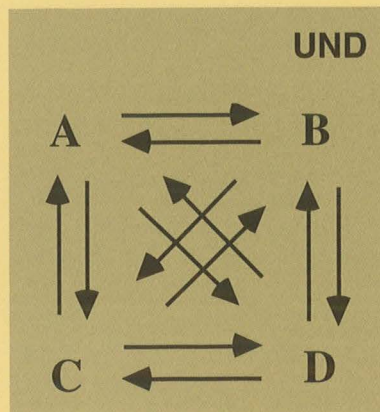


INTERKULTURALITÄT UND IDENTITÄT



MIT BEITRÄGEN VON:
PIER CESARE BORI
HSUEH-I CHEN
ALMIR IBRIC
GUDRUN PERKO
URSULA TABORSKY
FRANZ M. WIMMER

IWK

INTERKULTURALITÄT UND IDENTITÄT

HRSG. VON FRANZ MARTIN WIMMER

Franz Martin Wimmer INTERKULTURALITÄT UND IDENTITÄT Eine Einleitung.....	2
Pier Cesare Bori DIE SUCHE NACH ETHISCHEM KONSENS IN EINEM MULTIKULTURELLEN KONTEXT: DAS GEFÄNGNIS	3
Ursula Taborsky WARUM INTERKULTURELLE GÄRTEN?	6
Hsueh-I Chen DIE KONZEPTION EINER IDENTITÄT AUS VIELFALT AM BEISPIEL TAIWANS	12
Almir Ibrić DAS BILDERVERBOT IM ISLAM.....	20
Gudrun Perko QUEER STUDIES Das Modell der Pluralität als Entwurf gegen Identitätspolitik zugunsten von Social Justice	39
DIE AUTOR/INN/EN.....	40

ISSN: 0020 - 2320

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST
62. JAHRGANG 2007, NR. 3-4, EURO 12,50

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Thomas Hübel; Umschlagentwurf: Helga Kaschl. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42, email: iwk.institut@aon.at, Homepage: <http://www.univie.ac.at/iwk>

Druck: AV + Astoria Druck, 1030 Wien, Faradaygasse 6, Telefon: (1) 797 85-0 / Fax: (1) 797 85-218

FRANZ MARTIN WIMMER

INTERKULTURALITÄT UND IDENTITÄT

Eine Einleitung

Diese Ausgabe der IWK-Mitteilungen kreist um zwei Konzepte, um Interkulturalität und Identität, und um deren Verhältnis zueinander.

Der multikulturellste Ort in Italien, den er kenne, – und ein möglicher Ort von Interkulturalität – sei das Gefängnis La Dozza bei Bologna, sagt Pier Cesare Bori. Seit Jahren geht er jeden Freitag Nachmittag dorthin, um mit Häftlingen Texte aus der Weisheitstradition vieler Völker zu lesen, zu diskutieren und zu meditieren: Platons Höhlengleichnis ebenso wie die erste Predigt des Buddha, das Buch Mencius oder Ibn Tufails philosophischen Roman „Hayy Ibn Yaqdhan“.

Wozu? Und warum wollen Strafgefangene dabei mitmachen? Es geht um „die Befreiung von Ignoranz durch Wissen“ sagt Bori in seinem Beitrag. Ist die „Höhle“ (Platons) das Gefängnis der Ignoranz, so ist der Ausweg daraus nicht in einem bloß intellektuellen Wissen, wohl aber in einem anderen Wissen möglich, einem sowohl emotionalen Wissen wie auch in einem Bewusstsein von menschlicher Würde. Auch im Gefängnis.

Was ihnen am meisten fehle, wurden Flüchtlingsfrauen aus Bosnien in Göttingen gefragt. Die Antwort war überraschend: ein Garten. Es gibt nicht alles im Supermarkt zu kaufen, was frau braucht, um Gewohntes zuzubereiten. Und es fehlt die Gemeinschaft. Daraus entstand 1996 ein „interkultureller Garten“. Inzwischen wachsen auf etwa hundert solchen Gärten in Deutschland Kräuter und Gewürze, Salate und Früchte – nicht nur aus Bosnien, sondern auch aus Asien und Afrika.

In Österreich gab es keine solchen Gärten, als Ursula Taborsky die Idee im IWK vorstellte, aber einiges war im Werden und hat sich bei dieser Gelegenheit vertieft. Seitdem hat sich viel getan: Als „Gartenpolylog“ wurde ein Verein gegründet, in Wien und andernorts sind erste Gärten entstanden, andere sind im Entstehen. Sie sind, „nicht nur ein einfaches Gartenprojekt, sondern von ihnen gehen Impulse aus für zukünftige Formen der Integration, die von den MigrantInnen selbst mitgestaltet werden“.

Die Insel Taiwan, die in meinen Schulbüchern noch Formosa – die Anmutige – hieß, war einige Jahrzehnte lang sozusagen ein Großreich im Exil. Es gab dort Provinzregierungen und Parlamentarier für Gebiete, die unerreichbar fern jenseits einer schmalen Meeresstraße lagen, es gab eine Armee, die jene Provinzen zurückerobern sollte, und es gab diplomatische Vertretungen in aller Welt, die nicht diese Insel vertraten, sondern das große China, das mit all seinen Gebietsansprüchen übrigens bedeutend größer war als das heutige China. Taiwan war nur eine kleine Provinz davon, aber in keiner anderen ihrer Provinzen hatte die Regierung der „Republik China“ irgend etwas zu sagen. Sie alle

bildeten die „Volksrepublik China“. Das ist längst Erinnerung, seit ab den 1970er Jahren immer mehr Staaten die „Volksrepublik“ und nicht die „Republik“ als „China“ diplomatisch anerkennen (heute in Europa nur der Vatikan). Die Frage zu beantworten, wer oder was Taiwaner und Taiwanerinnen sind, ist damit nicht einfacher geworden.

Hsueh-i Chen geht dieser Frage nach und führt dabei in eine verwirrend vielfältige Welt. Nicht Herkunft, nicht Sprache, nicht Geschichte, überhaupt nicht Vergangenheit scheint es zu sein, was in Taiwan Identität stiften könnte. Sondern die Zukunft. Er spricht von einer „induktiven Identitätsfindung“, in der sich „Identität“ als etwas stets Werdenendes entwickelt.

Als Almir Ibrić mich um ein Vorwort zu seinem Buch „Das Bilderverbot im Islam“ bat (2004, also lange vor dem so genannten Karikaturenstreit), wunderte ich mich, ob denn Bilder von Menschen in islamischen Gesellschaften verboten sein sollten, denn viele waren und sind optisch sehr präsent: Wir alle kennen Bilder von Bin Laden, ebenso von vielen Politikern der islamischen Welt. Und das geht weit zurück: Mehmet II., der Eroberer Konstantinopels, ließ sich im 15. Jahrhundert von Bellini hoch offiziell porträtieren, das Bild war nie geheim.

Was ist da eigentlich verboten und warum? Gibt es ein derartiges Verbot schon im Koran? Oder erst in den Hadithen, von denen etwa 200 irgendwie mit dem Thema zu tun haben? Wie wird das Verbot begründet? Welche Darstellungen betrifft es? Was ist mit den neuen Medien, mit TV und Internet? In seinem Beitrag behandelt Ibrić diese Fragen und weist darauf hin, dass es sich letztlich um ein Polytheismusverbot handelt, also darum, sich keine Idole zu machen. In dieser Hinsicht könnte es – wenn auch nicht in der religiös intendierten Weise – sogar noch für AtheistInnen von Interesse sein.

Um Identität geht es ganz offensichtlich in den Debatten, die Gudrun Perko mit Bezug auf den Terminus „queer“ vorstellt. Perko schildert den Verlauf der Debatte in den USA und den deutschsprachigen Ländern, sie stellt Queer Theory als Pluralitätsmodell vor und zeigt, auf wie viele Arten und zu welchen Zwecken jemand „wir“ (und somit auch „sie“) sagen kann. Nicht von „Kulturen“, sondern von „Geschlechtern“ ausgehend, wird hier die These formuliert, die für beide Diskursarten gilt: Das „Normale“ gibt es nicht, aber es gibt die größere Freiheit in Pluralität.

Die Texte dieses Heftes gehen auf Vorträge des IWK-Arbeitskreises „Theorie und Praxis der Interkulturalität“ (2004-05) zurück.

Dezember 2007

PIER CESARE BORI

DIE SUCHE NACH ETHISCHEM KONSENS IN EINEM MULTIKULTURELLEN KONTEXT: DAS GEFÄNGNIS

I) „Vier Reisende – ein Türke, ein Perser, ein Araber und ein Grieche – geraten über die Frage miteinander in Streit, was sie mit der letzten Münze, die sie noch haben, kaufen sollen. Der Türke sagt: ich will *üzüm*, der Perser hingegen will *angur*. Inab will der Araber, wogegen der Grieche auf dem Kauf von *stafil* besteht. Ein Sprachkundiger hört ihren Streit und schlägt ihnen vor, ihm die Münze zu geben ... Der Sprachkundige kauft Weintrauben. Das ist mein *üzüm*! strahlt der Türke; der Perser freut sich über *angur*, wie der Araber über sein *inab*, und der Grieche genießt *stafil*. Sie alle wollten Weintrauben, nur wussten sie das nicht.“

Ich hatte vor kurzem die berühmte alte Sufi-Parabel bei Franz Wimmer, in seiner „Interkulturellen Philosophie“, wieder gelesen und wollte sie einer Gruppe Häftlingen vorlesen. Am Ende der Parabel gab es jedoch keinen Überraschungseffekt: unter den Häftlingen waren Türken, Araber, Griechen ... viele von ihnen kannten diese Sprachen! Die italienischen Gefängnisse sind eine wahre multikulturelle Realität. In den italienischen Gefängnissen gibt es viele ausländische Häftlinge, wahrscheinlich 30% von insgesamt circa 60.000. Die meisten kommen aus Tunesien und Marokko, sehr viele auch vom Balkan. Als ich 1998 im Gefängnis „Dozza“ von Bologna zu lehren begann, trieb mich vor allem eine pädagogische Motivierung: ich wollte meine moralphilosophische Lehre, die ich von Anfang 1990 an als interkulturelle Konfrontation verstanden und entwickelt hatte, in einem anderen Milieu als der Universität verifizieren.

Ich hatte dazu eine Reihe von Texten aus verschiedenen Traditionen aus meinem Buch „Per un percorso etico tra culture“ ausgewählt (ich werde sie nachher beschreiben). Die Erinnerung an die erste Stunde im Gefängnis am 21. November 1998 findet sich in meinem Tagebuch. Hier zitiere ich mich selbst: „Gestern in Dozza, die erste Stunde meines Kurses, im neuen Studienraum. Anwesend waren ... (ich nannte hier die Namen von fünfzehn jungen Häftlingen aus Nordafrika) und sieben meiner Studenten. Was für eine Emotion, sie auf den neuen Schulbänken zu sehen. Alle waren von dieser neuen Situation ergriffen ... Ich lese Platon, „Der Staat“, Buch VII, das Höhlengleichnis. Alles nimmt von hier seinen Anfang. Aber es ist unbeschreiblich.“

II) „Vergleiche unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung mit folgendem Zustand. Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung ...“ Platon spricht von Gefangenen. Das Wort kommt in diesem Abschnitt sechs Mal vor. Ich habe diesen Text nie so erlebt wie an jenem Tag im Gefängnis.

Die Grenzen unserer Arbeit im Gefängnis sind mir wohl bewusst, aber ich wage zu sagen, dass die Bedeutung und das Ziel unserer ganzen Arbeit in diesem Text liegt: die

Befreiung von Ignoranz durch Wissen.

Aber was für ein Wissen? Einige Erklärungen sind hier nötig. Ich möchte präzisieren, dass unsere Tätigkeit weder eine monologische, noch eine religiöse, noch eine synkretistische, noch eine reine intellektualistische Bildung beabsichtigt.

Erstens kann man heute nicht eindeutig von *der* Wahrheit, von *dem* Guten, von *dem* Schönen sprechen, als ob sie schon bekannt und gegeben wären. Man kann heute die Wahrheit, das Gute, und das Schöne nur durch den Dialog *suchen*.

Zweitens können uns wir nicht einer interkulturellen Realität, wie das Gefängnis sie ist, mit einer missionarischen Absicht nähern, wir können nur philosophische Mittel anwenden, um die Leute zu überzeugen.

Drittens wollen wir nicht verschiedene religiöse Traditionen verschmelzen, sondern eine vernünftige interkulturelle Argumentation entwickeln, deren Elemente darum aus verschiedenen Kulturen kommen. Das ist der Grund dafür, dass wir, nach unseren neueren Erfahrungen, keine Texte aus monotheistischen Religionen verwenden.

Viertens: wir wissen gerade aus Platons „Symposion“ – einem Werk, das wir nach dem „Staat“ lesen –, dass der Eros, das heißt das Verlangen, das Gefühl und die Emotionen im Prozess der Erkenntnis eine grundlegende Rolle spielen: die Bildung, die *paideia* ist keine Unterdrückung, sondern eine Art von Aufheben des Verlangens durch die Weisheit, in der er seine Erfüllung oder Vollendung findet: *Eros* verlangt, sucht nach *Sofia*.

III) Um konkret zu sein: wir verwenden eine Reihe von Texten, die von den Häftlingen und meinen Studenten zusammen gelesen werden und über die dann diskutiert wird. Die in meinen Kursen an der Universität gesammelten Erfahrungen haben uns bei der Auswahl der Textstellen sehr geholfen. Ich werde hier die in den letzten Monaten vereinfachte Reihe von Texten darstellen, wobei ich hinzufügen möchte, dass die Reihe von zehn Texten, die ich in meinem Buch „Universalismo“ vorgestellt hatte, im Kapitel „Ethos condiviso, silenzio condiviso“ (geteilter Ethos, geteiltes Schweigens) und die wir oft verwendet hatten, ein wenig lang und komplex war. Es gäbe natürlich viele andere Texte (zum Beispiel lesen wir sehr gerne „Free wherever you are“ von Thich Nhat Hanh, dem berühmten Exponenten eines aktiven Buddhismus), aber das Gerüst unserer pädagogischen Arbeit besteht normalerweise aus den folgenden sieben klassischen Textstellen aus der philosophischen Weltliteratur. Der Kurs, und auch die Sammlung der Texte heißt ein wenig pompös: „Moralphilosophie aus dem Osten und dem Westen“.

1. Wir beginnen mit einem kurzen Brief von Seneca an Lucilius, Epistel Nr. 41, und mit der Idee der echten Würde,

die in seiner Vernunft besteht.

2. Der zweite Text ist eben Platons Höhlengleichnis: der Leitgedanke ist hier, wie gesagt, die Befreiung von Ignoranz, aber auch das Vertrauen in sich selbst, in Herz und Vernunft: Es gibt im Menschen eine Kraft und eine Fähigkeit, eine *dynamis*, die mit pädagogischer Unterstützung die höchste Erkenntnis erreichen kann.

3. Diese *dynamis* wird im „Symposion“, wie schon gesagt, mit *eros* identifiziert: unter diesem Blickwinkel lesen wir über den Mythos von der Zeugung des Eros durch Poros und Penia (was gelegentlich mit Reichtum und Armut übersetzt wird).

4. „Von den Emotionen zur Tugend“ ist die zentrale Idee eines Textes des chinesischen Philosophen Mencius, der zeigt, wie eine primäre Emotion der Anlass und die Basis für der moralische Entwicklung einer Person sein kann. Mencius führt das Beispiel der Emotion an, die jemand empfindet, wenn er ein Kind in einen Brunnen fallen sieht.

5. Mit dem kurzen indischen philosophischen Poem „Bhagavadgītā“ (aus den Kapiteln II und III) geben wir die Gelegenheit, über das geistige Leben als einen Weg nachzudenken, auf dem Aktion und Kontemplation stattfinden sollen (während umgekehrt die Wahl einer Religion *bhakti*, von einer persönlichen Option abhängt).

6. Wir lesen danach die erste „Predigt“ Buddhas („die Lehrrede vom In-Bewegung-Setzen des Rades der Lehre“) über die so genannten „vier edlen Wahrheiten“. Wir wollen auf diese Weise unsere Schüler zu einer Art von Meditation anregen, die vielmehr aus Selbst-Bewusstsein (*satī*) als aus Konzentration auf eine höhere Realität besteht.

7. Der letzte Text ist eine Zusammenfassung des Endes des philosophischen Romans „Hayy ben Yaqdhan“ von Ibn Tufail (gestorben circa 1185): die Geschichte eines Kindes, das allein auf einer Insel aufwächst, zur Idee einer Gottheit gelangt und zu mystischen Einsichten kommt. Ein Weiser, Asai, der eine religiöse, man kann annehmen, islamische Bildung hat, kommt von einer anderen Insel, und erkennt, dass Hayy, „der Lebende“, durch sich selbst eine höhere Art von Religion erreicht hat. Der Versuch der zwei Gefährten, den Menschen die neue Weisheit zu bringen, scheitert: die Menschen ziehen die *Sharīʿa* (das heißt, das islamische Gesetz) vor und die beiden kehren auf ihre Insel zurück.

Durch diese Lektüre könnte der Leser vielleicht eine Vorstellung von einem Ideal erahnen: das Ideal einer harmonischen Person, in der Verstand und Herz, *eros* und *sophia*, Schönheitsgefühl und Barmherzigkeit, Individuum und Gesellschaft, Philosophie und (fakultativ!) Religion in Einklang stehen. Die humanistische „*pia philosophia et docta religio*“ von Marsilio Ficino fällt uns dabei ein. Aber kann man den Inhaftierten das humanistische Ideal näher bringen?

IV) Wir haben von „Befreiung von Ignoranz“ gesprochen. Was für ein Wissen ist hier gemeint? Ich könnte vielleicht von drei Aspekten von Wissen, oder besser Weisheit, sprechen. Hier gibt es erneut eine Idee aus dem Humanismus. Obwohl ich erst vor kurzem an die Anwendbarkeit dieses Modells gedacht habe, kann ich mich hier auf Pico della Mirandola beziehen, der nämlich in

seiner „*Oratio de dignitate hominis*“ (1486) den Weg des Menschen zum Erlangen der vollen Würde in drei Stufen – moralisch, intellektuell, kontemplativ – darstellt.

Der erste Aspekt – besser als „Stufe“ zu bezeichnen – ist die ethische Bildung. Wir können dafür unseren Studenten natürlich nur Wegweiser bieten. Ein wichtiges Werkzeug ist die so genannte Goldene Regel: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.“ Oder, positiv ausgedrückt: „Alles, was du dir von den Menschen erwartest, das tue ihnen auch.“ Wir kennen die Grenzen der Regel. Wir wissen, dass sie von Kants kategorischem Imperativ zu unterscheiden ist, denn die Goldene Regel bezieht sich auf eine individualistische und utilitaristische Betrachtungsweise (wie Kant sagt, der sie für „trivial“ hielt). Die Goldene Regel erhält ihre Bedeutung erst am Ende eines pädagogischen Prozesses, in dem man Gelegenheit hat, sich selbst und seine Bedürfnisse besser kennen zu lernen, von den körperlichen Bedürfnissen bis zur Freiheit (Freiheit sei hier verstanden sowohl als Unabhängigkeit als auch als freie Akzeptanz der notwendigen Normen des Zusammenlebens).

Hier hilft uns die konfuzianische Überlegung zur Goldenen Regel weiter, wenn sie zwischen zwei Komponenten der Regel unterscheidet, *zhong* und *shu* (beide haben das Zeichen *xin*, Herz). Das erste bedeutet die Loyalität zur Gemeinschaft, der man angehört, das zweite die Idee der Liebe und der Sorge für den anderen in seiner Körperlichkeit („bodily or somatic interpersonal care and love“). In der Synthese dieser zwei Komponenten („caring and loving relationship between ‚I‘ and ‚you‘ in ‚our‘ community“) hat *shu* immer den Vorrang, und wenn man die Goldene Regel zusammenfassen will, so wird immer das Wort *shu* verwendet, nicht *zhong* (ich verweise hier auf: Q.J. Wang, „Golden Rule and Interpersonal care“, in: „Philosophy East and West“, 49/4, 1999).

V) Der zweite Aspekt ist die intellektuelle Bildung. Aus unseren Texten kann viel gelernt werden, schon aufgrund der verschiedenen literarischen Gattungen, deren sie sich bedienen: Epistel, Dialog, Gleichnis, philosophisches Poem, Rede und philosophischer Roman. Was die Geschichte der Philosophie und der Religion betrifft, kann man natürlich viele Kenntnisse aus unserer „Moralphilosophie aus dem Osten und dem Westen“ gewinnen. Besonders wichtig ist für uns, dass unsere Studenten den Unterschied zwischen philosophischem Ansatz und religiösen Weltanschauungen verstehen (der vierte und der siebente Text, die „Bhagavadgītā“ und Ibn Tufail, sind dafür sehr geeignet).

Diesbezüglich müssen wir auch auf die Situation der ausländischen Häftlinge eingehen, insbesondere derer, die aus islamisch-arabischen Kulturen kommen. Im Sommer 2002 habe ich in Bologna mit einer Gruppe junger Männer aus Nordafrika (Maghreb) einen Arbeitskreis begonnen, der sich mit der Übersetzung eines arabischen Textes ins Italienische beschäftigte. Das Ziel dieses Experiments war sowohl die Verbesserung ihrer italienischen Sprachkenntnisse, als auch die Verwertung ihrer eigenen Kenntnisse und folglich ein wachsendes Bewusstsein für die Schönheit und die Wichtigkeit der arabischen Sprache

und Kultur. Ich habe diese Arbeit in Bologna begonnen und danach in Reggio Emilia fortgesetzt, und am Ende habe ich das Ergebnis dieser Initiative herausgegeben. Es handelt sich um ein kleines Buch mit dem Titel „La vocazione di un riformatore. Muhammad Abduh (1848-1905)“. Dieses Buch enthält vor allem das arabische Original und die Übersetzung des Berichts vom geistigen Wandel des jungen ägyptischen Bauern Muhammad. Es kommt zu diesem Wandel, weil Muhammads alter Onkel den jungen Mann dazu angeregt hatte, einige geistige Texte der Bruderschaft (*tariqa*) Shadhiliyya zu lesen. Was im jungen Muhammad vor sich geht, hat symbolischen Wert: irgendjemand wird hier vielleicht auch die Möglichkeit seines eigenen Wandels entdecken. Ich zitiere: „Ab dem achten Tage begann ich zu tun, was er gesagt hatte; einige Tage gingen vorüber und ich sah dann, dass meine Seele in eine andere Welt flog, in eine Welt, die anders war als die, an die ich kannte. Was eng war, wurde für mich breit; was in der Welt groß war, wurde für mich klein. Was klein war, wurde für mich ungeheuer, das heißt, die Begierde nach Wissen und das Streben der Seele nach der Heiligkeit. Und alle Sorgen verschwanden, außer dem Wunsch, die vollkommene Kenntnis und Bildung zu erlangen“.

VI) Der dritte Aspekt ist die Kontemplation. Man könnte sich noch einmal auf das Höhlengleichnis beziehen: Ich bin davon überzeugt, dass menschliche Vollkommenheit auch bedeutet, einer höheren Realität gegenüber offen zu sein. Aber wie kann man in unserem Kontext die platonische Idee des Guten, das die Häftlinge beim Verlassen der Höhle sehen können, bezeichnen? Es ist natürlich unmöglich, in einer staatlichen Einrichtung eine Art von Meditation vorzuschlagen, die eine bestimmte Weltanschauung, religiös oder nicht religiös, voraussetzt. Im Sommer 2002 haben wir angefangen, mit den Häftlingen einige Momente des Schweigens zu praktizieren. Es war zuerst ein Schweigen ohne irgendeine Anweisung: man konnte es auch unterbrechen, um kurz etwas aus seiner eigenen Erfahrung zu sagen. Das war das Modell des Schweigens, das ich bei den Quäkern in den USA kennen gelernt hatte.

Wir haben nun ein anderes Modell eingeführt, das Modell der buddhistischen *Vipassana*, oder Erkenntnis-Meditation. Es gibt einige Beispiele von Gefängnissen, die mit dieser Meditationsform positive Erfahrungen gemacht haben, vor allem in Indien, in dem großen Tihar Gefängnis in New Delhi. Der Grund dafür, dass wir in unsere Arbeitsgruppe diese Meditationsform eingeführt haben, ist, dass *Vipassana* neutraler und praktischer als das „silent meeting“ der Quäker ist, das irgendwie einen monotheistischen Hintergrund voraussetzt. Diese Art von Meditation stammt von dem alten *theravada* Buddhismus. Ihr vollständiger Name ist *vipassana bhavana*. Das bedeutet Selbst-Kultivierung, oder Realisierung durch tiefe Einsicht (auf Englisch „insight“). Das bedeutet nicht Selbst-Analyse, die mehr oder weniger in einer Suche nach psychischen Ursachen im Unbewussten oder Unterbewussten besteht, sondern einfaches Bewusstsein (pali *sati*, Italienisch, „consapevolezza“, Englisch

„awareness“) von jeder Handlung einer Person. In der Meditation beginnt dieses Bewusstsein beim Körper, und zwar bei der Atmung: die Meditation ist nämlich eine Übung, die sich auf das ganze Leben einer Person ausdehnen sollte. Höhere Wahrheiten oder geistige Inhalte kommen nicht in Betracht. Die Meditation findet in der Schule oder in der Kapelle statt. Wir sitzen in einem Kreis, manchmal lesen wir vorher etwas und sprechen ein wenig darüber. Manchmal erinnern wir uns an die fünf ethischen Gebote des Buddhismus (*sila*).

1. Kein Lebewesen töten
2. Nicht nehmen, was nicht gegeben wurde.
3. Kein Sinnesgenuss, der andere schädigt.
4. Keine unwahren, verletzenden Worte.
5. Keine Mittel nehmen, die den Geist berauschen und trüben.

Wir wissen und sagen immer, dass sich diese Gebote auch in anderen Traditionen finden. Wir sind nicht und werden auch nicht Buddhisten, und ist es also nicht notwendig, dass sich die Teilnehmer in einer religiösen Zugehörigkeit genau definieren. Diese Art von Meditation ist neutral und daher sehr gut geeignet für das Gefängnis als staatliche Einrichtung (wie ich vorher schon sagte).

Es ist nicht einfach, die Ergebnisse zu bewerten, wenn man sich mit der Seele beschäftigt. Die einzige Kritik, die ich wirklich zurückweisen möchte, ist, dass es uns an Konkretheit mangelt. Im Gegenteil: den Geist dem Verständnis für einen großen Text zu öffnen, beim Schweigen und beim Kultivieren des Bewusstseins zu einem subtilen, aber realen Gefühl der Genugtuung zu gelangen oder die Würde und die Schönheit eines Lebens näher zu bringen, das das Wissen an den ersten Platz stellt, das ist das einzig Konkrete, das man in der kurzen Zeit machen kann, in der man mit den Häftlingen arbeitet, die jederzeit in eine andere Haftanstalt verlegt oder auch ausgewiesen werden können, um dann vielleicht als Illegale wieder zurückzukehren, die jeden Augenblick verschwinden können. Sei es, wie es sei.

URSULA TABORSKY

WARUM INTERKULTURELLE GÄRTEN?

Im Folgenden möchte ich ein Integrations- bzw. Gartenprojekt vorstellen, das 1996 in Deutschland, genauer in Göttingen, begonnen hat und heute ca. 25 Gärten unterschiedlicher Größe umfasst, die über ganz Deutschland verstreut sind. Dieses Projekt erweitert sich laufend um weitere Gärten – derzeit sind ca. 45 Gärten im Aufbau und nennt sich „Interkulturelle Gärten“. Es orientiert sich damit an dem ersten Garten, der in Göttingen entstanden ist. Dort wurde auch der Verein „Internationale Gärten Göttingen e.V.“ gegründet.

Ich persönlich habe die Interkulturellen Gärten vor ca. zwei Jahren kennen gelernt, habe sechs von ihnen selbst besucht, durfte an einem Jahrestreffen des Netzwerks „Interkulturelle Gärten“ in Potsdam teilnehmen und bin als Diplomandin im Forschungsnetzwerk „Interkulturelle Gärten“ verortet. Mit meinem Vortrag möchte ich die Interkulturellen Gärten vorstellen, da ich davon überzeugt bin, dass es in Wien Raum dafür gibt und es von großer Bedeutung ist, auch in unserer Stadt, in der ausländerfeindliche Parolen immer noch Wählerstimmen bringen, friedensstiftende Projekte zu etablieren und zu fördern.

Allem voran möchte ich auf einen Aspekt hinweisen, der mir ganz besonders wichtig im Zusammenhang mit den Interkulturellen Gärten erscheint und der ganz wesentlich an ihrem Erfolg Anteil hat: Die „Internationalen Gärten Göttingen“ wurden 1996 nicht von Deutschen als Integrationsprojekt für MigrantInnen und Flüchtlinge gestartet, sondern bosnische Flüchtlingsfrauen vermissten in Deutschland ihre Gärten und suchten zusammen mit Deutschen einen Garten, den sie bewirtschaften können.

Auch in der Folge waren es die MigrantInnen selbst, die die Organisation des Gartens – mit deutscher Unterstützung – in die Hand nahmen. Bis heute liegt die Organisation des Göttinger Internationalen Gartens bei Menschen, die nicht ursprünglich aus Deutschland kommen und mit den Pflanzen zusammen versuchen, sich zu verwurzeln.

Die Größe der Gärten ist sehr unterschiedlich und erstreckt sich von ein paar 100m² bis zu mehreren Hektar, die sich in persönliche Flächen und Gemeinschaftsflächen unterteilen. Die persönlichen Flächen – also für eine Person oder eine Familie – sind meist zwischen 40 und 100 m² groß. Hier bestimmt jedes Gartenmitglied selbst über die Gestaltung und darüber, welche Pflanzen angebaut werden.

Was alle Interkulturellen Gärten verbindet, ist das ökologische Wirtschaften auf den Gartenflächen. Es wird gemeinsam eigener Kompost hergestellt, Erfahrungen im biologischen Anbau werden ausgetauscht bzw. gemeinsam werden Weiterbildungsseminare und -kurse besucht bzw. veranstaltet.

Die Gemeinschaftsflächen werden gemeinsam geplant und bewirtschaftet, es bleiben auch Flächen frei, die für Feste und Veranstaltungen, für eine kleine Gartenhütte oder Bänke und Tische genützt werden. Manche Gärten besitzen

den Luxus eines gemeinsamen „Vereinslokals“, wo sie zu regelmäßigen Veranstaltungen, Seminaren, Organisationsgesprächen oder einfach nur zum Plaudern zusammenkommen. Vor allem im Winter wird dieser Luxus spürbar, wenn es im Garten selbst nicht mehr so gemütlich ist.

Es ist sehr unterschiedlich, wem die Grundstücke gehören, auf denen die Gärten angelegt sind. Meist sind es kirchliche oder private Organisationen, die Gemeinde oder auch Privatpersonen, selten besitzen die Interkulturellen Gärten ihre Flächen selbst. Die Flächen werden gepachtet oder kostenfrei zur Verfügung gestellt. Eine ganz wesentliche Schwierigkeit neben der Suche nach einer geeigneten Gartenfläche stellt die Aufstellung ausreichender Finanzmitteln dar. Jedes Mitglied leistet zwar einen Mitgliedsbeitrag, welcher von der Mitgliederversammlung für den Garten festgesetzt wird. Die Summe der jährlichen Beträge reicht jedoch nicht aus, um die anfallenden Kosten zu decken. Es kommt vor, dass Stiftungen als Starthilfe leisten einen Beitrag; finanzielle Unterstützung kommt auch von Gemeinden, der regionalen Agenda 21, unterschiedlichen Organisationen oder durch Spenden von Privatpersonen.

Einige Gärten haben Preise gewonnen, so z. B. den Förderpreis „Aktion Bürger machen Staat“, den Agenda-21-Preis, den Preis „Aktiv für Demokratie und Toleranz“, den Umweltpreis „Trophée Terre de Femmes – Frauen für die Natur“. Die Göttinger Gärten waren 2000 auch Gewinner der Ausschreibung „Neue Umweltbildungskonzepte des Bundesministeriums“. Die Geldmittel, die mit den Preisen verbunden sind, leisten einen großen Beitrag zur Finanzierung der Aktivitäten der Interkulturellen Gärten.

Kosten fallen vorerst an für die Urbarmachung des Geländes, die Anschaffung von Gartengeräten und von Utensilien für den Garten (Zaun, Gartentor, Sand für Kinder, Gestaltungselemente, Werkzeuge usw.). Zudem entstehen auch Kosten für die verschiedenen Aktivitäten, z. B. auch die Anmietung geeigneter Räume für Treffen und Veranstaltungen, aber auch für Exkursionen und Unterkünfte.

Die Interkulturellen Gärten sind nicht nur ein einfaches Gartenprojekt, sondern von ihnen gehen Impulse aus für zukünftige Formen der Integration, die von den MigrantInnen selbst mitgestaltet werden. Nicht zuletzt deshalb hat 2003 die Stiftung „anStiftung“ in München die „Stiftung Interkultur“ gegründet, welche als beratende und vernetzende Stelle den bestehenden und entstehenden Gärten zur Seite steht.

WER SIND DIE GÄRTNERINNEN?

In den Internationalen Gärten Göttingen sind derzeit 300 Menschen aus ca. 20 verschiedenen Herkunftsländern auf vier verschiedenen Flächen aktiv, wodurch sich die große Vielfalt erklärt. Die GärtnerInnen der verschiedenen

Interkulturellen Gärten kommen so gut wie aus allen Teilen der Welt: Bosnien, Türkei, Syrien, Indien, Vietnam, Thailand, Russland, Irak, Iran, Kurdistan, Äthiopien, Burkina-Faso, Niger, Sudan, Kamerun, Chile, Kirgisien, Kasachstan, Palästina, Tschechien, Moldawien, Serbien, Kroatien, Aserbaidshan, Schweiz, Niederlande, Frankreich, Montenegro, Deutschland, Brasilien, Griechenland, Rumänien, Albanien, Jordanien...

Sie sind meist MigrantInnen mit gesichertem Aufenthaltsstatus, aber auch Flüchtlinge, welche unter sehr engen Bedingungen untergebracht sind, kaum bzw. keinen Kontakt zur übrigen Bevölkerung haben und auch keine Arbeitserlaubnis und -möglichkeit. Ihr geringes Taschengeld und die vorbestimmten Essensgaben, die fehlenden Sprachkenntnisse, die Erinnerungen des Erlebten, die oft mit Ängsten und Traumata verbunden sind, gestalten das Leben dieser Menschen sehr schwierig und gerade für sie bedeuten die Gärten eine willkommene Abwechslung.

Ein wesentlicher Punkt bei der Entstehung eines interkulturellen Gartens und bei der Aufnahme neuer Mitglieder ist, dass sie sehr vielfältig bleiben sollen. Die Vielfalt bezieht sich auf kulturelle und soziale Herkunft, Bildungsgrad und Alter. Je „bunter“, desto größer ist die Motivation, eine gemeinsame Sprache zu lernen und es kommt nicht zu leicht zu ethnischen Konglomeraten oder Isolation.

Durch die Altersmischung entsteht so etwas wie ein Familienverband, den viele durch die Flucht oder Migration verloren haben und es bilden sich Wahlverwandtschaften. So fand ein Mädchen, das mit ihren Eltern aus dem Irak fliehen musste und in den Interkulturellen Gärten aufgewachsen ist, in einer 60-jährigen Frau eines kurdischen Widerstandskämpfers eine Großmutter und ihre Mutter in ihr einen Mutterersatz. Andere Frauen im Garten werden zu Tanten. Hier spiegelt sich auch die große Bedeutung wider, die Gemeinschaft und Familienzusammenhalt für vieler dieser Menschen haben. Christ Müller schreibt dazu: „Richtet man den Fokus nicht auf äußerliche Attribute wie die Anzahl der Kopftücher oder Muezzin-Rufe, sondern auf die alltäglichen Überlebensstrategien, auf die Gestaltung des Alltags der eingewanderten Frauen, Kinder und Männer, wird erkennbar, dass auch transnationale und transkulturelle Räume entstanden sind, in denen neue Formen ethnischer und multiethnischer Identitätsbildung erfunden und praktiziert werden. Ein Beispiel für solche neuen sozialen Räume ist der Verein *Internationale Gärten* in Göttingen...“¹

FRAUEN

Der größte Anteil der GärtnerInnen sind Frauen, was nicht überrascht: 70 – 90 % der Flüchtlinge weltweit sind Frauen und Kinder. Gleichzeitig sind Frauen oft jene, die in den ursprünglichen Heimatländern u.a. durch ihre Gärten die Subsistenzgrundlage für ihre Familien erhalten.

Wenn Flüchtlinge sehr oft an ihrem reduzierten Status leiden, indem sie von vielen Erfahrungen ausgeschlossen sind, so gilt das vor allem für Frauen: „Vor allem Frauen unterliegen dabei einem doppelten Ausschluss durch

soziale Zuschreibungen und reale Gewaltverhältnisse: Ihr Bewegungsradius ist eingeschränkt; ihre Treffpunkte sind nicht die öffentlichen Orte, sondern beengte Wohnungen. Die Gärten dagegen sind jenseits der kulturspezifischen Vorstellungen von Privatheit und Öffentlichkeit angesiedelt. Hierin können Frauen gehen, ohne dem „Ehrenkodex“ patriarchaler Familienverbände unterworfen zu sein.“²

Die Frauen im Garten schaffen sich wieder einen eigenen Platz, einen Ort, der für sie etwas bedeutet und für den sie wichtig sind und erlangen dadurch Selbstbewusstsein. Sie betreuen nicht nur ihre persönlichen Gartenflächen, sondern übernehmen allgemeine Aufgaben, wie die Vertretung der Gärten nach außen (bei verschiedenen Institutionen, Einrichtungen und Medien), aber auch organisatorische Aufgaben in der Veranstaltung von Festen oder Fortbildungen. Das erlangte Selbstvertrauen ermöglicht ihnen auch, eine bessere Position im Verhältnis zu ihren Partnern zu gewinnen, und der Garten bietet Raum für verschiedene Aushandlungsprozesse. So ergibt sich auch die Möglichkeit, sich mit anderen Frauen in ähnlichen Situationen auszutauschen.

Frauen sind aber nicht nur Opfer, denen wieder Selbstbewusstsein gegeben werden soll. Studien von Corinna Albrecht und nicht zuletzt die Tatsache, dass es Frauen waren, welche die Interkulturellen Gärten initiierten, zeigen, dass „...Frauen in der Situation erzwungener Fremdheit eine auffallende Bereitschaft und Befähigung zu deren handelnder Bewältigung beweisen ...“³

NAHRUNG IST TEIL DER HEIMAT (SAATGUT)

„Liebe geht durch den Magen.“ heißt ein altes Sprichwort. Nahrung ist ein wesentlicher Teil unserer vertrauten Umgebung. Martina Kaller-Dietrich schreibt in ihrem Buch „Macht über Mägen“: „Fragt man nach näheren Beschreibungen des ‚guten Lebens‘, kommt die Rede auf das Essen. Ob im Alltag oder anlässlich von Feierlichkeiten, ob in Krisensituationen oder entspannteren Tagen der reichen Ernten – das gute Leben und das gute Essen gehören zusammen.“⁴

Eine wesentliche Frage dabei ist: „Woher stammen die Zutaten?“ Einige GärtnerInnen kommen aus bäuerlichen Familien und hatten in ihren ursprünglichen Heimatländern ihre Lebensmittel zu einem guten Teil selbst hergestellt oder sie kommen aus Regionen, wo „biologische“ Grundnahrungsmittel normal waren, wie aus einem Zitat von Frau Najeha Abid hervorgeht: „Bei uns zu Hause war alles bio, alles frisch. Hier leider nein. Hier ist viel Gift im Essen. [...] Manche Deutsche denken, wir haben arm gelebt, aber wir haben nicht arm gelebt. Hier leben wir arm. Wir können uns gutes Essen nicht leisten.“⁵ Nicht alle Zutaten, die zu einer iranischen, griechischen, vietnamesischen oder chilenischen Speise gehören, sind im Ankunftsland zu erschwinglichen Preisen und in der gewohnten Qualität zu bekommen. Frische Kräuter, Salate und Gemüse aus der ursprünglichen Heimat werden auf den Gartenparzellen der Interkulturellen Gärten angepflanzt, um diesen Versor-

gungsmangel auszugleichen. Das Saatgut kommt sehr häufig von zu Hause. Die GärtnerInnen haben oft noch Kontakt zu FreundInnen und Familienangehörigen, die ihnen Saatgut der entsprechenden Sorte nachschicken oder die Gärten bekommen Samen von den regionalen Samenerhaltungsvereinen. In Deutschland gehören dazu Ven, Vern und Dreschflegel, in Österreich gibt es in Schiltern den Verein Arche Noah, der sich für die Kulturpflanzenvielfalt einsetzt. Wenn sich auch die Samen erst an die oft sehr verschiedenen klimatischen Bedingungen und unterschiedlichen Böden des Ankunftslandes gewöhnen müssen, so ist der Versuch, sie hier anzusiedeln, auch ein Teil des Integrationsprozesses.

Der Garten ist aber auch Ort, der die Menschen wieder in eine Situation versetzt, zu geben. Wenn sie ihre Ernte einbringen, so wird auf dem Weg nach Hause oft die Hälfte verschenkt, da es gut tut, etwas geben zu können und nicht nur EmpfängerIn zu sein: ein Bund frische Kräuter, Karotten oder Mangold, was gerade reif ist. Hier wird Fülle sichtbar, die sie vorher im neuen Ankunftsland vermisst hatten.

BRÜCKE ZWISCHEN HERKUNFTS- UND ANKUNFTS-ORT

Subsistenzorientierte Arbeit, wie sie in den Gärten passiert, ist eine Möglichkeit, an die ursprünglichen Heimatstrukturen anzuschließen und damit eine Verknüpfung zwischen Herkunfts- und Ankunftsort herzustellen. Das Eingeschlossensein in eine kleine Wohnung, ohne in ein soziales Netz eingefügt zu sein bzw. die beengten Verhältnisse in Flüchtlingsunterkünften geben keinen Raum für gemeinschaftliche Tätigkeiten, welche einem guten Leben dienen. Hier stellt der Garten sowohl einen realen Aktionsraum als auch einen abstrakten Entfaltungsraum dar.

Wenn marokkanische Minze, Koriander, verschiedene Salate und Kürbisse, Bohnen und Wurzelgemüse hier Fuß fassen können, so ist das auch ein Beginn der Verwurzelung für die Menschen. Ein Teil ihrer kulinarischen Kultur wächst dann in der neuen Heimat und bildet eine Brücke zwischen Herkunfts- und Ankunftsort. Das Eigene im Fremden – die eigene Speise im noch fremden Boden zu pflanzen, ist ein Akt der Verbindung. Wenn der Boden die noch fremden Pflanzen aufnimmt, entsteht ein Gefühl, dass auch die Gesellschaft hier Raum für Neues bieten kann.

FÄHIGKEITEN UND WISSEN

Flüchtlinge und MigrantInnen finden sich im Ankunftsland in einer Opferperspektive wieder und leiden unter der Situation, bloße EmpfängerInnen zu sein, ohne selbst tätig werden zu können. In den Interkulturellen Gärten haben sie die Möglichkeit, diesen Opferstatus in einen aktiven Status zu verwandeln, sich als AkteurInnen zu fühlen und solche zu sein.

Flüchtlinge und MigrantInnen sind nicht nur Personen, die etwas von den Ankunftsorten wollen, sondern sie bringen auch etwas mit, haben etwas zu geben. Tassew

Shimeles, Gartenbauingenieur aus Äthiopien und Vorstandsvorsitzender der Internationalen Gärten in Göttingen formuliert das so: „Es gibt sehr viel Wissen in den Internationalen Gärten. Einige von uns sind Analphabeten, aber sie verfügen über viele Kenntnisse, was z. B. ökologische Fragestellungen betrifft. Dieses Wissen tragen sie in sich, aber es ist nicht ohne weiteres zugänglich. Wir müssen es entschlüsseln. Und das versuchen wir dadurch, dass wir nicht nur von Expertenwissen ausgehen, sondern eben auch von diesem Wissen, das die Menschen uns aus dem Alltag und aus ihrer eigenen Geschichte vermitteln.“

Die Fähigkeiten und Kenntnisse der Flüchtlinge und MigrantInnen bieten einerseits eine gute Basis, um innerhalb der Interkulturellen Gärten einen Austausch zu ermöglichen – dazu wurde nun auch ein neues Projekt eingeleitet mit dem Titel „Migranten trainieren Migranten“ (MIMI) – und andererseits wohnt ihnen auch das Potential inne, für die Ankunftsgesellschaft und -region einen wesentlichen Beitrag zur Gestaltung der Lebensbedingungen zu leisten. Unter den Interkulturellen GärtnerInnen sind die unterschiedlichsten Berufe vertreten: LehrerInnen, GärtnerInnen, Schweißer, LandwirtInnen, ArchitektInnen, ÜbersetzerInnen, Maurer, ÄrztInnen, PolitikwissenschaftlerInnen, Angestellte und ArbeiterInnen in verschiedensten Bereichen usw., aber auch Menschen, welche durch ihre Alltagserfahrungen Kenntnisse wie auch Erfahrungen im sozialen Umgang mitbringen.

UMWELTBILDUNG – ERDE

Alle Bildungskonzepte werden von den GärtnerInnen selbst gestaltet und durchgeführt. So hat sich auch in langen Gesprächen ein Umweltbildungskonzept entwickelt, mit dem die Internationalen Gärten Göttingen an einer Ausschreibung des deutschen Bundesumweltministeriums mit dem Titel „Der Boden lebt“ teilnahmen. „Der Verein erarbeitete den Vorschlag, über einen Zeitraum von sechs Monaten selbst initiierte und durchgeführte Kleinprojekte zu den Themenkomplexen Naturschutz, Nachhaltige Entwicklung und weltweite Gerechtigkeit durchzuführen und nannte diesen Prozess ‚Lebendiger Boden – lebendige Vielfalt‘.“⁶ Das Konzept wurde mit „konkurrenzlos gut“ bewertet und die Internationalen Gärten Göttingen gewannen den Preis.

Ökologische Themen sind in der deutschen Öffentlichkeit sehr präsent. Dass MigrantInnen die Erfahrungen aus ihrem Ursprungsland in diesen Themenkomplex einbringen können und dass sie in ihrem Ankunftsland auch neue Erfahrungen auf diesem Gebiet machen, bedeutet für die GärtnerInnen eine Annäherung an die deutsche Gesellschaft und leistet gleichzeitig einen wesentlichen Beitrag zu regionalen Nachhaltigkeitsstrategien. Beispielsweise waren die GärtnerInnen waren, Persönliches und Allgemeines über ihr Heimatland zu berichten – über Geographie, Gesellschaft, Politik usw. und Erfahrungen zu den Themenbereichen einzubringen: „Zu Beginn des Umweltbildungsprojektes bat Tassew Shimeles alle TeilnehmerInnen, eine Handvoll Erde aus ihrem unmittelbaren Lebensumfeld mit in die Sitzung zu bringen.“ Es stellte sich heraus, dass viele

MigrantInnen beim Verlassen ihrer Heimat, Erde mitnahmen. Erde hat in vielen Kulturen eine besondere Bedeutung, vor allem Erde heiliger Orte. Eine Teilnehmerin erinnerte sich an ein Sprichwort aus ihrem Heimatland: „Wenn du das Gesicht der Erde pflegst, dann wird die Erde – wenn du stirbst – deinen Körper ebenso gut pflegen.“⁴⁷

SPRACHE

„Wenn viele Leute in verschiedenen Sprachen vorläufig noch oft aneinander vorbeireden, dann ist die Natur ein willkommener Dolmetscher.“ (Brandenburgischer Kulturbund e.V.) Diese „grüne Sprache der Völker“ wurde zum Slogan des Göttinger Umweltbildungsprojekts.

Wenn die Natur als ÜbersetzerIn nicht ausreicht, bringen es die verschiedenen Herkunft und Sprachen mit sich, dass man sich einer Sprache als Kommunikationsmittel bedient und das ist die Sprache des Ankunftslandes. Denn manchmal ist Schweigen zu wenig und die GärtnerInnen möchten sich sprachlich miteinander austauschen. Aus diesem Grund werden in den Gärten Alphabetisierungs- und Deutschkurse abgehalten. Sprachkurse dienen als Basis eines praktizierten Austauschs, der im Garten selbst bei der Arbeit oder beim Zusammensitzen erfolgt. Da die meisten die Sprache erst lernen müssen – sich insofern alle in der gleichen Situation befinden – bekommen sie Mut, zu sprechen, auch wenn sie Fehler machen. Für einige Kinder, die in Deutschland aufgewachsen sind, werden von MigrantInnen auch Sprachkurse in deren Muttersprache gehalten.

KINDER

In allen Gärten gibt es Kinder, die sich an den Gartenarbeiten beteiligen oder die freien Flächen nützen, um mit den anderen zu spielen. In vielen Gärten haben sich die Kinder aber bald eigene Beete erkämpft oder es wurden ihnen von Beginn an eigene Fläche zur Verfügung gestellt, die sie selbständig oder von Erwachsenen unterstützt bewirtschaften. In manchen Gärten finden eigene Veranstaltungen für Kinder statt, v.a. auch da, wo Kooperationen mit Schulen bestehen. In Göttingen findet einmal jährlich ein Sommercamp im Internationalen Garten für Kinder statt und es werden in den einzelnen Gärten verschiedene Aktivitäten mit den Kindern konzipiert und ausgeführt. Die Kinder sind bei diesen Veranstaltungen immer auch Mitgestaltende und nicht nur EmpfängerInnen von Angeboten. In Göttingen hat sich schon fast so etwas wie eine kleine Kinder-gewerkschaft entwickelt, wo die Rechte der Kinder im Garten vertreten werden.

MITGESTALTUNG

Jede Gärtnerin und jeder Gärtner ist gefordert, aktiv das Gemeinschaftsleben im Garten mitzugestalten. Alle Entscheidungen, die im Garten getroffen werden, sind

Resultate vorhergegangener Beratungen und Besprechungen und jede Stimme zählt. Diese Mitgestaltung ist Basis für ein Selbstbewusstsein, dass vielen Flüchtlingen und MigrantInnen im Ankunftsland zunächst genommen wurde. Sie lernen, dass ihre Meinung wichtig ist und gehört wird.

Auch der Erarbeitung von Vereinssatzungen, die als Grundlage für die Arbeit der Interkulturellen Gärten dient, festigt die Gemeinschaft der GärtnerInnen und macht sie mit der deutschen Vereinstradition vertraut.

SCHWERPUNKTE

Die „Internationalen Gärten Göttingen“ war das erste interkulturelle Gartenprojekt in Deutschland. Auf Grund des großen Erfolges entstanden aber bald Nachfolgeprojekte, welche sich unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt haben, die in den einzelnen Gärten – den regionalen Bedingungen und jeweiligen Ideen, Wünschen und Bedürfnissen der GärtnerInnen entsprechend – in verschiedener Weise geplant und durchgeführt wurden. Die Vielfalt der Gärten wird durch die folgende Liste angedeutet, die ein paar Schwerpunktsetzungen nennt:

- Integrationsgarten und Internationaler Schulgarten Potsdam (Wiederbelebung eines alten Schulgartens)
- Bunte Gärten Leipzig (Flüchtlingsbetreuung und Gärtnerei)
- Münchner Gärten der Kulturen e.V. (Waisenhausgelände, Flüchtlingskinder ohne Eltern)
- Interkultureller Heilgarten beim Behandlungszentrum für Folteropfer Berlin-Moabit (Heilgarten)
- ZAK-Bewohnergärten München-Neuperlach (Stadtteilbelebung einer Münchner Trabanten-siedlung)
- Internationaler Frauengarten Kassel (Frauen unter sich)
- Interkultureller Garten Dessau (Gärten als Lernorte, Paradiesgarten, Publikationen, rechtliche Beratung)
- Internationale Gärten Offenbach am Main (Interkulturelle Woche, Interkulturelles Café, Grenzen aus Gras)
- Interkulturelle Gärten Zenica, Bosnien (Selbsthilfeprojekt in Bosnien: Die ärmste Stadt Bosnien-Herzegowinas hat eine Arbeitslosenrate von 70 %. Gärten bedeuten hier Oasen für Leben und Überleben. Im April 2001 Saatgut von einer Münchner Initiative 50 bosnischen Frauen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen übergeben; zuvor stellte ihnen die Stadt Zenica 100 m² Land pro Person zur Verfügung)
- Integrationsgarten Kademon, Kade bei Genthin (das einzige Projekt, bei dem der Grundstücksbesitzer selbst Migrationshintergrund hat; ein pakistanisch-indischer Künstler stellt sein Grundstück für einen Interkulturellen Garten zur

Verfügung vor allem für Jugendliche des benachbarten Lernpsychologischen Zentrums, wobei viele von ihnen Migrationshintergrund haben)

KONFLIKTE LÖSEN

Konfliktfrei sind die Interkulturellen Gärten nicht. Viele MigrantInnen und Flüchtlinge kommen aus Kriegsgebieten, wo kaum Raum für Aushandlungsprozesse zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen vorhanden war. Auf der anderen Seite existieren in den verschiedenen Herkunftsländern unterschiedliche Diskussionskulturen und Aushandlungstechniken, welche allerdings nicht immer verknüpfbar sind. Die Herausforderung besteht also darin, gemeinsam „kulturübergreifende Konfliktstrategien zu erarbeiten“. Dabei existieren jedoch keine Allgemeinlösungen. Die Erarbeitung solcher Konfliktlösungsprofile wiederum bildet einen wesentlichen Beitrag zur zivilgesellschaftlichen Mitgestaltung des Einwanderungslandes.

Um solchen Konflikten zu begegnen ist es wichtig, dass interkulturell und sozial kompetente Menschen an den Koordinationsstellen tätig sind. Aufgrund der Geschlechtertrennung in manchen Herkunftsländern ist es sinnvoll, dass es hier sowohl eine Frau als auch einen Mann als Ansprechperson gibt. Es wird besonders darauf Wert gelegt, dass der Ort des Gartens ein parteipolitisch und religiös neutraler Raum ist, was auch in der Göttinger Satzung festgehalten wurde.

Neben ethnisch und politisch bedingten Konflikten treten natürlich auch organisatorische Konflikte auf, wie mangelnde Betreuung der Parzellen durch die einzelnen GärtnerInnen, Probleme mit NachbarInnen, Flächenwidmungsprobleme beim Hüttenaufstellen oder auch fehlende Mithilfe auf den Gemeinschaftsflächen.

FESTE

In einem Konflikt zwischen zwei Personen, der unlösbar schien, einigte man sich schließlich gemeinsam auf den Vorschlag eines afrikanischen Bauern: Es wurde ein Fest mit Speisen und Getränken veranstaltet, auf welchem die Auseinandersetzung „in ritualisierter Form begraben“ wurde. Feste haben eine ganz große Bedeutung für den Zusammenhalt und das Gemeinsame in den Gärten. Meist beginnen die MigrantInnen schon gemeinsam Tage vor dem Fest mit den Vorbereitungen. Es werden Gerichte aus den verschiedenen Herkunftsländern zubereitet und oft in Form eines Buffets angeboten.

Das gemeinsame Kochen bietet auch die Möglichkeit, sich über die verschiedenen Techniken der Speisenzubereitungen auszutauschen, während das gemeinsame Essen Anerkennung für die verschiedenen Speisen erfordert. Ein selbstgebauter Brotbackofen im Göttinger Garten ermöglichte es, verschiedene Brotarten aus den verschiedenen Herkunftsländern zu backen. Allgemein gesprochen, bieten Feste eine hervorragende Möglichkeit, etwas anbieten zu können, Menschen aus der

Nachbarschaft einzuladen und sich gegenseitig näher kennen zu lernen.

NETZWERKE

Wichtig für alle Interkulturellen Gärten ist es, Netzwerke verschiedenster Art aufzubauen. Manche MigrantInnen haben über die Jahre im neuen Heimatland eigene Netzwerke – meist zu Landsleuten – aufgebaut, die sie in die Gärten mitnehmen. Andere Netzwerke müssen erst aufgebaut werden. Wichtig dabei ist es, einen möglichst breitgestreuten Kreis an UnterstützerInnen aufzubauen, welche v.a. öffentliche Einrichtungen, Organisationen, Kirchen, Universitäten, Arbeitsämter, aber auch Privatpersonen sein können.

Manche Städtischen Referate oder Kirchen verfügen über brachliegendes Land oder andere Einrichtungen, welche für die Interkulturellen Gärten von großem Nutzen sein können; auf der anderen Seite ist die Verbindung mit den Interkulturellen Gärten marketingmäßig ein Vorteil für die einzelnen Einrichtungen. Kooperationspartner können aber auch Bildungseinrichtungen, Kulturveranstalter, Tauschbörsen, Umweltverbände und Stiftungen sein.

Auch die internationale Vernetzung ist von Bedeutung. So werden VertreterInnen der Internationalen Gärten zu internationalen Tagungen im Ausland eingeladen und umgekehrt laden Interkulturelle Gärten VertreterInnen verschiedener Organisationen und Einrichtungen aus dem Ausland zu ihren Netzwerktagen ein.

Manche Bewegungen dienen den Interkulturellen Gärten in vieler Hinsicht als Vorbild: So existieren in den USA und Kanada Community Gardens, welche von der Lower East Side im südlichen Manhattan in New York ausgingen. Hier entstanden von Anrainern gemeinschaftlich bewirtschaftete Gärten, welche auf oft heruntergekommenen städtischen Brachflächen entstanden. Derzeit existieren noch ca. 600 Community Gardens allein in New York.⁸ Ein anderes Vorbild stellt die „Via Campesina“ dar: „La Via Campesina, ein internationales Netzwerk von Kleinbauernorganisationen aus Asien, Amerika, Europa und Afrika, hat den Begriff der Ernährungssouveränität in die internationale Diskussion gebracht als das Recht, Lebensmittel zu produzieren sowie freien Zugang zu Gütern wie Land, Wasser und Saatgut zu haben.“⁹

Seit 2004 existiert auch ein Forschungsnetzwerk mit DiplomandInnen und DoktorandInnen, welche Arbeiten über Themen, die im Zusammenhang mit den Interkulturellen Gärten stehen, schreiben und deren Ergebnisse wieder den Interkulturellen Gärten zu Gute kommen. Dabei geht es vor allem um die Stärkung des Projekts nach außen durch sensible Forschungstätigkeit und eine Etablierung der Gärten in der gesellschaftlichen Wahrnehmung hinsichtlich ihrer sozialpolitischen Bedeutung. Wichtig sind aber auch Feedback und die Entwicklung neuer Ideen für die Gartenpraxis. Im Sommersemester 2004 hat beispielsweise ein Pilotprojekt an der Fachhochschule Bielefeld (Fachbereich Sozialwesen) begonnen. Ziel dieses Projekts ist der Wissenstransfer zwischen den Interkulturellen Gärten und

der professionellen Sozialarbeit sowie der Sozialpädagogik.

Abschließend möchte ich betonen, dass mich die Atmosphäre, die in den Interkulturellen Gärten herrscht, immer sehr stark beeindruckt hat. Ich wurde immer sehr gastfreundlich aufgenommen und hatte nie das Gefühl, eine Fremde zu sein. Im Gegenteil: Es war fast immer so, dass ich das Gefühl hatte, mit diesen Menschen nach sehr kurzer Zeit eng verbunden zu sein.

NACHTRAG – 2007

Mittlerweile existieren in Deutschland über 100 interkulturelle Gartenprojekte, die dem erfolgreichen Beispiel in Göttingen folgen. In Österreich hat sich 2006 eine Interessensgruppe für interkulturelle Gärten formiert und 2007 haben wir einen Verein namens „gartenpolylog – gärtnerInnen der welt kooperieren“ gegründet, der sich für die Verbreitung der Idee in Österreich einsetzt, bestehende Initiativen vernetzt und selbst interkulturelle Gartenprojekte in Österreich initiiert. Die Kontaktadresse dazu lautet: gartenpolylog@gmail.com. Publikationshinweise und weitere Informationen zu den Interkulturellen Gärten und zu diesem und ähnlichen Themen befinden sich auf der Homepage der Stiftung Interkultur (www.stiftung-interkultur.de).

ANMERKUNGEN:

- 1 Christa Müller: Interkulturelle Grenzöffnungen, Geschlechterverhältnisse und Eigenversorgungsstrategien: Zur Entfaltung zukunftsfähiger Lebensstile in den Internationalen Gärten Göttingen. In: Andreas Nebelung, Angelika Pöferl, Irmgard Schütz (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse – Naturverhältnisse. Feministische Auseinandersetzungen und Perspektiven der Umweltsoziologie. Opladen: Leske und Budrich, S. 183-196.
- 2 Christa Müller: Wurzeln schlagen in der Fremde. Internationale Gärten und ihre Bedeutung für Integrationsprozesse. oekom Verlag, München 2002, S. 58f.
- 3 Ebd., S. 2.
- 4 Martina Kaller-Dietrich: Macht über Mägen. Essen machen statt Knappheit verwalten: Haushalten in einem süd mexikanischen Dorf. Wien: promedia 2002.
- 5 Christa Müller: Wurzeln schlagen, a.a.O., S. 74.
- 6 Ebd., S. 74.
- 7 Ebd., S. 80.
- 8 Elisabeth Meyer-Renschhausen: Unter dem Müll der Acker. Community Gardens in New York City, Stiftung Fraueninitiative, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer 2004.
- 9 Christa Müller: Wurzeln schlagen, a.a.O., S. 140.

HSUEH-I CHEN

DIE KONZEPTION EINER IDENTITÄT AUS VIELFALT AM BEISPIEL TAIWANS

EINLEITUNG

In den meisten Medien des deutschen Sprachraums scheint ein Adjektiv prädestiniert zu sein, um Taiwan politisch zu charakterisieren, nämlich „abtrünnig“. In englischsprachigen Medien wird Taiwan ebenfalls öfter mit dem entsprechenden Begriff im Englischen, nämlich mit „renegade“, in Verbindung gebracht. Sobald es sich um eine Berichterstattung handelt, welche die Problematik der „cross-strait relation“ zwischen China und Taiwan beschreibt, wird lapidar darüber Auskunft gegeben, dass „China Taiwan als abtrünnige Provinz betrachtet“, wie z. B. in allen österreichischen bzw. deutschen Zeitungen. In Englisch heißt es „China views Taiwan as a renegade province“, wie z.B. den Berichten von CNN oft zu entnehmen ist. Der angeführte Satz ist die „Standardzeile“ in jeder Berichterstattung über die politische Beziehung China-Taiwan. „Abtrünnig“ bzw. „renegade“ scheint das Attribut für Taiwan schlechthin zu sein.

Abgesehen davon, dass jenes Adjektiv den Sachverhalt ausschließlich einseitig aus der Sichtweise Chinas interpretiert, den Standpunkt Taiwans nicht mitberücksichtigt und nebenbei möglicherweise die positive, politische Entwicklung Taiwans, wie z. B. die Demokratisierung, unterminiert, werden durch den Gebrauch dieses Begriffes die meisten Unkundigen dahingehend getäuscht, dass sie annehmen, Taiwan sei schon immer und zurecht ein Teil Chinas. Was man unter der „Abtrünnigkeit“ Taiwans versteht, wird dann in den darauf folgenden Zeilen vermerkt, nämlich dass nach dem Zweiten Weltkrieg eine politische Spaltung zwischen China und Taiwan besteht und zwar seit der Flucht der Nationalisten nach Taiwan bzw. nach der Machtergreifung durch die Kommunisten in China.

Vielleicht gründet die sogenannte „Abtrünnigkeit“ Taiwans nicht, wie Medien es simplifizierend vorwegnehmen, auf der Weltordnung der Nachkriegszeit. Vielleicht ist die politische Situation Taiwans nicht ausschließlich als ein Relikt des Kalten Krieges zu betrachten. Ob oder seit wann die „Abtrünnigkeit“ besteht, ob man überhaupt und wenn, wem gegenüber man „untreu“ geworden ist, lässt sich erst durch eine ausführliche Untersuchung erklären. In dieser müsste die Frage danach gestellt werden, auf welcher politischen Grundlage die Identität der taiwanesischen Bevölkerung beruht und zu welchem Zeitpunkt die taiwanesischen Bevölkerung sich auf welcher Weise identifiziert hat.

Wie Identität in Taiwan konstituiert ist, das ist das Thema, das auf den folgenden Seiten durch eine ausführliche Darlegung des taiwanesischen Selbstverständnisses erörtert werden wird. Dabei werden die Gesichtspunkte der deduktiven und induktiven Identitätsfindung besonders berücksichtigt.

DIE BEZEICHNUNG „TAIWANESEN“

Die Bezeichnung „Taiwan“ ist seit der Qing-Dynastie stets mit der Insel Taiwan verbunden. Die Bezeichnung „Taiwanesen“ („tai wan ren“) jedoch, wenn man sie in Taiwan gebraucht, könnte je nach Zusammenhang bedeuten, dass die eine oder andere Bevölkerungsgruppe ein- oder ausgeschlossen wird oder auch dass, wie im allgemeinen Gebrauch der Bezeichnung „Taiwanesen“ im Ausland, alle Bevölkerungsgruppen in Taiwan miteinbezogen werden. Um zwischen verschiedenen Bedeutungen der Bezeichnung „Taiwanesen“ im taiwanesischen Gebrauch eine Unterscheidung treffen zu können, ist es zunächst notwendig zu wissen, welche Bevölkerungsgruppen es überhaupt in Taiwan gibt, wie sie sich selbst bezeichnen, wie sie von anderen bezeichnet werden und auf welche Weise sich die Bevölkerungsgruppen untereinander differenzieren. All diese Frage sollen zudem unter einen zeitlichen bzw. geschichtlichen Aspekt gestellt werden, weil dieser ebenfalls ein Grund für eine Differenzierung oder auch einen Zusammenschluss der Bevölkerungsgruppen sein kann. Im Folgenden werden alle Bevölkerungsgruppen kurz vorgestellt und dann hinsichtlich ihrer Beziehung zur Bezeichnung „Taiwanesen“ untersucht.

Wenn man sich darauf bezieht, wie diese Bevölkerungsgruppen zustande gekommen sind, könnte man die Geschichte Taiwans zeitlich in vier Perioden einteilen. Abgesehen von der ersten Periode fand in jeder Periode jeweils eine Einwanderungswelle nach Taiwan statt. In der ersten Periode (bis ca. zum 17. Jh.) war die Insel Taiwan von malayo-polynesischen Stämme besiedelt. Es ist zwar anzunehmen, dass sie jeweils eine eigene Bezeichnung für ihren Stamm hatten, von den chinesischen Einwanderern aber, die in der ersten Periode in Taiwan eintrafen, wurden sie unterschiedslos als „Bergbewohner“ oder auch als „Bergbarbaren“ bezeichnet. Mittlerweise wurden alle die malayo-polynesischen Stämme betreffenden Bezeichnungen, die das Wort „Berg“ in sich tragen, als unpassend betrachtet, weil es doch die chinesischen Einwanderer waren, die die „Ureinwohner“ in die unwirtlichen Gegenden abgedrängt haben. Heutzutage scheint die Bezeichnung „Ureinwohner“ eher angebracht zu sein. Die „Ureinwohner“ werden zumeist irrtümlich als eine einzige Bevölkerungsgruppe betrachtet, obwohl man genau weiß, dass mehrere Stämme existieren.

Unter den chinesischen Einwanderern der zweiten Periode (bis 1895) sind zwei Gruppierungen zu unterscheiden. Eine Bevölkerungsgruppe aus der chinesischen Provinz Fujian, die sich als „ben di“, zu Deutsch: die „Einheimischen“, bezeichnen und ebenso von anderen bezeichnet werden. Eine andere aus den südchinesischen Provinzen Guangdong, Guangxi und Fujian, welche sich „ke jia“, zu Deutsch die „Zugereisten“, nennen und ebenso von

anderen so genannt werden. Beide Bevölkerungsgruppen haben jeweils ihre eigene Sprache und können sich untereinander, damals wie heute, nur mittels einer dritten Sprache oder durch Benützung der chinesischen Schrift verständigen. Die beiden chinesischen Bevölkerungsgruppen unterscheiden sich aber auch noch von den „Ureinwohnern“.

In der dritten Periode (1895 – 1945) kamen Japaner als Kolonialherren der Insel hinzu. Unter ihrer Herrschaft wurden allgemein drei Bevölkerungsgruppen unterschieden. Sie bezeichneten die beiden chinesischen Einwanderergruppen „hon tou jin“ (jap.), die „Einheimischen“ auf der Insel, im Gegensatz zu sich „nai chi jin“ (jap.), die „aus dem (Landes-)Inneren Kommenden.“ Für die „Ureinwohner“, welche heftig Widerstand gegen sie leisteten, schien ihnen nur die Bezeichnung der Barbaren „ban“ angemessen zu sein. In dieser Zeit schlossen sich die beiden chinesischen Einwanderergruppen mehr oder weniger zusammen, indem sie verwaltungstechnisch als eine Bevölkerungsgruppe galten.

Die sogenannten Festlandchinesen wurden in der vierten Periode (nach 1945) auf der Insel ansässig. Während dieser Periode wurde allgemein eine Unterscheidung getroffen zwischen den „ben shen ren“, die aus der hiesigen Provinz kommen, und „wai shen ren“, die aus anderwärtigen Provinzen kommen. Unter der Bezeichnung „ben shen ren“ wurden alle Bevölkerungsgruppen, die sich schon zuvor auf der Insel angesiedelt hatten, versammelt – einschließlich der „Ureinwohner“. Die, die sich als „wai shen ren“ bezeichnen und auch von anderen so bezeichnet werden, kamen, wie die Bezeichnung schon ausdrückt, aus unterschiedlichsten Gebieten in China und sprachen verschiedenste chinesische Dialekte. Die chinesische Hochsprache beherrschten sie zwar, aber z. T. mit einem sehr starken Akzent, so dass sich anfangs die „ben shen ren“, die das Mandarin noch erlernen mussten, weil sie nur Japanisch, das unter japanischer Herrschaft als Amtssprache galt, und ihren eigenen Dialekt sprachen, kaum mit ihnen verständigen konnten. Heutzutage aber können sich alle Bevölkerungsgruppen, abgesehen von einigen besonderen Fällen, wie z. B. älteren Menschen, mittels der chinesischen Hochsprache untereinander verständigen.

Vielleicht hegen einige hier Zweifel, ob man die Bevölkerungsgruppen in Taiwan gesondert auf die bisherige Art und Weise darstellen kann, da man doch annehmen

müsste, dass sie sich im Laufe der Zeit „vermischt“ haben. Tatsächlich ist die taiwanesishe Bevölkerung vermischt, aber noch immer spielt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bevölkerungsgruppe eine große Rolle.

Die Bedeutung der Bezeichnung „Taiwanesen“, d. h. welche Bevölkerungsgruppe die Bezeichnung „Taiwanesen“ umfasst, verändert sich von Periode zu Periode.

In *historischer* Hinsicht wurde diejenige Bevölkerungsgruppe bzw. wurden diejenigen Bevölkerungsgruppen sinngemäß als „Taiwanesen“ bezeichnet, die bereits auf der Insel Taiwan ansässig waren. Bezeichnungen wie „ben di“, „ben dao“ und „ben shen“ (von der zweiten bis zur vierten Periode) weisen alle aufgrund der Bezeichnung „ben“, was so viel bedeutet wie „Wurzel, ursprünglich“, auf die Ansässigkeit der betroffenen Bevölkerungsgruppe hin.

In *semantischer* Hinsicht umfasst die heutige Bezeichnung „Taiwanesen“ von der engeren zur weiteren Bedeutung folgende Bevölkerungsgruppen 1. „ben di“, 2. „ben di“ und „ke jia“, 3. „ben di“, „ke jia“ und die „Ureinwohner“. (siehe Tabelle 1) In der vierten, der weitest-reichenden Bedeutung, die der Vorstellung der „neuen Taiwanesen“ entspricht, welche spätestens seit den 90er Jahren existiert, werden alle Bevölkerungsgruppen, einschließlich der nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Insel niedergelassenen Festlandchinesen, miteingeschlossen.

Auffällig in der Bestimmung der Bezeichnung „Taiwanesen“ ist auch, wie in der Tabelle 2 ersichtlich ist, dass von der zweiten bis zur vierten Periode jeweils diejenigen als „Taiwanesen“ bezeichnet wurden, die von der neu auf der Insel eingetroffenen Bevölkerungsgruppe unterdrückt wurden. Um es zu veranschaulichen: in der zweiten Periode unterdrückten die chinesischen Einwanderer („ben di“ und „ke jia“) die „Ureinwohner“; in der dritten Periode die Japaner die chinesischen Einwanderer und die „Ureinwohner“ und schließlich in der vierten Periode die Festlandchinesen die (früheren) chinesischen Einwanderer und die „Ureinwohner“. Die Vorstellung der „ewig unterdrückten Taiwanesen“ ist also nicht zufällig und grundlos.

Der gemeinsamen Identität liegt zumeist die Ansässigkeit zugrunde. Dadurch wird die Relevanz der Verbindung zur Insel „Taiwan“ sichtbar. Wenn man allein aus einer (Selbst-)Bezeichnung eine Art Identität ableiten könnte, dann könnte nach der vierten Bedeutung, wonach alle Bevölkerungsgruppen mit eingeschlossen wurden, eine

Tabelle 1: Bezeichnung „Taiwanese“ in historischer und semantischer Hinsicht:

historisch	semantisch		
1. Periode (- ca. 17. Jh.)	„Ureinwohner“		
2. Periode (- 1895)	„ben di“	„ben di“	1. Bedeutung
3. Periode (1895 - 1945)	„ben dao“	„ben di“, „ke jia“	2. Bedeutung
4. Periode (1945 -)	„ben shen“	„ben di“, „ke jia“, „Ureinwohner“	3. Bedeutung
	alle Bevölkerungsgruppen		4. Bedeutung

„taiwanesisches“ Identität auf der Insel begründet werden. Dementsprechend wäre der Gegensatz zwischen „Taiwanesen“ und „Nicht-Taiwanesen“, der von der ersten Periode bis zur vierten Periode stets auf der Insel vorkam, nun außerhalb der Insel zu finden. Zudem würde die Identität, die sich von der zweiten bis zur vierten Periode nach derjenigen auf dem chinesischen Festland orientierte, nach Taiwan verlagert. Gegensatz und Identität wechseln in diesem Falle ihre „Standorte“ (Tabelle 3). Aus diesem Grunde ist es nicht verwunderlich, dass die taiwanesisches Identität in Taiwan stets als Resultat einer Negation erscheint: „Weil mein Gegenüber Japaner ist, deshalb bin ich Taiwanese. Weil der andere Chinese ist, deshalb bin ich Taiwanese.“ (Shih, 1995, S. 118) In anderen Worten: weil ich nicht Japaner bzw. Chinese bin, deshalb bin ich Taiwanese.

Eine Bezeichnung ist noch hinzuzufügen, unter welcher Chinesen aus der Volksrepublik Taiwanesen bezeichnen, ob diese nun zur taiwanesischen Bevölkerungsgruppe „ben di“, zu den „Ureinwohnern“ oder auch zu den Festlandchinesen gehören, nämlich „tai bao“. „Tai“ bezieht sich auf „Taiwan“, „bao“ bedeutet, aus dem gemeinsamen Uterus stammend. Durch die Auslegung der Bezeichnung „tai bao“ ist nicht schwer zu erkennen, dass man in der Volksrepublik die Beziehung zwischen Chinesen und Taiwanesen aus der gemeinsamen Abstammung bzw. Herkunft ableitet. Unter diesem Gesichtspunkt und aus der Sicht der Volksrepublik China ist die besagte taiwanesisches Identität, in welcher Bedeutung auch immer, belanglos.

Die Bezeichnung „Chinese“ im Singular führt, durch Abstammung und Herkunft, bereits eine identitätsstiftende Zuordnung mit sich. Hingegen kann sich der „Taiwanese“ auf diese Weise nicht definieren. Der „Taiwanese“ braucht andere „Taiwanesen“, die eine andere Abstammung und Herkunft haben, um seine Identität zu eruieren. Diese Art der Identitätsfindung scheint der europäischen Identitätsfindung zu entsprechen. Der obige Satz scheint ebenfalls in Bezug auf Europa anwendbar zu sein. Europäer brauchen andere Europäer, um eine europäische Identität zu finden. Oder auch in Bezug auf die Vereinigten Staaten: Amerikaner brauchen andere Amerikaner, um die amerikanische Identität zu definieren.

Was die Bezeichnung „Taiwanesen“ betrifft, so läuft die Bedeutungserweiterung der Bezeichnung parallel mit der Fortdauer der Zeit, in welcher eine Bevölkerungsgruppe

nach der anderen in Taiwan ankommt. In diesem Kontext gründet sich die Identität der „Taiwanesen“ mehr auf der Auseinandersetzung mit anderen Bevölkerungsgruppen als allein nur auf Abstammung und Herkunft – wobei man hier erwähnen muss, dass diese Auseinandersetzungen ebenfalls aufgrund der unterschiedlichen Abstammung und Herkunft erfolgen. Die Art der Identitätsfindung könnte man in dieser Hinsicht als „induktiv“ im Gegensatz zu einer „deduktiven“ Identitätsfindung bezeichnen, welche von vornherein eine fiktive Gemeinschaft, z. B. unter dem Begriff des „min zu“ (Nationalvolk), suggeriert.

„DEDUKTIVE“ UND „INDUKTIVE“ IDENTITÄT

Es wurde angedeutet, dass die Art der taiwanesischen Identitätsfindung eher „induktiv“ als „deduktiv“ zu bezeichnen sei. Zudem scheint die „Orientierung“ der taiwanesischen Identität, bezogen auf China oder auf Taiwan, ein wichtiges Kriterium der Identitätsfindung zu sein. Eine nach China orientierte Identität scheint aufgrund der Abstammung und Herkunft selbstverständlich zu sein, eine nach Taiwan gerichtete Identität scheint ebenfalls wegen des Zusammenlebens mit anderen Bevölkerungsgruppen notwendig zu sein.

Wie bereits erwähnt, scheint der chinesische Begriff „min zu“ (Nationalvolk) in China eine die Völker verbindende Funktion erfüllen zu können. Daraus lässt sich aber dennoch nicht ableiten, dass sich der Begriff „Nationalvolk“ in Taiwan bewähren kann, vor allem da er unter völlig anderen Bedingungen gebraucht wird, wie aus der Darstellung der taiwanesischen Geschichte ersichtlich wurde. Der Begriff „Nationalvolk“ kann alle Völker in China zu einer Einheit zusammenschließen, vor allem unter Einbeziehung der Begriffe „zhong hua“ bzw. „zhong guo“, welche sich scheinbar auf der Grundlage einer imaginären Gemeinsamkeit, sei es Abstammung, Herkunft oder Blutsverwandtschaft bzw. gemeinsame Kultur gebildet haben. In diesem Sinne scheint zunächst der Begriff „Nationalvolk“ in Taiwan ebenfalls anwendbar zu sein. Der Begriff „tai wan min zu“ (das taiwanesisches Nationalvolk) müsste alle Bevölkerungsgruppen, ob „ben di“, „ke jia“, „Ureinwohner“ oder auch Festlandchinesen, zu einer Einheit verbinden können. Im Falle Taiwans liegt aber die Schwierigkeit darin, eine Gemeinsamkeit aller Bevölkerungsgruppen zu eruieren

Tabelle 2: Beziehung der Herrschenden und Beherrschten in den Bevölkerungsgruppen

	Neue Bevölkerung	Herrschende	Beherrschte	Ansässige Bevölkerung
2. Periode (- 1895)	„ben di“, „ke jia“	„ben di“, „ke jia“	„Ureinwohner“	„Ureinwohner“
3. Periode (1895-1945)	Japaner	Japaner	„ben di“, „ke jia“, „Ureinwohner“	„ben di“, „ke jia“, „Ureinwohner“
4. Periode (1945 -)	Festlandchinesen	Festlandchinesen	„ben di“, „ke jia“, „Ureinwohner“	„ben di“, „ke jia“, „Ureinwohner“
			Taiwanesen	

und gleichzeitig von der Bedeutung des Begriffs „Nationalvolk“ nicht abzuweichen, welche nach Sun Yat-sen der Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung und Herkunft bzw. Sippengemeinschaft unterliegt. Zudem soll sich der Begriff „tai wan min zu“ (das taiwanesisches Nationalvolk) eindeutig von „zhong hua min zu“ (das chinesische Nationalvolk) differenzieren können, wenn eine staatsgründende Funktion in Betracht gezogen werden sollte.

All diese Schwierigkeiten scheint eine in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts entstandene Theorie „tai wan min zu zhu yi“ (der taiwanesisches Nationalismus) von Liao Wen-yi überwinden zu wollen. Unter dem einfach anmutenden, zentralen Argument Liao Wen-yis, dass sich das Blut eines „Taiwanesen“ dadurch von dem eines Chinesen unterscheidet, dass es sich bereits mit dem Blut aller in Taiwan lebenden Völker vermischt hätte, birgt seine Theorie nicht nur die Vorstellung eines taiwanesischen „min zu“ in sich, sondern bringt auch eine Kompromittierung der Fremdherrschaft der Festlandchinesen in Taiwan und eine Rechtfertigung der Trennung von China mit sich.

Das gemischte Blut – unter Einbeziehung der Ureinwohner, der ehemaligen chinesischen Einwanderer, der Portugiesen, der Holländer und der Japaner (ausgenommen sind nur die in Taiwan eingewanderten Festlandchinesen) – bringt offenbar ein taiwanesisches „min zu“ (Nationalvolk) hervor, das sich eindeutig von dem des „rein“ chinesischen „min zu“ oder auch von dem „rein“ japanischen „min zu“ trennen lässt. Wie Sun Yat-sen greift Liao Wen-yi ebenfalls zur Bildung eines „min zu“ auf den amerikanischen Begriff „melting pot“ zurück. Worunter Sun Yat-sen einst im chinesischen Kontext noch „wu zu yi jia“ (fünf Völker eine Familie) verstand, das wird nun von Liao Wen-yi in einen taiwanesischen Kontext gestellt und die wortwörtliche Bedeutung des „Schmelztiegels“ übernommen. Man könnte, das taiwanesisches „min zu“, das aus verschiedenen Bevölkerungsgruppen entsteht, analog zur Bildung von Bronze, die aus der Legierung von Zinn und Kupfer hervorgeht, betrachten. Wie Bronze weder Zinn noch Kupfer ist, so ist auch das taiwanesisches „min zu“ nicht mehr chinesisch, malayo-polynesisch, japanisch oder gar holländisch, sondern eine neue „Legierung“, taiwanesisch.

Eine Ähnlichkeit mit dem chinesischen Nationalismus Sun Yat-sens liegt weiters darin, dass Liao Wen-yi die Herrschaft als Fremdherrschaft dargestellt hatte. Wie Sun

Yat-sen, nach dessen Ansicht die Qing-Dynastie eine Fremdherrschaft in China war, so drängte Liao Wen-yi ebenfalls die Regierung der chinesischen Nationalisten in Taiwan, welche aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum chinesischen „min zu“, das im Gegensatz zum taiwanesischen „min zu“ ein fremdes „min zu“ sei, in die Illegitimität. Demnach wäre die Übernahme Taiwans durch China nicht mehr als „Rückkehr“, sondern als Okkupation zu betrachten. Aus diesem Grund wäre es gerechtfertigt, die Fremdherrschaft der chinesischen Nationalisten zu stürzen. Der Begriff „tai wan min zu“ in der Theorie Liao Wen-yis ist, obwohl er scheinbar alle Bedingungen einer eigenständigen, „taiwanesischen“ Identität erfüllt, dennoch Utopie. Mag sein, dass das Blut der „Taiwanesen“ in hohem Maße mit dem der Ureinwohner vermischt ist, aber, dass die Vermischung mit den ehemaligen Kolonialherren Taiwans, nämlich mit Portugiesen, Holländern und Japanern, ebenfalls in seine Theorie miteinbezogen wird, was den historischen Tatsachen keinesfalls entspricht, erscheint deshalb vielen zurecht als Übertreibung. Zudem wurden Festlandchinesen, welche zu jener Zeit bereits recht zahlreich auf der Insel vertreten waren, in seiner Theorie stets als „Ausländer“ bezeichnet. Im Hinblick darauf müsste man berücksichtigen, dass es damals geradezu eine allgemeine Ansicht war, Festlandchinesen seien nicht zu den „Taiwanesen“ zu zählen, zumal sie von sich selbst, oft aus Übermut behauptet hatten, dass sie im Gegensatz zu „Taiwanesen“ „Chinesen“ seien. Dass Liao Wen-yi in seiner Theorie in Bezug auf die taiwanesisches Identität zu einem polarisierenden Ergebnis kam, liegt auch einem Ereignis am 28. Februar 1947 zugrunde, welches bereits die Bevölkerungsgruppen in Taiwan gespalten hatte. Damals hatten sich Spannungen zwischen Taiwanesen und der von der Kuomintang-Regierung eingesetzten Verwaltung 28. Februar 1947 in einem blutig niedergeschlagenen Volksaufstand entladen. Aus diesem Grunde könnte man die Theorie Liao Wen-yis nicht nur als unmittelbare „Gegenreaktion“ auf das sogenannte „Ereignis 228“, sondern auch als begrifflichen Anfang eines sich suchenden, entwickelnden, taiwanesischen Bewusstseins betrachten.

Wohlgemerkt liegt die Theorie Liao Wen-yis einer „deduktiven“ Vorgangsweise zugrunde. Von einem einfach anmutenden Prinzip wird alles andere abgeleitet. Wie auch der chinesische Nationalismus gründet sich der taiwanesisches Nationalismus nach Liao Wen-yi auf dem

Tabelle 3: „Standorte“ der Identität und des Gegensatzes zur Identität

Identität der „Taiwanesen“ umfasst:	Ort der taiwanesischen Identität	Gegensatz zu „Taiwanesen“ bzw. „Nicht-Taiwanesen“	Ort des Gegensatzes
Ureinwohner	Taiwan	Ureinwohner	Taiwan
„ben di“, „ke jia“	China (Han)	Ureinwohner	Taiwan
„ben di“, „ke jia“, Ureinwohner	1. China (Han) 2. Taiwan	Japaner	Taiwan
„ben di“, „ke jia“, Ureinwohner	1. China (Han) 2. Taiwan	Festlandchinesen	Taiwan
„ben di“, „ke jia“, Ureinwohner, Festlandchinesen	Taiwan	Alle andere Nationalitäten, u. a. Chinesen in China	Außerhalb Taiwans, u. a. auch China

Begriff „min zu“ (Nationalvolk). Es scheint, als ob man bei der Anwendung dieses Begriffs nicht anders kann, als eine Deduktion vorzunehmen.

Wie bereits erörtert, basiert im Falle Taiwans die „induktive“ Identitätsfindung auf all den Erfahrungen, die im Laufe der Zeit durch die Auseinandersetzung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Umgang miteinander gewonnen wurden. Den Beginn einer „induktiven“ Vorgangsweise, welche jedoch noch mittels eines scheinbar „deduktiven“ Begriffs „min zu“ gebildet wurde, stellt die Theorie des bekannten Historikers Shi Ming dar.

In seinem Aufsatz „Bildung und Entwicklung des taiwanesischen *min zu*“ basiert die Gemeinsamkeit der taiwanesischen Bevölkerung auf einer gemeinsamen Bindung zu Grund und Boden und einem gemeinsamen Schicksal. Die Gemeinsamkeit aller am taiwanesischen „min zu“ teilhabenden Bevölkerungsgruppen ist das gemeinsam erlittene Schicksal der Jahrhunderte dauernden Unterdrückung durch die Kolonialherrschaft (Portugal, Holland, Japan) und durch die Fremdherrschaft (chinesische Nationalisten). Es ist nicht schwer zu erkennen, dass sich das taiwanesisches „min zu“ Shi Mings wie bei Liao Wen-yi aus den ehemaligen chinesischen Einwanderern und Ureinwohnern zusammensetzt. Festlandchinesen werden in seine Theorie ebenfalls nicht miteinbezogen: „das taiwanesisches *min zu* ist die Gesamtheit der taiwanesischen Bevölkerung außer den zwei Millionen ‚Chinesen‘, die nach dem Zweiten Weltkrieg mit Chiang Kai-shek nach Taiwan geflüchtet waren.“ (Shih, 1995, S. 209)

Von seinem Standpunkt als Historiker betrachtet, war für die geschichtliche Entwicklung Taiwans und der Taiwanesen in der Vergangenheit stets die Geisteshaltung, „Anti-China“, „Anti-Chinesen“ bezeichnend. Mit anderen Worten hat sich das „taiwanesisches *min zu* als das Produkt der Geschichte gebildet, in welcher sich Taiwan stets der Machtsphäre Chinas entziehen wollte.“ (Shih, 1995, S. 209).

Obwohl in der Theorie Shi Mings die Festlandchinesen offensichtlich ausgeschlossen werden, wird ihnen dennoch die Tür zum taiwanesischen „min zu“ offen gehalten, auch wenn dies der Ansicht Shi Mings widersprechen könnte. Wie bereits erörtert, liegt seiner Theorie die Bindung zum taiwanesischen Grund und Boden und ein gemeinsames Schicksal zugrunde. Das taiwanesisches „min zu“ bezieht sich keinesfalls wie das „zhong hua min zu“ (das chinesische Nationalvolk) auf die Abstammung und Herkunft. In anderen Worten: es wäre auch für die Festlandchinesen möglich, sich als „Taiwanesen“ zu identifizieren. Die Voraussetzung dafür wäre, dass sie nicht nur eine Bindung zu Taiwan, sondern auch ein gemeinsames Schicksal mit anderen Bevölkerungsgruppen nachempfinden könnten. So xenophob die Theorie Shi Mings auch dem Anschein nach ist, so leistet sie dennoch als Grundlage für ein versöhnlicheres, taiwanesisches Bewusstsein einen nicht unerheblichen Beitrag.

An dieser Stelle ist es vielleicht angebracht, allgemein eine Unterscheidung zwischen einer „deduktiven“ und einer

„induktiven“ Identitätsfindung zu treffen: Was die „deduktive“ Identitätsfindung, wie z. B. im chinesischen oder auch im taiwanesischen Nationalismus, betrifft, so liegt, zeitlich gesehen, zuerst eine anzustrebende, propagierte, womöglich imaginäre Identität vor. Die Bewusstseinsinhalte werden dann aus der besagten Identität abgeleitet. Mit anderen Worten setzen Bewusstseinsinhalte eine Identität voraus. Was die „induktive“ Identitätsfindung, wie z. B. im Falle der taiwanesischen Identität nach der vierten Bedeutung der „Taiwanesen“, betrifft, gehen zeitlich gesehen Bewusstseinsinhalte einer noch nicht eruierten Identität voraus. Anders gesagt, Identität setzt Bewusstseinsinhalte voraus.

DAS TAIWANESISCHE BEWUSSTSEIN

Eine taiwanesisches Identität, welche mittels des Begriffs „min zu“ und unter Anwendung der „deduktiven“ Methode eruiert wurde, wie aus den Beispielen Liao Wen-yis und Shi Mings im vorhergehenden Kapitel ersichtlich ist, scheint aus heutiger Sicht der taiwanesischen Realität nicht entsprechen zu können. Wenn sich ihre Theorien auch nur unter einem bestimmten, geschichtlichen Kontext und in Zusammenhang mit bestimmten vergangenen politischen Ereignissen bewahrheiten konnten, ist dennoch hervorzuheben, dass sie Wegbereiter für die Bewusstwerdung einer eigenständigen taiwanesischen Identität wurden und zwar in einer Zeit, wo man sich eigentlich vom japanischen Einfluss abkehren und zur „ursprünglichen“ chinesischen Identität gelangen hätte sollen. Durch ihre Auseinandersetzung mit dem taiwanesischen „min zu“ wurde erst ans Tageslicht gebracht, dass überhaupt neben der chinesischen Identität nach Abstammung und Herkunft oder auch neben der japanischen Nationalität eine taiwanesisches Identität existent war.

In Anbetracht der Geschichte der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Taiwan ist es aus heutiger Sicht (um die vierte Bedeutung der „Taiwanesen“ überhaupt zu ermöglichen) vielleicht angebracht, bei der Eruierung der taiwanesischen Identität eher „induktiv“ als „deduktiv“ vorzugehen. Gesetzt den Fall, dass es sich bei der taiwanesischen Identität um eine „induktive“ Identität handelt, was sind denn nun die Bewusstseinsinhalte, die die taiwanesisches Identität prägen, wenn man davon ausgeht, dass bei einer „induktiven“ Identitätsfindung Bewusstseinsinhalte der Identität vorausgehen?

Anders als bei einer „deduktiven“ Identitätsfindung, bei der das kollektive Bewusstsein sich nicht weniger oft auf zweckgebundene Halbwahrheiten, wie z. B. Sagen und Legenden beruft, die ungeahnte Emotionen bei den Menschen hervorrufen können, geht bei einer „induktiven“ Identitätsfindung das kollektive Bewusstsein nüchtern auf Erfahrungen zurück, die die Menschen im Laufe der Zeit im Umgang miteinander oder auch gegeneinander, gewonnen haben. Weil die gemeinsame Identität bei einer „induktiven“ Identitätsfindung auf Erfahrungen beruht, ist sie im Gegensatz zur „deduktiven“ Identitätsfindung, bei welcher

eine Gemeinschaft „fiktiv“ suggeriert wird, realitätsbezogen. Auf welche Realität bezieht sich eine taiwanesishe Identität, eine taiwanesishe Gemeinschaft, mehr noch eine taiwanesishe Einheit?

Zunächst richtet sich das Augenmerk auf die gemeinsam errichtete Gesellschaft, welche sich als eine politische und wirtschaftliche Einheit präsentiert. Im Bezug auf die politische Einheit ist vielen Taiwanen bis vor kurzem gar nicht bewusst gewesen, dass sie sich als politische Einheit betrachten könnten, nicht zuletzt dadurch dass die taiwanesishe Nationalregierung lange Zeit hindurch in ihrer Propaganda den Eindruck erweckt hat, dass eine politische Einheit notwendigerweise das chinesische Festland mit einschlieÙe. Faktisch aber unterscheiden sich Taiwan und China nicht nur durch ihre unterschiedlichen Staatsdoktrinen, sondern auch dadurch, dass sie in politischer Hinsicht seit mehr als einem Jahrhundert in der Tat unabhängig voneinander existieren und unterschiedlichen wie auch entgegen gesetzten politischen Systemen angehören. Den Chinesen ist es nicht möglich, in Taiwan politische Entscheidungen zu treffen, gar politisch zu agieren z. B. an einer Wahl teilzunehmen, das gleiche gilt für den Taiwanen in China. Nicht abzuleugnen ist zwar, dass China einen gewissen politischen Einfluss auf Taiwan ausüben kann, dennoch geschieht dies ausschließlich auf „außenpolitische“ Art, wie z. B. durch die verbale Androhung militärischer Gewalt. Die Erfahrung, gemeinsam politische Entscheidungen für sich selbst, d. h. für Taiwan selbst, unter den Prinzipien der Demokratie zu treffen (ob füreinander oder gegeneinander), macht die politische Einheit der Taiwanen aus.

Was die wirtschaftliche Entwicklung betrifft, so ist zwar nicht zu leugnen, dass sich die Wirtschaft Chinas und Taiwans angenähert haben und zum jetzigen Zeitpunkt tatsächlich eng miteinander verflochten sind, dennoch ist auch hier zu berücksichtigen, dass sich die Ökonomien jeweils unabhängig voneinander und zwar unter den unterschiedlichen wirtschaftlichen Systemen entwickelt haben. Die wirtschaftliche Verflochtenheit heute besagt nicht, dass Taiwan und China eine wirtschaftliche Einheit bilden, sondern sie ist eher als Auswirkung einer weltweiten Globalisierung anzusehen, über welche sich Taiwan um eine gute wirtschaftliche Entwicklung zu gewährleisten, nicht hinwegsetzen kann.

Ein wirtschaftlicher Erfolg oder auch Misserfolg wird von allen in Taiwan lebenden Menschen zusammen getragen und nicht von jenen, die außerhalb Taiwans leben, wie z. B. in China oder Japan. Gewiss trägt der wirtschaftliche Erfolg – bis zum Ausbruch der Asienkrise – zur Stärkung des taiwanesischen Bewusstseins sehr viel bei, aber eine wirtschaftliche Einheit wäre ohnehin vorhanden gewesen. Denn wenn es einen wirtschaftlichen Misserfolg gäbe, dann wäre es ein Misserfolg, der von allen in Taiwan lebenden Menschen mitzutragen wäre und, noch wichtiger, mit dem sich alle Taiwanen identifizieren hätten müssen. In Bezug auf die „induktive“ Identitätsfindung spielt die Wirtschaft insofern eine Rolle, als sie einen wesentlichen Teil der gemeinsamen Identität darstellt.

Eine besondere Eigenschaft scheint weiters der

gemeinsamen Identität eigen zu sein, nämlich das „Immigrantentum“. Im Grunde genommen entstammen alle in Taiwan befindlichen Bevölkerungsgruppen ursprünglich einem anderen Ort; einschließlich der „Urbewohner“, deren Herkunft vermutlich sehr differenziert ist. In dieser „Immigrantengemeinschaft“ gibt es zwar einen Unterschied zwischen denen, die früher und denen die später kamen, aber eines haben sie alle gemeinsam, nämlich, dass sie Taiwan zu ihrer Wahlheimat gemacht haben. Unabhängig davon, aus welchen Gründen sie auch immer ihre Heimat verlassen hatten, haben sie sich in Taiwan niedergelassen und nicht mehr nach einer neuen Wahlheimat gesucht bzw. suchen können. Dadurch dass kein anderer Ort, einschließlich ihrer ursprünglichen Heimat, das Zentrum ihres Lebens sein kann, ist Taiwan in Wirklichkeit von der Wahlheimat zu ihrer tatsächlichen Heimat geworden. Unabhängig davon, ob sie sich bezüglich ihrer Identität noch an ihrer ursprünglichen Heimat orientieren oder nicht, haben sie, damit sie sich auf die neuen Lebensbedingungen einstellen können, eine neue, vielleicht nur im Unterbewusstsein existierende, Identität angenommen, welche mit den Identitäten aller anderen „Immigranten“, die möglicherweise jeweils auch eine ursprüngliche und neue Identität innehaben, konsistent sein kann. Auch diejenigen „Immigranten“, die bereits ihre ursprüngliche Identität „überwunden“ haben und sich ihrer neuen Identität zugehörig fühlen, müssen sich an die neu entstandene Lebenssituation anpassen und ihre bereits „entdeckte“ Identität in Einklang mit allen anderen, möglicherweise neuen, „Immigranten“ „weiterentwickeln“, und zwar in der Weise, dass sich die Identität der „Taiwanen“ mehr auf die Auseinandersetzung mit anderen Bevölkerungsgruppen gründet als auf Herkunft oder Abstammung. Weiters besteht die Realitätsbezogenheit der „induktiven“, taiwanesischen Identitätsfindung darin, dass sie sich nach der wechselnden „objektiven“ Wirklichkeit und nicht nach der scheinbar unveränderlichen „subjektiven“ Empfindung ausrichtet.

Unverkennbar ist hier auch, dass Taiwan eine Heimat (geworden) ist, nicht wegen gemeinsamer Abstammung und Herkunft, sondern weil das Land zum Zentrum des Lebens geworden ist. Aus diesem Grunde spricht man in Taiwan nebst dem von Shi Ming geprägten Begriff, „Schicksalsgemeinschaft“ außerdem von einer „Lebensgemeinschaft“. Der Ort, wo man gemeinschaftlich mit allen anderen lebt und nicht mehr der Ort, an dem man geboren wurde oder auch von wo man herkommt, wird zum wesentlichen Kriterium der Identitätsfindung. Die Erkenntnis, dass man mit allen anderen in einer Lebensgemeinschaft lebt und dass man sein Schicksal mit allen anderen in der Gemeinschaft teilt, erschließt erst eine gemeinsame Bindung zum Heimat gewordenen taiwanesischen Grund und Boden. Ohne diese Erkenntnis wäre eine Bindung zum taiwanesischen Grund und Boden eine einseitige und aufgrund dessen bedeutungslos, denn dadurch entzieht man allen anderen und somit auch sich selbst die Heimat. In Bezug auf die „induktive“ Identitätsfindung ist die Erkenntnis der Lebens- bzw. Schicksalsgemeinschaft deshalb von wesentlicher Bedeutung, weil man dadurch über die tatsächlich

vorgegebene Realität reflektiert, anstatt sich von einem vagen (chinesischen und auch taiwanesisch nationalistischen) Gefühl leiten zu lassen.

Aus dem in diesem Aufsatz bereits Erwähnten ist ersichtlich, dass eine Einheit in Taiwan in vieler Hinsicht trotz der Vielfalt möglich ist bzw. möglich sein könnte. Die auf der induktiven Identitätsfindung basierende Einheit ist eine „vielfältige Einheit“, im Gegensatz zur „einheitlichen Einheit“, die aus einer deduktiven Identitätsfindung resultiert.

MÖGLICHKEITEN EINER „TAIWANESISCHEN“ IDENTITÄT

Was in diesem Aufsatz argumentiert wurde, war die Unterscheidung zwischen einer dem Nationalismus und einer dem Bewusstsein zugrunde liegenden Identität. Die auf Nationalismus beruhende Identität unterliegt einer deduktiven und die auf dem Bewusstsein basierende Identität einer induktiven Identitätsfindung. Beide Identitätsfindungen führen jeweils auf ihre Weise zu einer kollektiven Identität, welche letztendlich die Grundlage eines Staates bzw. einer staatsähnlichen Gemeinschaft bildet.

Was die dem Nationalismus zugrunde liegende Identität betrifft, so liegt sie im chinesischen Kontext dem Begriff „min zu“ (Nationalvolk) zugrunde, der sich von dem ursprünglichen westlichen Begriff „Nation“ bzw. „Nationalismus“ dadurch unterscheidet, dass er die Aspekte der Abstammung, Herkunft und Blutsverwandtschaft hervorhebt. Sowohl im chinesischen als auch im taiwanesischen Nationalismus wurden unterschiedliche „Ursprungssituationen“ als vermeintlicher Beweis für eine gemeinsame oder auch trennende Identität angeführt, ohne dass man sich gesamtheitlich und objektiv auf die Geschichte zurückbesinnt. Im Falle des chinesischen Nationalismus gründet sich die gemeinsame Identität, mitunter auch die heute in Taiwan lebender Menschen, gar auf eine Zeitspanne von Tausenden von Jahren. Im Falle des taiwanesischen Nationalismus versucht man eifrig eine von China unterscheidbare Identität zu gründen, indem man sich in die Zeit versetzt, wo noch kaum jemand die Insel Taiwan bewohnte, ohne dass man sich jemals bewusst wurde, dass eine eigenständige, von China unterscheidbare, taiwanesishe Identität bereits in Taiwan vorhanden war. Unter den besagten Bedingungen ist es nicht nur für Historiker, sondern auch für Wissenschaftler in Taiwan und auch in China unter Umständen sehr schwierig, überhaupt eine objektive Haltung zu ihrem Gegenstand zu gewinnen.

In gewisser Hinsicht haben die in Taiwan befindlichen Bevölkerungsgruppen aufgrund eines unterschiedlichen Verständnisses der Vergangenheit und der Tradition gut wie keine gemeinsame Vergangenheit und Tradition. Was alle Bevölkerungsgruppen in Taiwan verbindet, ist deshalb nichts anderes als die gegebene Gegenwart. Von dieser Gegenwart ist deshalb auch auszugehen, wenn man eine gemeinsame Identität zu ergründen versucht. Dies bedeutet aber keineswegs, dass man seine eigene Vergangenheit

und Tradition leugnen soll, sondern eher, dass die Vergangenheit nicht vernachlässigt, aber die Gegenwart betont werden soll. In Bezug auf die Zukunft ist die Identität, die aus der induktiven Identitätsfindung hervorgeht, eigentlich nicht als eine „endgültige“ oder auch „vorgegebene“ Identität zu betrachten. Weil sie sich kontinuierlich, in Interaktion zwischen der kollektiven und der individuellen Identität und in Interaktion zwischen den Individuen, an die Realität angleicht und sich aufgrund dessen weiter entwickeln kann, ist sie in diesem Sinne als Realismus zu betrachten.

Die deduktive und induktive Identitätsfindung beschreibt, auf welche Weise eine Identität methodisch zustande kommt bzw. gekommen ist; sie beschreiben jedoch nicht deren Inhalt. Erst durch die Annahme einer Orientierung, „Taiwan oder China“-orientiert, wird der Inhalt der Identität bzw. die Ausrichtung der möglichen Identität näher bestimmt. Die Ausrichtung bzw. Orientierung basieren auf zwei grundsätzlich unterschiedlichen Wahrnehmungen der politischen Realität und Reflexionen über Historizität.

Unter Einbeziehung der „deduktiven“ und „induktiven“ Identitätsfindung und unter Berücksichtigung der Geschichte und politischen Realität in Taiwan wurden in diesem Aufsatz vier Möglichkeiten zur Ergründung einer „taiwanesischen“ Identität untersucht: 1. eine „deduktive“, China-orientierte Identität, auf welche sich der chinesische Nationalismus beruft. 2. eine „deduktive“, Taiwan-orientierte Identität, auf die sich die Theorien des taiwanesischen Nationalismus Liao Wen-yis und Shi Mings beziehen. 3. eine „induktive“, China-orientierte Identität, hier nur als bloße Möglichkeit angeführt, weil es derzeit an nötigen Voraussetzungen mangelt (z. B. einer Demokratie am chinesischen Festland), 4. eine „induktive“, Taiwan-orientierte Identität, auf die sich die kollektive Identität eines unabhängigen, taiwanesischen Staates gründen kann.

AUSBLICK

Der Grund, weshalb Taiwan anscheinend nach Unabhängigkeit strebt oder sich zumindest einer Übernahme durch das kommunistische Festland widersetzt, liegt nicht nur in der Unvereinbarkeit der derzeitigen unterschiedlichen politischen Systeme, sondern basiert vornehmlich auf einer grundsätzlichen Differenz in der Betrachtungsweise bezüglich der Identitätsfrage. Die Identitätsfrage steht in Taiwan in unmittelbarem Zusammenhang mit dem demokratischen Bewusstsein, also mit politischer Selbstbestimmung und Gleichstellung. Sowohl die in Taiwan befindliche China-orientierte als auch die Taiwan-orientierte Identität gründen sich nun auf das demokratische Bewusstsein und nehmen aufgrund der besonderen politischen Realität und Historizität in Taiwan Züge einer „induktiven“ Identität an; im Gegensatz zum chinesischen Festland, wo die Bestimmung der Identität aufgrund des totalitären Systems auf einer „deduktiven“, sprich „nationalistischen“ Identitätsfindung basiert. Jedenfalls könnte man das aus der Haltung Chinas

gegenüber Taiwan schließen. Weil Taiwan seinem demokratischen Bewusstsein und seiner „induktiven“ Identität treu bleiben will und sie auch gar nicht leugnen kann, ergeben sich daraus für Taiwan zwei Möglichkeiten: entweder entsprechend der derzeitigen politischen Situation weiterhin als „abtrünnig“ zu gelten oder eine Möglichkeit zur Unabhängigkeit zu suchen.

LITERATURVERZEICHNIS:

- Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1989.
- Koh, Kek-tun: Entwicklungsgeschichte Taiwans im neuen Zeitalter. Taipei: Chien Wei, 1996. 1998³. (in chinesischer Sprache erschienen).
- Lackner, Michael; Liu, Yi-shan: Toleranz in Taiwan: eine schwere Geburt. In: Institut für Wissenschaft und Kunst (Hrsg.): Toleranz – Minderheiten – Dialog I; IWK-Mitteilungen 4/1998.

- Wien 1998.
- Lee, Teng-hui: Die Ansichten Taiwans. Taipei: Yuan Liu, 1999 (in chinesischer Sprache erschienen).
- Shih, Cheng-feng (Hrsg.): Der taiwanesischer Nationalismus. Taipei: Taiwan Association of University Professors, 1994, 1995². (in chinesischer Sprache erschienen).
- Shih, Ming: 400 Jahre Geschichte der Taiwanesen. San Jose: Paradise Culture Associates, 1980 (in chinesischer Sprache erschienen).
- Shih, Min-hui (Hrsg.): Debatten über das taiwanesischer Bewußtsein. Taipei: Chien Wei, 1988, 1995². (in chinesischer Sprache erschienen).
- Wakabayashi, Masatake: Taiwan, Geteilte Nation und Demokratisierung. Taipei: Yueh Tan, 1994 (in chinesischer Sprache erschienen).
- Weggel, Oskar: Die Geschichte Taiwans – vom 17. Jh. bis heute. Köln: Böhlau, 1991.
- Wu, Chih-kuang: Streitbare Demokratie; ihre Entwicklung in Deutschland und ihre Rezeption in Taiwan (Republik China). Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998

ALMIR IBRIC

DAS BILDERVERBOT IM ISLAM

WELCHE BILDER SIND IM ISLAM VERBOTEN?

Das Thema des Bilderverbots im Islam kann man zeitlich in vier Abschnitte unterteilen: die vorislamische Zeit, für die man den Begriff *dschahiliya*, „die Zeit der Unwissenheit“, benutzt, die Zeit der Offenbarung, die Zeit nach dem Tode des Propheten Mohammed und die sogenannte „moderne Zeit“, womit ich die Zeit nach der Erfindung der Fotografie meine.

Bereits in der vorislamischen Zeit lassen sich Ansätze für das spätere, durch den Koran und die Überlieferung formulierte Bilderverbot erkennen. Um dieses besser begreifen zu können, ist es nützlich, sich den im Volk verbreiteten Glauben an die *dschinn* (Geister, Dämonen) zu vergegenwärtigen. Die animistische Beziehung zur Wirklichkeit ist verknüpft mit Mythen, wie z. B. dem sogenannten „Adammythos“¹. Diesem Mythos zufolge ist ein *kahin* (Priester), geleitet von den *dschinn*, für die Etablierung und Ausbreitung der vorislamischen Götzenwelt verantwortlich. Durch seinen Einfluss auf die Stämme der arabischen Halbinsel wurden die ersten Götzen in Mekka aufgestellt und eben von dort aus kam es zur Herausbildung des Polytheismus im vorislamischen Arabien. In Mekka waren 360 Götzen ausgestellt, einer für jeden Tag im Jahr. Mohammed zerstörte bei seinem Einzug in Mekka im Jahre 630 diese Götzen, womit die Zeit der Götzenanbetung endgültig beendet war. Gleichzeitig gilt dieses Ereignis als das erste praktische Bilderverbot im Islam.

Der erste Bildersturm überhaupt wurde aber von Abraham durchgeführt: „...und er schlug sie in Stücke...“². Da Abraham als Prophet eine Vorbildfunktion für Mohammed hatte, bildete diese Tat eine Vorstufe für Mohammeds Bildersturm aus dem Jahr 630. Nicht nur Bildwerke, Statuen und Skulpturen dieser Gottheiten wurden vernichtet, sondern im späteren Verlauf auch die Bilder, die in den Privathäusern hingen und angebetet wurden. Mohammed hatte eine ausgezeichnete theoretische Begründung für seine Tat, nämlich die Offenbarung, in der man zwar kein wörtliches Bilderverbot findet, aber dennoch eines im Sinne des Polytheismusverbots (z.B. Koran: 21, 51-60; 6,74 etc.).

Die *dschinn* – zu betonen ist hier, dass sie auch Positives bewirken können – wurden in ein negatives Licht gerückt, weil man glaubte, dass die Werke der Künstler, also das Künstliche und die Ordnung Störende, nicht von den Menschen selbst, sondern von einem dem Künstler innewohnendem *dschinn* herkommen. Man glaubte also an den überwältigenden Einfluss der *dschinn* auf die ausführenden Künstler und vermittelt darüber auf ihre Werke. Diese negativen Einflüsse auf das Volk könnten womöglich wiederum zum Polytheismus führen.

Eine vorislamische Bilderverbotstendenz ist im monotheistischen Gedanken zu sehen, der in der Zeit kurz

vor der Offenbarung bereits auftaucht, obwohl noch nicht im Sinne eines monotheistischen Religionsglaubens. Es ist aber wichtig zu betonen, dass eben dieser Gedanke für die spätere Akzeptanz des Islam von Bedeutung war. Und er bereitete die Menschen geistig auf das Bilderverbot vor, insofern er dazu beitrug, dessen Sinn als Polytheismusverbot verständlich zu machen.

Der sogenannte „Rückkehrgedanke“ bildet eine weitere vorislamische Bilderverbotstendenz. Damit ist die Rückkehr zur Quellreligion Abrahams gemeint. Der Prophet Mohammed gehörte offenbar einer Gruppe an, die sich selbst als Hanifen bezeichnete und die die herrschende Götzenanbetung nicht akzeptieren konnte. Diese Gruppe sehnte sich nach der wahren Religion Abrahams. Dadurch dass der Islam Abraham und seine Botschaft anerkannte, da diese ein Teil der ursprünglichen Botschaft Gottes war, war der Boden für die Akzeptanz dieser neuen Religion bereitet.

Durch die Gebetsmethoden und den dazugehörigen Ritus, wie die Umrundungen der Kaaba (*tawaf*), kam es bei den vorislamischen Arabern, trotz der herrschenden Gesetzlosigkeit und der damit verbundenen Unmöglichkeit geistiger Entfaltung, zu einem Verständnis für das Transzendente und Unsichtbare. Diese fortschrittliche und geistige Entfaltung war nur deswegen möglich, weil Blutrachegesetze, die sonst herrschten, für die Tage des Hadschritus aufgehoben wurden. Man konnte beten und meditieren und somit auf eine geistige Ebene gelangen, die als „praktische Kunstfertigkeit“ bezeichnet wird.³ Hier lässt sich bereits eine Vorstufe für die spätere islamische Abstraktion erkennen. Auch die Entwicklung einer bildlosen Kunst wäre ohne Verständnis für das Transzendente unmöglich gewesen.

Zumindest erwähnt werden müssen die Einflüsse seitens der Christen, Griechen, Juden, Römer, aber insbesondere die Kunstwerke der Stadt Petra, von denen man annimmt, dass sie sich auf die Darstellungsstilistik der Götzenwelt der ganzen Halbinsel ausgewirkt haben. Es gibt aber auch Berichte über byzantinische Künstler, die in Mekka zu Lebzeiten Mohammeds, tätig waren. Wie sonst ist das Bild zu erklären, das als Darstellung Mariens mit dem Kind von Mohammed in der Kaaba vorgefunden und anschließend von ihm persönlich vor der Vernichtung bewahrt wurde? Auch die anderen zwei gemalten Figuren, die auf Mohammeds Befehl hin abgewaschen wurden, sind anscheinend Produktionen eines griechischen Künstlers, denn eine dieser Figuren hielt offenbar das bei Darstellungen altgriechischer Gottheiten typische Bündel mit Blitzen in der Hand. Nicht unerwähnt bleiben sollen auch die Pflanzendarstellungen an der Moschee in Damaskus und die Darstellungen am Felsendom, die für einen Einfluss der byzantinisch-griechischen Künstler dieser Zeit sprechen.

Eine weitere Methode, die Berichten zufolge heute noch verwendet wird, ist der Bildzauber. Dabei handelt es sich um eine Zaubermethode (in Verbindung mit den *dschinn*), die für alltägliche Zwecke verwendet wurde – z.B. wurden Paare zusammen und auseinander gebracht. Während des Zaubers zeichnet man Figuren in den Sand (was dem Verzauberten geschehen soll, wird vor ihm gezeichnet). Das Zaubern ist laut Koran (vgl. Sure 113) verboten; das gilt auch für den Bildzauber und somit auch für das Bild im Dienst dieser Zaubermethode – was man als wörtliches Bilderverbot auffassen kann.

Das jüdische Bilderverbot, so wie es im Exodus (20, 4f) zu lesen ist, beeinflusste offensichtlich die vorislamische Gemeinde nicht. Denn wie hätte es sonst im Jahr 630 die 360 rund um die Kaaba aufgestellten Götzen geben können? Es ist vielmehr ein späterer Einfluss seitens des Judentums auf das islamische Bilderverbot zu bemerken – zu der Zeit eben, als sich die junge islamische Gemeinde auch als „Leute des Buches“ verstanden. Es sollte aber darauf hingewiesen werden, dass man in der überlieferten Literatur keinen wörtlichen Bezug zum jüdischen Bilderverbot findet.

Die Tätowierung und die Tätigkeit des Tätowierers als eine vorislamische Zeichen- und Arbeitspraxis wurden laut Überlieferung verboten, obwohl wir wissen, dass bis vor kurzem bei einigen nomadischen Stämmen Nordafrikas diese Methode der „Körperversierung“ noch lebendig war. Die Tattoo-Renaissance der 90er Jahre fand auch in islamischen Kreisen statt, aber aufgrund des Bildverbots und anderer islamisch-ethischer Regeln geschah dies deutlich abgeschwächt als bei anderen Religionsgruppen.

Eine ungewöhnliche Ähnlichkeit mit dem islamischen Bilderverbot findet man im chinesischen *Sheng*-Begriff. Ich weise darauf hin, dass keine Beweise dafür existieren, dass dieser chinesische Begriff Einzug in die islamische (und davor in die jüdische) Welt fand und das Verbot beeinflusst hätte. Es soll dennoch erwähnt werden, dass die chinesischen Gelehrten des 3. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts zwischen „von Menschen Gemachtem“ und „von Natur Gemachtem, Gewirktem“ unterschieden. Diese Gelehrten nannten den Menschen einen *Sheng*, was mit dem arabischen Begriff *halifa* zu vergleichen wäre: Dem Menschen wurde die Rolle des Statthalters Gottes auf Erden zugeschrieben. Die Aufgabe des Menschen sei es, die wahre Regentschaft Gottes aufrecht zu erhalten, eine Verbindung zwischen Himmel und Erde zu bilden und diese nicht durch „unnötiges“ Wirken zu stören. Sowohl die chinesischen Gelehrten als auch die Araber sahen keine Notwendigkeit im menschlichen Hinzutun und betrachteten daher die künstlerische Produktion als nicht unbedingt notwendig für den Verlauf der Natur: Sie könne die irdische Ordnung nur stören.

POLYTHEISMUSVERBOT IST BILDERVERBOT

Zu den Hauptgründen für das Bilderverbot zählt man: die Betonung der Einheit Gottes, die sich in dem ständigen Hinweis auf das Polytheismusverbot in der Offenbarung

widerspiegelt, die Betonung der Schöpfermacht Gottes, wobei von Rudi Paret ein sprachliches Problem als Ursache des Bilderverbot betrachtet wurde; die Betonung der Transzendenz Gottes; die Betonung der Idschaz-Lehre (die Lehre von der Unnachahmlichkeit des Korans) und die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Fragen zur Prädestinationslehre, Freiheit, Handlung und Verantwortung.

Die Einheit Gottes wird im Koran immer wieder betont, aber auch im täglichen Leben, beim Gebet und in der Darstellungskunst sowie in der Architektur. Die *schahada*, das Religionsbekenntnis des Islam, ist die islamische Aussage schlechthin: *aschhadu an la ilaha illa Allah, wa aschhadu anna Muhammadan rasulu Allah* (Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt, und bezeuge, dass Mohammed der Gesandte Gottes ist.) und das eigentliche Bilderverbot des Islam. Denn das islamische Bilderverbot richtet sich gegen Polytheismus und Personenkult, aber auch gegen den in unserer von übermäßigem Konsum geprägten Zeit besonders sichtbaren, „modernen Götzen“, den Materialismus und seine Begleiterscheinungen.

Rudi Paret⁴ war der Meinung, dass der Begriff *musawwir* (Schöpfer, Gestalter) die Ursache des Bildverbots war bzw. die Verwechslung dieses Begriffs, da man auf Arabisch mit demselben Wort auch den Künstler (bzw. später den Fotografen) bezeichnet. Man unterschied demnach nicht zwischen Gott als dem Schöpfer des Lebens und dem Künstler bzw. man vermied die Verwendung des Begriffs wegen der unangenehmen Gleichsetzung von Schöpfer und Geschöpf. Aus diesem Grund, so Paret, kam es zur Herausbildung dieses Verbots, da man vermeiden wollte, dass ein Künstler, ein Mensch, als Schöpfer in Konkurrenz zu Gott treten kann.

Die Betonung der Transzendenz Gottes ist ein weiteres wichtiges Element der Bildverbotsdiskussionen. Die Tatsache, dass Gott im Islam als transzendent aufgefasst wird, bedeutet zugleich, dass er visuell nicht darstellbar ist. Mohammed aber ist visuell darstellbar. Weil Mohammed aber „nur“ ein Mensch ist (Koran 2,151: „Wir haben ja auch einen Gesandten aus euren eigenen Reihen unter euch auftreten lassen...“), soll auch er nicht dargestellt werden. Was „darstellungswürdig“ ist, ist das Wort Gottes, die Offenbarung, die *ayat*. Damit haben wir auch einen wichtigen Hinweis auf die Ablehnung des Personenkultes: Mohammed ist ein „Warner“ (Koran 38,66: „Ich bin nur ein Warner...“), ein Prophet in einer Reihe von Propheten.

Hier wird auch die Betonung der Schrift deutlich: Beginnend mit der ersten Offenbarung an Mohammed „*Iqra*“ (Übersetzung: „Lese bzw. trage vor“, Sure 96,1 – diese Sure wird als chronologisch erste Sure, die erste Offenbarung, verstanden), nimmt die Schrift und die Wissensaneignung eine wichtige Rolle im Islam ein und bekommt einen hohen Stellenwert (es heißt, dass bei Gott der getötete Kämpfer auf dem Wege Allahs und der Wissende, der Gelehrte, der sein Wissen im Sinne des Islam und für die Religion bzw. für Gott einsetzt, die gleiche Stellung haben). Darüber hinaus ist die Idschaz-Lehre zu erwähnen, die sich darauf bezieht, dass das Gotteswort unnachahmbar ist. Daraus lässt sich das Bilderverbot

ableiten, denn nicht die Nachahmung der Natur führt auf dem Weg der Gottessuche weiter, sondern die Betonung der Unmöglichkeit, die Natur nachzuahmen. Die Natur (Mikro- und Makrokosmos) funktioniert ja ohne menschliches Zutun ohnehin. Aus demselben Grund ist die Darstellung des Propheten zu meiden – wie auch anderer sogenannter „Heiliger“ im Islam. Diese Position erklärt die im Islam vorhandene Subjektivität in Bezug auf das Schaffen von Kunst sowie auch in Bezug auf die Darstellung. Die zweidimensionalen und auf die Fläche projizierten Körper mancher Beispiele islamischer Darstellungskunst bilden dafür ein Zeugnis; sie sind zu einer Zeit entstanden, in der die Perspektive in der Malerei bereits bekannt war. Der christliche Trinitätsglaube wird abgelehnt (Koran 5,72-74) sowie auch die Kreuzigung Christi (Koran 76, 157: „...Aber sie haben ihn [in Wirklichkeit] nicht getötet und [auch] nicht gekreuzigt.“). Die logische Folgerung davon ist, dass auch die darauf aufbauende christliche Ikonographie abgelehnt wird.

Die Betonung der Schrift und der Wissensaneignung übte auch Einfluss auf die Mystiker aus und diese nahmen auf Grund dessen Teil an der Entwicklung islamischer Kunst. Es sind hier die Buchstabenbilder zu nennen, die symbolischen Darstellungen von Tieren (z.B. Löwe für Ali), Gesichtern (aus Buchstaben der Namen von Mohammed, Ali und Hussain in spiegelverkehrter Schrift), Störchen, Schiffen (*Schahada*) etc. Von diesem Moment an war es möglich, figurative Darstellungen zu schaffen und dennoch im Rahmen des Bildverbots zu bleiben, denn diese Figuren waren aus Buchstaben gebildet. Man ging aber in den Überlegungen noch weiter und entwickelte sogar eine Ästhetik, die auf der arabischen Schrift aufbaut und der zufolge jeder Buchstabe für eine Körperhaltung des Menschen steht (z.B. der erste Buchstabe „Alif“ ist ein seitlich stehender Mann) und die Anordnung der Buchstaben von der Möglichkeit des Zusammenpassens abhängt (so wie manche Menschen nur mit bestimmten anderen auskommen können). Die soziale Ordnung ist demnach so aufzubauen, wie man die Buchstaben zu einer sinnvollen Aussage zusammensetzen kann. In Verbindung mit kabbalistischen Lehren entwickelte sich auch eine Zahlensymbolik, die besagte, dass in jedem menschlichen Gesicht Zahlen eingeschrieben stehen, die das Innere des Menschen widerspiegeln.

Mystiker waren auch der Meinung, dass nur „Eingeweihte“ den „inneren“ vom „äußeren“ Sinn des Korans unterscheiden können, wobei der „innere Sinn“ viel wichtiger ist, weil man damit den Zugang zu Gott findet. Um dies zu erreichen, gibt es zwei Methoden, die Wissensaneignung ist (erworbenes Wissen, also die Betonung der Schrift und der Lehre) und die meditativen Übungen. Durch die erste Methode kommt es zur erneuten Legitimierung der Bilder, solange diese zur Wissensaneignung dienen. Bei der zweiten Methode kommt man durch Übungen, wie z.B. „*dhikr*“ (Anrufen Gottes, wobei eine laute und eine stille Methode existieren) letztlich zur Auflösung in Gott, zum Nirwana. Diese Methode besteht aus der Wiederholung, wobei wir uns an einem wichtigen Entwicklungspunkt befinden: Wiederholung ist ein wichtiger Bestandteil des

islamischen täglichen Formalismus, angefangen bei der Wiederholung des Prophetentums (von Adam als dem ersten Propheten bis zu Mohammed als dem letzten) bis hin zum täglichem Gebet, wobei die Kapitel des Korans wiederholt werden. Aber auch im Koran findet man oft die Wiederholung einiger *ayat*, was keinen Zufall, sondern Absicht darstellt (auch im Hadith sind solche Wiederholungen zu lesen). Die Bedeutung der Wiederholung und der Spiegelung drückt sich letztendlich in der abstrakten islamischen Kunst aus. Der Hauptbestandteil eigentlicher „islamischer Kunst“ ist das Wiederholungsmuster einer Arabeske, eines Ornaments. Die Wiederholungen des Musters spiegeln die eigentliche islamische Philosophie wieder: die Unendlichkeit Gottes, die ständige Wiederholung der Schöpfung, die von Gott in jedem Augenblick ausgeführt wird, die absolute Subjektivität in der Unendlichkeit der Schöpfung und letztendlich die Einheit mit der göttlichen Einheit. Alles kommt von Gott und alles kehrt zu ihm zurück (Koran 21,35). In diesem System gibt es keinen Platz für Bilder. Nicht weil diese verboten sind, sondern weil die Sinnlosigkeit offensichtlich ist, das Raumzeitkontinuum in einem gemalten Bild festzuhalten. Jeder Versuch der „Konservierung“ eines Ereignisses in der Natur ist gemäß der Idee des Bildverbots zwecklos und verlorene Zeit, denn all das wird im unaufhaltbaren Fließen des Raumzeitkontinuums verloren sein bzw. ist bereits verloren in der Vergangenheit und zwar ab dem Moment des versuchten Festhaltens in einem Bild (Foto etc.). Man fragt sich, wozu man etwas malen, zeichnen, fotografieren soll, wenn die Wahrheit, laut Islam, erst im Tode, in der Gotteserkenntnis erfahrbar ist? Der Mensch, so könnte man sagen, braucht aber eine Beschäftigung. Diese soll jedoch, dem Islam zufolge, in der Bemühung um die Erfahrung Gottes bestehen und nicht im Festhalten des Vergangenen und Nicht-mehr-Lebendigen. Alles aber was der Wissensaneignung dient (etwa geschichtliche Ereignisse, die von einer Bedeutung für die Zukunft der Menschheit sind), ist natürlich festzuhalten. Dass die Zeit das Festgehaltene mit sich nimmt, sollte jedem bereits im täglichen Leben klar sein.

Der zweite Begriff, der mit dem Thema der Wiederholung zusammenhängt, ist die Spiegelmetapher, die im Laufe der Zeit Einzug in die islamische Literatur fand. Die Verbindung Gott-Mensch (Himmel-Erde) und Mensch-Prophet (eine rein irdische) fanden Einzug in die islamische Kunst. Die Betonung der Gottesnähe, die symbolische Verbindung Himmel-Erde, drückt sich u.a. in spiegelverkehrten Buchstaben der sogenannten Buchstabenbilder mit den Begriffen „Allah“, „Allah ist groß“ bzw. „Mohammed“ aus. Die Verbindung Gott-Mensch wird mit vertikalen Spiegelschriften (aber auch Ornamenten) symbolisiert und die Verbindung Mensch-Prophet mit horizontalen Spiegelschriften. Die Botschaften sind klar: Mohammed ist zwar Prophet, aber eindeutig ein Mensch (kein Gott) und Gott ist überall. Zu den sogenannten „naturwissenschaftlichen Werten“ zählen der bereits erwähnte Wissenserwerb und die Wichtigkeit der Lehre (der Schrift) wie auch die Notwendigkeit der Aufklärung als dem wichtigsten Grund für die „Abschwächung“ des Bildverbots. Zu den

sogenannten „theologischen Werten“ zählen die Transzendenz Gottes, die Subjektivität (der Prophet ist Mensch – der Mensch ist als Individuum im Vergleich zur Wichtigkeit der Botschaft der Offenbarung unwichtig), die Betonung der Wichtigkeit der Schrift als des eigentlich „Darstellungswürdigen“, die Unterscheidung von „innerem“ und „äußeren“ Sein und die daran anschließenden Entwicklungen bei den Mystikern, aber auch die sogenannten „naturwissenschaftlichen Werte“ fallen darunter ein.

Die Spiegelmetapher stellt eine Möglichkeit dar, die eigentlichen Offenbarungsbotschaften künstlerisch visuell darzustellen: die Ewigkeit Gottes (ein unendlich sich wiederholendes Muster), die Gleichnisdarstellung (wie bereits erwähnt im Falle der vertikalen Werte Prophet-Mensch, aber auch gleichzeitig als Mensch-Mensch in der Bedeutung von: alle Menschen sind gleich), die Unendlichkeit der Vielfalt göttlicher Schöpfung etc.

Die Verbotsdiskussionen führten in zwei Richtungen: zu den Bildbefürwortern und den Bildgegnern, wobei es auch Meinungen gab, dass alle Bilder verboten werden sollten oder aber nur die Bilder von Wesen mit einem *ruh* (Lebensodem), denn nur Gott kann diesen einhauchen (Auswirkungen dessen sieht man heute immer noch in der islamischen Welt: Bilder und Dekorationen mit Tieren und Pflanzen bzw. ohne Tiere und Menschen, sondern nur mit Pflanzen und Architektur etc..).

ATOME KNETEN HEIßT NICHT LEBEN ERSCHAFFEN

Es existieren mindestens fünf Positionen zum Themenbereich Prädestination, Verantwortung, freier Wille und Handlung, deren Verständnis zur Deutung des Bilderverbots von Nutzen sein könnte.

Diese Theorien sind wesentlich für die Auffassung der Kunst, weil deren Voraussetzung u.a. eben die Handlung ist. Das Gute (entsprechend der Ethik) bestimmt die Handlung. Islamisch gesprochen: Gott bestimmt die Handlungen der Menschen. Wir kommen so zum Problem der Prädestination, der Willens- und der Handlungsfreiheit. Anhand der fünf ausgewählten islamischen Positionen werde ich zeigen, wie die Frage des Bilderverbots von diesem Problembereich abhängig ist.

Die meist verbreitete und einflussreichste Theorie der Handlung wird von der sogenannten orthodoxen Richtung vertreten. Wichtig zu betonen ist, dass sich auch diese Position im Laufe der Zeit geändert hat, in ihrem Ursprung (nämlich in ihrer strengen Bindung an den Koran) aber gleich geblieben ist.

Demnach ist das Wesen Gottes, die Auferstehung und das Dasein der Menschen (Freiheit und alles durchströmende Kausalwirkung) als *ghaib* (Geheimnis, Mysterium) zu betrachten. Diese Geheimnisse kann man nicht rational begreifen. Freiheit kann weder von den Philosophen noch der Orthodoxie zugestanden werden.⁵ Die „Lehre von der Ursache“⁶ zeigt, dass alles durch die innere Handlung des Willens (und die Übertragung auf den ausführenden Körper) verursacht ist, dass alles Neuent-

standene eine Ursache haben muss (so wie die Entstehung des Menschen selbst eine äußere Ursache haben muss).

Die Zurückführung dieser Ursachen auf ihre Herkunft kann nur zur „ersten Ursache des Weltalls“,⁷ die von sich aus existiert, führen. Alle Willenshandlungen sind also durch die „natürlichen (sekundären)“ Ursachen, letztlich aber durch Allah determiniert.⁸ Weil aber „alle Willensentschlüsse entstehen, nachdem sie nicht vorhanden waren, ... müssen auch sie Ursachen besitzen“,⁹ die aufeinander folgend die Handlung als notwendig hervorgerufen.¹⁰ Das hat Auswirkungen für das Verständnis der Notwendigkeit des Bilderverbots.

Bilder (figurative Darstellungen, die als verboten gelten) fallen nämlich nicht unter die durch göttliche Determination auf notwendige Weise entstandenen Kunstwerke (wie die Bilderverbotsgegner dies gerne als Grund gegen das Verbot angeben), sondern gehören in den Selbstverantwortlichkeitsbereich der Menschen¹¹ und sind, entsprechend dem Bilderverbot, durch die *Scharia* verboten. Die Orthodoxie vertritt also die Meinung, dass die Aussagen des Korans, die sich auf die Fragen der Freiheit, Verantwortung, Handlung und Prädestination beziehen, unmöglich rational zu begreifen sind. Dennoch billigen sie dem Menschen Verantwortung und Willensfreiheit in seinem Handeln zu,¹² womit sich die von dieser Richtung vertretene Notwendigkeit des Bilderverbots erklären lässt. Sie verstehen das Bilderverbot als göttliches Gesetz, das richtungweisend für alle menschlichen Handlungen ist (insbesondere im künstlerischen Schaffen). Alles, was konträr zu dieser Meinung ist, ist von der Orthodoxie als Ketzerei und Polytheismus behandelt worden. Innerhalb dieser Diskussionen wurde für die Gegner oft der Begriff *schirk* (bzw. *muschrik*, *muschrikun*; heute mit Polytheismus gleichzusetzen) verwendet.

Die menschliche Vernunft steht im absoluten Vordergrund mutazilitischer Freidenker, womit wir zur zweiten Position übergehen.¹³ Nur durch Vernunft kann man die Geheimnisse der Offenbarung entschlüsseln und die eigentliche irdische Kausalität verstehen bzw. ihre Abhängigkeit vom Handeln Gottes erkennen. Darunter fällt auch das Verständnis menschlicher Eigenverantwortlichkeit. Die mutazilitische „Philosophie“ bewegt sich in zwei „Großbereichen“, in denen über die Einheit Gottes (Attribute Gottes, Wesen Gottes, Dasein) und die Gerechtigkeit diskutiert wird. Die Seinslehre, die aus dem ersten Bereich hervorgeht, bildet sich um die Theorien des Atomismus, die letztendlich zeigen sollten, „wie Gott als Schöpfer ständig am Werke ist.“¹⁴ Der Mensch konnte aber nicht zur Gänze mit dem mutazilitischen atomistischen Modell erklärt werden,¹⁵ woraus sich die Ansicht gebildet hat, dass jeder Mensch ein eigenständiges Handlungsvermögen hat, das er bereits vor der Handlung besitzt.¹⁶ Verbunden mit dem zweiten Bereich, der Gerechtigkeit, entsteht die Theorie der menschlichen Willensfreiheit.¹⁷ Sie glaubten, dass das jenseitige Schicksal (Ziel der Suche nach dem ethischen Prinzip als einer Richtung des Bilderverbots) bereits im Diesseits entschieden wird.¹⁸ Demnach also war der Mensch Schöpfer seiner Handlungen¹⁹ und somit für diese verantwortlich²⁰ (weil er zwischen Gut und Böse

entscheiden konnte²¹). Mit Hinweis auf die Sure 23,13-14 sollen die Mutaziliten auch an die Möglichkeit der Existenz mehrerer Schöpfer geglaubt haben.²² Gemeint sind die Menschen, deren Schöpfung, so wird auch von Mutaziliten bestätigt, zwar ihre eigene ist, nicht aber mit der göttlichen Schöpfung konkurrieren kann.²³ Dennoch konnten sie diese Fragen nicht endgültig klären, da dem Koran nach Gott als alleiniger Schöpfer alles Geschaffenen bezeichnet wird.

Die Diskussionen um diese Fragen führten zur Verschärfung des Problems des Bilderverbots. Dabei spielt der Begriff „Schöpfer“ eine Schlüsselrolle. Hier sei erwähnt, dass sich die rationalen Ansichten auf die Frage der Prädestination ausgewirkt haben, und zwar in Verbindung mit der Handlungsfreiheit und der damit verbundenen schöpferischen Tätigkeit der Menschen. Der Determinationsbereich Gottes wurde hiermit eingegrenzt. Dies schuf zugleich eine Erweiterung künstlerischen „Spielraums“ und die Möglichkeit rationaler Auffassung jeglicher künstlerischen Tätigkeit.

In der Literatur werden die liberalen Traditionalisten – die Aschariten – oft als „Vermittler“ zwischen den beiden bereits genannten Positionen bezeichnet. Eine Bewegung, die ihre Ursprünge in der rationalistischen Bewegung hat, sich aber im Laufe der Zeit auf die Tradition zurückbesinnt und trotzdem eine eigene Position in der Diskussion bezieht.

Alle Kausalwirkungen sind den Aschariten zufolge direkt von Gott abhängig. Die Seinsmöglichkeit der Menschen und ihre schöpferische Tätigkeit werden in jedem Augenblick von Gott selbst „geschaffen“. Die Naturgesetze (Kausalgesetze) werden als „Gewohnheit Gottes“ beschrieben. Alles Geschaffene wird in jedem Augenblick vernichtet und von Gott neu erschaffen (Lehre von der „immer wieder kehrenden Neuschöpfung“). Die Frage der Handlung wird auf folgende Weise erklärt: Die Handlungen (der Menschen) kommen auch von Gott, aber der Mensch „eignet sich“ diese Handlungen an, und zwar direkt davor. Die „Freiheit“ wird also als „Aneignung“ verstanden (Lehre von der Aneignung). Man wandte dagegen ein, dass diese Fähigkeit der Aneignung auch von Gott erschaffen sei (denn laut Koran ist alles von Gott erschaffen), und betonte die Unmöglichkeit dieser Aneignungs-Theorie (weil die Aneignung eine Aktivität darstellen muss, also eine eigene Aktivität des Menschen, um die Entscheidung treffen zu können und weil dann trotzdem die Freiheit auf der Strecke bleiben würde). Die „Mysterien“ des Korans sollen „ohne zu fragen: Wie?“ (Lehre *bi-lā kaifa*) hingenommen werden.²⁴ Die Prädestinationsfrage kann nicht rational begriffen werden und fällt unter die *bi-lā kaifa*-Lehre. Für die Handlung in Bezug auf die Kunst, sowie die Eigenverantwortung der Menschen, wird mit der sogenannten „atomistischen Theorie“²⁵ eine Lösung geboten. Demnach soll jeder Künstler die Raumzeitatome (die normalerweise nur von Gott „gelenkt werden können“) nach Belieben „umwandeln“ können, und zwar solange er mit seiner „Neuerschaffung“ nicht in göttliche Konkurrenz tritt. Demnach muss eine Abgrenzung der Schöpfungsbereiche (Gott, Mensch) – insbesondere in der Kunst) klar ausgedrückt (bzw. anschaulich dargestellt) werden.

Ein „Vermittler“²⁶ zwischen Aschariten und Mutaziliten ist der Rechtsgelehrte (hanafitische Rechtsschule) al-Maturidi (gestorben 944), der hier für die vierte Position steht. Seine rationalistische Theologie setzt der menschlichen Vernunft Grenzen.²⁷ Der Zusammenhang zwischen dem vom Guten bestimmten Handeln und der Gesetzlichkeit (dem Bilderverbot) soll damit verständlich gemacht werden. Seine Theorie der Handlung ist an die Mutaziliten angelehnt: Er glaubt an die Möglichkeit der freien Wahl bei den Menschen, an „das Vermögen zu zwei entgegen gesetzten Handlungen“.²⁸ Er geht von einem Zusammenwirken des Schöpfers mit dem Geschöpf aus.²⁹ Demnach besitzt der Mensch ein von Natur aus gegebenes Handlungsvermögen und ein weiteres, „das dem Menschen erst bei der Handlung von Gott zuteil wird“.³⁰ Aus dieser Theorie ergibt sich die Möglichkeit der freien (Wahl)Entscheidung des Menschen und gleichzeitig eine Beschränkung der „Seinsmächtigkeit“ bei selbstständigem Handeln der Menschen, da das von Gott gegebene Handlungsvermögen einen göttlichen Einfluss bestätigt.³¹ „Damit soll gewährleistet werden, dass der Mensch etwa wie ein zweiter Schöpfer fungiert“,³² schreibt Prenner.

Bezüglich der oben behandelten Fragen werden die islamischen Mystiker – die fünfte der hier genannten Positionen – oft mit dem sogenannten „Bund mit Gott“, einem Moment der Metahistorie, der Zeit vor der Zeit, in Zusammenhang gebracht. Entsprechend der Sure 7,172 hatten die Menschen vor ihrer Existenz die Möglichkeit der Wahl und bezeugten freiwillig die absolute Herrschaft Gottes bzw. übernahmen damit die Verantwortung für das Einheitsbekenntnis. Die Mystiker sehen ihre Aufgabe unter anderem in der Aufrechterhaltung dieses „Bundes“, für den die Menschen freiwillig stimmten. Freier Wille existiert also durch Abmachung, aber er ist ein Teil der göttlichen Einheit und äußert sich in absoluter Unterwerfung unter den Willen Gottes (unter die göttliche Ordnung, die für die Menschen nur das Gute darstellt). Der Mensch ist verantwortlich für die Aufrechterhaltung dieser Ordnung. Dennoch schließen die Sufis die Freiheit aus, weil sie die Summe der Wirklichkeit (das Wirkliche an sich) als eine einzige Substanz des Seins betrachten, die sich durch innere Notwendigkeit differenziert und zur Vielheit der Dinge wird.³³ Demnach ist der Mensch eine Differenzierungsform der Gottheit und in seinem Tode lösen sich alle Individuationsprinzipien wieder auf und der Mensch sinkt in das indeterminierte, unindividualisierte Sein, die Gottheit, zurück.³⁴

Die praktischen Mystiker begründeten die Werte ihrer Askese mit der vorhandenen Freiheit, diskutierten diese Einstellung aber nicht.³⁵ Das Ziel eines Mystikers ist die Auflösung in Gott, vergleichbar mit dem Ziel eines jeden Moslems. Alles andere, als Ziel des Lebens, lehnen die Mystiker ab und nehmen somit folgende Stellung zum Bilderverbot ein: „... wer etwas anderes als das letzte Ziel seines Handelns nimmt, begeht ‚Polytheismus‘, da er neben Gott einen zweiten Gott setzt, und Polytheismus ist die schwerste Sünde im Islam ...“³⁶

DIE ZEIT DER TECHNISCHEN (R)EVOLUTION

Die „moderne Zeit“ (die Zeit nach der Erfindung der Fotografie) brachte neue Probleme mit sich. Vielfach glaubte man, im Foto „gefangen“ und den bösen Mächten ausgeliefert zu sein. Diese Denkweise ist heute in Bosnien (aber auch in z.B. Algerien) immer noch nachweisbar. Die Verunsicherung bei Menschen, die eigene Fotos im Haus aufhängen wollen, spricht auch dafür. Was ist aber damit gemeint? Bei der Fotografie denkt man an Abbildung eines Raumzeitabschnittes. Es ist dies keine Nachahmung im Sinne der „Schaffung eines Dinges/Wesens“ (Schaffung des Lebensodem), sondern lediglich das „Aufzeichnen“ des Schattens (des Lichtes). Dass aber, dem Koran nach, „alles schwebt“ (das Raumzeitkontinuum ist in ständiger Bewegung, z.B. Koran 36,40: „...Alle (Gestirne) schweben...“) und der Mensch daran auch teilnimmt, bildet die göttliche Ordnung auf der Erde. Jeder Versuch, diese zu unterbrechen, ist ein sinnloser Versuch und daher stellt die Fotografie den „unvollkommenen Ausschnitt“ eines Prozesses dar, der nur in seinem Ganzen (nämlich in der Tatsächlichkeit der Realität) vollkommen ist. Die Fotografie ist ein „Festhalten“ des Lichtes und des Schattens, was gleichzeitig in der Verbotsdiskussion positiv zu Buche schlägt. Denn hatte man früher den Künstlern ihre Schöpfertätigkeit vorgeworfen, so hatten diese jetzt die Ausrede, eigentlich gar nichts zu schaffen, sondern nur mit Hilfe chemischer Vorgänge etwas festzuhalten.

Gerade aber dieses Festhalten bildet einen Gegensatz zur Bewegung als der Eigenschaft des Lebendigen – und somit einen Gegensatz zur göttlichen Ordnung. Ein Fotograf ist demnach einer, der Sinnloses festhält, solange dieses nicht dem Menschen im Alltag hilft (Wissensaneignung und nicht Lustbefriedigung). Ein Foto ist also ein Trugbild der Realität, denn die Realität ist immer aktuell im Gegensatz zu einem Foto.

Dasselbe gilt für Video, TV und Kino. Obwohl diese Aufzeichnungsformate die Bewegung der Dargestellten wiedergeben können, findet diese Bewegung in der Vergangenheit statt, ist somit nicht aktuell und kein Teil des realen Raumzeitkontinuums. Natürlich ist dieses Objekt (Video, Film) ein Teil im Raumzeitkontinuum, samt der Bewegung, die es darstellt, kann sich selbst aber nicht bewegen und dadurch ist es nur ein künstliches Produkt, das das Vergangene festhält. Das Foto ist die Darstellung des Abwesenden, denn die dargestellten Figuren besitzen keinen *ruh*, keinen Lebensodem. Manche Muslime glauben – dies mag verbunden sein mit vorislamischen Traditionen wie dem Glauben an die *dschinn* – an die Wirkung von negativen Mächten, da man selbst (im Foto) unbeweglich ist (man glaubt dadurch ausgeliefert zu sein bzw. man ist „festgehalten“ in der Vergangenheit – man kann sich nicht „verteidigen“).³⁷

Ein ähnliches Verhalten registriert man beim Medium Internet. Die virtuelle Realität ist offensichtlich zeitversetzt, deshalb verlangt man keine rituelle Waschung beim Lesen des Korans im Internet.³⁸ Die Bilder und Texte werden in einem globalen Netz, Raum und Zeit, „abgesetzt“ und „verwaltet“, wobei oft wegen Schwierigkeiten, die beim

Erkennen der arabischen Schrift (aber auch bei anderen nicht-lateinischen Schriften) entstehen können, die Texte als Bilder (Formate „jpg“ oder „gif“) im Internet „postiert“ werden. Dies lässt sich mit dem „nützlichen Zweck“ erklären (bzw. der Aneignung von Wissen), wobei betont wird, dass den Gläubigen dadurch zum „richtigen Weg“ verholfen wird (dabei kommt oft der Begriff *da`wa* zur Sprache, was soviel bedeutet wie „Aufrufen zum Pfad Allahs“).³⁹

Wie aktuell die Frage des Bilderverbots ist zeigt u.a. das Verbot der „Matrix“-Filme in Ägypten aus dem Jahr 2003. Obwohl nicht ohne politischen „touch“ wurde das Verbot mit der „unislamischen“ Darstellung der Schöpfung im Film begründet. Die Matrixmaschinenwelt als Schöpfer des Daseins entspricht nicht der islamischen Lehre und dem Sinn des Lebens und so entschied eine Kommission („Zensurkomitee“), die sich aus Theologen, Schriftstellern und Künstlern zusammensetzte, den Film nicht zu zeigen. Wenige Monate danach wurde dieses (Bilder)Verbot ohne Begründung aufgehoben.⁴⁰

Im Islam ist das Tätowieren ausdrücklich verboten. Das Tätowieren gilt als eine Praxis aus der *dschahilliya*-Zeit,⁴¹ wird als unnötige Übertreibung an Verschönerungsversuchen,⁴² als die „Änderung der göttlichen Schöpfung“ angesehen und ist u.a. aus medizinischen Gründen (wegen der Komplikationen, die dabei entstehen können bzw. der Ansteckungsgefahr) verboten.

WANN ENTSTAND DAS BILDERVERBOT?

Man versuchte, wie man einschlägiger Literatur entnehmen kann, im Laufe der Geschichte das Bilderverbot zeitlich zu fixieren. Dementsprechend konnte ich vier Zeitpunkte der Entstehung des Bilderverbots feststellen, wobei alle historisch belegbar sind.

Wenn man dabei chronologisch vorgehen will, dann ist zunächst der erste islamische Bildersturm zu nennen, der gleichzeitig als praktisches Vorbild für die zukünftige islamische Umma dienen sollte. Im Jahr 630 eroberte Mohammed mit seinem Heer Mekka, umkreiste auf seinem Kamel die Kaaba, warf mit seinem Reiterstock die 360 aufgestellten Götzen um und sprach dabei die Koran-Verse: „Die Wahrheit ist (mit dem Islam) gekommen, und Lug und Trug schwinden (immer) dahin“ (17,81).

Das war der Beginn der Bilderverbotsära im Islam. An diesem Tag wurden auch die Götzen in den Dörfern der Umgebung zerstört, was eine neue Zeit, nämlich eine monotheistische, ankündigte. Man soll aber nicht unerwähnt lassen, dass im Jahr 637 (fünf Jahre nach dem Tod Mohammeds) muslimische Truppen unter der Führung von Sad ibn Abi Waqqas die Hauptresidenz der sassanidischen Perserkönige, Ktesiphon, einnahmen und in einer Halle die vorgefundenen bildlichen Darstellungen nicht zerstörten! Dies war für Rudi Paret ein Grund dafür anzunehmen, dass es das Bilderverbot zu dieser Zeit noch nicht gab, was meiner Meinung nach ein Fehlschluss ist. Vielmehr gehe ich davon aus, dass muslimische Kämpfer zwischen Kunst und Götzen sehr gut unterscheiden konnten, was wesentlich für die spätere Herausbildung des Bilderverbots war. Das

Bilderverbot im Islam ist offensichtlich ein Polytheismusverbot und kein Kunstverbot.

Ein zweiter Zeitpunkt der Entstehung des Bilderverbots ist die sogenannte Rudi Paret These I. In einer Überlieferung wird von einem Hausbesuch bei Marwan ibn al-Hakam gesprochen, in dessen Haus, während des Besuchs, an die Decke Bilder von Lebewesen gemalt wurden. Der Besucher, Abu Huraira, zitierte dabei einen Hadith, womit er die Bilder in Marwans Haus kritisieren wollte: „Und wer ist frevelhafter, als wer sich anschickt, so zu schaffen, wie ich (Gott) schaffe. Sie sollen doch (auch nur) eine kleine Ameise oder ein (Weizen)korn oder ein Gerstenkorn schaffen!“ Marwan al Hakam war zwischen 662 und 669 sowie zwischen 674 und 677 Statthalter von Medina und starb im Jahr 685. Abu Huraira war sein Stellvertreter und er starb im Jahr 679. Somit sind beide Personen historisch belegbar und das Ereignis, der Besuch; ist auf diese Zeit einzugrenzen. Offenbar war zu dieser Zeit das Bildermachen bereits „verboten“ (bzw. diskutierte man offenbar darüber).

Die Rudi Paret These II ist ein dritter Fixpunkt und auf das Jahr 720 bezogen. Aus dieser Zeit verfügt man über schriftliche Belege hat, wonach einige Gelehrte über das Bilderverbot diskutiert haben. So vertrat z. B. Nawawi (gestoben 1278) die Meinung, dass alle Lebewesen mit einem *ruh* nicht dargestellt werden dürfen, die Darstellungen von Pflanzen jedoch erlaubt seien. Er berief sich dabei auf die Aussagen von Mugahid, der im Jahr 722 starb. So wissen wir aus den Schriften, dass bereits um das Jahr 720 Mugahid über das Bilderverbot (bzw. über verbotene und erlaubte Darstellungen) gesprochen hat. Diese These der Entstehung des Bilderverbots zur dieser Zeit stützt auch ein archäologischer Befund in einer Kirche in Jordanien, wo Tafeln mit Mosaiken gefunden wurden, auf denen die Lebewesen (nur Lebewesen!) zerstört wurden und die Darstellungen von Pflanzen unberührt gelassen wurden. Diese Zerstörung ist auf das Jahr 719/720 datiert worden, wobei R. de Vaux, der Verfasser des Berichts über die Tafeln, glaubt, dass diese Darstellungen einem islamischen Bilderverbot zum Opfer fielen, weil zu dieser Zeit der omaiyadische Kalif Umar II. in diesem Gebiet regierte (Regierungszeit 717 – 720).

André Grabar wiederum glaubt an die Zerstörung der Bilder infolge des Bildersturmedikts von Yazid II. (Regierungszeit nach Umar II.), womit dieses vor dem christlichen Bildersturmedikt von Leon III aus dem Jahr 726 bzw. 730 zu datieren wäre.

Aufgrund des ersten Fixpunktes in diesem Text (islamischer Bildersturm), aber auch aufgrund der Meinung von Andre Grabar kann man die Auffassung von Oleg Grabar und K.A.C. Creswell hinsichtlich der Entstehung des islamischen Bilderverbots als Folge des christlichen Bildersturmedikts von Leon III, mit Sicherheit ausschließen.

Ein vierter Fixpunkt, die sogenannte Wensinck-These, ergibt sich auch aus der Hadithforschung und wurde von Arent Jan Wensinck aufgestellt. Danach entstand ein Bilderverbot in den zwanziger Jahren des 8. Jahrhunderts., womit diese These mit der oben genannten übereinstimmt.

FÜR EINE PHILOSOPHIE DES BILDERVERBOTS IM ISLAM

Begriffe wie „Schönheit“ und „Harmonie“ tauchen in islamisch-philosophischen Konzeptionen auf und treten, wie erwartet, in Verbindung mit theologischen Lehren. Die Verknüpfung der Harmonie mit der Lehre von der Gerechtigkeit⁴³ sollte nicht unerwähnt bleiben. Gerechtigkeit ist ein Ausdruck der Harmonie (Koran 60,8: „Gott liebt die Gerechten.“). Die Harmonie in einem Menschen selbst kann ihn nur zum Gerechten leiten – ein unharmonischer Mensch hingegen kommt mit seiner Umgebung nicht zurecht. Die Harmonie ist umgekehrt auch ein Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit. Wenn man die Geometrie als Grundlage einiger Formentwicklungen der islamisch zu nennenden Kunst betrachtet, dann entspricht die Harmonie der Kunstwerke dem hier erwähnten Gerechtigkeitsgrundsatz. Die Geometrie ist die Voraussetzung für die harmonisch wirkenden Formen, z. B. der sich wiederholenden Muster der Ornamentik, wodurch diese Muster zu einer bestimmten Empfindung der ästhetischen Schönheit beitragen. Diese Empfindung und das Streben nach Harmonie stellen das eigentliche Handeln im Sinne göttlicher Ordnung im Diesseits dar.

Der Mensch ist gerecht, wenn sein Inneres Harmonie aufweist,⁴⁴ welche in seinen äußeren Werken (bzw. Kunstwerken) in Erscheinung tritt. Harmonie wird hier als Spiegelung der inneren Ruhe des Menschen betrachtet. Dies ist, nach islamischer Auffassung, nur durch die Hingabe zu Gott („Islam“) zu erreichen. Der Weg („Scharia“) ist durch Offenbarung und Überlieferung vorgegeben, also auch durch das Bilderverbot. Indem man sich an diese Gesetzmäßigkeit hält, gelangt man notwendigerweise zur Harmonie bzw. zur Gerechtigkeit.

Das Hervortreten der Harmonie charakterisiert demnach die eigentliche islamische Kunst. Diese Harmonie als ein wichtiges Element islamischer figurenloser Kunst hat ihren Ursprung in der Offenbarung (Gott ist das Gute, die Harmonie an sich). Auch bei der mündlichen Wiedergabe des Korans entsteht Harmonie und zwar eine akustische. Die Art und Weise der Wiedergabe hat vielleicht einen vorislamischen Ursprung. Die Rhythmik, die dabei entsteht, kann der Zuhörer unschwer erkennen. Es handelt sich also um eine umfassende Form des künstlerischen Ausdrucks, die eigentlich in der Religion selbst ihre Wurzeln hat.

Die Harmonie kann Schönheit ausdrücken; dies ist aber nicht ihre primäre Aufgabe. Durch die oben erwähnten mathematischen Grundlagen, die auch im Bezug auf Harmonie gültig sind, kommt es nicht unbedingt zur Empfindung von Schönheit,⁴⁵ sondern primär zum Ausdruck eines geordneten Ganzen. Das Bilderverbot dient hier als Richtlinie, die einen Künstler oder einen Laien auf diese „höhere künstlerische Ausdrucksweise“ lenken soll.

Das bedeutet, dass der islamischen Ästhetik das Gerechtigkeitsprinzip als Basis innewohnt, denn die Harmonie, die diese Ästhetik ausmachen soll, gründet auf der Gerechtigkeit. So schließt sich ein Kreis: Harmonie bringt Gerechtigkeit und diese wiederum die Schönheit mit sich, weil es keine Gerechtigkeit ohne Harmonie gibt und

keine Schönheit oder Ästhetik ohne Gerechtigkeit (Offenbarungen bezeichnen das Paradies im Gegensatz zur Hölle als harmonisch, als gerecht, als das Gute an sich). Die Frage des islamischen Formsystems⁴⁶ (d.h. die Methoden der Suche nach dem Guten, die im Koran und in den Überlieferungen festgelegt sind) spielt eine entscheidende Rolle zur Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung auf Erden (der Mensch ist ein *Halifa*, ein „Regent Gottes auf der Erde“). Entsprechend diesem System wird die Beurteilung der Schönheit vorgenommen.

Dem Bilderverbot kommt in unserem Zeitalter eine noch viel größere Bedeutung zu. Denn es ist die materialistische Lebensweise, gegen die sich das islamische Bilderverbot richtet. Der Konsum ist das Bild, das man laut islamischem Bilderverbot „aus seinem Zimmer entfernen soll“, so wie der Überlieferung zufolge einst der Engel Gabriel den Propheten Mohammed aufgefordert hat, die Bilder in seinem Haus zu verbannen. Nur wie kann das geschehen? Die frommen Muslime haben dafür die Methoden, die im Koran und Überlieferung festgelegt sind. Die Hauptmethode ist das Gebet. Die Erinnerung an den Tod, an die Vergänglichkeit der materialistischen Welt geschieht täglich, mindestens fünf Mal, und eines der Hauptwerkzeuge dieser Methode ist die *Sura Al Fatiha* (Die Eröffnende), die man auch den Toten vorliest. Man erinnert sich mindestens fünf Mal am Tag an den bevorstehenden Tod, man bereitet sich darauf vor. Es wäre aber falsch, das diesseitige Leben als unnötig, ja unwichtig aufzufassen. Wie das Wort Gottes nach dem Glauben der Muslime sagt, ist das diesseitige Leben zwar ein „Spiel“, aber eine wichtige Rolle kommt dem Menschen dabei dennoch zu: denn die Gestaltung individueller jenseitiger „Zeit“ geschieht hier und jetzt, indem man gute Taten am Mitmenschen vollbringt.

FAZIT

Das islamische Bilderverbot wird heute immer noch von einigen befürwortet und von anderen abgelehnt, im Grunde aber können beide Gruppen der Bilderflut dieser Welt nicht entkommen. Man soll das Bilderverbot im Islam aber wie bereits oben besprochen so verstehen, dass es sich dabei um ein Polytheismusverbot bzw. um ein Gesetz handelt, das die Suche nach Gott vereinfachen soll. Und dieses Bilderverbot prägte entscheidend auch die Entwicklung islamischer Kunst.

Das Bilderverbot des Islam wirft viele Fragen auf: Wie sinnvoll ist die Darstellung der Natur überhaupt? Wer kann für sich behaupten, einen Sonnenaufgang „konservieren“ zu können? Man fragt sich, ob die Phrase „ein Bild sagt mehr als tausend Worte“, auch einen Blinden ansprechen kann? Nein, im Glauben der Muslime, des Korans ist vielmehr der sprachliche Ausdruck, das Wort fähig, ein Bild von einem nie gesehenen Sonnenaufgang, auch einem Blinden, vor das geistige Auge zu führen: „Wir werden sie (draußen) in der weiten Welt und in ihnen selber unsere Zeichen sehen lassen, damit (oder: bis) ihnen klar wird, dass es die Wahrheit ist (was ihnen verkündet wird).“ (Koran 41,53)

ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. Almir Ibric: Das Bilderverbot im Islam. Eine Einführung, Marburg: Tectum Verlag 2004 bzw. Almir Ibric: Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter. Wien/Münster: Lit-Verlag 2006.
- 2 Sure 21,58. Alle Koranzitate stammen aus der von Rudi Paret angefertigten Übersetzung des Korans.
- 3 Der Begriff wurde von Karen Armstrong geprägt.
- 4 Rudi Paret: Das islamische Bilderverbot in: Das Orientteppich-Seminar, Heft 8, Tübingen 1975, S. 2.
- 5 Max Horten: Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients. München: Reinhardt 1924, S. 95.
- 6 Ibn Sina wird zitiert nach Max Horten: Die Philosophie des Islam, a.a.O.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd.
- 9 Ibn Sina wird zitiert nach Max Horten: Die Philosophie des Islam, a.a.O.
- 10 Ebd.
- 11 Al-Ghazali betonte – trotz seiner Akzeptanz der ascharitischen Lehre – die Selbstentscheidung der Menschen und überließ dem Menschen, im Gegensatz zu anderen orthodoxen Denkern, die Freiheit, aber auch die Verantwortung, zwischen Erlaubtem und Nichterlaubtem selbständig zu unterscheiden, in: Doris Behrens-Abouseif: Schönheit in der arabischen Kultur. München: Beck 1998, S. 29.
- 12 Vorhanden, mit der Begründung durch Sure 7, 172, und nicht vorhanden, mit der Begründung in Sure 37,96, zugleich: ein Mysterium.
- 13 Karl Prenner: Die Stimme Allahs. Religion und Kultur des Islam. Graz, Wien: Styria 2001, S. 129.
- 14 Ebd., S. 130.
- 15 Ebd.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd.
- 18 Ebd., S. 131.
- 19 Für die Mutaziliten ist die Jesus-Vogelgeschichte aus der Sure 5,110 (siehe auch Koran 3,49) „ein klarer Beweis, daß der Mensch Werke schaffen kann, die als seine eigenen verstanden werden können.“ Aus: Karl Jaros: Der Islam, Band III, Der Glaube, Gott und Welt. Die spekulative Dogmatik, Ulm: Hess Verlag 1997, Online Quelle: <http://mailbox.univie.ac.at/~jarosk8/TxtIsl3.html> (23.09.2002).
- 20 Vgl.: „Gut und Schlecht oder Böse betreten die Welt nur durch das Subjekt, denn die Welt selbst ist, wie sie ist – wertneutral.“ in: Rudolf F. Kaspar: Wittgensteins Ästhetik, Wien: Europa-verlag 1992, S. 48.
- 21 Außergewöhnliche Zustimmung kommt diesbezüglich von Ghazali: Werke der Menschen führt Ghazali nicht auf göttlichen Ursprung zurück und spricht dem Menschen die „Fähigkeit zur Gestaltung“ zu, in: Doris Behrens-Abouseif: Schönheit, a.a.O., S.116.
- 22 Karl Jaros: Der Islam, a.a.O.
- 23 Ebd.
- 24 Vgl. Almir Ibric: Das Bilderverbot, a.a.O., S.85.
- 25 Oleg Grabar: Die Moschee, in: Markus Hattstein, Peter Delius: Islam – Kunst und Architektur. Köln: Könemann Verlag 2000, S. 46.
- 26 Karl Prenner: Die Stimme Allahs., a.a.O., S.134.
- 27 Ebd.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd.

- 31 Ebd., S.135.
- 32 Ebd.
- 33 Max Horten: Die Philosophie des Islam, a.a.O., S.36-38.
- 34 Ebd.
- 35 Ebd.
- 36 Ebd.
- 37 Eine Tradition, die man auch bei anderen Kulturen findet, so z.B. bei manchen Indianer-Stämmen Nordamerikas.
- 38 Vgl. Almir Ibrić: Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter. Wien/Münster: Lit-Verlag 2006.
- 39 Online Quelle: <http://mitglied.lycos.de/muslimonline/buecher/frau/dawa/> (14.1.2005).
- 40 Details vgl. Almir Ibrić: Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter. Wien/Münster: Lit-Verlag 2006.
- 41 Das Tätowieren ist mit vorislamischen religiösen Praktiken und Ritualen verbunden. Man sollte jedoch betonen, dass die Tätowierungspraxis in weiten Teilen der islamischen Welt, insbesondere unter Beduinen, bis vor kurzem üblich war.
- 42 „Tätowierungen gab es in vorislamischer Zeit (der »Dschahiliyya« – der »Zeit der Unwissenheit«). Der Islam verbietet sie, weil sie für den menschlichen Körper schädlich sind. Vgl. Institut für Islamfragen: Ist die Tätowierung im Islam erlaubt? Ein Fatwa von Marwa al-Kanadi, Online zitiert auf: <http://www.islaminstitut.de/index.php?templateid=artikel&id=49>, 16.7.2003, dort wird als weitere Quelle angegeben: <http://www.alittihad.co.ae/details.asp?M=1&A=1&ArticleID=125648&Journal=7/17/2003> (14.1.2005).
- 43 Vgl. Ibn Sinas Lehre von Gerechtigkeit, In: Max Horten, Die Philosophie des Islam, a.a.O., S. 216.
- 44 Ebd.
- 45 Vgl. auch Ludwig Wittgenstein: „Die Harmonielehre ist nicht Geschmacksache“, zitiert nach R.F. Kaspar: Wittgensteins Ästhetik, a.a.O. S.73.
- 46 Siehe Almir Ibrić: Islamisches Bilderverbot, a.a.O.

LÖCKER VERLAG – LÖCKER VERLAG – LÖCKER VERLAG

Agnieszka Dzierzbicka
Alfred Schirlbauer (Hg.)Pädagogisches Glossar
der GegenwartVon Autonomie
bis Wissensmanagement

Löcker

Agnieszka Dzierzbicka / Alfred Schirlbauer (Hg.)

Pädagogisches Glossar der Gegenwart
Von Autonomie bis Wissensmanagement12,5 x 20,5 cm
Broschur
320 Seiten
€ 22,-
ISBN 3-85409-438-8

Politisch-gesellschaftliche Trendwenden ziehen pädagogische nach sich. Sichtbar werden diese Wandlungen zunächst in Veränderungen des Vokabulars, in diversen Neologismen, aber auch in Bedeutungsverschiebungen von bekannten Begriffen. Die heute den bildungswissenschaftlichen Diskurs prägenden Schlagwörter werden in kurzen und prägnanten Aufsätzen erläutert und einer kritischen Analyse unterzogen. Angelehnt ist dieses Wörterbuch der pädagogischen Gegenwartssprache an das 2004 von Ulrich Bröckling et al. edierte "Glossar der Gegenwart".

Die pädagogisch und bildungspolitisch interessierten Lesenden werden hier darüber kritisch informiert, was es mit Autonomie, Bildungsstandards, Blended Learning, ECTS, PISA, Wissensmanagement, Qualitätsmanagement und anderen neuen "Zauberwörtern" auf sich hat. Die einzelnen Artikel klären Herkunft und Bedeutung dieser Elemente der pädagogischen Neusprache und zeigen, welche Entwicklungen und zum Teil auch dramatischen Veränderungen im Bildungsbereich damit verbunden sind.

Insgesamt versteht sich dieses Glossar als Beitrag zur Untersuchung der neuen ökonomischen Rationalitäten und Technologien zur Steuerung des Erziehungs- und Bildungswesens.

österreichische gesellschaft
für **politische bildung**

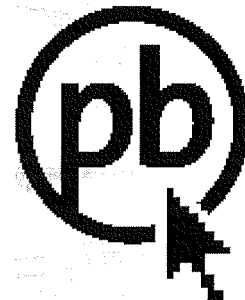
Gesellschaft für politische bildung

VEREIN
Österreichische Gesellschaft für politische Bildung
Inhaltliche Schwerpunkte:
Politikwissenschaft, Soziologie, Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Medienwissenschaft, Kunst, Literaturwissenschaft, Geschichte, Geographie, Ökonomie, Ökologie, Ethnologie, Anthropologie, Linguistik, Musikwissenschaft, Theaterwissenschaft, Filmwissenschaft, Architektur, Design, Sportwissenschaft, Gesundheitswissenschaft, Rechtswissenschaft, Medizin, Biowissenschaften, Ingenieurwissenschaften, Technologie, Umweltwissenschaften, Interdisziplinäre Forschung und Lehre.



Gesellschaft für politische bildung

VEREIN
Österreichische Gesellschaft für politische Bildung
Inhaltliche Schwerpunkte:
Politikwissenschaft, Soziologie, Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Medienwissenschaft, Kunst, Literaturwissenschaft, Geschichte, Geographie, Ökonomie, Ökologie, Ethnologie, Anthropologie, Linguistik, Musikwissenschaft, Theaterwissenschaft, Filmwissenschaft, Architektur, Design, Sportwissenschaft, Gesundheitswissenschaft, Rechtswissenschaft, Medizin, Biowissenschaften, Ingenieurwissenschaften, Technologie, Umweltwissenschaften, Interdisziplinäre Forschung und Lehre.

**NEU!****www.politischebildung.at**

GUDRUN PERKO

QUEER-STUDIES DAS MODELL DER PLURALITÄT ALS ENTWURF GEGEN IDENTITÄTSPOLITIKEN ZUGUNSTEN VON SOCIAL JUSTICE

„Kaum ein Begriff ist während der neunziger Jahre in politischen Gruppen und akademischen Zirkeln so angekommen wie queer. Er zielt Partyplakate und Songtexte, Zeitschriften und Dissertationen. Wer an einer neuen Hoffnung für politische Protestbewegungen feilt oder das akademische Establishment angreifen will, wer einen Namen für persönliche Ausdrucksformen sucht, die nicht ins gängige Hetero-Geschlechter-Schema passen, aber auch wer einfach nur *in* sein will, kurz: wer auf der Suche nach etwas Neuem, Ungewöhnlichem ist, kommt an queer schwerlich vorbei.“¹

Das Zitat veranschaulicht es treffend: Queer ist in vieler Munde, die Verwendung des Begriffs erscheint oft beliebig. Wer nicht im queeren Diskurs „beheimatet“ ist, fremdelt oder wählt in spielerischer Gewandtheit die eine oder andere Bedeutung. Und: wer wollte nicht schon einmal sein Geschlecht wechseln, seine Geschlechterrollen aufbrechen, seine Identität verändern, seine Geschichte völlig neu gestalten – ausbrechen aus jenen Gegebenheiten, die uns festzurren im Korsett gesellschaftlicher, kultureller Erwartungen? Der spielerisch-gewandte Umgang mit Queer ist eine Seite der Medaille. Eine andere Seite zeigt ebenfalls den Versuch, zur Geschlechter-Verwirrung und zur Verwirrung identitärer Festschreibungen im Korsett der Heteronormativität und des Identitätspolitischen anzustiften. Queer Studies treten hierfür an.

In meinem Beitrag kann ich lediglich einige Aspekte herausgreifen. Zunächst skizziere ich (1) die Entstehung von Queer Theory in den USA und die Übernahme im deutschsprachigen Raum (BRD, Österreich). Danach (2) diskutiere ich die Ausdifferenzierungen von Queer Theory und die häufig gestellte Frage nach ihrem Verhältnis zu feministischen Fragestellungen. Schließlich stelle ich (3) Queer Theory als Pluralitätsmodell ins Zentrum, skizziere dessen Kernaussagen und diskutiere Kritiken, Alternativen sowie dessen gesellschaftspolitische Bedeutungen. Kritiken gegen die Bildung identitärer *Wir*-Konstellationen erfordern (4) eine Konkretisierung des *Wir*. Im Zuge dessen argumentiere ich gegen identitäre *Wir*-Bildungen und diskutiere die Frage, inwiefern (politisches) Handeln mit anderen ohne einen sie verbindenden Identitätsbegriff vorstellbar ist. Abschließend (5) resümiere ich Queer als unabgeschlossenes Projekt.

1. DIE ENTSTEHUNG VON QUEER IN DEN USA UND DIE ÜBERNAHME IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM

In den USA fungierte *Queer* lange Zeit als Schimpfwort² gegen jene, die den gesellschaftlichen Normen

geschlechtlicher und sexueller Identitäten (Heterosexualität in ihrer Zweigeschlechtlichkeit) nicht entsprachen, also gegen Schwule, Lesben u. a. Entgegen dem schimpfwörtlichen Alltagsgebrauch wurde der Terminus Queer in den USA zunächst vereinzelt als positive Eigenbezeichnung verwendet und seit Ende der 1980er Jahre, Anfang der 1990er Jahre vermehrt affirmativ gebraucht.³ Als Initiator_innen⁴ dieser Selbstbezeichnung gelten Schwarze und Coloured homosexuelle Frauen und Männer an den sozialen Rändern US-amerikanischer Metropolen. Politische Bewegungen (*Homophilenbewegung* der 1950er Jahre, *GAY-Liberation* [*Homo-Befreiungsbewegung*] und der *Lesbische Feminismus* der 1960er und 1970er Jahre) sowie die Aids-Krise respektive eine abermalige Politisierung durch sie, gelten als zentraler Ausgangspunkt für die Entstehung von Queer.⁵ Davon ausgehend wurde der Terminus zu einem Sammelbegriff für einen politischen Aktivismus (Queer Politics) sowie für eine spezifische Denkrichtung (Queer Theory, später auch Queer Studies). Die Bezeichnung für die wissenschaftliche Ausrichtung (Queer Theory) entstand 1991 und wurde durch Teresa de Lauretis als Möglichkeit vorgeschlagen, kategoriale und identitätspolitische Einschränkungen zu überschreiten, mit denen die Begriffe lesbisch und schwul historisch einhergehen.⁶ Insgesamt wurde Queer als Politik der Sichtbarmachung mit der Kritik an heterosexueller Normativität und Zweigeschlechtlichkeit und als kritische Weiterführung von bzw. Kritik an schwul-lesbischen Identitätsmodellen (Lesbian und Gay Identity) konstituiert. Explizite Intention war es, vielfältige Differenzen von Menschen anzuerkennen.⁷

Im deutschsprachigen Raum (BRD, Österreich) wurde Queer Theory in erster Linie über Judith Butlers Analysen darüber aufgegriffen, dass Sex (biologisches Geschlecht) immer schon Gender (sozial/kulturell konstruiertes Geschlecht) gewesen ist.⁸ Die Bezugnahme auf den Poststrukturalismus als Hintergrundfolie von Queer findet sich im deutschsprachigen Raum wie in den USA. Über die Anlehnung vor allem an Butler führte die Infragestellung eindeutiger Identitäten zur Reflexion dieser und zum Bedenken des Endes der Eindeutigkeit. Damit geht der Dekonstruktionsgedanke und ein spezifisches Verständnis von Macht und Macht-Diskursen in Anlehnung an Michel Foucault einher, was zur konstruktivistischen Auffassung führte, sexuelle Identität, Sex und Gender als konstruiert und somit als veränderbar aufzufassen. Die Aidskrise hatte andere Implikationen als in den USA: Proteste richteten sich mehr gegen das Gesundheitssystem als gegen die Homophobie, während sie in den USA zur Politisierung von Sexualität gegen die öffentliche Wahrnehmung von Aids als „Schwulenkrankheit“ und gegen die entstandene offene

Homophobie führte, die u. a. über Safer-Sex-Kampagnen zur Verschiebung der Aids-Problematik auf sexuelle Praktiken beitrug, wodurch versucht wurde, die so ausgegrenzten „Schuldigen“ zu institutionalisieren.

Begrifflich kann Queer nicht eindeutig ins Deutsche übersetzt werden. Als positive Eigenbezeichnung kann am ehesten der Terminus „seltsam“ herangezogen werden, um ein Gegen-die-Norm-Sein als politische Intention anzudeuten; nur im weiteren Sinne kann die Verbindung zwischen *queer* und *quer* hergestellt werden.

2. AUSDIFFERENZIERUNGEN VON QUEER THEORY UND DIE FRAGE NACH FEMINISTISCHEN BEZÜGEN

Im deutschsprachigen Raum entwickelten sich nach und nach unterschiedliche Schwerpunktsetzungen: Arbeiten u.a. zur Identitätskritik, zur Repräsentationskritik, zur Regulierung von Zweigeschlechtlichkeit finden sich ebenso wie kulturwissenschaftliche, rechtspolitische und gesellschaftspolitische Analysen. Fokussierungen der queeren Perspektive auf die Kategorien lesbisch und/oder schwul sind mittlerweile ebenso gängig wie Fokussierungen auf die Kategorien lesbisch, schwul, Transgender, Intersexualität etc.⁹ Will man diese Schwerpunktsetzungen von Queer Theory auf einen Punkt bringen, so ließen sie sich in Bezug auf kategoriale und identitätspolitische Fragen gegenwärtig in drei Richtungen einteilen, die Ähnlichkeiten und Unterschiede aufweisen, deren Übergänge oftmals fließend sind: die lesbisch-schwule Variante, die lesbisch-bischwul-transgender Variante und die plurale Variante.¹⁰

Gemein ist ihnen die kritische Bezugnahme auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit, in der nicht allen Menschen die gleichen Rechte zukommen, in der nicht alle die gleichen Möglichkeiten der Partizipation an gesellschaftlichen (d. h. sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen, institutionellen ...) Ressourcen haben, in der strukturelle Ausgrenzung und Diskriminierung von Menschen über bestimmte gesellschaftliche Regulativa verankert sind, über die ihr Status bestimmt wird. Insofern setzen sie bei Gesellschaftsanalysen an, denen es um das Aufzeigen von Macht- und Ohnmachtstrukturen, von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen geht. Im Zuge dessen stellen Queer Studies instituierte Hierarchien (Heteronormativität, Identitätsmodelle etc.) radikal infrage, um deren Auflösung sie zugunsten der Anerkennung verschiedener Lebens- und Seinsweisen von Menschen bemüht sind.

Unterschiede zeigen sich u. a. auf zweierlei Weise: Erstens im Hinblick darauf, ob die Diskussion um Sex, Gender, Begehren im Vordergrund steht, oder ob die Verknüpfung von Sex/Gender mit anderen gesellschaftlichen Regulativa (Hautfarbe, Kultur, kulturelle Herkunft, Klasse, Alter etc.) in den Mittelpunkt gerückt wird; zweitens hinsichtlich der Fokussierung auf jene Kategorien, mit denen sich Menschen als Queers bezeichnen. Eine Richtung fokussiert Lesben und Schwule und legt nahe, Queer als Synonym von lesbisch und/oder schwul, Queer Studies als Lesbian und Gay Studies zu begreifen. Eine

andere Richtung erweitert diese Kategorien durch Bisexualität und Transgender und variiert intern durch den unterschiedlichen Gebrauch des Terminus Transgender: als jeweilige Annäherung an das jeweils andere Geschlecht oder als Oberbegriff für alle Personen, für die das gelebte Geschlecht keine zwingende Folge des bei Geburt zugewiesenen Geschlechts ist. Eine weitere Richtung verwendet Queer als strategisch-politischen Oberbegriff, der so viele Kategorien als möglich einbezieht (Lesben, Schwule, Bisexuelle, Intersexen, Transgender, Drags etc.) und hegt den Anspruch, im Sinne der Pluralität offen zu bleiben.

Im Spannungsfeld von Theorie und Praxis werden alle drei Richtungen von Queer Studies wiederum vereint: und zwar in Bezug auf die Tatsache, dass sich nicht alle Lesben, Schwule, Intersexuelle etc. unter dem Begriff Queer wieder finden, ihn zuweilen auch ablehnen.

Aus queerer Perspektive wurde und wird immer wieder die Frage diskutiert, in welchen Verhältnissen Queer zu feministischen Problematisierungen stehe. Diese Frage ist komplex. Denn analog zu den unterschiedlichen Richtungen von Queer Studies sind die Anliegen feministischer Theorien und Praxen ausgehend von den 70er Jahren mannigfaltig. Cornelia Klinger fasst die paradigmatischen Phasen in der feministischen Theorie und Praxis schematisch zusammen: (1.1) Forderung nach Gleichheit zwischen Frauen und Männern; (1.2) Postulat der Geschlechterdifferenz, verbunden mit der (1.2.1) Annahme einer Gleichheit zwischen Frauen im Sinne universaler Schwesterlichkeit („global sisterhood“) und (1.2.2) Debatte um Differenzen zwischen Frauen, wobei das Verhältnis zwischen Frauen und Männern im Wesentlichen außer Betracht bleibt.¹¹ Innerhalb dieser paradigmatischen Phasen divergieren feministische Problematisierungen so sehr, dass hier nur wenige, sich teilweise auch widersprechende Aspekte aus der Perspektive von Queer Studies skizziert werden können:

Queere und feministisch-lesbische Perspektiven sind aufeinander bezogen: Die Diskussion „um queer ist anfänglich vor allem von feministischen Wissenschaftlerinnen aufgegriffen worden.“¹² Dabei wurde relativ rasch auf die Unterschiede der Bedeutung von Queer zum anglo-amerikanischen Raum hingewiesen. Während in den USA Queer als Kritik an hetero- und homosexuellen Identitätspolitiken entstand, wurde Queer in Deutschland, so Genschel an anderer Stelle, zu einem Zeitpunkt diskutiert, als sich die schwul-lesbische Identitätspolitik erst entwickelte. In diesem Sinne fungierte Queer hierzulande eher als Synonym für lesbisch/schwul und weniger als Reaktion auf ausschließende Begrenzungen jener politischen Bewegungen. Im Zentrum stand, dass queere und feministisch-lesbische Perspektiven in der BRD aufeinander bezogen und nicht als sich wechselseitig ausschließende begriffen werden.¹³

Analyse der (Zwangs)Heterosexualität und Heteronormativität: „Queer Theory schließt unter anderem an die lesbisch-feministischen Problematisierungen von Heterosexualität an.“¹⁴ Zentral waren feministische Analysen der (Zwangs)Heterosexualität als Institution und

nicht hinterfragte Norm, als System der Zweigeschlechtlichkeit in der Verknüpfung von Herrschaftsform, persönlicher Eigenschaft und sexueller Praxis.¹⁵ Damit in Verbindung stehend, befragen Queer Studies u. a., wie Heterosexualität als Heteronormativität in Geschlechterverhältnissen und weiter gehend in Gesellschaftsverhältnissen verankert ist.

Kategorie Geschlecht: Die Einforderung des feministisch(lesbischen) Subjektes „Frau“ war lange Zeit verbunden mit feministisch-politischen Strategien von (Selbst)Entwürfen und (Selbst)Gestaltungen weiblicher (lesbischer) Liebesformen, Arbeits- und Denkformen.¹⁶ Doch im Zuge der postmodernen Kritik gegen Kategorisierungen wurde auch in feministischen Kontexten die Kategorie „Frau“ beanstandet. So charakterisiert Monique Wittig diese Kategorie in ihrer ausschließlichen Bedeutung im heterosexuellen System des Denkens und in heterosexuellen ökonomischen Systemen (die Kategorie „Frau“ gibt es nur in Relation zur Kategorie „Mann“) und sie strebt an, die Kategorien des Geschlechts obsolet zu machen.¹⁷ Im Zuge der Intention, Geschlecht in seiner Eindimensionalität (heterosexueller Mann / heterosexuelle Frau) zu dekonstruieren und gleichzeitig mehrere Geschlechter im Spannungsfeld mannigfaltiger Alchemien des Begehrens sichtbar zu machen, verdeutlichen Queer Studies Bezüge zu jenen feministischen Problematisierungen.

Theorien grenzen sich „zumindest anfangs auch deutlich vom Feminismus ab“.¹⁸ Diese Abgrenzung zentriert sich im Vorwurf, in feministischen Theorien würde der Begriff Gender implizit als heteronormativ aufgefasst und stelle damit keine adäquaten Instrumente für die Analyse von Sexualität bereit. Gegen die Auffassung Judith Butlers der Performativität des materiellen Geschlechtskörpers, d. h. der sozialen Konstruktion nicht nur von Gender, sondern auch des anatomischen Geschlechts (Sex) brachten Feministische Theoretikerinnen in Deutschland und Österreich Einwände vor, die sich erst Mitte der 90er Jahre teilweise veränderten. Mit jenem Konstruktionsgedanken zeigt Butler selbst inhaltliche Verbindungen zu feministischen Ansätzen und zugleich deren Veränderung. So galt ihr Simone de Beauvoirs Analyse „man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“,¹⁹ die Ende der 1960er Jahren in der Frauenbewegung als Referenzrahmen aufgegriffen wurde, als ein Ausgangspunkt in der Erweiterung von Sex und Gender sowie der Kategorie Frau.

Skandalisierung (struktureller) Gewalt: Die Thematisierung und Sichtbarmachung von (struktureller) Gewalt gilt als ein Ausgangspunkt feministischer Bewegungen und Theorien: u. a. alltägliche Gewalt von Männern gegen Frauen, Gewalt im männlichen Sozialcharakter, Gewalt als strukturell männlich-patriarchales Phänomen.²⁰ In der Verquickung der individuellen, institutionellen und strukturellen Ebene spielt Gewalt in queeren Kontexten eine wesentliche Rolle. Sie öffentlich sichtbar zu machen, intendieren Berichte von Gewalt gegen queere Menschen: als alltägliche Gewalt (u. a. die „berühmte“ Toilettenfrage), als institutionelle Gewalt (u. a. Nicht-Teilhabe an Institutionen) und als strukturelle Gewalt (u. a. Verdrängung

an Peripherien, Nicht-Wahrgenommen-Werden, Marginalisierung). Sie beginnt bereits da, wo es um die Nicht-Wahrnehmung und Nicht-Benennung queerer Menschen geht, wie etwa die Menschenrechtsaktivistin und Begründerin von AARI (All African Rights Initiative for Lesbians, Gays, Bisexuals and Transgenders) Fanny Ann Eddy formuliert.²¹ Analysen von Gewalt im Kontext feministischer Auseinandersetzungen standen im Zeichen der Befreiung der Frauen. Queer Studies greifen jene Analysen auf – mit dem Unterschied, dass sie den Blick nicht ausschließlich auf Frauen richten.

Analyse von Unterdrückungs- und Diskriminierungsformen – der intersektionale Ansatz: Mit dem Titel „Intersectionality“ – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von »Race, Class, Gender« formuliert Gudrun-Axeli Knapp den intersektionalen Ansatz im Kontext feministischer Auseinandersetzungen als einen, der sich gegen die Additionstheorie von Unterdrückung und Diskriminierung wendet.²² Queer Studies greifen diesen Ansatz auf (vgl. weiter unten) und verbinden ihn mit der Forderung nach politisch-ökonomischer Gleichstellung von Queers mit dem Ziel des Social Justice, d. h. mit der Forderung nach Partizipationsmöglichkeiten aller an gesellschaftlichen Ressourcen.²³

Die Ausdifferenzierungen von Queer Theory bzw. Queer Studies bedürfen m. E. keiner Bewertung, welche Richtung adäquater sei. Sie entsprechen vielmehr einem queeren Projekt, in dem – wie Judith Butler formuliert – Queer zwar Ausdruck für Zugehörigkeit ist, aber als Begriff diejenigen, die er repräsentiert, niemals vollständig beschreibt,²⁴ und darüber hinaus, immer mehr an Beschreibungsmöglichkeiten beinhaltet als bislang vorgestellt. Sie korrespondieren nicht zuletzt mit der Ablehnung Judith Butlers, den Begriff Queer als fest umrissene Identitätskategorie zu verstehen, aber auch mit der Intention Teresa de Lauretis, mit Queer kategoriale und identitätspolitische Einschränkungen zu überschreiten, mit denen die Begriffe lesbisch und schwul historisch einhergehen.

3. QUEER THEORY ALS PLURALITÄTSMODELL: KRITIKEN – HINTERGRÜNDE – ALTERNATIVEN

Die Fokussierung von Queer Theory im Zeichen des Pluralitätsmodells greift die Intention Teresa de Lauretis in einem umfassenden Sinne auf: insofern sie Geschlechter-Verwirrung und Identitäts-Verwirrung im Korsett der Heteronormativität und des Identitätspolitischen in Bezug auf alle kategorialen und identitätspolitischen Einschränkungen anstiften will. Im Zentrum der plural-queeren Variante steht, die Vielfalt menschlicher Seins- und Daseinsformen in ihrer Unabgeschlossenheit und in ihren Differenzen bei Anerkennung der (politischen) Gleichheit zu denken. Queer gilt hier als politisch-strategischer Überbegriff für Menschen, die der gesellschaftlichen Norm nicht entsprechen (wollen): Transgender, Cyborgs,

Intersexen, Drags, Lesben, Schwule unterschiedlichster kultureller Herkünfte, Religionen, Hautfarben u.v.m. Menschen, die Cross-Identitäten, Nicht-Identitäten, Trans-Identitäten, Nicht-Normativitäten u.v.m. Dabei geht es stets um Selbstdefinitionen mit dem Augenmerk, dass Begriffe wie Transgender, Cyborgs, Drags u.v.m. nicht von allen gleichermaßen definiert werden.²⁵ In diesem Zusammenhang sind folgende Kernaussagen der Queer Studies zu verstehen, u. a.:

- Sein-Lassen verschiedener und mehrdimensionaler Formen von Identitäten, Identitäten ohne Kern, Nicht-Identitäten bzw. Trans- und Crossidentitäten.
- Mehrdeutigkeit zulassen, die sich auf nichts notwendigerweise bezieht.
- Möglichkeit der Selbstdefinition aller Subjekte, so sie sich definieren wollen.
- Eröffnung vielfältiger Räume für vielfältige Ausdrucksformen von Geschlecht und Sexualität.
- Feld von Möglichkeiten mit dem Charakter der Unbestimmtheit und die Strategie der Unbestimmtheit sein lassen.
- Anerkennung von Vielfältigkeit, Ambiguität und Pluralität.²⁶

Das Plädoyer für Pluralität steht Identitätspolitik und Identitätsdenken nicht nur entgegen, sondern intendiert, sie zu verschieben, zu transformieren, aufzubrechen, andere Relationen zu zeigen. Gegen diese Variation von Queer Theory werden auch Einwände erhoben. So erscheint manchen die praktische Umsetzung nicht möglich, insofern das Modell der Pluralität Identitätsmerkmale und -zugehörigkeiten radikal infrage stellt und somit kein zusammengehöriges *Wir* (als Gruppe, als Verein etc., oder als Handelnde im politischen Raum) ermöglichen würde (dazu siehe weiter unten). Manche wiederum wenden sich theoretisch gegen jenes Modell, insofern sie darin eine bloße Beliebigkeit, ein Laissez-faire-Prinzip sehen (sodass sich z.B. Rechtsradikale oder Pädophile auch als Queer bezeichnen könnten). Mit der folgenden Ausführung ist die Intention verbunden – gegen jene Einwände – theoretische und politische Inhalte, Kritiken und Alternativen von Queer Studies zu skizzieren.

3. 1. QUEER STUDIES KRITISIEREN HETEROSEXUALITÄT IN DEN KATEGORIEN MANN/FRAU ALS VERMEINTLICH NATÜRLICHE SETZUNG UND DAMIT VERBUNDEN HETERONORMATIVITÄT IN IHRER GESELLSCHAFTLICHEN VERANKERUNG.

Hintergrund dieser Kritik: Die einen wie die anderen haben gelernt, an äußeren Merkmalen zu erkennen, was eine Frau und was ein Mann ist. Über die Sozialisation haben die einen wie die anderen gelernt, zu handeln wie ein Mann und wie eine Frau. Und sie haben gelernt, dass ein Mann eine Frau begehrt und umgekehrt. Dieses Wissen stellt einen gesellschaftlichen Code dar, in den Menschen jeweils

hineingeboren werden und der von vielen verinnerlicht ist. Alles, was dieser Form nicht entspricht, gilt als Abweichung, als krank. Queere Analysen zeigen diese Vorstellungen ideologisch als normative abgesicherte, die Menschen auf ihr biologisches Geschlecht und ihr Begehren im Kontext des Heterosexuellen festschreiben. Annahmen über Sex, Gender und Begehren sind in einen jeweiligen gesellschaftlichen Kontext eingebunden und werden von Wissenschaft, Medien, Literatur, Musik, Film sowie Institutionen wie Kirche, Recht, Gesundheits- und Bildungswesen etc. als angebliche Wahrheit untermauert. Im Wechselspiel von *Doing Gender* und *Undoing Gender* gilt in dieser Festschreibung ein Mann als Mann, er verhält sich wie ein Mann und begehrt eine Frau, eine Frau gilt als Frau, verhält sich wie eine Frau und begehrt einen Mann. Heterosexualität in den Kategorien Mann/Frau als normative und vermeintlich natürliche Setzung verknüpft sich dabei mit Heteronormativität. Diese bezieht sich nicht nur auf genitale Akte, sondern bestimmt, was überhaupt als („normale“) Sexualität gilt und ist Bestandteil von Normen, Strukturen und Vorstellungen über Geschlecht, Körper, Familie, Identität oder (National)Staat u. a. Die Konstruiertheit der Kategorie heterosexueller Mann/heterosexuelle Frau als einzig gültige Lebensweise schreibt aus queerer Perspektive eine Eindimensionalität fest, die der de facto menschlichen Vielfalt nicht gerecht wird. Bei dieser Eindimensionalität geht es immer auch um die Institutionalisierung gesellschaftlicher Hierarchien, mit denen unterschiedliche Zugänge zu ökonomischen, politischen, institutionellen, kulturellen und sozialen Ressourcen in der Gesellschaft legitimiert werden. Mann und Frau sind im Verhältnis zueinander hierarchisch gedacht, treten aber im heterosexuellen Schema im Verhältnis zu Anderen als Einheit auf.

Queere Alternativen/Ansätze: Queere Kritik richtet sich gegen die normative Setzung von Heterosexualität im Korsett der Heteronormativität, die zur Privilegierung der Einen, zu Ausgrenzung, Nicht-Anerkennung, Pathologisierung und Verfolgung der Anderen (Transgender, Lesben, Schwule, Drags, Camps, Cyborgs, Intersexen etc.) führt. Von diesen Kritiken ausgehend, werden angebliche Wahrheiten und essentialistische Vorstellungen im Kontext der Heterosexualität und Heteronormativität zugunsten der Geschlechtervielfältigkeit und der vielfältigen Alchemie des Begehrens dekonstruiert. Sex und Gender wird als soziales und kulturelles Konstrukt, Heterosexualität als von Menschen hergestellte Kategorie, d. h. als nicht naturgegeben, entlarvt. Herkömmliche Rollennormativität wird gebrochen. Geschlecht wird als eine sich verändernde und veränderbare Variable gedacht. Es wird in Anlehnung an Judith Butler als diskursive Herstellung aufgefasst, d. h. eine Herstellung, die durch die Macht der Diskurse in permanenter Wiederholung geschieht. Butler verwendet dafür den Begriff Performativität.²⁷ Als Alternative richten Queer-Theorien ihr Augenmerk auf jene Schnittstellen, wo das biologische Geschlecht (Sex), das soziale Geschlecht (Gender) und das Begehren nicht zusammenpassen. Von da aus untersuchen Queer-Studies Wirkungsweisen von Queerness selbst, d. h. von nicht-normativen sexuellen

Identitäten, Praktiken und Begehren und beschreiben Lebensmodelle, die Brüche im vermeintlich stabilen Verhältnis zwischen Geschlecht und sexuellem Begehren hervorheben: Cross-Identifikation, Inter-Sexualität, Transgender, Drag, Cyborg, Lesben, Schwule u. a. Gegen die (heterosexuelle) Normativität werden Konzepte entwickelt und gelebt, wie Metrosexualität oder Plurisexualität, für deren gesellschaftliche Anerkennung Queer-Theory eintritt. Als Tenor der plural-queeren Variante gilt dabei, was Sandy Stone, eine der Hauptprotagonistinnen in der Filmdokumentation *Gendernauts*, ausdrückt: „Gender nimmt viele Formen an. Wir sehen nur zwei von ihnen, weil wir gelernt haben, nur zwei von ihnen zu sehen (...).“²⁸ Allein die Begrenzung auf Mann oder Frau (ohne deren zugewiesenen Attribute des Heterosexuellen) erweist sich als unzulängliche Identifizierung von Menschen und nicht selten als chirurgische Modifikationen von intersexuellen Säuglingen hin zu *einem* Geschlecht, mit denen die eindeutige Zweigeschlechtlichkeit hergestellt werden soll.²⁹ Entgegen der Binarität (Mann/Frau) bringen Queer-Theorien die Vielfalt verschiedener menschlicher Existenzformen, die geschlechtliche Variabilität und ihre mannigfaltigen Variationen mit ihren jeweiligen Selbstdefinitionen ins öffentliche Bewusstsein und beziehen sich dabei zu Recht auf existierende menschliche Seins- und Lebensweisen, die es nicht nur seit den Queer-Theorien gibt. Wesentlich ist, dass Menschen sich selbst definieren können, so und wann sie es wollen.

Bedeutung des queeren Ansatzes: Die Dekonstruktion der eindeutigen Geschlechter Mann und Frau im heteronormativen Schema erschüttert das bisherige Selbstverständnis von Geschlecht in seiner Eindimensionalität. Sprechen sich Queer-Studies für die Wahrnehmung und Anerkennung der Vielfältigkeit von Menschen aus, so liegt ihre positive Bedeutung darin, politische Gleichheit und Gerechtigkeit im Sinne von *Social Justice* für Menschen in ihren unterschiedlichen Seins- und Daseinsformen zu fordern, ohne Differenzen auszulöschen.³⁰ Wesentlich ist hier ein Referenzrahmen: Menschenrechte, Anerkennungspolitiken und Anerkennungsethiken, die gegen den oben erwähnten Vorwurf eines queeren Projektes als Laissez-faire-Prinzip oder als Modell der Beliebigkeit sprechen.³¹

3. 2. QUEER STUDIES KRITISIEREN DEN BEGRENZTEN BLICK AUF SEX UND GENDER UND VERKNÜPFEN DIESE KATEGORIEN MIT ANDEREN GESELLSCHAFTLICHEN REGULATIVA WIE HAUTFARBE, KULTUR, KULTURELLE HERKÜNFTE, KLASSE ETC.

Hintergrund dieser Kritik: Dass jene Verknüpfung reflektiert wird, basiert auf Kritiken, die relativ rasch nach der Etablierung von Queer-Theory im deutschsprachigen Raum öffentlich gegen sie formuliert wurden: nämlich, rassistische Strukturen nicht zu bedenken, die Bedeutungen, Transgender mit schwarzer Hautfarbe zu sein, nicht zu reflektieren, schwul-lesbische und transgender MigrantInnen bzw. Flüchtlinge in den Reflexionen

auszusparen, also einen Diskurs und eine Politik zu führen, die von Weißen geführt werden, die selbst ihr Weiß-Sein nicht zu reflektieren brauchen. In diesem Sinne greife Queer nur eine marginalisierte Kategorie heraus, Sex/Gender, die zur Basis des „Widerstandes“ erklärt wird, die aber die Struktur des dominanten Diskurses nicht angreift.³² Diese Kritiken gegen Queer und Analysen der Black-Queer-Studies und Queers-of-Colour konfrontierten vehement mit Fragen, die über die bloße Kategorie Sex/Gender hinausgehen.

Queere Alternativen/Ansätze: Als Alternative etablierte sich der plural-queere Ansatz. Er kann als eine Richtung verstanden werden, der mehrere Kategorien wie Sex/Gender, Hautfarbe, Kultur, kulturelle Herkunft, Alter, Ability etc. einbezieht, über die der Status eines Menschen in der Gesellschaft bestimmt wird. Diskutiert werden hier Möglichkeiten und Hindernisse vor allem in Bezug auf Umsetzungen in der Praxis. Zur Diskussion stehen u. a. ein ganzheitliches Modell, in dem alle Dimensionen von Diversitäten stets gleichzeitig berücksichtigt werden sollten, und der intersektionale Ansatz, in dem zwischen inter-kategorial, intra-kategorial und anti-kategorial unterschieden wird.³³ Mit einem inter-kategorialen Zugang werden die Verhältnisse und Wechselwirkungen zwischen Kategorien analysiert, ein intra-kategorialer Zugang fokussiert Fragen von Differenz und Ungleichheit innerhalb einer Kategorie und eine anti-kategoriale Zugangsweise thematisiert die Konstruktion der Kategorien selbst und strebt eine Dekonstruktion derselben an. In der Verbindung dieser drei Zugangsweisen zeigen Queer Studies fließende Übergänge hin zu Diversity Ansätzen für soziale und politische Institutionen sowie zu Interkulturellen Ansätzen.³⁴ Wie in der Genderdebatte basiert der intersektionale Ansatz auf der kritischen Bezugnahme auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit, in der Menschen nicht anerkannt, diskriminiert und marginalisiert werden, mit Gewalt konfrontiert sind, in der sie verfolgt, geschlagen, psychiatrisiert etc. werden, weil sie der gesellschaftlichen Norm nicht entsprechen.

Bedeutung des queeren Ansatzes: Queer-Theorien, die jene Kritiken selbstkritisch aufgenommen haben, haben ihre positive Bedeutung in der Auffassung, dass es mehrere Diskriminierungsmerkmale gibt, die nicht hierarchisch geordnet oder additiv aufgerechnet werden. Entgegen der Auffassung einer objektiven Messbarkeit von Ausgrenzungsmechanismen und Diskriminierungsgründen, hängen, so die Auffassung aus queerer Perspektive, „die Kriterien, mithilfe derer Ausgrenzung und Ungleichbehandlung stattfinden und konstruiert werden – Sprache, Herkunft, Geschlecht, sexuelle Orientierung, religiöse Überzeugung, soziale Stellung, Alter, Hautfarbe u.a.m. – miteinander zusammen und sind wie in der Ungleichbehandlung von Männern und Frauen mit den daraus folgenden Diskriminierungsstrukturen verwoben.“³⁵ Gegen Fremdbestimmungen und hierarchische Einteilungen von Menschen treten Queer Studies ein für die Abschaffung der Hierarchien als Teilung der jeweiligen Gesellschaft in Macht und Nicht-Macht, in „höhere“ und „niedere“ Statusgruppen, in mit Rechten und nicht mit Rechten ausgestattete Menschen u.v.m. und plädieren im ethischen und

politischen Sinn für die gleichberechtigte Anerkennung aller Menschen, die gleichen Rechte, die gleichen Möglichkeiten und den gleichberechtigten Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen ohne Aufhebung von Differenzen.

3. 3. QUEER STUDIES KRITISIEREN (EINDEUTIGE) IDENTITÄTEN, DIE BILDUNG ABGESCHLOSSENER WIR-KONSTELLATIONEN UND GRUNDSÄTZLICH IDENTITÄTSPOLITIKEN ALS STRUKTUREN UND MECHANISMEN EINER MIT IDENTITÄT OPERIERENDEN ORDNUNG, IN DER DIE EINEN EINGESCHLOSSEN, DIE ANDEREN AUSGEGRENZT SIND.

Hintergrund dieser Kritik: Als Basis gilt der Ausgangspunkt, dass Identität gesellschaftlich konstruiert ist, es „das Subjekt als eine mit sich selbst identische Einheit“³⁶ nicht gibt und identitätspolitische *Wir*-Konstellationen keine natürlichen Konstellationen sind. Wesentlich ist dabei nicht die Frage, ob ein einzelnes Subjekt ohne Identität sein kann, d. h. ohne eine mit sich selbst identische Einheit oder vom Selbst erlebte innere Einheit einer Person. Wesentlich ist hier vielmehr, dass Identität nie ohne Gesellschaft existiert, d.h. dass in einer Gesellschaft bestimmte Vorstellungen von Identität institutionalisiert sind, die im gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären³⁷ ihre Verankerung findet, von vielen internalisiert ist und schließlich überlebensnotwendig wird. Im Sinne dieser Überlebensnotwendigkeit kann formuliert werden: Je „abweichender“ Identitätsmerkmale von jenen des Mainstreams sind, desto vehementer ist Eine_r an die Peripherie verwiesen, mit Marginalisierung, Ausgrenzung, Diskriminierung konfrontiert. Identität ist an bestimmte Vorstellungen von Normalität gebunden. Sie dient der Stabilisierung des Ich/Selbst/Ego, einer Gruppe, einer Gesellschaft. Kollektiv dient sie der Aufrechterhaltung einer mehr oder minder homogenen Ordnung. Diese wird identitätspolitisch, also politisch im Zeichen von Identität bestimmt, die die einen ein-, die anderen ausschließt, den einen nützt, den anderen schadet. Vertreter und Vertreterinnen des gesellschaftlichen Mainstream stärken ihre Identität und sichern ihre materiellen, ökonomischen, politischen und symbolischen Privilegien, die sie ihresgleichen vererben, welche sie wiederum tradieren.³⁸ Die im pejorativen Sinne als die Anderen Bezeichneten, die individuell und kollektiv diskriminiert, ausgegrenzt und verfolgt werden und mit (struktureller) Gewalt konfrontiert sind, werden dazu „ausgewählt“, jene Privilegien über die Produktion von Strukturen der Ausgrenzung und den Mechanismen der Reproduktion dieser Strukturen aufrechtzuerhalten.³⁹ Analog zum *Doing Gender* und *Undoing Gender* schlage ich vor, hier von *Doing Identity* und *Undoing Identity* zu sprechen.

Queere Alternativen/Ansätze: Identität wird als gesellschaftliches Konstrukt, also als von Menschen institutionalisiertes und als Kulturiertes aufgezeigt. Das Subjekt wird in seiner Mehrdimensionalität, Unbestimmtheit Unabgeschlossenheit und vielschichtigen Dimensionen beschrieben. In diesem Sinne wird die Vorstellung von

einem abgeschlossenen, authentischen Ich, einem statischen Identitären als Illusion gezeigt.⁴⁰ Auf der Ebene des Subjektes werden Konzepte der Trans-, Cross-, Nicht-Identität etc. beschrieben, die nicht nur als Identitätsmix zu verstehen sind, sondern die Aufhebung vermeintlich natürlicher Identitäten intendieren. Gegen identitäre *Wir*-Konstellationen wird auf kollektiver Ebene auf ein politisch-strategisches bzw. referentielles *Wir* gesetzt (vgl. weiter unten).

Bedeutung des queeren Ansatzes: Die positive Bedeutung, sich grundsätzlich gegen Gruppenidentitäten und Identitätspolitiken zu richten, liegt in der umfassenden Kritik gegen Ausschlussverfahren, Ausschlussstrukturen und -mechanismen, die eine mit eindeutiger Identität operierende gesellschaftliche Ordnung birgt. Damit richten sich Queer Studies gegen Ungerechtigkeiten und gegen Separatismus und bergen die Möglichkeit, der Gefahr zu widerstehen, Strukturen von Ausgrenzung als auch die Mechanismen der Reproduktion dieser Strukturen zu wiederholen, in die neue Denkrichtungen und politische Praxen trotz Suche nach Alternativen zu Herrschaftsstrukturen und -verhältnissen immer wieder durch die eigene *Wir*-Werdung im identitären Sinne geraten sind und geraten.⁴¹

4. KONKRETISIERUNG DES WIR

Vom „traditionellen Kommunismus bis hin zur feministischen Schwesternschaft“ zeigt sich, so Adriana Caverio, ein merkwürdiger sprachlicher Code: „(...) das *Wir* ist immer positiv, das *Ihr* ist ein möglicher Verbündeter, das *Sie* (im Plural) hat das Gesicht des Gegners (...).“⁴² Sie rät ab, von diesem *Wir* zu sprechen und hält dagegen: „Deine Geschichte ist doch niemals meine Geschichte. Ganz gleich, wie sehr sich die großen Linien unserer Lebensgeschichten auch ähneln – ich erkenne mich doch nicht in dir und noch weniger im kollektiven *Wir*.“⁴³ Wird gegen das *Wir* argumentiert, ihm gar Grandiositätsphantasie bzw. Allmachtsphantasie unterstellt, so kommt es häufig zu vehementen Verteidigungen: u. a. der Identitätsbegriff sei nötig, um handlungsfähig zu sein,⁴⁴ ohne *Wir*-Bildungen seien Menschen nicht überlebensfähig. Das erfordert eine Konkretisierung des *Wir*, durch die ersichtlich wird, gegen welches *Wir* Queer Studies antreten.

4. 1. SITUATIV-ZUFÄLLIGES WIR

Die Verwendung von *Wir* in einem Satz respektive einem Vorhaben wie, „Wir gehen morgen ins Kino“, zeigt den Referenzrahmen unsers Interesses: den Film. Für manche mag es auch weniger der Film sein als das gesellige Beisammensein. Manche könnten einen langweiligen Abend alleine zu Hause vor Augen haben, weswegen sie sich anschließen. Dieses *Wir* (bei dem es zahlreiche Beispiele gibt) ist kein homogenes, kein identitäres. Es ist über Zufälligkeit und eine Referenz bestimmt: Wir beschließen hier und jetzt, morgen ins Kino zu gehen, andere gingen mit, wären sie heute hier. Der Referenz-

rahmen – dieser spezifische Film – schließt weder ein noch aus, ob unsere Geschichten, Identitäten, Lebensweisen etc. einander ähneln oder völlig verschieden sind. Erst wenn die Debatte entfacht und sich einige durchsetzen, dass Bestimmte aufgrund fehlender (Identitäts)Merkmale nicht mitgehen dürfen, würde das situativ-zufällige *Wir* zu einem identitären *Wir*.

4. 2. POLITISCH-STRATEGISCHES *WIR*

Wenn Menschen Bestehendes verändern wollen, als *Wir* gegen etwas aufbegehren, gibt es keine Notwendigkeit, sich als identitäre Einheit zu verstehen. Subjekte wären darin jeweils ein Subjekt der Handlung (in Abgrenzung zum Subjekt der Repräsentation), wie Hakan Gürses formuliert: „Ich handle, und in diesem Moment bin ich ein Subjekt: Subjekt der Handlung. Ich stehe als Individuum hinter meiner Tat, ich *bin* der/die TäterIn hinter der Tat – ohne dafür einen kollektiven Namen annehmen zu müssen. Und ohne nur *eine* Anzeige (ein kollektives Subjekt) als Handlungsgrundlage wählen zu müssen. Ich *muss* mich nicht als schwul, Migrant oder Schwarzer bezeichnen, um als Individuum gemeinsam [...] mit anderen Individuen gegen die Macht (die im Subjekt der Repräsentation angezeigt wird) zu kämpfen: unabhängig davon, ob die anderen Individuen, die MitkämpferInnen, sich als schwul, MigrantIn oder Schwarze bezeichnen (bezeichnet werden)“.⁴⁵ Die Handelnden respektive das handelnde Kollektiv stellen hierbei weder eine ontologische noch eine epistemologische Grundlage für „Einheit“ dar: Keine_r gleicht dem anderen, weder in der Motivation noch der Intention des Handelns, weder in der Art und Weise des Handelns noch in der Art und Weise der Reflexion darüber. Als verbindendes Element bleibt ein Referenzrahmen, der zum Bündnis führt: die Intention der Veränderung. Mit der Forcierung dieses *Wir* geht es im Bereich des Handelns nicht darum, *was* oder *wie* jemand ist, sondern um Regelungen und Veränderungen öffentlicher Angelegenheiten an öffentlich-politischen Orten, an denen sich Menschen versammeln, sich dialogisch begegnen, die getragen sind vom jeweiligen Interesse, Bestehendes zu verändern. In diesem Sinne argumentieren auch Queer Studies mit Judith Butler, dass die Dekonstruktion von Identität keine Dekonstruktion von Politik bedeutet. Handeln im Sinne des Politischen (in Abgrenzung sowohl vom Tun einzelner Subjekte als auch vom Tun respektive Agieren im psychoanalytischen Sinne, das sich durch unbewusste Motive und Intentionen charakterisiert) ist dem Faktum der Pluralität geschuldet, d. h. der Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern, die nur in der Vielheit existiert.⁴⁶ Erst die Forderung nach Zugehörigkeit – wir müssen der Gruppe *xy* angehören, diese oder jene (Identitäts)Merkmale aufweisen etc., um mit handeln zu dürfen – lässt ein politisch-strategisches *Wir* zu einem identitären Gebilde werden. Doch steht diese Forderung dem Potential des Handelns diametral entgegen.

4. 3. *WIR* ALS ANONYMES KOLLEKTIV

Das „anonyme Kollektiv“ (ein Begriff von Cornelius Castoriadis) meint jenes *Wir*, welches das Sein organisiert, gestaltet, bildet. Es meint die Unmöglichkeit, einen per Namen genannten Träger auszumachen. Das anonyme Kollektiv ist Produzent von gesellschaftlichen Bedeutungen und strukturellen Bedingtheiten, jenseits der Entscheidungen von Subjekten, die aber dennoch davon betroffen und Akteur_innen sind. Eingebettet in Regeln, Normen, Rituale, Bedeutungen usf. der ihm jeweils zugrunde liegenden Gesellschaft, die institutionalisiert wurden und werden, kommen den Produktionen dieses *Wir* nicht per se positive oder negative Wertung zu.⁴⁷ Erste wenn dieses *Wir* sich verfestigt, Bestimmten die Teilhabe verwehrt und ihre besonderen referentiellen Bedeutungen absolut setzt, wird dieses *Wir* zum identitären *Wir*. „Wir, die wir diese Vorfahren haben“ – und uns darum mit besonderen Rechten ausstatten; „wir, die wir an diese Götter glauben“ – und keine anderen daneben dulden etc.⁴⁸

4. 4. INSTITUTIONELL-INSTITUIERTES *WIR*

Auf der institutionellen Ebene bilden Familien, Vereine, politische Gruppen etc. ein jeweiliges *Wir*. Selten werden hier plurale Modelle sichtbar. Weit häufiger zeigen sich diese *Wir's* über bestimmte Referenzen bzw. Identitätsmerkmale als jeweils abgeschlossene, starre: Eine biologische Verbindung im Falle von Familien, deren verbindlich-verbindendes identitäres Moment – Heterosexualität und Heteronormativität – den schwulen Sohn, die lesbische Tochter ausgrenzt. Vereinsstatuten, die vorgeben, wer dazu gehören darf, wer nicht. Politische Gruppen oder Szenen, deren Angehörige sich über spezifische Merkmale bestimmen und den jeweils Anderen den Zugang verwehren. Verankert sind Staatsbürgerschaftsverordnungen, die über das *Jus sanguinis* (Abstammungsrecht/Nationalstaatlichkeit nach dem Blut als Denkmodell der Homogenität – im Gegensatz zum *Jus soli*, Territorialrecht als Denkmodell der Pluralität) angeben, wer Bürger und Bürgerin sein darf, wer nicht. Zumeist zeichnen sich diese Konstellationen aus als identitäre *Wir*-Bildungen.

4. 5. IDENTITÄRES *WIR*

In dem Moment, wo sich ein *Wir* verfestigt, einen starren Rahmen vorgibt, die Homogenität des *Wir* unter allen Umständen aufrechterhalten will, schlägt es um zu einem identitären *Wir*. Hierbei handelt es sich nicht darum, dass sich einzelne über spezifische Identitäten definieren, sondern dass diese mit jenen der anderen übereinstimmen müssen: *Wir* sind gleich (oder zumindest nur graduell, sprich unwesentlich verschieden). Diese *Wir's* versprechen einerseits Zugehörigkeit und Sicherheit und bergen andererseits die Produktion von

- Allmachtsphantasie bzw. Grandiositätsphantasie

- geschlossene Weltbilder und –ismen
- Identitätskategorien als Zugehörigkeitskategorien
- Normalitätskategorien
- Othering (Menschen zu Anderen im pejorativen Sinne zu machen)
- Stereotypen über „die Anderen“
- (strukturelle) Ausgrenzung „der Anderen“

Das *Wir* ist niemals nur ein einfaches *Wir*, in dem die einzelnen in der Ganzheit aufgelöst wären. Denn keine Gesellschaft ist in sich homogen, keine bildet ein allumfassendes *Wir*. Erst die Bildung eines *Wir* im Zeichen von Identitätspolitik ist charakterisiert durch Ein- und Ausgrenzungen und konzipiert als dessen logische Kehrseite die *Ihres* (die Fremden) und die *Sie's* (die Anderen) im pejorativen Sinne. Insofern gilt es, die Zeichen eines allgemeinen *Wir* mit Argwohn zu betrachten, den Blick auf Grundstrukturen und Wurzeln einer mit Identität operierenden Ordnung zu richten und Kritik gegen alle eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten und Identitätspolitiken zu formulieren.

5. RESÜMEE

Queer ist kein abgeschlossenes Projekt. Queer Studies in ihrer pluralen Variante fordern, Menschen anerkennend insofern gleich ernst zu nehmen, als das Sein der einen um nichts besser ist als das Sein der anderen und insofern als keine Maßstäbe gesetzt werden, wer als „normaler“ Mensch gilt und wer nicht, wessen Identität, Trans-Identität, Cross-Identität oder Nicht-Identität oder wessen Geschichte in den gesellschaftlichen Mainstream institutionalisierter Identitäten passt und wessen nicht. Ein Plädoyer für Pluralität grenzt sich so von intendierten Identitätspolitiken und -logiken ab, mit denen (mehr oder minder) homogene Ordnungen aufrechterhalten werden sollen, die den einen nützen, den anderen schaden. Pluralität meint keine Beliebigkeit, sondern, die existierende Vielfalt und Vielfältigkeit menschlichen Seins und menschlicher Lebensweisen – gebunden an Menschenrechte, Ethiken und Politiken der Anerkennung – ernst zu nehmen und anzuerkennen. Insofern bergen Queer Studies die Möglichkeit, der Pluralität auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens demokratisch Raum zu eröffnen. Sie bieten damit den größtmöglichen Handlungsspielraum für Menschen. Im Zuge dieser Intentionen muss der Begriff Queer das bleiben, „was in der Gegenwart niemals vollständig in Besitz ist, sondern immer nur neu eingesetzt wird, durchkreuzt (queered) von einem früheren Gebrauch her und in die Richtung dringlicher und erweiterungsfähiger politischer Zwecke“.⁴⁹ Bei Beibehaltung dieser Verwendung des Begriffes Queer bleibt stets die Frage wesentlich, wie der gesellschafts-politische Umgang mit Diversitäten von Menschen gesellschaftlich und politisch affirmativ zu gestalten wäre, ohne Diversitäten oder Differenzen zu ignorieren oder aufzuheben.

ANMERKUNGEN:

- 1 Corina Genschel u. a.: Vorwort, in: Annamarie Jagose: Queer Theory. Eine Einführung. Berlin 2001, S. 7.
- 2 Die direkte Übersetzung aus dem Englischen wäre gefälscht, sonderbar, fragwürdig, krank, etwas verderben, jemanden irreführen, seltsam, verrückt etc.
- 3 Judith Butler diskutiert diese Bedeutungsverschiebung in: Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin 1995.
- 4 Ich verwende die Unterstrichvariante, das „performing the gap“, mit der nach Kitty Hermann versucht wird, sprachlich jene zu benennen, die in der herkömmlich männlich/weiblichen Sprachform nicht berücksichtigt werden. Vgl. Kitty Hermann, Performing the gap - Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung, <http://www.gender-killer.de/wissen%20neu/texte%20queer%20kitty.htm> [29. 1. 2004]
- 5 Zur detaillierten Ausführung der Geschichte vgl. Annamarie Jagose: Queer Theory. Eine Einführung. Berlin 2001.
- 6 Vgl. Teresa de Lauretis: Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction, in: differences: A Journal of Feminist Cultural Studies. Heft 2/Jg. 3/2, 1991.
- 7 Vgl. Brian Currid: Nach queer?, in: Ulf Heide (Hg.), Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies. Hamburg 2001.
- 8 Vgl. Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991. Dies.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt/Main 1995.
- 9 Vgl. u. a. Corina Genschel: Umkämpfte sexualpolitische Räume. Queer als Symptom, in: Stefan Etgetin, Sabine Hark (Hg.), Freundschaft unter Vorbehalt, Berlin 1997. Sabine Hark: Queer Interventionen, in: Feministische Studien, Heft 2/Jg. 11, 1993. Sabine Hark (Hg.): Grenzen lesbischer Identitäten. Berlin 1996. Sabine Hark: Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität, Opladen 1999. Sabine Hark: Lesbenforschung und Queer Theorie: Theoretische Konzepte, Entwicklungen und Korrespondenzen, in: Ruth Becker, Beate Kortendieck (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden 2004. Questio (Hg.): Queering Demokratie. Sexuelle Politiken, Berlin 2000. Antke Engel: Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation. Frankfurt am Main/New York 2002. Polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin 2002. Andreas Krass (Hg.): Queer Denken. Queer Studies, Frankfurt am Main 2003. Gudrun Perko: Fragend queer be/denken, in: Leah Carola Czollek. Heike Weinbach (Hg.): Was sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben, Berlin 2003. Gudrun Perko: Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens. Köln 2005. Gudrun Perko: Queer-Theorien als Denken der Pluralität: Kritiken – Hintergründe – Alternativen – Bedeutungen, in: Alice-Salomon-Fachhochschule (Hg.), Quer. Lesen denken schreiben. Hg., Nr. 12/06, Berlin. Gudrun Perko: Queer-Theorien: Dekonstruktion von Identitätspolitiken und das Modell der Pluralität, in: Charlotte Annerl (Hg.): e-Journal Philosophie der Psychologie, Nr. 7, März 2007, Online unter <http://www.jp.philo.at> [7.5.2007].
- 10 Eine detaillierte Ausführung findet sich in Gudrun Perko: Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens. Köln 2005.

- 11 Cornelia Klinger: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht, in: Gudrun Axeli-Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster 2003, S. 14.
- 12 Corina Genschel u. a.: Anschlüsse, in: Annamarie Jagose: Queer Theory. Eine Einführung, Berlin 2001, S. 184.
- 13 Vgl. Corina Genschel u. a.: Nachwort der HerausgeberInnen, in: Annamarie Jagose: Queer Theory. Eine Einführung, Berlin 2001. Sabine Hark: Lesbenforschung und Queer Theorie: Theoretische Konzepte, Entwicklungen und Korrespondenzen, in: Ruth Becker/Beate Kortendieck (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden 2004
- 14 Sabine Hark: Queer Studies, in: Christina von Braun, Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. Köln 2005: S. 287, 288.
- 15 Vgl. Adrienne Rich: Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz, in: Dagmar Schultz (Hg.): Macht und Sinnlichkeit. Berlin 1983. Carol Hagemann-White: Thesen zur kulturellen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit, in: Barbara Schaeffer-Hegel/Brigitte Wartmann (Hg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat. Berlin 1984.
- 16 Vgl. Verein zur Förderung von Frauenbildungsprojekten (Hg.): Autonomie in Bewegung. Wien 1991.
- 17 In diesem Zusammenhang formuliert Wittig, dass „Lesben keine Frauen“ sind. Vgl. Monique Wittig: The Straight Mind, in: Feminist Issues 1/1; 1980. Monique Wittig: The Mark of Gender, Feminist Issues 5.2, 1985. „Das Subjekt des Feminismus zu dekonstruieren“, formuliert Judith Butler dazu, „heißt nicht, den Gebrauch des Begriffs ‚Frauen‘ zensieren, sondern ihn in eine Zukunft vielfältiger Bedeutungen entlassen, ihn von den maternalen oder rassistischen Ontologien befreien und ihm freies Spiel geben“. Judith Butler: Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main 1993, S. 50.
- 18 Sabine Hark: Queer Studies in: Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Christina von Braun, Inge Stephan (Hg.), Köln 2005, S. 287,288.
- 19 Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg 1951.
- 20 Vgl. Christina Thürmer-Rohr: Feministische Konfrontationen mit kulturellen Differenzen, in: Alice-Salomon-Fachhochschule (Hg.): Quer. Denken. Lesen. Schreiben, Nr. 07/03.
- 21 Zit. n. Andrea Winter: Sie hatte einen Traum. Die Homoaktivistin Fanny Ann Eddy aus Sierra Leone wurde brutal ermordet, in: l.mag. magazin für lesben, Nr.1, Berlin 2005, S. 23. In London versammelten sich Menschen mit der politischen Parole „stop killing queers“ im November 2004 zu einer Mahnwache, um gegen die Ermordung von Fanny Ann Eddy in Sierra Leone zu protestieren.
- 22 Gudrun-Axeli Knapp: „Intersectionality“ – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von „Race, Class, Gender“, in: Feministische Studien. Jg. 23. H. 1. 2005. Einen guten Überblick in Bezug auf feministische Theoriebildung vgl. Bettina Stötzer: InDifferenzen. Feministische Theorie in der antirassistischen Kritik. Hamburg 2004.
- 23 Sowohl feministische Studien als auch Queer Studies beziehen sich dabei immer wieder auf u. a.: Iris Marion Young: Fünf Formen der Unterdrückung, in: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, Frankfurt am Main 1996. Nancy Fraser: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: Nancy Fraser, Axel Honneth (Hg.): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main 2003.
- 24 Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main 1995, S. 316.
- 25 Valeria Schulte Fischedick: ... wie exotische Schmetterlinge an ihren Wänden. Ein Interview mit Del LaGrace Volcano, in: Polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive. Berlin 2002, S. 14.
- 26 Vgl. auch Annamarie Jagose: Queer Theory. Eine Einführung. Berlin 2001.
- 27 Vgl. Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main 1995.
- 28 Vgl. Monika Treut: Eine Reise ins Land der Neuen Geschlechter, Dokumentarfilm mit: Sandy Stone, Jordy Jones, Susan Stryker, 2002.
- 29 Vgl. Elisabeth Holzleithner, Kati Danielczyk: Queer im medizinischen Diskurs, in: Gudrun Perko, Leah Carola Czollek (Hg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf andere Sphären als Sex und Gender. Köln 2004.
- 30 Heike Weinbach beschreibt als einen Kern von *Social Justice*: „(...) die Verortung (und Veränderung, Anm. G.P.) der strukturellen Bedingtheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (und) das Aufzeigen (und Verändern, Anm. G. P.) von Ursachen in gesellschaftlichen Herrschafts- und Machtgefüge, jenseits der Entscheidungen von Subjekten, die dennoch davon betroffen und AkteurlInnen sind.“ Heike Weinbach: Social Justice statt Kultur der Kälte, Berlin 2006, S. 50. Vgl. dazu auch Leah Carola Czollek, Heike Weinbach: Dialogisches Lernen. Social Justice-Trainings: Gegen Diskriminierung – für Anerkennung und Diversity, in: Flüchtlingsrat Schleswig-Holstein e. V. (Hg.): Dokumentation: Diversity (Cultural) Managing und Interkulturelle Öffnung und Social-Justice Training – Soziale Gerechtigkeit und Anerkennung von Verschiedenheit und Vielfalt. Kiel 2007.
- 31 Als Referenzrahmen wäre die Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen von 1948 im Sinne der Interkulturalität zu diskutieren, d. h. einbezogen müsste die Diskussion über verschiedene Charten der Menschenrechte werden, wo es um die Frage der Kulturbestimmtheit sowie grundsätzlich um die Bedeutung einer Kulturbestimmtheit geht. Vgl. Franz Martin Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien 2004.
- 32 Vgl. u. a. Maria do Mar Castro Varela, Encarnio G. Rodriguez: Queer Politics im Exil und in der Migration, in: Questio (Hg.), Queering Demokratie. Sexuelle Politiken. Berlin 2000. Grada Ferreira: Die Farbe unseres Geschlechts. Gedanken über „Rasse“, Transgender und Marginalisierung, in: Polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive. Berlin 2002.
- 33 Der Begriff *intersectional* wurde von Kimberlé Crenshaw in Bezug auf Untersuchungen des Wechselverhältnisses von *race*, *class* und *gender* geprägt. Kimberle Crenshaw: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics, in: Anne Phillips (Hg.): Feminism & Politics, Oxford 1998. Vgl. auch Leslie McCall: Complex Inequality. Gender, Class and Race in the New Economy. New York/London 2001.
- 34 Vgl. Leah Carola Czollek, Gudrun Perko: Diversity in außerökonomischen Kontexten: Bedingungen und

- Möglichkeiten der Umsetzung, in: Anne Broden, Paul Mecheril (Hg.), Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft. Düsseldorf 2007.
- 35 Leah Carola Czollek: Gender Mainstreaming aus interkultureller Perspektive, in: Gudrun Perko, Leah Carola Czollek (Hg.), Lust am Denken. Queeres jenseits kultureller Verortungen. Köln 2004.
- 36 Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main 1995, S. 316.
- 37 Das „gesellschaftlich-geschichtliche Imaginäre“ ist ein von Cornelius Castoriadis entnommener Ausdruck und bezeichnet die Gesamtbedeutungen einer Gesellschaft, die von ihren Angehörigen gebildet bzw. imaginiert wurden und werden. Vgl. Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt am Main 1984.
- 38 Im Sinne der Gleichheit bzw. der relativen oder graduellen Übereinstimmung werden bestimmte Identitäten als das Bessere, hierarchisch Höhere imaginiert. Im Namen der Identität der vermeintlich Originären, den vermeintlich „Zuerst-Da-Gewesenen“ werden die „Spätergekommenen“ oder vermeintlich „Spätergekommenen“ (die Verschiedenen, die Fremden, die „Ausländer“ ...) in pejorativer Ausgrenzung als Stabilisierung der herrschenden Ordnung herangezogen, die sie nicht stören sollen. Wer ihnen zu nahe tritt, wird in seine Grenzen verwiesen oder an die Peripherien gesellschaftlichen Treibens. In diesem Sinne wird die Kategorie der Herkunft immer wieder in Bezug auf die Frage der Identität festgezurr. Dem entgegen stellt Butler fest: „Eine Herkunft haben könnte auch genau das heißen: über mehrere mögliche Versionen dieser Herkunft zu verfügen. [...] All diese Variationen sind mögliche Erzählungen, aber von keiner einzigen von ihnen kann ich mit Gewissheit sagen, dass sie wahr ist.“ Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt am Main 2003, S. 50f.
- 39 Eine Einteilung in Mehrheits- und Minderheitsbevölkerung ist ebenso zu vereinfachend wie eine additive Aufzählung von je unterschiedlichen Diskriminierungsformen.
- 40 In diesem Sinne entspricht dem queeren Ansatz die Definition des Subjektes, wie sie Cornelius Castoriadis als Imaginierendes, als ein sich Entwerfendes, ein Projekt, das nicht zum Stillstand kommt, vorschlägt. Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt am Main 1984, S. 179. Vgl. Gudrun Perko: Queer-Theorien: Dekonstruktion von Identitätspolitik und das Modell der Pluralität, in: Charlotte Annerl (Hg.): e-Journal. Philosophie der Psychologie, Nr. 7, Online unter <http://www.jp.philo.at> [7. 5. 2007].
- 41 Vgl. Heike Weinbach: Die Auferstehung des Feminismus im Cyber, in: Gudrun Perko, Leah Carola Czollek (Hg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf andere Sphären als Sex und Gender. Köln 2004.
- 42 Adriana Cavarero: Relating Narratives, London 1997, S. 90f.
- 43 Ebd., S. 92. Butler argumentiert hier gegen Cavarero: „Sie sehen, dass ich (...) vom *Wir* spreche, auch wenn Cavarero davon abrät, denn ich bin eben nicht überzeugt, dass wir das *Wir* aufgeben müssen.“ Wir können, argumentiert sie, unseren grundlegend sozialen Charakter nicht weg wünschen, wir müssen verallgemeinern, das Faktum unseres Ausgesetztseins (wir existieren nicht ohne den Anderen anzusprechen, ohne von ihm angesprochen zu werden) ist ein kollektiver Zustand. Unter Bezugnahme auf Hegels Analyse des „Dieses“ (das „Dieses“ kann nie bezeichnet werden, ohne zu verallgemeinern) wendet sich Butler gegen die Aufgabe des *Wir*. Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt am Main 2003, S. 46f.
- 44 Vgl. Annemarie Jagose: Queer Theory. Eine Einführung. Berlin 2001, S. 129.
- 45 Hakan Gürses: „Das „untote“ Subjekt, die „ortlose“ Kritik, in: Gudrun Perko, Leah Carola Czollek (Hg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf andere Sphären als Sex und Gender. Köln 2004, S. 151.
- 46 Vgl. Hannah Arendt: Vita Activa oder vom tätigen Leben. München 1967, S. 14.
- 47 Vgl. Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt am Main 1984.
- 48 Cornelius Castoriadis: „Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie“ und „Das Gebot der Revolution“ in: Ulrich Röhl (Hg.): Autonome Gesellschaft und liberale Demokratie. Frankfurt am Main 1990, S. 87
- 49 Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin 1995, S. 301.

AUTOR/INN/EN UND HERAUSGEBER

PIER CESARE BORI:

Studium der Rechtswissenschaften und der Theologie, Professor an der politikwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bologna. Er befasst sich derzeit mit Moralphilosophie und Menschenrechten. Publikationen: „Koinonia“ (Paideia 1972), „Chiesa primitiva“ (Paideia 1974), „Il vitello d'oro“ (Boringhieri 1983), „L'interpretazione infinita“ (Il Mulino 1987). Im Bereich der interkulturellen Ethik hat er das Buch „Per un consenso etico tra culture“ (Marietti 1995) veröffentlicht, das auch ins Englische übersetzt wurde. Seine Essays sind in einem Sammelband erschienen: „Universalismo come pluralità delle vie“ (2004). Gastprofessor in den USA, in Tunesien und in Japan. Seit 1998 Unterricht der Moralphilosophie im Gefängnis „La Dozza“.

HSUEH-I CHEN:

Lehrt derzeit als „Assistant Professor“ an der National Taiwan Normal University und der. Soochow University in Taiwan. Im November 2006 Promotion an der Universität Wien mit einer Dissertation zum Thema: „Interferenz – Identitäten, Kulturen zwischen Inter und Differenz“. Forschungsschwerpunkte: interkulturelle Philosophie, Philosophien der Differenz.

ALMIR IBRIC:

Geboren 1974 in Bosnien, Studium der Philosophie und Kunstgeschichte in Wien. Sponsion 2003 (Philosophie). Promotion 2006 (Philosophie) zum Thema des Bilderverbots im Islam. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Islamische Philosophie und Kunst(theorie), interkulturelle Philosophie, Koranforschung und Musik. Publikationen: Das Bilderverbot im Islam. Marburg: Tectum Verlag 2004; Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter. Wien: Lit-Verlag 2006.

GUDRUN PERKO:

Mag. Dr., Philosophin, freie Wissenschaftlerin, externe Universitätslektorin sowie Wissenschaftscoach (Trainerin wissenschaftlicher Schreibwerkstätten) und Mediatorin, lebt

derzeit in Berlin. Lehr- und Forschungsschwerpunkte: Pluralismustheorien, Demokratiekonzeptionen, Gerechtigkeitstheorien, Ethik, Feminist-, Gender- und Queerstudies, Diversity Theorien. Publikationen u. a.: Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt „Clash of Civilizations“ Hg. (gem. mit Leah Carola Czollek), Köln 2003; Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf verschiedene gesellschaftspolitische Bereiche, Hg. (gem. mit Leah Carola Czollek), Köln 2004; Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens, Köln 2005; Wissenschaftliches Schreiben in der Hochschullehre. Reflexionen, Desiderate, Konzepte, Studienverlag Innsbruck, Hg. (gem. mit Walter Kissling), Studienverlag Innsbruck 2006. Näheres unter: www.perko-profundus.de

URSULA TABORSKY:

Studium der Philosophie an der Universität Wien. Forschungsschwerpunkt: interkulturelle Naturzugänge. Seit 2000 Mitarbeiterin der Arche Noah in Schilten/Niederösterreich, seit 2006 Geschäftsführerin der Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie; Mitbegründerin des Vereins Gartenpolylog (Netzwerk für Interkulturelle Gärten in Österreich).

FRANZ MARTIN WIMMER:

Studium der Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Salzburg. Promotion mit einer Arbeit über „Verstehen, Beschreiben und Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse“ (Freiburg im Breisgau 1978), A.o. Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien. Zahlreiche Gastprofessuren, z.B. in Kalifornien, Costa Rica und Mumbai. Schwerpunkte von Forschung und Lehre: Interkulturelle Philosophie, Kulturphilosophie, Philosophiegeschichte, Wissenschaftstheorie und Ideologiekritik. Publikationen u.a.: Essays on Intercultural Philosophy (2002); Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität (2003); Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (2004), Herausgeber von: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Mehr Informationen unter: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer>

