

Kultur - Interkultur - Nachhaltigkeit

Müller, Christa; Werner, Karin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Müller, C., & Werner, K. (2006). Kultur - Interkultur - Nachhaltigkeit. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 2813-2821). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-143371>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kultur – Interkultur – Nachhaltigkeit

Christa Müller und Karin Werner

Die Nachhaltigkeitsdebatte ist ein genuin globaler Diskurs, der international und mit universalistischem Anspruch geführt wird. Es fällt jedoch auf, dass dieser Diskurs in Deutschland in erheblich stärkerem Maße als etwa in Großbritannien mittelschichtzentriert ist und ethnisch von der einheimischen Bevölkerung dominiert wird. Das vielfältige Wissen von MigrantInnen jedenfalls ist in ihm nur in unbefriedigender Weise präsent und wirksam. Wir gehen davon aus, dass das Paradigma der Nachhaltigkeit wesentlich mehr Wirkmacht entfalten könnte, wenn es interkulturell verknüpft und kommuniziert würde. Bislang ist zu wenig zur Kenntnis genommen worden, dass es kulturell verschiedene Zugänge zu und Verständnisse von Nachhaltigkeit gibt. Anstatt kulturelle Differenzen auszublenden, wäre es sinnvoll, auch hierzulande damit zu beginnen, sie gelten und unter dem Dach einer lebendigen und praxisnahen Nachhaltigkeitsdebatte fruchtbar werden zu lassen.

Nachhaltigkeit und die um diesen Begriff herum angesiedelte soziale Praxis könnten auf mehrfache Weise fruchtbar gemacht werden. Zum einen birgt sie eine Möglichkeit für MigrantInnen, ihre situierten Wissensbestände in einen relevanten Diskurs der Aufnahmegesellschaft einzuspeisen und sich dabei hiesige Praktiken habituell anzueignen. Andererseits wird die Nachhaltigkeitsdebatte durch die von MigrantInnen eingebrachten Aspekte um neue Wissens- und lebensweltliche Facetten bereichert. Sie erhält damit zugleich eine komplexere kulturelle Bedeutung.

Mit den Interkulturellen Gärten bestehen seit einigen Jahren Sozialräume, in denen die beteiligten Akteure dies zum Teil recht erfolgreich versuchen. Interkulturelle Gärten sind ein in Deutschland neues Phänomen, das seinen Anfang 1996 in Göttingen mit einer Initiative bosnischer Flüchtlingsfrauen nahm. Sie wollten damit ihr Leben wieder in die eigenen Hände nehmen. In Interkulturellen Gärten bauen MigrantInnen, häufig mit Fluchthintergrund, gemeinsam mit Deutschen Obst und Gemüse an, backen ihr Brot, kochen, feiern Feste, organisieren Deutsch- und Computerkurse, konzipieren interkulturelle Umweltbildungsarbeit und bringen bei all diesen Aktivitäten ihre jeweiligen Kompetenzen und ihr Wissen ein. Soziale Zusammenhänge behutsam wiederherzustellen und den Menschen damit die Möglichkeit zu geben, ähnlich wie beim Wurzeln-Schlagen von Pflanzen neuen »Boden unter den Füßen« zu gewinnen, ist Sinn und Zweck der Gärten.

Heute haben sich bereits mehr als 60 Projekte bzw. Initiativen im Aufbau zum »Netzwerk Interkulturelle Gärten« zusammengeschlossen, das von der Stiftung Interkultur beraten, vernetzt und erforscht wird. Im Mittelpunkt der Stiftungsarbeit stehen die integrativen Praktiken der Einwanderinnen und Einwanderer selbst. Beleuchtet wird dabei insbesondere die Schnittstelle von Nachhaltigkeit und Migration. Die Stiftung Interkultur versucht, Perspektiven jenseits von üblichen Dichotomisierungen aufzunehmen, theoretisch zu bündeln und engagiert zu vermitteln. (<http://www.stiftung-interkultur.de>)

Der Erfolg Interkultureller Gärten ist dabei vor allem in der spezifischen Positionierung dieser Projekte in »Zwischenräumen« zu suchen: Anders als viele andere Integrationsprojekte bilden Interkulturelle Gärten eine (keinesfalls mit einer Einbahnstraße zu verwechselnde) Passage bzw. einen durch ihre eigene Praxis sich bildenden Übergang zwischen dem Herkunfts- und dem Aufnahmeland der GärtnerInnen sowie zwischen ihrer biografischen Vergangenheit und ihrer Gegenwart. Das Zusammenspiel mehrerer Faktoren macht die Interkulturellen Gärten zum privilegierten Ort der Produktion inter- oder transkulturellen Wissens. Die praktische Ebene des biologischen Anbaus von Gartenfrüchten schließt auch das Teilen und Organisieren von Raum-Zeit und die kulturelle Repräsentation und Reflexion des »Eigenen« gegenüber den jeweils anderen Kultur- bzw. Sinnzusammenhängen ein. Dieses öffentlich stattfindende und daher auch (zumindest mikro-)politisch bedeutsame Spiel kultureller Repräsentation gibt den beteiligten kulturellen Gruppen die Möglichkeit des Bergens ihrer eigenen kulturellen Besitztümer, die nun in Prozessen des Vermittelns, Verhandeln und Anerkennens in Beziehung zu anderen gesetzt werden. Die hier vollzogene Bewegung ist also – und das ist signifikant – eine doppelte: Zum einen sind bei den beteiligten Akteuren Prozesse des Bewahrens und der Abgrenzung ihrer eigenen kulturellen Identität zu beobachten. Andererseits geht damit eine reflexive Verortung der eigenen kulturellen Position in einer interkulturellen »Landkarte« einher. Es scheint, dass genau diese Dialektik des Wieder-(Er-)Findens und der Neuverortung des eigenen Kulturrepertoires in Relation zu Anderen einen höchst effektiven Lernmechanismus von Selbst- und Weltaneignung in Gang setzt.

Um Lernprozesse von MigrantInnen als nachhaltigkeitsrelevante Beiträge zu einer zukunftsfähigen Gesellschaft – die aus unserer Sicht immer auch eine Einwanderungsgesellschaft ist – erkennen und anerkennen zu können, bedarf es einer Reihe von Voraussetzungen. Grundvoraussetzung ist, dass Migrationsphänomene auch und gerade im Nachhaltigkeitskontext als gesellschaftliche »Normalität« begriffen werden, die es gilt zu einem zentralen Ausgangspunkt von gesellschaftlichen Transformationsprozessen zu machen. Mit anderen Worten: Nicht nur der »Nationalstaat« alter Prägung, auch die Nachhaltigkeitsdebatte selbst braucht einen erweiterten Gesellschafts- und Kulturbegriff.

Ludger Pries (2001) verdeutlicht in seinen empirischen Arbeiten, dass sich die Form und der Charakter von Migration stets mit den Lebensbedingungen der beteiligten Menschen verändert haben. Viele historische Gesellschaften nicht nur auf europäischem Territorium waren in der einen oder anderen Form Migrationsgesellschaften bzw. pluriethnische und -religiöse »Patchworks«.

Der Blick auf die Migrationsgesellschaft ist unweigerlich auch ein politischer, denn seit der Etablierung des Nationalstaats als primäre politische Verfassung und als »imaginierte Gemeinschaft«, bestimmt diese Form des Zusammenlebens den Blickwinkel auf das Eigene und das Fremde. Bis heute ist der Nationalstaat weltweit die primäre politische Form geblieben, und noch heute schließt die Nationalgesellschaft ihre Mitglieder auf vielfältige Weise ein. Die Identitätspolitik der Nation wirkt mächtig und auf vielen Ebenen auf das Subjekt. Eine prominente Rolle spielen dabei sicherlich die von Pierre Bourdieu zu Recht als »Denker des Staates« klassifizierten Wissenschaftler. So wurde in der Soziologie des 20. Jahrhunderts der Leitbegriff »Gesellschaft« noch bis vor kurzem vielfach als ein analytisches Äquivalent zur Nationalgesellschaft gedacht. Die Aachener Kulturosoziologin Julia Reuter (2002) bringt die Identitätspolitik des modernen Nationalstaats wie folgt auf den Punkt:

»Die Stabilität und Macht der Moderne schöpft aus einer klaren Identitätspolitik, welche die Nation bzw. den Staatsbürger als semantische Grundlage kultureller Integration und Abgrenzung instrumentalisiert, den Fremden als Feind brandmarkt: Grenzen werden zu Kampfzonen, sie sind die Front, an der der Krieg des Eigenen gegen das Fremde ausgetragen wird.«

Doch gibt es in den vergangenen Jahren zunehmend Ansätze, die diese Hegemonie des Nationalstaats kritisch beleuchten und andere Formen des Sozialen in den Blick nehmen. Wie sind diese Ansätze in der Lage, Migrationsgesellschaft so zu denken, dass nicht nationalstaatliche Egoismen, Chauvinismen und im Zusammenhang damit die gefährliche Logik von Ressentiments bestimmend sind, sondern die Komplexität hochmoderner pluraler Gesellschaften?

Mehr noch als der Gesellschaftsbegriff ist der Kulturbegriff als analytischer Begriff in den vergangenen Jahren fragwürdig und in vielerlei Hinsicht neuen Lesarten unterzogen worden. Der klassische, im 18. und 19. Jahrhundert verfestigte Kulturbegriff beschreibt Kultur als »jenen Gesamtkomplex, der Wissen, Glauben, Kunst, Recht, Moral, Konsum und alle anderen Fähigkeiten und Verhaltensweisen eines Menschen in einer Gesellschaft umfasst.«

Die verschiedenen Bereiche werden durch Werte und Normen integriert und dadurch zu einem homogenen Ganzen geformt. Dieser Kulturbegriff, der in der Ethnologie als Resultat der Untersuchung kleiner, traditioneller Gemeinschaften mit relativ klar konturierten Grenzen und eher geringer kultureller Differenzierung entstand, bot nur wenig Raum für Unterschiede bzw. Variationen. Auch konnte er die Frage nach der Reproduktion des kulturellen Ganzen nur unzureichend, näm-

lich mit dem Rückgriff auf gängige Werte und Normen, beantworten. Einen entscheidenden Meilenstein in der Kulturtheorie bilden die Arbeiten des norwegischen Sozialanthropologen Fredrik Barth, dem im Rahmen von Feldstudien in den 1960er Jahren die Bedeutung von Grenzen für die Ausbildung einer Kultur auffiel. Barth formulierte daraufhin die folgenreiche Hypothese, dass kulturelle Differenzen vor allem als Resultat von praktischen Grenzziehungsprozessen und Zuschreibungen entstehen.

Mit anderen Worten: Kulturelle Unterschiede existieren nicht per se, sie sind nicht als Teil einer kulturellen Substanz erklärbar, vielmehr sind sie das Ergebnis von alltäglichen Praktiken der Unterscheidung. Dieser verschobene Blickwinkel und die hier aufkommende produktive »Beunruhigung« des Kulturbegriffs eröffnete der Kulturwissenschaft neue theoretische Möglichkeiten, aber auch neue Anwendungsfelder, denn mit dem neuen Zugang war es nicht nur möglich wie bisher, »ganze überschaubare Kulturen« zu untersuchen, sondern interne kulturelle Zuschreibungen auf allen Ebenen. Die ganzheitliche und oftmals auf ein abgeschlossenes Territorium bezogene Denkfigur »der Kultur« erhielt Risse. Daraus ergaben sich neue Schweisen.

Diese offenen und auf die soziale Praxis bezogenen Ansätze zeichnen sich zum einen dadurch aus, dass sie Abweichungen zwischen Normen und Handeln zu erklären vermögen, indem sie Kultur als »kulturelle Praxis« und damit als »work in progress« begreifen. Zum anderen definieren sie das Verhältnis von kulturellen Praktiken und Raum neu. Eine »Kultur« muss fortan nicht mehr ein definiertes, abgegrenztes Territorium vereinnahmen, sondern kann im Prozess der Globalisierung eigene Formen der Verräumlichung entwickeln. Ein prominenter Vertreter einer an Beziehungen orientierter Kulturtheorie ist der schwedische Ethnologe Ulf Hannerz (1987), der Kultur als »Netzwerk von Perspektiven« bezeichnet und nicht mehr als kompakten, geschlossenen Block. Stattdessen betont er Wechselwirkungen und Komplexität.

Für ein Verständnis der Migrationsgesellschaft hat die Vielzahl der in den vergangenen Jahrzehnten vor allem von angloamerikanischen SozialanthropologInnen entwickelten relational orientierten Kulturbegriffe den großen Vorteil, dass sie kulturelle Unterscheidungen als Praktiken der Zuschreibung bzw. der Aushandlung sichtbar machen. Hier sind vor allem die Arbeiten des US-amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz zu nennen. Durch die neuen Zugänge werden kulturelle Grenzen und Konflikte keineswegs eingeebnet, es können jedoch neue, erheblich komplexere »Landkarten« von Identität und Differenz entstehen. Zugleich gestehen diese Ansätze den sozialen Akteuren ein Potenzial kultureller Reflexivität zu, das sie nicht nur in die Lage versetzt, Aspekte ihrer eigenen Kultur, sondern auch andere Formen sozialer und kultureller Praxis im Alltag zu »verhandeln«. Bestehende Unterschiede werden nicht geleugnet, aber auch nicht mehr durch eine kompakte

Begrifflichkeit zementiert. So entstehen gleichzeitig Räume, in denen kulturelle Reibungen, Widersprüche und Ironien aufgehoben werden können, wie sie gerade durch Prozesse der kulturellen Globalisierung zunehmend deutlich werden.

Einer der innovativsten Denker des Mobilitätsaspektes von Globalisierung ist der US-amerikanische Sozialanthropologe Arjun Appadurai (1996), der in den 1990er Jahren die durch die Nationalstaaten quasi »hindurchfließenden« Prozesse und Strukturen der Globalisierung analysierte. Er zeichnete das Bild einer komplexen Soft-Architektur aus Strömungen (»flows«) und »Landschaften« (scapes), von ständig in Bewegung befindlichen Gütern, Informationen, Ideen, und Ideologien einer globalen kulturellen Ökonomie. Diese unterlaufen die nach wie vor bestehenden Nationalgesellschaften und reproduzieren sich in ihrer eigenen räumlichen Logik. Die keineswegs beliebigen Strukturen bestimmen neben dem nationalstaatlichen Zusammenhang die Bedingungen, unter denen Migration heute stattfindet. Sie definieren die »Laufrichtung« von Gütern, Informationen, Ideen und auch von Menschen im Globalisierungsprozess.

Die von Appadurai durchgeführte Verschiebung des Blickwinkels zugunsten einer transnationalen Perspektive ist auch eine Besonderheit der jüngeren Migrationsforschung, die für sich reklamiert, grenzüberschreitende Bewegung von Menschen im Kontext globaler Bewegungen von Kapital, Gütern, Informationen und kultureller Symbole zu untersuchen. Die von vielen Migranten über weite Distanzen hinweg dauerhaft aufrecht erhaltenen Quasi-Nahbeziehungen, das komplexe Geflecht von Loyalitäten und Verbindungen, in das ihre soziale Praxis dies- und jenseits von nationalstaatlichen Grenzen, eingewoben ist, muss eher im Kontext der Globalisierung von Gesellschaft oder der Weltgesellschaft als in dem der klassischen Nationalgesellschaft verortet werden.

Ludger Pries bezeichnet Verflechtungen, die sich in solchen globalen Strukturen herausbilden, als »Migrationsnetzwerke« oder »Netz von Communities«. Ihre wichtige Bedeutung umschreibt er wie folgt:

»Sowohl in den Herkunfts- als auch in den Ankunftsregionen sind Migranten in ein mehr oder weniger engmaschiges Netz von communities eingewoben, die ihre eigene Migrationsgeschichte oder trajectory haben. Nicht Lohndifferenziale oder Absolutentfernungen sind für die konkreten Migrationsverläufe entscheidend, sondern die Beschaffenheit jener zwischen den Herkunfts- und Ankunftsregionen gespannten Netzwerke als auf Vertrauen und längerfristiger Berechenbarkeit beruhenden sozialen Interaktionsbeziehungen. Im Kontext dieser Migrationsnetzwerke treffen Individuen und Haushalte ihre Wanderentscheidungen, wird der Transport von Personen, Informationen und Gütern organisiert und beeinflussen sich gegenseitig die sozialkulturellen Symbolsysteme an den einzelnen Plätzen (z.B. die mentalen Landkarten, Sprache, Festtagsbräuche etc.). Migrationsnetzwerke versorgen Migranten mit Informationen. Sie verringern Risiken und Kosten von Wanderungsprozessen (...). Sie erleichtern die Migration in Kreisläufen, weil ausdifferenzierte Kommunikations- und Transportstrukturen die Kosten und Risiken für Mehrfachbewegungen senken.«

Seit den 1990er Jahren hat eine große Zahl von Forschungen Migration in transnationalen oder transstaatlichen Räumen verortet und damit das klassische Bild der uni- oder bidirektionalen Wanderbewegung ergänzt, die weiterhin als ein Typus von Migration existiert. Doch ist auch diese Form heute in transstaatliche Strukturen integriert. Damit haben sich aber auch die Forschungsinteressen verschoben. Die klassische Migrationsforschung konnte sich noch auf folgende zwei Fragen konzentrieren:

1. Wer wandert warum von einem nationalstaatlichen Container in einen anderen?
2. Mit welchen Folgen ist dies für die Migranten sowie für die Herkunfts- und Ankunftsregionen verbunden?

Damit gerät eine soziale Wirklichkeit in den Blick, in der »hier« und »dort« einander überlagern bzw. in eine Vielzahl von Beziehungen zueinander gebracht werden. Wie die Berliner Sozialanthropologin Anja Peleikis (2001) in ihrer spannenden Studie über eine von Libanesen aus verschiedenen Teilen der Welt betriebene Konstruktion »ihres Dorfes« beschreibt, spielen zur Aufrechterhaltung dieser Vorstellung eines gemeinsam imaginierten »Zuhause« Mobiltelefone und andere elektronische Medien eine zentrale. Die Dialektik aus diesen Verdichtungen von Gemeinschaft einerseits und der gleichzeitig stattfindende Kampf um Differenz und ihre Anerkennung andererseits mag man als eine Signatur der modernen Migrationsgesellschaft begreifen.

Das in Deutschland im Unterschied zu den USA, wo die Ideologie des »melting pot« lange Zeit dominierte, gültige Postulat der Assimilation der Fremden und die defensive Anrufung einer nationalen Leitkultur erweisen sich als vergleichsweise resistent. Alternative Positionen fordern demgegenüber die Konzeption einer »pluralen Gesellschaft«. Diese legt die historische Normalität von Pluri- und damit von Interkulturalität zu Grunde. Sie verabschiedet die Notwendigkeit kultureller Einheitlichkeit bzw. einer gemeinsamen Herkunft als Voraussetzung für die Existenz eines stabilen Gemeinwesens. Das Hauptinteresse dieser Arbeiten gilt der reflexiven Beziehung des »Eigenen« zum »Anderen« in der plurikulturellen Migrationsgesellschaft.

Ein prominenter Verfechter dieser Diskussion ist der kanadische Philosoph Charles Taylor (1993), der in seinem Buch »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung« der Frage nachgeht, welche individuellen und kollektiven Ansprüche eine Politik der Anerkennung zur Wahrung der menschlichen Würde zu berücksichtigen hat. In seiner Betrachtung kritisiert Taylor den Liberalismus als »eurozentrisch« und möglicherweise »unbrauchbar« für die Lösung der Probleme multikultureller Gesellschaften. Stattdessen plädiert er für Offenheit als wesentliche Voraussetzung im Kontakt mit anderen Kulturen. Offenheit könne zur Folge haben, dass

sich die eigenen Maßstäbe verschieben und eine »Horizontverschmelzung« des Eigenen und des Fremden stattfindet.

Fruchtbare soziologische Zugänge bietet unter anderem eine Studie von Julia Reuter, in der sie Grundzüge einer zukünftigen Soziologie des Eigenen und des Fremden entwickelt. Reuter ruft dazu auf, ein »Misstrauen« gegenüber der vertrauten Ordnung zu entwickeln und das »Denken an den Anderen« trotz Schwierigkeiten zu wagen:

»Erst die Akzeptanz der Relativität, die das Eigene nicht frei von Kontingenz lässt, bietet einen Weg, die Differenz des Anderen zu respektieren. Dies bedeutet jedoch, dass wir die manipulativen Kräfte des Schlagwortes der Identität »entbergen«, die dort Vereinheitlichung diagnostiziert, wo in Wirklichkeit starke Differenzen herrschen (...)«.

Sie schlägt eine »Konversion des Blicks«, ein »mit anderen Augen sehen« vor, das die Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden als Machtbeziehung sichtbar macht. »Der Zusammenbruch des Bollwerks des Eigenen ist (...) eine Chance, dem Fremden ohne Angst, ohne das Verlangen nach Grausamkeit oder Demütigung zu begegnen.«

In diese Richtung denkt auch Andreas Ackermann (2002), der Ideen für eine post-ethnische Nation entwickelt. Auswege aus dem »kulturalistischen Dilemma«, das heißt der Vermachtung der Kultur innerhalb des Nationalstaates, die dazu führt, dass ethnische oder religiöse Minderheiten als Andere wahrgenommen und ihnen die Anerkennung verweigert wird, können, so Ackermann, Formen kollektiver Identität bieten. Diese berufen sich nicht vornehmlich auf kulturelle Traditionen, sondern auf gemeinsame, in einem demokratischen Verhandlungsprozess argumentativ zu begründende kulturübergreifende Werte und Normen.

Konkret muss man sich die Frage stellen, ob und wie weit sich die Idee der nationalen Gemeinschaft noch ausdehnen lässt. Es gilt also, neue universelle Ideen und Leitvorstellungen zu finden, die sich als belastbare Säulen für ein kulturübergreifendes Gemeinwesen eignen.

Wie unschwer zu erkennen ist, unterscheidet sich die hier entwickelte Vorstellung gesellschaftlicher Integration verschiedener kultureller Positionen und Praktiken deutlich von dem bisher prominenten Assimilationsmodell. Die hier entfaltete Idee von Integration gründet sich auf der Artikulation intra- und interkultureller Komplexität, die übrigens nicht nur ethnische Vielheit und Vielfältigkeit betrifft, sondern auch viele andere sozio-kulturelle Aspekte. Grundvoraussetzung dieses Verständnisses der Integration verschiedener kultureller Positionen ist aber, dass der Identitätsbegriff nicht mehr auf das ganze Subjekt bezogen wird. Stattdessen müssen unterschiedliche Praktiken und Subjektpositionen zugelassen werden und damit auch Vielheit und Variation – sowohl innerhalb, als auch zwischen Individuen und Kulturen.

Die plurale Gesellschaft entsteht dabei nicht als Wille und Vorstellung von Wissenschaftlern. Sie kann nur erfolgreich sein, wenn sie zivilgesellschaftlich getragen wird. Sie bedarf einer Vielzahl von »Brückenbögen«, wie Klaus E. Müller es nennt. Er sieht hier vor allem folgende interkulturelle Institutionen am Werk:

»Initiativen und gemeinschaftliche Unternehmungen auf möglichst vielen Ebenen; Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen, die nicht nur die Angetrauten, sondern auch ihre Herkunftsfamilien näher in Kontakt miteinander bringen; schulische Maßnahmen; offene Aussprachen und rechtlich gültige Beschlussfassungen über bestehende Konfliktpotenziale; Entwicklung eines Stufensystems von interkulturellen Gremien; Entwicklung von übergeordneten Identitäten von größerer Reichweite.«

Dieses Verständnis von Integration wird von den Interkulturellen Gärten in besonderer Weise aufgegriffen und praktisch umgesetzt. Dort entstehen öffentliche Akteure, die Leitprobleme der hochmodernen Einwanderungsgesellschaft interkulturell und damit auf der Höhe des Diskursniveaus thematisieren. So haben die Gärten produktive Berührungspunkte zur Ökologie- bzw. zur Nachhaltigkeitsdebatte ausgebildet, sie operieren »mitten in der Zivilgesellschaft« und sind wertvolle Kommunikationspartner von Verbänden, Kirchen oder Stadtverwaltungen, die hier »Partner auf Augenhöhe« gefunden haben. Damit ist eine Form der Integration umrissen, die jenseits des längst zu beklagenden Verlustes kultureller Unschuld (die manche gerne in den Gärten neben den dort wachsenden Blumen beheimaten würden) Impulsgeber auch für die Nachhaltigkeitsdebatte ist.

Die Aktivitäten in den Gärten berühren die unterschiedlichsten Ebenen, und darin liegt zugleich ihre Besonderheit. Führt man sich das soziale Geschehen in den Gärten vor Augen, beeindruckt die Eleganz, mit der dies- und jenseits der vielen Grenzen im »Patchwork« des Miteinanders etwa das Raum-Zeit-Management, die Teamarbeit oder Konfliktschlichtung funktionieren. Dass solche partizipativen und ressourcenorientierten Projekte die intelligentere Alternative zu den eindimensional argumentierenden Leitkulturvisionen darstellen, liegt auf der Hand. Sie erweitern die Möglichkeitsräume von allen Beteiligten. Durch den Umstand, die eigene Geschichte und die eigene Würde bewahren zu dürfen, ohne dies in einer affirmativen Pose »einklagen« zu müssen, gewinnen die MigrantInnen die Möglichkeit, einen aktiven gesellschaftlichen Beitrag zu leisten und eigene Erfolgs- und Karriereziele formulieren und umsetzen zu können.

Die hochmoderne Weltgesellschaft verlangt auch ein neues Verständnis von Interkultur und Integration. Wie der türkisch-deutsche Satiriker Feridun Zaimoglu vor einiger Zeit in einem Interview in der »taz« geäußert hat, besteht diese nicht aus einem bunten multikulturellen Mix, sondern aus einer unruhigen, die eigenen kulturellen Selbstsicherheiten in Frage stellenden Praxis des »Dazwischen«. Erfolgreiche Integration kann nicht von oben kommen, sie ist zugleich Zumutung, Herausforde-

rung und Gewinn für die Alltagspraxis aller Mitglieder einer zukunftsfähigen Gesellschaft.

Literatur

- Ackermann, Andreas (2002), »Wechselwirkung – Komplexität: Einleitende Bemerkungen zum Kulturbegriff von Pluralismus und Multikulturalismus«, in: Ackermann, Andreas/Müller, Klaus E. (Hg.), *Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften. Geschichte, Problematik und Chancen*, Bielefeld, S. 9–29.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Modernity*, London/Minneapolis.
- Hall, Stuart (1991), »The Local and the Global«, in: King, Anthony D. (Hg.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghampton/New York, S. 19–39.
- Hannerz, Ulf (1987), The World in Creolisation, *Africa*, Jg. 57, S. 546–559.
- Kroeber, Alfred L./Kluckhohn, Clyde (1967), *Culture: A Critical Review of the Concepts and Definitions*, Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers 47.
- Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Müller, Christa (2002), *Wurzeln schlagen in der Fremde. Die Internationalen Gärten und ihre Bedeutung für Integrationsprozesse*, München.
- Müller, Klaus E. (2002), »Die Tafelrunde«, in: Ackermann, Andreas/Müller, Klaus E. (Hg.), *Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften. Geschichte, Problematik und Chancen*, Bielefeld, S. 31–63.
- Peleikis, Anja (2001), »Lokalität im Libanon im Spannungsfeld von konfessioneller Koexistenz, Zugehörigkeit, transnationaler Migration und kriegsbedingter Vertreibung«, in: Horstmann, Alexander/Schlee, Günther (Hg.) (2001), *Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation*, Bielefeld, S. 73–94.
- Pries, Ludger (2001), *Internationale Migration*, Bielefeld.
- Reuter, Julia (2002), *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld.
- Sassen, Saskia (1991), *The Global City*, New York/London/Tokyo.
- Taylor, Charles (1993), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.
- Wobbe, Theresa (2000), *Weltgesellschaft*, Bielefeld.