

Wolf-Dietrich Bukow ■

Plädoyer für eine Neubestimmung von kulturellen Diskursen innerhalb der modernen gesellschaftlichen Entwicklung

1. Die Aufweichung des Kulturbegriffs in der Neuzeit

Das Thema der Kultur hat Hochkonjunktur. Schon an den Titeln zahlloser Bücher kann man es ablesen: Nationale Kultur, Kultur des Kapitalismus, Metropolitane Kultur, Postmoderne Kultur, Urbane Kultur, Widerspenstige Kulturen, Freizeitkultur. Schaut man sich einschlägige Artikel in Zeitschriften oder Tageszeitungen an oder hört man sich in der Öffentlichkeit um, trifft man immer wieder auf Diskussionen über Kultur, über Kulturdifferenzen, Kulturdefizite oder Gegenkulturen usw. Der Kulturbegriff zieht allenthalben ein erhebliches Interesse auf sich. So etwas kann kein Zufall sein. Es muss ein gezieltes Interesse vorhanden sein, das zugleich sehr weit verbreitet ist. Alles spricht dafür, dass wir hier mit einer besonderen gesellschaftlichen Lage zu rechnen haben, die eben an verschiedenen Orten und auf unterschiedlichen Ebenen dieses Interesse an Kultur hat entstehen lassen. Offenbar geht es heute und jetzt um Orientierungsfragen angesichts von deutlichen gesellschaftlichen Veränderungen. Diesem Zeitgeist folgend notierte Ernst Gellner (1991, 204) schon vor zehn Jahren:

„(Die Industriegesellschaft) ... hat die Arbeitsteilung auf ein neues, nie zuvor dagewesenes Niveau getrieben, aber – was noch wichtiger ist – sie hat eine neue *Art* der Arbeitsteilung hervorgebracht: eine Art, die von den Menschen fordert, ihre Berufe während ihrer Lebenszeit zu wechseln, zumindest jedoch im Verlauf einiger Generationen. Sie braucht daher eine gemeinsame Kultur, und zwar eine hochentwickelte schriftkundige Hochkultur.“

Versucht man dieses zeitgenössische Interesse an Kultur zu summieren, so findet man schnell eine gewisse Übereinstimmung:

- a) In Zeiten gesellschaftlichen Wandels erinnert man sich besonders gerne an überwältigende Orientierungen.
- b) Entsprechende Orientierungen werden in den Hochkulturen vorwiegend im Zusammenhang mit großen „gesellschaftlichen Erzählungen“, religiösen wie nationalen

Mythen gesucht. Dabei schreckt man genau so wenig vor einer Beschwörung der Vergangenheit wie vor Klageliedern über den Zerfall der Gegenwart zurück.

- c) Moderne gesellschaftliche Entwicklungen wie zunehmende Mobilität, die Migration, die Globalisierung von Kommunikation und Markt, die Polarisierung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen stimulieren die kulturellen Diskurse ganz besonders. Und in der Regel zielen diese Diskurse dann weniger auf effektive und nachhaltige Problemlösung als vielmehr auf Problemkosmetik durch Definitionsarbeit oder Risiko-Umverteilung (Beck 1998).

Bei einer genaueren Betrachtung wird schnell deutlich, dass es sich bei dem hier skizzierten aktuellen Kulturbegriff um eine relativ „starke“ Version handelt, die sich zumindest innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion so nicht halten lässt. Selbst der bereits zitierte Ernst Gellner muss zugestehen, dass ein von ihm postuliertes kulturelles Dach so orientierend, so gesellschaftlich abgestimmt und damit so eindeutig und homogen nicht zu haben ist. Traditionelle kulturelle Konzepte zumal nationalistischer Provenienz seien überzogen gewesen, Divergenzen seien unverbindlich, vorausgesetzt sie blieben oberflächlich.

Schon lange wird ein starker Kulturbegriff kritisiert. Die Kritik an diesem Kulturverständnis ist alt. Revisionen sind vor allem in zweierlei Hinsicht erforderlich gewesen. Zum einen hat man schon lange die ideologischen Aspekte im Visier, die diesem Kulturverständnis eigen sind. Seit der Entwicklung der historisch-kritischen Forschung sah man sich immer wieder in dem Verdacht bestätigt, dass eine Kultur nicht nur orientiert, sondern oft auch im Dienst bestimmter gesellschaftlicher Interessen ideologisch inszeniert wird, was etwa bei Gellner (1991, 69) anklingt. Diese ideologische Dimension hat bereits der frühe Marx herausgearbeitet und sie wird bis heute, bis hin zu den *cultural studies* immer wieder betont. Zum anderen ist man sich allmählich darüber klar geworden, dass es sich bei der Kultur nicht um ein statisches Phänomen handelt, sondern um etwas, das stets in der Form eines diskursiven Prozesses eingebettet erscheint. Adam Kuper spricht von „symbolic discourse“ (Kuper 1999, 13). Kultur wird mehr und mehr als ein Diskurs über die Bedingungen von Praxis verstanden, ein Diskurs, der sich gleichsam hinter der gesellschaftlichen Praxis verbirgt. Beide Revisionen haben zu einer erheblichen Präzisierung des Begriffs und einer Ernüchterung über die Leistungsfähigkeit kultureller Setzungen beigetragen.

Man kann eigentlich nicht mehr über Kultur diskutieren, ohne zugleich die Alltagspraxis in den Blick zu nehmen und die Frage nach der Macht im kulturellen Diskurs zu stellen. Damit ist allerdings noch nichts darüber gesagt, ob man der Kultur nicht doch weiter eine gewisse Stärke und Autonomie zubilligen muss, insofern in der Kultur eben auf eine spezifische Erfahrung zurückgegriffen wird, womit nach wie vor viele Sozialwissenschaftler seit Max Weber rechnen, oder ob man Kultur eher in der einen oder anderen Weise strukturell eingebettet versteht, die in der Erfahrung immer wieder dezentriert und relativiert wird (Hall 1999, 40). Beide Revisionen haben jedoch in jedem Fall dazu

geführt, das Feld einzugrenzen und den Blick für das, was in der Gesellschaft in diesem Zusammenhang vorgeht, zu schärfen. Man fragt jetzt genauso nach der Kulturindustrie und deren Entstehungs- wie Wirkungskontexten. Aber man sucht auch nach „überschüssigen“ kulturellen „Resten“, die ggf. Widerstand und Protest, aber auch fundamentalistische Regression auslösen können.

Die Revision des Kulturbegriffs verdankt sich dem historisch-kritischen Blick der Neuzeit. Man realisiert freilich erst allmählich, wie stark selbst die Kultur in die gesellschaftliche Entwicklung eingebunden ist und dass auch die Versuche der Aufklärung nach der Konfessionalisierung der Religion, zumindest der Kultur noch einmal einen stabilen Sockel als bürgerliche Kultur zu verschaffen, vergeblich waren. Spätestens die moderne kulturelle Vielfalt hätte uns eines Besseren belehren müssen. Aber auch die Erwartungen, die sich mit der Revision des Begriffs verbunden haben dürften, nämlich eine Minimalplattform zu definieren, auf der dann neue, vielleicht nur etwas bescheidenere Orientierungen gezimmert werden können, haben sich in der Praxis nicht erfüllt. Michel Foucault hat hier einen klaren Schlussstrich gezogen. Er (Foucault 1976) konnte zeigen, dass wir in einem ganz wörtlichen Sinn andauernd in kulturelle Diskurse verstrickt sind und wir insofern diese Diskurse zwar dekonstruieren und rekonstruieren, aber niemals überwinden und damit zu einer endgültigen, für alle verbindlichen Position gelangen können. Ist die Kultur erst einmal als durch und durch diskursiv erkannt, so bleibt nichts anderes übrig, als bei der Kultur von einer flüchtigen alltäglichen Konstruktion auszugehen.

Das im Augenblick erkennbare Kulturverständnis bleibt dennoch bis heute ambivalent. Die einen hoffen weiter auf ein neues, die Gesellschaft überwölbendes Kulturkonzept. Die anderen sehen dafür in der Postmoderne längst keine Basis mehr. Foucaults Schlussstrich mag der Entwicklung im Alltag entsprechen, im überwiegenden gesellschaftlichen Bewusstsein wird er nicht wirklich akzeptiert. Das bedeutet, dass der Kulturbegriff noch einmal überdacht werden muss – allerdings nicht deshalb, weil die zumal in der Öffentlichkeit immer wieder beschworene Bedeutung kultureller Orientierung angesichts eines zunehmend orientierungslosen Alltags und abschmelzender Bindungen rehabilitiert werden muss (was im Übrigen auch keine Aufgabe einer Sozialwissenschaft wäre), sondern ganz einfach weil mit dem in den letzten Jahren revidierten Kulturverständnis immer noch nicht zu erklären ist, warum bei der Kultur beispielsweise eine so große Diskrepanz zwischen dem Vorfindlichen und dem Erwarteten besteht. Und das ist noch nicht alles, was beantwortet werden muss. Beantwortet werden muss auch, warum zunehmend Kulturkonflikte, ja der „Kampf der Kulturen“ (Huntington 1997) postuliert wird und sich dafür immer mehr Protagonisten finden, während sich auf der anderen Seite in den urbanen Gesellschaften die Milieus diversifizieren, was eigentlich nach Huntington oder Gellner überhaupt nicht möglich ist. Dies bedarf noch der Klärung und ist bei dem Stand der Diskussion nicht so einfach zu erklären.

Natürlich kann man zu einem starken Kulturbegriff zurückkehren, womit man dann allerdings die multikulturellen Quartiere zu Katastrophengebieten („Kulturellen Brenn-

punkten“) erklären muss. Unter der Voraussetzung eines starken kulturellen Potentials ginge es dann um die Durchsetzung der richtigen Kultur, um die Suche nach neuen Orientierungen bzw. um die politische, erzieherische oder soziale Durchsetzung der stärksten Erfahrung. Hält man jedoch an dem revidierten Kulturbegriff fest, so muss man eine andere Folgerung ziehen. Man muss sich überlegen, ob unser Kulturverständnis nicht doch noch zu sehr traditionellen Gesellschaften verhaftet ist, oder, um mit Wolfgang Kaschuba zu sprechen, neue soziale, wirtschaftliche und politische Sachverhalte zu einem ganz anderen Bild von Kultur führen dürften (Kaschuba 1994). Es geht nicht mehr um Kultur *und* Gesellschaft, sondern um Kultur *in* der postmodernen Gesellschaft. Wenn der gesellschaftlichen Entwicklung Rechnung getragen werden soll, so wie uns das Foucault vorgeführt hat, muss Kultur im Alltag noch genauer rekonstruiert und dann unser Kulturbegriff noch weiter dekonstruiert werden.

Es geht also darum, Kultur noch einmal ganz konsequent *im* gesellschaftlichen Kontext der Postmoderne zu analysieren. Vielleicht wird nur immer noch nicht realisiert, dass sich der gesellschaftliche Kontext kultureller Diskurse in den letzten Jahren noch einmal erneut erheblich verändert hat. Entsprechend der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskussion könnte man dabei von folgenden Überlegungen ausgehen:

- a) Moderne, fortgeschrittene Industriegesellschaften basieren auf ganz neuen Strukturprinzipien, zumal die Integration der Gesellschaftsmitglieder seit der Neuzeit mehrfach neu konzipiert und zuletzt von sozialen Mitgliedschaftsrollen im Rahmen von Gruppen, Schichten und Klassen auf personale Mitgliedschaftsrollen im Rahmen von komplexen Systemen und politischer Steuerung umgestellt wurde.
- b) Diese letzte Umstellung hat für die Kultur erhebliche Konsequenzen, weil sie von dieser letzten Umstellung erheblich mit betroffen ist. Wenn auch daran festzuhalten bleibt, dass kulturelle Diskurse traditionell die Integration in die Gesellschaft begleiten, so müssen sie schon allein deshalb neu rekonstruiert werden, weil sich die Integrationsmodi erheblich verändert haben. Und hinzu kommt: Neue Integrationsmodi bedürfen nicht mehr automatisch der überkommenen kulturellen Diskurse. Wenn hier überhaupt noch kulturelle Diskurse relevant werden, dann sicherlich in erheblich veränderter Form.
- c) Wenn die Integration in die Gesellschaft nicht mehr über Klassen, Schichten und Gruppen geleistet, sondern auf individuelle Mitgliedschaftsrollen in Systemen umgestellt wird, sind jedenfalls große, alles überwölbende nationale Erzählungen oder hegemonial ausgerichtete Weltbilder nicht mehr vorstellbar, sondern nur noch individualzentrierte und damit kleine kulturelle Kommentierungen eines je spezifischen Lebensstiles. Man muss mit einem massiven Bedeutungsverlust von Kultur rechnen.
- d) Auch wenn Kultur an Bedeutung verliert, weil sie kaum noch für die gesellschaftliche Integration „zuständig ist“, gewinnt sie doch im Rahmen der postmodernen

Dezentrierung gesellschaftlicher Prozesse in anderer Form wieder an Bedeutung, nur dass es vielleicht nicht mehr die ist, die man sich vielleicht wünscht. Was von den überkommenen kulturellen Diskursen bleibt, sind kaum mehr als ausdifferenzierte, situationsspezifische kulturelle Diskurse. Ansonsten scheint Kultur längst kommerzialisiert und zu einem wichtigen Segment des Marktes geworden zu sein. Darüber hinaus gewinnt sie eine neue Bedeutung auf dem Markt der politischen Meinungsbildung.

2. Der Kulturbegriff zwischen gesellschaftlicher Dekonstruktion und politischer Rekonstruktion

Die oben skizzierten Eckdaten möchte ich nun nicht weiter theoretisch ausführen, sondern lieber an einem praktischen Beispiel illustrieren. Wenn die zuletzt vermuteten Entwicklungen in die richtige Richtung weisen, dann ist es angebracht, sich den Wandel der Rolle der Kultur einmal genauer zu vergegenwärtigen und von da aus unseren Kulturbegriff neu zu bestimmen. Ich möchte das aber nicht rein theoretisch, sondern entlang einem praktischen Beispiels versuchen.

Aber auch wenn ich mich in der weiteren Diskussion auf dieses Beispiel stütze, bleibt die Argumentation schwierig. Was theoretisch behindert, behindert nämlich auch empirisch. Wie unsere Vorstellungen ist auch unser Blick traditionell geprägt, so dass man oft den „Wald vor lauter Bäumen“ nicht sieht. Hinzu kommt allerdings noch, dass die im Alltag eingelassenen Praktiken und eben auch die kulturellen Diskurse, selbst wenn sie sich massiv verändert haben und zumindest von da her eigentlich Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssten, als selbstverständliche Bestandteile des Alltags leicht übersehen werden. Statt dessen richtet man schnell seinen Blick auf übergeordnete Erzählungen, die man heute freilich kaum noch findet. Dabei entstehen dann ganz schnell falsche Eindrücke. Der Alltag erscheint als unorganisiert, die Menschen als orientierungslos – bloß weil man nicht das gefunden hat, was man erwartet hat. Dennoch ist es besser, sich an einem Beispiel zu orientieren, weil man nur auf diese Weise Veränderungen sichtbar machen kann. Beschreibungen ohne diesen Bezug bleiben beliebig.

2.1 Auf dem Weg zur postmodernen Gesellschaft wird Kultur radikal dezentriert

Als Beispiel soll ein „handliches“ gesellschaftliches Segment, eine kleinere Gemeinde dienen, die Gemeinde Waghäusel und hier der Ortsteil Kirrlach. Wie an kaum einem anderen Fall kann man hier zeigen, wie sich moderne Gesellschaften verändert haben, wie insbesondere Integration in der Postmoderne umgestellt worden ist und damit auch Kultur ganz neu akzentuiert wird. Man kann aber zugleich auch zeigen, welche Schwierigkeiten

bei der Beobachtung und Beschreibung der Kultur heute auftreten können. Bei dem ausgewählten Beispiel kann ich auf einen wenn auch knappen Bericht der Ethnologin Ellen Kattner (Kattner 1999) zurückgreifen, aber auch auf eigene Feldkenntnisse (ich beziehe mich vorwiegend auf eigene Feldstudien in der Region in den Jahren 1985-1995; Bukow 1998), weshalb mir auch die Selbsteinschätzung der Bevölkerung vertraut ist, was besonders spannend ist. Von dort her wird schnell klar, dass sowohl die Beobachterin wie auch die Bevölkerung allergrößte Schwierigkeiten haben, diesen von ihnen längst selbst lebenspraktisch vollzogenen gesellschaftlichen Umbau in ihren Beschreibungen nachzuvollziehen. Man kann hier von einem im wörtlichen Sinn *cultural lag* sprechen. Die heutige kulturelle Praxis wird noch immer nach einem längst überholten, fast mittelalterlichen, jedenfalls überkommenen Kulturverständnis interpretiert. Das Beispiel soll aber noch mehr: Es soll den *cultural lag* nicht nur zeigen, sondern auch erklärbar machen. Und das ist das eigentlich Spannende an dem Fall. Es handelt sich bei dem „Nachhinken“ des kulturellen Selbstbewusstseins gegenüber der Alltagspraxis nämlich nicht um ein Wahrnehmungsproblem, sondern um politisches Kalkül. An dieser Stelle soll aber noch nicht vorgegriffen werden.

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen zur Gemeinde: Waghäusel mit dem Ortsteil Kirrlach liegt in Nordbaden im Oberrheingraben und hat eine für die Region insgesamt typische Entwicklung durchgemacht. Der Ortsteil, ursprünglich sogar eine selbständige Gemeinde, hat lange Zeit im Wesentlichen vom Zuckerrüben-, Tabak- und Spargelanbau und deren Verarbeitung gelebt. Sie hat zwar bis heute ihren ländlichen Charakter in der Bebauung zumindest teilweise bewahrt, weil sie noch immer Elemente der für die dortige „Sandregion“ typischen Straßendörferstruktur zeigt. Aber sie wird schon seit hundert Jahren keineswegs mehr von traditioneller Landwirtschaft bestimmt, sondern von lokaler Agrarindustrie. Sie wurde geprägt von der industriellen Erzeugung und Verarbeitung vom Zuckerrübenanbau zur Zuckerproduktion, vom Tabakanbau zur Zigarrenproduktion und vom Spargelanbau zur Spargelvermarktung und den dafür erforderlichen sekundären Dienstleistungen. In den letzten Jahren allerdings hat sich das geändert, weil sie ihre industrielle Basis verloren hat, da einerseits Südzucker die Gewinnspanne bei der Zuckerproduktion zu gering erschien und seinen Betrieb schrittweise auflöst und da andererseits mit dem Wandel des Tabakgeschmacks die lokale Zigarrenindustrie eingestellt werden musste und die Tabakproduktion erheblich zurückging. Heute hat sich die Gemeinde weitgehend zu einer Schlafstadt für die umliegenden Städte Mannheim und Karlsruhe entwickelt. Gearbeitet wird nunmehr in den Groß- und Mittelzentren, geschlafen an der Peripherie.

Gerade die jüngste Entwicklung ist sehr interessant, weil sich daran die Integrations-thematik gut zeigen lässt. Die Gemeinde hat sich nach dem 2. Weltkrieg zunächst durch die Ansiedlung von Flüchtlingen erheblich vergrößert, ja verdoppelt, von 4.500 Einwohnern auf fast 10.000 Einwohner, die alle ihr Unterkommen fanden und sich mit ihrer Sozialstruktur einfügten. In den 60er und Anfang der 70er Jahre wurde dann noch eine ganze

Reihe von italienischen und türkischen „Gastarbeitern“ angeworben, die freilich genau in dem Moment eintrafen, als die lokalen Arbeitsplätze massiv abgebaut werden mussten. Schon was die Bevölkerungsentwicklung betrifft, musste also eine erhebliche Integrationsleistung erbracht werden. Außerdem erlitt Kirrlach das Schicksal aller vergleichbaren Gemeinden, weil sie bei der Verwaltungsreform 1972 zu einem Ortsteil einer großen Verbandsgemeinde, nämlich Waghäusel, arrivierte. Auch das bedeutete erneut, erhebliche Integrationsleistungen zu erbringen.

Die Frage ist, wie in einer solchen Gemeinde Integration funktioniert und welche Rolle Kultur spielt, von der traditionellerweise ja erwartet wird, dass sie gesellschaftliche Integration begleitet. Hier fällt sofort auf, dass Integration lange Zeit kein Thema gewesen ist. Die Alteingesessenen (Autochthonen) haben eine sehr genaue Vorstellung davon, wer ein Kirrlacher ist, d. h. wer zum Ort gehört und damit integriert ist. Integration beruht danach zunächst einfach auf der Definition der Bürgerinnen und Bürger als „Immer-schon-dabei-gewesen“. Dies gilt auch für Zuwanderer, wenn sie zeigen können, dass sie im Grunde „immer-schon-dabei-gewesen“ sind. Die erste Welle der Einwanderung nach dem zweiten Weltkrieg wurde auf diese Weise mehr oder weniger zügig integriert, auch wenn man seitdem zwischen den „echten“ Kirrlachern und den übrigen Kirrlachern unterscheidet. Die Abkunft wird zwar registriert, aber zugleich auch bagatellisiert, nämlich nur auf ein bis zwei Generationen zurück bezogen. Außerdem wird den Zugezogenen die Möglichkeit gegeben, zu „echten“ Kirrlachern werden. Sie können einheiraten und/oder sich an den lokalen Gegebenheiten vom Arbeitsplatz (als Arbeiter) über die Schule (als Schüler) über die Vereine (als Feuerwehrmann oder Mitspieler) usw. beteiligen. Es gibt demnach – besonders an der Integration der Zugezogenen erkennbar – ein *fraglos praktiziertes* abgestuftes Integrationsverfahren. Grundsätzlich gehört jeder dazu, der „schon-immer-dabei“ war. Diese gewohnheitsmäßige Zugehörigkeitspraxis reicht aber nicht ganz aus. Zumindest für einen „echten“ Kirrlacher wird mehr erwartet, nämlich dass er aktiv an der lokalen Verwandtschaft und/oder lokalen Aktivitäten beteiligt ist. Hier könnte man von qualitativ anspruchsvollen Integrationsmodi sprechen.

Schauen wir uns die verschiedenen qualitativ anspruchsvollen Modalitäten eines qualifizierten Mitgliedschaftserwerbs noch einmal etwas genauer an:

- a) Die erste Integrationsmöglichkeit besteht ganz einfach darin, die Abkunft durch Heirat neu zu definieren. Kulturell gesehen wird mit der Heiratszeremonie die Beschreibung „fremd“ mit der Beschreibung „verwandt“ bzw. „verehelicht“ getauscht. Diese Integrationsmöglichkeit erscheint nach wie vor plausibel, wenn sie auch einem erheblichen Bedeutungsverlust unterworfen ist. Zum einen gibt es in einer Gemeinde mit 10000 Einwohnern kein durchgängiges Verwandtschaftsnetz mehr. Und zum anderen schwindet die Dauer und Dichte der Familienbindung. Diese Form der Integration gilt nur noch partiell und erscheint eher wie ein historisches Zitat.
- b) Die zweite Integrationsmöglichkeit besteht darin, an den kommunalen Möglichkeiten zu partizipieren. Den zweiten Weg kann man als einen formal-rationalen Weg des

Mitgliedschaftserwerbs beschreiben. Er kann darin bestehen, seine Arbeit zu machen, oder/und zum Beispiel auch darin, an Jahrgangsveranstaltungen, die regelmäßig am ersten Mai stattfinden, teilzunehmen. Dazu muss man wissen, dass es in Baden eine besonders ausgeprägte Jahrgangsgemeinschaft gibt, die ganz formal alle diejenigen umfasst, die im gleichen Jahr geboren sind, dementsprechend auch zusammen aufgewachsen und in die gleiche Schule gegangen sind, zusammen konfirmiert bzw. gefirmt wurden und dann im Fußballverein bzw. der Feuerwehr oder anderen Vereinen mitgemacht haben. Ellen Kattner betont das indirekt auch:

„Beruf, Religion, Abstammung, Staatsangehörigkeit, Hautfarbe zeigen nur die Bandbreite der Möglichkeiten im Alltag, spielen jedoch für den Status innerhalb eines Jahrgangs genauso wenig eine Rolle wie die Altersunterschiede. Wenn die Mitglieder 'älter', also 'Eltern' oder 'Großeltern' werden, gilt dieser Übergang für alle, ganz gleich, ob sie Kinder und Enkel haben oder nicht. Der Status wechselt so kollektiv wie das soziale Alter, und alle feiern die Übergänge gemeinsam mit einer 'Jahrgangsfeier', dem großen Jahrgangsereignis.“ (Kattner 1999, 45)

Wir haben es hier mit einer ganz typischen formal-rationalen Form der Integrationsweise zu tun, wie sie viele Gemeinden in der Region kennzeichnet. Es ist ein Integrationsmechanismus, bei dem wie bei kaum einem anderen persönliche Einstellungen und Werte *konstitutiv belanglos* sind. Er basiert auf formalen Regeln, denen sich im Prinzip jeder, ob Alteingesessener, Ein- oder Zuwanderer, unterziehen kann.

Vergleicht man beide Integrationsmöglichkeiten, so kann man von zwei geradezu idealtypischen und zugleich fast diametral entgegengesetzten Mechanismen sprechen. Der eine Mechanismus basiert auf der Postulierung einer Überzeugungsgemeinschaft (Begründung einer Familie als Wir-Gruppe), die die Partner genauso wie die Verwandtschaft in die Kommune einbindet. Der andere Mechanismus ignoriert gerade die persönliche Einstellung und lässt sie belanglos erscheinen. Hier erwirbt man seine Mitgliedschaft durch den bloßen formalen Akt der Inklusion, im Fall der Jahrgangsgemeinschaft durch Inklusion qua Geburtsjahrgang. Es bedarf alles keiner großen Kommentare. Man ist einfach dabei.

Versucht man die Bedeutung der Mechanismen für Integrationsleistungen einzuschätzen, so bemerkt man bald, dass heute keinem Mechanismus mehr eine exklusive Bedeutung zukommt. Kein Mechanismus wirkt alleine; aber keiner bedarf auch einer genau definierten Ergänzung. Offenbar ist es so, dass typische soziale Situationen jeweils bestimmte Integrationsmechanismen zulassen. Mit anderen Worten: Integration erfolgt heute durch Inklusion in verschiedene soziale Kontexte und gilt immer nur noch punktuell. Wer im Ort arbeitet und am Stammtisch teilnimmt, bei der Freiwilligen Feuerwehr und im Jahrgang aktiv ist, der kann auf ein sehr breites Fundament zurückgreifen – ein breiteres jedenfalls als der, der außerhalb arbeitet, aber zumindest noch am Stammtisch teilnimmt. Und man kann davon ausgehen, dass bei wachsender Einwohnerzahl die Integration durch „Einheirat“ deutlich an Bedeutung verliert. Auch der Wandel der Formen des Zu-

sammenlebens trägt ein Übriges dazu bei.

Integration vollzieht sich danach vorwiegend im Rahmen einzelner kommunaler Systeme (Firma, Jahrgang, Nachbarschaft, Verein, Schule, Elternkreis, Stammtisch usw.); und was sich dabei ausbildet, hat trotz der relativen Kleinräumigkeit der Gemeinde nichts mit einem dörflichen Mikrokosmos oder einer Dorfgesellschaft zu tun, sondern funktioniert so wie in allen modernen urbanen Gesellschaften „polykontextuell“. Man muss an hinreichend vielen Aktivitäten teilnehmen oder, mathematisch formuliert, die Schnittmenge muss ausreichen. Die Integration wird formal geleistet, aber wie viel von dieser formalen Integration erforderlich ist, bleibt erst einmal kontingent. Natürlich wird einer, der sich zum Lokalpolitiker berufen fühlt, hier aktiver sein müssen als ein Kioskbesitzer. Ein Arzt wird schon wegen der Patienten mehr Aktivitäten zeigen als der Patient wegen des Arztes. *Entscheidend ist heute, dass diese Integrationsgrammatik recht offen gehandhabt werden kann.* Das ist auch der Grund dafür, warum sich die Bevölkerungszahl der Gemeinde ohne größere Probleme in kurzer Frist verdoppeln konnte.

Und die Integration vollzieht sich *fraglos und ohne viele Kommentierungen*. Bei der Integration durch Heirat mag es noch reichlich Kommentierungen geben. Allein die Hochzeitszeremonie ist ja voll davon. Standesbeamter und Pfarrer bieten ein Übermaß an Deutungen an. Aber bei den anderen Integrationsformen spielen Kommentierungen kaum noch eine Rolle. Zum Jahrgang gehört man „kommentarlos“. Für die Mitgliedschaft in der Schule besteht zunächst Schulpflicht. Für die Mitgliedschaft im Verein genügt es meist, sich werben zu lassen, weil alle Vereine immer dringend Nachwuchs suchen. Man kommt in der Regel ohne solche Erklärungen aus. Wo sie dennoch fallen, regeln sie nicht die Inklusion, sondern kommentieren die Regeln, die die Inklusion längst geregelt haben. Entscheidend ist dann weiter, dass kulturelle Kommentierungen nicht mehr von großer Bedeutung sind. *Kultur spielt bei einer formalen Regelung der Integration kaum noch eine Rolle.*

Insoweit sieht es so aus, als ob alles nur noch „integrativ“ gehandhabt wird. Was aber ist mit dem Touristen oder dem Besucher, was ist mit Durchreisenden oder Leuten, die nie mitmachen? Es gibt auch Situationen, in denen eine Nichtzugehörigkeit attestiert wird. Diese Menschen sind Fremde. Sie haben diesen Status aber nicht, weil sie ausgeschlossen wurden oder weil sie sich als nicht passend erwiesen hätten, sondern weil sie nicht ausreichend lang zumindest an den wichtigsten kommunalen Systemen beteiligt sind. Der in einen Verkehrsunfall verwickelte junge Mann aus einem Nachbarort bekommt den Status des „Landfremden“ zugewiesen. Der aus dem benachbarten Kraichgau kommende Besucher wird als „Bergbewohner“ identifiziert. Mit anderen Worten: Wer aufgrund einer hinreichenden Verweildauer an den wichtigsten kommunalen Systemen teilnehmen kann, wird auch integriert. Wer nicht verweilt, bekommt einen „Sonderstatus“. In diesem Fall sind freilich kulturelle Beschreibungen erforderlich. Hier gibt es noch (?) keine formale Routine. Nichtzugehörigkeit erscheint nach wie vor begründungsbedürftig und zieht auch unterschiedliche Zuschreibungen nach sich.

Insoweit stehen die bisherigen Befunde in einem radikalen Gegensatz zu all denjenigen Ansätzen, die Kultur immer noch für einen unabdingbaren Kitt, für „das Lebensblut“ (Gellner 1991, 61) des urbanen Zusammenlebens halten. Integration wird ganz anders, nämlich formal abgewickelt. Und was sich dabei ergibt, ist ein Netzwerk von Zugehörigkeiten, eine polykontextuelle Regelung der Zugehörigkeit qua Inklusion. Und es gibt kein einzelnes und alles entscheidendes Kriterium für die Zugehörigkeit, sondern man muss – wo auch immer – jedenfalls hinreichend präsent sein, hinreichend mitspielen. Was dabei entsteht, ist ein wohlwollend distanzierter Umgang miteinander, etwas, das wir heute in vielen urbanen Zentren beobachten können und sich z. B. in einer vor kurzem in Köln durchgeführten Untersuchung bestätigt hat (Bukow u.a.2000).

2.2 Mit der Dezentrierung der Kultur entstehen neue Formen von kulturellen Diskursen, zum Beispiel im Dienst eines politischen Kalküls

Bei der bisherigen Diskussion wurde in dem Beispiel die allerletzte Zuwanderung weitgehend ausgeklammert. Es war zunächst wichtig, generell die Modalitäten der Integration als formaler Inklusion zu klären, bevor die jüngste Einwanderung diskutiert wird. Denn hier verschieben sich die Dinge in zunächst nicht erklärlicher Weise.

Unter den in den 60er und in den 70er Jahren angeworbenen „Gastarbeitern“ befanden sich nämlich nicht nur Italiener und Spanier, sondern zunehmend auch Türken. Ihre Einwanderung fällt mitten in die Zeit des Abbaus der lokalen Arbeitsplätze. Dennoch beginnen die Zugezogenen, sich im Dorf einzurichten und ihren Platz auszufüllen. Der Beobachter mag sich fragen, wie sich angesichts der neuen Zuwanderung der Zugang zur Gemeinde gestaltet, ob durch Heirat oder durch die Partizipation innerhalb formaler Systeme.

Recht schnell scheint sich jedoch alles anders zu entwickeln. Die oben zitierte Ethnologin stellt fest, dass die neue Bevölkerungsgruppe auf Grund ihrer Sprachbarrieren (die „großen“ Sprachprobleme der Türken) und auf Grund ihrer religiösen Einstellung („die Töchter tragen alle Kopftuch“) sich von vornherein aus der Gemeinde ausgegrenzt und damit den Weg zur Integration von sich aus versperrt habe.

„Diese Zuwanderer ...“ heißt es „... wollen nämlich nicht nur keine ‚Kirrlacher‘ werden, sie ignorierten auch deren Existenz, in dem sie sie als ‚Deutsche‘ bezeichnen, eine Kategorie, die für die ‚Kirrlacher‘ im Ausland oder bei Fußballländerspielen wirksam ist, auf der Ebene des Dorfs jedoch keine Rolle spielt.“ (S. 45)

Die Ethnologin bezieht sich hier nicht auf direkte Feldstudien, sondern auf das, was man vor Ort sagt. Sie fasst ja eine Entwicklung von fast 30 Jahren zusammen, die sie selbst so gut wie nicht erlebt hat. Sie kennt nur den heutigen status quo. Und hier äußert sie sich als Ethnologin und Lokalpolitikerin (sie kandidiert für die SPD). Das Zitat oben

geht nämlich folgendermaßen weiter:

„Eine Änderung des Staatsangehörigkeitsrechts wird daran nichts ändern, sondern nur deutlich machen, dass eine Kluft zwischen den Kategorien des Dorfes und denen des Staates besteht. ... Wie Kirrlach haben auch alle anderen Mikrokosmen in der Bundesrepublik ... diejenigen Vorgehensweisen für die Integration von Fremden ausgehandelt, die sie mit ihrer Identität vereinbaren können.“ (S. 45)

In den beiden zitierten Ausschnitten werden verschiedene Aussagen gemacht:

- a) Integration wird auf lokaler, nicht nationaler Ebene vollzogen.
- b) Die Integration von Fremden wird von den Alteingesessenen in ihrem Mikrokosmos organisiert, d. h. von ihnen ausgehandelt.
- c) Eine erfolgreiche Integration setzt sprachliche und religiöse Anpassung voraus und erstreckt sich über einen längeren Zeitraum. Integration läuft also über eine allmähliche Vereinheitlichung *kultureller* Standards, die in Sprache und Religion aufbewahrt werden.
- d) Anders als bei anderen Einwanderern sind die Kirrlacher bei den Türken mit einem Identitätsproblem konfrontiert, weil sich diese von Beginn an jeglicher Anpassung sperren.

Diese Aussagen erscheinen plausibel, solange man von einem mehr oder weniger geschlossenen „dörflichen Mikrokosmos“ ausgeht, der auf hoher Homogenität der Lebensweisen und einer entsprechenden religiösen Überwölbung ausgeht. Die Gemeinschaft setzt die Bedingungen, und sie definiert sie als Assimilation. Und unter dieser Voraussetzung wäre dann auch tatsächlich die Zugestehung der Staatsangehörigkeit allenfalls Beiwerk, aber ansonsten belanglos.

Die Aussagen erscheinen aber dann nicht mehr plausibel, wenn Integration im Sinn einer formal-rationalen Beteiligung an den wichtigsten kommunalen Systemen beschrieben wird. In diesem Augenblick wird Integration ja nicht mehr als Abschmelzen von kulturellen Differenzen, sondern als Inklusion in einer ausreichenden Anzahl von kommunalen Systemen betrachtet. Hier findet eben keine Einwanderung in eine Dorfgesellschaft, sondern in eine urbane Gesellschaft statt, die schon lange nicht nur keine dörfliche Gemeinschaft mehr darstellt, sondern zu allem Überfluss auch noch zu einem Industriestandort geworden war. Kirrlach erscheint bloß deshalb, weil es kleiner ist und auf der einen Seite vom Hardtwald und auf der anderen Seite von landwirtschaftlichen Flächen umgeben ist, noch ein wenig wie ein Dorf. Bei genauerer Betrachtung wird klar, dass der Ort ein Industriestandort war und sich heute zu einer Schlafstadt wandelt, die mit einer Schnellbahn und zwei Autobahnen infrastrukturell vernetzt ist. Der Mythos vom ländlichen, dörflichen Raum bildet eine letzte große Erzählung, die Menschen ins „Grüne“ lockt. Aber er beschreibt nicht den Alltag vor Ort. Wenn Integration formal organisiert wird, wofür ja auch die zitierte Ethnologin zuvor eine Fülle von Beispielen gebracht hat – sie spricht sogar an anderer Stelle von einem „Industriedorf“ –, und für deren Wirksamkeit auch die Integration der Flüchtlinge und der anderen nicht-türkischen „Gastarbeiter“ spricht, dann

muss man nach *Inklusionshindernissen* fragen. Und dann fallen sofort drei Probleme auf:

- a) Die letzten Einwanderer haben kaum eine Chance, am ökonomischen System teilzunehmen, weil sie in dem Moment zuziehen, da die Arbeit knapp wird. Die zuvor im Ort integrierten Flüchtlinge kamen zur Zeit der Vollbeschäftigung an.
- b) Sie haben aber auch keine Chance, am kommunalpolitischen Leben teilzunehmen, weil sie „Ausländer“ sind, was sie wiederum von den Flüchtlingen, die nach 1945 gekommen sind, unterscheidet, bei denen es sich um Deutsche handelte.
- c) Sie geraten aber auch im gesamten Bildungsbereich ins Hintertreffen, weil sie Schwierigkeiten haben, den sprachlichen Anforderungen gerecht zu werden. Nur punktuell wird auf die besondere Situation der türkischsprachig bzw. später bilingual aufgewachsenen Kinder Rücksicht genommen. Nur wenige Kilometer weiter südwestlich an der deutsch-französischen Grenze wird durchaus auf freilich deutsch-französische Bilingualität Rücksicht genommen. Außerdem handelte es sich bei den sprach-differenten Einwanderern zunächst nicht bloß um Türken, wie der Hinweis auf die Kopftücher suggeriert, sondern auch um Italiener und Spanier, die anfangs ebenfalls große Schwierigkeiten hatten, sich sprachlich zu verständigen.

Tatsächlich kommen die sogenannten Gastarbeiter zunächst einzeln und keineswegs in Gruppen. Sie versuchen sehr wohl, in der Gemeinde Fuß zu fassen, und ihre Mädchen legen zunächst auch, wie sie es aus der Türkei gewohnt waren, *keine* Kopftücher an. Das geschieht erst viel später. Erst die zweite bzw. dritte Generation, die die Erfahrung der mangelhaften Inklusion hinter sich hat, greift zu den Kopftüchern. Der entscheidende Punkt dürfte also ein anderer sein. Es hat damit zu tun, dass die Gemeinde nach manchen Schwierigkeiten zwar die Flüchtlinge akzeptiert hat und dann auch noch die italienischen und spanischen sowie portugiesischen Gastarbeiter, aber nicht die türkische Bevölkerungsgruppe.

Was ist hier passiert? Hier ist nur eine Erklärung tragfähig: Nachdem die Kirrlacher die Türken erst einmal als eine größere Gruppe wahrgenommen haben – wozu sie längere Zeit brauchten –, kommt es zu massiven Ausgrenzungspraktiken. Plötzlich wird der neu eingewanderten Bevölkerungsgruppe attestiert, sie könne sich kaum verständigen und wolle im Ort nicht mitmachen. Und plötzlich spielt es keine Rolle mehr, dass man (zwangsläufig) zur Jahrgangsguppe eigentlich automatisch gehört, allein weil man im richtigen Jahr geboren ist. Und plötzlich ist es ohne Bedeutung, dass man gemeinsam im Fußballverein (schon mangels autochthoner Kinder) spielt oder (schon wegen der Schulpflicht) die gleiche Schulbank drückt. Mit anderen Worten: Die Türken werden – nachdem sie ohnehin an vielen zentralen kommunalen Systemen (mangels Staatsangehörigkeit) nicht teilnehmen – einer besonderen Behandlung unterzogen, die einerseits die Inklusionsmängel legitimieren soll, andererseits auch den damit bewirkten Sonderstatus zu beschreiben vermag: Sie werden zu Fremden definiert: „Fremd“ ist eine Kategorie, die sonst nur gegenüber Reisenden, Touristen usw. angewendet wurde. Die notwendigen Argumente werden rassistischen Alltagsmythen entnommen und ethnisch „modernisiert“ (Bukow/Llaryora

1998,93). Diese Ethnisierungen werden abschließend mit dem Mythos von der dörflichen Gemeinschaft, in die eben nur „Weiße“ passen, kaschiert. Letztlich findet nichts als eine ethnisch aufgeladene Ausgrenzung der letzten Einwanderungswelle statt, wobei man durchaus gekonnt – nämlich erfolgreich – den Opfern die Rolle der Täter zuweist.

Lange hat man sich mit Zuwanderern arrangiert, man hat hingenommen, dass sich die Bevölkerung durch Einwanderung mehr als verdoppelt hat. Man hat sich arrangiert, obwohl viele Einwanderer zunächst die deutsche Sprache und dann auch noch badisch lernen mussten. Man hat sich arrangiert, auch wenn viele der Einwanderer einer anderen Konfession angehörten. Alles hat man hingenommen, aber in dem Moment, da türkische Einwanderer gekommen sind, hat man von Inklusion auf Exklusion umgeschaltet. Ausgelöst wurde das sicherlich durch die Tatsache, dass von heute auf morgen die Arbeit knapp wurde. Und all dies ist Ellen Kattner indirekt auch bewusst, weil sie nämlich gemäß traditionellen Deutungsmustern auf die Fremdheit der Religion und die Fremdheit der Nationalität abhebt, wobei sie selber zugestehen muss, dass die Nationalität in einer Gemeinde wie Kirrlach eigentlich gar keine Rolle spielt, sondern sich hier Identität rein regional definiert – ein Verfahren, das dann ja zumindest die Kinder und Enkel der sogenannten Gastarbeiter automatisch einschließen müsste.

Was in dieser Gemeinde vorliegt, ist nichts anderes als ein angesichts der drohenden Arbeitsplatzverluste und der neuen politischen Großwetterlage mit der Wende in den 80er aufbrechender und in der Substanz seit alters her „zuhandener“ Rassismus: Nicht umsonst gibt es ja in Kirrlach auch die Aussprüche, in denen man die türkischen Jugendlichen als „unsere Schwarzen“ bezeichnet. Das Resultat ist eindeutig. Die türkischen Kirrlacher bauen ihre landsmannschaftliche Orientierung zu einem Rückzugspotential aus, und reagieren auf Ausgrenzung mit Abschottung.

3. Neue Formen der Kultur in der Postmoderne

Mit dem Beispiel lässt sich zunächst einmal deutlich machen, dass die Erwartungen, die in der Öffentlichkeit bis heute gegenüber der Kultur gehegt werden, nicht mehr mit dem übereinstimmen, was kulturelle Diskurse in der Postmoderne leisten. Solche Diskurse scheinen heute von Dislokation und Dezentrierung geprägt. Dabei mag man zweifeln, ob die Kultur jemals das geleistet hat, was man sich von ihr bis heute alles verspricht. Zugleich lassen sich jedoch eine ganze Fülle von Hinweisen dazu gewinnen, in welche Rolle die Kultur seit der Industrialisierung hineingewachsen ist und welches Bild sich dem Beobachter heute bietet. So sind hier im Grunde zwei sehr wichtige Ergebnisse festzuhalten, nämlich was Kultur nicht (mehr) bedeutet und, als positives Resultat, welche gesellschaftlichen Möglichkeiten sich dann für neue Formen von Kultur ergeben und welche Relevanz sie gewinnen kann.

3.1 Mit der Dislokation und Dezentrierung von Kultur eröffnen sich neue Chancen für diversifizierte kulturelle Diskurse

Wenn Kultur nicht mehr zur Überwölbung einer Gesamtgesellschaft taugt und wenn zugleich Integration in der Postmoderne anders konzipiert wird, dann stellt die heute zunehmend beklagte Dislokation (Laclau), Dezentrierung und Diversifizierung der Kultur kein gesellschaftliches Problem mehr dar, sondern gibt den Gesellschaftsmitgliedern die Chance, ganz unberührt von Desintegrationsangst ihren wie auch immer gearteten persönlichen Lebensstil in einem ihnen genehmen kulturellen Kontext zu entwickeln bzw. auch unterschiedliche Identitäten nebeneinander zu pflegen. Man kann es noch radikaler formulieren: Angesichts der zunehmenden Globalisierung, etwa in Form einer fortschreitenden Vernetzung der unterschiedlichen Gesellschaften, wäre es absurd, Kultur noch länger für die Integration der Menschen vorzusehen. Schon auf der Ebene der Nationalstaaten ist es nicht gelungen, Kultur dauerhaft mit einer ausreichenden Bindekraft aufzuladen. Die zu diesem Zweck aufgebauten großen Erzählungen und nationalen Mythen haben immer nur eine Generation gehalten, auch wenn sie gelegentlich geradezu biologistisch unterfüttert wurden (Baumann 1998, 295). Sich vorzustellen, Kultur würde für noch größere Zusammenhänge integrierend wirken, ist schlicht undenkbar (Kuper 1999, 5), auch wenn man zu diesem Zweck sogar die „westliche Zivilisation“ und von dort aus den „Kampf der Kulturen“ im globalen Maßstab beschwören mag. Gerade angesichts der Globalisierung ist es notwendig, Kultur von diesen Funktionen frei zu halten. Und tatsächlich bilden sich gerade im Rahmen der Globalisierung überall neue kleine lokale Milieus aus, neue kleine Nischen mit je spezifischen kulturellen Mustern (Albrow 1997, 312). Je nach der Situation werden aus diesen kleinen Milieus eigenständige „demotische“ kulturelle Erzählungen, die mitunter auch ein ganzes Quartier im Baustil, im Lebensgefühl oder in der religiösen Orientierung „prägen“ können.

Das Beispiel oben ist hier vielleicht nicht aussagekräftig genug. Jedenfalls erscheinen in Kirrlach die beteiligten Gruppierungen mit ihren spezifischen Milieus noch recht „bodenständig“. Die Einheimischen fühlen sich auch dann, wenn ihre Eltern noch als Flüchtlinge oder „Gastarbeiter“ gekommen sind, weithin als Autochthone. Umgekehrt scheinen sich die türkischen Zuwanderer immer mehr ein allochthones Milieu einzurichten, dem schon gegengesellschaftliche Eigenschaften zugesprochen werden. Angeblich bleiben sie zunehmend unter sich. In anderen Orten wird sehr deutlich, wie der gesellschaftliche Wandel zunehmend Milieus „freigibt“. Ohne Ausgrenzung entstehen nicht Ghettos, sondern Milieus. In Großstädten sind solche Entwicklungen bereits sehr ausgeprägt. In Städten wie Köln oder Dortmund, Frankfurt oder Berlin sind in den letzten Jahren eine Fülle von solchen Milieus entstanden, die freilich anders als überkommene Milieus *räumlich wie zeitlich begrenzt* erscheinen. Man taucht für zwei Stunden am Tag oder auch nur ein Mal in der Woche in ein spezifisches Milieu ein. Die Gesellschaft gibt die Entwicklung „hybrider“ Kulturen frei – „hybrid“ ist eine Formulierung, die zunächst für

New York benutzt wurde, die sich aber heute in vielen Studien findet. Im Extrem sind diese neuen Milieus schon virtuell konzipiert, d. h. man nimmt an ihnen nur über das Internet teil, oder sie erscheinen wie die „Kanak-Attacker“ ästhetisiert und politisiert.

Die kleinen lokalen Milieus, die räumlich-zeitlich begrenzt erscheinen, mitunter sogar auch noch diese „Bodenhaftung“ aufgeben, jedenfalls nur noch einzelne Segmente in einem komplexen Alltagsablauf bilden, bieten dem Einzelnen die Basis, sich in einer Lebenswelt zu arrangieren. Die Gesellschaft gibt also zugleich mehr Raum für die Entwicklung einer individuell passenden Identität, ja sie fordert den Einzelnen zunehmend auf, sich über seine biographische Karriere selbständig zu integrieren. Spätestens dann gewinnen wir je nach der Lebenslage unterschiedliche soziale Identitäten nebeneinander, quasi „Bindestrich-Identitäten“ (Friebe-Blum/Jacobs 2000). Das Gegenteil von dem, was oft behauptet wird, tritt also ein. Nicht Orientierungslosigkeit nimmt zu, sondern die Karten werden offener gemischt, wo das lebensweltliche Arrangement nicht mehr an Stände, Klassen oder Schichten delegiert wird, sondern zur eigenverantwortlichen Aufgabe der BürgerInnen wird. Sehr plastisch formuliert hier Kuper (Kuper 1999, 247)

„We all have multiple identities, and even if I accept that I have a primary cultural identity.“

Mit dem Wandel der Kultur braucht man sich eigentlich nicht mehr an der Diskussion zu beteiligen, ob mit der Dislokation und Dezentrierung der Kultur und dem Rückbau von Kultur zu kleinen, situativen Erzählungen die damit verbundenen situativen Identitäten noch zu verkräften sind, d. h. die notwendigen Integrationsleistungen zu erbringen sind. Auch die heute modische Frage, wie viel Differenz die Gesellschaft verträgt, setzt letztlich noch das alte Kulturverständnis voraus und muss heute anders gestellt werden. Selbst die bis zu Richard Sennett immer wieder erhobene Klage, die Gesellschaft sei nicht mehr gemeinschaftsfähig (Sennett 1998, 189) ist einfach falsch adressiert. Es ist nicht die Aufgabe der Gesellschaft, eine Gemeinschaft darzustellen, sondern die Bedingungen zu sichern, unter denen die Menschen in ihrem Milieu ihre kleinen Wir-Gruppen errichten können.

Man muss die Integrationsfrage endlich unabhängig von der Frage nach der Kultur stellen. Dann wird man auch sehr schnell bemerken, dass es in den modernen Gesellschaften durchaus erhebliche Integrationsprobleme gibt – im Beispiel habe ich auf die Deindustrialisierung der lokalen Struktur hingewiesen –, ob sie nun über eine relativ homogene oder über eine von Multikulturalität und Pluralismus, ja von Dislokation und Dezentrierung geprägte Kultur verfügen. Wenn die Inklusion der Gesellschaftsmitglieder innerhalb hinreichend vieler kommunaler Systeme gesichert ist (Inklusion durch Arbeit, soziale Sicherung, Bildung, Infrastruktur usw.), dann können sie ihre Mitgliedschaft wahrnehmen. Wenn die Inklusion nicht gesichert ist, dann ist nicht ein neuer kultureller Mythos, sondern die Zivilgesellschaft gefordert. Und wenn die Inklusion gesichert ist, dann kann man eine komplexe Identität ausbilden – dann werden die skizzierten kleinräumigen, ja hybriden Prozesse zu Orten, „wo Kultur entsteht“ (Sauter 2000, 123).

Wenn Inklusion nicht gesichert ist, wird alles fraglich, eben auch die Entwicklung eines tragfähigen Milieus und einer lebendigen Identität. Das scheint mir jedenfalls genau die Pointe zu sein, die hinter Michael Walzers Bemerkungen steht:

„Wenn ich mich sicher fühlen kann, werde ich eine komplexe Identität erwerben...
Ich werde mich mit mehr als einer Gruppe identifizieren...“ (Walzer 1992, 136)

3.2 In der Diversifizierung folgen die kulturellen Diskurse der allgemeinen gesellschaftlichen Ausdifferenzierung

Im Rahmen der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften bis hin zu dem, was wir heute als Postmoderne bezeichnen mögen, ist die Kultur, wie jetzt deutlich ist, nicht auf der Strecke geblieben, sondern hat sich analog der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung gewandelt. Vereinfacht formuliert, die Gesellschaft lebt heute als fortgeschrittene Industriegesellschaft von formal strukturierten *Systemen* (Giddens 1995, 102 ff) und gibt damit das individuelle Lebensumfeld, die *Lebenswelt* für eine je individuelle Gestaltung frei. Aus der Perspektive der Lebenswelt stellt sich die Postmoderne dann als multikulturelle Gesellschaft dar (Goebel/Clermont 1997). Damit unterwirft sich die Gesellschaft jedoch der je spezifischen Logik der verschiedenen jeweils dominanten Systeme. Dieser Tendenz zur autopoietischen Steuerung, zur ausschließlich von systemimmanenten Anliegen bestimmten Selbstaussteuerung hat die bürgerliche Gesellschaft die Partizipation (Benhabib 1999, 79 ff) im Rahmen *zivilgesellschaftlicher* Verfahren entgegengesetzt (Schmals/Heinelt 1997). In allen drei Kontexten – in den Systemen, in der Lebenswelt und im zivilgesellschaftlichen Kommunikationszusammenhang – finden sich kulturelle Diskurse.

Fortgeschrittene Industriegesellschaften haben die Integration der Gesellschaftsmitglieder endgültig auf *formale Systeme* umgestellt. Das bedeutet, dass die Einzelnen ihren eigenen *Lebensstil* entwickeln können, der dann zugleich wieder als Ressource dazu dienen kann, über die *Öffentlichkeit* in die Ausgestaltung und Fortentwicklung der formalen Systeme einzugreifen.

Im Blick auf die Lebenswelt mag meine These von der mit der Gesellschaftsentwicklung korrespondierenden Ausdifferenzierung von Kultur unmittelbar einleuchten. Kulturelle Diskurse, Erzählungen und Mythen sind jedem mit ihrer Fokussierung auf kleine situative Einheiten, in ihrer Disjunktion und Zuordnung zu ganz spezifischen Kontexten durchaus vertraut. Im oben kurz beschriebenen Leben in der kleinen badischen Gemeinde spielt sich das, was wir unter kulturellen Diskursen verstehen, zu einem erheblichen Teil in der Familie, in der Clique, im Freundeskreis und im vertrauten Milieu ab. Kultur erscheint hier als ein integrierter Bestandteil des Lebensstiles bzw. von kleineren, wertorientierten Gruppen, den sogenannten „Wir-Gruppen“.

Das Leben in der kleinen badischen Gemeinde wird aber auch durchaus vermarktet. Die zitierte Untersuchung wird in einem Artikel der Wochenzeitung DIE ZEIT vorgestellt. Manches wird direkt im Blick auf den Leser formuliert. Anderes richtet sich eher an eine allgemeinere Öffentlichkeit. Vom Leser wird natürlich nicht erwartet, dass er diese Menschen kennt, geschweige denn, sich zu ihnen hingezogen fühlt. Er muss sich nur angesprochen fühlen. Der Bericht muss sich mit seinen Vorstellungen irgendwie reimen. Der Bericht in der Zeitung stellt damit eine ganz andere Form von Kultur dar. Er transportiert Kultur im Kontext eines gesellschaftlichen Kommunikationssystems. Hier wird ein kulturelles System erkennbar, das wie andere gesellschaftliche Systeme auch arbeitet und eben in diesem Fall Kultur verkauft. Auch der vorliegende Artikel steht in einem solchen Kontext. Selbst in der Diskussion in der Geographischen Revue tritt Kultur als Gegenstand auf. Das wissenschaftliche System als gesellschaftliches System geht also mit Kultur durchaus ähnlich um.

Das Leben in der kleinen badischen Gemeinde verweist aber noch auf eine dritte Dimension von Kultur, auf eine weitere Rolle, in der kulturelle Diskurse zum Tragen kommen. Kulturelle Erzeugungen, Mythen, rituelle Verfahren usw. werden auch eingesetzt, um Politik zu betreiben. Im Rahmen der zivilgesellschaftlichen Kommunikation, in der Auseinandersetzung um das Wohl der Gemeinde werden im Gemeindeleben kulturelle Argumente angeführt, um zum Beispiel Arbeitsmarktprobleme zu bearbeiten. Interessant ist dabei vor allem, dass in dieser Gemeinde die einzigen Argumente, die den Menschen in diesem Zusammenhang einfallen, modernisierte rassistische Argumente sind. Angesichts der gegenwärtigen öffentlichen Auseinandersetzungen ist das zwar einerseits nicht erstaunlich, belegt es doch nur erneut, dass man in der Öffentlichkeit davon ausgeht, dass gesellschaftliche Herausforderungen, Probleme und Verwerfungen per se an Minderheiten abzarbeiten sind, andererseits aber eben doch wieder erstaunlich, weil die Mitglieder der Gemeinde ja so umfassend systemisch integriert sind, dass eigentlich rassistische Argumente ziemlich absurd erscheinen müssten. Auch die Ethnologin argumentiert mitunter politisch, macht sie doch zum Zeitpunkt des Berichtes, wie aus einem kleinen Vorspann zum Bericht zu erkennen ist, gerade Wahlkampf. Sie positioniert sich mit dem Bericht einerseits im Wählervolk und andererseits innerhalb der gerade aktuellen politischen Debatte über die Doppelstaatsbürgerschaft (Bukow/Yildiz 2000).

4. Plädoyer für einen neuen Kulturbegriff

Das Beispiel hat bis zu dem Punkt geführt, wo deutlich wurde, dass Kultur unter den Bedingungen der Postmoderne ein ganz anderes Gesicht zeigt als das zumal in der Öffentlichkeit aus guten Gründen immer noch erwartet wird. Mit dem Beispiel sollte für einen nüchterneren Umgang mit Kultur und für eine Neubestimmung von kulturellen Diskursen innerhalb der modernen gesellschaftlichen Entwicklung plädiert werden. In der Post-

moderne lassen sich kulturelle Diskurse nunmehr innerhalb *gesellschaftlicher Systeme*, etwa in der Wissenschaft, in den Medien oder innerhalb der Architektur usw. genauso identifizieren wie innerhalb der *Lebenswelt* im Rahmen der Entwicklung von Werteinstellungen und innerhalb der *zivilgesellschaftlichen Kommunikation*. Noch immer bringen kulturelle Diskurse Aspekte der Grammatik des Zusammenlebens auf den Tisch. Von den Gesellschaftsmitgliedern werden in diesen kulturellen Diskursen auch weiterhin spezielle Informationen, Regeln, Normen, Schlüsselsituationen, Rituale und andere Praktiken zusammengefügt, um damit ein verdichtetes Konzept der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit zu gewinnen. Nach wie vor werden solche „Verdichtungen“, aus dem Fluss des alltäglichen Lebens herausgearbeitet, besonders markiert und zu symbolischer Rede, zu symbolischen Objekten und symbolischen Darstellungen zusammengefügt, um sie kommunizierbar und sedimentierbar zu machen. Und oft genug werden sie auch in eine *determinierende Relation zum Dauerablauf des Alltags* gebracht (Baumann 1998, 292). Festzuhalten bleibt dann:

- a) Kulturelle Diskurse gewinnen erst Aussagekraft, wenn sie den Alltag in seinem Verlauf thematisieren (Bukow 1984). Sie leben davon, dass sie etwas, was sie selbst nicht sind, symbolisch aus dem Alltagsleben herausheben. Und sie gewinnen erst ihr volles Gewicht, wenn diese diskursive Bearbeitung von allen Beteiligten mit getragen wird. Eine Zeitung, in der über Kirrlach berichtet wird, kann allein qua Berichterstattung so wenig zur Verbesserung eines kulturellen Standards beitragen wie eine Kerzenspende, bei der man eine Kerze vor dem Altar entzündet. Denn die Zeitung bewirkt nur etwas bei den Lesern, die involviert sind; und die Kerze können nur die verstehen, die gläubig sind. In modernen Gesellschaften bedürfen kulturelle Diskurse eines klaren Situationsbezuges. Und nur, wo er vorhanden ist und wo ihn die Beteiligten „lesen“, also nachvollziehen können und wollen, gewinnen sie überhaupt Bedeutung. Auch wird erst in der konkreten Situation erkennbar, wenn etwas falsch ist. Diejenigen, die z. B. die zunehmende Arbeitslosigkeit mit rassistischer Diskriminierung bekämpfen wollen, können allenfalls dann niemanden mehr davon überzeugen, dass man die Entindustrialisierung einer Region mit Ausschluss einzelner Bevölkerungsgruppen bewältigen kann, wenn man vor Ort diskutiert.
- b) Mit den kulturellen Diskursen wird das Alltagsleben in den Medien vermarktet und zur „Schau“ stilisiert. Auf diese Weise wird allerdings zugleich auch ein kulturelles Wissenssystem erzeugt, das dementsprechend nicht in einer Kultur, sondern in der Darbietung der unterschiedlichsten kulturellen „Texte“ besteht, die man wie Texte überhaupt als Diskurse über den Alltag verfassen, verdichten, konsumieren und modifizieren kann.
- c) In den kulturellen Diskursen finden sich aber auch spezifische Stile, in denen sich der Einzelne mit seiner Lebensauffassung spiegeln kann. Sie können zur Ausstattung der eigenen Lebenswelt genauso wie zur Korrespondenz mit anderen Menschen genutzt werden, so dass sich kleine Wir-Gruppen, aber auch größere kulturelle Milieus ausbil-

den können. Ja, es wird sogar dank moderner Kommunikationsmittel wie dem Internet möglich, virtuelle Wir-Gruppen entlang bestimmter thematischer Fokussierungen zu bilden.

- d) Kulturelle Diskurse werde aber auch zur Ressource in der politischen Auseinandersetzung. Die einen beharren dabei darauf, durch ein möglichst überzeugendes populistisches Framing ihre kulturellen Behauptungen normativ durchsetzen zu können, wie man einst schon zur Zeit der Entstehung der Hochreligion damit warb, über die ältesten Quellen und die charismatischsten Prediger zu verfügen. Was dabei herauskommt, sind moderne fundamentalistische Positionierungen, die dann freilich schnell in Widerspruch zu den Bedingungen geraten, unter denen sie sich überhaupt noch verkündigen lassen. In einer sich demokratisch verstehenden zivilgesellschaftlichen Kommunikation ist kein Platz für dogmatische Verkündigung. Die anderen lassen sich in ihren Überlegungen von kulturellen Diskursen anregen, ohne an sie glauben zu müssen und fühlen sich bei dieser „Tugend der Orientierungslosigkeit“ (Goebel/Clermont 1997) durchaus wohl.

Ein solche kulturelle Ernüchterung ist aus vielen Gründen wichtig. Sie verhindert die Kulturalisierung gesellschaftlicher Probleme, Risiken und Verwerfungen und zwingt dazu, soziale Fragestellungen als sozialwissenschaftliche, wirtschaftliche Fragestellungen als ökonomische, rechtlich als juristische Probleme usw. zu behandeln. Zygmunt Bauman (Bauman 1995, 339) formuliert hier sehr deutlich:

„Die Postmoderne ist nicht das Ende der Politik, wie sie auch nicht ein Ende der Geschichte ist. Ganz im Gegenteil, alles, was an dem postmodernen Versprechen attraktiv ist, ruft nach mehr Politik, nach mehr politischem Engagement, nach mehr politischer Effektivität individuellen und kommunalen Handelns.“

Eine Reduzierung der Erwartungen auf kulturelle Diskurse ermöglicht eine effektive individuelle wie kommunale Beteiligung und erinnert die Menschen auf der Straße daran, dass man Arbeitslosigkeit so wenig durch Ethnisierung wie Männlichkeitsansprüche durch Rassismus erfolgreich bewältigen kann. Die Zeit der Mythen ist vorbei, weil sie sich als unheilvoll, gefährlich und destruktiv erwiesen haben. Vom klassischen Nationalismus bis zum modernen Tribalismus hat sich gezeigt, welche Effekte ein derartiger Traum auslöst. Nationale Mythen haben den gesellschaftlichen Zusammenhalt immer nur für die Zeit eines Krieges gestiftet. Anders herum gesagt: Nur mit einem veränderten kulturellen Verständnis ist man in der Postmoderne den gesellschaftlichen Herausforderungen gewachsen.

Literatur

- Albrow, Martin 1997: Auf Reisen jenseits der Heimat. Soziale Landschaften in einer globalen Stadt. In: Ulrich Beck (Hg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt. S. 288-314.
- Baumann, Gerd 1998: Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. In: Aleida Assmann, Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten*. Frankfurt. S. 288-313.
- Bauman, Zygmunt 1995: *Moderne und Ambivalenz*. Frankfurt.
- Beck, Ulrich 1998: Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? In: Ders. (Hg.): *Politik der Globalisierung*. Frankfurt. S. 7-66.
- Benhabib, Seyla 1999: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt.
- Bronfen, Elisabeth, Benjamin Marius 1997: *Hybride Kulturen*. In: Dies. (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zu amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Zürich. S. 1-30.
- Bukow, Wolf-D., Roberto Llaryora 1998: *Mitbürger aus der Fremde*. Opladen. 3. Aufl.
- Bukow, Wolf-D. 1984: *Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags*. Frankfurt.
- Bukow, Wolf-D. 1996: Alltägliche Verfilzungen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften am Beispiel einer kleinen Gemeinde: Ämterhäufung. In: Waltraut Kokot, Dorle Dracklé (Hg.): *Ethnologie Europas*. Berlin. S. 129-154.
- Bukow, Wolf-D., Erol Yildiz 2000: Der aktuelle Staatsbürgerschaftsdiskurs. In: Christoph Butterwegge (Hg.): *Medien und multikulturelle Gesellschaft*. Opladen. S. 45-63
- Bukow, Wolf-D. u.a. 2000: *Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit des Alltags*. Opladen (im Druck).
- Foucault, Michel 1976: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt.
- Frieben-Blum, Ellen, Klaudia Jacobs 2000: Vom Oder zum Und: Individueller und gesellschaftlicher Raum zur Konstruktion von Bindestrich-Identitäten. In: Dies. u.a. (Hg.): *Wer ist fremd?* Opladen. S. 9-34.
- Gellner, Ernst 1991: *Nationalismus und Moderne*. Berlin.
- Giddens, Antony 1995: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt.
- Goebel, Johannes, Christoph Clermont 1997: *Die Tugend der Orientierungslosigkeit*. Berlin.
- Hall, Stuart 1999: Die zwei Paradigmen der Cultural Studies. In: Karl H. Hörning, Rainer Winter (Hg.): *Widerspenstige Kulturen*. Frankfurt. S. 13-42.
- Hall, Stuart 1999b: Kulturelle Identität und Globalisierung. In: Karl H. Hörning, Rainer Winter (Hg.): *Widerspenstige Kulturen*. Frankfurt. S. 393-421.
- Huntington, Samuel P. 1997: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhunderts*. Frankfurt.
- Kaschuba, Wolfgang 1994: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: *Berliner Journal für Soziologie*. S. 179-192.
- Kattner, Ellen 1999: *Mikrokosmos Kirrlach*. In: *Die Zeit vom 2. Juni 1999*. S. 45
- Kuper, Adam 1999: *Culture. The Anthropologists' Account*. London, Cambridge Mass.

Laclau, Eric 1990: *New Reflections on the Revolution of our Time*. London.

Sauter, Sven 2000: *Wir sind „Frankfurter Türken“*. Frankfurt.

Schmals, Klaus M., Hubert Heinelt 1997: *Anspruch und Wirklichkeit ziviler Gesellschaften*.

In: Dies. (Hg.): *Zivile Gesellschaft*. Opladen. S. 9-28.

Sennett, Richard 1998: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin.

Walzer, Michael 1992: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin.