werden (s. Mecheril 1997, 2003; Bhabha 2000; Dietrich 2001). Hybride Identitäten beziehen sich in dieser Hinsicht auf

mehrwertige, vielschichtige und unentscheidbare Zugehörigkeiten (Mecheril 1997, 2003). Diese Aussage bezieht sich insbesondere auf den Begriff der nationalen Zugehörigkeit. Nationale Zugehörigkeit ist eine komplexe Konstruktion, die eine gewisse Staatsangehörigkeit mit einer bestimmten Nationalkultur, einem entsprechenden Aussehen und einem Wohnsitz innerhalb eines spezifischen nationalen Territoriums zusammenfasst. Wie wir bisher sehen konnten, ist es bei Menschen mit Migrationshintergrund eher unwahrscheinlich, dass alle diese Zugehörigkeitsebenen übereinstimmen. Es kommt daher zu Ungleichzeitigkeiten und Ungereimtheiten bezüglich der nationalen Zugehörigkeit. Aus der Perspektive der Nationalstaaten werden hybride Subjekte daher als Bedrohung aufgefasst, weil sie das Prinzip der nationalstaatlichen Ordnung und die Unterscheidung zwischen Wir und den Anderen untergraben.

Ein letzter Aspekt hybrider kultureller Identitäten bezieht sich auf deren Beziehung zu Raum und Ort. Es geht um die Frage nach dem Umgang mit der geografischen Distanz zwischen Herkunftsland und Ankunftsort und um die Heimatentwürfe von Menschen mit Migrationshintergrund. Laut Gutiérrez Rodríguez (1999; auch John 1996) erleben die Menschen in der Migration eine Ortverschiebung. Diese Ortverschiebung führt dazu, dass Personen sich an zwei Orten erleben: dem Ort des Daseins und dem Ort der Vorstellung. Der erste Ort entspricht dem gegenwärtigen Wohnort, an dem die Person ihren Alltag verbringt. Der zweite Ort bezieht sich auf das Herkunftsland, das weiterhin auf einer imaginären Ebene das alltägliche Leben in der Aufnahmegesellschaft beeinflusst. Die Rolle, welche die Vorstellung des abwesenden Ortes im konkreten Leben einer Person spielt, hängt wiederum von den Bedingungen ab, welche die Person am gegenwärtigen Wohnort erlebt. Wiederholte Diskriminierungserfahrungen bekräftigen beispielsweise den Rückkehrwunsch in das Herkunftsland (u.a. Kalpaka 1986; Bendit 1997; Gutiérrez Rodríguez 1999).

Gutiérrez Rodríguez hat in Bezug auf intellektuelle Migrantinnen in Deutschland unterschiedliche Strategien der Verortung feststellen können. Diese Verortungsstrategien verweisen auf Formen der Beziehung zu Raum und Ort im Kontext von Migration und Diaspora. Eine erste Verortungsstrategie bezieht sich in dieser Hinsicht auf ein permanentes Wandern und Pendeln zwischen einem Ort und dem anderen. Die ständige Bewegung kann meines Erachtens als Versuch bewertet werden, die geografische Distanz zwischen Herkunftsland und Ankunftsort zu überbrücken. Eine weitere Verortungsmöglichkeit besteht in der Ablehnung der Duallogik zwischen einem und dem anderen Ort und die Schaffung eines dritten Raumes. Gutiérrez Rodríguez bezieht sich hierin hauptsächlich auf einen imaginären Raum, der nicht an einem bestimmten geografischen Ort verankert ist. Es wäre jedoch auch denkbar, dass Personen einen verorteten bzw. einen konkreten dritten Raum (z.B. einen neuen Nationalstaat) finden, wo sie eine neue Heimat aufbauen können. Eine dritte Verortungsstrategie besteht in der Alternative einer lokalen Identifikation und Engagement innerhalb der Aufnahmegesellschaft.

Gutiérrez Rodríguez bezieht sich in ihren Überlegungen auch auf einen Zustand der Entortung. Unter Entortung versteht sie eine Situation, in der die Zugehörigkeit einer Person zu ihrem Lebensmittelpunkt auf der einen oder anderen Weise aberkannt wird. Oft stellt sich in dieser Situation der Wunsch einer Rückkehr in die Herkunftsgesellschaft ein. Dieser Wunsch entspricht jedoch eher einer Illusion, da die Person keine Beziehung mehr zum alltäglichen Leben in der Herkunftsgesellschaft hat. Entortung ist daher ein paradoxer Zustand, der mit innerer Verzweiflung erlebt werden kann.

Wir haben vorher gesehen, dass Heimat sich auf eine subjektive Aneignung und Gestaltung von Räumen und Orten bezieht (vgl. Mitzscherlich 1997). Aus dieser Sichtweise wird Heimat im Kontext von Migration und Diaspora auf sehr unterschiedliche Weise hergestellt. Heimat kann sich zum Beispiel auf die Herkunftsgesellschaft beziehen. Wenn das Herkunftsland zu einer mythischen Heimat erhoben wird, kann man von einem Verlust der Heimat sprechen. Dieser Heimatentwurf impliziert einerseits die Sehnsucht nach einer verlorenen Heimat und andererseits eine Entfremdung im Kontext des gegenwärtigen Lebensortes. Diese Situation wird auch als Heimatlosigkeit bezeichnet, d.h. die Auflösung subjektiver Bindungen zu Raum und Ort. Heimatlosigkeit wird übrigens nicht nur in Zusammenhang mit Migration und Diaspora gebracht, sondern entspricht auch einer Zeitdiagnose, da sich im Kontext moderner und postmoderner Bedingungen anonyme und beziehungslose Räume (z.B. Transiträume oder Verkehrsmittel) vervielfältigen und Entfremdung mittlerweile eine Alltagserfahrung normaler Menschen geworden ist.

Eine Mehrheit der Menschen mit Migrationshintergrund befindet sich jedoch nicht in einem Zustand der Heimatlosigkeit, sondern entwickelt alternative Heimatentwürfe. Man kann in dieser Hinsicht egozentrische (Heimat ist dort, wo ich mich aufhalte), personalisierte (Heimat ist dort, wo meine Bezugspersonen sind), hedonistische (Heimat ist dort, wo ich mich wohl fühle) und rationale Heimatentwürfe (Heimat ist dort, wo ich mit geltenden Regeln und Werten übereinstimme) beobachten (Mecheril 1994). Diese Heimatentwürfe zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht unbedingt lokalisiert werden können und demzufolge flexibel und anpassungsfähig sind. Es handelt sich um Heimaten, welche die Personen sozusagen mit sich tragen können. Mit den Worten von Anzaldúa (1999): „I am a turtle, wherever I go I carry ‚home‘ on my back.“ (Ebd.: 43)