

Caroline-Sophie Pilling

GEHÖRLOSE UND HÖRENDE

Raummodellierung im Kontext
von Behinderung und Interkulturalität

[transcript]

Gesellschaft der Unterschiede

Caroline-Sophie Pilling
Gehörlose und Hörende

Caroline-Sophie Pilling, geb. 1990, legt ihre Forschungsschwerpunkte auf die Kulturalität von Gehörlosen und Hörenden sowie die Konstruktion von Behinderung und Normalität.

Caroline-Sophie Pilling

Gehörlose und Hörende

Raummodellierung im Kontext von Behinderung und Interkulturalität

Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Thomas Wilke

[transcript]



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Caroline-Sophie Pilling**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Korrektur: Hergen Hillen

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6343-3

PDF-ISBN 978-3-8394-6343-7

<https://doi.org/10.14361/9783839463437>

Buchreihen-ISSN: 2702-9271

Buchreihen-eISSN: 2702-928X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danke	11
--------------------	----

Vorwort

von Prof. Dr. Thomas Wilke	13
----------------------------------	----

1 Einleitung	17
---------------------------	----

1.1 Absicht, Relevanz und Position: Ich bin eine Hörende, die Fragen stellt ...	17
---	----

1.2 Hintergründe	19
------------------------	----

1.3 Was ist der Stand und wo ist die Lücke?	21
---	----

1.4 Untersuchungsgegenstand und forschungsleitende Fragestellung	25
--	----

2 Gehörlose und Hörende	29
--------------------------------------	----

2.1 Geschichte und Gebärdensprache	30
--	----

2.2 Konzepte ethnisch gehörloser Identität: Deafhood und Deaf-gain	33
--	----

2.3 Kultur aus Gründen der Existenzangst	34
--	----

2.4 Context-Cultures und interkulturelle Kommunikation	35
--	----

2.5 Macht und Repression	37
--------------------------------	----

2.5.1 Zwang zur Verwendung der Lautsprache (Audismus)	37
---	----

2.5.2 Abgrenzung zu Hörenden und Macht nach Innen	40
---	----

2.5.3 Debatten um kulturelle Aneignung und Hearing Privilege	41
--	----

2.5.4 Empowerment	44
-------------------------	----

3 Inklusion	45
--------------------------	----

3.1 Was oder wer ist hier behindert oder normal?	46
--	----

3.2 Inklusion und Exklusion	47
-----------------------------------	----

3.3	Inklusion versus Integration	48
3.4	Die Modelle und Perspektiven über Behinderung von Menschen ohne Behinderung	49
3.4.1	Das medizinische Modell	50
3.4.2	Das soziale Modell	51
3.4.3	Das kulturelle Modell	52
3.5	Identitätspolitik der Disability Studies	53
3.6	Der (gehörlose) Körper – Immer noch ein Problem	55
4	Kulturalität	59
4.1	Interkulturalität	60
4.2	Kulturelle Identität.....	61
4.3	Kulturelle Diversität und kulturelle Differenz.....	64
4.4	Ein Zwei-Welten-Konstrukt	65
5	Räume	67
5.1	Relationale (An)Ordnung	67
5.2	Ortsfunktion oder Raumkonstitution	69
5.3	Körper im Verhältnis zu Räumen	70
5.4	Gehörlos-Hörend: gegenkulturell-geteilt	71
5.5	Der dritte Raum	73
6	Methodisches Vorgehen	75
6.1	Konzeption und Vorbereitung	76
6.1.1	Leitfadenerstellung	76
6.1.2	Konzeption der Datenerhebung	77
6.2	Datenerhebung: Experteninterviews.....	78
6.2.1	Wer sind die Experten?	78
6.2.2	Umsetzung der Experteninterviews	80
6.3	Auswertung	81
6.3.1	Qualitative Inhaltsanalyse	82
6.3.2	Objektive Hermeneutik	84
7	Empirische Diskussion	89
7.1	Gehörlose und Hörende	89

7.1.1	Sind Gehörlose behindert?	90
7.1.2	Die Frage nach Identität	91
7.1.3	Die Unbekannten	93
7.2	Begegnung	93
7.2.1	Außerhalb der eigenen Blase	94
7.2.2	Begegnung von klein auf	95
7.2.3	Dritte Menschen	96
7.2.4	Relevanz: Was hat das mit mir zu tun?	98
7.3	Macht und Repression	101
7.3.1	Koloniale Verhältnisse?	102
7.3.2	Yes Deaf can	103
7.3.3	Ich bin hörend, ich habe die Macht	104
7.3.4	Audistische Zustände	106
7.3.5	Persönliche Befindlichkeit und strukturelle Angelegenheit	109
7.4	Inklusion	110
7.4.1	Inklusion ist keine Einbahnstraße	111
7.4.2	Diversität wäre gut, steckt aber fest	112
7.4.3	Du bist behindert	115
7.5	Kulturalität	117
7.5.1	Die eine besteht nur in Anbetracht der anderen	117
7.5.2	Hörstatus macht Sprache	118
7.5.3	Emos und Ratios	120
7.5.4	Lokalkultur und Hörstatus-Sprach-Kultur	122
7.5.5	Das Zwei-Welten-Konstrukt	123
7.6	Räume	124
7.6.1	Verortungsmechanismen	124
7.6.2	Das unabhängige Dritte	126
7.6.3	Es gibt kein Gehörlosenland	126
7.6.4	Deaf Space mit hörender Einflussnahme	128
7.7	Grundton: Worum es eigentlich geht	129
7.7.1	Den Hörenden: Vielfalt	129
7.7.2	Den Gehörlosen: Mensch-Sein	130
7.7.3	Behinderung ist schlimm – Eine Frage der Konnotation	131
7.7.4	Verstrickung von Behinderung und Interkulturalität	132

8	Ergebnisdarstellung	135
8.1	Auf einen Blick – Theoretischer Korpus	135
8.2	Auf einen Blick – Empirische Diskussion	138
8.3	Zusammenfassende Ergebnisse	141
8.4	Vorschlag: Ansatz einer kognitiven Raummodellierung	148
8.5	Kommunikative Validierung	151
9	Resümee	153
9.1	Conclusio	153
9.2	Hintergründe zum Arbeitsprozess	154
9.3	Kritisch gewürdigt	157
9.4	Blick nach vorn	158
10	Literaturverzeichnis	161

Die Kernpunkte der Studie wurden von Dr. Daniela Happ in die DEUTSCHE GEBÄRDENSPRACHE übersetzt. Hier geht's zum Video.



Danke

Für die private Förderung der Publikation danke ich allen Crowdfunding-Unterstützerinnen und -unterstützern: Martin Kempel, Gabriele Pilling, Alexander Pilling, Renate Stöhr, Evelyn Pohlers, Luka Moosmann, Nadine Birkelbach, Sandra Lehnst, Michael Mallok, Anneliese Ergenzinger, Erdmuthe Paschitta, Annett Kollwitz, Heike Wildt-Hecker, Vanessa Bierbrauer, Birger Laing und Annegret Bormann. Natürlich danke ich genauso Denjenigen, die die Crowdfunding-Kampagne anonym oder nach dem Termin für die Drucklegung unterstützt haben.

Ein großer Dank gilt genauso anderen Formen der (immateriellen) Unterstützung und ganz besonders den Menschen, die den Arbeitsprozess persönlich nah verfolgt haben und mit ihren gezielten Rückfragen, Kommentaren und ruhiger Präsenz eine entscheidende Wirkung auf die Denkprozesse hinter dieser Studie hatten. Maria Elßner und Martin Kempel, ich danke euch. Für die Bereitstellung von Literatur danke ich Karin Wempe und der Gesellschaft für Gebärdensprache und Kommunikation Gehörloser (GGKG) e. V. sowie der Redaktion von *Sehen statt Hören* (Bayrischer Rundfunk) für die inhaltliche Unterstützung bei der Aufstellung der Expertenriege. Für die Verdolmetschung zwischen der Deutschen Gebärdensprache und der deutschen Lautsprache im Rahmen der Experteninterviews mit GebärdensprachlerInnen und darüber hinaus ihre wertvollen Hinweise in Bezug auf die Kommunikation von Gehörlosen und Hörenden danke ich den Dolmetscherinnen herzlich. Genauso gebührt mein Dank Hergen Hillen für seine orthografische und interpunktionelle Präzision des Korrektorats, das diesem

Werk den nötigen Schliff gegeben hat. Frau Dr. Daniela Happ danke ich ganz herzlich für die Übersetzung der Kernpunkte dieser Studie in die Deutsche Gebärdensprache und damit verbunden für unseren eifrigen interkulturellen Austausch. Des Weiteren bin ich Magdalena Marth, Christian Hermann, František Maxa, Ralf Rainer Reimann, Maria De Virgilio, Caroline de La Trobe, Jeffrey Döring, Noam Brusilovsky, Dr. Tomas Vollhaber, Dr. Rafael Ugarte Chacón und Prof. Dr. Nathalie Mälzer überaus dankbar für jedweden inhaltlichen und strategischen Austausch, der meinem Vorgehen den nötigen Tiefgang verschaffte und wichtige Denkanstöße lieferte. Für ihren scharfen Blick und ihre stets weiterführenden Gedanken spreche ich meinen herzlichen Dank Prof. Dr. Thomas Wilke und Dr. Jan-René Schluchter aus, die den Forschungsprozess maßgeblich begleitet haben. Schließlich danke ich allen meinen Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern für die unglaublich wertvollen Gespräche, auf denen diese Studie basiert, und für den gewährten Einblick in ihre Perspektive. So gilt mein herzlichster Dank: Rafael Grombelka, Manuel Löffelholz, Elisabeth Kaufmann, Raúl Krauthausen, Jürgen Dusel, Athina Lange, Rita Mohlau und Martin Vahemäe-Zierold. Ihnen sei dieses Buch gewidmet.

Vorwort

von Prof. Dr. Thomas Wilke

Schaut man sich einen Film an, dann taucht man in andere Welten ab, lässt sich auf andere Kulturen und Zeiten ein, nimmt an Konflikten und deren Lösung teil, ist traurig, enttäuscht, euphorisch oder bewegt. Immer mit dem Wissen, dass der Film ein Ende hat oder in der Gewissheit der Fortsetzung, dass Vertrautes wieder auftaucht. Filmsound und Filmmusik sind eigene Kategorien im Rahmen von Auszeichnungen, da sie nicht nur ein künstlerischer Ausdruck sind, sondern über die technische Ausgestaltung einen eigenen – nämlich auditiven – Zugang zur jeweiligen Filmwelt darstellen. Das alles ist außerhalb der Filmwelt in seiner allgemeinen Formulierung nicht so selbstverständlich und nicht so einfach übertragbar. Gerade Weltoffenheit, Empathie, Inter- wie Transkulturalität werden über das sensorisch-kommunikative hinaus zum Gegenstand von Auseinandersetzungen, politischen Bestrebungen, Interessenskonflikten, Vorurteilen und vielem mehr. Aktuell entzündeten sich zentrale gesellschaftliche Debatten an Rassismus, Sexismus, Klassismus, Ableismus, deren Pole sich an den Extremen zu berühren scheinen. Eines dieser großen gegenwärtigen Themenfelder ist das der Inklusion, insbesondere im Zusammenhang mit Bildung und Medien. Also nicht nur als Inhalt medialer Berichterstattung und Darstellung, sondern auch als Gegenstand pädagogischen wie bildungspolitischen Bemühens. Immer stärker kommt dabei zum Vorschein, dass im Inklusionsbemühen oftmals gesellschaftliche Hierarchien unreflektiert reproduziert werden. Es ist nicht immer einfach, verfestigte Strukturen, die Arbeitsroutinen

ermöglichen, auf ihre historische Zufälligkeit und ihre gegenwärtige Flexibilität zu hinterfragen. Aber gleichwohl wird dies vor der Frage nach Normalität und den daraus resultierenden Handlungszusammenhängen notwendig. Im sozialen Nahfeld konnte ich vor mehr als 20 Jahren beim Karate-Kindertraining in Halle/Saale etwas beobachten, das eine scheinbare Natürlichkeit entwickelt hatte, ohne dass es so natürlich war. Der Karatelehrer des Vereins, Emmanuel Dotse, trainierte zwei Mal in der Woche mit drei gehörlosen Kindern und sie waren Teil der größeren Kindertrainingsgruppe. Für die drei hatte er sich unter anderem Übersetzungsgebärden der einzelnen Techniken und Abläufe überlegt. Das ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert, denn die Kinder lernten im Training einen Zugang zu ihrem Körper, wie er für sie wie auch für andere Kinder ganz sicher nicht selbstverständlich ist. Sie hatten dabei einen ganz selbstverständlichen Austausch mit hörenden Kindern, im Zusammensein wie im gemeinsamen Trainieren. Und schließlich bekamen sie über die übersetzenden Gesten, Gebärden, Techniken nicht nur einen Einblick, sondern einen Zugang, der es erlaubte, selbstwirksam zu agieren. Vor dem Hintergrund von dem notwendigen und anstrengenden Gleichgewichtstraining und innerer wie äußerer Balance bekommt dies noch mehr Gewicht. Mittlerweile finden sich im Bereich der Kampfkünste und des Kampfsports viele Angebote, die versuchen, über erweiterte Angebote Beeinträchtigten einen Zugang zu ermöglichen. Was mir im Zuge dieser Beobachtungen darüber hinaus auffiel, waren die sich ergebenden Schwierigkeiten einer gemeinsamen Kommunikation: So wie notwendige Kommandos nur visualisiert wahrgenommen werden konnten, waren die Reaktionen der gehörlosen Kinder im Training und in Erklär- und Zeigesituationen hochgradig interpretationsbedürftig. Hier zeigten sich schon unterschiedliche Kommunikationskulturen, die sich nicht so einfach synchronisieren oder übersetzen ließen. Sport kann zu einem Begegnungsraum werden, der einen Austausch erleichtert, denn es gibt als Ausgangspunkt ein gemeinsam geteiltes Interesse. Aber es bleibt dabei nur ein gesellschaftlicher Teilbereich, der von spezifischen Rahmenbedingungen geprägt ist. Diese sind nicht immer statisch angelegt, sondern dynamisch in Abhängigkeit des politischen Verän-

derungswillens. Das Land Baden-Württemberg schuf beispielsweise nach der Landtagswahl 2021 mit der grün-schwarzen Koalition einen *Landes-Beirat für die Belange von Menschen mit Behinderungen*, der sich am 10. Februar 2022 konstituierte. Ein 10-Punkte-Programm sieht die Arbeit des Beirats als Querschnittsaufgabe für mehr Sichtbarkeit und Integration. Wie es darum bestellt sein wird, lässt sich nur anhand der Ergebnisse ablesen. Zentral wird es jedoch sein, institutionell eine Sensibilität und eine Sensitivität herzustellen, die Zugang, Teilhabe und Mitgestaltung ermöglicht und nicht schon präfiguriert. Caroline-Sophie Pilling unternimmt in ihrem Buch nicht nur eine Bestandsaufnahme zu bestehenden Begriffskonzepten und Diskursen – Gehörlose und Hörende, Inklusion/Integration, Kultur Realität, Räume/Orte, um gesellschaftliche Rahmenbedingungen kritisch zu diskutieren. Die begriffliche Dichotomie und ihr normativer Anspruch mit Blick auf Anerkennung, Legitimation, Reichweiten ist die eine Facette. Die andere ist der Perspektivwechsel bzw. die Reflexion der Perspektive. Denn wen oder was meinen ›die Hörenden‹, wenn sie von ›den Gehörlosen‹ sprechen, diese adressieren und was ist damit verbunden? Ist es das medizinische Modell, das eine defizitäre Perspektive im Sinne einer modalitätsspezifischen Wahrnehmungsstörung oder das soziale Modell, das die hörende Mehrheitsgesellschaft Gehörlose integriert, und zwar nach den Vorstellungen bzw. den Anforderungen eben der Mehrheitsgesellschaft? Caroline-Sophie Pilling diskutiert vielmehr grundlegend das in Deutschland noch nicht so prominent verhandelte kulturelle Modell, das interkulturell angelegt ist. So kann sie auch herausarbeiten, wie sich Gehörlose respektive die als heterogen zu begreifende Gehörlosenbewegung/-community, wissenschaftlicher Diskurs und gesellschaftliche Inklusionsanstrengungen gegenüberstehen. Missverständnisse inklusive. Denn es geht schließlich auch, darum, Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung von Behinderung zu thematisieren, adäquat zu artikulieren. Das führt dann zu Begegnungen und deren Reflexion, der Suche und Konstitution von Begegnungsräumen, es spiegelt und reflektiert Machtverhältnisse innerhalb wie außerhalb der Community. Zentrale Aspekte werden anhand von emphatisch besetzten Begriffen und Konzepten wie Au-

dismus, Inklusion, Diversität, Kulturalität und Räume sichtbar. In der Argumentation und in der Darlegung erfahren Leser*innen, dass es sich hierbei um ein Anfangsplädoyer für eine »Ethnographie der Hörenden« handelt, um das »Unverhältnis«, die missverständlichen Konnotationen wie auch den Hegemonialanspruch der Hörenden in einer »Zwei-Welten-Kartographie« hinterfragen zu können und »behinderte (blockierte) Kommunikation sichtbar« zu machen. Dass dies keine theoretisch-akademische Diskussion ist, sondern eine lebensweltliche Relevanz besitzt, zeigen die Oscar-Verleihungen 2022, denn der Film *Coda* (R.: S. Heder, USA 2021) bekam gleich drei der begehrten Auszeichnungen: als bester Film, für das beste adaptierte Drehbuch und die beste männliche Nebenrolle. In dieser Coming-of-age-Geschichte einer gehörlosen Fischerfamilie ist die 17-jährige Ruby (Emilia Jones) die einzige Hörende, dolmetscht für ihre Familie und liebt das Singen. Dieses Talent kann ihre Familie nicht entdecken, die Bedeutung errahnen sie, das innerfamiliäre Aufeinanderprallen der Gehörlosen-Welt mit den Anforderungen und Erwartungen der Hörenden-Welt birgt den Konflikt, den es zu erzählen und zu vermitteln gilt. Ein solches Einlassen auf das narrative Potential des Films wiederum gibt die Möglichkeit eines kulturellen Zugangs, einer interwie transkulturellen Auseinandersetzung.

1 Einleitung

Zwei Welten, die Gehörlosen-Welt und die Hörenden-Welt – nebeneinander im Raum und füreinander doch kaum sichtbar. Werden sie jemals zueinander finden? Diese Frage habe ich mir bereits vor 15 Jahren gestellt, als ich auf die Beziehung der beiden Welten von gehörlosen und hörenden Menschen durch einen Film gestoßen bin, der den Grundstein für mein Interesse legte¹: das Verhältnis dieser Welten-Dichotomie. Es geht mir um ein Miteinander. Der erste Schritt kommt von einem selbst. Es ist immer Zeit für einen Anfang. Die Welt ist die, zu der wir sie machen. Ich reiche die Hand für ein *Hallo. Wer bist du?*

1.1 Absicht, Relevanz und Position: Ich bin eine Hörende, die Fragen stellt

Diese Studie manifestiert einen Grundstein im Wirkungsmechanismus zwischen dem Selbst und der Welt, in der Entdeckung von möglichen Räumen der Entfaltung, in denen eine selbstwirksame Handlung wahrnehmbar werden kann. Es geht um die Frage einer kulturellen Verortung von gehörlosen und hörenden Menschen.

1 Im Übrigen ist das ein gutes Beispiel für die Wirkkraft ästhetischer Mittel in Verbindung zu gesellschaftspolitischen Themen und demnach eigener Lebensweltorientierung und Triebkraft für weiterführende Diskursformate der kulturellen Bildung.

Ich selbst bin durch ein hörendes Umfeld sozialisiert und achte die Gehörlosenkultur als Kultur einer anerkannten Minderheit mit eigenen Normen- und Wertemaßstäben. Demzufolge kann ich die Gehörlosenkultur als eigene kulturelle Konvention mit einem Blick von außen beschreiben und kulturelle Differenzerfahrungen ausmachen (vgl. Polaschegg 2005: 41-49). So denke, schreibe und kommuniziere ich aus einer hörenden Perspektive (respektive hörenden Sozialisation) heraus, mit dem Willen eines Kennenlernens gehörloser Sozialisation, Kultur und Sprache als *informierte Hörende*.² Es kann insofern nicht die Frage bestehen: *Wer forscht zu welchem Thema?* Denn Forschung ist zunächst einmal frei³ – sondern: *Wie wird geforscht?* Ich lehne mich *zustimmend* an Aktivisten für Inklusion wie Raúl Krauthausen, der wissenschaftliche Forschung unter maximalem Einbezug und Kenntnissnahme von Menschen, um die es geht, fordert und einen Missstand in der Ausführung formuliert. Die Vielzahl von *ausforschenden* Forschungsprojekten führe zu einem hohen Maß an Skepsis der Akteure, wenn nicht sogar Ablehnung solcher (wissenschaftlicher) Projekte (vgl. Krauthausen 2020). Sowohl in dieser Studie als auch in allen Formen des Dialogs gehe ich nach dem Prinzip vor: *Nichts über uns ohne uns*. Diejenigen, um die es geht, müssen einbezogen werden (vgl. Hermes & Rohrmann 2006: 7).⁴ Ich schließe mich dem Ansatz von Jürgen Habermas (1973) an, der die Subjektivität der Wissenschaft als allgemeingültig und legitim herstellt. Forschung ist daher immer von (subjektivem) Interesse geleitet (vgl. Habermas 1973: 416) und diesen Gedanken weiterführend ist Forschung selbstverständlich von der Wahrnehmung des Forschenden, der

2 Der verwendete Terminus stammt von Rafael Ugarte Chacón, der selbst als hörender Forscher im Sektor Gehörlosigkeit formulierte: »Ich befinde mich also in einer Art Zwischenposition, die ich als »informierter Hörende« bezeichnen möchte, dem zwar Wahrnehmungswelten und die Erfahrung von Taubheit vollkommen fehlen, der aber mit den Diskursen rund um Gehörlosigkeit – und zwar von hörender als auch gehörloser Seite – vertraut ist« (2015: 156).

3 Die Freiheit der Lehre und Wissenschaft ist in Artikel 5, Absatz 3 GG verankert.

4 Der Leitspruch *Nichts über uns ohne uns* stammt aus dem Feld der Disability Studies (vgl. Hermes & Rohrmann 2006: 7).

Ausdrucksfähigkeit, dem kulturellen Code, dem er sich bedient, und externen Einflussfaktoren abhängig. Dennoch muss Forschung und explizit der Forschende einen Transfer zwischen persönlichem Interesse und gesellschaftlich relevanten Fragestellungen und der Ergebnisformulierung leisten, das heißt, die eigene Forschungsperspektive in jedem Stadium der Forschung kritisch betrachten (können). Um zu vermeiden, dass *meine Hörenden-Perspektive* überwiegt, habe ich mich über die gesamte Prozesstrecke der Konzeption und Anfertigung dieser Studie mit mehreren Ansprechpartnern, die mit der Gehörlosen-Community in Zusammenarbeit stehen, und gleichwohl mit Externen des *differenzierten Blickes* ausgetauscht und meine Eindrücke zuweilen in einem Forschungstagebuch festgehalten (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 63).

Ich möchte einen Weg des kohäsionsorientierten Kulturverständnisses wagen, das einen gesellschaftlichen Status quo zwar nicht plötzlich ändern, aber dennoch einen Beitrag von gegenseitiger Sichtbarkeit durch einen sich gegenseitig bedingenden Wissenstransfer zwischen Theorie und Praxis liefern kann. Impulse werden aufgegriffen, neue Impulse werden in den Raum gegeben, die wiederum aufgegriffen und weitergedacht werden können. Es sind Impulse, die eine ethisch-moralisch-soziale Gleichstellung *von Menschen* befürworten und die eine Brücke bauen (können). Es sind Impulse für die Abbildung einer *fantilen* (mündigen) Gesellschaft.

1.2 Hintergründe

Gehörlose und Hörende: Die Bezeichnung *Gehörlose und Hörende* (statt *gehörlose und hörende Menschen*⁵) hebt die Dichotomie der Gehörlosen-

-
- 5 Nach der Ausführung von *Leidmedien.de* – ein Projekt von Sozialhelden e. V., innerhalb dessen sich ein Team als Berater in der Medienlandschaft positioniert und über Themen von Inklusion und Begriffe in Bezug auf Behinderung aufklärt – ist der Begriff *Gehörlose* unzureichend, der einen Menschen auf ein bestimmtes Merkmal reduzieren würde, ergo sollte es heißen *gehörloser Mensch* (vgl. Sozialhelden e. V. o. J.). Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass ich die Begriffe

Welt und der (vermeintlichen) Hörenden-Welt deutlich hervor, ein Verweis auf die inhaltliche Ausführung der Studie. Ich beziehe mich dabei auf den deutschen Sprachraum (Deutschland). Wenn von *Gehörlosen* die Rede ist, sind Menschen gemeint, die sich der Gehörlosen-Community zugehörig fühlen und die Gebärdensprache als ihre Muttersprache oder Erstsprache verwenden (vgl. Vogel 2010: 53⁶). Ich gehe dabei nicht (explizit) auf schwerhörige Menschen, CI-Träger (Cochlea-Implantat⁷) und hörgeschädigte Menschen⁸ ein.

Es herrscht eine Diskrepanz in Bezug auf die Verwendung der Begriffe *gehörlos* oder *taub*. Taub sei der geeignetere Begriff, der auf das Bewusstsein einer kulturellen Minderheit mit einer eigenen Sprache Gehörloser verweist (vgl. Vogel 2010: 53). *Gehör-los* würde hingegen einen defizitären Mangel beschreiben. Anna-Kristina Mohos beschreibt indes den Begriff *taub* als gesellschaftlich negativ konnotiert, leite er sich doch von dem belasteten Wort *taubstumm* ab (vgl. Mohos 2017: 35).

Gehörlose und Hörende wertfrei nebeneinander stelle, die im Sinne von *gehörloser* oder *hörender Mensch* zu begreifen sind.

- 6 Anmerkung zur Quelle: Der Zeitschriftenaufsatz von Helmut Vogel zeugt von der Aussage der Gehörlosen-Community selbst. Der Autor ist aktuell der Präsident des Deutschen Gehörlosen-Bundes e. V., die Interessensvertretung der Gehörlosen-Community in Deutschland (vgl. Deutscher Gehörlosen-Bund e. V. o. J.[c]). Vogel lehnt sich in seiner Ausführung an den von Paddy Ladd etablierten Ansatz von *Deafhood* (2003), worauf ich im Kapitel *Gehörlose und Hörende* näher eingehe. Außerdem ist es innerhalb einer wissenschaftlichen Studie maßgeblich, Informationen von auserwählten (mitunter nicht wissenschaftlichen) Sprachrohren zu beziehen.
- 7 »Cochlea-Implantate sind dafür entwickelt worden, die beschädigten Haarsinneszellen in der Cochlea zu umgehen und den Hörnerv direkt zu stimulieren. Für Kandidaten mit passender Indikation können so Geräusche klarer gehört werden als mit einem Hörgerät« (Cochlear 2022).
- 8 Als *hörgeschädigt* wird in der Bezeichnung der Gehörlosen-Community ein Mensch benannt, der hörend sozialisiert ist und post-lingual den Zugang zu *seiner Welt* durch den Verlust des Gehörs verloren hat und damit auch seinen sozialen Status (vgl. Ladd 2003: 33) und nicht grundsätzlich von der Gehörlosenkultur geprägt ist (vgl. Ehrhardt 2010: 27).

Diese Zuschreibung sei eine äußerste Diskriminierung für nicht hörenden Menschen (vgl. Ugarte Chacón 2015: 31).⁹ Ich habe mich bewusst für den Begriff *gehörlos* in der *wertneutralen* Gegenüberstellung zu *hörend* als Eigenname entschieden, denn *gehörlos* wird im persönlichen Gespräch (von Gehörlosen und von Hörenden) eher verwendet als *taub*. Darüber hinaus fügt er sich klang-ästhetisch harmonischer in den Sprachfluss meiner Muttersprache (der deutschen Lautsprache) ein. Wie auch in den durchgeführten Experteninterviews frage ich stets nach dem individuellen Vorzug und orientiere mich an der Aussage meines Gesprächspartners.

Die maskuline Schreibweise folgt keinem Geschlechtervorzug, sondern ist dem Grund einer flüssigen Lesbarkeit geschuldet. Die verwendete Schreibweise bezieht jedwedes biologische und angenommene Geschlecht (sex und gender) sowie alle Menschen ein, die sich nicht einem Geschlecht zuordnen wollen oder können. Die kursive Schriftsetzung deutet auf hervorgehobene Begriffe hin.

1.3 Was ist der Stand und wo ist die Lücke?

Hörende gehen in ihrem Umgang mit Menschen mit Behinderung sowohl von dem medizinischen Modell des Menschen mit Behinderung

9 Das Wort *gehörlos* erhielt Einzug im 19. Jahrhundert, in der vermeintlichen Ablösung des Begriffs *taubstumm* als veraltete Form der Beschreibung von *nicht hören* und damit einhergehend die Bezeichnung des *Nicht-sprechens* (vgl. Leonhardt 2010: 27). Von Hörenden, die kaum bis nicht mit der Gehörlosenkultur vertraut sind, wird *taubstumm* noch heute verwendet, ohne sich der negativ behafteten Bedeutung dieses Begriffs bewusst zu sein. Von Gehörlosen wird die Bezeichnung *taubstumm* aus zweierlei Gründen rigoros abgelehnt. Einerseits weist der Begriff eine Nähe zum englischen Terminus *dump* (in der Verwendung für *dumm*) auf (vgl. Ugarte Chacón 2015: 31), was mit einer Bildungsunfähigkeit oder verminderten Lernfähigkeit einhergeht. Andererseits beschreibt das Wort *stumm* eine Unzulänglichkeit in Bezug auf die Kommunikationsfähigkeit, wodurch einem Menschen seine Sprache und damit seine Identität abgesprochen wird (vgl. Teuber 1995: 40ff.).

aus, das besagt, *Behinderung ist ein Defizit*, als auch von einem sozialen Modell, in dem *die Umwelt die Behinderung schafft* und bei dem es um inklusive Zugänge geht. Gehörlose lehnen das medizinische Modell ab und beziehen sich in der Forderung nach Anerkennung der Gebärdensprache und gesellschaftlich-politischer *Partizipation*¹⁰ auf das soziale Modell von *Mensch mit Behinderung* (vgl. Rombach 2017: 408). Die Argumentation für das soziale Modell unterliegt dabei dem Anspruch auf Teilhabe für Menschen mit Behinderung nach dem Behindertengleichstellungsgesetz und der UN-Behindertenrechtskonvention.

»In Deutschland ist die DGS 2001 durch das Sozialgesetzbuch IX und 2002 durch das Behindertengleichstellungsgesetz auf Bundesebene anerkannt worden. Ebenso zentral ist die 2009 ratifizierte UN-Behindertenrechtskonvention mit den entsprechenden Artikeln 2, 9, 21, 24 und 30, betonen diese doch die Gleichwertigkeit der Gebärdensprache und der Gehörlosenkultur« (DGB 2019).

Die Gehörlosen-Community sieht sich nach eigenen Aussagen (genauso) als Kultur- und Sprachgemeinschaft (vgl. Lane et al. 1996: 124), die in Deutschland ca. 80.000 Menschen umfasst (vgl. DGB o. J. [b]). Anne

10 Die Begriffe *Partizipation* und *Teilhabe* werden oftmals in gleicher Bestimmung gebraucht. In Anlehnung an die Fachstelle für ergänzende unabhängige Teilhabeberatung (EUTB) handelt es sich allerdings um unterschiedliche Bedeutungstiefen. Nach Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) bedeutet Teilhabe ein Einbezogensein in eine Lebenssituation, das heißt, von anderen in eine Lebenssituation einbezogen werden. Partizipation hingegen spricht von einer Mitbestimmung und Einflussnahme an Entscheidungsprozessen (vgl. EUTB o. J.). Andreas Fröhlich konstatiert: »Da wird ein Verb, ein Tun-Wort, nämlich *haben* [Hervorheb. im Original] zu einem Substantiv, zu einem Ding-Wort gemacht, zur *Habe* [Hervorheb. im Original]« (2018: 16). Eine Dynamik, so Fröhlich, würde durch Statik ersetzt: »was als Tun-Wort voller Leben war, wird als Ding-Wort starr und unbelebt« (ebd.). Er fragt: »Will man tatsächlich nur Teilhabe? Möchte man nicht auch Teil sein? Fühlt man sich nicht erst als Teil, wenn man auch seinen Teil dazu geben kann« (ebd.)? Fröhlich zeigt den Zusammenhang zu Partizipation als Teil, Anteil und Rolle – demnach als Rollenübernahme innerhalb einer Gesellschaft (vgl. ebd.: 17).

C. Uhlig deklariert die Gehörlosengemeinschaft durch ein »Verbundenheitssystem, welches dem vornehmlich als genetische Verwandtschaft konstruierten System entspricht« (Uhlig 2012: 355) als *Ethnie*, eine *nicht lokalisierbare Kulturgemeinschaft*, wie auch Rafael Ugarte Chacón aufzeigt (vgl. 2015: 112). Auf James Woodward (1972) geht die weitreichende Debatte um die Begrifflichkeiten *deaf* und *Deaf* zurück, die bis heute besteht. Dabei geht es um die Unterscheidung einer *pathologischen* Gehörlosigkeit (*deaf*) und einer *kulturellen* Gehörlosigkeit (*Deaf*) (vgl. Ladd 2003: 17). Es bestehen dahingehend zwei Perspektiven – Mensch mit Behinderung und Mensch mit eigener Kultur: »zur Anerkennung der Bedürfnisse, der Würde und der Menschenrechte gehörloser Menschen als einer Behindertengruppe und sprachlichen Minderheit« (DGB 2019 [a]: 4).

Franziska Ehrhardt (2010) beschreibt die Gehörlosenkultur nach dem Selbstverständnis von Gehörlosen und im Verhältnis zur Hörenden-Welt, die aus Lebensnotwendigkeit und Pragmatismus heraus besucht wird, jedoch keine emotionale Bindung zur anderen Welt herrscht. Rafael Ugarte Chacón (2015) befasst sich mit ästhetischen Zugängen (*Aesthetics of Access*) von (Theater-)Aufführungen, die mit körperlichen und kulturellen Unterschieden zwischen Gehörlosen und Hörenden arbeiten. Anna Mindess (2002) behandelt die interkulturelle Kommunikation US-amerikanischer Gehörlosenkultur und (vermeintlicher) Hörendenkultur anhand von kommunikativen Missverständnissen und einer Abhandlung von *High-Context-Culture* und *Low-Context-Culture*. Anne C. Uhlig (2012) widmet sich der Gehörlosenkultur aus ethnografischer Sicht. Sie formuliert einen interethnischen Kontakt zu Hörenden und betont die kulturelle Perspektive von Hörenden (vgl. 2012: 113). Allerdings gilt ihr Schwerpunkt einer vereinheitlichten Sicht auf die Gemeinschaft gehörloser Menschen und der Beschreibung interner Dynamiken, wobei sich Uhlig vor allem an *Deaf Studies*¹¹

11 Tomas Vollhaber plädiert für eine Überwindung der Perspektive, Deaf Studies seien eine alleinige Angelegenheit tauber Menschen, und positioniert sich entgegen einer Identitätspolitik, die im Sinne von Deaf Studies argumentiert und damit die Forschungslandschaft essentialistisch beeinflusst (vgl. 2018: 394).

orientiert, die sich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive mit Gehörlosigkeit beschäftigen (vgl. ebd.: 12). Tomas Vollenhager (u.a. 2018) greift indes mit Präzision in die bestehenden Diskurse und eröffnet aus der Richtung Performativität von Gebärdensprachen und der Zusammensetzung von Ästhetik und Subjekt angesichts von *gehörlos-sein* neue Blickwinkel auf die Seinsgegebenheiten Gehörloser und Hörender. Studien von Vertretern der weltweiten Gehörlosen-Community wie Harlan Lane, Robert Hoffmeister und Ben Bahan (1996), Paddy Ladd (2003) sowie H-Dirksen Baumann und Joseph J. Murray (2014) etablieren ein binnenkulturelles Paradigma von Gehörlosigkeit mit dem Ausgangspunkt der gemeinsamen Nutzung von Gebärdensprache und geteilten Kulturpraktiken. Diese Studien basieren maßgeblich auf der Grundlage, dass Gebärdensprache seit 1960 als vollwertige Sprache gilt. Zu diesem Ergebnis gelangte auch der Linguist William C. Stokoe, der seine Studie als »social as well as an intellectual revolution« (Stokoe 2005)¹² bezeichnete. Bisher hat sich die Gehörlosenbewegung auf *Gleichstellung und Empowerment* gestützt und die Wissenschaft auf die Schwerpunkte *Behinderung und Teilhabe*. Einschlägige Forschungsarbeiten legen den Schwerpunkt auf einzelne Aspekte der Gehörlosenkultur in Verbindung mit *ästhetischen* Zugängen zur Kunst und (Inter-)Kulturalität mit Blick *auf* den gehörlosen Menschen. Im Grunde genommen impliziert der Blick *auf* eine bestimmte Gruppe, dass in den Untersuchungen, die die Wissenschaft bislang bereithält, mehrheitlich eine vermeintliche *Betroffenheitsgruppe* (aus der medizinischen Sicht von einem Defizit *betroffene Personen*) thematisiert wird, ohne Verhältnismäßigkeit zu denen, *die von der Betroffenheitsgruppe betroffen sind* (Personen die selbst nicht *betroffen* sind, jedoch in direkter Verbindung zu *betroffenen Personen* stehen, zum Beispiel hörende Eltern gehörloser

Auf ein essentialistisches Kulturalitätskonzept in Bezug auf die Gehörlosenkultur und -identität gehe ich im Folgenden weiter ein (siehe Kapitel 2 *Gehörlose und Hörende*), weshalb ich eine Identitätspolitik der Deaf Studies nicht weiter thematisiere.

- 12 Der Text wurde anlässlich des 5. Todestages von William C. Stokoe in originalem Wortlaut publiziert (mit einem Vorwort von David F. Armstrong).

Kinder) (vgl. Ehrhardt 2010: 134). Bislang wurde die *andere Perspektive* eines gemeinsamen Weges (Gehörlose und Hörende) außer Acht gelassen. Partizipation bezieht sich auf den Anspruch der Gleichstellung, das heißt, um ein Verhältnis zu denjenigen, die gleichgestellt werden sollen. Um ein Verhältnis kann es allerdings nur gehen, wenn beide Verhältnis-Einheiten (beide Seiten) gefragt und einbezogen werden. Ich widme mich daher gehörlosen *und* hörenden Menschen, wobei eine Verstrickung der beiden Perspektiven (Mensch mit Behinderung und Mensch mit eigener Kultur) einer gehörlosen Identitätskonstruktion bislang nicht in ihrem Verhältnis behandelt worden ist.¹³ Des Weiteren gibt es keine Studien, die sich explizit mit interkulturellen Erfahrungsräumen von Gehörlosen und Hörenden als Ansatz eines kulturellen Paradigmas befassen entgegen einem binnenkulturellen Paradigma (vgl. Ehrhardt 2010: 25). Eine *Hörendenkultur* wird in den Ausführungen allseits als gegeben und unhinterfragt vorausgesetzt.

1.4 Untersuchungsgegenstand und forschungsleitende Fragestellung

Anhand der genannten Punkte liegt dieser Studie die Annahme zugrunde, dass es sich beim Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden um ein interkulturelles Verhältnis handelt. Außerdem folge ich der Annahme, dass man den Terminus *Behinderung* nicht ersetzen kann. Behinderung hängt unweigerlich mit der gesamtgesellschaftlichen Zielsetzung von Inklusion zusammen. Rafael Ugarte Chacón schreibt von einem Modus der Wahrnehmung Gehörloser und Hörender und verfolgt den Ansatz, die subjektive Wahrnehmung und Erfahrung »zu kontextualisieren und mit verschiedenen Diskursen um den Körper, vorhandene Machtgefälle und kulturelle Unterschiede ins Verhältnis zu setzen« (2015: 157). Ich führe die von Ugarte Chacón genannten Faktoren zusammen. Insofern

13 Beispielsweise lehnt Uhlig (2012) das defizit-orientierte Modell von Behinderung ab, bleibt aber dennoch innerhalb dieses Modells verortet, indem sie das fehlende Gehör als Ausgangsbasis kultureller Differenz marginalisiert.

muss das Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden immer unter diesen *beiden* Gesichtspunkten – Inklusion und Interkulturalität – betrachtet werden, die sich in ein natürliches, unbeständiges Machtspektrum betten. Daraus begründet sich meine dritte zusammenführende Annahme: Ohne die Verknüpfung dieser beiden Positionen kann es keine Begegnung von Gehörlosen und Hörenden geben. Diese Aussage impliziert die Annahme, dass ohne eine Begegnung von Gehörlosen und Hörenden, die von Gehörlosen geforderte Gleichstellung (vgl. DGB 2019 [a]: 3) auf sozialer und politischer Ebene nicht erfolgen kann.

Voraussetzungen sind eine Bereitschaft und eine gemeinsame Ausgangsbasis, um eine Begegnung entsprechend umsetzen zu können. Unter dem Aspekt *Behinderung* wird es zwischen behinderten und nicht behinderten Menschen immer ein Machtgefälle geben. Unter dem Aspekt *Interkulturalität* sind Menschen gleichgestellt. Für einen interkulturellen Austausch benötigen wir vornehmlich Erfahrungs- und Ermöglichungsräume,¹⁴ in denen sich Menschen – Gehörlose und Hörende – begegnen können. Daraus ergibt sich die forschungsleitende Frage: *Inwiefern sind Räume innerhalb einer Verstrickung von Inklusion und Interkulturalität vorstellbar?* Daran anknüpfend stellt sich die Frage, inwieweit den Akteuren die Verstrickung von *Inklusion* und *Interkulturalität* selbst eigentlich bewusst ist und ob eine Begegnung zwischen gehörlosen und hörenden Menschen überhaupt gewollt ist.

Mein Vorgehen gliedert sich zunächst in Themenschwerpunkte, die die theoretische Grundlage liefern. Nach einem Einblick in die Hintergründe des bestehenden Verhältnisses *Gehörloser und Hörender* unter Berücksichtigung des Spektrums *Macht und Repression* werde ich innerhalb der Themenblöcke *Inklusion*, *Kulturalität* und *Räume* auf (das Unter-

14 In Anlehnung an Martina Löw (2019) unterscheide ich zwischen Raum und Ort (siehe Kapitel 5: *Räume*).

suchungsfeld tangierende) wissenschaftliche Theorien eingehen.¹⁵ Für die Betrachtung eines wechselseitigen *Verhältnisses* unter größtmöglichem Forschungseinbezug von Akteuren aus dem Untersuchungsfeld verwende ich die Erhebungsmethode der Experteninterviews. In einer empirischen Diskussion werden die Standpunkte von acht Experten (vier Gehörlosen und vier Hörenden) aufgezeigt, um daraus ein Abbild über die gegebenen Verhältnisse zu konstruieren und mögliche Räume herausgreifen zu können. Die Resultate werden in einen weiterführenden Gesamtkontext gebettet.

15 Die breit angelegte Auseinandersetzung mit der theoretischen Grundlage ist unabdingbar, um entsprechende Hintergründe dieses diskursiven und weitaus unbekannten Feldes beleuchten zu können und um die gewonnenen (empirischen) Erkenntnisse hinreichend einzuordnen, damit sie schließlich wissenschaftlich und gesellschaftlich handhabbar sind.

2 Gehörlose und Hörende

Ethnizität bedeutet für ein Individuum nichts bereits Vorhandenes, »sondern etwas, dem man sich verschreibt und was man mitschreibt« (Uhlig 2012: 113). Mit dieser Sichtweise lässt sich nach Anne C. Uhlig eine ethnische Identität bestimmen. Die Autorin beweist mit ihrem Grundlagenwerk »Ethnographie der Gehörlosen« (2012) die Existenz einer bislang unerkannten Ethnie: Gehörlose.¹

»Als Gemeinschaft mit eigener Sprache, gemeinsamer Geschichte, komplexen sozialen Netzwerken und Beziehungen der Verbundenheit, eigenem Benennungs- und Wertesystem und vor allem durch die spezifische Konstruktion ihres Selbst, entspricht die Gehörlosengemeinschaft dem, was gemeinhin als ethnische Gruppe bezeichnet wird« (ebd.: 360).

Ich beziehe mich in diesem Kapitel hauptsächlich auf Anne C. Uhlig (2012) und Rafael Ugarte Chacón (2015) unter Einflussnahme von Tomas

1 Der Begriff *Subkultur* ist nach Ugarte Chacón nicht mit der Gehörlosenkultur in Verbindung zu bringen, dass sei eher eine problematische Benennung. Eine Subkultur ist einer zentralen Kultur (in diesem Fall der Hörenden-Kultur) untergeordnet, das heißt hierarchisch unterstellt (vgl. Ugarte Chacón 2015: 114). Anne C. Uhlig argumentiert, dass ein Austritt aus einer Subkultur ganz einfach möglich sei und sich andere Wirkungskreise gesucht werden könnten. Es handelte sich jedoch um eine ethnische Gemeinschaft, daher sei eine Veränderung (Eintritt und Austritt auf eigenen Wunsch) so gut wie unmöglich (vgl. Uhlig 2012: 335).

Vollhaber (u.a. 2018) als die mir bekanntesten hörenden Autoren in diesem Forschungsgebiet im deutschen Raum, die sich mit einer kulturellen Perspektive in Bezug auf *gehörlos-Sein* beschäftigen. Gleichwohl beziehe ich mich unter anderem auf Paddy Ladd (2003) sowie H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray (2014), die sich maßgeblich mit ethnischen Konzepten von Gehörlosigkeit aus der Gehörlosen-Community heraus beschäftigen und die den wissenschaftlichen Diskurs in den vergangenen Jahren maßgeblich bestimmt haben. Ich werde sowohl einen Abriss über die Historie der Gehörlosenkultur liefern und grundlegende Aspekte zur Gebärdensprache aufgreifen als auch auf Perspektiven der Konzepte ethnisch-gehörloser Identität und auf das ubiquitäre Machtgefälle eingehen, um das Untersuchungsspektrum hinreichend fassbar zu machen.

2.1 Geschichte und Gebärdensprache

Das wichtigste Merkmal der Gehörlosenkultur sei die Verwendung von Gebärdensprache (vgl. Ugarte Chacón 2015: 115).² Die Verwendung der Gebärdensprache als Lehr- und Lernsprache wurde durch das Anwendungsverbot des Mailänder Kongresses 1880 weitgehend aus dem Bildungssektor eliminiert. Dieser Beschluss gilt als das prägendste, repressivste Ereignis in der Geschichte der Gehörlosenkultur. Gebärdensprache musste dem Oralismus (lautsprachliche Erziehung) weichen und wurde der Lautsprache unterstellt (Audismus³). Diesen problematischen Ausgangspunkt hat die World Federation of the Deaf (WFD) in ihrem Positionspapier deutlich gemacht:

»We deplore and profoundly regret the 2nd International Conference on Education of the Deaf in 1880, in Milan, Italy, which passed a res-

-
- 2 Wenn in dieser Abhandlung von Gebärdensprache die Rede ist, so beziehe ich mich auf die *Deutsche* Gebärdensprache (DGS). Anders lautende Sichtweisen sind entsprechend kenntlich gemacht worden.
 - 3 Im Abschnitt *Macht und Repression* wird näher auf diesen Begriff und seine Hintergründe eingegangen.

olution banning the use of sign languages in the education of deaf children, which had widespread and long-lasting repercussions for the language and linguistic rights of deaf communities worldwide. Consequently, deaf people were denied their most fundamental human right, their use of sign language« (WFD 2016: 2.4).

Indem man ihnen die Sprache nahm, machte man sie hilfsbedürftig, beraubte man sie ihrer Bildung, man nahm ihnen das Instrument, sich als Mensch zu artikulieren, ihrer Gemeinschaft, ihrer Identität und sperrte sie weg (vgl. Lane 1994: 46). Mit dem Mailänder Kongress wurde der Grundstein für die medizinische Betrachtung von Gehörlosigkeit (Mensch mit Behinderung/Mangel) und die damit einhergehende Restriktion Gehörloser *bis heute* gelegt. Insofern stehen Gehörlose in Abhängigkeit zu einer hörenden Hegemonialgesellschaft (vgl. Ugarte Chacón 2015: 235). Dieses Machtverhältnis ist heute weitgehend unbewusst und wird dennoch praktiziert, was sich in Bezug auf den immer noch verwendeten Begriff *taubstumm*⁴ zeigt. Gebärdensprache galt aufgrund der ausgeprägten Körperbetonung nunmehr, vor allem im öffentlichen Raum als umstritten und verpönt und trug schließlich den Titel *Affensprache* (vgl. Ugarte Chacón 2015: 243).

In den darauffolgenden Jahrzehnten kam es immer wieder zu systematischen Repressionen gegen Gehörlose. Zu nennen sind beispielsweise eugenische Maßnahmen wie Zwangssterilisation, um *gehörlosen Nachwuchs zu vermeiden*⁵ und die Ermordung im Zuge der nationalsozialistischen Euthanasieprogramme. Ein Gebärdensprachverbot im Bildungssektor mit einer einhergehenden sonderpädagogischen Separation hält bis heute an (vgl. ebd.: 117). All diese Repressionen in der Historie der Gehörlosenkultur sind bis heute ausschlaggebend für das Leben ge-

4 Der Begriff *taubstumm* gilt als höchst diskriminierend für gehörlose Menschen (für nähere Erläuterung siehe *Einleitung*).

5 Ich formuliere die Worte in dieser Härte, nicht in der Absicht alte Wunden aufzureißen oder eine falsche Form gehörlose Menschen ins Rampenlicht der Repression zu setzen. Ich verwende diese Worte als unentschuld bare aber nun geschehene Tatsache, der ins Auge zu blicken ist.

hörloser Menschen und die Ausgangsbasis des Dialogs von Gehörlosen und Hörenden (vgl. Rombach 2017: 408).

Sofern der Mensch eine Sprache besitzt, hat er gesellschaftliche Anbindung, *hat* er Kultur. Der Mensch kann kommunizieren und sich ausdrücken. Wird einem Menschen die Sprache genommen, nimmt man ihm gleichsam die Würde und seine Identität⁶ (vgl. Kresić 2016: 125f.). Gebärdensprache ist eine Sprache, die als *Muttersprache* (native signers) von gehörlos sozialisierten Menschen und als Erstsprache von Menschen, die die Gehörlosenkultur angenommen haben, verwendet wird (vgl. Kusters et al. 2015: 210).⁷ Allerdings ist Gebärdensprache trotz Stokoes Errungenschaft, Gebärdensprache als eigenständige Sprache definieren zu können (vgl. 2005: 3) gesetzlich nicht geregelt. Wie Rafael Ugarte Chacón bemerkt (vgl. 2015: 98f.) gilt Gebärdensprache als Instrument der Kommunikation von und zwischen *behinderten* Menschen und nicht als Sprache einer kulturellen Minderheit in der Anerkennung einer vollwertigen Landessprache oder im Rahmen einer Gesetzgebung als Minderheitensprache.⁸

6 Die Autorin bezieht sich hier auf die Lautsprache. In Anbetracht der Tatsache, dass es sich bei der Gebärdensprache um eine vollwertige Sprache handelt (vgl. Stokoe 2005: 3-37), ist Kresićs Aussage gleichwohl auf die Gebärdensprache anwendbar.

7 Innerhalb einer Landesgebärdensprache bestehen ebenso Dialekte (vgl. DGB o. J. [a]), wobei keine international einheitliche Gebärdensprache existiert (vgl. Ugarte Chacón 2015: 137). Es können jedoch *International Signs* für die Verständigung eingesetzt werden, die allerdings auf der Umschreibung von Sachverhalten in der Übernahme von Landesgebärden beruhen. Daneben ist die Tatsache nicht zu verkennen, dass Gebärdensprache *nicht* als Schriftsprache existiert. Für *Gebärden-Muttersprachler* ist die landestypische Schriftsprache aufgrund einer anderen Grammatik eine Fremdsprache, die nur bilingual erlernt werden kann (vgl. Uhlig 2012: 357). Eben weil die Schriftsprache eine Fremdsprache darstellt und die Bildungszugänge weitgehend schlecht ausgebaut sind, besteht bei gehörlosen Kindern (nicht in jeglicher Hinsicht, jedoch verbreitet) eine eingeschränkte Lesekompetenz (vgl. Ugarte Chacón 2015: 249f.).

8 Die Deutsche Gebärdensprache hat weder den Status einer anerkannten Landessprache noch ist sie bisher in der Auflistung der Europäischen Charta der Regional- und Minderheitensprachen aufgelistet (vgl. Europarat 2020). Es gibt

2.2 Konzepte ethnisch gehörloser Identität: Deafhood und Deaf-gain⁹

Der Sachverhalt *kulturelle Minderheit* ist mithin ein wesentlicher Aspekt. Es geht um die eigene Identifikation als Mensch mit einer bestimmten Eigenschaft. Dieser Sichtweise folgt auch der Ansatz von *Deafhood* als Abgrenzung zur anderen (hörenden) Sozialisation, der gemeinsame Stolz, gehörlos zu sein (Deaf Pride): Die Zugehörigkeit zu einer gleichgesinnten Gruppe, in der Gehörlosigkeit kein Defizit, sondern eine Lebenseinstellung unter dem Verbund der Gebärdensprache als Muttersprache darstellt (vgl. Ladd 2003: 15; Ugarte Chacón 2015: 79).

Der Begriff *Deafhood* ist auf Paddy Ladd zurückzuführen. Er beschreibt sein Konzept mit dem Ziel: »to create a space within which Deaf people's own self-conceptions can be situated and examined« (2003: 81). Es geht darum, in der Auseinandersetzung mit den internen Strukturen der Gehörlosen-Community und dem Wissen (und damit der Verstetigung) der zugehörigen Kulturhistorie als stets dynamischer Vorgang (»not a monolithic concept«) den eigenen (gehörlosen) Raum zu ergründen (ebd.), der eine individuelle Erfahrung und Erklärung von *Gehörlos-Sein* impliziert. Ladd unterstreicht die Gültigkeit der Gehörlosenkultur (implizit *Deafhood*) durch kulturelle Charakteristika von Sprache und eigenen Normen und Wertmaßstäben (vgl. ebd.: 401). *Deafhood* steht mithin für einen identitätskonstruierenden Prozess, wonach eine Formulierung des *Gehörlos-Seins* gefunden wird oder werden kann: »It affirms the existence of a Deaf sense of *being* [Hervorheb. im Original]« (ebd.: 4). Dieses *being* als Identitätsbezeichnung der Gehörlosen-Welt stellt Ladd einer Hörenden-Welt entgegen, um sich

kein Gesetz, das eine Anerkennung der Gebärdensprache vorschreibt, wobei Gebärdensprache nach dem Europarat gleichgestellt neben der Lautsprache und als sprachliches und kulturelles Erbe gilt und *Signers* (Gebärdensprachverwender) vom Europarat als kulturelle und sprachliche Minderheit anerkannt sind (vgl. Timmermanns 2005: 21ff.).

- 9 Die Schreibweise *Deaf-gain* ist H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray entnommen (vgl. 2014: 18-41).

von der Auffassung von Mensch mit einem Mangel (Verlust des Gehörs) zu distanzieren (vgl. ebd.: 4).

Eine *Neudefinition* von *Gehörlos-Sein* fern einer Verlusterscheinung nehmen auch H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray (2014) an. Es ist ein Akt der Befreiung aus der historischen Defensive und aus der *unbedingten*¹⁰ Bewahrung einer kollektiven abgeschlossenen Identität, die durch ernannte Kulturgüter postuliert wird. Die Autoren ergründen eine »Neudefinition von Gehörlosigkeit: Nicht als Mangel, sondern als eine Form menschlicher Diversität, die einen wichtigen Beitrag zum Wohl der Gesellschaft insgesamt leisten kann [...]: Deaf-gain« (2014: 18). Es geht um die Begründung der fortschreitenden Existenz (respektive Etablierung) von Gehörlosenkultur und Gebärdensprache (vgl. ebd.: 19) mit dem Leitprinzip: »Zugewinn statt Verlust« (ebd.). Die Autoren fordern einen Paradigmenwechsel hin zu einem visuellen Sprach- und Lernverständnis (oder bilingual, vorwiegend visuell orientiert) und der gesellschaftlichen Nachvollziehbarkeit über den Gewinn an Menschlichkeit durch Gebärdensprache und Gehörlosenkultur (vgl. ebd.: 28).

2.3 Kultur aus Gründen der Existenzangst

Ein normativ-elitäres Konzept wie der von Ladd essentialisierte Ansatz von Deafhood sei homogen angelegt und schließt systematisch Menschen von der Gehörlosenkultur aus, die alternative Lebensentwürfe haben, die sich nicht von Hörenden distanzieren, die nicht die Möglichkeit oder den Wunsch haben, Gebärdensprache zu lernen (vgl. Ugarte Chacón 2015: 123). Von den Deaf Studies wird ein *Zwei-Welten-Konstrukt* als Dichotomie der Gehörlosen- und der Hörenden-Welt hervorgehoben (vgl. Vollhaber 2018: 403). Eine Hörende-Welt (respektive Hörendenkultur) wird dabei als existierend vorausgesetzt. Zu einem generell

10 Der Begriff *unbedingt* meint eine gewisse Form der starren Versteigerung. Es ist die Rede von einer *vehementen Verteidigung*, »warum Gehörlose und ihre Sprachen weiterhin existieren sollten« (Bauman & Murray 2014: 20).

essentialistischen Prinzip von Gehörlos-Sein, würde die Gehörlosenbewegung ihr Statement durch das eigene Credo *gehörlos gleich Gebärdensprache* selbst unterlaufen, denn für die Nutzung von Gebärdensprache müsse ein Mensch nicht gehörlos sein, meint Tomas Vollhaber (vgl. 2011: 511). Es geht um eine ständige Beweisspflicht über die Existenz der Gehörlosenkultur, die von Gehörlosen gegenüber Hörenden geäußert wird und die schließlich in einer *Existenzangst* mündet (vgl. Bauman & Murray 2014: 23).

Baumans und Murrays Hauptaussage in Bezug auf *Deaf-gain* lautet: Solange man seine Existenzberechtigung erstreiten muss, ist man in der Defensive. Es besteht keine Normalisierung von Innen. Nun soll *Diversität* an die Stelle der Beweisgrundlage treten, dass Gehörlosenkultur eine Existenzberechtigung hat (vgl. 2014: 26). *Deaf-gain* beruft sich nicht auf Diversität, weil das Individuum Diversität lebensnotwendig braucht, sondern weil das Individuum Vergemeinschaftung lebensnotwendig braucht und eine Vergemeinschaftung Diversität mit sich bringt (vgl. ebd.: 27f.).

2.4 Context-Cultures und interkulturelle Kommunikation

Entgegen dem binnenkulturellen Ansatz von Deafhood ordnet Anna Mindess die Gehörlosenkultur in ein kulturelles Kontinuum der interkulturellen Kommunikation ein. So sei die exemplarische Gehörlosen-Kultur eher als kollektivistisch zu bezeichnen, das heißt, sie bilde eine *High-Context-Culture* (Vertrauenskultur) ab: »if you do not share the same cultural experience as everyone else, you might not understand what is going on in any given conversation« (Mindess 2006: 46). Die Hörenden-Kultur sei hingegen eine individualistische *Low-Context-Culture* (Vertragskultur): »so it is not assumed that you have as much shared background and experience; therefore, things will be explained more« (ebd.). Insofern ließe sich eine kollektivistische Kultur (High-Context) als emotionale Handhabe sehen, eine individualistische Kultur (Low-Context) dagegen eher auf der rationalen Ebene agierend.

Nach dem Context-Culture-Ansatz von Mindess geht es daher um eine Inter-Kultur-Begegnung zwischen Gehörlosen und Hörenden. So beschreiben Isa Werth und Horst Sieprath kulturelle Unterschiede innerhalb einer *gehörlos-hörend-interkulturellen Kommunikation* als einen Umgang mit Kommunikations- und Informationsformen, Entscheidungsfindungsprozessen und Rhetorik: »Hörende kennen die Kultur der Gehörlosen nicht und umgekehrt kennen die Gehörlosen die Kultur der Hörenden natürlich oft auch nicht« (Werth & Sieprath 2002: 361).¹¹ Es entfalten sich Anspruchshaltungen an die jeweilige andere Kulturgruppe, denen ohne ein Kulturwissen nicht entsprochen werden kann (vgl. ebd.: 362). Jenes Kulturwissen wird an punktuellen Beispielen ausgeführt, wie etwa eine Positionierungsfrage. Für Gehörlose fällt im Vertreten einer Position (Meinung) die Gruppenzugehörigkeit und Solidarität stärker ins Gewicht als der Einzelne. Hörende dagegen sprechen stets (nur) für sich selbst. Das Individuum (Ich) hat Priorität. Werth und Sieprath differenzieren zwischen *Wir-Mensch-Meinung* und *Ich-Mensch-Meinung*. Wir haben es also mit einer Kommunikation zwischen emotionalem Kollektivgedanken und sachlichem Individualgedanken zu tun. Die Autoren gehen von einer grundlegend fehlenden Kulturkompetenz aus und betonen, wie wichtig es sei, Fragen zu stellen und einen Raum zu haben, Fragen stellen zu dürfen, damit Konflikte aufgebrochen und ein wirklicher Dialog entwickelt werden kann (vgl. ebd.: 364). Der Appell geht an Hörende und an Gehörlose: »Die Gehörlosen sind keine Behindertenminderheit, sondern eine kulturelle

11 Die Autoren meinen selbst: »Der Beitrag erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, sondern soll dazu dienen, den interkulturellen Austausch zwischen Gehörlosen und Hörenden zu verstärken« (2002: 361). Ich beziehe mich auf diesen Beitrag aufgrund der Nähe zum Feld und der impliziten Aussage einer operativen Entdeckung von Interkultur, der noch nicht wissenschaftlich nachgegangen wurde. Es gibt keine wissenschaftliche Basis zur Interkulturalität von Gehörlosen und Hörenden. Sowohl Werth und Sieprath als auch Anna Mindess, die die interkulturellen Unterschiede von Kulturgruppen hervorheben, argumentieren aus einem Standpunkt inmitten eines operativen Feldes heraus (vgl. Werth & Sieprath 2002: 360-364; Mindess 2006).

Minderheit und haben ein Recht darauf, auch von Hörenden so gesehen zu werden. Dazu gehört aber auch, dass sich Gehörlose bemühen, die Kultur der Hörenden zu verstehen« (ebd.: 364). Sprache respektive Kommunikation bildet also eine unabdingbare Voraussetzung für die Entstehung von Kulturen und Interkulturen durch die Herstellung zwischenmenschlicher Beziehungen und damit Lebenswelten (vgl. Bolten 2012: 43).

2.5 Macht und Repression

»Macht hat man nicht; sie ist eben da, wird akzeptiert« (Ugarte Chacón 2015: 92). Ugarte Chacón bezieht sich nach Michel Foucault auf ein bestehendes Herrschaftssystem der Wahrheit, denn die Unterscheidung von Wahrem und Falschem obliegt Normen, die von machthabenden Strukturen ausgehen und diese reproduzieren (vgl. Foucault et al. 1978: 54). Diese Wahrheit wird akzeptiert und bringt besondere Machtbeziehungen wie Dominanz hervor, die sich auf den menschlichen Körper ausweitet und festsetzt. Die *Bio-Macht* der permanenten Klassifizierung und damit Hierarchisierung besteht in der Unterscheidung des Normalen und Pathologischen (vgl. Foucault & Werner 1976: 84). Im Folgenden werden Aspekte des gegebenen Machtverhältnisses Gehörloser und Hörender aufgezeigt, die der Erwähnung gebühren, um die Tragweite des Untersuchungsgegenstands zu verdeutlichen. Dabei beziehe ich mich auf Hintergründe audistischer Handlungsmacht, die anhand entflammter Debatten der letzten Jahre innerhalb der Gehörlosen-Community das Ausmaß der langwährenden *Vormachtstellung* Hörender vergegenwärtigen.

2.5.1 Zwang zur Verwendung der Lautsprache (Audismus)

Der Gebrauch von Stimme unterliegt subtil geregelten Kultur-Codes. Ein Ausbrechen aus der Normkonformität führt zum einem Ausschluss: »Generell sind Gehörlose, wenn sie ihre Stimme einsetzen, immer wieder mit ähnlichen Reaktionen konfrontiert: Hilflosigkeit, Peinlichkeit,

Unverständnis, Herablassung bis hin zur Panik beim hörenden Gegenüber« (Ugarte Chacón 2015: 235). Gehörlose wollen sich genauso wenig ständig an Hörende anpassen müssen, wie Hörende keinen Deaf Space auferlegt bekommen wollen (vgl. Vollhaber 2018: 394-409). Die Verwendung von Lautsprache geht für Gehörlose einher mit Kontrollverlust, nicht gelingender Kommunikation, verminderter Lernbereitschaft und Bevormundung durch Hörende (vgl. Ugarte Chacón 2015: 234f.). »Gerade politisch engagierte Gehörlose sehen in der öffentlichen Verwendung von Lautsprache durch Gehörlose eine Fortschreibung von hegemonialen Gesellschaftsstrukturen« (ebd.: 237), die nach Anne C. Uhlig angesichts von Audismus und audistischem Verhalten noch verstärkt werden (vgl. Uhlig 2012: 333).¹²

»Im Verkennen gehörloser ethnischer Identität wird eine Behinderung geschaffen, die weniger Behinderung ist als vielmehr Hinderung – nämlich Hinderung am Sein. [...] [Gehörlose Menschen] suchen nicht nach Enthinderung im Sinne der Hörbefähigung, sondern möchten an der Entfaltung ihrer ethnischen Identität nicht mehr gehindert werden« (Uhlig 2012: 120f.).

Eben dieser Vorwurf des audistischen Verhaltens und des Zwangs zur Verwendung der Lautsprache richtet sich gegen die *Hörgeschädigtenpädagogik*.¹³ Dieser pädagogische Zweig verfolgt das Ziel, Menschen mit

12 Der Begriff »Audismus« wurde 1975 von Tom Humphries in seinem unveröffentlichten Werk: *Audism. The Creation of a Word* geprägt. Es handelt sich um eine Beschreibung von hörenden Menschen gegenüber gehörlosen Menschen als eine Art Herabstufung durch die dominierende lautsprachliche Kommunikation und folglich den absoluten Ausschluss von Menschen, die nicht an einer lautsprachlichen Welt teilhaben können oder wollen. 1922 hat Harlan Lane den Begriff *Audismus* in seinem Buch *Die Maske der Barmherzigkeit* erstmals aufgegriffen und zu einer gesellschaftlichen Verbreitung eines damit einhergehenden Wertemaßstabs beitragen (vgl. Kurrer 2013: 144).

13 Der Begriff der *Schädigung* verweist auf die defizitorientierte Perspektive, die Gehörlose als hilfsbedürftige Subjekte darstellt, denen geholfen werden muss, wie Annette Leonhardt formuliert: »Eine Hörschädigung im pädagogischen Sinne besteht also dann, wenn der Ausprägungsgrad des Hörverlustes bzw. die Auswirkungen des Hörschadens derart sind, dass das Kind sich nicht ungehin-

Hörschäden zu befähigen, »sich durch eigenes aktives soziales Tätigsein zu verwirklichen, ihre Identität zu finden und sich sozial zu integrieren« (Leonhardt 2010: 33). Wie bei Leonhardt deutlich wird, geht der Ansatz der Hörgeschädigtenpädagogik von der Annahme der besseren *Integration* behinderter Menschen in die hegemoniale Welt der Hörenden aus. Dieser Ansatz setzt den Schwerpunkt auf die Oralerziehung und damit auf die Lautsprache. Ohne lautsprachliche Kompetenz sei eine selbstständige Lebensführung kaum möglich, meint Annette Leonhardt (2010: 34). Aus diesem Grund müssen sich Gehörlose bis heute dem Erlernen von lautsprachlichem Sprechen *unterziehen* und Sprache von den Lippen ablesen¹⁴ (vgl. Leonhardt 2010: 34). Gehörlose seien im Bildungssektor benachteiligt aufgrund des Fehlens einer geeigneten Lernsprache bzw. aufgrund des Mangels an gebärdensprachkompetentem Lehrpersonal (vgl. Hase 2004¹⁵). Siegmund Prillwitz betont, es dürfe »nicht darum gehen, Gehörlose als (sprech-)defekte Menschen anzusehen und sie gleichsam reparieren zu wollen« (1989: 274).

Hörgeschädigtenpädagogik, eingebettet in den Bereich der Sonderpädagogik, ist bis heute der erste oder einzige Berührungspunkt vieler Hörender mit Gehörlosigkeit, weshalb die enge Verknüpfung zu *Behinderung* (zunächst) naheliegend erscheint. Audismus wird auch heute in hohem Maße betrieben und der gehörlose Mensch als mangelhaft

dert entwickeln und entfalten kann. Es besteht sozusagen eine Widerspruchslage zwischen Kind und Umwelt, die es entwicklungs- und persönlichkeitsfördernd zu beeinflussen gilt« (2010: 27).

- 14 Es ist nur bis 30% der inhaltlichen Kommunikation möglich, Worte von den Lippen eines Gesprächspartners abzulesen, alles Weitere würde sich über den Kontext erschließen lassen. Bei fremden Themen (zum Beispiel im Erlernen neuer Sachverhalte in Bildungsinstitutionen) fällt das Ablesen von den Lippen umso schwerer, weil sich der Inhalt eben nicht über den Kontext erschließen lässt (vgl. Richter 2018: 9).
- 15 Anmerkung zur Quelle aus dem Untersuchungsfeld: Dr. Ulrich Hase (schwerhörig) ist seit 1999 Ehrenpräsident des Deutschen Gehörlosenbundes e. V. und aktueller Vorsitzender der deutschen Gesellschaft der Hörbehinderten. Er hat in den letzten Jahrzehnten maßgebliche Entwicklungen für gehörlose und hörbehinderte Menschen vorangetrieben (vgl. DGB o. J. [c]).

wahrgenommen. Gebärdensprache ist zwar als vollwertige Sprache anerkannt, jedoch nicht als gleichwertige Sprache angesehen.

2.5.2 Abgrenzung zu Hörenden und Macht nach Innen

Die Verfahrensweise der Hörgeschädigtenpädagogik verweist deutlich auf den Ursprung, weshalb Angehörige der Gehörlosen-Community und Hörende keine oder nur wenig gemeinsame Berührungspunkte ausgebildet haben: »Die Pathologisierung der Gehörlosengemeinschaft ist durch eine lange Geschichte des Kampfes zwischen Gehörlosen und Hörenden gekennzeichnet, die bekunden, für erstere da zu sein« (Lane 1994: 46).¹⁶ Gehörlose nehmen innerhalb ihrer Community Abstand von einer hörenden Wertedominanz und fühlen sich von Hörenden herabgesetzt. Die zugeschriebene Pathologisierung ruft Widerstand gegen Diskriminierung und Benachteiligung hervor. Dabei kann es um eine von einer Mehrheitsgesellschaft nicht intendierte, jedoch aus Unwissen erzeugte Diskriminierung gehen, wobei Handlungen oder Nichthandlungen (kein Angebot der Verdolmetschung) zur Benachteiligung einer Personengruppe führt und einhergehend als *strukturelle Diskriminierung* deklariert wird.¹⁷

Ein zu enger Kontakt mit Hörenden könne nach Ugarte Chacón sogar zum Ausschluss aus der Kerngruppe der Gemeinschaft führen (2015: 118). Diesbezüglich bekräftigt Uhlig, es bestehe die Gefahr, die eigene gehörlose Identität (ethnische Gehörlosigkeit) zu verleugnen (vgl. 2012: 335). Macht und Ansehen stünden in engem Zusammenhang mit dem

16 Harlan Lane gilt als einer der bekanntesten und von der Gehörlosen-Community angesehensten Autoren über die Geschichte der Gehörlosenkultur (vgl. Ehrhardt 2010: 29f.).

17 Strukturelle Diskriminierung begreift als Terminus keine beabsichtigte Benachteiligung Einzelner oder Gruppen. »Diskriminierung resultiert hier vielmehr aus dem Normalvollzug etablierter gesellschaftlicher, insbesondere politischer und ökonomischer Strukturen« (Hormel & Scheer 2004: 28). In Anlehnung an die Ausführung von Yousefi und Braun zu struktureller Gewalt wird ein Individuum oder eine Gruppe daran gehindert, »sich gemäß den eigenen Möglichkeiten zu entfalten« (2011: 119).

Erhalt der Gehörlosengemeinschaft als ethnische Gruppe. Dabei sei die Wirkung nach innen, das heißt das Bestehen vor der eigenen Gruppe viel wichtiger als die Wirkung nach außen (vgl. ebd.). Es ist eine Haltung, die aus der Vergangenheit resultiert¹⁸ und »im Allgemeinen auf medizinischer Grundlage definiert wird« (Ugarte Chacón 2015: 109). In diesem Zusammenhang ist eine weitreichende Skepsis vorhanden, die in jegliche Handlungen von Hörenden greift, die in Verbindung zum Gehörlosensektor stehen, und die durch das geprägte Machtgefälle bislang als unüberwindbar gilt (vgl. ebd.). Hörende gelten nach dieser Auffassung als Aggressoren.

2.5.3 Debatten um kulturelle Aneignung und Hearing Privilege

»Die Abgrenzung von Hörenden geht sogar so weit, dass Gebärdensprache zum Teil wie ein Schatz gehütet und Hörenden kein Zugriff auf sie zugestanden wird« (Ugarte Chacón 2015: 118). Sehr deutlich wurde diese Tatsache im Zuge der Debatte um *Kulturelle Aneignung im Kontext der Gebärdensprachgemeinschaft* (2018) (vgl. Zante 2019: 162–167), die im Jahr 2017 ihren Anfang nahm und seither der Aufhänger eines Konflikts über Machtverhältnisse zwischen Gehörlosen und Hörenden ist.¹⁹ Im darauffolgenden Jahr initiierte die Gesellschaft für Gebärdensprache und Kommunikation Gehörloser (GGKG) e. V. eine Podiumsdiskussion, die sich auf den Auslöser der Debatte, das Thema Musikverdolmetschung, konzentrierte (vgl. Zante 2019: 167). Kritisiert wurde von Angehörigen der Gehörlosen-Community die fehlende Zusammenarbeit mit tauben Gebärdensprachdolmetschern (tgds²⁰)

18 Siehe Abschnitt 2.1 *Geschichte und Gebärdensprache*.

19 Eine hörende Dolmetscherin für Deutsche Gebärdensprache und deutsche Lautsprache wurde im Jahr 2017 zur Verdolmetschung des Eurovision Song Contests beauftragt, woraufhin eine Welle der Empörung einsetzte (vgl. Grünberger 2020: 241).

20 Taube Dolmetscher (staatlich geprüft) arbeiten mit verschiedenen Arbeitssprachen. Sie übersetzen geschriebenes Deutsch in und aus Deutscher Gebärdensprache, von Fremdg Gebärdensprache in Deutsche Gebärdensprache, bspw. DGS in TID (Türkische Gebärdensprache) sowie vice versa, ebenso in und aus Inter-

und das Aneignen von Gebärdensprache als Kulturgut der Gehörlosen-kultur durch Hörende, die ihr Hörenden-Privileg ausnutzten. Es fielen Begriffe wie *Ausbeutung* und *Unterdrückung der Gehörlosen* (vgl. Zante 2019: 164). Die höchst *emotionale* Debatte (vgl. ebd.: 162) wurde zwar an einer hörenden GS-Dolmetscherin festgemacht (vgl. Grünberger 2020: 241), beschreibt jedoch einen diskrepanten Generalzustand bislang ungeklärter Fragen von Machtverhältnissen und stellt unter anderem die Frage in den Raum: »Wem gehört die Gebärdensprache?« (Vollhaber 2020: 388-401).

Kulturelle Aneignung (cultural appropriation) ist gesellschaftlich ein mithin provokativ aufgeheizter Begriff, der von der kolonialen Machtverfestigung einer dominanten Kultur durch die sich *Zueigenmachung* von materiellen und immateriellen Kulturgütern einer untergeordneten Kultur geprägt ist (vgl. Rogers 2006: 478). Sofern dieser Mechanismus von einer Profitorientierung geprägt ist, handelt es sich um eine *kulturelle Ausbeutung*. Für Yousefi und Braun, die aus dem Hintergrund der Interkulturalität heraus argumentieren, handelt es sich bei kultureller Aneignung um einen (vorerst neutral zu betrachtenden) Kompetenzaneignungsprozess von Informationen und Verhaltensweisen in Verbindung mit gesellschaftlichen Normen- und Wertesystemen, die für eine interkulturelle Verständigung notwendig sind (vgl. Yousefi & Braun 2011: 51). So herrscht ein nicht immer gelingender Absicht-Wirkungs-Balanceakt. Werden Ideale, die eine lebenserleichternde Machtposition darstellen, so verinnerlicht, dass sie reproduziert werden müssen, um eine Anerkennung bei denjenigen zu erlangen, die diese Ideale verkörpern (d.h. Hörende) (vgl. Ugarte Chacón 2015: 191) vollzieht sich eine Adaption und *Zueigenmachung*, die wiederum sowohl zur Abgrenzung verwendet wird (vgl. Grünberger 2020: 248) als auch gleichsam selbst kulturelle Aneignung bewirkt. Kulturelle Aneignung kann insofern sehr leicht einem Instrument der Instrumentalisierung, das heißt der Selbstwertzusprechung und

national Sign (IS). Zudem können hörende und taube Dolmetscher als Team zusammenarbeiten, z. B. im Setting von Fremdgebärdensprache (vgl. Berufsverband der tauben GebärdensprachdolmetscherInnen [tgsd] e. V. 2017).

der Vereinnahmung gleichen.²¹ So kristallisiert sich heraus, dass es nicht der Akt selbst ist, der Gegenstand der Debatte ist, sondern die »Differenz zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Wahrnehmung kultureller Phänomene« (Hahn 2011: 11), sein prozeduraler Bedeutungsgehalt, seine Art und Weise sowie wie und vom wem der Akt vollzogen wird.

Hörenden wurde im Zuge dieser Debatte das Privileg des Hörens zum Vorwurf gemacht. Asha Rajashekhar (2011) stellt das Privileg des *Hörend-Seins* (Hearing Privilege) in Verbindung zu *white Privileges* heraus in Bezug auf gesellschaftliche Teilhabe gehörloser Menschen²² und Unterdrückungsmechanismen durch hörende Menschen. Dabei wird ein Täter-Opfer-Prinzip in enger Verbindung zum Postkolonialismus unterstrichen: »Auch ›hörende Kolonialherren‹ haben mit der ›Oralen Methode‹ Jahrhunderte lang ›Kultur und Zivilisation‹ verbreitet, um ›die ach so armen Tauben vor dem Untergang zu bewahren‹« (Rajashekhar 2011: 291).²³ Ein Privileg bezeichnet ein Vorrecht: »Menschen üben Macht über andere Menschen aus« (ebd.: 290). Es besteht unweigerlich im Verhältnis zum Gegenpol *Benachteiligung*. Birgit Rommelspacher konstatiert: »Wenn Behinderte diskriminiert werden, sind Nichtbehinderte privilegiert. Das ist die logische Folge, denn der Gegenbegriff zu Diskriminierung ist Privilegierung« (Rommelspacher 2006). *Privilegiert* bedeutet mit anderen Worten: *frei von Benachteiligung* (bevorzugt) zu sein. Es spielt eine wesentliche Rolle, dass eine Privilegierung nicht zwangsläufig mit einer benachteiligenden *Absicht* für andere einhergeht (vgl. Rommelspacher 2011: 8). Ein Privileg ist Macht, derer sich ein Mensch nicht bewusst ist (vgl. Rajashekhar 2011: 294). Daraus lässt sich

21 Rafael Ugarte Chacón zeigt, dass bei Prozessen der Etablierung eigener kultureller Normen und Wertmaßstäbe, die Übernahme von Idealen der hegemonialen Mehrheitsgesellschaft praktiziert wird, um den Idealen dieser Mehrheitsgesellschaft zu entsprechen, die wiederum in einen Strom der Bevormundungsthese mündet (vgl. 2015: 191).

22 Rajashekhar verwendet in ihren Ausführungen den Begriff *taub* (vgl. 2011: 290–299).

23 Die Autorin zieht damit eine Verbindung zur Hörgeschädigtenpädagogik (siehe *Zwang zur Verwendung der Lautsprache [Audismus]*).

schließen, dass der Begriff *Privileg* eine leicht handhabbare Wirkmacht ausübt und als Schuldzuweisung fungieren kann. In diesem Fall wird das Individuum seiner Subjektivität enthoben und objektiv generalisiert. Im Sinne eines Dialogs kann es nicht um eine Schuldzuweisung gehen, *Privilegien* zu haben. Vielmehr ist der Kern der Sache ins Auge zu fassen, nämlich, dass überhaupt von Privilegien gesprochen wird, das heißt von konnotierten Unterschieden nach bestimmten Wertmaßstäben.

2.5.4 Empowerment

In selbstbestimmender Auflehnung gegen diese repressiven Strukturen zeugt eine Widerstandshaltung und eine folglich bewusste Bewegung des Empowerments: »Das Ziel von Empowerment ist, für gehörlose Menschen die Möglichkeiten zu schaffen und zu erweitern, über ihr eigenes Leben und ihre eigene Kultur zu bestimmen und ihr Potenzial zu nutzen« (DGB 2019 [a]: 2). Es geht also um Selbstbefähigung und Selbstbemächtigung, Eigenmächtigkeit und Autonomie (vgl. Herriger 2002: 18). Nach Herriger geht es um die Dimension der Machtstellung und ihrer Durchschlagkraft auf politischer Ebene sowie um die lebensweltliche Selbstbestimmung eines handlungsfähigen Menschen (vgl. ebd.: 12). *Ermächtigung* und *Bemächtigung* (vgl. Theunissen 2013: 27) sind gängige Schlagworte, bergen jedoch nicht zuletzt die Gefahr der *Bevormundung* (vgl. Kulig et al. 2011: 33), der Hilfe von außen, jemanden eher zu ermächtigen, was wiederum auf ein hegemoniales Phänomen hinweist, als mit Selbstbemächtigung der Agierenden umzugehen. Insofern verspricht Empowerment sowohl die Gefahr der strukturellen Dekonstruktion von Selbstbestimmung von außen als auch einen unhinterfragten Gegenstrom des Widerstands Dialogformate zu fördern, sondern durch ein revolutionäres Vorgehen gegen strukturelle Diskriminierungen selbst nach außen hin zu dekonstruieren.²⁴

24 Dekonstruktion bedeutet in diesem Kontext, eine Selbstverständlichkeit bestimmter Handlungen zu erkennen und sie außer Kraft zu setzen (vgl. Mecheril 2009: 2).

3 Inklusion

Ein Streben nach Normalität seitens Gehörloser liegt dem Umstand zugrunde, dass sich Gehörlose als gesund ansehen und erst durch eine medizinische Behandlung zu Patienten würden (vgl. Ugarte Chacón 2015: 66). Der medizinische Blick entscheidet über die Lebensführung eines gesunden Menschen und dessen Verhältnis zur Gesellschaft (vgl. Foucault 1973: 52). Gehörlose gelten somit (nach hörenden Normen und Werten) als behindert (vgl. Ugarte Chacón 2015: 75) und bedürfen *inklusionsspezifischer Zugänge*, um an der Gesellschaft teilzuhaben. Inklusion »soll dazu führen, dass die gesellschaftliche Zugehörigkeit und Teilhabe von Menschen mit Behinderung gestärkt wird, sich ihre individuellen Entfaltungsmöglichkeiten verbessern und persönlichen Lebensperspektiven erweitern« (Ahrbeck 2014: 6). Wenn auch der Begriff zunächst einmal den Entwurf einer Gesellschaft beschreibt, die aus vielen einzelnen Kohorten besteht und nicht nur behinderte und nicht behinderte Menschen ins Auge fasst, beziehe ich *Inklusion* in soziologischer Perspektive explizit auf den Schwerpunkt *Behinderung*. Für eine herzustellende Beziehung zwischen dem Terminus Inklusion und Gehörlosen müssen zunächst gewisse thematische Spektren wie die Frage, was es mit den Begriffen Behinderung, Normalität, Exklusion und Integration auf sich hat, sowie die Modelle im Umgang mit Behinderung allgemein behandelt werden. Daraus ergibt sich ein Blick auf den immer noch als problematisch geltenden behinderten, gehörlosen Körper und ein Transfer zu dem Binnenmodell von Gehörlosigkeit als Gegenentwurf zu den Modellen *über* Behinderung.

3.1 Was oder wer ist hier behindert oder normal?

Nach Johannes Neumann ist der Begriff *Behinderung* erst einmal eine normativ konstruierte Bezeichnung für Menschen oder Menschengruppen, die durch einen defizitären Zustand als beeinträchtigt und beschädigt gelten (vgl. Neumann 1997: 21). Eine *normale* gesellschaftliche Rollenerwartung kann von Abweichenden nicht erfüllt werden. So wird mit natürlichem Fortgang und sofortiger Wirkung eine Statuszuweisung vorgenommen (vgl. Thimm 2006: 40), die wiederum jegliche soziale Interaktion hemmt oder sogar vermeidet. Die vagen Bezeichnungen *nicht behindert* oder *normal* gehen ebenso von gesellschaftlich geformten Idealbildern aus (vgl. Neumann 1997: 25), die in ihren Beurteilungen eine hierarchisierende Entgegensetzung beinhalten. Die Bezeichnung *behindert* wird zwangsläufig von Menschen bestimmt, die sich selbst als *nicht behindert* oder *normal* bezeichnen würden. Ein *behinderter Körper* und ein *behinderter Geist* entsprechen nach dieser Vorstellung nicht der hegemonialen Norm und werden insofern zum »Objekt von Fürsorge und Paternalismus« (Rombach 2017: 407): »Der behinderte Mensch bleibt fremd, weil er anders aussieht, anders handelt und oft anders reagiert als sein soziales Umfeld es gewohnt ist« (ebd.). Mit diesem sich manifestierenden Zustand der Befremdlichkeit, der Angst und der Schuldzuweisung aller eigenen Probleme an das schwächere Glied ohne Lobby (vgl. Neumann 1997: 39ff.) und der Zurückweisung oder Distanz, entstehen voneinander getrennte Gruppen, die vornehmlich durch die Konstitution eines Machtgefüges geleitet werden (vgl. Vollhaber 2011: 511): die *Behinderten* und die *Normalen* (Nichtbehinderten).¹ Schließlich sei die subjektive Auseinandersetzung mit Behinderung entscheidend für den normativen Umgang mit ihr (vgl. Kahle 2019: 40).

Normalismus ist »ein gesamtgesellschaftliches, politisches und soziales Regulativ« (ebd.: 45) indem sich ein Mensch positionieren, vergleichen und er nach Ungleichem und Gleichem suchen kann, um sich

1 Tomas Vollhaber verbindet mit der idealisierten Konstruktion von Unabhängigkeit, manifestiert im Begriff *normal*, eine hegemoniale Vorstellung von nicht-behindert, weiß, männlich (vgl. Vollhaber 2011: 511).

immer wieder neu aufzustellen. »Ohne Wesensgrenze des Normalen kann kein Individuum wesenhaft sein und ist nicht vor Denormalisierung geschützt« (ebd.: 46). Ein gewisser Grad an Normalismus und eine Wesensgrenze sind also unabdingbar in der gesellschaftlich-lebensweltlichen Orientierung eines Menschen (in und mit seiner Umwelt). Es kommt allerdings nicht zu einer vollständigen Entgrenzung. »Behindertsein wird zwar normaler, aber nicht ganz normal« (ebd.: 47). Der Grad der Normalität ist daher entscheidend, der einer jeweiligen Begebenheit oder Momentaufnahme von allen Akteuren zugesprochen wird. Denn das ist maßgeblich: Normalität ist nicht manifest, Normalität ist veränderlich. *Normal ist eine Vereinbarung.*

3.2 Inklusion und Exklusion

Geht es um *Inklusion*, das heißt um »die aktive Gewährleistung von Partizipationsmöglichkeiten konkret bestimmbarer Gruppen in einem [...] territorial eingrenzbaren [räumlich erfahrbaren] Sozialraum« (Schäffter 2013: 54), so geht es zwangsläufig auch um *Exklusion*, das heißt um die aktive Verhinderung von Inklusionsbestrebungen. So steht der Mechanismus des *unbedingten-bedingten Einschlusses* in dialektischer Verbindung zum *bedingten-unbedingten Ausschluss*² und in der Bestimmung eines Spannungsverhältnisses zwischen *inkludierender Exklusion* »durch Einschluss in einen ausgegrenzten territorialen Sozialraum« (ebd.: 54) zum Beispiel der Sonderförderung (Förderschule) und *exkludierender Inklusion* im »Sonderstatus diskriminierender Defizitzuschreibungen (>positive Diskriminierung<)« (ebd.: 55).

Es ist allerdings wichtig, darauf hinzuweisen, dass eine Exklusion, ein Ausschluss, nicht *zwangsläufig* mit einer negativ konnotierten Restriktion einhergeht, sondern mitunter einen selbst entschiedenen Zu-

2 Die Begrifflichkeiten weisen auf ein Wortspiel hin, wobei *unbedingt* als grundlegend und zwangsläufig zu erreichen gilt und *bedingt* ein Abhängigkeitsverhältnis zum Unbedingten und seinem Verlauf darstellt als die sich auswirkende Folgeerscheinung.

gehörigkeitsraum beschreibt. Es geht um Wohlfühlräume und nicht um Abschiebezonen (vgl. Ahrbeck 2014: 32). Menschen suchen sich Bündnisse, mit denen sie sich identifizieren können, die ihnen entsprechen, die ihnen ähneln, womit sich ein eigeninitiiertes *Safe Space* etabliert, ein Raum der Sicherheit für marginalisierte Gruppen. Anders verhält es sich, wenn Orte des *Gleich-Seins* zugewiesen werden. Das ist für die Betroffenen ein negativer Ausschluss (inkludierende Exklusion), wodurch ein behinderter Mensch seine Rolle als Behinderter dadurch erst lernt und ein nicht behinderter Mensch keinerlei alltägliche Beziehung zu nicht behinderten Menschen entwickeln kann (vgl. Neumann 1997: 30). Es braucht die Exklusion zur Bestätigung der Inklusion (mit kritischem Blick auf Inklusion). Eine permanente Defizitorientierung wird verlangt, damit Inklusion relevant ist, die nur fortbesteht, wenn sich das Subjekt (Inklusion) permanent gegen die eigenen Werte richtet und im inneren Widerspruch beständig bleibt (vgl. Schäffter 2013: 56).

3.3 Inklusion versus Integration

Ist Inklusion nun also der Schlüssel einer gleichberechtigten, mündigen Gesellschaft oder reine Ideologie, wie Jörg Michael Kastl sie beschreibt (vgl. 2017: 242)?³ *Inklusion* steht für einen Mechanismus gleichberechtigter Teilhabe »ohne Diskriminierung und unter Anerkennung ihrer Person« (Ahrbeck 2014: 63). Anders verhält es sich bei dem Begriff *Integration*, der die Aufnahme einer kleinen Gruppe in eine große homogene Gruppe beschreibt. Die von außen Dazukommenden, die In-

-
- 3 Kastl führt in Bezug auf Inklusion aus: »Von einer Ideologie kann man deshalb sprechen, weil ein eindeutig unrealistisches Bild der modernen Gesellschaft und ihrer strukturellen Möglichkeiten gezeichnet wird und dabei wichtige Differenzierungen verloren gehen« (Kastl 2017: 247). Dabei spricht er von Fragen nach Zugängen zu einem sozialen System und dem Ausmaß der Teilhabemöglichkeit. Martin Kronauer verweist auf die vielen Bemühungen, die sich um eine Begriffserläuterung von Inklusion ranken. Es gehe um »Öffnung gesellschaftlicher Organisationen und Infrastruktur zur gleichberechtigten Teilhabe aller an deren Leistungen« (2013: 18).

tegrierten, passen sich den Werten der homogenen Mehrheit an oder werden angepasst, um selbst zum Teil der Mehrheit zu werden (Firlinger 2003⁴). Integration sieht insofern den Zugang für ausgeschlossene Personengruppen vor, wohingegen Inklusion gar nicht erst den Ausschluss vorsieht. »Was heißt das eigentlich konkret: Jemanden gegenüber eine »inklusive« Haltung einzunehmen und ihm persönlich einen adäquaten Platz einzuräumen« (Ahrbeck 2014: 63f.)? Für jegliche Formen des Einbezugs muss davon ausgegangen werden, dass es jemanden gibt, der einbezieht. Dieser Vorgang setzt jedoch eine hegemoniale Haltung der Zugangsermöglichung von nicht behinderten Entscheidungsträgern voraus (vgl. ebd.: 64-69). Insofern kann sich das Ideal von Inklusion sehr schnell zu Integration umkehren und wieder dahingehen, wo sie hergekommen ist (vgl. ebd.: 70). Unter *diesen* Bedingungen werden Menschen *inkludiert*, was jedoch nicht dem Leitgedanken von Inklusion entspricht.

3.4 Die Modelle und Perspektiven über Behinderung von Menschen ohne Behinderung⁵

Nach welchen Maßstäben ist ein Mensch ein Teil der Gesellschaft? Im Folgenden werden Modelle aufgezeigt, die als Paradigmen der Sicht auf behinderte Menschen in Abhängigkeit zu ihrer *nicht behinderten Umwelt* gelten und die gleichwohl Aufmerksamkeit hinsichtlich Gehörloser und Hörender erhalten. Die Modelle bauen in ihrer Entwicklungsgeschichte aufeinander auf (vgl. Waldschmidt 2005: 25). Ich orientiere mich bei der Charakterisierung der Modelle hauptsächlich an die Begründerin

-
- 4 Diese Quelle ist eine Empfehlung von *Leidmedien.de* (Sozialhelden e. V. o. J.). Die Beratungsinitiative fördert den kompetenten sprachlichen Umgang zwischen behinderten und nicht behinderten Menschen.
 - 5 Der Titel lehnt sich an den, in diesem Kapitel abschließenden, Abschnitt: *Identitätspolitik der Disability Studies* und verweist auf das Problem, bei dem mehrheitlich über eine *Betroffenheitsgruppe* von Menschen geforscht wird, von Menschen, die diese Perspektive weder einnehmen (können), noch diejenigen befragt werden, um die es geht (vgl. Hermes & Rohrmann 2006: 7f.).

des *kulturellen Modells* Anne Waldschmidt (u.a. 2005), die den Diskurs über die Politik der Disability Studies in Deutschland maßgebend vorangetrieben hat. Ich möchte unterstreichen, dass ein Modell ein Impuls sein kann für die Entwicklung einer eigenen Haltung. Ein Modell kann allerdings die alltägliche Handhabung nicht ersetzen (vgl. ebd.: 28).

3.4.1 Das medizinische Modell

Mit der Entwicklung der *Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps* (ICIDH) im Jahre 1980 durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) wurden erstmals (chronische) Krankheit und Behinderung voneinander unterschieden. Es handelte sich um eine internationale Klassifikation in Schädigung (impairment), Beeinträchtigung (disability) und Benachteiligung (handicap) (vgl. Kahle 2019: 49). Die beiden zuletzt genannten Klassierungen wurden mit pathologischen Abweichungen im Sinne von körperlichen und kognitiven Funktionsstörungen verbunden. Es geht um eine »fehlerhafte biologische Ausstattung« (Waldschmidt 2006: 85) eines Individuums, jener *Objekte des Mitleids*, die der Außenstehende mit Leiden gleichsetzt. Diese Leiden, gesundheitliche Schädigungen und Beeinträchtigungen, müssen gelindert werden (vgl. Waldschmidt & Schneider 2007: 9). Nach diesem Maßstab der Unversehrtheit von Körper und Geist ist das medizinische Modell (auch individuelles oder pathologisches Modell genannt) auf die Reparatur von Schäden im Sinne der Angleichung an die Beschaffenheit der Mehrheitsgesellschaft ausgerichtet und auf »das Verwiesensein der Behinderten auf Sozialleistungen, deren Empfang an soziale Kontrolle und Disziplinierung gekoppelt ist« (Waldschmidt 2006: 85). Die noch heute etablierte Sichtweise geht einher mit einer Defizitdarstellung und dementsprechend mit einem verminderten Sozialstatus, sofern die *Unversehrtheit*, das heißt exemplarisch das Hören nicht gegeben ist (vgl. Rombach 2017: 406-415).

3.4.2 Das soziale Modell

Mit der Verabschiedung der Inklusion als Menschenrecht für Menschen mit Behinderung nach der UN-BRK 2008 und einem Leben mit Selbstbestimmung gehen die Strömungen verstärkt hin zu einer *Zugangs-Politik* für diejenigen, die bislang außen vor waren⁶. »Behinderung ist kein Ergebnis medizinischer Pathologie, sondern das Produkt sozialer Organisation« (Waldschmidt 2006: 86) heißt es, wenn es um das soziale Modell des Menschen mit Behinderung geht, das seit seiner Entwicklung in den 1980er Jahren eine Grenzlinie zu den traditionellen Rehabilitationswissenschaften zieht (vgl. ebd.: 86). Es liegt nach Waldschmidt für das soziale Modell keine kausale Beziehung von Beeinträchtigung (impairment) und Behinderung (disability) vor (vgl. ebd.: 86ff.).⁷ Beide Bezeichnungen sind in dieser Ausführung auf das *Konstrukt*⁸ von Behinderung ausgelegt, werden jedoch erst mit der Einführung des sozialen Modells in ihrer Bedeutung aufgegriffen.

Es wird innerhalb dieser Perspektive von einer Behinderung ausgegangen, die von der sozialen Umgebung und insofern von einer sozialen Benachteiligung eines Menschen ausgeht. Diesem Gedanken folgend ist ein Mensch nicht behindert, sondern wird von der Gesellschaft behindert (gemacht).⁹ »Entsprechend wird soziale Verantwortlichkeit

-
- 6 Vgl. Beauftragter der Bundesregierung für die Belange von Menschen mit Behinderungen 2018. Die Abkürzung UN-BRK steht für UN-Behindertenrechtskonvention. Das Recht auf Bildung für alle wurde mit der Salamanca-Erklärung (1994) der UNESCO verabschiedet (vgl. UNESCO 1994).
 - 7 Der Begriff *Handicap* ist vor diesem Hintergrund eine äußerste Diskriminierung: »Bei *Handicap* [Hervorheb. im Original] verschwindet der Mensch vollkommen und der Fokus wird auf eine (vermeintliche) Schwäche gelegt« (Karpa 2019). Die Ausführung von Jonas Karpa ist im Rahmen von *Leidmedien.de*, ein Projekt von Sozialhelden e. V. veröffentlicht worden.
 - 8 Nach der UN-Behindertenrechtskonvention gilt Behinderung als soziales Konstrukt, wonach gesellschaftliche Barrieren die gleichberechtigte Teilhabe behindern (vgl. Beauftragte der Bundesregierung für die Belange von Menschen mit Behinderungen 2017: 8).
 - 9 Ein Rollstuhlfahrer ist behindert, wenn neben der Treppe weder Rampe noch Lift vorhanden sind (vgl. Rommelspacher 2011: 10). So ist ein gehörloser Mensch

postuliert und die Erwartung, dass nicht der einzelne, sondern die Gesellschaft sich ändern müsse« (Waldschmidt 2006: 86). Es gilt die Partizipation als grundlegend für die Handhabe des sozialen Modells. Behinderte Menschen sind keine passiven Empfänger von Sozialleistungen, sondern mündige Bürger, die selbstverständlich zu Selbstbestimmung und demokratischer Partizipation fähig sind (vgl. ebd.).

3.4.3 Das kulturelle Modell

Die Perspektive eines *kulturellen Modells*, das vornehmlich in den USA »innerhalb der poststrukturalistisch orientierten Geistes- und Geschichtswissenschaften entwickelt wurde« (Waldschmidt 2006: 90), hat sich bisher kaum durchgesetzt, wird in der einschlägigen Literatur kaum diskutiert und noch weniger in einen operativen Kontext gesetzt. Das kulturelle Modell ist jedoch in der Diskussion der bestehenden Modelle unabdingbar. Nach Waldschmidt geht es hinsichtlich des kulturellen Modells¹⁰ als Weiterführung des sozialen Modells und innerhalb der Disability Studies (vgl. Waldschmidt 2006: 93) um ein »vertieftes Verständnis der Kategorisierungsprozesse selbst, um die Dekonstruktion der ausgrenzenden Systematik [hinsichtlich des Behinderungsbegriffs] und der damit verbundenen Realität« (Waldschmidt 2005: 25), wobei die »gemeinhin nicht hinterfragte »Normalität« (ebd.) in den Blick genommen werden soll. So können zum Beispiel Einsichten in der Art und Weise gewonnen werden, »wie Wissen über den Körper produziert wird, wie Normalitäten und Abweichungen konstruiert werden, wie exklusive und inklusive Praktiken gestaltet sind, wie Identitäten geformt und neue Subjektbegriffe geschaffen werden« (ebd.: 27). Das soziale Modell geht nunmehr von der (sozialen) Konstruktion von Wissen aus. Das kulturelle Modell hingegen macht die Konstrukteure dieses Wissens als *conditio sine qua non*

behindert, wenn der Gesprächspartner über keinerlei Gebärdensprachkompetenz verfügt oder kein Gebärdensprachdolmetscher anwesend ist.

- 10 Kultur beschreibt einen Normen- und Wertemaßstab, der sich in Wertegruppen und deren Lebensformen manifestiert (vgl. Waldschmidt 2006: 90).

von Behinderung (vgl. Kastl 2017: 259) zum Untersuchungsgegenstand, die nicht behinderte Mehrheitsgesellschaft. *Behinderung* wird nicht als Problemlage begriffen, sondern vielmehr als Impuls zur Erkenntnis über die Beschaffenheit der *normalen* Mehrheitsgesellschaft.

Vor diesem Hintergrund geht es um ein neues Verständnis von (Nicht-)Behinderung, das »sich traut, die hergebrachten, defizit- und normalitätsorientierten Herangehensweisen, kurz: die vermeintlich so selbstverständliche ›nichtbehinderte Welt‹ in Frage zu stellen« (Waldschmidt 2006: 91f.), indem Behinderung als Ergebnis von Stigmatisierung und damit als kulturelles Deutungsmuster gilt (vgl. ebd.: 93). Waldschmidt macht sehr deutlich, dass es sich nicht um eine binäre Gegenüberstellung zweier Gruppen – *Behinderte und Normale* – handelt, sondern sie als voneinander bedingende »Komplementaritäten« (Waldschmidt 2005: 25) verstanden werden (sollen).

3.5 Identitätspolitik der Disability Studies

Die Hervorhebung einer Abweichung in der Abgrenzung zur Normalität und der Orientierung *am* Menschen ohne Behinderung, geäußert *von* Menschen ohne Behinderung, hat vor allem in den Sozial- und Bildungswissenschaften verstärkt zu Kritik geführt. Gisela Hermes und Eckhard Rohrmann (2006) kritisieren, dass in der Handhabung der Disability Studies als interdisziplinär ausgerichtete Forschungsstrategie, die davon ausgeht, dass Behinderung kein spezifisches Wesensmerkmal von Behinderten ist, sondern gesellschaftlich konstruiert wird, *keine Objektivität* vorherrsche. Vielmehr erinnern Disability Studies in ihren kontrollwissenschaftlichen Ansätzen eher an »Ansätze emanzipatorischer Wissenschaft« (2006: 8) unter politischen und praktischen Ansprüchen der Hilfe- und Selbsthilfebewegung Behinderter (vgl. ebd.: 7). Nach Anne Waldschmidt leitet die Querschnittsdisziplin *Disability Studies* eine kulturelle Wende ins Feld der Behindertenpolitik (vgl. 2006: 83, 87) und schafft ein »Gegengewicht zum medizinisch-therapeutischen und pädagogisch-fördernden Paradigma« (ebd.: 83). Sie geht jedoch auch auf die Schwachstelle der Disability Studies ein, indem sie

auf die prioritäre Nähe zu den Rehabilitationswissenschaften verweist, die die »mainstream scientific community« (Waldschmidt 2006: 84) im Forschungsgegenstand der Behinderung sieht. Hinzu kommt die verstärkte Konzentration auf die Bestimmung von Fähigkeiten als Norm, der eine be- und verurteilende Haltung zugrunde liegt: »Ableism kritisiert diese einseitige und unsichtbare gesellschaftliche Konstruktion von Fähigkeit (»abledness«) als diejenigen Kompetenzen [essenzielle Fähigkeiten, über die Individuen zu verfügen haben], die Subjekte zu Produktivkräften machen« (Buchner et al. 2015).¹¹ Im kulturellen Modell von Behinderung sei diese Fehlstellung insofern aufgenommen, als eine kulturelle Konstruktion als ursächlich angesehen würde (vgl. ebd.).

»Was genau tut man, wenn man Disability Studies betreibt, was meint ›Behinderung‹, wie kann ›(Nicht-)Behinderung‹ jenseits des rehabilitationswissenschaftlichen Denkmodells sowohl de- als auch rekonstruiert werden?« Diese Frage stellt Anne Waldschmidt (2006: 84). Johannes Neumann formuliert eine gesellschaftliche Perspektive:

»Solange wir Behinderung in erster Linie als Abweichung und Unfähigkeit zu beschreiben vermögen, wird es schwerlich gelingen, die uns allen innewohnende irrationale Angst, die Behinderte und Behinderung, Alter und Krankheit im Menschen auslösen, *gesellschaftlich* [Hervorheb. im Original] zu reduzieren durch ein Klima menschlichen Verständnisses und gelebter Humanität« (1997: 40).

Die Essenz der Disability Studies ist nicht klar aufgestellt. In der Kritik aus den eigenen Reihen steht das Vorgehen, das medizinische Modell abzulehnen jedoch selbst zu praktizieren (vgl. Hermes und Rohrmann 2006: 8). Demnach geht das Problem für nicht behinderte Men-

11 Ableismus (*Ableism*) bezeichnet eine Beurteilung von Menschen anhand ihrer Fähigkeiten, sodass explizit behinderte Menschen automatisch schlechter gestellt sind, weil sie auf vielen Gebieten einer Fähigkeitsnorm nicht entsprechen können und gleichsam ausgeprägte Fähigkeiten (zum Beispiel der Sehsinn bei gehörlosen Menschen) nicht von der Norm beachtet werden. Diese Einstellung wird aufgrund ihrer *Behindertenfeindlichkeit* kritisiert (vgl. Buchner et al. 2015).

schen nach wie vor von dem behinderten Körper aus und ist in allen genannten Modellen als solches zentral. Die Kontrastierung von Behinderung und Normalität ist omnipräsent und wird auch durch die Disability Studies kaum thematisiert. Eine Problematisierung über die gesellschaftliche Hinderung (sozial und kulturell) bewährt sich nur in der Theorie. Eine Übersetzung in die alltägliche Handhabe scheint nicht gegeben, denn die Angst vor einer Abweichung (von nicht behinderten Menschen) oder vor einer Ablehnung (von behinderten Menschen) ist real und ohne Anlass und Instrument einer Veränderung. Dazu gilt es ein Paradigma zu verankern, dass erst in den Grundzügen seiner Entwicklung steht.

3.6 Der (gehörlose) Körper – Immer noch ein Problem

Der Körper als Störmechanismus, durch den Schmerz und Leid erfahren wird, steht nach wie vor im Mittelpunkt der Modelle über Behinderung (vgl. Waldschmidt 2005: 23) und wird als negative Abweichung (erst) hervorgehoben. Der Körper stellt in der »Annahme einer »behinderten Identität« (ebd.: 17) eine Problemorientierung dar, ein Problem, das der Betroffene hat und sich um sein Problem kümmern muss. *Dabei wird ihm geholfen*. Waldschmidt kritisiert, dass der Körper nicht abzusprechen ist und von Menschen, um die es primär geht, auch nicht abgesprochen werden will. So steht *der* Körper immer im Verhältnis zur *Gesellschaft* und formt damit die Lebenswirklichkeit eines Menschen (vgl. Waldschmidt 2006: 88). Rafael Ugarte Chacón konstatiert, dass auch das kulturelle Modell von einer Perspektive *auf* den Menschen ausgeht und nicht von einer Perspektive *mit* dem Menschen (vgl. 2015: 302). Somit bleibt der gehörlose, behinderte Körper innerhalb aller drei Modelle eine negativ konnotierte Abweichung in der Sicht *auf* einen Menschen. Der einzige Unterschied zum kulturellen Modell ist, dass ein *behindert gemacht werden* (Blick auf den Menschen) von *beiden Seiten* beleuchtet werden kann, das dazugehörige Modell jedoch ebenfalls keinen Ansatz des Dialogs vorsieht. Eine kulturelle Sicht von *Gehörlos-Sein* wirkt nach Ugarte Chacón (vgl. 2015: 75f.) nur innerhalb der Commu-

nity, nicht aber im Aufeinandertreffen mit Hörenden, womit Gehörlose als behindert gelten und sich innerhalb des sozialen Modells positionieren (müssen). Im Zusammenspiel mit Hörenden sind Gehörlose auf politisch-rechtliche Gesetzmäßigkeiten angewiesen, die auf einen behinderten Körper geeicht sind (vgl. Rombach 2017: 411ff.).¹² Dieser Mechanismus evoziert ein verordnetes Fügen in Strukturen und schreibt damit eine nicht selbstbestimmte Abhängigkeit vor (vgl. ebd.).

Der Körper ist immer Teil des Diskurses, produziert und reproduziert Herrschaftsbeziehungen nicht zuletzt für das eigene Selbst (vgl. Ugarte Chacón 2015: 92). Der Körper wird nach Erving Goffman gleich einer Etikette oder einer Brandmarke bewertet¹³ und stigmatisiert.¹⁴ Goffman versteht *Stigma* als »Situation des Individuums, das von vollständiger sozialer Akzeptierung ausgeschlossen ist« (1972: 7). Insofern sind Stigmatisierungen »zutiefst diskreditierend« (ebd.: 11). Der Mensch wähnt sich (bewusst oder unbewusst) in der Situation, eine Annahme zu treffen und diese in normative Erwartungen umzuwandeln. Es ist also eine Art Zuschreibung, die über das, was ein Individuum von allen anderen unterscheidet, nämlich »das Innerste seines Seins« (ebd.: 74), beflissentlich hinwegsieht.¹⁵ Stigmatisierung besteht folgerichtig in symbiotischer Verbindung zum *Körper*. Der Körper ist das Medium

12 Rombach diskutiert beispielsweise das Teilhabegeld. Es geht dabei mitunter um die Finanzierung von Gebärdensprachdolmetschern (vgl. 2017: 406-415).

13 Die Griechen brannten oder schnitten Zeichen in die Körper von Sklaven, Verbrechern oder Verrätern, womit sie als *gebrandmarkt* und damit unrein galten (vgl. Goffman 1972: 9).

14 Tatsächlich ist Goffmans Stigma-Theorie wenn auch schon in den 1960er Jahren begründet noch heute aktuell und auf vielfältige gesellschaftliche Verhältnisse anwendbar.

15 Es ist die Rede von den *Stigmatisierten* und den *Normalen*. Als die *Normalen* bezeichnet Goffman »diejenigen, die von den jeweils in Frage stehenden Erwartungen nicht negativ abweichen« (1972: 13). Die *Stigmatisierten* wiederum sind jene negativ Abweichenden einer gewissen unversehrten Seins-Erwartung (vgl. ebd.).

der Selbstmachung (vgl. Turner 2001: 245)¹⁶ und gleichsam *sozial verletzbar* (vulnerabel) (vgl. Kastl 2017: 75). Für einen (ethnisch) gehörlosen Menschen ist ein Hörgerät oder ein CI exemplarisch der »Inbegriff des behinderten Menschen und des zerstörten Körpers« (Rombach 2017: 409). Die Gesellschaft ist jedoch per se eine körperliche Realität (vgl. Kastl 2017: 107) und das Fundament von zwischenmenschlichen Beziehungen, wie anhand Gehörloser und Hörender ersichtlich ist. Das Gehör ist erst einmal unsichtbar. Gerade aus diesem Grund herrscht eine solche Verletzbarkeit, denn wenn *Gehörlos-Sein* im öffentlichen Raum erkannt wird, ist es oftmals eine Folge von Störung der Ordnung (vgl. Clarke 2006: 10). Bei der Stigmatisierung geht es grundlegend um die Interaktion von Stigmatisierten und Stigmatisierenden. Wie kann also der Körper zum Seins-Konstrukt eines selbstbestimmten Teils der Gesellschaft überführt werden? Gemeint ist der Körper, der die Gesellschaft bestimmt und somit die Kultur von Gesellschaft trägt. Ist die Kultur der entscheidende Hebel?

16 Bryan S. Turner spricht in diesem Sinne von *Embodiment* als einen Lebensprozess von corporalen Praktiken, die Körper produzieren und platzieren und mit einem sozialen Habitus versehen (vgl. 1991: 265).

4 Kulturalität

Kultur lebt vom Menschen in Relation, in Wechselbeziehung und -wirkung zu der ihn umgebenden Gesellschaft. Der Mensch bedingt Gesellschaft und ist durch Gesellschaft bedingt. Es ist ein dauerhafter gegenseitiger Herstellungsprozess in der »Gewissheit auf einen Platz in dieser Gesellschaft« (Witsch 2008: 22). Kultur in sozialer und politischer Dimension eines breiten Kulturbegriffs (vgl. Reinwand-Weiss 2013/2012) ist die Handlung selbst innerhalb eines offenen Orientierungssystems (vgl. Yousefi & Braun 2011: 10), wobei Kultur und *kulturelle Herkunft* ohne *Ortsbestimmung* zu verstehen sind. Im Zusammenhang mit der forschungsleitenden Fragestellung betrachte ich das Spektrum der *Interkulturalität* in einer wissenschaftstheoretischen Dimension¹ und verbunden mit der Frage nach dem Bestehen kultureller Identität. Ich orientiere mich besonders an Hamid Reza Yousefi und Ina Braun, die von Interkulturalität »als eine Realität [ausgehen], die in allen Gesellschaften seit Menschengedenken anzutreffen ist« (2011: 27). Das Gemeinsame und das Unterschiedliche sind die Antriebsmechanismen kultureller Verortung. In diesem Zusammenhang wende ich mich

1 »Wissenschaft ist der Versuch der gedanklichen (kognitiven) Bewältigung von Wirklichkeit [Hervorheb. im Original]« (Fischer 2010: 127). Klaus Fischer meint Wissenschaft und Kultur – Leben, Beobachten und Verstehen hängen in kontinuierlicher Symbiose zusammen (vgl. ebd.). Hamid Reza Yousefi und Ina Braun gehen in der methodischen Untersuchung des Zusammenspiels von Theorie und Praxis von Interkulturalität als wissenschaftliche Disziplin aus (vgl. 2011: 29).

Homi K. Bhabas Werk »Die Verortung der Kultur« (2011) zu, das deutliche Parallelen und übertragbare Muster im Verhältnis Gehörloser und Hörender zulässt. Mich interessiert insbesondere der differenz-orientierte Ansatz, den ich der Auffassung François Julliens (2019) zum Konzept des Abstands gegenüberstelle und mit der gegebenen Dichotomie der Gehörlosen-Welt und der Hörenden-Welt in Verbindung bringe.

4.1 Interkulturalität

Das Präfix *inter*² geht von einem *Zwischen* aus, das sich an der auf Differenz basierenden Partizipation der Kulturen voneinander, ipso facto einem »kritisch-argumentativen Dialog zwischen und innerhalb unterschiedlicher Denkstrukturen und Weltanschauungen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten« (Yousefi & Braun 2011: 30) orientiert. Es ist im Sinne einer Interkulturalität von einer *Interaktion* die Rede (vgl. Bolten 2012: 40). Dafür braucht es selbstverständlich erst einmal diese unterschiedlichen Denkstrukturen, das heißt kontextgebundene Themen, die als Instrument des Austauschs dienen sowie von einer Eigenständigkeit der Kulturen und von einer Bereitschaft des Austauschs über das Eigene und das Andere ausgehen. »Mit ihr wird eine interkulturelle Kommunikation angestrebt, in der sich Verstehen-Wollen und Verstanden-werden-Wollen des Eigenen und des Anderen bedingen« (Yousefi & Braun 2011: 30). Ohne diese Bereitschaft ist ein interkultureller Dialog nahezu unmöglich. Interkulturalität führt nach Yousefi und Braun zur gegenseitigen kulturellen Anerkennung und macht das Bewusstwerden von Differenz und Gemeinsamkeit erst möglich. Dabei hält das Konzept der Interkulturalität keinen Anspruch auf *Verabsolutierung* vor (vgl. ebd.). Ein Austauschprozess ist weder endgültig noch abgeschlossen.

2 Der Präfix *inter* stammt aus dem Lateinischen. Jürgen Bolten führt aus, dass »hier nicht eine soziale Struktur [gemeint ist], sondern ein Prozess, der sich im Wesentlichen auf die Dynamik des Zusammenlebens von Mitgliedern unterschiedlicher Lebenswelten auf ihre Beziehungen zueinander und ihre Interaktionen untereinander bezieht« (2012: 39).

Es geht um Interkulturalität in Abgrenzung zu anderen Kulturtheorien, die auf das Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden allerdings nicht anwendbar sind. So beschreibt eine *Multikulturalität* (vgl. Taylor 1993: 13-78) eher ein Nebeneinander, das jedoch noch kein Miteinander evoziert, das heißt, eine interkulturelle Komponente der Interaktion liegt nicht vor. Für den *Transkulturalitätsansatz* nach Wolfgang Welsch (vgl. 2017) und für den *Hyperkulturalitätsansatz* nach Byung-Chul Han (vgl. 2005) gilt: Einerseits besteht eine zunehmende Individualisierung und andererseits eine Reduktion auf Orientierungspunkte (Unterschiede), das heißt eine *Gleichmachung bei gleichzeitiger Ungleichheit*. Beide Ansätze gehen nicht mit biologisch gegebenen Unterschieden einher, wonach ein visuell-auditiver Sprachunterschied besteht. In Anlehnung an Rafael Ugarte Chacón ignorieren die beiden zuletzt genannten Kulturtheorien die Freiheit und Freiwilligkeit kultureller Identitätsbildung, eine kulturelle Prägung sowie Macht- und Zwangsstrukturen, was einer autonomen kulturellen Identitätszusammenstellung zuwiderläuft (vgl. 2015: 113).

4.2 Kulturelle Identität

Identität verweist auf einen Entwicklungsprozess, das heißt eine Identifikation mit der subjektiven Identität. »Indem wir unsere Identität bestimmen, versuchen wir zu bestimmen, wer wir sind, »woher wir kommen« (Taylor 1993: 23).³ Die Rede ist von einer kulturellen Identität als »die Gesamtheit der kulturell geprägten Werte samt der daraus resultierenden Weltansichten und Denkweisen sowie der ebenfalls kulturell geprägten Verhaltens- und Lebensweisen verstanden, die das Eigenbild einer Kulturgemeinschaft [...] prägen« (Uhle 2004: 15). François Jullien postuliert hingegen: *Es gibt keine kulturelle Identität* (2019). Er betont *Identität* als Differenzverfahren, mit denen Gräben zwischen-einander geschaffen würden. Entgegen der unüberwindbaren Barrieren

3 So meint auch Homi K. Bhabha, dass Identität immer nur der problematische Prozess des Zugangs zu einem Bild der Totalität sei (vgl. 2011: 75).

schlägt Jullien das *Konzept des Abstandes* vor, das als abstandsloser Möglichkeitsraum einen *Raum des Dialogs* eröffnet, das von ihm benannte *Zwischen* als neutralen, *kognitiv-konstruierten* Raum (vgl. 2019: 41f.). Er plädiert für das Gemeinsame durch Abstand als Genesis einer evolutionären Entwicklung (vgl. ebd.: 73): »Das Gemeinsame ist der Ort, an dem sich die Abweichungen/Abstände entfalten, und die Abstände bringen das Gemeinsame zur Entfaltung« (ebd.: 80). Das beschriebene *Zwischen* des Abstands identifiziert nicht, sondern möchte entdecken, als unbewusster Vorgang des *In-Spannung-Versetzens* von Subjekten (vgl. ebd.: 71). Homi K. Bhabha konstatiert, dass ein Identifikationsprozess eine gewisse *Unformulierbarkeit* für das Subjekt in sich birgt, die er mit einer *Unsichtbarkeit*⁴ beschreibt (vgl. 2011: 70) und erst durch eine *Störung* (Differenz) eine Sichtbarkeit, das heißt eine Form der Formulierbarkeit erhält (vgl. ebd.: 73). Konkret erhält der Identifikationsprozess eine Formulierbarkeit, wenn es durch Störung einer Erklärung bedarf (vgl. ebd.: 73).⁵ Zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung geht dem Prozess ein *Raum der Spaltung* einher (vgl. Bhabha 2011: 65ff.). Der Mechanismus der Identitätsfindung ist mithin von einem Differenzmodell geprägt, das einen Anderen zum Exoten⁶ macht (Othering⁷) und gleichermaßen sich selbst zum Exoten für die Anderen macht. »Anerkennung beschreibt das Recht auf Differenz und hat mit der aktiven Akzeptanz dessen zu tun, was jenseits eigener Haltung liegt« (Yousefi & Braun 2011:

4 *Unsichtbarkeit* heißt es, weil kein vollständig erfassbares Betrachtungsobjekt gegeben ist (vgl. Bhabha 2011: 69).

5 Das *wahrelch* entwickelt sich aus der Behauptung der Authentizität der Person, die in eine Hinterfragung eben jener mündet und fortbesteht (vgl. Bhabha 2011: 73).

6 »Exotismus bedeutet, den Anderen nicht in dessen Bezugssystem zu erfahren, sondern ihn mit eigenen Idealen vergleichend zu betrachten und ihn in ethnozentrischer Ausschmückung als radikal verschieden zu interpretieren« (Yousefi & Braun 2011: 48).

7 »Otheringprozesse vollziehen sich im Kontext interdependenter Ungleichheits- und Machtverhältnisse und dienen der Aufrechterhaltung und Reproduktion bestehender Differenzordnungen« (Lindmeier 2019: 53).

99). Bolten fügt hinzu, dass wir das Fremde nicht kennen und verstehen lernen wollen, wenn wir das Eigene nicht reflektieren (vgl. 2012: 91). Diese Sichtweise bedeutet jedoch nicht, die Denk- und Verhaltensweisen des anderen schlichtweg zu akzeptieren. Das Anderssein als solches sei zunächst zu akzeptieren (vgl. ebd.: 88). Der Identifikationsprozess steht immer im Verhältnis zu einer Andersheit, das heißt, Identifikation als Prozess ist fundamental die Beziehungsarbeit des Selbst *am Anderen* (vgl. Bhabha 2011: 67).

Daher kann es nicht um die Frage gehen, *ob* Unterschiede bestehen, sondern *wie* Unterschiede bzw. Grenzen bestehen (Konnotation von Unterschieden). Wie kann eine Kultur subjektiv lebbare Stabilität im Rahmen eines *Gemeinsamen* geschaffen werden? Es geht um das Individuum *per se*, das in Relation mit einem anderen steht und dadurch etwas Gemeinsames als das Resultat aller Beteiligten abgebildet wird (vgl. Bolten 2012: 106). In der Anlehnung an Jullien und seiner Aussage, es gebe keine *kulturelle Identität*, präzisiere ich in der Formulierung eine (*kulturgeprägte*) *Identität eines Menschen* die wiederum in Kulturprozesse eingreift, womit ein sich gegenseitig bedingender Identifikationskreislauf zwischen Mensch und (menschlicher) Umwelt gegeben ist.

Es entspricht dem Ansatz von Yousefi und Braun, dass das *Ich* nicht in einem vollkommenen Zusammenhang *zu seiner Kultur* zu betrachten sei, sondern *mit seiner Kultur*, das heißt von seiner Kultur geprägt, jedoch aus eigenen Erfahrungshintergründen heraus handelnd und im stetigen Veränderungsprozess begriffen ist (vgl. 2011: 53). Identität kann sich also dynamisch verhalten. Was dabei feststeht ist das zum Einen Identität unverhandelbar besteht und zum Anderen, dass Identität eine Form der Eigenständigkeit evoziert. Die persönliche Identität eines Menschen besteht, insofern es Kommunikation *innerhalb und zwischen* Kulturen geben kann, geben muss, wenn von einer mündigen Gesellschaft ausgegangen wird.

4.3 Kulturelle Diversität und kulturelle Differenz

Das Gemeinsame liegt in der Diversität⁸ und Anerkennung von Andersheit begründet, was sich in der Verortung der Kulturen widerspiegelt. *Kulturelle Diversität* versteht Homi K. Bhabha allerdings als einen passiven Akt, nämlich der bloßen Anerkennung vorgegebener kultureller Inhalte, der zu liberalen Begriffen wie Multikulturalismus führe, die im Bestreben einer einzigartigen kollektiven Identität ihr Leben fristen (vgl. 2011: 52). Bhabha geht von einer *kulturellen Differenz* als einen aktiven Prozess einer kontinuierlichen Verhandlung aus. Kulturen seien niemals einheitlich und auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des Selbst zum anderen (vgl. ebd.: 54). Nach Jullien legt Differenz fest, damit identifiziert und fördert es mithin eine Rückkehr in eine isolierte und essenzialisierte Kultur-Identitätszelle (vgl. 2019: 76). Auf diese Weise lasse sich kein Raum des *Zwischen* als Ort der Verhandlung etablieren: »Sobald die Unterscheidung einmal getroffen ist, kehrt bei der Differenz jeder der beiden Terme auf seine Seite zurück, und der eine vergisst den anderen« (ebd.: 39). Abstand dagegen bringt keine Identität zum Vorschein, sondern »ein anderes Mögliches« (ebd.: 43).⁹ So befinden sich nach Jullien Kulturen in ständigen Transformationsprozessen »und deshalb ist es unmöglich, kulturelle Charakteristiken zu fixieren oder von der Identität einer Kultur zu sprechen« (ebd.: 47). Damit marginalisiert Jullien gegebene Unterschiede, die aufgedeckt werden müssen, um sie hinreichend verstehen und handhaben zu können. Gleichzeitig und durch ihre scheinbare Eliminierung hebt Jullien

8 Diversität richtet sich auf die Wertschätzung sozialer Gruppenmerkmale. Somit würde Vielfalt anerkannt sein und mögliche, sich daraus ergebende Potentiale genutzt werden (vgl. Walgenbach 2017: 92).

9 Es bleibt unklar *wer oder was* genau den *Raum des Abstands* betritt, um in ein Abstands-Verhältnis zu treten. Julliens Konzept des Abstands birgt keine Bestimmbarkeit (von Kulturen). Seine Ausführungen beziehen sich nicht auf eine Basis oder nur die Möglichkeit einer multikulturalistischen Teilhabe an (Identitäts-)Verhandlungsprozessen. Darüber hinaus definiert Jullien Kultur nicht explizit, sondern geht mit dem Begriff *Kulturen* eher von bestimmten Herkunftsräumen aus.

diese Ausgangspunkte erst hervor (und identifiziert sie selbst), womit sie dann jedoch ungreifbar (im Sinne von nicht verstehbar) erscheinen und negative Assoziationen hervorrufen. Genau diesen Prozess verbindet Bhabha mit kultureller Diversität, die entgegen ihrer Bedeutung vielmehr eine Spaltung befürwortet, als Kulturen zusammenführt (vgl. 2011: 52). Homi K. Bhabha begreift Differenz als unkonnotierte (eher respektable) Wechselwirkung zwischen Kulturen und nur in der Vergegenwärtigung einer Grenze und in der aktiven Benennung der kulturellen Differenz kann ein gemeinsamer Raum erschlossen werden (vgl. ebd.). Folglich geht es in einer gemeinsamen Raumerschließung nicht um die Suche nach einer kollektiven Wahrheit, sondern um die subjektorientierte Suche *nacheinander*, die in der *Differenz* begründet liegt und den Raum erst begründet. »Dissens, Alterität und Andersheit sind die diskursiven Bedingungen für die Zirkulation und Anerkennung eines politisierten Subjekts und einer öffentlichen ›Wahrheit‹« (ebd.: 35). Ohne Differenz gibt es kein Zusammenkommen.

4.4 Ein Zwei-Welten-Konstrukt

Im Verständnis von H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray birgt Diversität eine Notwendigkeit für das Individuum, weil Diversität eine Vergemeinschaftung mit sich bringt. Es geht folglich und konkret weniger um eine Notwendigkeit von Diversität, sondern vielmehr um eine Notwendigkeit von Vergemeinschaftung (vgl. 2014: 27f.). An eine grundlegende kulturelle Differenz anknüpfend stellt sich die Frage, wie ein Ansatz aussieht, der Differenz gestaltet und nicht nur zeigt. Tomas Vollhaber weist angesichts des Ansatzes von H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray darauf hin, dass ein Deaf-gain-Konzept eben erst die Trennung der Kulturen als *dichotome Ideologie eines ›Zwei-Welten-Konstrukts‹* befürwortet, vor der Homi K. Bhabha in seiner Kritik der kulturellen Diversität warnt, nämlich im Grunde vor einer spaltenden, radikalen Rhetorik von Diversität (vgl. Vollhaber 2018: 403; Bhabha

2011: 52).¹⁰ »Es geht nicht um die Differenz gehörlos–hörend, sondern um die Differenz des gehörlosen Subjekts« (Vollhaber 2012: 540). Vollhaber geht es darum, das heterogene Miteinandersein von gehörlosen und nicht gehörlosen Menschen zu begreifen und die Möglichkeit eines gemeinsamen Voneinander-Lernens zu erfahren (vgl. 2018: 404), weshalb er sich einer kulturellen Differenzperspektive innerhalb eines Zwei-Welten-Konstrukts *gehörlos-hörend* hinsichtlich eines *differenten Raums* zuwendet, ohne ihn allerdings näher zu beschreiben (vgl. Vollhaber 2018: 406). Ein Zwei-Welten-Konstrukt begründet Paddy Ladd indes mit der Hervorhebung der ständigen Abgrenzung Gehörloser zur Hörenden-Welt (vgl. 2003: 245f.): eine Dichotomie der Welten. Allerdings plädieren die Bestrebungen der Partizipation und eine wachsende Empowerment-Bewegung gehörloser Menschen mit der Forderung nach Gleichstellung gewissermaßen für eine Vereinheitlichung oder Verschmelzung der Welten, das heißt für die Aufhebung einer Dichotomie, wie auch Anna-Kristina Mohos schreibt: »dass die Annäherung tauber und hörender Menschen mit der Zielstellung einer inklusiven Gesellschaft nicht gelingen kann, wenn die dichotome Annahme einer ›Gehörlosenwelt‹ einerseits und einer ›Hörendenwelt‹ andererseits aufrechterhalten wird« (2017: 34f.). Die Grenzziehung zwischen den Welten und vor allem deren Aufrechterhaltung ließe die politische Wirkkraft im Kampf um Anerkennung und Gleichstellung schwinden (vgl. ebd.: 42f.). Auch Franziska Ehrhardt macht darauf aufmerksam, dass eine solche Dichotomie die Gefahr in sich birgt, »die hörende Welt und die gehörlose Welt als absolute, statische und einheitliche Größen mit klaren Grenzziehungen zu verstehen« (2010: 112). So stehen die beiden Strömungen der Weltendichotomie (Zwei-Welten-Konstrukt), die der Aufhebung und die der Aufrechterhaltung, gegeneinander. Die Frage nach kulturellen Erfahrungsräumen, die Differenz gestalten und zugleich eine Klärung des Konflikts über das Fortbestehen des Zwei-Welten-Konstrukts beinhalten, stellt sich nach wie vor.

10 Homi K. Bhabha spricht von einer »radikale[n] Rhetorik der Trennung von Kulturen« (2011: 52).

5 Räume

Räume sind ein umfangreich untersuchtes Forschungsgebiet. Für eine Eingrenzung konzentriere ich mich auf ausgewählte Konzepte von Martina Löw und Homi K. Bhabha. Löw untersucht beispielsweise Perspektiven in der engen Verquickung von Raum und Ort (vgl. 2019: 203). Sie lässt jedoch in der Auseinandersetzung mit einer Idee von Raum einige mögliche Anschlussstellen wie eine *kulturelle Komponente* von Raumkonstitutionen offen (vgl. Löw 2019: 185ff.). Dahingehend trifft Bhabhas Ansatz des *dritten Raumes* als Verortung kultureller Differenz genau die von Löw offen gelassenen Punkte. Gleichwohl greift er als Ergänzung in die bisherige Raumproblematik eines Gehörlos-Hörend-Verhältnisses ein.

5.1 Relationale (An)Ordnung

Raum ist nach Martina Löw eine »relationale (An)Ordnung« (2019: 166) von Lebewesen und sozialen Gütern, die sich ständig in Bewegung befinden, weshalb sich ihre Anordnung auch stets verändert (vgl. 2019: 153f.).¹ Der Mensch ist mithin Konstrukteur und Bestandteil einer

¹ Soziale Güter definiert Löw als materielle Güter (z.B. Tisch und Stuhl) und symbolische Güter (z.B. Werte und Handlungen). Beide Güterausprägungen sind primär, weil sie sich aufeinander beziehen und immer in Abhängigkeit zueinander verhalten (vgl. 2019: 153). Lebewesen wie Mensch und Tier sind Beispiele für soziale Verhältnisse (vgl. ebd.: 154), wobei ich mich im Folgenden ausschließ-

Raumkonstitution. Er platziert sich selbst und beeinflusst seine Platzierung gleichermaßen. So ist die Rede von separaten und verknüpften Bestandteilen (vgl. Löw 2019: 155). Löw geht von einem Synergieprozess aus, indem Elemente in einem aktiven Handlungsprozess platziert und innerhalb struktureller Mechanismen miteinander verknüpft werden. Nach Martina Löw existieren Räume nicht einfach, sondern sie werden im Handeln geschaffen. Die Schaffung eigener Räume, die sie als Errichten, Bauen oder Positionieren begreift, bezeichnet Löw als *Spacing* (vgl. ebd.: 158). Nun schafft die Hervorbringung aber allein noch keinen Raum. Dazu bedarf es einer *Syntheseleistung*, das heißt einer Verknüpfung der umgebenden sozialen Güter und Menschen in ihrer Beziehung (vgl. ebd.). Die bewusste oder unbewusste Konstitution von Raum (Handlungsdimension) basiert auf diesen beiden ineinandergreifenden Prozessen des Spacing und der Synthese (vgl. ebd.: 159).²

»(An)Ordnung«, verweist auf zwei Aspekte gleichzeitig: erstens die Ordnung, die durch Räume geschaffen wird, und zweitens den Prozeß des Anordnens, die Handlungsdimension« (Löw 2019: 166). Das Handeln geht nach Löw immer einher mit Struktur als ermöglichender und verhindernder Faktor des Handelns. Handlung und Struktur stehen also in ständiger Wechselbeziehung zueinander (vgl. ebd.). Die *räumlichen Strukturen* nach Regeln und Ressourcen sind zeitgemäß an die Prozesse der gesellschaftlichen Struktur gekoppelt (vgl. ebd.: 167), die sich in subjektiven Handlungsroutrinen manifestieren. Löw macht darauf aufmerksam, dass Routinen erlernt werden, womit ein praktisches Bewusstsein über Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Konstitution einhergehen. Die Erschließung von Räumen ist abhängig von Sozia-

lich auf den Menschen in seinem sozialen Gefüge beziehen werde. Ich lasse dabei Einflussmechanismen der höheren Gewalt außen vor (vgl. ebd.: 194).

- 2 Räume sind bewusst konstituierbar, denn Löw zur Folge sind Menschen in der Lage, »zu verstehen und zu erklären, wie sie Räume schaffen« (2019: 162). Das heißt jedoch nicht, dass Raumerschließungs- und Raumkonstitutionsvorgänge zwangsläufig bewusst sind.

lisationsprozessen und Alltagspraktiken der Raum-Akteure (vgl. ebd.: 161).

5.2 Ortsfunktion oder Raumkonstitution

Löw geht in ihrer Ausführung von einer engen Verquickung von Raum und Ort aus: »Räume bringen Orte hervor, und diese sind gleichzeitig die Voraussetzung jeder Raumkonstitution« (Löw 2019: 203). Für eine Platzierung (Spacing und Synthese) »muß es Orte geben, an denen platziert werden kann« (ebd.: 198). Es handelt sich um eine konkret benennbare geografische Stelle (vgl. ebd.: 199), die Löw als *Ort* bezeichnet. Der Begriff *Raum* fungiert nach Löws Ansicht als soziales Gut, indem eine Bedeutung von *Ort* platziert wird.³ Nach Löw besteht immer die Möglichkeit, am gleichen Ort unterschiedliche Räume zu schaffen. Ich trenne jedoch die Raumkonstitution und die Ortsfunktion. Mir geht es um eine (kognitiv angelegte) *Raumkonstruktions-konstitution*⁴ als Möglichkeits- und Erfahrungsraum (vgl. ebd.: 201) und nicht als konkret benennbare Stelle (Ort). Im Gegensatz zum Ort, der schon da ist und mit Bedeutung belegt wird, entsteht ein Raum erst durch die Handlung und Struktur der Akteure.

Erst durch die Wahrnehmung sind sich Akteure ihrer Handlungsgewalt bewusst (vgl. ebd.: 204). Durch Wahrnehmung von etwaigen Räumen, können Räume nicht nur entstehen, sondern weiterentwickelt

-
- 3 Sehr eindrücklich ist das von Martina Löw geschilderte Beispiel eines Hauses in der Unterscheidung zwischen dem Ort an dem das Haus steht und dem Haus als sozialem Gut. Der Wert oder die Bedeutung des Hauses stellt das Haus als einen Raum dar (vgl. 2019: 199).
 - 4 Ich unterscheide in dieser Hinsicht Konstitution als eine Beschreibung von Gefüge, wie etwas konstituiert ist, während Konstruktion die Rahmung beschreibt, was konstruiert ist oder werden soll. Martina Löw geht von einem *Konstituieren* aus, während mein zarter Ansatz ein *Konstruieren* einleitet. In meiner Betrachtung fließen die äußere Konstruktion und die innere Konstitution, in einem Versuch der Reflexion, ineinander. Raum und Gesellschaft sollten nicht als zwei getrennte Realitäten begriffen werden (vgl. Löw 2019: 129).

werden. Ich gehe von einem sozialen Raum aus, der durch seine *relationale (An)Ordnung* von Menschen und Menschengruppen ein soziales Gefüge konstruiert, dass sich in permanenter Dynamik zueinander, miteinander und gegeneinander bewegt.⁵

5.3 Körper im Verhältnis zu Räumen

Ausgehend von einem sozialen Gefüge von Individuen formuliert Löw eine wesentliche Bedeutung von *Körper* in der Erschließung von Räumen. Erstens seien Menschen körperlich in der Welt, weil sie sich mit dem Körper bewegen und platzieren. Zweitens steuere der körperliche Ausdruck sowohl die Platzierungen als auch die Synthesen untereinander. Der Körper stünde demnach im Zentrum vieler Raumkonstitutionen (vgl. Löw 2019: 179). Der Mensch bleibt an Raum und Körper gebunden. Er konstituiert und konstruiert den Raum nach den Bedingungen seiner Körperbeschaffenheit, wobei sich der Raum oder die Räume permanent verändern (können).

Körpervorstellungen und Gesellschaftsvorstellungen beziehen sich aufeinander, denn die kulturspezifische Vorstellung von Körper prägt nach Löw die eigene Wahrnehmung und die gegenseitige Perzeption (vgl. Löw 2019: 116), indem eine bestimmte Norm etabliert wird. Insofern muss sich bei der Veränderung einer gesellschaftlichen Struktur und paradigmatischen Raumerschließung zu allererst das konnotierte Bild von Körper verändern, wie es auch für den gehörlosen und den hörenden Körper gilt.

5 Martina Löw spricht von einem »Raum der Beziehungen« (2019: 181). »Er bezeichnet eine (An)Ordnung von Personengruppen auf der Basis gleicher bzw. unterschiedlicher Verfügungsmöglichkeiten über ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital, welches sich in einem ähnlichen oder verschiedenen Habitus zeigt. Der soziale Raum ist eine Abstraktion. Mit dem Begriff des sozialen Raums ist es nur metaphorisch möglich, die Gesellschaft oder gesellschaftliche Teilbereiche als Raum zu konzeptualisieren« (ebd.).

5.4 Gehörlos-Hörend: gegenkulturell-geteilt⁶

Die Zugehörigkeit zu einer Ethnie durch körperliche Beschaffenheit wird zwar bei Löw nicht thematisiert (vgl. 2019: 173-176), kann und muss aber gleichwohl mit der Raumtheorie ins Verhältnis gesetzt werden, ist doch der (gehörlose und hörende) Körper die Ausgangsbasis einer bislang offenen Raumfrage. In diesem Sinne konzentriert sich Rafael Ugarte Chacón auf *geteilte Räume* von Gehörlosen und Hörenden (vgl. 2015: 109), die dem Konzept der *gegenkulturellen Räume* von Löw (vgl. 2019: 185) ähnlich sind. Allerdings bürden gegenkulturelle Räume zwar ein widerständiges Handeln gegenüber einer Dominanzkultur, dies wird allerdings nicht weiter ausgeführt und auch die *kulturelle* Komponente von gegenkulturellen Räumen bleibt unberücksichtigt (vgl. ebd.: 185ff.). Daher ergänze ich die gegenkulturellen Räume zunächst mit Ugarte Chacóns Aspekt der geteilten Räume, die sowohl von Gehörlosen als auch von Hörenden gestaltet werden (vgl. 2015: 109). Er hebt folgenden Unterschied hervor: Ein Raum *wird* geteilt und ein Raum *ist* geteilt. Grundlegend ist die Tatsache eines *gemeinsamen Lokalraums* (keine nationale Länderspezifität), weswegen nicht von strikt *getrennten* Räumen⁷ ausgegangen werden könne (vgl. ebd.). Der Autor bezieht seine Aussage auf ein Verwaltungssystem, das von Hörenden bestimmt *wird* und Gehörlose allenfalls integriert. Der Raum *ist* geteilt durch eine bewusste Kontaktvermeidung zwischen Gehörlosen und Hörenden. Wenn überhaupt bestünde der Kontakt flüchtig im öffentlichen Raum (vgl. ebd.: 110). Durch eine ungleiche Verteilung der Gestaltungsmöglichkeit dieses geteilten Raums wird er von den Hörenden dominiert, »wobei Gehörlose kleine, davon distinkte Gegenräume schaffen, die wiederum Hörenden nicht zugänglich sind« (ebd.). Ugarte Chacón meint, dass

6 Die Schreibweise *gegenkulturell-geteilt* (mit Bindestrich) weist auf die ständige Verbindung der gegenkulturellen Räume und der geteilten Räume hin.

7 An dieser Stelle interpretiere ich Ugarte Chacóns Satz als ortsbezogen: »Die Gemeinschaft der Gehörlosen lässt sich also nicht räumlich von jener der Hörenden trennen« (2015: 109). Es gibt kein *Gehörlosenland*.

die Differenz zwischen Hörenden und Gehörlosen niemals aufgehoben werden könne. Spannungen und Widersprüche müssen ausgehalten und transparent gemacht werden, was letztlich überhaupt erst eine Auseinandersetzung und Analyse mit dem Untersuchungsgegenstand erlaube (vgl. ebd.: 307f.). Es geht nicht darum, den jeweiligen Welten ihre Eigenständigkeit abzusprechen und sie in einem anonymen Einheitskosmos zu betrachten. Es geht im Gegenteil um den Erhalt der Unterschiede innerhalb eines werte- und normenerhaltenden Brückenschlags.

Die Ausführungen zu *Deaf Space* sind ein Beispiel dafür, wie *Raum* gegenkulturell-geteilt gehandhabt wird: Auch H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray konstatieren das immerwährende Fehlen eines *Heimatlandes* (vgl. 2014: 31), das heißt, keinen eigenen natürlichen Ort zu haben. Als Ausgleich für diesen *Missing Point* ernennen sie den Deaf Space zum *Heimatraum*, einen Raum, der allein gehörlosen Gebärdensprachverwendern vorbehalten ist.⁸ Auch Rafael Ugarte Chacón beschreibt den Deaf Space als Konzept eines von (kultureller) *Taubheit* bestimmten Raums (vgl. 2015: 120). Anne C. Uhlig spricht von gehörlosen Räumen, »in denen ethnische Gehörlosigkeit geschaffen und gelebt werden kann« (2012: 333). Sie verweist damit auf einen entgegen der hörenden Räume agierenden Schutzraum, das heißt ein von Hörenden *ab-geteilter* (abgetrennter) Raum, in dem das Zusammengehörigkeitsgefühl von innen heraus immer wieder deklariert wird (vgl. Uhlig 2012: 360f.). Tomas Vollhabers Verständnis von Deaf Space hingegen ist ein Raum, in dem »lästige Kommunikationsprobleme entfallen und keiner dumme Fragen stellt. Aber diese Geborgenheit ist ein Sarg, und wer im Sarg liegt ist tot« (Vollhaber 2010: 559). Vollhaber ist dahingehend zu verstehen, als dass es innerhalb des Deaf Space keine Bestrebung gibt, einen Dialog *nach* außen und *mit* außen (das heißt mit Hörenden) zu

8 H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray betonen das »Design hörender Architekten« (2014: 31), also eine Wohnungs- oder Zimmergestaltung, »z.B. die Verbesserung der Sichtachsen im Haus« (ebd.). Ich gehe in meiner Ausführung nicht weiter auf einen *verörtlichten Deaf Space* ein, denn mich interessiert in dieser Untersuchung die metaphorische Raumerschließung.

forcieren. Gegenkulturell-geteilte Räume lassen nach dieser Handhabe keinen Impuls einer dialogorientierten Weiterentwicklung zu.

5.5 Der dritte Raum

Als Ergänzung neben der gegenkulturell-geteilten Raumkonstitution Löws und Ugarte Chacóns sehe ich den Ansatz eines kulturell begründeten Zwischenraums von Homi K. Bhabha (2011). Er eröffnet im Zuge einer Schwerpunktsetzung auf *kulturelle Differenz*⁹ einen dritten Raum. Bhabha geht von zwei Punkten eines *raum-konstituierenden* Kommunikationsakts (von ihm als *Orte* benannt¹⁰) aus: ich und du. Erst die Bewegung dieser beiden *Pole* produziere Bedeutung, wobei sie einen dritten Raum durchlaufen, der nicht *in sich* bewusst ist: »Durch diese unbewusste Beziehung kommt es zu einer Ambivalenz im Akt der Interpretation« (Bhabha 2011: 55). Der dritte Raum ist also die Bedeutungsgenerierung der Interaktion und etabliert einen Raum *dazwischen*, der nur besteht, wenn er zugelassen wird (vgl. ebd.: 57), und gleichzeitig nur besteht, indem er nicht einheitlich verstehbar ist (vgl. ebd.: 55). »Das ›Wahre‹ trägt immer die Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses selbst« (ebd.: 34). Innerhalb eines dritten Raums werden also Elemente neu angeordnet, die vorher nicht einheitlich und festgelegt sind (vgl. ebd.: 57). Der dritte Raum ist nach Bhabha die »Vorbedingung für die Artikulation kultureller Differenzen [...]». Dabei sollten wir immer daran denken, daß es das ›inter‹ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum *da-zwischen* [Hervorheb. im Original] – ist, das den Hauptanteil kultureller Bedeutung in sich trägt« (ebd.: 58).¹¹ Bhabha spricht von einer daneben positionierten räumlichen Erweiterung (vgl. ebd.: 38), die Begriffe und

9 Kulturelle Differenz wird im Kapitel *Kulturalität* besprochen.

10 Bhabha lässt an dieser Stelle offen, wie er *Ort* auslegt und wie dieser Begriff ihm nach zu verstehen ist (vgl. 2011: 55). Ich gehe hierbei von *Raum* aus.

11 »Indem wir diesen Dritten Raum erkunden, können wir der Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden« (Bhabha 2011: 58).

Territorien beider *gegenkulturell-geteilten Räume* infrage stellt: »Hier findet eine Verhandlung [...] statt, bei der jede Formation den deplatzierten, differenzierten Grenzen ihrer Gruppenrepräsentation und Äußerungsorte begegnet, an denen sie in einer agnostischen Beziehung auf die Schranken und Beschränkungen sozialer Macht stößt« (ebd.: 42f.). Es ist die Rede von einem Verhandlungsraum, einem dritten Raum, der darauf ausgelegt ist, ein Verhältnis zu bestimmen, indem bewusst ein Verhältnis verhandelt wird. Es wird ein Raum konstruiert, indem bewusst ein Raum verhandelt wird. In der Zusammenführung von gegenkulturell-geteilten Räumen und dem dritten Raum ergibt sich der dritte Raum erst aus den gegenkulturell-geteilten Räumen, die eine Differenz ausmachen und die Akteure infolgedessen eine inter-räumliche Beziehung eingehen können.

6 Methodisches Vorgehen

Nach dieser theoretischen Abhandlung ist nun das methodische Vorgehen gefragt: Wie ist diese Studie angelegt und wie wird mein Ansatz – den Gesamtzusammenhang eines Wirkungsmechanismus darzustellen – umgesetzt? Der Wirkungsmechanismus ist geleitet vom Zusammenspiel theoretischer Grundierung, einer (unerlässlichen) praktischen Perspektive und der wissenschaftlichen Übersetzung dieser Perspektive, die wiederum mit dem theoretischen Fundament verbunden wird. Die praktische Perspektive wurde anhand von Experteninterviews eingeholt und mithilfe einer Triangulation¹ von qualitativer Inhaltsanalyse (in Anlehnung an Gläser und Laudel [2010]) und objektiver Hermeneutik unter Beachtung der dokumentarischen Methode (in Anlehnung an Przyborski und Wohlrab-Sahr [2009, 2014] und Bohnsack und Nohl [2013]) ausgewertet und interpretiert, um sowohl manifeste als auch latente Sinnstrukturen zu ergründen. Die Verfahren wurden der vorliegenden Untersuchung angepasst.

1 »Triangulation beinhaltet die Einnahme unterschiedlicher Perspektiven auf einen untersuchten Gegenstand [...]. Diese Perspektiven können sich in unterschiedlichen Methoden, die angewandt werden, und/oder unterschiedlichen gewählten theoretischen Zugängen konkretisieren, wobei beides wiederum miteinander in Zusammenhang steht« (Flick 2011: 12).

6.1 Konzeption und Vorbereitung

Es wurden zwei Pre-Tests mit Akteuren aus dem Untersuchungsfeld durchgeführt. Die Tests dienten dazu, auf der Grundlage von Recherchen und Vorüberlegungen einen ersten semistrukturierten Interviewleitfaden zu testen, der im Anschluss modifiziert wurde und nicht in diese Untersuchung einfließt.

6.1.1 Leitfadenerstellung

Infolge meiner Recherchen und theoretischen Fundierung² wurde der nicht standardisierte Leitfaden für das erste Experteninterview erstellt. Diese Form von Leitfaden ist dadurch gekennzeichnet, dass vorab Themenbereiche festgelegt werden, die Fragen jedoch variieren können (vgl. Kleemann et al. 2009: 208). Das Vorgehen ließ es zu, adäquat auf den Gesprächspartner und den Gesprächsinhalt eingehen zu können. Der erste Experteninterviewleitfaden bildete die Grundlage für alle weiteren Leitfäden, wobei jeder Leitfaden für das jeweilige Interview aus den vorherigen Leitfäden und Gesprächen abgeleitet wurde, indem für jedes Experteninterview weiterführende Fragen und mögliche Widersprüche durch ein jeweils im direkten Nachgang angefertigtes Gedächtnisprotokoll bereits vor-eruiert werden konnten. Die Gedächtnisprotokolle dienten zudem der Herausarbeitung der prägnantesten Punkte eines Interviews *vor* der Transkriptionsphase, indem mögliche Zusammenhänge bereits erschlossen werden konnten. Des Weiteren ist ein Gedächtnisprotokoll als Dokumentationsinstrument und als Medium der Reflexion für die Interviewführung zu sehen (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 63-66).³

2 Die theoretische Fundierung wurde für die Auswertung der Experteninterviews konkretisiert.

3 Die Form der Gedächtnisprotokolle zur Rekonstruktion von Erlebtem und Wahrgenommenen ist der Feldforschung entlehnt, die mithilfe von Beobachtungsprotokollen arbeitet (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 63-66).

6.1.2 Konzeption der Datenerhebung

Mein Anliegen war es, sowohl die Perspektive Gehörloser als auch Hörender gleichermaßen zur Sprache kommen zu lassen. Folglich habe ich die Anzahl der Interviews für beide Gruppen gleich und als gerade Zahl festgelegt. Hinsichtlich meiner forschungsleitenden Fragestellung und aufbauend auf meinem theoretischen Vorwissen ließen sich mehrere Strömungen innerhalb des *Untersuchungsfeldes*⁴ ausmachen, die in ihrer Gesamtheit ein nahezu vollständiges Spektrum abbilden. So versuchte ich sowohl Vertreter von *Deaf Power* zu gewinnen, die Hörende vorwiegend als Aggressoren wahrnehmen⁵, als auch Repräsentanten der wirksamen Zusammenarbeit zwischen Gehörlosen und Hörenden, die sich intensiv für einen Dialog einsetzen. Gleichwohl entsprach es meinen Vorüberlegungen, die Themenschwerpunkte *Inklusion* und *Interkulturalität* jeweils in Interviews mit zwei Experten zu erfassen, um diese Themen in den folgenden Interviews hinreichend aufgreifen zu können. Demzufolge entschied ich mich für die Anzahl von acht Interviews, die sich bei allen genannten Faktoren auch im geeigneten Umfang bewegt. Das Gleichgewicht von gehörlosen und hörenden Experten manifestiert sich nicht *allein* am Hörstatus, sondern an ihren inhaltlichen Postulaten. Mein Anspruch bestand darin, sowohl strategische als auch operative Statements aus dem täglichen Handlungsbedarf zu involvieren und gleichermaßen Menschen zu befragen, die innerhalb der Gehörlosen-Community bekannt sind und gewissermaßen eine Sogwirkung versprechen, um der Untersuchung eine hinreichende Plausibilität der Ergebnisse zu verschaffen. Aus diesem Grund wurden die Experten nicht anonymisiert. Im Zuge des Plausibilitätsaspekts habe ich mich mitunter an Menschen gewandt, von denen ich ausging,

4 Außer der nationalen Eingrenzung (Deutschland) besteht keine Ortsbezogenheit. Das Untersuchungsfeld bezieht sich auf Gehörlose und Hörende und ihre im Folgenden beschriebenen inhaltlichen Postulate.

5 Siehe Abschnitt 2.5.2 *Abgrenzung zu Hörenden und Macht nach Innen*.

dass sie der Arbeit *einer Hörenden* kritisch gegenüberstehen. Sie nahmen meine Anfrage an.⁶

6.2 Datenerhebung: Experteninterviews

Auf meine Interviewpartner aufmerksam geworden bin ich maßgeblich durch mediale Informationsträger, die über Themen der Gehörlosen-Community berichten, angetrieben von der Gehörlosen-Community und gewissermaßen nach einem Schneeballprinzip, das sich aus bereits geführten Gesprächen ergab. Ich wandte mich an die mir zwei bekanntesten Verfechter von Inklusion in Deutschland, die als Politiker und Aktivist auf sehr unterschiedlichen Ebenen agieren. Ich musste feststellen, dass es schlichtweg keine (mir zu diesem Zeitpunkt bekannten) operativen Verfechter von Interkulturalität in Bezug auf Gehörlose und Hörende gibt. So war es gewinnbringend, Menschen anzufragen, die sich annähernd in diesem Bereich bewegen, beispielsweise im Einsatz für bilingualen Unterricht (Lautsprache und Gebärdensprache) und gleichermaßen von ihren persönlichen Zugängen zur Gehörlosen-Community sprechen können.

6.2.1 Wer sind die Experten?

Alle Interviewpartner sind einem Großteil der Gehörlosen-Community bekannt und gelten als gewichtige Akteure und Sprachrohre für die Community und für einen Identifikationsprozess in lebensweltlicher Orientierung des Individuums.

Elisabeth Kaufmann (EK) (gehörlos) ist Vorsitzende des Deutschen Gehörlosen Theaters (DGT) München e. V. und stellvertretende Vorsitzende des Deutschen Gehörlosen-Bundes (DGB) e. V., der Interessensvertretung der deutschen Gehörlosen-Community. Athina Lange (AL) ist gehörlose Schauspieler*in (spätertaubt), sehr präsent

6 Eine kritische Haltung war keineswegs der Fall – ein wichtiges Bildungsmoment in der Frage des Wechselmechanismus von Wahrnehmung.

und gefragt zu sämtlichen Kulturveranstaltungen der Gehörlosen-Community auf Bundesebene, auf Podiumsdiskussionen und in der Zusammenarbeit mit hörenden Künstlern der darstellenden Kunst. Die zwei tauben Interviewpartner⁷ Rafael Grombelka (RG) und Martin Vahemäe-Zierold (MVZ) sind für ihren unermüdlichen Einsatz im Empowerment der Gehörlosen-Community bekannt. Rafael Grombelka ist tauber Performer und Schauspieler (Künstlername: Rafael-Evitan Grombelka) und Gebärdensprachdolmetscher, unter anderem für das Nachrichtenformat *Phoenix*. Martin Vahemäe-Zierold gilt als erster tauber Parlamentarier in Deutschland und hat die Debatte um *kulturelle Aneignung im Kontext der Gebärdensprachgemeinschaft* vorrangig induziert. Manuel Löffelholz (ML) (hörend) kommt der Interkulturalität insofern sehr nahe, als er sich als Vorsitzender von Biling e. V. (Verein für bilinguale Bildung in Deutscher Gebärdensprache und deutscher Lautsprache) für bilingualen Schulunterricht mit der Deutschen Gebärdensprache (DGS) und der deutschen Lautsprache (DLS) an allgemeinbildenden Schulen einsetzt und Kulturveranstaltungen ins Leben ruft, die eine Begegnung Gehörloser und Hörender unterstützen (vgl. Biling e. V. o. J.). Er ist hörendes Elternteil gehörloser Kinder. Die hörende Expertin Rita Mohlau (RM) (CODA) ist unter anderem präsent als Vorstandsmitglied des CODA-Dachvereins deutschsprachiger Länder (CODA d.a.c.h. e. V.), als Referentin für CODA-Identität, bekannt als Dolmetscherin für DGS und DLS und aktiv in der Kulturarbeit (Gebärdensprachchor). Raúl Krauthausen (RK) (hörend) setzt sich als Aktivist, Moderator und Autor für Inklusion ein. Er ist unter anderem Mitbegründer und Akteur von Sozialhelden e. V., einer Initiative zur Aufklärung und Projektinitiierung in Bezug auf Inklusion. Jürgen Dusel (JD) (hörend), Bundesbeauftragter für die Belange von Menschen mit

7 Beide Experten im Einsatz für ein Empowerment Gehörloser sind an dieser Stelle als *taub* betitelt worden. Das hat den einfachen Hintergrund, dass ich zu jedem Gespräch separat gefragt habe, welcher Begriff (gehörlos oder taub) persönlich angenehmer ist. Diese beiden haben konkret den Begriff *taub* für sich geäußert. Den beiden weiteren gehörlosen Expertinnen dagegen war die Beachtung eines bestimmten Begriffs – gehörlos oder taub – kein Anliegen.

Behinderungen, setzt sich auf bundespolitischer Ebene für Inklusion unter dem Leitspruch ein: *Demokratie braucht Inklusion*⁸. Mir waren die Unterschiede in den Haltungen und in der Perspektive ein Anliegen, die mitunter vollkommen neue Impulse und Erfahrungswerte in den Diskurs bringen. Der Einbezug von *uninformierten Hörenden*⁹ wäre nicht zielführend für diese Untersuchung gewesen.

6.2.2 Umsetzung der Experteninterviews

Geplant war für jedes Experteninterview ein Zeitrahmen von 30 Minuten. Die Maßgabe galt als Orientierung und wurde bei erhöhtem Gesprächsbedarf und zeitlicher Kapazität überschritten (nie unterschritten), was für eine sehr hohe Resonanz (Gesprächsbereitschaft und -bedarf) der Interviewpartner spricht. So ist die Gesprächsdauer und daher die Datenmenge sehr unterschiedlich, was jedoch unabhängig von einer Gesprächsqualität betrachtet werden muss.

Für die Experteninterviews mit Experten, deren Mutter- und/oder Erstsprache die Gebärdensprache ist, sind professionelle Dolmetscher für die Deutsche Gebärdensprache und die deutsche Lautsprache beauftragt worden, weil meine Gebärdensprachkompetenz nicht ausreichend gewesen wäre, um ein fließendes Fachgespräch führen zu können (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 314). Für die Beauftragung habe ich mich an den Wünschen der jeweiligen Experten orientiert. Sowohl verschiedene Dialekte als auch persönliche Vertrauensverhältnisse müssen in solch einem Prozess berücksichtigt werden, denn ein Mensch muss sich sicher sein können, dass das, was er sagen möchte, auch gesagt wird, so wie es gemeint ist. Des Weiteren wurden die Interviews weitgehend online (als Videokonferenz) durchgeführt, denn zu diesem Zeitpunkt galten die durch die Corona-Pandemie auferlegten

8 Vgl. Beauftragter dergl. Beauftragter der Bundesregierung für die Belange von Menschen mit Behinderungen (2022).

9 Hörende, die keinerlei Berührungspunkte mit der Gehörlosenkultur und der Gehörlosen-Community haben und/oder über keinerlei kulturspezifisches Wissen verfügen.

Kontaktbeschränkungen. Das Medium verursachte keine Komplikationen, die den Interviewverlauf maßgeblich hätten beeinträchtigen können. Neben der Videoaufnahmefunktion zur Dokumentation benutzte ich ein Diktiergerät, womit ich die Lautsprache der hörenden Experten und die Lautsprachverdolmetschung von der Gebärdensprache der gehörlosen Experten fixierte, um die Interviews anschließend transkribieren zu können. Durch die Videoaufnahmen der Interviews mit Gebärdensprache war eine Prüfung von möglicher Sinnverzerrung der Verdolmetschung gewährleistet. Es gab nach meiner Einschätzung keine Widersprüche.¹⁰ Die Durchsicht der Aufnahmen war ebenso wichtig, um erste hermeneutische Zusammenhänge feststellen zu können.

Es bestand für die Experten die Möglichkeit, vorab den Leitfaden zu erhalten und sich einen Überblick über die Fragen zu verschaffen. Diese Tatsache kann durch die gezielte Vorbereitung der Interviewpartner, maßgeblichen Einfluss auf den Inhalt des Gesprächs nehmen und mitunter die hermeneutische Auswertung stark verzerren. Für die vorliegende Untersuchung gehe ich jedoch davon aus, dass der (vereinzelte) Einblick in den Leitfaden das Gespräch nicht negativ beeinflusst hat. Die Gespräche haben sich als äußerst stringent und umfangreich erwiesen und vermutlich sogar tiefere Zusammenhänge ersichtlich gemacht, als es unter anderen Voraussetzungen der Fall gewesen wäre.

6.3 Auswertung

Die Experteninterviews wurden zunächst als sekundäre Analysegrundlage¹¹ (vgl. Wegener 2005: 200) verschriftlicht (transkribiert), um für die Beantwortung der forschungsleitenden Fragestellung wichtige Daten

10 Im Zweifelsfall wurde gebärdensprachkompetente Unterstützung für die Überprüfung hinzugezogen.

11 Eine sekundäre Textgrundlage entsteht im Forschungsprozess und unter Einwirkung des Forschers wie verschriftliche Gruppendiskussionen oder Interviews. Claudia Wegener nennt eine Fernsehsendung als Beispiel für eine primäre Analysegrundlage (vgl. 2005: 200).

extrahieren zu können. In der Transkription wurden die lautsprachliche Übersetzung der Dolmetscherin und die muttersprachliche Lautsprache von mir als Interviewerin niedergeschrieben. Alle Experteninterviews wurden in ihrer Gesamtheit transkribiert (nicht sequenziell), um eine Vollständigkeit und vollständige Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten. Die im Nachgang des Gesprächs angeforderten Transkripte ergaben keine Beanstandungen. Vor allem für gehörlose Experten kann es wichtig sein, zu überprüfen, welcher Wortlaut in der Verdolmetschung übertragen wurde.¹²

6.3.1 Qualitative Inhaltsanalyse

Die methodologische Vorgehensweise und die Auswertung orientiert sich an der qualitativen Inhaltsanalyse nach Jochen Gläser und Grit Laudel (2010). Sie unterscheidet sich insofern von der allseits bekannten Form der qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring, als der Kategorienkatalog aus den theoretischen Vorüberlegungen im Zuge der Analyse nicht durch weitere Kategorien ersetzt wird wie bei Mayring, sondern *ergänzt* (vgl. Gläser & Laudel 2010: 205). Dadurch wird sichergestellt, »dass die theoretischen Vorüberlegungen nicht aus der Auswertung verschwinden« (ebd.). Gläser und Laudel gehen mit ihrer Spezialisierung auf Experteninterviews und der alternativen Vorgehensweise nach Mayring von einem Grundmuster aus, das jeder qualitativen Inhaltsanalyse entspricht (ebd.: 197-215).

Für die Unterscheidung der Experteninterviews habe ich in der Auswertung jedes Zitat mit den dazugehörigen Initialen des Interviewpartners abgekürzt. Im Zuge der Extraktion bzw. Informationsentnahme zur Beantwortung der Forschungsfrage (vgl. ebd.: 200) wurden die Informationen den Kategorien des Suchrasters zugeordnet bzw. kategorisiert. Das Suchraster indes wurde durch die Verknüpfung von theoretischem Wissen und Vorüberlegungen aus dem Forschungsgebiet und dem vorliegenden Forschungsgegenstand konstruiert (vgl.

12 Es gibt keine wortwörtliche Übersetzung, weil es sich um eine eigene Sprache mit einer eigenständigen Grammatik handelt (vgl. Stokoe 2005: 3-37).

ebd.: 199f.). Die Kategorien unterlagen einer ständigen Entwicklung und Optimierung. Gemäß einer qualitativen Untersuchung wurde das Kategoriensystem für die Ergänzung mit neuen Kategorien offengehalten, wodurch sich die Struktur der Informationsbasis verändert und sich neue Wege der Erkenntnisse erschließen lassen. Diese neuen Wege hätten sich bei einer geschlossenen Struktur nicht aufgetan. Zudem legt dieses Vorgehen offen, dass die Ergebnisse nicht ausschließlich auf dem theoretischen Vorwissen und Vorüberlegungen resultieren, sondern datengeleitet sind (vgl. ebd.: 205). In der Erstellung des Kategoriensystems für die qualitative Inhaltsanalyse habe ich mich sowohl an die Grundstruktur meiner theoretischen Ausführung als auch an die Interview-Gedächtnisprotokolle angelehnt, womit sich die Zusammensetzung der Hauptkategorien begründen lässt: *Gehörlose und Hörende – Begegnung*¹³ – *Macht und Repression – Inklusion – Kulturalität*¹⁴ – *Räume – Grundton: Worum es eigentlich geht*. Die Interviewaussagen wurden den Hauptkategorien zugeordnet und nach Unterkategorien aufgeteilt. Merkmalsausprägungen innerhalb der Unterkategorien wurden frei verbal beschrieben (keine Nominalskalierung) (vgl. Gläser & Laudel 2010: 199ff.). Die Aufbereitung der Interviewdaten erfolgte für die qualitative Inhaltsanalyse in zwei Kategoriensystemen für gehörlose und für hörende Experten, wobei ich beide Kategoriensysteme ständig miteinander auf ihre Entwicklungen hin überprüft und dahingehend angepasst habe. Insofern konnten die einzelnen Expertenaussagen gegenübergestellt werden. Die qualitative Inhaltsanalyse nach Gläser und Laudel konzentriert sich auf die Information, das heißt die Information wird dem Text entnommen, ohne Berücksichtigung der Position im Text (vgl. ebd.: 204). Für die Nachvollziehbarkeit ist es jedoch unabdingbar, die Textstelle anzugeben, der die Information entnommen wurde (vgl. ebd.: 201). In der vorliegenden Untersuchung

13 Die Sektion *Begegnung* ist immanent für den Erkenntnisprozess und für die Erschließung des manifesten und latenten Sinngehalts unabdingbar.

14 *Kulturalität* wurde anstatt *Interkulturalität* verwendet, denn es ging zunächst darum, Kulturspezifika herauszuarbeiten, bevor sie in einen interkulturellen Zusammenhang gebracht werden können.

erfolgt dieser Vorgang durch die Angabe der Zeilennummer des jeweiligen Experteninterviews (z.B. RG: Z. 12). Die einzelnen Transkriptionen wurden Zeile für Zeile analysiert, jedoch die gestellten Interviewfragen und entsprechenden Rückmeldungen als Einheiten betrachtet, um die Entnahme *relevanter* Informationen¹⁵ strukturiert zu gestalten. Ähnliche Informationen unterschiedlicher Kontexte wurden durchaus mehrmals genannt und mussten entsprechend ihrer Kontexte auch mehrmals in die Kategoriensysteme aufgenommen werden. Es ist daher eher von einem inhaltlichen Kausalkonglomerat auszugehen als von einer Kausalkette, was einer hinreichenden Berücksichtigung in der Stringenz der Aufbereitung bedarf (Gläser & Laudel 2010: 26). In den interpretativen Extraktionsprozess geht der individuelle Verstehensprozess des Forschenden maßgeblich mit ein (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2009: 352). Daher habe ich während der Erstellung der Gedächtnisprotokolle, des Transkribierens und schließlich der Kategorisierung Notizen angefertigt und damit die Extraktion zur kategorialen und objektiv-hermeneutischen Auswertung vorbereitet. Weder für die Transkription noch für die Kategorisierungen wurde entgegen dem Vorschlag von Gläser und Laudel ein *zusätzlich* digitales Instrument genutzt (vgl. 2010: 211). So konnten die inhaltlichen Aussagen (besser) verstanden, erinnert und in einen Zusammenhang gebracht werden.

6.3.2 Objektive Hermeneutik

Mithilfe der qualitativen Inhaltsanalyse kann ein manifester Inhalt erschlossen werden. Die Aussagen der Experten ließen allerdings auf den Bedarf einer Durchleuchtung des latenten Sinngehalts schließen und damit zusätzlich nach dem Verfahren der objektiven Hermeneu-

15 Als *relevant* gelten nach Auffassung der »Auswertenden« (Gläser & Laudel 2010: 204) Informationen die zur Erschließung von Kausalmechanismen dieser Untersuchung dienlich schienen.

tik vorgehen (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 246).¹⁶ *Objektiv* heißt verstehend, *hermeneutisch* spricht von der Form des Erklärens, Deutens und Interpretierens. Es ist ein Verfahren zur Rekonstruktion soziokultureller Lebenswelten spezifischer Milieus in ihrer jeweiligen Sinnlogik. Es geht über einen intendierten Sinn hinaus und zielt vielmehr auf latente (unbewusste) Sinnstrukturen, die mithilfe einer Leerstelleninterpretation (Was wird nicht gesagt?) und Konsistenz- bzw. Inkonsistenzdarstellungen (Widersprüchlichkeiten) erschlossen werden können (vgl. Mathes 1992: 412). Es geht darum, die Frage zu ergründen, was die jeweiligen Experten tatsächlich zum Ausdruck bringen und nicht, was sie möglicherweise zum Ausdruck bringen *wollen* (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 248). Das Verfahren der objektiven Hermeneutik muss der jeweiligen Untersuchung, je nach Rahmen der Forschung, Textgrundlage, Fragestellung usw. stets angepasst werden, wobei der Interpret über einen freien Verfahrensgestaltungsraum verfügt (vgl. Reichertz 1995: 226).¹⁷ So sind nach der qualitativen Analyse alle Transkriptionstexte nochmals nach dem objektiv-hermeneutischen Verfahren analysiert worden. Daraufhin wurde ein Kategoriensystem für die objektiv-hermeneutische Analyse erstellt, angelehnt an das bereits vorhandene Kategoriensystem der qualitativen Inhaltsanalyse mit den Hauptkategorien. Für das objektiv-hermeneutische Kategoriensystem wurden neue Unterkategorien erschlossen. Wie auch in der qualitativen Inhaltsanalyse wurden die einzelnen Transkriptionen auch innerhalb dieser Methode Zeile für Zeile analysiert. Es geht es nunmehr nicht um die analyseleitende Frage *Was wird gesagt?*, sondern mithilfe einer reflektierenden Interpretation wird der Frage nachgegangen: *Was wird nicht gesagt?* Das handlungspraktische Wissen ist prinzipiell *kollektiv konzipiert* und geht

16 Diese Methode wurde von Ulrich Oevermann in den 1970er Jahren entwickelt (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 246). Ich orientiere mich an den Ausführungen von Przyborski und Wohlrab-Sahr, die sich für meine Form der Untersuchung als sinnstiftender erweisen.

17 Nach Reichertz gilt das Prinzip der *freien Kunstlehre*, wonach Interpreten eine eigene Kunstfertigkeit ausbilden (vgl. 1995: 226).

von einem gemeinsamen Weltbild von Akteur/Experte und Interpret aus (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014: 283). Derselbe Grundgedanke findet sich in der dokumentarischen Methode, die auch Eingang in diese Untersuchungsmethodik fand. Das rekonstruktive Verfahren der dokumentarischen Methode zeichnet sich dadurch aus, dass der Habitus einer befragten Person herausgearbeitet wird (vgl. Bohnsack & Nohl 2013: 325). Das Vorgehen stützt sich nicht mehr auf *Was*-Fragen, sondern auf *Wie*-Fragen (vgl. ebd.). Dabei wird nicht davon ausgegangen, dass der Interpret *mehr weiß*, sondern lediglich, dass er einen anderen Blickwinkel besitzt, der implizites Wissen der Akteure freisetzt, nach der Auffassung Karl Mannheims, der den Zugang zu diesem impliziten Wissen legte (vgl. Bohnsack et al. 2013: 12f.).¹⁸ Im Unterschied zur objektiven Hermeneutik sei die dokumentarische Methode immer schon komparativ¹⁹ angelegt gewesen (vgl. Nohl 2008: 12). Die Komparation findet sich für diese Untersuchung im entwickelten Kategoriensystem der objektiven Hermeneutik wieder, indem Aussagen von gehörlosen und hörenden Experten gegenübergestellt werden und eine Basis für einen Vergleich liefern, aufgrund dessen wiederum latente Sinnzusammenhänge erschlossen werden können.

Nach der Erstellung der Kategoriensysteme flossen die extrahierten und erschlossenen Informationen in kombinierter Form in die empirische Diskussion ein. Der Aufbau der empirischen Diskussion ist sowohl dem theoretischen Gerüst als auch der Grundstruktur der Kategoriensysteme angelehnt, um eine höhere Stringenz und ein besseres Verste-

18 Ich lehne mich hierbei hauptsächlich an Ralf Bohnsack, der die dokumentarische Methode in kritischer Auseinandersetzung mit Harold Garfinkel und Karl Mannheim zu einem »forschungspraktisch und methodologisch fundierten Auswertungsverfahren der qualitativen Sozialforschung entwickelt [hat]« (Nohl 2008: 7).

19 Nohl geht auf den Vergleich mit anderen Fällen ein, in denen dieselben Themen auf eine andere Art und Weise bearbeitet werden, der für die dokumentarische Methode konstitutiv ist (vgl. 2008: 12). Die komparative Analyse »ist jedoch nicht erschöpfend charakterisiert, wenn wir sie als Suche nach Homologien und Gemeinsamkeiten fassen« (Bohnsack & Nohl 2013: 325f.). Insofern muss sie dem Untersuchungsfeld angepasst werden.

hen zu gewährleisten. Die Teilabschnitte der empirischen Diskussion entwickelten sich sowohl nach den Unterkategorien der Kategoriensysteme als auch nach der inhaltlichen Ausführung. Die gesamte empirische Diskussion, deren Zusammenfassung und die Ergebnisse wurden allen Experten zur Prüfung der Zitatverwendung und Diskussion der Ergebnisse übergeben. Die Rückmeldungen fließen mithilfe einer kommunikativen Validierung in die Ergebnisdarstellung ein, womit eine zusätzliche Gültigkeit der Untersuchung sichergestellt werden kann (vgl. Flick 1987: 253ff.).

7 Empirische Diskussion

Nach der Ausführung meines methodischen Vorgehens, komme ich nun auf die Auswertung der Experteninterviews zu sprechen: Acht Experten äußerten sich zu meinen Fragen über die Gehörlosen-Community und über das Verhältnis zwischen Gehörlosen und Hörenden, welche Faktoren die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen beeinflussen und welche Perspektiven sich ergeben, um Räume innerhalb einer Verstrickung von Inklusion und Interkulturalität erschließen zu können.

7.1 Gehörlose und Hörende

Die Gehörlosen-Community ist eine kulturelle Gemeinschaft (vgl. EK: Z. 222f.). Diese Tatsache sei für Hörende nicht präsent, meint Manuel Löffelholz (vgl. ML: Z. 19f.).¹ Es ist eine (nur) unbekannte Gruppe – *die* Gehörlosen. Gehörlose formulieren jedoch im inneren Zirkel ein starkes kulturelles Wir-Verständnis, das als geschlossene Zugehörigkeit nach außen vermittelt wird.² »Wir haben die eigene Sprache [...] die eigene Kultur. Wir haben so ganz typische Eigenheiten in unserer Welt« (RG: Z. 168ff.). Gleichermaßen wird implizit von einer homogenen Gruppe

-
- 1 Gemeint sind Hörende, die weithin keine Berührungspunkte mit gehörlosen Menschen haben.
 - 2 Schon die Betrachtung von inneren und äußeren Dynamiken weisen auf die Problematisierung von Räumen, auf die im folgenden Verlauf näher eingegangen wird.

der Hörenden ausgegangen (vgl. RG: Z. 58f.). So werden vorweg Menschen (gegenseitig) durch ihren Hörstatus kognitiv einer als homogen betrachteten Gruppe zugeteilt: *die* Gehörlosen und *die* Hörenden.³

7.1.1 Sind Gehörlose behindert?

Welche Mechanismen führen zu dieser Homogenitätsauffassung? Hörende nehmen zwar eine Geschlossenheit als Community wahr, die sie allerdings nicht mit einer Repräsentation von Kulturzugehörigkeit verbinden. Das Paradigma von biologischer Sinneseinschränkung ist vorherrschend gegenüber einem Kulturalitätsschwerpunkt. Das Resultat ist, dass für Hörende (alle) gehörlosen Menschen *behindert* sind. »Wir betrachten uns anders, nur die Gesellschaft sieht uns als ›behindert‹ an«, sagt Elisabeth Kaufmann (EK: Z. 498ff.). Gehörlose Menschen sehen sich *nicht* als behindert an: »Also wir Gehörlose sehen uns nicht medizinisch, nicht als medizinischer Versorgungsfall. [...] Ich bin gehörlos, ich nutze Gebärdensprache, ich sehe mich nicht als behindert« (EK: Z. 449ff.). Die Annahme von Behinderung seitens der Hörenden ist in keinerlei Hinsicht mit einer diskriminierenden Absicht verbunden, sondern ist für sie die Annehmenden eine neutrale (nicht paternalistische) Tatsache (vgl. JD: Z. 116-122; RM: Z. 429; RK: Z. 208f.). Hörende verkennen dabei allerdings mehrheitlich die Unterscheidung von *Gehörlosigkeit* und *Hörbehinderung*, die vonseiten der Gehörlosen-Community eingeleitet wird: »Also Hörbehinderung kann Gehörlosigkeit bedeuten, kann auch Schwerhörigkeit bedeuten, oder Leute, die mit CI versorgt sind, oder Ertaubte, Leute, die resthörig sind. Hörbehinderung, das sind Leute, die technische Hilfsmittel nutzen« (EK: Z. 184ff.).

Das innere Hierarchiegefälle der Community⁴, wonach ein innergesellschaftlicher Status zwischen *Gehörlosen* und *Hörbehinderten* verhan-

3 Nach Rita Mohlau ist diese Generalisierung zwar im Zuge der langsamen Aufhebung, wonach die innere Heterogenität einer Gruppe erkannt wird, die jedoch (noch) nicht weitreichend etabliert ist (vgl. RM: Z. 924-930).

4 Mit *der Community* ist an dieser Stelle und fortwährend die deutsche Gehörlosengemeinschaft gemeint.

delt wird – und sich dabei *dasselbe* (möglicherweise paternalistische) Geschehen abspielt wie zwischen Gehörlosen und Hörenden (vgl. EK: Z. 189ff.) – ist Hörenden, die nur wenig bis keine Berührungspunkte mit der Gehörlosen-Community haben, ebenfalls weitgehend nicht bewusst (vgl. ML: Z. 19f.).

7.1.2 Die Frage nach Identität

Ausgehend von einem Hierarchiegefälle ist ein *inneres Machtgefüge* ersichtlich, das anhand des weiterführenden Aspekts – der Frage nach der Identität als gehörloser Mensch – verdeutlicht wird. Athina Lange beschreibt sehr genau die inneren Verstrickungen in Bezug auf eine ansozialisierte (taub sozialisierte) und eine angenommene (hörend sozialisierte bzw. spätertaubte⁵) Identität Gehörloser (vgl. AL: Z. 483-486):

»Mir war das einfach nicht klar, dass es diesen internen Krieg in der Tauben-Community gibt, sozusagen. Also für mich ist das eine Form von Krieg. Ganz klar: Wer kann denn besser gebärden? Wer kann besser taub sein? Wessen Eltern sind taub, schon in wie viel Generationen« (AL: Z. 483-486)?⁶

So kann es wiederum eine Frage von Status im inneren Zirkel sein, ob ein gehörloser Mensch in einem gehörlosen Umfeld sozialisiert wurde oder nicht. Martin Vahemäe-Zierold erklärt diesen Vorgang mit dem Begriff *bio-taub* (vgl. MVZ: Z. 70f.), der heute zwar nicht mehr gebraucht werde, sich nach Auslegung der Experteninterviews jedoch in Bestrebungen von *Deaf Power* wiederfinden lasse (vgl. AL: Z. 129ff.), ebenso wie die Verwendung der Begriffe *gehörlos* oder *taub* exemplarisch für

5 Die Gründe für den erworbenen Hörstatus wie im Fall von *spätertaubt* (postlinguale Taubheit) sind mehrheitlich Krankheiten wie Hirnhautentzündung oder Medikamente, aber auch durch einen Unfall kann Taubheit »erworben« (Issing o.J.) werden (vgl. ebd.). Allerdings fallen die Gründe für diese Studie nicht ins Gewicht und werden daher außen vor gelassen.

6 Raúl Krauthausen verweist auf den Aspekt, dass es diese Frage eines erworbenen Zustands unter Menschen mit Körperbehinderung schlichtweg nicht gibt (vgl. RK: Z. 61ff.).

das Maß der inneren und äußeren Identitätsrepräsentation stehe. Innerhalb der Gehörlosen-Community gehen die Haltungen auseinander, welcher Begriff aufgrund seiner Bedeutung verwendet werden möchte. Rafael Grombelka (vgl. RG: Z. 81-84) und Martin Vahemäe-Zierold (vgl. MVZ: Z. 64-70) plädieren für die Verwendung des Begriffs *taub*, denn »gehörlos« ist ja wie hilflos, irgendwie, da fehlt immer was. Das ist immer noch defizit-orientiert, weist auf einen Mangel hin. Da kann man nicht so wahnsinnig viel finden, worauf man stolz sein kann. Bei »taub« schon« (MVZ: Z. 68ff.). Elisabeth Kaufmann (vgl. EK: Z. 487) und Athina Lange dagegen sehen beide Begriffe neutral in ihrer Verwendung und ohne eine politische Komponente von Empowerment: »Ich benutze eigentlich beides. Für mich ist das jetzt nicht so ein großes Thema, ob ich jetzt »taub« oder »gehörlos« sage« (AL: Z. 9f.). Damit besteht eine Gemeinsamkeit mit Hörenden, die primär den Begriff *gehörlos* verwenden, womit keinerlei Konnotation verbunden ist. Sie orientieren sich dabei aber an den Strömungen, die von der Community ausgehen, sodass auch beide Begriffe während eines Gesprächs verwendet werden: »Ich bin ja der Meinung, man sollte die Worte benutzen, die die Community will« (JD: Z. 91f.).

Die konsensuale Ausprägung von Identität wird von Gehörlosen unabhängig davon, ob es sich um eine ansozialisierte oder angenommene Identität handelt, als *Akt der Überzeugung* nach innen gestärkt und gefestigt (vgl. AL: Z. 74f.). Für Hörende ist die Identitätsfrage Gehörloser keine Frage von Überzeugung, sondern vielmehr eine Form des inneren Empowerments gegenüber einer hegemonialen Mehrheit aufgrund eines Faktums, wofür oder wogegen man sich *nicht* entscheiden kann (RM: Z. 725-730). Ein Mensch ist gehörlos, ein Mensch ist hörend, ohne es sich ausgesucht zu haben. Diese Tatsache, dass ein Mensch hört, ist für den hörenden Menschen ebenso wenig relevant wie die sich daraus ergebende Frage nach der eigenen Identität eines hörenden Menschen (in der Gegenüberstellung zur Identität Gehörloser).⁷ Auch diese Annahme ist keinem respektlosen Verhalten Hörender gegenüber Gehör-

7 Ausgenommen für CODAs, die sich in einem ständigen Weltentransit befinden (vgl. RM: Z. 1077f.).

losen geschuldet. Es besteht schlichtweg (aktuell) kein relevanter Bedarf für Hörende, ihr Hörend-Sein zu erklären oder zu hinterfragen, weil sie durch das Hören keine Einschränkungen erfahren (vgl. ML: Z. 143f.).

7.1.3 Die Unbekannten

Für Gehörlose wiederum besteht der Grund in der *Verhomogenisierung* hörender Menschen einerseits in der ständigen Konfrontationshaltung gegen eine hegemoniale hörende Mehrheitsgesellschaft, die ihre Sprache nicht verwendet, das heißt, als Aggressor gilt und mit der alles verbunden wird, was sich außerhalb der Belange der Gehörlosen-Community befindet (vgl. MVZ: Z. 177-180). Andererseits bzw. tiefergehend ist die Hörenden-Welt aufgrund ihrer zugrunde liegenden und bislang unhinterfragten Omnipräsenz schlichtweg nicht fassbar (vgl. ML: Z. 143f.), weshalb zwangsläufig von einer anonymen homogenen Masse *der Hörenden* ausgegangen wird.⁸ Die Hörenden-Welt ist zu allgegenwärtig, als dass sie in eigenen Kultureigenschaften jemals beschrieben worden ist, soll heißen: *Es gibt keine Hörendenkultur*, daher kann sie auch nicht benannt und nicht adressiert werden.

7.2 Begegnung

Raúl Krauthausen deklariert Begegnung als zentrales Anliegen menschlicher Interaktion (vgl. RK: Z. 458-465).

»Ein Narrativ, dass ich die ganze Zeit höre: Wir müssen die Barrieren in den Köpfen senken [...] Diese Floskeln helfen nicht, weil wenn du sagst,

-
- 8 Die gegenseitige Zusprechung von Homogenität ist ein strukturelles Phänomen. Die Betrachtung des Menschen gilt beiderseits als heterogen. Innerhalb der jeweiligen Gruppen ist klar, dass es Persönlichkeiten mit verschiedenen Interessen und Erfahrungshintergründen gibt (vgl. RG: Z. 402f.; RM: Z. 708ff.). Es geht in der strukturellen Betrachtung vielmehr um greifbare oder eher nicht greifbare Werte einer kulturellen Gemeinschaft.

wir müssen die Barrieren in den Köpfen senken und den Raum verlässt, dann weiß niemand, was konkret der nächste Schritt ist. [...] mit dieser Erzählung: ›Wir müssen die Barrieren in den Köpfen senken‹ vergessen wir, dass die einzige Möglichkeit Barrieren in den Köpfen abzubauen, die Begegnung ist. Nicht eine Broschüre, nicht ein Werbespot, auch nicht der Unterricht durch Nicht-Betroffene« (RK: Z. 469-479).

7.2.1 Außerhalb der eigenen Blase

Wer macht den ersten Schritt? Die Meinungen der Experten gehen auseinander. Manuel Löffelholz präzisiert die impulsgebende Richtung einer Begegnung von Gehörlosen und Hörenden, womit alle hörenden Experten einhergehen: »Da ist ein Stückweit Bewegung notwendig, nicht die Gehörlosen müssen sich an die Hörenden anpassen. Andersrum« (ML: Z. 72f.). Der erste Schritt muss von den Hörenden kommen, sagen hörende Gebärdensprachverwender und hörende Experten für Inklusionsfragen:

»Ich gehe da schon mit der Gehörlosen-Community mit, wenn die sagt: ›Die Mehrheitsgesellschaft muss sich an dem Punkt bewegen. Weil die Exklusion führt eigentlich dazu, dass sich die Mehrheitsgesellschaft unter dem Argument der besten Förderung und des Schutzes der Behinderten, weil die ja dann da unter sich sind und sich austauschen können, in Wirklichkeit die Mehrheitsgesellschaft schützt vor Veränderung« (RK: Z. 219-223).

Athina Lange bringt eine andere Perspektive ins Spiel: »Man hat diese Blase, in der man ist und in der man sich bewegt, und da dann rauszukommen, das ist sehr schwierig, diesen ersten Schritt zu machen, aus einer Bequemlichkeit heraus. Es muss ja auch ein Umdenken stattfinden bei den hörenden und bei den gehörlosen Menschen« (AL: Z. 91-94). Die gehörlosen Experten meinen gegenüber den hörenden Experten: »Jeder muss sich auf den Weg machen, Gehörlose wie Hörende«

(EK: Z. 132f.). Beide *Kulturträger*⁹ sollten sich aufeinander zu bewegen und Wege finden. Es ist (in Hinblick der Interviewaussagen) nicht der Fall, dass Gehörlose warten, dass etwas passiert, wie Hörende mehrheitlich meinen. Ein Warten und Ausharren der Dinge, die da kommen, trüge die Folge einer *Bedarfskenntnislücke* von Hörenden über Gehörlose. Im Prinzip des *mit nicht über* kann Initiierung einer Begegnung nicht allein in der Hand der Hörenden liegen: »Das Wichtige ist immer: Gehörlose fragen. Wir sind die Experten« (EK: Z. 254). Die Hörenden müssen Bedürfnisse kennenlernen und kennenlernen dürfen. Genauso müssen Gehörlose die Bedürfnisse der Hörenden kennenlernen dürfen. Das Kennenlernen der Bedürfnisse des jeweils anderen passiert außerhalb der eigenen Komfortzone (vgl. AL: Z. 91-94) was verspricht zunächst Unsicherheit zu schüren. »Wenn jemand überhaupt keine Ahnung hat über den Umgang mit tauben Menschen, kommt das in erster Linie als Unsicherheit rüber bzw. auch so ein bisschen als Angst oder Hemmung« (RG: Z. 53ff.). Auch Jürgen Dusel meint: »Angst ist ja in der Regel oder Vorurteile entstehen immer dort, wo Menschen sich nicht begegnen und wenig voneinander wissen. Unsicherheiten auch. Und zwar in allen Bereichen« (JD: Z. 336f.).

7.2.2 Begegnung von klein auf

Wie lässt sich die Angst überwinden? Ausnahmslos alle Experten sind sich einig: Eine Begegnung, die ein Kulturverständnis impliziert, muss von Kindebeinen an angelegt sein. »Also dieses Bewusstsein dafür zu schaffen, das wäre schon sehr hilfreich. Deswegen bin ich der festen Überzeugung, dass wir es hinkriegen müssen, dass die Menschen gemeinsam zusammen leben und gemeinsam zusammen groß werden« sagt Jürgen Dusel (Z. 151ff.). Das Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden verankert sich den Experten zur Folge kulturell-linguistisch: »Ich bin der Meinung, wenn man das in der Schule schon etabliert, wie das

9 *Kulturträger* meint in diesem Zusammenhang Akteure innerhalb einer Kultur und ihrer Repräsentanten, wobei ebenfalls von Hörenden als Kulturangehörige aufgrund ihres Hörend-Seins ausgegangen wird.

jetzt bei uns in der bilingualen Schule läuft und dann als Wahlpflichtfach Gebärdensprache anbietet, dann haben wir in einigen Jahren schon eine breitere Möglichkeit und grundlegende Kenntnisse in vielen Bereichen der Gebärdensprache da« (ML: Z. 95-98).¹⁰ »Ja und wenn taube und hörende Kinder, oder wenn hörende Kinder von klein auf schon einen Einblick kriegen, dann wachsen die auch ganz anders und selbstverständlich auf« (RG: Z. 306ff.), meint auch Rafael Grombelka. Athina Lange untermauert die weitreichenden Konsequenzen:

»Und wenn die Gesellschaft das schaffen würde, dass es diese kleinen Kontakte gibt zu Behinderung, dann würde sich automatisch in Zukunft die Gesellschaft ändern, wenn das von klein auf passiert. Dann wäre die Angst, diese Beklommenheit, wie man sich jetzt verhalten soll, das würde automatisch verschwinden dadurch« (AL: Z. 170-173).

Es geht primär darum, dass Hörenden ein Einblick in die Kultur und die Sprache Gehörloser vermittelt wird. Es geht nicht um die Frage von willentlicher Bereitschaft. Es geht um die Frage nach den Möglichkeiten.

7.2.3 Dritte Menschen

Die Experten sind sich einig, »dass die Aufklärung und die Information tatsächlich wichtig ist« (RG: Z. 71f.). Es geht um ein weitreichendes Kulturverständnis. Athina Lange merkt an: »Wie sollen denn Menschen den Erstkontakt bekommen, zur Gehörlosenkultur, wenn sie gar nicht wissen, dass es die Gebärdensprache gibt oder wenn sie sie halt nie sehen sozusagen. Es braucht da, glaube ich, sehr viel Aufklärungsarbeit« (AL: Z. 226ff.). Rafael Grombelka ergänzt: »Das Problem ist die Kommunikation« (RG: Z. 300). Wie ist die Aufklärungsarbeit unter der schwierigen Bedingung zu leisten, dass eine Vorstellbarkeit über die Lebenswelt

10 Durch Bilingualität erweist sich eine interkulturelle Herangehensweise.

einer anderen *Hörstatus-Kultur*¹¹ nicht gegeben ist (vgl. EK: Z. 210f.))¹² Dazu bedarf es eines geeigneten *Mediums*: »Vor allem wenn ein Dolmetscher natürlich dabei ist. Ich fühl mich wohl, wenn wir zum Beispiel in einer Situation wie jetzt sind, Sie verstehen mich, ich verstehe Sie« (RG: Z. 117ff.). Rafael Grombelka zielt damit auf die Vermittlung von Sprache als Dialogermöglichung. Rita Mohlau sieht in einer Vermittlung primär einen authentischen Transfer kulturspezifischen Wissens: »Wenn ich aber als Hörende rausgehe, ist es schon mal eine Begegnung auf Augenhöhe. Vielleicht hört man mir zu [Betonung auf: hört]. Und dann kann ich in Return der Gesellschaft was zurückgeben« (RM: Z. 446ff.). *Externes*¹³ Wissen steht wiederum in Ergänzung zu *internem* Wissen: »Der taube Dolmetscher, also ich, würde dann übersetzen, aber würde dann trotzdem gleichzeitig auch die taube Identität mit rüberbringen« (RG: Z. 235ff.). Die Zusammensetzung des externen und internen Wissens erscheint als sinnstiftend für eine neue Ebene der Eigen- und Fremdwahrnehmung. Ein Medium wird dahingehend als *Mensch*, als *Vermittler* und als derjenige begriffen, der Brücken bauen kann: Ein (Kultur-)Vermittler.¹⁴ Er wird von den Experten nicht als solcher benannt, jedoch latent gesucht, ein Mensch der eine authentische Wissensvermittlung vor allem innerhalb derselben *Hörstatus-Gruppe* vertreten kann. »Aber das passiert natürlich auch immer im [...] persönlichen Kontakt. [...]

-
- 11 Der Begriff *Hörstatus-Kultur* verweist auf eine globale Sicht der Teilung der Gesamtbevölkerung in gehörlos und hörend, wobei die Tatsache des Hörens oder Nicht-Hörens (benannt als Hörstatus) für die Sozialisation eines Menschen ausschlaggebend ist, was wiederum auf eine Hörendenkultur schließen lässt, die jedoch noch weitgehend unerforscht ist. Der Hörstatus als Anlass der Verortung wird im Folgenden untersucht.
- 12 »Und ich glaube, dass Hörende sich nicht vorstellen können, wie unsere Welt funktioniert« (EK: Z. 210f.). Hörende können sich nicht vorstellen, wie es ist, nicht zu hören.
- 13 Die Begriffe *extern* und *intern* beziehen sich auf die Verortung hinsichtlich der Gehörlosenkultur: *intern* steht für einen gehörlosen Menschen, der sich mit der Gehörlosenkultur identifiziert, *extern* bedeutet als *wissender Hörender*.
- 14 (Kultur-)Vermittler ist *nicht* gleichzusetzen mit Behinderten- oder Inklusionsbeauftragten und zielt auf eine andere Ebene der Interaktion und Vernetzung.

da im Kleinen anzufangen aufzuklären, die eigene gelebte Mischkultur und Sprache eben rüberzubringen« (ML: Z. 21-24).

Ein Aspekt von anschaulicher Normalität bei intensiver Auseinandersetzung jedoch von äußerster Maßgeblichkeit sind hierbei die Worte: *die eigene gelebte Mischkultur*. Hörende können nicht davon sprechen, wie es ist, gehörlos zu sein, wie sich die Lebenswelt eines gehörlosen Menschen gestaltet. Ebenso können Gehörlose nicht davon sprechen, wie sich die Lebenswelt eines hörenden Menschen gestaltet (vgl. EK: Z. 278ff.). Es geht nicht um ein *über* im Sinne von einer anderen Lebensperspektive sprechen, wie Rita Mohlau kommentiert: »Ich rede mit dir jetzt auch über Gehörlose. Über meinen Job. [...] Aus meiner Perspektive« (RM: Z. 771ff.). Es geht darum, von *meiner* Perspektive ausgehend, *über einen Sachverhalt* zu sprechen, was immer *beidseitig* angelegt ist. Ein absoluter Perspektivwechsel ist beiderseits nicht zu leisten, das heißt, ein hörender Mensch kann sich nicht vorstellen, wie es ist, gehörlos zu sein und vice versa kann sich ein gehörloser Mensch nicht vorstellen, wie es ist, hörend zu sein.

Diese zarten Ansätze evozieren *dritte Menschen*, die als Kommunikations- und Informationsträger von Kulturspezifika unabhängig agieren. Sie vermitteln (Sprache und Wissen), sie vernetzen und machen neugierig. *Dritte Menschen* sind *jetzt* das unabdingbare, unausgeschöpfte Potenzial, das mit guter Entwicklung eines Tages obsolet ist. Dieses Tätigkeitsspektrum geht über eine Dialogermöglichung weit hinaus, weshalb zwar von Dolmetschern gesprochen wird, jedoch wohlweislich eine andere Funktion gemeint ist. *Neben* Gebärdensprachdolmetschern geht es um (Kultur-)Vermittler, die innerhalb möglicher *dritter Themen* agieren (wobei der Fokus auf einem gemeinsamen Gegenstand gerichtet ist und unabhängig im Raum steht).

7.2.4 Relevanz: Was hat das mit mir zu tun?

Begegnung sollte selbstverständlich sein. Raúl Krauthausen plädiert nicht für den Wunsch eines Weges, sondern viel grundlegender für die Sichtbarkeit des Weges:

»Und wenn es vielmehr diese Unterstützungsleistungen gäbe in Form von Dolmetscherleistungen zum Beispiel oder auch in Sichtbarkeit in den Nachrichten, eine Sichtbarkeit in Filmen, im Theater und nicht immer so als Special-Inklusionsfolklore, sondern einfach so im Mainstream, [...] dass einfach standardmäßig Gebärdensprache dabei ist, dann könnte ich mir schon vorstellen, dass das Interesse der Mehrheitsgesellschaft, der hörenden Mehrheitsgesellschaft steigt« (RK: Z. 160-166).

Ist dem tatsächlich so? Steigt das Interesse bei höherer Sichtbarkeit? *Was hat das mit mir zu tun?* Die Frage nach Begegnung geht mit zwei Fragen einher: *Ist es wichtig?* – Die Frage nach Notwendigkeit – *Warum ist es wichtig?* – Die Frage nach dem Grund von Relevanz. Jeder Mensch muss handeln wollen, um handeln zu können. Dies geschieht nur mit einem individuell verstehbaren Grund, einem persönlichen Antriebsmechanismus.

Die Frage nach der Notwendigkeit für Hörende in der Begegnung mit Gehörlosen kann nicht eindeutig benannt werden (vgl. JD: Z. 280-288). Für Hörende gibt es *keine Notwendigkeit*, denn sie können ein Leben bewerkstelligen, ohne eine andere Sprache als ihre Muttersprache verwenden zu müssen und ohne sich in einer (ihnen) fremden Welt aufhalten zu müssen. Hier spiegelt sich ein Ungleichgewicht. Für Gehörlose gibt es *eine strukturelle Notwendigkeit* von Lebenspragmatismus. Sie *müssen* bilingual agieren (gebärdensprachlich und schriftsprachlich¹⁵). Hörende *können* sich die Gebärdensprache aneignen, das heißt als Fremdsprache erlernen:

»Ich sage immer, es ist auch vielen Hörenden nicht bewusst, also die jetzt weniger Kontakt mit Gehörlosen haben, ich sage immer: ›Leute, ihr habt zwei gesunde Hände, ihr könnt Gebärdensprache lernen,

15 Gebärdensprache unterliegt keinem Schriftbild, das heißt es gibt keine allgemein angewandte Schriftform von Gebärdensprache. Die Aussage bilingual bezieht sich auf die der Lautsprache verwandte Schriftsprache, die eine vollkommen andere Grammatik besitzt als Gebärdensprache (vgl. RG: Z. 107-110).

[...] die Gehörlosen können nicht hören lernen, das funktioniert nicht.
Allein dieses Bewusstsein klarzumachen« (ML: Z. 67-70).¹⁶

Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen *muss* und *kann*. Daher steht die Frage nach Relevanz – *Wenn ich nicht muss, warum sollte ich?* – für Hörende viel dringlicher im Raum als für Gehörlose, für die die Frage der Relevanz mit der Aussage der Notwendigkeit überschrieben wird. Die Frage der Relevanz lässt für sie damit keinen Freiraum zu überhaupt gestellt zu werden. Ein *muss versus kann* ist (nach aktuellem gesellschaftlichem Status quo) nicht aufhebbar und nicht änderbar. *Wir können aber damit umgehen*. Das fängt damit an, dass die Frage nach Relevanz legitim gestellt wird, meint Rita Mohlau: »Das ist superehrlich. Und ich glaube, das ist die Person, wenn die wirklich mal auf einen Gehörlosen trifft, die auch kommen lässt« (Z. 360f.). *Political Correctness* würde demnach kaum weiterhelfen und in den seltensten Fällen zu Erfolgen führen. Ein »overthinking« (RM: Z. 363) hemmt die eigentliche Begegnung (vgl. ebd.). »Ich finde so eine offene und ehrliche Auseinandersetzung, ohne das zu sehr zu verkopfen, ohne das zu sehr zu verpolitisieren, finde ich immer ganz angenehm, weil dann sprechen wir über das, was eigentlich zugrunde liegt« (RM: Z. 357ff.). Die Frage nach dem *Warum* kann einzig mit einer gesellschaftlichen Wertebasis und weitreichender Bereicherung durch ein Kulturverständnis beantwortet werden:

»Es muss ja nicht dazu führen, dass sich jetzt plötzlich alle um den Hals fallen und der Meinung sind: ›Juhu, alles ist gut‹. Sondern es geht ja um Erkenntnisgewinn. Es geht um Interaktion. Es geht um Zuhören, es geht um Zusehen, es geht um Austausch und das ist für eine Gesellschaft unglaublich wichtig« (JD: Z. 324-327).

Es geht um eine Öffnungsperspektive, meint Athina Lange: »Es muss einfach sein, dass die Leute, egal, ob sie taub oder hörend sind, dass

16 Hörende Kinder gehörloser Eltern (Child of Deaf Adults, kurz CODA), die mehrheitlich bilingual muttersprachlich – gebärdensprachlich und lautsprachlich – aufwachsen, sind hiervon ausgenommen.

sie sich öffnen für andere Sachen« (AL: Z. 154f.). Der Anfang geht von zwei Menschen aus: »So sollten sich zwei Menschen begegnen – offen, respektvoll, wertschätzend, kommen lassen. [...] Und wenn man das von zwei Menschen auf alles, jede größere Gruppe, Welten, Weltenordnung usw. projiziert, also man muss immer beim kleinsten Ding anfangen« (RM: Z. 618-621).

7.3 Macht und Repression

Gehörlose Menschen erfahren nach Berichten der Experten eine *Entmächtigung* von nicht gehörlosen Menschen, die sich mehrheitlich als unbewusst paternalistisch auslegen lässt (vgl. RK: Z. 362). Man spricht von einer mehrheitlichen *hörenden Hegemonialgesellschaft*, »wenn taube Menschen mit Hörenden zusammen sind, da gibt es ja ein Machtgefälle. Und taube Menschen müssen sich in der Regel anpassen« (RG: Z. 217f.). Die Entmächtigung tritt in Form von stigmatisierender Pathologisierung des *Nicht-Hörens* (Gehörlosigkeit¹⁷) zutage durch Menschen, die hören, in Form von struktureller Benachteiligung und alltäglichen Rechtfertigungszwängen: »Ich merke schon, ich bin unter Hörenden unterwegs, aber trotzdem werde ich vielleicht, wenn jemand merkt, dass ich taub bin, nicht unbedingt als gleichwertig angesehen« (RG: Z. 104f.). Eine Stigmatisierung führt zu traumatischen Erlebnissen und Frusterscheinungen (vgl. RG: Z. 333ff.; AL: Z. 176ff.).¹⁸ Alltägliche Dis-

17 Ich möchte den Begriff *Gehörlosigkeit* oder *Taubheit* nach Möglichkeit vermeiden, kommt er doch der Auffassung von Krankheit sehr nahe und von einnehmender Homogenisierung der *Betroffenen* und dahingehender Relativierung des Individuums. Darüber hinaus geht *Hörigkeit* als gegenübergestellter Begriff in eine andere Richtung als die des Dialogs auf Augenhöhe.

18 Athina Lange berichtet von einer Situation, die das Ausmaß der täglichen Diskriminierungserfahrung gehörloser Menschen pointiert beschreibt: »Und diese Person meinte dann zu mir: »Hm, ja, ihr müsst euch doch auch ein bisschen mehr bemühen ihr Tauben für die Hörenden. Ihr müsst euch doch bemühen, dass die Kommunikation klappt oder ihr müsst doch von den Lippen ablesen. Ihr müsst euch da bemühen, ihr müsst das können, damit es für die Hörenden

kriminierungserfahrungen drohen die zarten Ansätze der Begegnung auf eine Zerreißprobe zu stellen, wo sie doch wichtig sind thematisiert zu werden um Hintergründe, die Menschen mitbringen oder denen sie täglich ausgesetzt sind, verstehbar zu machen (vgl. RM: Z. 103f.):

»Also, es ist ja schon eine Menge erreicht worden, aber wir dürfen nicht vergessen [...] da gibt's auch noch eine Menge Wunden zu heilen in der Gehörlosen-Community. Die Diskriminierungserfahrung ist für viele ja noch real und aus der Kindheit kommend. Und da sind noch viele Tabus, die wir klären müssen und ansprechen müssen, die auch die Community selber unter sich erstmal diskutieren und ansprechen muss« (RK: Z. 227-233).

7.3.1 Koloniale Verhältnisse?

Es bleibt eben nicht bei traumatischen Kindheitserlebnissen. Es sind alltäglich erlebte Diskriminierungserfahrungen, die so schwerwiegend sind, dass von *Unterdrückenden* (Hörenden) und *Unterdrückten* (Gehörlosen) gesprochen wird:

»Wir haben viele Jahre der Unterdrückung hinter uns als Minderheitengruppe, als marginalisierte Gruppe. [...] Und jeder von uns Gehörlosen kennt das, dass wir in der dritten, vierten Reihe Holzbauklasse sitzen, ganz hinten, so mal gesagt. Also wir sind in der Gesellschaft die Letzten, die mitgedacht werden« (EK: Z. 382-386).

einfacher wird. Und ich dachte mir: Wie bitte? Ich war so sauer in der Situation. Also ich bin wirklich richtig sauer geworden. Was hat denn diese Person überhaupt für ein Bild von der Welt?« (AL: Z. 516-521). Ich zitiere diese Erzählung ausführlich für die Nachvollziehbarkeit hörender Menschen, die selbst keine Erfahrung mit täglicher Diskriminierungserfahrung haben oder hatten, denn nur durch solche Erzählungen kann der Mensch authentischen Narrativen begegnen, mit denen er umgehen kann. Erzählungen von Diskriminierungserlebnissen werden zu Angehörigen der fremden *Hörstatus-Gruppe* allerdings nicht oft geäußert.

Mit jeglichem Ansatz der Begegnung ist der Grundgedanke verbunden, dass ein Angehöriger einer hegemonialen Mehrheit einem Angehörigen einer unterdrückten Minderheit vorschreibt, *wie er ist* und *was er ist*. Auch von »Herrschaftsverhältnissen« (MVZ: Z. 185f.) und *kolonialen* Zuständen (vgl. MVZ: Z. 163ff.) ist die Rede.¹⁹ Martin Vahemäe-Zierold erläutert, dass es Schubladen für verschiedene Diskriminierungsformen gebe und sie für die Themen von Gehörlosen anwendbar seien (vgl. MVZ: Z. 213ff.). Rita Mohlau berichtet aus der Hörenden-Perspektive, dass gehörlose Menschen gelernt haben, für ihre Rechte zu kämpfen bzw. kämpfen zu müssen, sonst würden sie nicht gehört. Daher kommt die vehemente Eindringlichkeit (vgl. RM: Z. 114ff.).

7.3.2 Yes Deaf can

Rita Mohlau bringt eine Umkehrung der Entwicklung zur Sprache, das heißt eine Zurückweisung von Repression, ein Empowerment der Gehörlosen, wie auch Martin Vahemäe-Zierold konstatiert: »Wir müssen politisch dafür kämpfen, dass wir als sprachliche Minderheit und nicht als Verwaltungskategorie anerkannt werden« (MVZ: Z. 114f.). Begriffe wie *Kampf* und *Widerstand* machen die Brisanz der aktuellen Lage sehr deutlich (vgl. MVZ: Z. 187f.). Man müsse allerdings sehr vorsichtig mit diesen Begriffen umgehen, warnt Athina Lange. Empowerment sei wichtig, aber man sollte sehr genau darauf achten, wo die Grenzen sind (vgl. AL: Z. 299f.), denn die Gefahr einer Radikalisierung von Untergruppen ist weder einladend und dialogorientiert noch nach innen gerichtet gemeinschaftsstiftend (vgl. AL: Z. 295ff.; Z. 101ff.). Rafael

19 Mit der Verbindung zu Kolonialismus, das heißt der vermeintlichen Unterdrückung Gehörloser durch *hörende Kolonialherren*, wird eine Perspektive von unterdrückter Rasse (Rassismus) eröffnet, das heißt, eine Selbstwahrnehmung als Rasse subtil kommuniziert. Bis heute wird bei einigen Verfechtern von Deaf Power darauf Wert gelegt, in wie viel Generationen bereits Gehörlosigkeit vorhanden ist: »Wir haben früher oft gesagt ›bio-taub‹. Um darzustellen, dass man wirklich taub ist. Also durch und durch« (MVZ: Z. 70f.). Der Ernst der Lage kann dabei bestehen, selbst rassistisch zu handeln.

Grombelka meint entgegen einer *inneren Zersplitterung*: »Unter uns tauben Menschen ist mir das gar nicht so ein großes Bedürfnis, weil die anderen sind ja auch taub, da muss ich ja nicht zeigen, was ein tauber Mensch kann. Da bin ich einfach ich« (Z. 44ff.). Er spricht von einem Empowerment in Form einer *Repräsentation* von *Deaf-can*: »Tauben Menschen können« (RG: Z. 43f.) womit er vermittelt: »Hey, im Prinzip bin ich wie du, ich kann halt nur nicht hören« (RG: Z. 188).

Das Empowerment Gehörloser ist, wie Rita Mohlau meint, ein aktuell normal verlaufender Prozess. Fronten wurden aufgemacht und es muss noch viel passieren, damit die Fronten schrittweise aufgelöst werden können (vgl. RM: Z. 725-730). Diese nach *außen* gerichteten Fronten, die an den Aggressor der *Hörenden-Welt* gerichtet sind, sind mit Frust, Repressionsüberdruß und Kulturrevolution Gehörloser verbunden. Sie sind Barrieren, die nur schrittweise abgebaut werden können. Es ist noch nicht so weit, dass die Fronten gänzlich aufgelöst werden können (vgl. RM: Z. 422ff.). »Ja, es ist ein langer Weg und wir sind noch lange nicht am Ziel. Aber es ist wichtig, sich auf den Weg zu machen« (EK: Z. 139f.).

7.3.3 Ich bin hörend, ich habe die Macht

Hörende haben also nach Auffassung der Experten die Macht. Ein wesentlicher Punkt ist der Gedanke einer zahlenmäßigen *Überlegenheit*, die augenscheinlich für die gehörlosen Experten besonders ins Gewicht fällt: »Na die Gehörlosen-Welt ist halt klein. Wenn man das statistisch auswertet, dann ist das ja 0,1 %, was wir da sind. Kann ich schon verstehen, dass man mit dieser Minderheit nicht so einfach in Kontakt kommt« (MVZ: Z. 306ff.). Nach dieser Aussage ist Quantität ausschlaggebend: Die Mehrheit hat die Macht. Die hörenden Experten thematisieren hingegen diesen Quantitätsunterschied kaum: Es gehe um inhaltliche Ziele, für die eine zahlenmäßige Aufstellung keine Bedeutung habe (vgl. RK: Z. 281ff.). Es wird allerdings ein *allgegenwärtig quantitativ vorherrschendes Normen- und Wertesystem* zugrunde gelegt, das ein Machtgefälle verursacht.

Hörende sind sich dessen nicht bewusst, das heißt weder ihrer zugeschriebenen Machtposition noch einem vorherrschenden System gegenüber möglichen anderen Systemen: »Die Hörenden sind sich gar nicht bewusst [...] was sie sozusagen vereint und was sie an Barrieren nicht vorfinden« (ML: Z. 143f.). So stoßen Handlungsbemächtigung und Unwissenheit aufeinander. Unwissenheit über die Normen- und Wertekultur der eigenen Hörstatus-Kultur, Unwissenheit über das Gegenüber. Angehörige der Hörenden-Welt trifft der Vorwurf, über das von ihnen unerkannte Privileg zu hören, das sogenannte *Hearing Privilege*. Damit ist in der Regel das Bild eines nicht behinderten, biologisch hörenden, nicht gebärdensprach-kompetenten, weißen, mittel-/west-europäischen Paternalisten gemeint. Das Privileg zu hören verkörpert demzufolge einen Aggressor (vgl. ML: Z. 67-70; RK: Z. 310f.).²⁰ Tatsächlich ist das Faktum des Hörens oder Nichthörens unaufhebbar, wird allerdings zum Anlass von Stigmatisierung genutzt, weil entsprechende sprachlich gebundene Strukturen nicht für beide *Unaufhebbarkeiten* gegeben sind, wie Manuel Löffelholz meint und womit sich eine Blockade aus einem Unwissen heraus ergibt: »Es ist natürlich so, dass in unserer lautsprachlich geprägten Gesellschaft man als Hörender Privilegien hat, aber das liegt daran, dass es natürlich die Angebote in DGS nicht gibt« (ML: Z. 115f.). Die hörenden Experten nehmen die Frage des Privilegs sehr ernst:

»Es ist ein Privileg, das ich hören kann, wenn ich aber irgendwann an den Punkt gekommen bin, zu begreifen, dass ganz viel von dem was mich ausmacht, von einer Minderheitengesellschaft kommt die immer noch unterdrückt wird, diskriminiert wird, immer noch, dann kann und muss ich was zurückgeben. Das ist mein Verständnis« (RM: Z. 450-453).

Der Begriff *Hearing Privilege* ist als Teil des *Deaf Empowerment* zu sehen und als solches zu behandeln. Kein Mensch muss sich dafür ent-

20 Alle anderen Gruppierungen (hörende, nicht behinderte Menschen, die sich für die Gehörlosen-Community einsetzen, oder hörende Menschen, die sich als behinderte Menschen verstehen) werden nicht als Aggressor interpretiert.

schuldigen, dass er hört oder dass er nicht hört. Athina Lange hat den Menschen im Blick, den Menschen – ob gehörlos oder hörend – der gegenüber anderen Menschen über Privilegien verfügt: »Also wir müssen ganz genau schauen, was sind unsere einzelnen Privilegien und wir müssen uns dessen auch bewusstwerden. [...] Beispielsweise habe ich ja auch Privilegien« (AL: Z. 312-316).²¹ Insofern ist die Privilegienfrage immer eine Frage der Grundgegebenheit von Dialog und ein Zeichen für einen nicht vorhandenen oder nicht zufriedenstellenden Dialog.

7.3.4 Audistische Zustände

So verhält es sich auch mit dem Schlagwort *Audismus*. Die Repressionen Gehörloser stammen Martin Vahemäe-Zierold zur Folge von einer *oralen Ideologie* (vgl. MVZ: Z. 323ff.), die bislang omnipräsent gesellschaftlich verankert ist und mit ihr die Forderung nach Anpassung an *normale Zustände*, die gegen jegliche Form menschlicher Selbstbestimmung sprechen: »Aber natürlich sehen mich Ärzte, dass ich technische Hilfsmittel bräuchte, um die Lautsprache besser zu erlernen« (EK: Z. 451f.).²² Allerdings gibt es Unterschiede, räumt Martin Vahemäe-Zierold ein. Wo *struktureller Audismus*²³ angelegt

21 Das Privileg der muttersprachlichen Gebärdensprachkompetenz findet in den Interviews keine Erwähnung.

22 Gehörlose, die mutter- oder erstsprachlich gebärdensprachkompetent sind und sich mit der Gehörlosenkultur als *kulturelle Gehörlose* identifizieren, lehnen das CI (Cochlea-Implantat) als technisches Hilfsmittel ab (vgl. EK: Z. 451f.; AL: Z. 388-392). Hier greift wieder der Aspekt von Behinderung bzw. Nichtbehinderung, der von Hörenden, die hinter dem *Nicht-hören* keine kulturelle Verbindung vermuten, nicht nachvollzogen wird bzw. durch kulturelles Unverständnis nicht nachvollzogen werden kann. Ein CI birgt in seiner Bedeutung eine Abhängigkeit *von* und eine Unterwürfigkeit *zu* einer hegemonialen hörenden Mehrheit.

23 Struktureller Audismus meint, dass »bestimmte bestehende öffentliche Maßnahmen oder Reglementierungen zu Diskriminierungen führen« (MVZ: Z. 268f.).

Maßnahmen beschreibt, zielt der *aversive Audismus*²⁴ in seiner Beschreibung auf aktive menschliche Handlungen, die jedoch unbewusst und in der Regel *gut gemeint* sind (vgl. MVZ: Z. 229-237). Wann genau eine Handlung als *audistisch* bezeichnet wird und wo genau die Trennschärfe liegen, bleibt allerdings unklar und befindet sich im Rahmen von persönlichen Sichtweisen. *Audistisch* handeln heißt für Rita Mohlau, »dass ein Hörender einfach bestimmt, was jetzt passiert, einfach über die Köpfe der Betroffenen hinweg. Aufgrund der Tatsache alleine, dass er hört, bestimmt er über die Bedürfnisse der Menschen mit den ›Needs‹. Das ist für mich Audismus« (RM: 224ff.). Hier zeigt sich ein schmaler Grat von audistischem (bewusstem) und aversiv audistischem (unbewusstem) Handeln, eine Gemengelage von Konnotation, denn die Beschreibung der Handlung kommt nicht von den Handelnden (stereotypisch Hörenden) selbst, sondern ist immer eine Interpretation (von Gebärdensprachverwendern). Der Begriff selbst erweist sich eben nicht als konkret anwendbar und wird möglicherweise (deshalb) widersprüchlich verwendet (vgl. ML: Z. 165f., 168f.). Wird ein Begriff allzu leichtfertig übernommen, geht die *Begriffsdynamik* ersichtlich dazu über, nicht am Ausgangspunkt anzusetzen, sondern auf einen Generalzustand aufmerksam zu machen. Im Grunde geht es um die Beschreibung unguter Zustände und eines desolaten Zustands einer nicht gegebenen Verortung und folglich einer leichten Verfremdung oder Anpassung an Situationsbenennungen und ist leicht als heikles Instrument von Empowerment (und demzufolge von Macht) benutzbar.

So wird auch die Bezeichnung *kulturelle Aneignung* angesichts der Gebärdensprache macht-instrumentell ausgelegt. Die Auslegungen und Haltungen zu diesem Thema sind sehr unterschiedlich, sodass bei unklarer Grundlage ein umfangreicher Diskussionsbedarf herrscht.

24 Der (unbewusste) aversive Audismus liegt beispielsweise vor, wenn ein hörender Mensch einen gehörlosen Menschen selbstverständlich lautsprachlich anspricht und eine lautsprachliche Reaktion erwartet und *nicht* weiß, dass dieser Mensch gehörlos ist und die Gebärdensprache als Mutter- oder Erstsprache verwendet (vgl. MVZ: Z. 229-237).

Von *Klauen* ist die Rede (MVZ: Z. 202f.): Hörende klauen Gehörlosen die Gebärdensprache. Die landestypische Gebärdensprache wird mitunter von Gehörlosen unter Besitzanspruch genommen (vgl. MVZ: Z. 131f.), was für Hörende wiederum nicht einleuchtend erscheint, weil Sprache dem gehört, der sie verwendet, das heißt jedem, »der bereit ist, die Sprache zu lernen« (RM: Z. 1125) und damit ein Allgemeingut darstellt und keinem Menschen oder keiner Kulturgruppe vorbehalten ist, wenn auch eine Sprache von einer Gruppe mehr oder weniger praktiziert wird. Somit fragen sich Hörende, ob es für Gehörlose eine kulturelle Aneignung ist, wenn sie die Gebärdensprache erlernen, um mit gehörlosen Gebärdensprachmuttersprachlern oder -erstsprachlern kommunizieren zu können. Elisabeth Kaufmann erklärt den *eigentlichen* Reibungspunkt:

»Wenn Hörende Gebärdensprache lernen, um mit Gehörlosen kommunizieren zu können, hat das nichts mit kultureller Aneignung zu tun. Wenn Hörende aber Gebärdensprache lernen, um damit bekannt zu werden, sich auch darzustellen, und sagen: »Ich erkläre dir jetzt mal wie Gebärdensprache funktioniert, ich erkläre euch jetzt mal, wie die Welt der Gehörlosen funktioniert«, Botschaften verbreitet, ohne die Gehörlosen mit ins Boot zu holen, das ist für mich kulturelle Aneignung« (EK: Z. 376–380).

Es geht überhaupt nicht um Musik, worüber sich die Debatte entzündete (vgl. EK: Z. 310f.) und als Ausgangspunkt der größtmöglichen Kontrastfläche der Welten dementsprechend für eine Angriffsfläche sorgt. Es geht nicht einmal primär um Sprache. Es geht ganz einfach um eine *fehlende Absprache auf Augenhöhe*: »Aber wirklich, die Gehörlosen selber hat niemand gefragt« (EK: Z. 292). Es geht um einen ungeklärten Zustand, indem Hörende meinen Gehörlosen, etwas Gutes tun zu müssen, aber das Gegenteil damit bewirken, wie Raúl Krauthausen meint:

»Ich glaube, diese Obsession hörender Menschen gehörlosen Menschen Töne beizubringen, in Form von Musik, ist anmaßend. [...] Und vor allem müssen wir da auch ein bisschen gucken, dass wir da auch den Bedarf und die Kulturen der Gehörlosen auch akzeptieren und

auch sagen, vielleicht ist Musik auch nicht so relevant, sondern so ein Fetisch der Hörenden« (RK: Z. 332-338).

Der Vorwurf an Hörende zielt im Grunde auf ein paternalistisches Showbusiness und hat nach Rita Mohlau nichts mit kultureller Aneignung zu tun, denn kulturelle Aneignung sei ein normaler Prozess, um eine Kultur kennenzulernen. Die Aneignung von Fähig- und Fertigkeiten gehöre beispielsweise grundlegend zum Studium der Gebärdensprachdolmetscher dazu: »Wir mussten Hospitationsstunden nachweisen, dass wir auf Gehörlosen-Veranstaltungen teilgenommen haben, weil uns immer gesagt wurde: ›Du musst kulturelle Aneignung machen, weil sonst wirst du nie ein guter Dolmetscher‹. Und jetzt, zwanzig Jahre später, wirft man es uns vor« (RM: Z. 766-769).

7.3.5 Persönliche Befindlichkeit und strukturelle Angelegenheit

Auch Hörende werden und fühlen sich diskriminiert durch das Empowerment von Gehörlosen: »Ich würde mal trotzdem sagen, auch bei Gehörlosen, auch bei Gebärdensprachlern, dass die auch teilweise ihre Vorurteile gegenüber Hörenden haben und Lautsprachverwender. Und da hat man auch ganz schnell mal das Stigma: ›Ach ja, Hörender‹« (ML: Z. 265-268). Der Frust von Hörenden wird wiederum als marginal oder als Angriff gedeutet, was durchaus das Potenzial in sich trägt, die Lage zu verschärfen (vgl. RM: Z. 455-459). Die Schilderungen weisen auf den Drahtseilakt von persönlicher Befindlichkeit und struktureller Angelegenheit, die, wenn es zu Erfahrungen der persönlichen Repression kommt, als Symbiose gehandhabt wird: strukturell angelegt, persönlich aufgenommen und ausgetragen.²⁵ Mit der Gewichtung von persönlicher Befindlichkeit lässt sich strukturell keine Änderung erzielen. Die Schwierigkeit liegt in der Balance: Es braucht eine *strukturelle Begegnung*, es kann aber keine strukturelle Begegnung geben. Begegnung ist

25 Natürlich ist die Diskriminierungserfahrung Gehörloser viel tiefergehend verankert als Frusterscheinungen von Hörenden und zieht sich durch geteilte Erfahrungen von Generationen. Es muss dennoch formuliert werden, dass es immer eine beidseitige Angelegenheit ist.

immer persönlich (vgl. ML: Z. 201f.). Es greift ein benötigter und breit aufgestellter Kompetenzrahmen für einen *möglichen Dialog*, der sich bis zur Entscheidungssträgerebene durchzieht, wie Raúl Krauthausen hervorhebt. Er meint, wenn wir mit Vorurteilen gegenüber Menschen aufwachsen, die wir nie getroffen haben und plötzlich in Verantwortungspositionen Entscheidungen treffen müssen, »dann müssen wir auf einmal ganz viel, was wir gelernt haben, hinterfragen. Und das tut weh, das ist ein ganz schmerzhafter Prozess« (RK: Z. 109-115). Dieser Prozess verweist zurück auf ein Format der Begegnung, das bereits im Kindesalter verankert werden sollte²⁶: Inklusion.

7.4 Inklusion

»Inklusion ist nichts anderes als eine S-Bahn-Fahrt«, sagt Raúl Krauthausen (RK: Z. 288):

»Wir sitzen alle im Zug, haben alle ein Ziel. Die einen steigen früher ein, die anderen später aus und niemand, der in diesem Zug sitzt, hat das Recht zu entscheiden, wer mitfahren darf. Wenn mir meine Sitznachbarin nicht passt, dann hab ich das Recht, mich umzusetzen, aber ich habe nicht das Recht, der Person zu sagen, sie soll sich umsetzen. [...] Und die einzige Person, die entscheiden darf, wer mitfahren darf oder nicht, ist die Schaffnerin. Und auch nur dann, wenn ich kein Ticket habe. Oder wenn ich mich nicht regelkonform verhalte. Die Regeln gelten aber für alle. Wenn ich mich an die Regeln halte und ein Ticket habe, dann kann auch die Schaffnerin mich nicht rausschmeißen. Weil, es gibt ja Rechte. Und wenn die S-Bahn barrierefrei ist und der Bahnhof einen Aufzug hat, dann ist es auch egal, ob ich eine Behinderung habe oder nicht. Und das ist Inklusion: Inklusion ist eine S-Bahn-Fahrt« (RK: Z. 288-300).

In diesem Sinne wird der Dachbegriff *Inklusion* als eine Richtung in einem Zug gesehen, auf den wir aufspringen können, indem wir selbstbe-

26 Siehe den Abschnitt *Begegnung von klein auf*.

stimmt und unter Beachtung des kategorischen Imperativs²⁷ handeln, das heißt, eine Umwelt geschaffen wird, in der »alle so leben können, dass sie ihre Wünsche, Träume, Ziele erreichen können« (RK: Z. 284f.).

So ist Inklusion konzeptuell als Leitgedanke von sozialer und politischer Gleichberechtigung angelegt jedoch weniger als konkrete Maßnahme handhabbar und daher auch nicht messbar.²⁸ Es ist vielmehr ein Wertekanon, der eine Orientierung bietet. Hierbei stellt sich die Frage, ob Inklusion einer operativen Implementierung überhaupt entsprechen kann und ob Inklusion eine Vision bleiben sollte, um nicht in einen neuen Einheitskodex zu verfallen, der zwangsläufig einen Gegenstrom bewirkt, oder ob Inklusion nicht vielmehr einer Utopie nahekommt.

7.4.1 Inklusion ist keine Einbahnstraße

Der Gedanke des Einheitskodexes wird von Jürgen Dusel mit dem Grundprinzip von Demokratie ausgeglichen: »Demokratie braucht Inklusion, das heißt, wenn man sich um Inklusion kümmert, kümmert man sich auch um Demokratie« (JD: Z. 69ff.). Jürgen Dusel spricht von einer herzensbildenden Willkommenskultur, ausgehend von »der sogenannten Mehrheitsgesellschaft. Wir brauchen eine Willkommenskultur für Menschen mit Behinderungen« (JD: Z. 234f.). Eine Willkommenskultur ist in diesem Sinne angelegt als Öffnung von vielen für wenige. Das würde heißen, behinderte Menschen zu inkludieren. »Jemanden inkludieren, ist jemanden integrieren« (RK: Z. 280), gibt Raúl Krauthausen zu bedenken. »Jemanden inkludieren kann ja gar nicht gehen, das ist ja ein Widerspruch in sich, weil es keine Mehrheit gibt, in die man inkludiert. Wir sind ja alle Minderheiten« (RK: Z. 281f.). Inklusion

27 *Handle so, dass die Maxime deiner Handlung stets zum allgemeinen Gesetz werden kann* (Immanuel Kant).

28 »Ich werde oft gefragt: Wie weit sind wir denn mit der Inklusion? Dann sage ich: Zwölf. Also was ist das denn für eine Annahme? Eine Annahme, wie wenn das eine Check-Liste wäre, die wir abhaken und dann ist das Thema abgehakt« (RK: Z. 446-449).

ist keine Einbahnstraße, meint Rita Mohlau (vgl. Z. 336), sondern muss immer in der *Beidseitigkeit* gedacht und behandelt werden. Dabei geht es um eine wesentliche und bislang nicht beachtete Tatsache, eine Bewegung aufeinander zu: Die Ermöglichung für nicht behinderte Menschen, behinderten Menschen überhaupt zu begegnen, um die relevanten Themen, die jeweils von Belang sind, allseits präsent werden lassen zu können, das heißt eine Form der teilhabenden Integration von nicht behinderten Menschen. »Das Beidseitige würde ich gerne nochmal relativieren«, meint Raúl Krauthausen.

»Weil das führt natürlich dazu, dass die Mehrheitsgesellschaft immer sagen kann: ›Naja, ihr müsst euch zuerst bewegen‹. [...] Und die Betroffenen bewegen sich seit Jahrhunderten immer in Richtung der Nicht-behinderten. Weil wir ständig mit den Barrieren, die uns in den Weg gestellt werden, umgehen lernen müssen. Das ganze Krankenkassensystem, Antragswesen, das ist ja ein einziger Hürdenlauf. Und basiert darauf, dass man bloß nicht zu viel den Schwachen geben sollte. Und da jetzt immer weiter zu fordern: ›Naja, ihr müsst uns doch auch verstehen‹, ne, müssen wir eigentlich nicht mehr« (RK: Z. 373-382).

Die nicht behinderte Mehrheitsgesellschaft ist in der Bringschuld. Elisabeth Kaufmann meint dagegen: »Die Welten können sich begegnen, wenn beide sich gegenseitig respektieren und aufeinander zugehen. Man muss interessiert sein und Fragen stellen und offen sein füreinander« (EK: Z. 501ff.).

7.4.2 Diversität wäre gut, steckt aber fest

Von allen Experten wird aus verschiedenen Perspektiven der Kanon von *Diversität* forciert: »dass man die Vielfalt anerkennt und die Vielfalt sieht und die Vielfalt nutzt. Also Respekt sich gegenseitig zollt und auch in die Diskussion kommt und reflektiert. Und dann kann man vielleicht auch das Ziel Inklusion erreichen« (EK: Z. 157-159). Es geht um das Prinzip des lebenslangen und vor allem des *voneinander* Lernens, das wiederum von Jürgen Dusel als wesentlicher Punkt hervorgehoben wird: »Die Idee von Inklusion [ist], dass das eben alle betrifft und in dem Mo-

ment, indem Menschen miteinander interagieren, kommunizieren, ist das natürlich auch immer ein gegenseitiger Prozess. Und davon profitieren alle insofern, als dass sie Erkenntnisgewinne haben« (JD: Z. 322-324).

Die konzeptuellen Ansätze der Öffnung werden allerdings erschwert bzw. Inklusion wird durch eigens *inklusive* Mechanismen blockiert, die innerhalb eines Machtspektrums verlaufen. Elisabeth Kaufmann schildert die weitreichenden Auswirkungen der hegemonialen Oberhand einer hörenden Mehrheit:

»Inklusion würde für uns klappen, wenn wir mit einbezogen werden würden. Wenn unsere Vorstellung von Inklusion als Experten auch mitberücksichtigt werden würde oder wenn wir gefragt werden würden. Was wollen wir eigentlich? Was ist unser Ziel? Was fordern wir? Wie stellen wir uns das vor, Teil der Gesellschaft zu sein? Wenn diese Fragen kämen, ist Inklusion sehr gut möglich. Wenn man gemeinsam gestalten könnte, mit Hörenden« (EK: Z. 517-521). Aber: »Wir hatten bisher keine Chancen als Gehörlose, das mitzugestalten, mit zu zeigen: Was können wir? Wie ist unsere Vorstellung von Inklusion? Wie können wir mitgestalten? Wir werden häufig nicht gefragt. Wir kriegen keine Chance. Hörende haben einfach schon mal entschieden, Inklusion hat so und so auszusehen« (EK: Z. 133-136).

Alle Experten kritisieren, dass bereits thematisierte Machtgefälle, das sich insbesondere im Aktionsrahmen von Hörenden gegenüber *gehörlosen Inklusionslingen* abzeichnet, indem »immer noch vielfach Hörende über Inklusionsthemen entscheiden, die keinen Einblick in die Gehörlosen-Community und die Gehörlosenkultur haben« (ML: Z. 105f.). Inklusion wird vorwiegend von einer *nicht behinderten Mehrheitsgesellschaft* entschieden und ausgerichtet. Von äußerster Tragweite ist dabei der ökonomische Aspekt, der sowohl ermöglichen als genauso behindernd wirken kann und den Diskurs über gegebene Machtverhältnisse hinreichend verschärft: »Man holt dann ein paar Gehörlose und sagt: ›So jetzt sind wir aber sehr inklusiv, schauen Sie doch mal. Und dafür gibt's natürlich Geld, das stimmt. Das ist heutzutage so. Das ist für mich eigentlich Diskriminierung oder auch: Man hat es

nicht verstanden« (EK: Z. 120-123). Es wird von den Experten sowohl kritisiert, wie mögliche Gelder eingesetzt werden (paternalistische Züge), als auch tiefgreifender, dass die generelle Verfügbarkeit von wirtschaftlichen Ressourcen nicht angelegt ist: »Niemand von uns hat gesagt und niemand der Behindertenbewegung sagt, dass Inklusion kostenlos zu haben ist. Niemand hat gesagt, dass Inklusion einfach ist. Das sind so die Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft: bitte keine Kosten, bitte keine Mühen« (RK: Z. 504ff.). Ökonomische Faktoren, die behindern, sind ein strukturelles Problem. Die Implementierung von Begegnungsüberlegungen scheitern nicht selten an dem Inklusionsanspruch einzelner Projekte und Maßnahmen,²⁹ was gleichermaßen bedeutet, dass Inklusion zum Instrument gemacht wird und nicht als Leitgedanke zugrunde liegt. Folglich wird auf die Nutzbarkeit der ökonomischen Gegebenheiten für sich selbst geachtet und nicht: Wie können wir die Systeme sowohl für behinderte als auch für nicht behinderte Menschen greifbar machen (vgl. RK: Z. 167-171)? Durch ein inklusives Projekt wird zwar ein Integrationserlebnis finanziert, aber keine Begegnung und kein Dialog forciert. Damit werden alle behindert. Personifiziert formuliert: *Inklusion richtet sich gegen sich selbst* und behindert sich am Ende selbst in der Frage nach statusgebender Vormachtstellung.³⁰

29 Inklusion lässt sich nicht mit einmalig finanzierten Projekte etablieren. Hinzukommt der Titel *inklusiv* als Repräsentationsmerkmal in Abgrenzung zu anderen Projekten. Wenn Projekte besonders sind, weil sie inklusiv sind, ist der Leitgedanke nicht grundlegend. Dann geht es nicht um Inklusion (vgl. Reinwand-Weiss 2020). Ich orientiere mich an Ausführungen von Vanessa-Isabelle Reinwand-Weiss, die für und von kultureller Bildung als ganzheitliches Konzept spricht, dass in der innerschulischen Bildung weder in eine 45-minütige Unterrichtseinheit noch in eine Projektwoche im Jahr gepresst werden könne (vgl. ebd.).

30 In diesem Sinne kann eine Vormachtstellung über ökonomische Verfügungsgewalt zum Ausdruck kommen.

7.4.3 Du bist behindert

»Es muss eine Selbstverständlichkeit werden. Und das man dann nicht sagt: ›Ah Inklusion heißt, der Gehörlose darf jetzt mitspielen als der Behinderte« (EK: Z. 168f.). Bei diesen Worten wird deutlich, dass das medizinische Modell trotz jeder Ablehnung von allen Experten noch immer vorherrschend in den Köpfen verankert ist (vgl. RK: Z. 426-432³¹). Gehörlose werden von Hörenden aufgrund einer Sinneseinschränkung als behindert betrachtet, weshalb Gehörlose auch oft mit blinden Menschen verglichen werden.³² »Gehörlosigkeit, Taubheit ist eine unsichtbare Behinderung, auf jeden Fall« (RM: Z. 429). Behinderung ist mit einer negativ konnotierten Zuschreibung verbunden die mit einem niedrigeren gesellschaftlichen Status und einer Form der Machtaustragung (vgl. EK: Z. 133-136) verbunden wird: *Du bist behindert*. So heißt es: »Also ich habe eine Behinderung, aber ich identifiziere mich da nicht mit als behinderte Person« (AL: Z. 251ff.).³³

Für Gehörlose geht es um vielmehr als nur um Teilhabe. Nach Martin Vahemäe-Zierold gehe es sogar über Partizipation hinaus: »Das The-

-
- 31 Raúl Krauthausen erläutert das medizinische Modell wie folgt: »Das medizinische Modell hat sich komplett durchgezogen in alle Gesellschaftsbereiche. Und wir müssen dem jetzt einfach alternative Erzählungen entgegensetzen, dass es eben nicht das Schicksal des Individuums ist, therapiert zu werden, sondern dass wir eine Gesellschaft gestalten können, die Vielfalt in der Kommunikation und in der Fortbewegung willkommen heißt. Und dass wir da Strukturen finden und erschaffen wie Gebärdensprachdolmetscher, Untertitel, Aufzüge, um auch diese Menschen willkommen zu heißen. Und diese Erzählung gibt's ja viel weniger als dieses: ›Ach, du bist behindert, ja dann geh zum Arzt« (RK: Z. 426-432).
- 32 Dieser Aspekt wird durch eine gezogene (nicht gegebene) Verbindung zur Braille-Schrift untermauert (vgl. JD: Z. 95ff.; RK: Z. 71ff.). Ich möchte es an dieser Stelle dabei belassen, da ich mich auf das Verhältnis gehörloser und hörender Menschen konzentriere und eine Abhandlung von Braille-Schrift nicht wesentlich für diese Studie ist.
- 33 Gehörlose betrachten sich selbst *nicht* als behindert (vgl. MVZ: 68ff.). Behindert sind Menschen die auf Hilfsmittel angewiesen sind, das impliziert blinde Menschen (Blindenstock etc.) und Rollstuhlfahrer (vgl. RG: Z. 151-155, Z. 135f.).

ma ist damit ja nicht erledigt, weil: der Selbstwert« (MVZ: Z. 119f.). Der Selbstwert Gehörloser erfährt eine *Einschränkung von Selbstbestimmung* durch eine nicht gegebene Barrierefreiheit von Sprache. Hörende dagegen sehen durch den Aspekt Behinderung eher eine *Einschränkung an Teilhabe* von Gehörlosen am etablierten Normen- und Wertesystem der Mehrheitsgesellschaft und daher die Forderung nach Teilhabe, das heißt, sie nehmen im Grunde genommen eher eine Forderung von Integration wahr als die einer Partizipation. Die Annahmen, was genau mit Inklusion bezweckt werden soll, gehen also auseinander. So ist ein gegenseitiges Verständnis von Forderungen, Bedarf und Wünschen und demzufolge ein gegenseitiges Entgegenkommen kaum möglich.

Diese Spaltung der Perspektiven wird sogar noch verstärkt von der unterschiedlichen Signalwirkung, die Hörende erfahren oder erfahren können, je nachdem wie intensiv sie in die Themen der Gehörlosen-Community eingebunden sind. Die Signalwirkung besteht darin, dass Hörende Gehörlose als Behinderte wahrnehmen und daher der Inklusionsgedanke greift. Gehörlose sehen sich nicht als behindert. Deshalb geht es Gehörlosen zwar nicht um Inklusion, sie nutzen aber den Inklusionsgedanken als legitime Argumentationsgrundlage für das Streben nach mehr Selbstbestimmung.

Für Hörende erscheint dieser Vorgang zwar paradox, sie sehen jedoch keinen Anknüpfungspunkt, diesen Vorgang aufzuklären. Nun stellt sich die Frage: Geht es eigentlich um Inklusion? Es geht der Gehörlosen-Community tatsächlich nur marginal um Inklusion, sondern vielmehr darum, für die eigenen Rechte im Sinne einer gleichberechtigten Partizipation zu kämpfen. Für dieses Ziel ist Inklusion (nur) ein einseitiges Werkzeug und Argument: »Diese Taubengemeinschaft braucht Inklusion, weil sie Leistungen braucht, um zu partizipieren. Weil man ja nicht kommunizieren kann in der Welt der Hörenden, ohne diese Leistung. Ja, das ist sozusagen die Naht zwischen den beiden« (MVZ: Z. 135-138). Es geht nicht primär um einen Begegnungscharakter mit nicht gehörlosen Menschen. Dieser Aspekt ist eher zweitrangig. Der Gebrauch des Arguments Inklusion birgt die Gefahr, dass befürwortet wird, was die Gehörlosen-Community eigentlich ablehnt, sodass unterschiedliche Signale gesendet werden, in diesem Fall an die

Hörenden. Rafael Grombelka spricht sich für Inklusion aus: »Natürlich ist es wichtig, dass wir inkludiert werden. Es ist schön, dass da auch ein Bewusstsein für entstanden ist. Das muss ich tatsächlich sagen« (vgl. RG: Z. 150f.). Elisabeth Kaufmann geht es nicht um Inklusion, weil damit eine Mitleidshaltung von außen verbunden ist (vgl. EK: Z. 136-139), die auch von Rafael Grombelka geschildert wird: »Es gibt die Strömungen in der Community, die das ändern wollen. Dieses ständige, gleich zu Beginn sagen: Ich bin taub, weil man bekommt ja gleich dieses: ›Oh je, du Armer, ach Mensch, bist du taub‹« (RG: Z. 185ff.). Der Akt, der von einer breiten hörenden Mehrheitsgesellschaft ausgeht, der mitleidigen Einbindung eines vermeintlich behinderten Menschen, trägt vielmehr den Titel der *paternalistischen Integration* als den der Inklusion: »im Moment sehe ich keine Inklusion« (AL: Z. 267f.).

7.5 Kulturalität

Wie steht es dagegen mit dem Kulturalitätsschwerpunkt? Die Gehörlosenkultur manifestiert sich nach Aussagen der Experten an einem *primären* Ausgangspunkt, auf den sich die Wertvorstellung nach innen und die Abgrenzung nach Außen bezieht, die kultureigen ernannte Sprache – die Gebärdensprache – mit der eine Kulturalität vorliegt: »Gehörlose«, das ist eine Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Gebärdensprachnutzer. Und deswegen gibt es diese eigene Kultur aufgrund der Sprachgemeinschaft« (EK: Z. 189ff.).

7.5.1 Die eine besteht nur in Anbetracht der anderen

Die Kultur wird im Sinne von Informationen über die kultureigene Historie, über aktuelle Themen und über interne Kunst-Wettbewerbe nach innen gestärkt (vgl. AL: Z. 58f.). Es ist anzunehmen, dass ein selbstreferenzielles Vorgehen die kulturgeprägte Identität hervorhebt, die nach außen hin mit Nachdruck vertreten wird. Dieser Prozess vollzieht sich von den gehörlosen Experten in viel dringlicherer Form ausgehend,

als von den hörenden Experten mit einem recht simpel erscheinenden Grund: Hörende müssen ihre Sprache bzw. ihre Muttersprache (in diesem Fall die deutsche Lautsprache) nicht verteidigen als legitim anwendbare Sprache. Sie müssen sich aufgrund ihres Hörstatus *hörend* keine selbstbestimmte, kommunikative Infrastruktur erkämpfen und auch keine Identität als Hörender verteidigen. Die Gebärdensprache ist dagegen bislang noch nicht so selbstverständlich und sichtbar im öffentlichen Raum, als dass sie in ihrer Verwendung *nichts Besonderes* wäre für diejenigen, die sie nicht kennen; das ist jedoch die Mehrheit. Die Repräsentation der einen Kultur gegenüber der vermeintlich anderen (unbekannten) zeugt von Realitäten, die unmittelbar aufeinander bezogen sind, das heißt, die eine besteht nur in Anbetracht der anderen. Die Gehörlosenkultur besteht als kulturelles Normen- und Wertesystem *nur* als Gegenstück der Hörenden-Welt. Von der *Hörendenkultur* wird wiederum nicht aus der Hörenden-Welt heraus, sondern *nur* von dem Faktum der Gehörlosenkultur ausgehend gesprochen und wird *nur* als Gegenstück zur Gehörlosenkultur gesehen. Beide Welten oder Kulturen stehen demnach in Wechselwirkung zueinander.

7.5.2 Hörstatus macht Sprache

Festmachen lassen sich diese beiden kulturellen Perspektiven anhand des Sprachunterschieds als primärer Knotenpunkt von Kulturunterschieden, von dem sich alles Weitere ableitet: »Wir kommunizieren nur in einer anderen Sprache und in einem anderen Modus« (RG: Z. 155f.). Es geht es nicht nur um die Tatsache, dass es sich um eine andere Sprache handelt, und auch nicht vorrangig um ihre Verwendung, sondern vor allem, wie Martin Vahemäe-Zierold und Raúl Krauthausen meinen, um die abzuleitenden Hintergründe ihrer Verwendung. Angesprochen werden unterschiedliche Wahrnehmungs-, Denk- und Einstellungskanäle:

»Also wer in der Gehörlosen-Welt sozialisiert ist, der hat ja auch ein ganz anderes Gefühl für Visualität und Körperwahrnehmung und kann das auch viel schneller lernen. Und lautsprachlich sozialisierte

Menschen sind da eher sehr begrenzt in der Benutzung ihrer Mimik und ihrer Wahrnehmung ihres eigenen Körpers. [...] Aber das ist schon so eine Vernetzung im Hirn, die dann zu unterschiedlichen Wahrnehmungen führt« (MVZ: Z. 260-266).

Der *Kulturunterschied* bezieht sich in diesem Sinne auf den Unterschied von visueller und auditiver Wirklichkeitskonstruktion: »Und man kann das schon gegenüberstellen, die beiden Kulturen, weil die eine visuell ist und die andere eben lautsprachlich orientiert. [...] die Werte und die Normen, die unterscheiden sich. Und daraus kommt dann Kultur« (MVZ: Z. 143ff.). Sprache (und die daraus resultierenden Haltungen) erweist sich nicht nur als primärer, sondern als *einziger* Unterschied zwischen Gehörlosen und Hörenden. Dennoch wird ein wesentliches Merkmal außer Acht gelassen: *der Hörstatus*, der geradezu vermieden oder in der Rede von *Gehörlosenkultur* und *Hörendenkultur* gar eliminiert wird, wobei schon die Kulturnennungen auf das Wesentliche verweisen.³⁴ Nicht zuletzt gäbe es ohne diesen Unterschied *Hörstatus* vermutlich keine Gebärdensprache und eine »wunderschöne Welt« (MVZ: Z. 298f.) bliebe ungelebt und unerlebt. Der Hörstatus allein macht natürlich keinen Menschen und kein Mensch möchte auf seinen Hörstatus reduziert werden, weder Gehörlose noch Hörende (vgl. ML: Z. 270-275). Es geht im Grunde nicht *um* den Hörstatus, wie die Experten schildern: »Weil viele denken: »Ja, die können halt nur nicht hören. Nein, es ist vielmehr« (RM: Z. 278f.). Es geht *ab* dem Hörstatus, das heißt, er ist nicht mehr und nicht weniger als ein *Anlass*, dessen Verlauf offengehalten wird und der als natürlicher Anlass von Differenz mitgedacht werden muss, der aber aus Gründen einer negativen Konnotation und

34 Gehörlose identifizieren sich nicht über Gehörlosigkeit, sondern über die Gehörlosenkultur und die Gebärdensprache. Es geht um die konnotierte Bedeutung, worin Hörende eine rational betrachtete Tatsache sehen: *Weil* Gehörlose gehörlos sind.

daraus resultierender (gegenseitiger) Stigmatisierung negiert wird.³⁵ Daher ist Sprache der Unterschied. *Sprache macht ebenbürtig.*

Gemeinsame kulturelle Verbindungselemente (Gemeinsamkeiten) finden keine Erwähnung. Frei nach dem Motto *Wir sind gleich und haben weiter keine Gemeinsamkeiten* richtet sich der Ausgangspunkt der kulturellen Dynamik auf einen politischen Fokus: »Also wir sehen auch durchaus so aus wie Hörende, wir können alles, aber wir können nicht hören« (RG: Z. 346f.). Es geht offensichtlich um die Forcierung einer politischen Gemeinsamkeit, nämlich den Status (nicht den interkulturellen Austausch) im Sinne *gleichberechtigter Selbstbestimmung*. Dieser Aspekt hat zunächst nichts mit der Suche nach einer kulturellen Verknüpfung zu tun, allenfalls mit einer kulturellen Akzeptanz.

7.5.3 Emos und Ratios

Es zeigt sich anhand von kategorialen Stereotypen für die eigene Orientierung und Positionierung ein Bedarf, etwas formulieren und greifbar machen zu wollen. Rita Mohlau als selbst hörender Mensch (CODA) hebt *Kopfmenschen* als die rational denkenden und handelnden Hörenden hervor.

»Kopfmenschen weigern sich anzuerkennen, dass etwas auch über eine Gefühlsebene laufen kann. [...] Und der Körper drückt etwas aus, was natürlich für Kopfmenschen, für Ratios, geht nicht. Da weigern die sich. Weil Sprache funktioniert nur über Kopf. Ich höre etwas am Kopf, ich übersetze das am Kopf und es kommt da wieder raus. Alles

35 Aus der hörenden Perspektive heißt es: »Das Lustige ist nur, bei Gebärdensprachverwendern versucht man eher auf die Sprachverwendung zu gehen, also gerade bei der Begrifflichkeit, bei den Lautsprachverwendern ist es aber eher das Hören. [...] Da ist dann der Stempel drauf: Hörender. Man könnte genauso sagen: Lautsprachverwender, egal ob hörend oder nicht-hörend« (ML: Z. 270-275). Genauso heißt es aus gehörloser Perspektive: »Es geht immer um Menschen mit Behinderung, die halt Stempel bekommen, das sind die Anderen: ›Hier wird ein Baby geboren, ach Mist, ist blind, ist taub«« (AL: Z. 268ff.).

am Kopf. Und ich [als Gebärdensprachmuttersprachlerin und -dolmetscherin] benutze meinen ganzen Körper« (RM: Z. 309-312).

Die begriffliche Gegenüberstellung zu einem Kopfmensch ist demzufolge Herzmensch oder die alles verschleiern den *Ratios* (Hörende³⁶) (vgl. RM: Z. 598) und die sehr direkten *Emos* (Gehörlose): »Du sagst halt, was du siehst, ohne diese Höflichkeitsfloskeln« (RM: Z. 589). Es ist eine Gegenüberstellung, die einen ebenbürtigen Unterschied zwischen Kulturen und zwischen Menschen mit verschiedenen Mentalitäten aufzeigt, innerhalb derer sich ein Mensch angesichts eines *interkulturellen Unterschiedes* orientieren kann. Sprache macht Mentalität. Die unterschiedlichen Mentalitäten werden zwar wahrgenommen, bleiben jedoch als befremdliche Verhaltensweisen im Raum stehen, ohne dass sie näher formuliert werden, weshalb sie auch weniger als normalisierter Kulturartefakt gesehen werden: »Antippen zum Beispiel ist ja nicht so das Ding von Hörenden« (RG: Z. 60), sagt Rafael Grombelka und verweist auf die durch Sprache gegebenen Unterschiede in der Ansprache einer Person. Athina Lange berichtet von Erfahrungen, der durch Sprache gegebenen Stereotypisierung: »Und dann kam halt diese taube Person und hat gefragt: »Warum verhältst du dich eigentlich wie eine Hörende?« [...] Das war so eine Art Kulturschock« (AL: Z. 492-496). Auch Martin Vahemäe-Zierold spricht von *Kulturschock*, was auf unbekannte Verhaltensweisen deutet: »Und wenn da mal einer [ein gehörloser Mensch] vor ihnen [hörenden Menschen] steht, ist das wie ein Schock. Ich würde auch sagen: Kulturschock« (MVZ: Z. 38). Es geht insofern um ein interkulturelles Verhältnis zwischen Gehörlosen und Hörenden, das allerdings nicht als solches – das heißt nicht als *interkulturell* – benannt wird. Es fehlt die Komponente des Austauschs.

36 »Hörende sind das nicht mehr gewohnt eine Aussage auf das Wesentliche zu komprimieren. Wir haben uns so verkokpt und so verakademisiert, dass wir so weit weg sind von unseren Gefühlen. [...] das ist, glaube ich, der wesentliche Unterschied« (RM: Z. 591ff.).

7.5.4 Lokalkultur und Hörstatus-Sprach-Kultur

Kulturunterschiede sind in diesem Zusammenhang nicht vergleichbar mit jeglicher Form der weitverbreiteten lautsprachlichen Unterscheidung zwischen Kulturen, denen ein Lokalraum, das heißt ein Ort zugehörig ist und die damit lokalisierbar ist. Die Tatsache, dass Gehörlose und Hörende einer *gemeinsamen Bundeskultur* bzw. Nationalkultur angehören (zum Beispiel: amerikanische Gehörlose und Hörende, deutsche Gehörlose und Hörende, finnische Gehörlose und Hörende etc.), die jeweils eine eigens entwickelte Dynamik birgt, bleibt unter allen Experten weitestgehend unerwähnt. Athina Lange äußert dahingehend: »Aber wir sind ja im Endeffekt eine Gesellschaft« (AL: Z. 280). Manuel Löffelholz vertritt eine ähnliche Position: »Es gibt eine Welt und es gibt die beiden Kulturgemeinschaften« (ML: Z. 59f.).

Tatsächlich ist dieser Aspekt *eine Gesellschaft* oder *eine Welt* wesentlich, denn das bereits angesprochene vorherrschende Normen- und Wertesystem der (in diesem Fall deutschen) Kultur wird automatisch Hörenden zugeschrieben: »Und ich sage immer: Gehörlose haben Kultur nicht gelernt« (RM: Z. 388).³⁷ Das lokaltypische Normen- und Wertesystem wird benannt mit *Hörenden-Welt*: »Natürlich leben wir in einer Hörenden-Welt, gezwungenermaßen oder auch mit der Familie sind wir irgendwie auch immer Teil der Hörenden-Welt und versuchen uns vielleicht auch da anzupassen« (EK: Z. 212ff.). Als Menschen teilen sich Gehörlose und Hörende einen (wirtschaftlichen) Lokalraum. Als Menschen verschiedener Hörstatus-Sprach-Kulturen gehen die Ideologien von Gehörlosen und Hörenden auseinander. Insofern sollte

37 Rita Mohlau weist kontextgebunden, auf die prekäre Situation des Bildungssystems und den schlechten Ausbau von gebärdensprachlicher Schulbildung, exemplarisch die für Hörende leicht umsetzbare Bildungsmaßnahme eines Theater- oder Ballettbesuches mit der Schulklasse, womit eine ästhetische Bildung vermittelt werden kann, die allerdings für Gehörlose in dieser Form nicht möglich ist (vgl. RM: Z. 388-396): »man lernt, dass man nicht jedes Mal ein Mega-Wow-Erlebnis kriegt, wenn Kultur dahintersteht. Manchmal ärgert man sich und selbst über das Geärgerte bildet man sich eine Meinung. Aber wir lernen das ja von klein auf« (RM: Z. 394ff.).

zwischen *Lokalraumkultur* und *Hörstatus-Sprach-Kultur* unterschieden werden.

7.5.5 Das Zwei-Welten-Konstrukt

Wir haben es mit einem Zwei-Welten-Konstrukt zu tun, nachdem es heißt: die Welt der Gehörlosen und die Welt der Hörenden. Die Frage, wie sich die zwei Welten begegnen, lässt sich nicht umgehen, wie Elisabeth Kaufmann meint: »Die zwei Welten leben nebeneinander und trotzdem zusammen« (EK: Z. 239f.). Es ist von einem Pendeln zwischen den Welten die Rede: »Ich bin mir aber tatsächlich bewusst, es ist eine andere Welt. Und dieses, ich muss pendeln zwischen zwei Welten, zwischen der einen Hörenden-Welt und zwischen meiner Welt« (RG: Z. 159f.). Sollte diese Dichotomie der beiden Welten, das heißt die Dichotomie eines Zwei-Welten-Konstrukts nach Meinung der Experten nun aufgelöst werden, um Begegnung, Gleichstellung und Partizipation zu bewirken? Die Ansichten gehen sowohl unter gehörlosen als auch unter hörenden Experten auseinander und reichen von: »Ich kann's mir nicht vorstellen, halte ich für nicht möglich, dass man diese beiden Welten wirklich so zusammenbringt« (EK: Z. 217f.) bis hin zu der Erwartung: »Also die beiden Welten zusammenpacken wäre natürlich am besten« (RG: Z. 298). Es geht jedoch nicht um das Finden eines gemeinsamen kulturellen Codes, einer gemeinsamen kulturellen Wertebasis und Identität. Hierin zeigt sich die Kontroverse:

»Also scheint es da doch zwei Welten zu geben, die man schwer oder nicht immer, nicht uneingeschränkt vermischen kann. Ich bin aber der Meinung, dass unsere Welt ja sowieso nur funktioniert, wenn man jeden so sein lässt, wie er ist und sehr respektvoll und wertschätzend aufeinander zugeht und kommen lässt. Ich bin gar nicht dafür, dass man immer alles so vermischen muss« (RM: Z. 613-617).

Es geht um die *politische* Auflösung des Zwei-Welten-Konstrukts (durch Barrierefreiheit), die befürwortet wird (wie es auch in der Behandlung von Gemeinsamkeit um gleichberechtigte Selbstbestimmung geht) und nicht um den Verlust der kulturellen und innerpolitischen *Eigenständig-*

keit, der abgelehnt wird. Diese Unterscheidung ist maßgeblich im Umgang mit dem gegebenen Zwei-Welten-Konstrukt. Das Zwei-Welten-Konstrukt lässt sich insofern kulturell und innerpolitisch nicht aufheben. Die Dichotomie der gegenseitigen Unkenntlichkeit ist hingegen aufhebbar.

7.6 Räume

Keine Orte, keine Plätze, keine Stellen: Räume. Wie gestalten sich kognitive Erfahrungsräume Gehörloser und Hörender und unter welchen Gesichtspunkten lassen sie sich begründen?

7.6.1 Verortungsmechanismen

»Das ist ein Kontinuum. Auf dem einen Ende des Kontinuums die Hörende-Welt und auf der anderen die Gehörlosen-Welt und da bewegt man sich ebenso dazwischen, weil man ja eingebettet ist in diese Gesellschaft« (MVZ: Z. 148-151). Wie bewegt es sich dazwischen? Was sind entsprechende Verortungskriterien auf diesem Kontinuum? Es wurde die Sprache und ihre Verwendung als Maßgabe hervorgegestellt. Blicke es dabei, würde die Abhandlung an dieser Stelle enden. Sie tut es nicht, denn es gibt Berührungspunkte von Menschen unterschiedlicher *Hörstatus-Sprach-Kulturen*. Es gibt gehörlose Arbeitnehmer in einer hörenden Welt. Es gibt gehörlose und hörende Künstler, die zusammenarbeiten. Es gibt CODAs, die zwischen den Welten leben. Es gibt hörende Eltern gehörloser Kinder, die ihren Kindern einen Zugang zur Gehörlosen-Community gewährleisten wollen und dafür selbst eine Basis benötigen. Es gibt taube und hörende Gebärdensprachdolmetscher, die zwischen den Kulturen vermitteln. Es gibt Akteure der Deaf Studies (vgl. ML: Z. 216-219; MVZ: Z. 65ff.). Zusammen genommen gibt es Impulse aus einem *funktionalen* Hintergrund heraus, die Berührungspunkte schaffen. Durch diese Funktionalität kann dementsprechend eine *legitime* Verortung innerhalb des Gehörlos-Hörend-Kontinuums stattfinden. Diese Legitimität ist notwendig, um

sich selbstverorten zu können, denn sie ist *nicht grundlegend gegeben*. Vor allem für Hörende, die nicht aus lebenspragmatischen Gründen auf eine Begegnung mit Gehörlosen angewiesen sind, fällt dieser Aspekt ins Gewicht, denn ein *Wollen* wird durch ein *Können oder Nichtkönnen* (in der Lage sein oder nicht sein) ersetzt.³⁸ Manuel Löffelholz meint: »Bei uns waren es eben die Kinder [...] Das war der Schlüssel zum Zugang der Gehörlosen-Community« (ML: Z. 204f.). Jürgen Dusel meint: »ich habe mit dem Thema: Menschen die nicht hören können, oder Menschen, die als gehörlos gelten, ganz häufig zu tun gehabt, aber das hat auch ein bisschen mit meiner Arbeit zu tun« (JD: Z. 49f.). Rita Mohlau befindet sich im sozialisierten Welten-Transit: »Alles was ich bin, wie ich bin, wie ich reagiere, wie ich handle, lässt sich mit einem Wort erklären und das ist CODA« (RM: Z. 164f.). Mit der Frage der Legitimität von Zugang ist unweigerlich eine Zugangsvoraussetzung verbunden, die kompetente Gebärdensprachverwendung: »Wenn alle Hörenden gebärdensprachkompetent wären, wie die meisten Hörenden zum Beispiel auch Englisch-Kompetenz haben, dann stelle ich mir das super vor« (RG: Z. 300ff.). Wenn allerdings Gebärdensprachkompetenz eine Voraussetzung der Begegnung ist, wo ist dann der entsprechende *Lernraum*, diese Kompetenz zu erwerben, zu üben und zu praktizieren, wenn die *funktionale Zugangslegitimität* nicht gegeben ist? Wie soll ein hörender Mensch ohne Berührungspunkte innerhalb vom familiären oder beruflichen Umfeld mit gehörlosen Menschen in Kontakt kommen, ja sogar nur auf die Idee dazu kommen? Die Frage stellt Athina Lange: »Wie sollen denn Menschen den Erstkontakt bekommen zur Gehörlosenkultur, wenn sie gar nicht wissen, dass es die Gebärdensprache gibt oder, wenn sie sie halt nie sehen, sozusagen. Es braucht da, glaube ich, sehr viel Aufklärungsarbeit« (AL: Z. 226ff.). Benötigt werden also ein unverbindlicher Lern- und Erfahrungsraum

38 Es geht darum, dass Hörende sich für die Gehörlosenkultur öffnen *können*. Sie sind nicht darauf angewiesen, um zu leben. Gehörlose *müssen* sich mit der Hörenden-Welt auseinandersetzen und sich ihr zuwenden, um leben zu können. Ein profanes Beispiel ist der Einkauf von Lebensmitteln, der in der Hörenden-Welt stattfindet.

(vgl. MVZ: Z. 266ff.). Jürgen Dusel ergänzt hierzu: »Und das geht über Schule, beispielsweise, über Vereine, über Begegnungsräume, über soziale Infrastruktur, über Sozialräume« (Z. 332f.). Um was geht es hierbei? Geht es um *Räume*? Geht es um *Orte*?

7.6.2 Das unabhängige Dritte

Raum und Ort werden von den Interviewpartnern mehrheitlich gleichgesetzt (vgl. RK: Z. 497ff.) und als unabhängiger Raum ausfindig gemacht. »Und natürlich sind Orte im Sport vielleicht oder in der Kultur auch gute Orte, um diese Vielfalt dann auch zu erleben« (RK: Z. 496f.).³⁹ Brisant ist nicht allein der dritte Ort, sondern das dritte Thema indem Begegnungen stattfinden, ohne dass der Modus *das und wie wir uns begegnen* verhandelt werden muss. Rafael Grombelka gibt ein Beispiel für solch ein drittes Thema oder ein drittes Medium: »Beim Fußball, das ist so ein Ort, da könnten beide. Da braucht man ja nicht kommunizieren, da trittst du gegen den Ball« (RG: Z. 406f.). Der dritte Ort mithilfe eines dritten Themas wird zum unabhängigen Raum, indem sich begegnet wird, ohne sich begegnen zu müssen, sondern indem sich privat oder beruflich begegnet werden kann. Er schafft nach Elisabeth Kaufmann einen Mehrwert: »Man kann zusammenarbeiten, es ist möglich. [...] Man kann eben auch solche Synergieeffekte nutzen« (EK: Z. 78-81).⁴⁰ Diese Aussage befürworten die übrigen Experten unabhängig voneinander.

7.6.3 Es gibt kein Gehörlosenland

Die Begriffe *Welt* und *Kultur* werden als Synonyme verwendet: »Es ist die Gebärdensprache, die einfach eine eigene Kultur mit sich bringt.

39 Die Frage nach Orten stellt sich für diese Untersuchung nicht, auch wenn der Begriff *Raum* oder *Räume* von den Gesprächspartnern vielfach als *Ort* ausgelegt wurde.

40 Ich begrenze diese Untersuchung auf die Konstruktion von Raum und gehe nicht weiter auf Orte und mögliche, konkret benannte dritte Orte ein.

Schon aufgrund der Art der Sprache. Und die Welt der Hörenden ist ja auch eine eigene Kultur [...] die ganz anders ist als die von uns, als Gehörlosengemeinschaft. Es sind zwei Welten«, meint Elisabeth Kaufmann (Z. 206-210). Die Gleichsetzung der beiden Begriffe *Welt* und *Kultur* handelt von den gegenseitig unvorstellbaren Lebensrealitäten. Eine *Welt* ist viel stärker von einer anderen abgegrenzt, als es Kulturen sind. Eine *andere Welt* besagt, dass hier eine andere Lebensgrundlage vorliegt. Die Lebensgrundlage heißt *Sprache* und sie heißt deshalb *Sprache*, weil sie nicht mit dem Begriff *Land* oder *Ort* ersetzt werden kann. Es gibt kein *Gehörlosenland* oder *Gebärdenland*, das eine lokalisierbare und damit vorstellbare Kultur darstellen würde und das Grenzen besitzt, die man für sich vereinnahmen und schützen könnte.⁴¹ Es gibt keinen Ort, den man nach freier Entscheidung betreten oder verlassen kann. Eine gegebene Lokalität findet für Gehörlose und Hörende immer in der Hörenden-Welt und demnach an einem Ort statt, an dem sich nach der geteilten Wahrnehmung die Gebärdensprachverwender immer fremd fühlen: »Wir tauben Menschen sind, glaube ich, noch nicht so voll angekommen in der Hörenden-Welt im Sinne von, dass wir absolut wissen, wie der Hase läuft. [...] Da ist immer noch so ein bisschen Zurückhaltung vorhanden« (RG: Z. 291ff.).

Der Sachverhalt, dass keine getrennten Kulturlokalräume bestehen, wird in keinem der Experteninterviews erwähnt und ist daher in seiner Bedeutung unscheinbar, jedoch ausschlaggebend, denn mit einer Lokalisierbarkeit ist eine Vorstellbarkeit verbunden: »Und dann denke ich immer: ›Warum kannst du das [dass eine Sprache, die über den Körper vermittelt wird, *alles* ausdrücken kann] nicht nachvollziehen? Warum kannst du dann aber nachvollziehen, dass es Ureinwohner im Amazonas gibt, die über Klackerlaute kommunizieren« (RM: Z. 313ff.)? Die Gebärdensprache wird von Hörenden, die keine Berührungspunkte mit ihr haben, nicht nachvollzogen, denn es gibt keine Möglichkeit

41 Respektive gibt es zwar kein *Hörendenland*, wie jedoch schon dargelegt wurde, findet Gesellschaft innerhalb eines hörenden Systems statt, das auch lokalisiert werden kann.

der örtlichen Lokalisierbarkeit.⁴² Es gibt jedoch die Möglichkeit, einen *kognitiven Raum* zu erschließen.

7.6.4 Deaf Space mit hörender Einflussnahme

Dieser definierte, kognitive Raum ist nach Auslegung der Experteninterviews notwendig. Als prägnantes Beispiel kann das Themenspektrum um die sogenannte *Gebärdensprachgemeinschaft* dienen. Martin Vahemäe-Zierold erklärt den Unterschied zur Gehörlosen-Community:

»Die Taubengemeinschaft und die Gebärdensprachgemeinschaft, das unterscheidet sich. Die Gebärdensprachgemeinschaft, das sind ja Dolmetscher oder Volkshochschulteilnehmer oder Freunde, Familie, die gebärden können. Das ist ja viel größer. Aber der Kern der Kultur ist ja die Taubengemeinschaft« (MVZ: Z. 132-135).

Die *Gebärdensprachgemeinschaft* meint sehr präzise eine Gruppe von Gebärdensprachverwendern, das heißt eine Gruppe, die sich über die Sprache zusammenfindet, die Rahmung des Raums jedoch unklar bleibt. Welcher kulturelle Code ist hier vorherrschend, wenn sich Gehörlose und Hörende treffen? Im Gegensatz zu diesem vage formulierten Mittelraum gibt es einen anderen, sehr klar abgesteckten Raum, der allerdings mit Ansätzen der Begegnung und der Zusammenarbeit von Gehörlosen und Hörenden (zum Beispiel im künstlerisch-ästhetischen Bereich) in seinen klar abgesteckten Grenzen aufbricht (vgl. EK: Z. 94-102). Es geht um den *Deaf Space*, ein kognitiver Raum, indem ein kultureller Code der Gehörlosen gilt und von Angehörigen der Gehörlosenkultur gestaltet wird: »Das geht darum, dass man auch diesen Schutz braucht« (AL: Z. 69f.), indem in der eigenen Muttersprache innerhalb der eigenen Mentalitätsgruppe eigene Themen frei behandelt werden. Tritt nun der Fall ein, dass in einem Deaf Space

42 Hierbei schließe ich Orte des Zusammenkommens, Verbands- oder Vereinshäuser usw. aus, weil sich der dargelegte Sachverhalt auf ein großflächiges Gebiet bezieht.

*hörende Elemente*⁴³ Einzug erhalten, ist der Raum nicht mehr eindeutig definiert und strukturiert, was zu Verunsicherung führt und im Zweifelsfall ein Feindbild hinsichtlich der hörenden Einflussnahme entsteht: »Ich glaube, dass Hörende sich nicht vorstellen können, wie unsere Welt funktioniert« (EK: Z. 210f.). Die Vermischung von Räumen gilt nicht allein zwischen Deaf Space und hörender Einflussnahme, sondern kann sich genauso umkehren: »Aber auf der Bühne so für Hörende, kann ich halt zeigen: Das ist die Welt der tauben Menschen und kann einen Einblick gewähren« (RG: Z. 46f.). Es lässt sich also festhalten: Der Raum ist nicht klar definiert.

7.7 Grundton: Worum es eigentlich geht

Die vorherigen Abschnitte weisen auf erfassbare Dynamiken und ihre Konsequenzen hin. Der folgende Abschnitt skizziert die Aspekte, die den substanziellen Kern des Verhältnisses zwischen Gehörlosen und Hörenden beschreiben (können).⁴⁴

7.7.1 Den Hörenden: Vielfalt

Nach Aussagen der *hörenden* Experten geht es um die Einbindung und die persönliche Anerkennung von offensichtlich nicht in das System hinreichend eingebundenen Menschen: »Du möchtest ja so sein wie alle anderen. Du möchtest anerkannt, akzeptiert werden und aufwachsen wie alle anderen« (RM: Z. 74f.). Es geht ebenso um ein *individuelles Bewusstsein* im Hinblick von strukturellen Problemen: »Was mir wichtiger wäre, dass die Gebärdensprache auch in der Zivilgesellschaft, also auch in der breiten Öffentlichkeit, also auch im Privatrecht, wenn man das

43 Gemeint sind Handlungsweisen von Hörenden, die den Deaf Space maßgeblich beeinflussen (vgl. EK: Z. 94-102).

44 Ohne Gewähr auf Vollständigkeit im Hinblick auf operative Mechanismen. Ich leiste diese Untersuchung nach bestem Wissen und Gewissen. Fortführende Untersuchungen mit anderen, aufbauenden Fragestellungen könnten dennoch sinnvolle Ergänzungen liefern.

mal so sagen will, mehr Anerkennung finden würde« (JD: Z. 161ff.). Und es geht um Vielfalt (vgl. JD: Z. 293f.), die mit einer Haltung wohlmeinender Einwirkung *für andere* korreliert: »Und es beginnt, glaube ich, erstmal mit einer Willkommenskultur der sogenannten Mehrheitsgesellschaft« (JD: Z. 233f.).

7.7.2 Den Gehörlosen: Mensch-Sein

Es wird deutlich, dass die *gehörlosen* Experten eine politische und strukturelle Anerkennung *von anderen* Hörenden hervorheben: eine Anerkennung menschlicher Würde. Es geht um etwas ganz Wesentliches: »Der Selbstwert und die Würde von gehörlosen Menschen ist nicht als Wert anerkannt und das erfolgt erst, wenn die Gehörlosen ihre Kultur und Sprache anerkannt bekommen, als Minderheitensprache und dann [Betonung auf: dann] wird erstmal die Sichtbarkeit erfassbar« (MVZ: Z. 120–123). Es geht um *das eigene* Mensch-Sein im Sinne einer *strukturellen Anerkennung*. Hörende kennen dieses Dilemma der blockierten Selbstbestimmung nicht, weil sie sich die Frage nach einer hörenden Identität nicht stellen. Daher geht es Hörenden um ein nach außen gerichtetes *für andere*, Gehörlosen geht es um ein nach innen gerichtetes *für uns*. Es ist offensichtlich, dass von beiden Seiten ausgehend eine *einseitig integrativ angelegte* Einbindung im Sinne der Einbindung einer Minderheit in ein mehrheitliches Normen- und Wertesystem vorhanden ist, wobei von der Gehörlosen-Community ein *selbstverständlicher Dialog* im Hinblick auf eine *politische Anerkennung* gefordert wird. Im Vordergrund steht der Mensch, der sich mit und durch *seine* Kultur identifiziert, so Martin Vahemäe-Zierold:

»Ich habe mittlerweile begriffen, das ist natürlich ein Lernprozess, dass die Gehörlosen und die Gebärdensprache zwei verschiedene Dinge sind. Gehörlosigkeit wurde durch den audiologischen Status definiert von der Medizin, von der Verwaltung in bestimmte Schubladen gepackt, die verwaltbar sind. Aber die Gebärdensprachkultur und die Gebärdensprache an sich, die werden von Generation zu Genera-

tion als Wert vermittelt, hat überhaupt nichts mit irgendwelchem Hörstatus zu tun. Das muss man trennen« (MVZ: Z. 108-113).

Rita Mohlau greift den Anlass von Differenz (Hörstatus) auf: »Aber natürlich hat die Behinderung auch dazu geführt, dass er [der gehörlose Mensch im Allgemeinen] eine eigene Kultur und eine eigene Identität entwickelt hat. Und die hat er nur, weil er nicht hört« (RM: Z. 540ff.).⁴⁵ Gehörlose identifizieren sich nicht über *Gehörlosigkeit*, sondern über ihre Kultur, die Gehörlosenkultur und ihre Sprache, die sie indes verwenden, *weil* gehörlose Menschen gehörlos sind. Dieser letzte Teil, *weil* gehörlose Menschen gehörlos sind, wird von Gehörlosen durch seine als negativ *empfundene* Belastung ausgelassen, von Hörenden wird er durch seine als *rational wahrgenommene* Tatsache ausgesprochen. Dieser Zwiespalt des geäußerten Identitätshintergrunds hat mit Verweis auf die Interviewdiskussion genau einen Grund: *Interkulturalität*. Gehörlose und Hörende gewichten Sachverhalte nach kulturspezifischer (gewohnter) Eigenheit. So führen Hörende wenn auch verblümt, so doch sachliche Debatten, wo hingegen Gehörlose wenn auch direkt, so doch emotionale Debatten führen (vgl. RM: Z. 589-594).

7.7.3 Behinderung ist schlimm – Eine Frage der Konnotation

Behinderung ist negativ, Gehörlos-Sein ist schlimm und bemitleidenswert, Hörend-Sein ist dagegen besser. Mit diesen Narrativen ist der Mensch täglich konfrontiert, der sich innerhalb eines medizinischen und bevormundend sozialen Modells bewegt (vgl. RK: Z. 426-432): »Behinderung ist so krass konnotiert mit Angst. Angst vor der eigenen Verwundbarkeit, Verletzlichkeit, Krankheit« (RK: Z. 434f.). Insbesondere Raúl Krauthausen plädiert für die Konstruktion von Gesellschaft, mit der eine vorprogrammierte Konnotation ausgeschlossen wird. Das könnte beispielgebend und in Anlehnung an Raúl Krauthausen heißen:

45 Er ist auf keine konkrete Person gerichtet, sondern beschreibt generalisierend einen gehörlosen Menschen.

von *Behinderung* ist negativ zu *Behinderung*⁴⁶, und zwar als gesellschaftlicher Generalzustand:

»Das heißt, wenn wir nicht mehr unterscheiden würden zwischen behindert und nicht behindert, sondern nur noch davon ausgehen würden, es gibt behindert und zeitweise behindert, also früher oder später haben wir alle eine Behinderung [...] weil das einfach eine Wechselwirkung ist und nicht immer schwarz oder weiß« (RK: Z. 409-414).⁴⁷

Ein Problem ist aus dieser Sicht eine Frage der *Konnotation* eines Sachverhalts, die folgenschwere Auswirkungen hat. »Und da müssen wir dann die Frage stellen, statt ›Wir müssen erst die Barrieren in den Köpfen senken‹ könnte man sagen: ›Wir müssen erst die Barrieren in der Gesellschaft abbauen« (RK: Z. 485ff.). Die Barriere heißt: *Konnotation*.

7.7.4 Verstrickung von Behinderung und Interkulturalität

Innerhalb keiner anderen Dialogform und keiner anderen Gruppierung geht es um eine Verknüpfung von Inklusion und Interkulturalität, das Verhältnis gehörlos-hörend ist dahingehend einzigartig:

»Und die Kultur der Gehörlosen unterscheidet sich so stark von den anderen, weil alle anderen Behinderungsgruppen hören können. Und ich glaube über das Hören hörst du, wie eine Gesellschaft miteinander umgeht, wie sie tickt, wie sie funktioniert. Und du tickst dann wie die [...], aber Gehörlose hören das nicht. Sie nehmen nur visuell auf. Und schon alleine, dass du mit den Augen aufnimmst, macht aus dir einen völlig anderen Menschen, weil dein Gehirn anders verknüpft, verarbeitet, verästelt, wahrnimmt. [...]. Ich glaube, das ist keinem Hörenden bewusst« (RM: Z. 558-564).

46 Behinderung, weiter nichts, das heißt *unkonnotiert* betrachtet.

47 Raúl Krauthausen bezieht sich mit der eintretenden Behinderung auf mitunter später eintretende Zustände wie beispielsweise eine zunehmende Schwerhörigkeit oder Unbeweglichkeit aufgrund von Alter.

Es ist offensichtlich, dass diese beiden Faktoren *Behinderung* und *Kultur* zwar parallel fahren, allerdings nicht bewusst verknüpft werden und damit weder kommuniziert noch hinterfragt werden, sondern nur rein argumentativ im Verhältnis stehen. Insofern ist durch die Komplexität der verhältnismäßigen Dynamiken und der Verstrickung der beiden Ansätze *Inklusion* in Bezug auf *Behinderung* und *Interkulturalität* das gesamte Spektrum gehörlos-hörend bislang weitgehend unbekannt und kaum behandelt.

Dabei ist die unveränderlich und elementar hervorstechende Maßgabe zu berücksichtigen, dass anders als innerhalb jeglicher Lautsprachkultur der eigenen Hörstatus-Sprach-Kultur (gehörlos und hörend) nicht *entsagt* werden kann (vgl. RM: Z. 538-543).⁴⁸ Der Mensch ist in seiner Entscheidung behindert. Das macht die eigentliche Behinderung aus. Es ist nicht der Mensch, der behindert ist.⁴⁹ Der *gesellschaftliche Zustand* ist es, der im Wissen um die gegenseitige Bedingtheit zu gegenseitigen Anschuldigungen und gleichermaßen Annäherungsversuchen führt. Es ist ein Zustand konstanter Bewegung aufeinander zu und voneinander weg, ohne Formulierbarkeit. Es ist ein Zustand *behinderter (blockierter) Kommunikation*.

48 Beispielsweise kann ein Mensch, gleich ob er gehörlos oder hörend ist, Kulturen verschiedener Länder bereisen, Orte, Sprachen und Traditionen kennenlernen und kann sogar Teil einer anderen als der ansozialisierten *Landeskultur* sein. Was der Mensch nicht kann ist *willentlich* ein Teil einer anderen Hörstatus-Sprach-Kultur bzw. -Welt zu sein. Diesbezüglich vertrete ich die These, dass es eine *Hörendenkultur* gibt, auch wenn sie noch nicht beschrieben worden ist.

49 Genauso wenig wie von einem Defizit kann von einer Leistung die Rede sein, das heißt, Gehörlos-Sein kann auch kein Ausdruck von Stolz sein, wie es genauso für Hörende nicht der Fall sein kann, sich stolz zu fühlen, hörend zu sein.

8 Ergebnisdarstellung

Zunächst werden die jeweiligen Kernpunkte des theoretischen Korpus und der empirischen Diskussion zusammengefasst, um die Ergebnisse hinreichend theoretisch einordnen zu können. Im Anschluss folgt die eigentliche Ergebnisdarstellung im Hinblick auf die Erkenntnisse aus der Theorie und der Empirie, die in den theoretischen Kontext eingebettet werden, der einen maßgeblichen Impuls für die operative Kenntnisnahme liefern soll. Abgerundet wird das Kapitel mit der kommunikativen Validierung durch die Experten.

8.1 Auf einen Blick – Theoretischer Korpus

Es herrscht ein scheinbar unüberwindbares Machtverhältnis zwischen *repressierten* Gehörlosen und *hegemonial handelnden* Hörenden, das durch Stigmatisierung und Audismus (Vorzug der Lautsprache zum Nachteil von Gehörlosen) angetrieben wird (vgl. Ugarte Chacón 2015: 237) und sich in der Debatte um kulturelle Aneignung im Kontext der Gebärdensprache zentriert (vgl. Grünberger 2020: 248). Es geht nicht primär um den Akt selbst, sondern seinen Bedeutungsgehalt (vgl. Hahn 2011: 11). Es gelten bislang *konnotierte* Begriffe wie *Behinderung* und *Hearing Privilege*, die nach bestimmten Wertmaßstäben ausgerichtet sind und mit bestimmten Machtverhältnissen einhergehen (vgl. Rajashekhar 2011: 294). Die Interkulturalität zwischen Gehörlosen und Hörenden wird von Anna Mindess (vgl. 2006: 46) anhand der Darstellung von High-Context-Culture (Vertrauenskultur) und Low-

Context-Culture (Vertragskultur) aufgegriffen. Ebenso verweisen Ina Werth und Horst Sieprath (vgl. 2002: 364) auf Aspekte einer interkulturellen Kommunikation und stellen den kulturell bedingten Unterschied von *emotionalem Kollektivgedanken* (unter Gehörlosen) und *sachlichem Individualgedanken* (unter Hörenden) heraus. Der Gehörlosenkultur selbst liegen Kulturalitätskonzepte wie *Deafhood* und *Deaf-gain* zugrunde, die in ihrer Darstellung einer Beweisgrundlage der Existenzberechtigung als essentialistisch betrachtet werden. Innerhalb dieser Konzepte würde Diversität als Argumentationsgrundlage genutzt. Das zeigt die Abgrenzung zu Hörenden und die innere Vergemeinschaftung zur Stärkung einer (kulturgeprägten) Identität eines gehörlosen Menschen (vgl. Bauman & Murray 2014: 27f.).

In Bezug auf eine kulturelle Identität schlägt François Jullien das Konzept des Abstands vor als Möglichkeitsraum für die Eröffnung von Dialog, indem etwas Gemeinsames entstehen kann. Damit wendet er sich gegen die Auffassung einer kulturellen Identität, die nach Jullien erst unüberwindbare Gräben zwischen den Kulturen schaffe (vgl. 2019: 41f., 73). Homi K. Bhabha entgegnet, dass durch ein zwangsläufiges Gemeinsames *ohne Orientierungsmöglichkeit* die Gräben (nach der Auffassung Julliens) erst entstehen. Er lehnt eine kulturelle Diversität ab und wendet sich stattdessen der von ihm eingeführten kulturellen Differenz zu, um Kulturen verorten zu können (vgl. 2011: 54). Alle unbedingten Vereinheitlichungsprozesse würden erst eine Distanz zwischen *Kulturträgern* befürworten, was sich gleichwohl im Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden niederschlägt. Auch Hamid Reza Yousefi und Ina Braun (vgl. 2011: 53) konstatieren eine Eigenständigkeit der (kulturgeprägten) Identität eines Menschen, mit deren Hilfe sich eine Kultur beschreiben ließe. Daher muss die Heterogenität in der Frage von Ansätzen der Begegnung zwischen den Individuen berücksichtigt werden (vgl. Vollhaber 2012: 540). Maßgeblich ist eine Anerkennung der Andersheit zwischen allen Beteiligten, die sich in der Anerkennung des Selbst und des anderen äußert (vgl. Bolten 2012: 88).

Neben der Kulturalitätsperspektive gibt es die Perspektive der Behinderung. Gehörlose gelten aufgrund einer Sinneseinschränkung und damit pathologisch als behindert (vgl. Ugarte Chacón 2015: 75),

was ein hinreichendes Machtgefälle zwischen sogenannten *Behinderten* und *Normalen* evoziert. Hinsichtlich der Perspektive *auf* Behinderung und den Umgang *mit* Behinderung wurden drei Modelle aufgezeigt, die innerhalb des Leitgedankens *Inklusion* diskutiert werden (vgl. Waldschmidt 2005, 2006): das medizinische Modell, das Behinderung als Mangel begreift; das soziale Modell, das von Behinderung als soziale Konstruktion ausgeht; das kulturelle Modell, das die Wechselwirkung von nicht behinderten und behinderten Menschen zum Untersuchungsgegenstand macht, das heißt nicht konstruiert, sondern den Konstruierenden des sozialen Modells selbst untersucht. Alle Modelle halten jedoch am behinderten Körper als negativ konnotierte Abweichung mit Blick *auf* einen Menschen fest. Das soziale und das kulturelle Modell widmen sich allenfalls einem Umgang mit der Abweichung (vgl. Ugarte Chacón 2015: 302). Diesen Aspekt betonen auch Hermes und Rohrmann, die die Disability Studies dafür verantwortlich machen, über keine Objektivität in der Forschungsperspektive zu verfügen, woraus sich ein hegemonial-paternalistisches Paradigma über Behinderung (erst) ergibt (vgl. 2006: 8). Im Zusammenhang mit Gehörlosen steht aus der Perspektive Hörender mehrheitlich das medizinische Modell im Mittelpunkt, wohingegen sich Gehörlose auflehnen und sich eher binnen-kulturell einem eigenständigen kulturellen Modell verschreiben (vgl. Ugarte Chacón 2015: 75f.), das jedoch nur innerhalb der Community zum Tragen kommen kann. Im Verhältnis zu Hörenden greifen politisch-rechtliche Strukturen, sodass sich gehörlose Menschen in der Zusammensetzung von Hörenden und Gehörlosen gezwungen sehen, sich innerhalb des sozialen Modells zu positionieren (vgl. Rombach 2017: 411ff.).

Der Körper ist zentral, wenn es um das Verhältnis Gehörloser und Hörender geht. Anne Waldschmidt manifestiert eine Verstrickung von Körper und Gesellschaft in der Formung der Lebenswirklichkeit eines Menschen (vgl. 2006: 88). Nach Jörg Michael Kastl ist die Sozialität eines Körpers ein beeinflussender Faktor zwischenmenschlicher Beziehung (vgl. 2017: 107). Der Körper unterliegt stets Bewertungen von außen, das heißt, er ist nach Erving Goffman stigmatisiert (vgl. 1972: 11). Martina Löw macht den Körper zum Zentrum für die Erschließung von Räumen

(vgl. 2019: 179). Die Frage ist, wie diese Körper im Raum zueinander finden.

Eine Raumkonstitution wird nach Löw von *Spacing* und *Synthese* geleitet, das heißt von einer Raumschaffung und seiner Einbettung in die lebensweltliche Umgebung der Akteure (vgl. 2019: 155-159). Diese Prozesse verlaufen innerhalb einer wechselseitigen Dynamik von Handlung und Struktur (vgl. ebd.: 166f.). Raum als kognitiver Möglichkeits- und Erfahrungsraum ist getrennt von der Benennung eines Ortes als konkret lokalisierbare Stelle zu verstehen (vgl. ebd.: 199). Gegenkulturell geteilte Räume am Beispiel des *DeafSpace* als Schutzraum (vgl. Uhlig 2012: 333) lassen keinen Impuls einer dialogorientierten Weiterentwicklung zu. Eine Lösung erscheint im Konzept des dritten Raums von Bhabha, der unter der Vorbedingung von kultureller Differenz als interaktiver Zwischenraum zu verstehen ist (vgl. 2011: 55ff.). Der dritte Raum ergibt sich aus den gegenkulturell-geteilten Räumen, die für eine interräumliche Beziehung im kognitiv angelegten dritten Raum unabdingbar sind. Ein Verhältnis wird insofern bestimmt, indem es bewusst verhandelt wird. Damit ist die grundlegende Frage verbunden, ob eine Dichotomie des Zwei-Welten-Konstrukts, das heißt der Gehörlosen-Welt und der Hörenden-Welt aufgehoben oder beibehalten werden soll. Diese Ansätze stehen bislang unüberwindbar gegeneinander (vgl. Mohos 2017: 34f.; Vollhaber 2018: 403). Insofern bleibt die Frage zunächst unbeantwortet, wie ein gemeinsamer Raum erschlossen werden kann: durch einheitliche Vielfalt (Ablehnung der Dichotomie) oder durch differente Eigenständigkeit (Aufrechterhaltung der Dichotomie).

8.2 Auf einen Blick – Empirische Diskussion

Gehörlose und Hörende sind verschieden. Das lässt sich nicht abstreiten und nicht durch den Ansatz von Vielfalt verdecken. Den Experten geht es um Vielfalt. Vielfalt kann allerdings nur tragend sein, wenn sie nicht zur Einfalt erklärt wird, weil somit die Gefahr einer neuen ungreifbaren Einheit besteht. Vielfalt begründet sich durch die Anerkennung von vielfältigen Unterschieden. Die Unterschiede wiederum tref-

fen sich in der Verstrickung von Behinderung und Interkulturalität, die nicht in Abhängigkeit voneinander betrachtet werden, weil die Vorgänge zu sehr ineinander verstrickt sind als dass sie bislang verstehbar, handhabbar und formulierbar sein können. Das hinwieder führt zu einem distanzierten Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden.¹

Hörende gehen bei Gehörlosen von einer Behinderung aus. Gehörlose gehen – auf sich selbst gerichtet – von Kulturalität aus, womit diese beiden Gruppen geprägt von sprachlichen Umgangsunterschieden zwischen rational-sachlich und emotional-unbestimmt ohne gemeinsame Ausgangsbasis aneinander vorbeidenken. Gehörlose sehen sich nicht als behindert an. Die Community heißt freilich *hörbehinderte Menschen* (Schwerhörige oder Menschen, die technische Hilfsmittel benutzen) willkommen, womit das interne Machtgefälle ersichtlich wird. Behinderung geht also einher mit einem verminderten gesellschaftlichen Status. Daher wird der Hörstatus als Kulturalitätsanlass (das heißt die Beschreibung, ob ein Mensch der gehörlosen oder der hörenden Gruppe angehört) von Gehörlosen weitgehend revidiert, von Hörenden hingegen als unkonnotierte Tatsache oder, wenn Hörende über keinerlei Gehörlos-Kulturwissen verfügen, als paternalistisch zu behandelndes Artefakt gesehen. Der Kulturschwerpunkt der Gehörlosenkultur ist für Hörende nur schwer zu erfassen, weil keine Zugänge bestehen, die Kultur kennenzulernen, die über funktional-legitime Hintergründe hinausgehen. Ein funktionaler Hintergrund kann zum Beispiel die Berufsgruppe der hörenden Gebärdensprachdolmetscher sein. Die Diskrepanz ist im Zuge der Debatte um die kulturelle Aneignung und die fundamentale Frage nach einem Besitztum der Gebärdensprache deutlich geworden. Gehörlosen sehen die Gebärdensprache als ein ihnen gehörendes Kulturgut. Hörende sind dagegen der Auffassung, dass Sprache (gleich welche) keinem Besitztum einer bestimmten Kulturgemeinschaft entspricht, sondern frei in der Verwendung eines jeden Menschen ist, der die Sprache, um die es geht, lernen und verwenden möchte. Es kristallisiert sich heraus, dass es in der viel besprochenen Debatte um die kulturelle Aneignung im Grunde nicht um die

1 Diese Prozesse sind alle denkbar, wenn sie einmal plausibel formuliert werden.

Debatten-Aufhänger geht, sondern so einfach wie komplex um die Zurückweisung einer paternalistischen Haltung und die Verteidigung von Gebärdensprache als existenzbegründendes Kulturgut.

Die *Hörenden-Welt* wird indes kaum hinterfragt, wobei sie nur in Anbetracht der Gehörlosen-Welt besteht und diese nur als Gegenstück zu Hörenden. Welten bzw. Kulturen stehen sich in unmittelbarer Abhängigkeit gegenüber. Gelegentlich fällt der Begriff der *Hörendenkultur*, ohne dass eine Hörendenkultur bislang formulierbar ist. Es gibt keine Hörendenkultur. Kein Hörender spricht von sich als Hörender, weshalb auch nicht von einer Identität eines Hörenden mit dem Hintergrund seiner Hörendenkultur ausgegangen wird. Anders ist es bei den Gehörlosen. Die Identität mit dem Hintergrund von Sprache und Kultur muss verteidigt werden, weil sie von der hörenden Mehrheitsgesellschaft weitgehend verkannt wird. Die Identitätsfrage besteht jedoch eben wegen der Verstrickung von Behinderung und Interkulturalität ohne ein passendes Gegenstück.

Es besteht aktuell ein *Missverhältnis* zwischen Gehörlosen und Hörenden, woraus sich wahrgenommene Machtgefälle in Form von (struktureller) Diskriminierung und Paternalismus ergeben. Der hörenden Mehrheit wird Macht zugesprochen, mit nur scheinbar einem Grund: der fehlende Lokalraum. Es gibt keinen Ort, den man nach freier Entscheidung betreten oder verlassen kann. Es gibt kein Gehörlosenland. Es gibt keine Möglichkeit der örtlichen Lokalisierbarkeit. Es gibt nur ein aufoktroyiertes Normen- und Wertesystem von Hörenden ohne das Bewusstsein für eine gemeinsame *Lokalraumkultur* (als Staatsbürger, die eine bundeskulturspezifische Sozialisation erfahren haben: Gehörlose und Hörende leben *beide* in Deutschland). Es ist daher von einer *Hörstatus-Sprach-Kultur* auszugehen. Ein kognitiver Kulturraum ist demzufolge notwendig, der als Schutzraum fungieren kann und muss. Allerdings erfährt ein *Deaf Space*, wie er bislang gehandhabt wird, eine maßgebliche hörende Einflussnahme, denn er wird im Kontext der Gebärdensprachgemeinschaft praktiziert. Ein kognitiver Kulturraum ist in Ermangelung eines Lokalraums nicht definiert. Die Welten der Gehörlosen und der Hörenden bestehen insofern weiter fort.

Ein Zwei-Welten-Konstrukt lässt sich nicht aufheben. Es ist eine Differenz des Hörstatus, der Sprachverwendung, der Kulturzugehörigkeit sowie der Lebenswelt auf kultureller und politischer Ebene gegeben. In weiter Vorausschau ist jedoch das Zwei-Welten-Konstrukt als Zwei-Kulturen-Konstrukt zu betrachten. Dieses bettet sich in die Perspektive eines gesellschaftlichen Generalzustands, indem Gesellschaft gesellschaftlich unkonnotiert konstruiert wird. Damit lässt sich spezifisches (Kultur-)Wissen auch annehmen und Kulturräume lassen sich kognitiv erschließen.² Dies funktioniert am besten über ein drittes Thema, ohne dass der Gegenstand (das Verhältnis) selbstreferenziell verhandelt wird. Auch ein dritter Mensch als Vermittler von Kulturangehörigen ist für die Phase des Brückenbauens maßgeblich. Im Grunde genommen haben wir es mit einem Zustand *behinderter (blockierter) Kommunikation* zu tun. Es geht weder um Inklusion noch vornehmlich um Begegnung.³ Es geht grundlegend um Dialog zum Erhalt der Selbstbestimmung über die Anerkennung von Rechten. Eine dialogorientierte Grundlage kann nur bestehen, wenn das Täter-Opfer-Prinzip (Machtverhältnis) entmachtet wird.

8.3 Zusammenfassende Ergebnisse

In Anlehnung an die forschungsleitende Fragestellung, *inwiefern Räume innerhalb einer Verstrickung von Inklusion und Interkulturalität vorstellbar sind*, lassen sich nun Ergebnisse unter einer theoretischen Einordnung zusammenführen. Die forschungsleitende Fragestellung stützt sich auf die Annahme, dass es sich im Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden um eine Verstrickung von Inklusion und Interkulturalität handelt, die

-
- 2 Es geht (noch) nicht um Orte, die sich von selbst ergeben, wenn die (kognitive) Raumfrage im Sinne von Strukturen geklärt ist.
 - 3 Inklusion wird von Gehörlosen als Argumentationsgrundlage verstanden, um Rechte zu erkämpfen, von Hörenden hingegen als Willkommenskultur in einem vorherrschenden Normen- und Wertesystem.

grundlegend für eine Begegnung Gehörloser und Hörender ist und als unabdingbar für eine soziale und politische Gleichstellung erscheint.

Unausgesprochen steht bisher die vorliegende Verstrickung von *Behinderung und Inklusion* im Raum, die maßgeblich für das bislang diskrepante Verhältnis zwischen Gehörlosen und Hörenden ist. Beide Ströme werden zwar bewusst wahrgenommen, jedoch nicht miteinander in ein Verhältnis gesetzt. Die Gehörlosenkultur wird nur innerhalb der Gehörlosen-Community formuliert und ist von außen kaum sichtbar. Eine Hörendenkultur hingegen ist weder aus wissenschaftlicher noch aus operativer Sicht definiert, gilt jedoch als benötigtes Gegenstück für eine Gegenüberstellung. Es geht im diskrepanten Verhältnis Gehörloser und Hörender um die Vorstellung der »*Ideologie der Überlegenheit des hörenden Menschen* [Hervorheb. im Original]. Die Überlegenheit Hörender zeigt sich gerade darin, dass sie ihr Hörend-Sein nicht thematisieren, sondern normativ voraussetzen« (Vollhaber 2012: 543). Diese (unwissende) Haltung wird als Vorwurf und als Instrument der Befreiung innerhalb der Gehörlosen-Community weithin mit Audismus in Verbindung gebracht, auf der sich die Existenz begründet. Verändert sich diese Form der *Existenzberechtigung*, das heißt das Erstreiten als Basis (vgl. Bauman & Murray 2014: 23) in Richtung einer Normalität von innen zugunsten eines *normalen* Verhältnisses mit einem hörenden Umfeld, fehlt die Basis des Erstreitens, sodass sich eine neue Form der Existenzangst konstituiert. Wenn diese Basis der Differenz und dahingehend ständiger (rechtfertigender) Selbstbehauptung im Zuge einer Annäherung Gehörloser und Hörender weggenommen wird, kann die Gehörlosenkultur existenziell bedroht sein, womit auch eine obligatorische Unterbindung von Dialog verbunden sein kann, um eine identitätsbeweisende Haltung zu wahren. Ein Dialog gehörloser und hörender Menschen hätte zur Folge, dass die Gehörlosenkultur eine neue Basis benötigt und demnach vollkommen neu definiert werden muss. So konkretisiere ich im Umkehrschluss: Um einen Dialog Gehörloser und Hörender zu forcieren, müssen die Kulturen (neu) gedacht werden und die Selbstbehauptung (nach außen) einem (individuellen) Selbstverständnis weichen, um dem Druck einer Beweislast zu entkommen, der sich beispielsweise in der Frage wiederfindet, wem die Ge-

bärdensprache gehört (vgl. Vollhaber 2020: 388-401; RM: Z. 1125). Ein Ansatz des erneuerten Selbstverständnisses ist der Umgang mit Gebärdensprache, dem Instrument der Kulturbegründung der Gehörlosenkultur. Gleichwohl begründet sich eine Existenzangst im Verlust dieses Kulturguts. Wird die Gebärdensprache durch Hörende *enteignet*, ist die Existenz der Gehörlosenkultur infrage gestellt, obwohl die Gebärdensprache zugleich von Hörenden für die Kommunikation mit gehörlosen Gebärdensprachverwendern erlernt werden soll und aus eigenem Interesse heraus erlernt werden darf. Die Grundlage für den Umgang mit Gebärdensprache besteht darin, die Gebärdensprache als Muttersprache von Gehörlosen und als Fremdsprache für Hörende anzusehen und im Zuge dessen eine Ablehnung gegenüber Hörenden zu vermindern. Erst wenn die *Hörenden-Welt* nicht mehr als Aggressor wahrgenommen wird, kann sich das Verhältnis zwischen Gehörlosen und Hörenden *normalisieren*. Dafür muss eine *Hörendenkultur* formuliert werden.

Entgegen der Forschungsannahme geht es *nicht* um Inklusion im Sinne einer Vergemeinschaftung, gleichwohl auch nicht primär um Begabung, sondern um einen strukturellen Dialog beiderseits selbstbestimmter Individuen, der auf das Erreichen inhaltlicher Ziele ausgelegt ist. Inklusion wird auf Grundlage der Gesetzgebung als Argument verwendet, um für die eigenen Rechte im Sinne einer gleichberechtigten Partizipation zu kämpfen. Zugleich sind insbesondere gehörlose Menschen an Gesetze gebunden, durch die sie gleichsam einen niedrigeren gesellschaftlichen Status zugewiesen bekommen, wie in der Frage der Finanzierung von Dolmetschern. Behinderung kann nicht geleugnet werden, denn ein Körper kann nicht geleugnet werden (weder ein gehörloser noch ein hörender Körper). Insofern ist der Mensch in seiner Entfaltung an seinen Körper gebunden und in seiner Entscheidung behindert, ob er (körperbedingt) der gehörlosen Gruppe oder der hörenden Gruppe angehört. Behinderung sollte allerdings (unbedingt) als unkonnotierte und nicht als defizitorientierte Tatsache gelten. Nach der Darstellung der drei vorherrschenden Modelle⁴ über oder mit Men-

4 In der Darstellung der Modelle ist von vorherrschenden Paradigmen auszugehen (vgl. Waldschmidt 2006: 87).

schen mit Behinderung, wie Rafael Ugarte Chacón explizit für den *gehörlosen Körper* formuliert, sind alle drei Modelle wichtig, »weil sie die Normverletzung, die dieser Körper in der von einer Mehrheit dominierten Gesellschaft darstellt, unter unterschiedlichen Aspekten beleuchten« (2015: 302). Entscheidend ist die Sichtweise von den Begriffen *normal* und *behindert*: Wer ist durch was oder wen behindert? Und vor allem geht es um die *Konnotation* dieser Begriffe, die eine Barriere hervorbringt. Es muss folglich darum gehen, *Behinderung* und *Normalität* nicht als mutmaßliche statische Einheiten zu betrachten, sondern dual miteinander zu entwickeln und zu nutzen. Ein Körper soll nicht als Problem, aber dennoch wahrgenommen werden. Er soll kein paternalistisches Mitleid erfahren, jedoch die *Abweichung* auch nicht abgesprochen bekommen. Die Benennung von Unterschieden der spezifischen Lebenswirklichkeit muss möglich sein. Sie sollte allerdings in einem interaktiven und zunächst neutral konnotierten Verhältnis zum *anderen* stehen. Eine Normalität, die Behinderung als normal betrachtet, muss *neu* verhandelt werden, denn ein Streben nach Normalität ist unabdingbar, zeigt es doch Grenzen auf, die eine wichtige Orientierungsgrundlage bieten (vgl. Kahle 2019: 46). So gesehen würde Normalität eine *Beidseitigkeit* erfahren. Integration und Inklusion gewannen im Zusammenspiel eine neue Bedeutung (vgl. Schäffter 2013: 56). Dabei ginge es darum, weder einen Integrationsgedanken noch einen (paternalistischen) Inklusionsgedanken abzulehnen, sondern gegenteilig beide Möglichkeiten bewusst mitzudenken. Es geht um *Fantilität*⁵, das heißt eine fantile Kommunikation *miteinander* (respektive Umgang) und eine fantile Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Leitvorstellung. Es kann daher nicht um eine herausgestellte (benannte) Differenz von Behinderung und Nichtbehinderung (übereinander) gehen, sondern vielmehr um die Frage nach Räumen (miteinander). Die Frage nach Räumen enthebt die Frage der Einzelfallabweichung und bildet unterschiedliche Bedürfnisse ab, die nicht von einer Defizitdarstellung einer bestimmten *Eingeschränktengruppe* ausgeht (dieses bestimmte Defizit, auf das Rücksicht genommen wird), sondern sich auf unterschiedliche Bedürfnisse *aller*

5 Mit diesem Begriff beschreibe ich eine Mündigkeit im Gegensatz zu Infantilität.

Beteiligten beruft.⁶ Der Mensch steht im Vordergrund und nicht die Abweichung. Die Angst, wegen einer Mangelerscheinung diskriminiert zu werden, kann dementsprechend genauso thematisiert und behandelt werden wie die Angst vor dem Unbekannten. Auf diese Weise *kann*⁷ die *behinderte Kommunikation* (die Barriere zwischen einander) sichtbar werden.

Dem theoretischen Korpus entspringt die (kulturelle) Differenz als tragender Faktor in der Verortung der Kulturen im Sinne eines Credos für Eigenständigkeit und Bereitschaft (vgl. Bhabha 2011: 54; Yousefi & Braun 2011: 30). Aus der empirischen Studie gehen *Vielfalt*, Wertschätzung und Selbstbestimmung als grundlegend gewünschte Wertebasis hervor, womit der Leitgedanke der Diversität im Mittelpunkt steht. Körper und demnach Sprache werden als Anlass für Unterschiede wahrgenommen, die durch einen spezifischen Habitus verschiedene Kulturen hervorbringen. Somit treffen sich *kulturelle Diversität* und *kulturelle Differenz* und begründen eine gemeinsame Ausgangsbasis für das interkulturelle Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden als Schnittmenge. Die Ansätze von Homi K. Bhabha (2011) und François Jullien (2019) bilden daher eine ergänzende Perspektive. Der fruchtbaren Wechselwirkung beider Ansätze kann eine Verortungsmöglichkeit des *körper- und kulturgeprägten* Menschen entspringen. Es lässt sich die Ausgangsbasis der Verstrickung von nunmehr *Behinderung* (nicht Inklusion) und *Interkulturalität* in dynamischer Wechselwirkung von Diversität und Differenz zusammenführen und ausbalancieren.

Die Aufhebung der Dichotomie – Gehörlosen-Welt und Hörenden-Welt – wird technisch im Sinne von barrierefrei und nicht kulturell gesehen. Die Trennschärfe der Begriffe *Barrierefreiheit* und *Inklusion* ist

-
- 6 Ich möchte darauf verweisen, dass es sich nicht um den Terminus besondere Bedürfnisse handelt. »Die Fähigkeiten und Bedürfnisse behinderter Menschen sind nicht ›besonders‹, sondern genauso vielfältig wie die nicht behinderter Menschen. Und sie haben nicht ›besondere Bedürfnisse‹, sondern das Recht, nicht benachteiligt zu werden« (Karpa 2019).
- 7 *Kann* ist abhängig vom Beitrag der Akteure eine Möglichkeit. Es *kann* gelingen, es *kann* allerdings auch schiefgehen. Meine Ausführung stellt eine Option dar.

ebenfalls zu berücksichtigen. Barrierefreiheit ist eine technische Voraussetzung für Inklusion. »Inklusion schließt also Barrierefreiheit ein, Barrierefreiheit schließt aber nicht die Inklusion ein« (Oliveira 2019). Es geht daher um eine gebärdensprachliche Barrierefreiheit, die eine Gebärdensprachkompetenz der Hörenden voraussetzt. Ausgehend von dem kulturellen Hintergrund handelt es sich um die Förderung von Bilingualität und nicht um sonderpädagogische Beschulung an separaten Orten (vgl. Schäffter 2013: 54f.). Der gehörlose und der hörende Körper, auf dem sich (jeweils) Sprache begründet, ist indes nicht revidierbar. Im Zuge dessen macht Tomas Vollhaber den Körper zum zentralen Wesensmerkmal des Zwei-Welten-Konstrukts, der jedoch weder idealisiert noch als defizitär verachtet werden sollte (vgl. 2018: 403). Im Sinne einer Gesellschaft können die beiden Welten (Kulturen) der Gehörlosen und der Hörenden nicht vollkommen getrennt voneinander betrachtet werden, sondern bestehen nur in einer Wechselwirkung zueinander. Es geht vor allem um ein nicht aufhebbares, legitimes *Zwei-Kulturen-Konstrukt*.

Unterdessen existiert *kein* Lokalraum, dem sich Gehörlose zugehörig fühlen können. Die allgemeine Lebensgrundlage bestimmt ein hörendes Normen- und Wertesystem, indem sich Hörende durchaus lokal verorten können. Diese Tatsache findet zwar eine wissenschaftliche Erwähnung (vgl. Ugarte Chacón 2015: 109; Bauman & Murray 2014: 31; Vollhaber 2018: 403), bleibt jedoch unter den Akteuren in seiner Bedeutung bislang unbeleuchtet und ist insofern weitgehend marginalisiert. Allerdings ist festzustellen, dass der fehlende Lokalraum *der Hauptgrund* ist für die Diskrepanz gehörloser und hörender Menschen. Er evoziert ein Machtgefälle. Diese Erkenntnis ist weder bewusst noch kann das Problem eines fehlenden Lokalraums der Gehörlosenkultur jemals aufgelöst werden.

Die einzige Möglichkeit der körperlich und kulturell bedingten Verortung besteht in der kognitiven Raumerschließung. Diese kognitiven Erfahrungsräume kann es erst geben, wenn sich die kulturellen Codes gleichermaßen benennen lassen. »Wissenschaft bildet nicht die Wirklichkeit des Raums ab, sondern trägt dazu bei, Raum zu konstruieren, wobei dieser Konstitutionsprozeß selbst zum Gegenstand der For-

sung gemacht werden kann« (Löw 2019: 220). Raum kann erfahrbar gemacht und verstanden werden, Raum kann aber weder von seinem Seinszustand in eine generelle Verstehbarkeit übersetzt noch hin zu einem Seinszustand konzipiert werden. Dies ist jedoch kein Grund, *Raum* nicht erfahren zu wollen und Raum nicht erfahrbar zu machen. Eine Nichtübertragbarkeit zeugt von der Momentaufnahme gelebter Authentizität, die es zu bewahren gilt. Es lässt sich zusammenführen, dass sich gegenkulturell-geteilte Räume in Anlehnung an Martina Löw (2019) und Rafael Ugarte Chacón (2015) und ein dritter Raum nach Homi K. Bhabha (2011) einander bedingen, um eine vielfältig-differential anerkannte Eigenständigkeit von *Hörstatus-Sprach-Kulturen*⁸ unter der Maßgabe einer Dialog- und Begegnungsermöglichung zu gewährleisten. Beließe man es bei gegenkulturell-geteilten Räumen, könnte kein Dialog gewonnen werden, sondern jeglicher Impuls dazu würde unmittelbar entkräftet (vgl. Vollhaber 2010: 559). Für eine weitreichend soziale Akzeptanz von beiden Seiten ist die symbiotische Verbindung von strukturelem Dialog (zur Erreichung inhaltlich-sachlicher Ziele) und persönlicher Begegnung (willentlicher Austausch) unabdingbar. Es müssen Räume formuliert werden, in denen diese Verbindung möglich ist. An der Stelle greift der dritte Raum, der nicht ausschließlich als dialogbasierter Verhandlungsraum zu betrachten ist, sondern genauso als *begegnungsbasierter Kurationsraum*. Ein Verhandlungsraum ist kein *Kreißaal für Begegnung*. Es kann kein *Verhältnis* geboren werden, indem ein Verhältnis durch *das* Verhältnis verhandelt wird, wonach ein Miteinander gesucht, ein Übereinander geschieht und ein Übereinander bleibt und das Verhältnis *kulturangehörig* gespalten aus dem Verhandlungsraum hervortritt. Genau diese Stelle lässt Bhabha in seinem Konzept des dritten Raums offen (vgl. 2011: 42f.). Es kann ein Verhältnis entstehen, das durch ein drittes Thema *nicht* fokussiert wird. Es ergibt sich. Eine begegnungsbasierte interräumliche Beziehung von Kulturen kann nur entstehen, wenn sie nicht verhandelt werden muss. Kurz und

8 Diese beabsichtigte Schreibweise weist auf die triadische Verbindung von Hörstatus, Sprache und Kultur, wobei erst die Zusammensetzung dieser drei Elemente ein Ganzes ergibt.

bündig schließe ich daraus: Es kann nur ein dritter Raum bzw. Zwischenraum entstehen, wenn ein drittes Thema als Instrument fungiert, das punktuell erschlossen und durch einen dritten Menschen als Vermittler moderiert wird. Der dritte Mensch ist für die Schaffung der Grundstrukturen unabdingbar mit dem Ziel, dass sein Wirken als Vermittler irgendwann obsolet erscheint, wenn sich eine interräumliche Beziehung hinreichend etabliert hat. *Diesen gemeinsamen Raum*, in dem die Beziehung stattfindet, *kann es nur geben, wenn es auch geteilte Räume gibt*. Der gemeinsame Zwischenraum jedoch muss so gestaltet sein, dass sich von einer gemeinsamen Ausgangsbasis her die Differenz entfalten kann. Ich schlage daher eine kognitive Raummodellierung vor.

8.4 Vorschlag: Ansatz einer kognitiven Raummodellierung

Es besteht ein *Deaf Space*, der allerdings von maßgeblicher Einflussnahme der Hörenden geprägt ist. Die Konstitution Deaf Space, inbegriffen Deaf Rules (geltende kulturelle Codes von Gehörlosen) wird nicht verhandelt, denn dafür gibt es keine Grundlage. Erst mit einem Gegenüber verschafft sich der Deaf Space eine Legitimität, denn dann kann verhandelt werden. Nach aktuellem Status quo speist sich der Deaf Space aus der anonymen Hörenden-Welt (der vermeintlichen Hörendenkultur) und steht mithin in deren Abhängigkeit, das bedeutet, es gehört alles zur Hörenden-Welt, was nicht zur Gehörlosenkultur gehört. Die Notwendigkeit eines definierten *Hearing Space*⁹ ist daher zunächst unscheinbar. Vielmehr gelte wohl ein definierter Hearing Space als permanenter, auferlegter Konfrontationsraum für Gehörlose, der die Ausmaße der Repression nur weiter verschärfen würde. Der Hearing Space wäre natürlich ein Raum, in dem *vorwiegend* (das heißt nicht ausschließlich) Lautsprache nach den kulturellen Codes von Hörenden praktiziert wird, nicht zuungunsten von Gehörlosen. Allerdings sollten auch Hörende nicht das Gefühl haben, dass ihnen ihr Raum weggenommen und

9 Den Begriff leite ich von dem bereits etablierten Begriff *Deaf Space* ab.

durch einen aufgesetzten Deaf Space ersetzt wird. Die Anerkennung eines Hearing Space hätte eine, zum Deaf Space gleichgestellte Funktion und Legitimität und könnte damit eine *nachvollziehbare Gleichberechtigung* Gehörloser und Hörender durch die Möglichkeit der individuellen Verortung beider *Weltenbewohner* bewirken. In den jeweiligen Räumen findet der dazugehörige Kulturcode eine Berücksichtigung. Der Raum ist klar definiert. Es wird erst einen anerkannten Deaf Space geben, wenn es einen *anerkannten* Hearing Space gibt. Gleichberechtigt bedeutet in *Balance*, die nur im *Gegengewicht* funktioniert. Um den Ansatz der beiden Spaces anschaulich auf den Punkt zu bringen, stelle man sich ein Theater vor:¹⁰ Ein Theaterstück, das Gebärdensprache als Bühnensprache verwendet, ist im klassischen (anerkannten) Deaf Space anzusiedeln. Hörende dürfen ihn besuchen, jedoch nicht beeinflussen. Aktiv sind die Gehörlosen, passiv die Hörenden. Ein Theaterstück, das Lautsprache als Bühnensprache verwendet, ist im (anerkannten) Hearing Space anzusiedeln, den Gehörlose besuchen dürfen, jedoch nicht maßgeblich beeinflussen. Aktiv sind die Hörenden, passiv die Gehörlosen.

Nun ergibt sich eine Lücke. Wo ist der Raum, indem beide – Gehörlose und Hörende – gleichermaßen agieren, indem möglicherweise beide Sprachen (die Deutsche Gebärdensprache und die deutsche Lautsprache) verwendet werden können und der so dringend erforderlich ist? Es braucht einen dritten (hybriden) Zwischenraum. Hier greift der Ansatz der eingeleiteten *Gebärdensprachgemeinschaft*¹¹, ein Raum in der Mitte, der, so wie er momentan besteht, einen hohen Bedarf aufweist, besprochen zu werden, denn er wird als *Deaf Space* gehandhabt, an dem Hörende teilhaben dürfen, der aber von Hörenden als *gemeinsamer Begegnungsraum* interpretiert wird, an dem beide Seiten gleichermaßen partizipieren können. In Weiterführung der Begriffe Deaf Space

10 Ich verwende an dieser Stelle das Beispiel *Theater*, weil es im Zuge der Experteninterviews und meiner Recherchen im Vorfeld im Sinne einer Zusammenarbeit von Gehörlosen und Hörenden das prägnanteste Thema war.

11 Schon allein, dass es die *Gebärdensprachgemeinschaft* im Wortlaut gibt und von Gehörlosen und Hörenden genutzt wird, zeigt den Bedarf für eine Weiterentwicklung (vgl. EK: Z. 214-217).

und Hearing Space benenne ich den gesuchten Raum in der Mitte, den Zwischenraum, den dritten Raum, in dem ein *konsensuales, barrierefreies Mindset* herrscht,¹² als *Intercultural Space*.

Der Intercultural Space ist so angelegt, dass er maximalen Spielraum in der Ausprägung besitzt. Die Maßgabe lautet: Beide Seiten verhandeln gleichermaßen partizipierend. Bedürfnisse beider *Welten*¹³ müssen berücksichtigt werden. Welche Sprache zu welchem Anteil verwendet wird, obliegt den Akteuren, die diesen Raum jeweils ausfüllen.

»Rahmenbedingungen können sein, dass Räume da sein müssen, dass so was selbstverständlich ist, dass Gelder bereitstehen, dass da keine Diskriminierung vonstattengehen darf. Innerhalb des Konzepts müssen sich die Menschen immer wieder zusammenraufen. [...] Man muss sich immer wieder neu sortieren und immer wieder neu betrachten und neu ausloten« (RM: Z. 940-945).

Ein Raum der möglichen Begegnung muss (abgesehen von wirtschaftlichen Ressourcen¹⁴) so gestaltet sein, dass Berührungsgänge abgebaut werden können, dass Fragen gestellt werden (dürfen) und Antworten erwartet werden können, das heißt, *Fehler* sind erlaubt. Insofern wäre es ein *Raum der Fehlerkompetenz*¹⁵, in dem mit Unsicherheit aufeinander

12 In Anlehnung an Jürgen Dusel, der von *kommunikativer Barrierefreiheit* spricht (vgl. JD: Z. 345-350).

13 Ich nutze den Begriff *Welten* in der Hoffnung, dass er eines Tages mit dem Begriff *Kultur* ersetzt werden kann, wenn die *Hörendenkultur* formuliert ist.

14 Innerhalb dieser Forschung ist es leider nicht möglich, die notwendigen bürokratischen Strukturen und ökonomischen Möglichkeiten zu prüfen und etwaige neue Wege zu konzeptualisieren, wenn es auch dringend erforderlich wäre. Hieran ließe sich ein Anschlussprojekt realisieren.

15 Dieser Begriff kann mit der *Inkompetenzkompensationskompetenz* von Odo Marquard ins Verhältnis gesetzt werden (vgl. Marquard 1995: 23-38). Allerdings kreist Marquard in seinen Ausführungen um den selbstreferenziellen Legitimitätsanspruch der Philosophie durch Philosophie, was ein anderes Licht auf die Grundaussage wirft, als diese Untersuchung es zulässt.

zugegangen werden kann und in dem klar ist, dass auch ein unpassendes Wort kein Problem darstellt. Der Umgang miteinander muss sich jedoch immer in der größtmöglichen Kompetenzbereitschaft von Sprache und kulturspezifischem Wissen vollziehen. Was die Verortung für Deaf Space und Hearing Space gilt, gilt ebenso die Verortungsmöglichkeit für den Intercultural Space. Durch ein *sich verorten können* revidiert sich eine zwangsläufige funktionale Legitimität, sodass der Intercultural Space eben jenen Lern- und Erfahrungsraum¹⁶ bereitstellen kann, den es bislang nicht gibt. Um es mit den Worten von Elisabeth Kaufmann abschließend auszudrücken: »Gegenseitiger Respekt, gegenseitige Anerkennung. Dann kann man sich begegnen. Das ist eigentlich ganz einfach« (EK: Z. 496f.).

8.5 Kommunikative Validierung

Alle Experten erhielten die angefertigte empirische Diskussion zur Prüfung vorgelegt und waren mit der Ausformulierung der empirischen Diskussion einverstanden. Einige Experten äußerten sich ausführlich und gaben eine durchweg positive Rückmeldung. So sei die empirische Diskussion sehr gut informativ und detailliert erläutert und mit der Raummodellierung des Deaf Space, Hearing Space und Intercultural Space, genau der Kern des Problems aufgegriffen und hinreichend die Lücke gefüllt mit Aussicht auf Hoffnung. Es sei nicht der Fall, dass meine Hörenden-Perspektive überwiege, was in diesem Kontext unbedingt zu berücksichtigen ist. Die Objektivität sei sehr angebracht gewesen und verbunden mit dem nötigen respektvollen Umgang sehr wertvoll. Es wurde zudem bemerkt, dass alle Experten trotz ihrer so verschiedenen Blickwinkel die gleiche Meinung und Einschätzung äußerten.

16 Der Lernraum zielt besonders auf Hörende ab, die die Gebärdensprache lernen wollen, ohne einen funktionalen Zugang (durch Familie oder Beruf) zu haben, die ein Praxisfeld für eine Anwendung suchen und damit persönlichen Kontakt ohne einen konkreten Anlass vorweisen müssen, der über ein interkulturelles Interesse hinausgeht.

Es gab eine Rückmeldung zu einer speziellen Textstelle, in der es um die Bedeutung der Aussage ging. So wurde die Bedeutung der Haltung in der Darstellung angepasst, nicht jedoch der inhaltliche Ausgangspunkt.

9 Resümee

Der Abschluss bedarf einer präzisen Zusammenfassung der Ergebnisse im Zusammenhang zur kulturellen Bildung sowie einer Reflexion über die Entstehung dieses Forschungsprojekts und gleichwohl einer kritischen Würdigung, die maßgebliche Einflussfaktoren auf den Prozess aufweist. Last but not least: Was wäre solch eine Untersuchung ohne Anknüpfungspunkte? Andockstellen, die möglich und nötig sind, um sie in anschließenden Untersuchungen aus- und weiterzuführen.

9.1 Conclusio

Es liegt eine Verstrickung von Behinderung und Interkulturalität vor. Räume innerhalb dieser Verstrickung sind nicht bewusst und nicht konkret formuliert, können jedoch vorstellbar werden. Durch das Fehlen eines Lokalraums ergibt sich ein Machtgefälle zwischen Gehörlosen und Hörenden. Der nicht vorhandene Lokalraum der Gehörlosenkultur kann nur durch eine kognitive Raummodellierung ausgeglichen werden, indem Räume nach kulturellen Codes verhandelt und definiert werden. Dabei entstehen gegenkulturell-geteilte Räume, die ich als Deaf Space und Hearing Space benenne. Aus den gegenkulturell-geteilten Räumen ergibt sich ein dritter (Zwischen-)Raum: der Intercultural Space. Dabei ist zu beachten, dass es ohne geteilte Räume keinen dritten Raum geben kann. Der dritte Raum kann indes durch einen unabhängigen Vermittler und ein drittes Thema verhandelt werden. Es geht um die Selbstbestimmung eines Individuums und um

Selbsterfahrung und die Frage, wie diese natürlichen Prozesse umsetzbar sind und vor welchen Herausforderungen sie stehen. Kulturelle Bildung kann als Mechanismus der Verortung mit dem Werte-Leitsatz interpretiert werden: *Wir sind nicht gleich. Wir sind ebenbürtig.* Und wir verhandeln in einem Raum der Fehlerkompetenz.

Kulturelle Bildung ist ein kreatives Spektrum, das sich im *Zwischen* eines Diskurses befindet, um Räume zu erschließen. Dieses Erschließen geschieht im Sinne des Findens und Formulierens eines eigenen Standpunkts, innerhalb beständig verändernder *lebensumweltlicher* Orientierungsprozesse, die als lebenslanges Lernen bezeichnet werden können (vgl. Reinwand-Weiss 2013/2012). Es geht um die individuelle Eigeninitiative unter äußeren Impulsen. »Ästhetische Bildung und Erziehung beziehen sich also in einem engen Begriffsverständnis nicht ausschließlich auf die Künste, sondern sind dann gegeben, wenn eine erhöhte Aufmerksamkeit auf den Gegenstand und die eigene Wahrnehmung gerichtet ist« (ebd.). Kulturelle Bildung ist das Geschehen *während* dieser Orientierungsprozesse. Ästhetische Zugänge fungieren als dritte Themen oder Medien, können Türöffner sein, doch den Schritt zur Erkenntnis muss jeder Mensch selbst gehen. Gehörlose und Hörende befinden sich in diesem Kreativspektrum der kulturellen Bildung, die innerhalb eines Wissenstransfers von Erkenntnissen »zur notwendigen Entwicklung und Positionierung kultureller Bildung beitragen« (Reinwand-Weiss 2015) und insofern eine Grundlage abbilden, kultureller Bildung entscheidende Impulse zu liefern.

9.2 Hintergründe zum Arbeitsprozess

Nicht in jeder Hinsicht traf mein Forschungsvorhaben auf willige Augen, wie es auch Anne C. Uhlig für ihre ethnografische Studie schildert: »Oft erhielt ich Fragen zu meiner Person und meinem Hintergrund« (Uhlig 2012: 30). Genauso habe auch ich es erlebt. Der Hörstatus *Hören* (vor allem hörend-sozialisiert ohne weitreichende Gebärdensprachkenntnis) wird mehrheitlich als Ausgangspunkt eines nicht vorhandenen Kulturwissens gehandhabt, weshalb es einer Form der Erklärung

(respektive Rechtfertigung) bedarf, die ein Forschungsinteresse legitimiert. Es gibt Ablehnungen im Zuge derer die Legitimität scheinbar nicht gegeben ist, wie als *Hörende*, als *hörend-sozialisierter Mensch*, als *nicht aktiver Teil der Community* und als *Fremde* eine solche Studie zu verfassen.¹ Vor allem Athina Lange benannte eine Ablehnung, die Hörende innerhalb solcher Projekte erfahren (könnten), ermunterte mich jedoch, falls dieser Fall eintreten sollte, trotzdem weiterzumachen (vgl. AL: Z. 569-573). Ich bin ihr dafür sehr dankbar. Ein Gegenwind ist immer eine (behindernde) Last und zeigt gleichermaßen den weiten Weg, der noch zu gehen ist.² Mir haben die Hinweise und Warnsignale stets die Brisanz dieser Thematik vor Augen geführt und mich mit ständiger Achtung und mit äußerster Genauigkeit fragen und reflektieren lassen. Diese partizipativ angelegte Studie resultiert aus den Standpunkten von gehörlosen und hörenden Experten, die ich befragt habe, nicht *über*, sondern *mit*.

Für die Anfertigung dieser Forschungsarbeit habe ich Dolmetscher für die Deutsche Gebärdensprache und die deutsche Lautsprache benötigt, um mit gehörlosen Interviewpartnern ins Gespräch kommen zu können, eine Barriere, mit der ich selbst konfrontiert war. Meine eigene Gebärdensprachkompetenz hätte nicht für ein flüssiges Gespräch ausgereicht. Ich war also behindert in der direkten Kommunikation mit gehörlosen Gebärdensprachlern, sodass auch unser Dialog behindert war. Diese Behinderung (Barriere) konnte mit der Verdolmetschung aufgehoben werden, wobei eine Finanzierung von Dolmetschern für Hörende

1 Ich verweise an dieser Stelle auf die Einleitung.

2 Tomas Vollhaber verweist im Zuge seiner Ausführung zur Identitätspolitik der Deaf Studies auf den Bedarf, sich von identitären Studies zu lösen: »Akteure müssen keine Frau sein, um mit den Denkmodellen der Gender Studies zu arbeiten, nicht schwul oder lesbisch für die Queer Studies, nicht behindert für die Disability Studies, nicht schwarz für die Black Studies, nicht jüdisch für die Jewish Studies und kein Migrant für die Postcolonial Studies, denn die Studies fragen nach den Subjektformen der Akteure selbst, die sich vor dem Hintergrund kultureller Codes in den jeweiligen Studies in den historisch-kulturellen Praktiken und Diskursen konstituieren« (2018: 395).

eine Herausforderung darstellt, denn die Strukturen können nur *Betroffene* akquirieren, aber nicht um mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Das Thema schien von allgemeinem Interesse und die Hinwendung der Thematik wurde von allen angefragten Stellen unterstützt. Jedoch sahen die Adressaten für eine Finanzierungsbewilligung keinen eigenen Mehrwert. Die Verbindung von Thema und gesellschaftlichem Beitrag schien nicht gegeben zu sein und scheiterte an infrastrukturellen Manifestationen. So ist ein Mensch in der eigenen Arbeit durch scheinbar unbewegliche Strukturen und ohne Ansprechpartner die sich eine Entscheidung zutrauen behindert. Es sind die Entscheidungsträger, an denen die Paradigmen scheitern (können), denn Entscheidungsträger fügen Handlung und Struktur mitunter ohne Fachexpertise zusammen. Indessen kann ein Dolmetscher als dritte Person innerhalb eines Dialogs sowohl ein Ermöglicher als auch ein Störfaktor des Gesprächs sein. Zu einer sprachlichen Verdolmetschung gehört genauso eine kulturvermittelnde Haltung. So wurde ich während eines Gesprächs selbst durch jene fehlende *Kulturvermittlung* in meiner eigenen Form des Denkens und Kommunizierens blockiert, denn die Körpersprache des gebärdenden Interviewpartners (sehr lebendig und positiv) und die Art und Weise der gedolmetschten Lautsprache (reserviert bis widerwillig) passten nicht zusammen, weshalb auch keine interkulturelle Brücke geschlagen werden konnte. Dadurch, dass ich die lebendigen Gebärden sah, konnte ich im Nachhinein Rückschlüsse ziehen, wie es gemeint war, und innerhalb des Gedächtnisprotokolls aufgreifen. In anderen Fällen gelang es den Dolmetschern, lautsprachlich geäußerte oder gebärdete Inhalte *kulturgerecht* zu übertragen. Mit hörenden Experten dagegen, hatte ich als hörender Mensch (Lautsprachverwender) einen gemeinsamen kulturellen Code, der mir Gespräche im Modus erleichterte. Im Gespräch mit gehörlosen Experten waren mir verschiedene kulturelle Codes zunächst fremd, die ich nach und nach kennenlernen durfte – ein interkultureller Austausch.

9.3 Kritisch gewürdigt

Im Rahmen dieser Untersuchung lassen sich in kritischer Würdigung des Forschungsprozesses einige Punkte benennen. Ein Gleichgewicht an Geschlechterrepräsentation innerhalb der Reihe der Experten war nicht gegeben, was sich jedoch nicht auf die Untersuchung auswirkt. Im Rahmen der Datenerhebung (Experteninterviews) wurde ich mit Blick auf gewisse Themen darauf aufmerksam gemacht, dass bestimmte Ausformulierungen nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind. Entsprechende Aussagen von den Experten wurden selbstverständlich nicht in die empirische Diskussion und Ergebnisdarstellung aufgenommen, helfen aber natürlich für ein hintergründiges Verständnis und zeugt von einem Vertrauensverhältnis, weist jedoch genauso auf die Abhängigkeit von Machtverhältnissen und Repräsentation nach außen im Erämpfen und Verteidigen eines gesellschaftlichen Status.³

Vor allem gehörlose Interviewpartner haben mehrheitlich Angst vor einer Wissensabfrage, was mit dem ungenügendem Ausbau von Bildungszugängen für Gehörlose zusammenhängt. Dieser Umstand muss in der Forschung berücksichtigt werden und führt mitunter zu erschwerten Zugängen zum Gesprächspartner und möglicherweise zu Blockaden, die zur Verminderung von generierbaren Daten führen kann. Dabei muss innerhalb wissenschaftlicher Untersuchungen der wissenschaftliche Hintergrund in der sprachlichen Ausführung gegenüber Interviewpartnern beachtet werden als auch die Übersetzbarkeit in die Operative gewährleistet sein. Es besteht die Gefahr, dass Formulierungen zu *akademisch* erscheinen (vgl. Reinwand-Weiss 2015). Dabei unterliegen diese Mechanismen schnell paternalistischen Zügen, von denen auch ich mich nicht gänzlich freimachen konnte wie in der Ausformulierung der Interviewfragen und in meiner Zurückhaltung, nicht zu komplizierte Fragen zu stellen im Nachgang ersichtlich wurde. Angesichts dieser Interviewfragen ist dennoch ein Prozess ersichtlich. Wo meine Fragen zum ersten Gespräch noch als stereotypisch *hörend*

3 Dennoch können damit Daten nur begrenzt ausgewertet werden.

(naiv) eingestuft werden können, sind sie während des Forschungsprozesses immer präziser und reicher geworden, bis ich im vorletzten Interview ein großes Lob für meine Fragen bekam: »Also so [Betonung auf: so] gut durchdachte Fragen habe ich von einem, ich sag jetzt ganz bewusst ›Hörenden‹, noch nie erlebt« (RM: Z. 50f.). Es war ein persönlich langer Weg der Entwicklung von Kulturverständnis, der keineswegs abgeschlossen ist.

Interviews sind eine Momentaufnahme und eine Dokumentation des Zeitgeschehens. Zu einem anderen Zeitpunkt könnten je nach Gesprächssituation, Wissen des Interviewten, Fragen der Interviewführung usw. (vollkommen) andere Aussagen getroffen werden. Außerdem kann ein Meinungsspektrum abgebildet werden, das allerdings keinen Anspruch auf Vollständigkeit in Bezugnahme jeglicher Individualmeinung besitzt. Diese Tatsachen sind in jeder qualitativen Forschung zu berücksichtigen, aber keine typischen Fehlerquellen. Respektive der Individualität hinter einem Forschungsvorhaben muss die eigene Interpretation benannt werden, die trotz einer neutralen Forscherperspektive und hinreichender Dokumentation des Forschungsvorgangs von der Wirklichkeitskonstruktion des Interpreten geprägt ist. Die Bereitschaft zum Gespräch, die ich von allen Experten erhielt, zeigen mir die soziale und politische Brisanz, die dieses Thema in sich trägt und das bislang unzureichende Widmung erfahren hat (vgl. JD: Z. 66).

9.4 Blick nach vorn

Diese Studie ist keinesfalls ein Abschluss, sondern im Gegenteil: ein Anfang. Eine Gleichstellung funktioniert durch eine Gegenüberstellung, denn erst mit einer Gegenüberstellung können Dialogformate entwickelt werden, weil sie (erst dann) adressiert werden können. Dafür wiederum braucht es etwas, das ebenbürtig gegenübergestellt werden kann. Für eine Gleichstellung Gehörloser und Hörender müssen nicht weiter die Gehörlosen von außen und innen betrachtet werden. Unberücksichtigt ist bislang die Tatsache geblieben, dass für eine Gleichstellung Gehörloser und Hörender die *vermeintliche* Hören-

denkultur zu einer *bestimmbaren* Hörendenkultur transferiert werden muss. Erst wenn sich Hörende als Hörende identifizieren können, sind Gehörlose und Hörende gleichberechtigt. Eine Identität als Hörender setzt voraus, dass die Gehörlosenkultur bereits bekannt und anerkannt ist. Dazu benötigt es den ethnischen Beweis der Hörendenkultur als Pendant zu Anne C. Uhlig's »Ethnographie der Gehörlosen« (2012), als erste ethnographische Studie über die deutsche Gehörlosengemeinschaft. Mit einer *Ethnographie der Hörenden* würde nun erstmals die Hörendenkultur angesichts der Gehörlosenkultur besprochen werden und somit einen Ansatz liefern, Normalität neu zu verhandeln. In diesem Sinne fügen sich Körper und Kultur, Behinderung und Interkulturalität gesellschaftlich konstruiert zusammen und lassen neue Formen von Erkenntnis entstehen, die sich in den Bereich der Grundlagenforschung kultureller Bildung ansiedeln. Die Verstetigung eines Paradigmas – das Leitbild *Inklusion* als Teilmenge eines Ansatzes von *Interkulturalität* zu verstehen – kann zu einem Kanon gesellschaftlich mündiger Haltung führen. Das Thema Inklusion lässt die Anschlussfrage nach konkreter oder leitender Handhabe offen. Kann Inklusion überhaupt einer operativen Implementierung entsprechen oder sollte Inklusion nicht vielmehr von einem visionären Leitgedanken getragen sein, ohne einem neuen Einheitskodex zum Opfer zu fallen, der nach dem Konzept der kulturellen Differenz abermals eine Spaltung hervorbringt? Demzufolge besteht mit Hintergrund dieser Forschungsarbeit die Anschlussfrage, ob Inklusion nicht vielmehr eine Form der Utopie darstellt und als diese auch formuliert werden sollte.

10 Literaturverzeichnis

Anmerkung zur Literaturquelle DAS ZEICHEN: Es handelt sich hierbei um eine wissenschaftliche Fachzeitschrift *Zeitschrift für Sprache und Kultur Gehörloser der GGKG – Gesellschaft für Gebärdensprache und Kommunikation Gehörloser e. V.*¹

Ahrbeck, Bernd (2014): *Inklusion. Eine Kritik*. 2. Auflage. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart.

Bauman, H-Dirksen; Murray, Joseph J. (2014): *Deaf Studies im 21. Jahrhundert: ›Deaf-gain‹ und die Zukunft der menschlichen Diversität*. In: *Das Zeichen* 28:96 (2014), S. 18-41.

Beauftragte der Bundesregierung für die Belange von Menschen mit Behinderungen (Hg.) (2017): *Die UN-Behindertenrechtskonvention. Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen*. Berlin. https://www.bezev.de/media/un-_behindertenrechtskonvention_1.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.

Beauftragter der Bundesregierung für die Belange von Menschen mit Behinderungen (Hg.) (2022): *Lebenslauf Jürgen Dusel*. <https://www.behindertenbeauftragter.de/DE/AS/der-beauftragte/der-beauftragte-node.html?sessionId=AC803CD097F0406878713824822FDBC9.intranet212>. Letzter Abruf am 03.02.2022.

Berufsverband der tauben GebärdensprachdolmetscherInnen (tgsd) e. V. (Hg.) (2017): *Stellungnahme für die Notwendigkeit und den Einsatz von tauben Dolmetscher/innen und den Umgang mit dem Begriff »Re-*

1 <https://ggkg.online/das-zeichen/zeitschrift/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.

- laisdolmetschen*«. https://www.tgsd.de/pdf/stellungnahme_relais.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Bhabha, Homi K. (2011): *Die Verortung der Kultur*. Band 5. Reihe: Studien zur Inter- und Multikultur. Stauffenberg Verlag. Tübingen.
- Biling e. V. Verein für bilinguale Bildung in Deutscher Gebärdensprache und Deutscher Lautsprache (Hg.) (o. J.): Startseite. <https://biling-e.v.de/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Bohnsack, Ralf; Nentwig-Gesemann, Iris; Nohl, Arnd-Michael (Hg.) (2013): *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. 3. Auflage. VS Springer Fachmedien. Wiesbaden.
- Bohnsack, Ralf; Nohl, Arnd Michael (2013): *Exemplarische Textinterpretation. Die Sequenzanalyse der dokumentarischen Methode*. In: Bohnsack, Ralf; Nentwig-Gesemann, Iris; Nohl, Arnd-Michael (Hg.): *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. 3. Auflage. VS Springer Fachmedien. Wiesbaden, S. 325-329.
- Bolten, Jürgen (2012): *Interkulturelle Kompetenz*. 5. Auflage. Landeszentrale für politische Bildung Thüringen. Erfurt.
- Buchner, Tobias; Pfahl, Lisa; Traue, Boris (2015): *Zur Kritik der Fähigkeiten: Ableism als neue Forschungsperspektive der Disability Studies und ihrer Partner_innen*. Zeitschrift für Inklusion, (2). <https://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/273>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Bundesministeriums der Justiz (Hg.) (2020): *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in der im Bundesgesetzblatt Teil III, Gliederungsnummer 100-1, veröffentlichten bereinigten Fassung, das zuletzt durch Artikel 1 u. 2 Satz 2 des Gesetzes vom 29. September 2020 (BGBl. I S. 2048) geändert worden ist*: <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Clarke, Valerie (2006): *Unerhört. Eine Entdeckungsreise durch die Welt der Gehörlosigkeit und Gebärdensprache. über und von Gehörlosen mit vielen Praxisbeispielen*. ZIEL – Zentrum für interdisziplinäres erfahrungsorientiertes Lernen GmbH. Augsburg.

- Cochlear (Hg.) (2022): *Wie Cochlea-Implantate funktionieren*. Ich will Hören. Eine Initiative von Cochlea. https://www.ich-will-hoeren.de/?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=hear-more-ci-de&utm_content=cochlea-implantat&utm_term=cochlea%20implantat&gclid=CjwKCAjwvMqDBhB8EiwAziSmPFVTjt-lATF002Baquv4x8WT2Syoh1kpHNshYvc8cAI_BhleC2VV2xoCCZsQAvD_BwE. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- CODA d.a.c.h. (Hg.) (2019): *CODA: Aufwachsen mit gehörlosen Erwachsenen*. <https://codadach.de/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Deutscher Gehörlosen-Bund e. V. (DGB) (Hg.) (2019): *Pressemitteilung zur bundesweiten Einführung der DGS-Sprachzertifizierung*. Pressemitteilung 07/2019. Berlin. <https://www.gehoerlosen-bund.de/sachthemen/geb%C3%A4rdensprache>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Deutscher Gehörlosen-Bund e. V. (DGB) (Hg.) (2019) [a]: *Der Forderungskatalog des Deutschen Gehörlosen-Bundes e. V. als ein wichtiges Handlungsinstrument zur politischen Verbandsarbeit*. 15. November 2019. Pressemitteilung 09/2019. <https://www.gehoerlosen-bund.de/forderungskatalog>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Deutscher Gehörlosen-Bund (DGB) e. V. (Hg.) (2019 [b]): *Stellungnahme »Musikperformance und Empowerment«*. 17. Dezember 2019. Stellungnahme 09/2019. <https://www.gehoerlosen-bund.de/sachthemen/kultur>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Deutscher Gehörlosen-Bund e.V. (DGB) (Hg.) (o. J.) [a]: *Deutsche Gebärdensprache*. [https://www.gehoerlosen-bund.de/faq/deutsche%20geb%C3%A4rdensprache%20\(dgs\)](https://www.gehoerlosen-bund.de/faq/deutsche%20geb%C3%A4rdensprache%20(dgs)). Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Deutscher Gehörlosen-Bund e. V. (DGB) (Hg.) (o. J.) [b]: *Gehörlosigkeit*. <https://www.gehoerlosen-bund.de/faq/geh%C3%B6rlosigkeit>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Deutscher Gehörlosen-Bund e. V. (DGB) (Hg.) (o. J.) [c]: *Präsidium*. <https://www.gehoerlosen-bund.de/dgb/pr%C3%A4sidium>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Ehrhardt, Franziska (2010): *Unsere Welt ist visuell. Über die Kultur der Gehörlosigkeit*. Band 4. Reihe: Lebenswelten. Paulo-Freire-Verlag. Oldenburg.

- Ergänzende unabhängige Teilhabeberatung (EUTB) (Hg.) (o. J.): *Partizipation*. <https://www.teilhabeberatung.de/woerterbuch/partizipation>. n. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Europarat (Hg.) (2020): *Europäische Charta der Regional- oder Minderheitensprachen*. <https://www.coe.int/de/web/european-charter-regional-or-minority-languages>. Und: *Vertragsstaaten der Europäischen Charta der Regional-oder Minderheitensprachen und ihre Regional-oder Minderheitensprachen*. <https://rm.coe.int/languages-covered-de-rev/16809e45f5>. Letzter Abruf beider Links am 03.02.2022.
- Firlinger, Beate (2003): *Buch der Begriffe. Sprache. Behinderung, Integration*. bidok – die barrierefreie digitale Bibliothek zu Behinderung und Inklusion. http://bidok.uibk.ac.at/library/firlinger-begriffe.html?use_altcss=true#idm458. Integration: Österreich. Wien. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Fischer, Klaus (2010): *Die Entstehung der Wissenschaft: Eine interkulturelle Perspektive*. In: Yousefi, Hamid Reza; Fischer, Klaus (Hg.) (2010): *Interkulturalität. Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*. Verlag Traugott Bautz. Nordhausen, S. 125-141.
- Flick, Uwe (1987): *Methodenangemessene Gütekriterien in der qualitativ-interpretativen Forschung*. In: Bergold, Jarg; Flick, Uwe (Hg.) (1987): *Ein-Sichten: Zugänge zur Sicht des Subjekts mittels qualitativer Forschung*. Band 14. Reihe: Forum für Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis. Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie e. V. dgvt-Verlag. Tübingen, S. 247-262. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:o168-ssoar-25865>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Flick, Uwe (2011): *Triangulation. Eine Einführung*. 3. Auflage. Band 12. Reihe: Qualitative Sozialforschung. Praktiken – Methodologien – Anwendungsfelder. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1973): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Carl Hanser Verlag. München.
- Foucault, Michel; Fontana, Alessandro; Pasquino, Pasquale (1978): *Wahrheit und Macht. Interview mit Michel Foucault*. In: Foucault Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Merve Verlag. Berlin, S. 21-54.

- Foucault, Michel; Werner, Pascale (1976): *Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. Ein Gespräch mit Pascale Werner*. In: Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Band 61. Reihe: Internationale Marxistische Diskussion. Merve Verlag. Berlin.
- Fröhlich, Andreas (2018): *Sein oder Haben. Eine Einführung*. In: Lamers, Wolfgang (Hg.) (2018): *teilhabe von Menschen mit schwerer und mehrfacher Behinderung an Alltag | Arbeit | Kultur*. Band 3. Reihe: Impulse: Schwere und mehrfache Behinderung. ATHENA-Verlag. Oberhausen, S. 15-20.
- Gläser, Jochen; Laudel, Grit (2010): *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. 4. Auflage. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Goffman, Erving (1972): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. 6. u. 7. Tsd. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M..
- Grünberger, Viviane (2020): *Verstrickungen von Audismus und hearing privileges in der Diskussion um »kulturelle Aneignung« von Gebärdensprache – Eine kritische Diskursanalyse*. In: *Das Zeichen* 34:115 (2020), S. 234-253.
- Habermas, Jürgen (1973): *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M..
- Hahn, Hans Peter (2011): *Antinomien kultureller Aneignung: Einführung*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 136: S. 11-26. Dietrich Reimer Verlag. Frankfurt a.M.. https://www.academia.edu/4526444/Antinomien_kultureller_Aneignung_Einf%C3%BChrung_2011_. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Han, Byung-Chul (2005): *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Merve Verlag. Berlin.
- Hase, Ulrich (2004): *Erwartungen an die Hörgeschädigtenpädagogik*. In: Deutsche Gesellschaft der Hörbehinderten – Selbsthilfe und Fachverbände e. V. 24.03.2004. <https://www.deutsche-gesellschaft.de/fokus/erwartungen-an-die-hoergeschaedigtenpaedagogik>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Hermes, Gisela; Rohrmann, Eckhard (Hg.) (2006): *Nichts über uns – ohne uns! Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung*. AG SPAK Bücher. Neu-Ulm.

- Herriger, Norbert (2002): *Empowerment in der Sozialen Arbeit. Eine Einführung*. 3. Auflage. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart.
- Hormel, Ulrike; Scherr, Albert (Hg.) (2004): *Bildung für die Einwanderungsgesellschaft. Perspektiven der Auseinandersetzung mit struktureller, institutioneller und interaktioneller Diskriminierung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Issing, Peter (o. J.): *Taubheit – Medizinische Experten*. Leading Medicine Guide. Deutscher Verlag für Gesundheitsinformation. Heidelberg. <https://www.leading-medicine-guide.de/erkrankungen/ohren/taubheit>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Jullien, François (2019): *Es gibt keine kulturelle Identität*. 5. Auflage. Suhrkamp Verlag. Berlin.
- Kahle, Ute (2019): *Inklusion, Teilhabe und Behinderung. Herausforderungen und Perspektiven der Transformationsprozesse von Organisationen der Behindertenhilfe aus institutioneller Sicht*. Lebenshilfe. Verlag der Bundesvereinigung. Marburg.
- Karpa, Jonas (2019): *Warum »Handicap« das falsche Wort für Behinderung ist*. In: Leidmedien.de. Ein Projekt von Sozialhelden e. V. Aktuelle Beiträge, Kultur. <https://leidmedien.de/aktuelles/warum-handicap-das-falsche-wort-fuer-behinderung-ist/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Kastl, Jörg Michael (2017): *Einführung in die Soziologie der Behinderung*. 2. Auflage. Springer Fachmedien. Wiesbaden.
- Kleemann, Frank; Krähnke, Uwe; Matuschek, Ingo (Hg.) (2009): *Interpretative Sozialforschung. Eine praxisorientierte Einführung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Krauthausen, Raúl (2020): *Ausgeforscht und ausgenutzt? Ein Plädoyer für einen Rollenwechsel in der Forschung zu Behinderung*. 12.10.2020. <https://raul.de/leben-mit-behinderung/ausgeforscht-und-ausgenutzt-ein-plaedoyer-fuer-einen-rollenwechsel-in-der-forschung-zu-behinderung/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Kresić, Marijana (2016): *Sprache und Identität*. In: Kilian, Jörg; Brouër, Birgit; Lüttenberg, Dina (Hg.) (2016): *Handbuch Sprache in der Bildung*. Walter de Gruyter Verlag. Berlin/Boston, S. 122-140.

- Kronauer, Martin (2013): *Soziologische Anmerkungen zu zwei Debatten über Inklusion und Exklusion*. In: Burtscher, Reinhard; Ditschek, Eduard Jan; Ackermann, Karl-Ernst; Kil, Monika; Kronauer, Martin (Hg.) (2013): *Zugänge zu Inklusion. Erwachsenenbildung, Behindertenpädagogik und Soziologie im Dialog*. W. Bertelsmann Verlag. Bielefeld, S. 53-64.
- Kulig, Wolfram; Schirbort, Kerstin; Schubert, Michael (Hg.) (2011): *Empowerment behinderter Menschen. Theorien, Konzepte, Best-Practice*. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart.
- Kurrer, Rauthgundis (2013): *Gehörlose im Wandel der Zeit*. Inaugural-Dissertation. Ludwig-Maximilians-Universität München. https://e-doc.ub.uni-muenchen.de/16611/1/Kurrer_Rauthgundis.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Kusters, Annelies; De Meulder, Maartje; Friedner, Michele; Emery, Steve (2015): *Zu »Diversität« und »Inklusion«: Unterschiedliche Paradigmen für die Umsetzung der Rechte von Sign Language Peoples*. [Übersetzung aus dem Englischen: Trixi Bücken]. In: *Das Zeichen* 29:100 (2015), S. 210-225.
- Ladd, Paddy (2003): *Understanding Deaf Culture. In Search of Deafhood*. Cromwell Press Ltd. Clevedon.
- Lane, Harlan (1994): *Die Maske der Barmherzigkeit. Unterdrückung von Sprache und Kultur der Gehörlosengemeinschaft*. Band 26. Reihe: Internationale Arbeiten zur Gebärdensprache und Kommunikation Gehörloser. SIGNUM-Verlag. Hamburg.
- Lane, Harlan; Hoffmeister, Robert; Bahan, Ben (Hg.) (1996): *A Journey into the DEAF-WORLD*. DawnSignPress. San Diego.
- Leonhardt, Annette (2010): *Einführung in die Hörgeschädigtenpädagogik*. 3. Auflage. Ernst Reinhardt Verlag. München.
- Lindmeier, Christian (Hg.) (2019): *Differenz, Inklusion, Nicht/Behinderung. Grundlinien einer diversitätsbewussten Pädagogik*. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart.
- Löw, Martina (2019): *Raumsoziologie*. 10. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M..
- Marquard, Odo (1995): *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien. Philipp Reclam jun. Stuttgart.

- Mathes, Rainer (1992). *Hermeneutisch-klassifikatorische Inhaltsanalyse von Leitfadengesprächen: über das Verhältnis von quantitativen und qualitativen Verfahren der Textanalyse und die Möglichkeit ihrer Kombination*. In: Hoffmeyer-Zlotnik, J. H. P. (Hg.) (1992): *Analyse verbaler Daten: über den Umgang mit qualitativen Daten*. Westdt. Verlag. Opladen. S. 402-424. https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/2582/ssoar-1992-mathes-hermeneutisch-klassifikatorische_inhaltsanalyse_von_leitfadengesprachen.pdf?sequence=1. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Mecheril, Paul (2009): *Verfremdungseffekte, Brecht, die Migrationsgesellschaft und ihre Kultur*. In: Hornberg, Sabine; Dirim, İnci; Lang-Wojtasik, Gregor; Mecheril, Paul (Hg.): *Beschreiben – Verstehen – Interpretieren. Stand und Perspektiven International und Interkulturell Vergleichender Erziehungswissenschaft in Deutschland*. Waxmann Verlag. Münster.
- Mindess, Anna (2006): *READING BETWEEN THE SIGNS. Intercultural Communication for Sign Language Interpreters*. Intercultural Press, a division of Nicholas Brealey Publishing. Boston/London.
- Mohos, Anna-Kristina (2017): *Taubsein anders denken*. In: *Das Zeichen* 31:105 (2017), S. 34-43.
- Neumann, Johannes (Hg.) (1997): *»Behinderung«*. *Von der Vielfalt eines Begriffs und dem Umgang damit. Zentrum zur interdisziplinären Erforschung der Lebenswelten behinderter Menschen (Z.I.E.L.)*. 2. Auflage. Band 1. Reihe: Studien zu Lebenswelten behinderter Menschen. Attempto Verlag. Tübingen.
- Nohl, Arnd-Michael (2008): *Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis*. 2. Auflage. Band 16. Reihe: Qualitative Sozialforschung. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Oliveira, Domingos de (2019): *Barrierefreiheit und Inklusion – Gemeinsamkeiten und Unterschiede*. <https://www.netz-barrierefrei.de/wordpress/gesellschaft/barrierefreiheit-und-inklusion-gemeinsamkeiten-und-unterschiede/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Padden, Carol; Humphries, Tom (1991): *Gehörlose. Eine Kultur bringt sich zur Sprache*. Dt. Erstausg. Band 16. Reihe: Internationale Arbeiten zur Gebärdensprache und Kommunikation Gehörloser. Signum-Verlag. Hamburg.

- Polaschegg, Andrea (2005): *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgengländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Walter de Gruyter Verlag, Berlin.
- Prillwitz, Siegmund (1989): *Zum Konzept der Zweisprachigkeit in Erziehung und Bildung Gehörloser Eine Einladung zur Diskussion*. In: *Das Zeichen*. 3:10 (1989), S. 76-87.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2009): *Qualitative Sozialforschung*. Ein Arbeitsbuch. 2. Auflage. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Qualitative Sozialforschung*. Ein Arbeitsbuch. 4. Auflage. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.
- Rajashekhar, Asha (2011): *Die Taubengemeinschaft zu Zeiten des Postkolonialismus (und von »Hearing Privileges«?) Die hörende Dominanzgruppe und die gehörlose Minderheitengruppe im Blickfeld der Diskussionen zu »Audismus« und »Linguizismus«*. In: *Das Zeichen* 25:88 (2011), S. 290-299.
- Reichertz, Jo (1995): *Objektive Hermeneutik*. In: Flick, Uwe; v. Kardorff, Ernst; Keupp, Heiner; v. Rosenstiel, Lutz; Wolff, Stephan (Hg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. 3. Auflage. Psychologie Verlags Union, Weinheim, S. 223-228.
- Reinwand-Weiss, Vanessa-Isabelle (2013/2012): *Künstlerische Bildung – Ästhetische Bildung – Kulturelle Bildung*. In: KULTURELLE BILDUNG ONLINE: <https://www.kubi-online.de/artikel/kuenstlerische-bildung-aesthetische-bildung-kulturelle-bildung>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Reinwand-Weiss, Vanessa-Isabelle (2015): *Wirkungsnachweise in der Kulturellen Bildung: Möglich, umstritten, vergeblich, nötig?* In: KULTURELLE BILDUNG ONLINE. <https://www.kubi-online.de/artikel/wirkungsnachweise-kulturellen-bildung-moeglich-umstritten-vergeblich-noetig>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Reinwand-Weiss, Vanessa-Isabelle (2020): *Künste sind Motor für die Entwicklung – Interview mit Vanessa-Isabelle Reinwand-Weiss*. 20.03.2020. Rat für Kulturelle Bildung. <https://www.rat-kulturelle-bildung.de/detail/detail/kuenste-sind-motor-fuer-die-entwicklung-int>

- erview-mit-vanessa-isabelle-reinwand-weiss. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Richter, Irina (2018): *Ein Leitfaden zur barrierefreien Kommunikation im kulturellen Bereich*. Herausgegeben vom Landesverband der Gehörlosen Baden-Württemberg e. V. 2. Auflage. Stuttgart. https://www.freiburg.de/pb/site/Freiburg/get/params_E1969097226/1190458/Leitfaden-barrierefreie-Kommunikation_im_kulturellen_Bereich.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Rogers, Richard A. (2006): *From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation*. In: *Communication Theory*. Band (Vol.) 16. Ausgabe (Issue) 4. School of Communication, Northern Arizona University, S. 474-503. https://www.du.edu/housing/media/documents/rogers_communications-theory.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Rombach, Fabian (2017): *Aktivierende Unabhängigkeit und behinderte Abhängigkeit*. In: *Das Zeichen* 31:107 (2017), S. 406-415.
- Rommelspacher, Birgit (2006): *Wie wirkt Diskriminierung? Vortrag zur Tagung »Ethik und Behinderung – Vom Paradigmenwechsel zur Praxis der Anerkennung«*. 12. Mai 2006. Kooperationsveranstaltung mit der Bundesvereinigung Lebenshilfe und der Katholischen Akademie in Berlin. <https://www.imew.de/de/barrierefreie-volltexte-1/volltexte/rommelspacher-wie-wirkt-diskriminierung>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Rommelspacher, Birgit (2011): *Zwischen Irritation, Fürsorge und Aggression. Zum Umgang mit behinderten Menschen*. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung »Behinderung ohne Behinderte?! Perspektiven der Disability Studies«. Universität Hamburg. 12.12.2011. https://www.zedis-ev-hochschule-hh.de/files/rommelspacher_12122011.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Schäffter, Ortfried (2013): *Inklusion und Exklusion aus relationaler Sicht – Eine grundagentheoretische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Inklusionsprozessen*. In: Burtcher, Reinhard/Ditschek, Eduard Jan/Ackermann, Karl-Ernst/Kil, Monika/Kronauer, Martin (Hg.) (2013): *Zugänge zu Inklusion. Erwachsenenbildung, Behindertenpädagogik und Soziologie im Dialog*. W. Bertelsmann Verlag. Bielefeld, S. 53-64.

- Sozialhelden e. V. (Hg.) (o.J.): *Leitmedien.de*. Ein Projekt des Berliner Vereins SOZIALHELDEN e.V. <https://leidmedien.de/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Stokoe, William C. (2005): *Sign Language Structure: An Outline of the Visual Communication Systems of the American Deaf*. Gallaudet University. In: *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Band (Vol.) 10. Ausgabe (Issue) 1, S. 3-37. <https://doi.org/10.1093/deafed/eni001>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.) Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*. S. Fischer Verlag. Frankfurt a.M..
- Teuber, Hartmut (1995): *Hörgeschädigt, hörbehindert, gehörlos oder taub?* In: *Das Zeichen* 9:31 (1995), S. 40-43.
- Theunissen, Georg (2013): *Empowerment und Inklusion behinderter Menschen. Eine Einführung in die Heilpädagogik und Soziale Arbeit*. 3. Auflage. Lambertus-Verlag. Freiburg i.Br..
- Thimm, Walter (2006): *Behinderung und Gesellschaft. Texte zur Entwicklung einer Soziologie der Behinderten*. Edition S. Band 2. Reihe: Materialien zur Soziologie der Behinderten. Universitätsverlag C. Winter. Heidelberg.
- Timmermanns, Nina (2005): *The status of sign languages in Europe*. Bericht/Report. Hg. v. Council of Europe, in co-operation with the Committee on the Rehabilitation and Integration of People with disabilities (CD-P-RR). <https://rm.coe.int/16805a2a1a>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Turner, Bryan S. (1991): *Review Article: Missing bodies – towards a sociology of embodiment*. In: *Sociology of Health and Illness*. Band (Vol.) 13. Ausgabe (Issue) 2, S. 265-273. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/1467-9566.ep11340829>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Ugarte Chacón, Rafael (2015): *Theater und Taubheit. Ästhetiken des Zugangs in der Inszenierungskunst*. transcript Verlag. Bielefeld.
- Uhle, Arnd (2004): *Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität*. Band 121. Reihe: Jus Publicum – Beiträge zum Öffentlichen Recht. Mohr Siebeck. Tübingen.

- Uhlig, Anne C. (2012): *Ethnographie der Gehörlosen. Kultur – Kommunikation – Gemeinschaft*. transcript Verlag, Bielefeld.
- UNESCO (Hg.) (1994): *Die Salamanca Erklärung und der Aktionsrahmen zur Pädagogik für besondere Bedürfnisse. angenommen von der Weltkonferenz »Pädagogik für besondere Bedürfnisse: Zugang und Qualität« Salamanca, Spanien, 7.–10. Juni 1994*. https://www.unesco.de/sites/default/files/2018-03/1994_salamanca-erklaerung.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Vogel, Helmut (2010): *Taubsein. Vom Aufbruch einer Bewegung*. Gehörlosenkultur. Magazin MENSCHEN 2/2010. Herausgegeben von Aktion Mensch. S. 52–55. https://www.deafhistorynow.de/mediapool/86/866123/data/Taubsein_Vogel_Menschen_Nr_2_.2-2010_S_52-55.pdf. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Vollhaber, Tomas (2010): *Gefangen im Deaf Space. Anmerkungen zum Deutschen Gebärdensprachtheater-Festival 2010*. In: *Das Zeichen* 24:86 (2010), S. 540–562.
- Vollhaber, Tomas (2011): *In Leder über den Campus – Anmerkungen zu den performativen Studiengängen Disability Studies und Deaf Studies*. In: *Das Zeichen* 25:89 (2011), S. 500–513.
- Vollhaber, Tomas (2012): *Akte der Verständigung – Deaf Studies und die Differenz von Präsentation und Repräsentation*. In: *Das Zeichen* 26:92 (2012), S. 536–553.
- Vollhaber, Tomas (2018): *Deaf Studies neu denken*. In: *Das Zeichen* 32:110 (2018). S. 394–409.
- Vollhaber, Tomas (2020): *Wem gehört die Gebärdensprache?* In: *Das Zeichen* 34:116 (2020), S. 388–401.
- Waldschmidt, Anne (2005): *Disability Studies: individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung?* In: *Psychologie und Gesellschaftskritik*. 29(1). S. 9–31. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:he:0168-ss0ar-18770>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Waldschmidt, Anne (2006): *Brauchen die Disability Studies ein »kulturelles Modell« von Behinderung?* In: Hermes, Gisela und Rohrmann, Eckhard (Hg.) (2006): *Nichts über uns – ohne uns! Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung*. AG SPAK Bücher. Neu-Ulm, S. 83–96.

- Waldschmidt, Anne; Schneider, Werner (2007): *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. transcript Verlag. Bielefeld.
- Walgenbach, Katharina (2017): *Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft*. 2. Auflage. Verlag Barbara Budrich. Opladen/Toronto.
- Wegener, Claudia (2005): *Inhaltsanalyse*. In: Mikos, Lothar und Wegener, Claudia (Hg.) (2005): *Qualitative Medienforschung. Ein Handbuch*. UVK Verlagsgesellschaft. Konstanz, S. 200-208.
- Welsch, Wolfgang (2017): *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*. new academic press. Wien.
- Werth, Isa; Sieprath, Horst (2002): *Interkulturelle Kommunikation zwischen Hörenden und Gehörlosen*. In: *Das Zeichen*. 16:61 (2002), S. 360-364.
- Witsch, Monika (2008): *Kultur und Bildung. Ein Beitrag für eine kulturwissenschaftliche Grundlegung von Bildung im Anschluss an Georg Simmel, Ernst Cassirer und Richard Höningwald*. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Woodward, James (1972): *Implications for sociolinguistic research among the Deaf*. Sign Language Studies. Gallaudet University Press. S. 1-7.
- World Federation of the Deaf (WHD) (Hg.) (2016): *WFD Charter on Sign Language Rights for All. Charter Text*. <https://wfdeaf.org/charter/>. Letzter Abruf am 03.02.2022.
- Yousefi, Hamid Reza; Braun, Ina (2011): *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Zante, Wille Felix (2019): *Die Podiumsdiskussion »Kulturelle Aneignung im Kontext der Gebärdensprachgemeinschaft« – ein zusammenfassender Rückblick*. In: *Das Zeichen* 33:111 (2019), S. 162-167.

Kulturwissenschaft



Tobias Leenaert

Der Weg zur veganen Welt

Ein pragmatischer Leitfaden

Januar 2022, 232 S., kart., Dispersionsbindung,
18 SW-Abbildungen

20,00 € (DE), 978-3-8376-5161-4

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5161-8

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5161-4



Michael Thompson

Mülltheorie

Über die Schaffung und Vernichtung von Werten

2021, 324 S., kart., Dispersionsbindung, 57 SW-Abbildungen
27,00 € (DE), 978-3-8376-5224-6

E-Book:

PDF: 23,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5224-0

EPUB: 23,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5224-6



Erika Fischer-Lichte

Performativität

Eine kulturwissenschaftliche Einführung

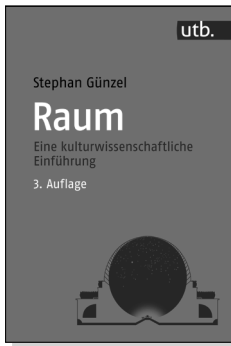
2021, 274 S., kart., Dispersionsbindung, 3 SW-Abbildungen
23,00 € (DE), 978-3-8376-5377-9

E-Book:

PDF: 18,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5377-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Kulturwissenschaft



Stephan Günzel

Raum

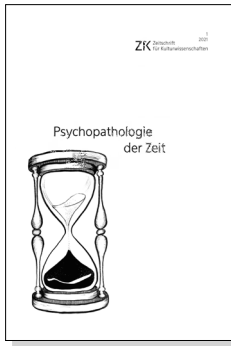
Eine kulturwissenschaftliche Einführung

2020, 192 S., kart.

20,00 € (DE), 978-3-8376-5217-8

E-Book:

PDF: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5217-2



Maximilian Bergengruen, Sandra Janßen (Hg.)

Psychopathologie der Zeit

Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 1/2021

Januar 2022, 176 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-5398-4

E-Book:

PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5398-8



Thomas Hecken, Moritz Baßler, Elena Beregow,
Robin Curtis, Heinz Drügh, Mascha Jacobs,
Annekatrin Kohout, Nicolas Pethes, Miriam Zeh (Hg.)

POP

Kultur und Kritik (Jg. 10, 2/2021)

2021, 176 S., kart.

16,80 € (DE), 978-3-8376-5394-6

E-Book:

PDF: 16,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-5394-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

