

MEDIEN UND „DISPLACED IDENTITIES“
am Beispiel des multikulturellen Rundfunks in
Australien

Diplomarbeit

zur Erlangung des Magistergrades der
Philosophie

an der Fakultät für Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von

Edith Hammer

Wien, Juli 2007

Abstract

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Lebenswelt von „displaced identities“, die anhand des empirischen Beispiels der Immigranten in Australien behandelt wird. Das zentrale Forschungsinteresse besteht in der Frage, ob Immigranten mit Gefühlen des „displacement“ bzw. der Heimatlosigkeit konfrontiert sind und wie sich diese Gefühle beschreiben lassen. Die Lebenswelt der Immigranten in Australien wird im Kontext der australischen Multikulturalismuspolitik und dem multikulturellen Rundfunk behandelt. Weiters thematisiert die Arbeit die Relevanz des Nationalstaates und die Rolle der nationalen Identität in einer globalisierten Welt. In diesem Zusammenhang wird ebenfalls die Möglichkeit einer Weltkultur und die Bedeutung der globalen Umwelt für die Identitätskonstruktion diskutiert, wobei besonders auf die kosmopolitische Identität eingegangen wird.

Die empirische Untersuchung ist zweigeteilt: Erstens sollen offene, leitfadengestützte Experteninterviews mit relevanten Personen, die im Rundfunkbereich tätig sind, tiefere Einblicke in den Bereich des multikulturellen Rundfunks in Australien ermöglichen. Zweitens wurden offene, leitfadengestützte Befragungen mit in Australien lebenden Immigranten durchgeführt, um durch die Erzählungen der Migranten etwas über deren Lebenswelt zu erfahren.

Im ersten Kapitel soll ein grundsätzliches Verständnis für mögliche Konzeptionen des Kulturbegriffes und der Identitätskonstruktion vermittelt werden. Sowohl statische als auch dynamische Aspekte beeinflussen die Entwicklung eines Kulturbegriffes, anhand dessen der kulturelle Wandel und Identitätsfragen in Zeiten der Globalisierung diskutiert werden können. Weiters wird auf die Bedeutung von Differenz und Sprache eingegangen, die beide sehr wichtige Momente der individuellen und kollektiven Identitätskonstruktion darstellen.

Das zweite Kapitel widmet sich dem kulturellen Wandel. Verschiedene Entwicklungen – steigende Mobilität, globale Medien, Migration usw. – haben zu einer Deterritorialisierung der Kulturen geführt. Durch die zunehmende Migration entstehen immer öfter „displaced identities“, deren Identitätsbildung von mehreren kulturellen Räumen beeinflusst ist. Ebenso relevant ist in diesem Zusammenhang der Kosmopolit, der seine Identität in einer Vielzahl unterschiedlicher kultureller Sphären bildet.

Das letzte Kapitel behandelt zuerst die australische Multikulturalismuspolitik und den multikulturellen Rundfunk. Als empirische Beispiele für diesen Teil dienen die nationale Rundfunkanstalt *Special Broadcasting Service* (SBS) und die ethnischen Community Radiostationen *2000 FM* und *4EB FM*. Der zweite Teil der empirischen Untersuchung bezieht sich auf die Lebenswelt der Immigranten in Australien und somit auch auf die Probleme der sozialen Organisation in Australien.

Das Ziel der Arbeit ist, zu zeigen, wie sich die Lebenswelt von Immigranten gestaltet und wie Immigranten mit der Erfahrung des „displacement“ umgehen. Es soll hinterfragt werden, ob neue Arten von Identitäten die nationale Identität ablösen. Das Thema Integration wird im Zusammenhang mit dem multikulturellen Rundfunk behandelt, um ein Verständnis dafür zu schaffen, welche wichtige integrative Funktion den Medien in einer pluralistischen Gesellschaft zukommt.

Abstract

This paper investigates the ‚lifeworlds‘ of displaced identities which will be discussed on the basis of immigrants in Australia.

The research focuses on whether migrants are facing feelings of displacement and if so, how these feelings can be described. The ‚lifeworlds‘ of immigrants in Australia will be approached in the context of Australian politics of multiculturalism and multicultural broadcasting. Furthermore, this paper will discuss the relevance of the nation state as well as the importance of national identities in a globalised world. The possibility of a world culture and the influence that the global environment has on the construction of identities will also be considered. Cosmopolitan identities are especially important in the context of cultural change and identity transformation.

The empirical part of the paper is divided into two parts: The first part consists of guided but informal interviews with relevant people working in the broadcasting area. These interviews allow a better understanding of the Australian multicultural broadcasting environment. For the second part, there have been guided but informal interviews with immigrants living in Australia in order to gain insight into their ‚lifeworlds‘.

The first chapter develops a fundamental understanding for possible conceptions of culture and identity construction. Both static and dynamic aspects influence the creation of a concept of culture that is useful for the discussion of cultural change and questions of identity in a globalised world. Furthermore, the relevance of ‚difference‘ and ‚language‘ – both being key to individual and collective identity construction – will be addressed.

The second chapter is directed towards cultural change. Several developments, such as increasing mobility, global media or migration, have led to the deterritorialisation of culture. Increases in migration have caused a growing number of displaced identities whose identity is formed in different cultural spaces. There is a connection between migrants and cosmopolitans whose identity is constructed in a multitude of cultural spheres.

The last chapter discusses the Australian politics of multiculturalism and multicultural broadcasting. The national *Special Broadcasting Service* (SBS) as well as the ethnic community radio stations *4EB FM* and *2000FM* are empirical samples for multicultural broadcasting in Australia. The second empirical part deals with the ‚lifeworlds‘ of immigrants in Australia and therefore also with problems of social organisation in Australia.

The aim of this paper is to give a clear view on the ‚lifeworld‘ of immigrants and how they cope with their experiences of displacement. It should be questioned if new kinds of identities replace national identities. The issue of integration is discussed in the context of multicultural broadcasting in order to develop an understanding of the important integrative role that media play in a pluralistic society.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| Danksagung | 5 |
| Einleitung | 6 |
| Problemstellung | 8 |
| 1 Kultur und Identität | 12 |
| 1.1 Annäherung an einen Kulturbegriff | 12 |
| 1.1.1 Statische und dynamische Aspekte des Kulturprozesses | 15 |
| 1.1.2 Individuelle und soziale Aspekte kultureller Identität | 18 |
| 1.2 Identität und Differenz | 19 |
| 1.2.1 Das Unbehagen vor dem Fremden | 21 |
| 1.2.2 Identität in der Krise | 23 |
| 1.2.3 Die Relevanz nationaler Identität | 26 |
| 1.3 Identität und Sprache | 31 |
| 1.3.1 Über die Sprache | 31 |
| 1.3.2 Sprache und Zugehörigkeit | 34 |
| 1.3.3 Sprache und Dominanz | 38 |
| 2 Kultureller Wandel | 41 |
| 2.1 Kultur und Raum | 41 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 2.1.1 | Fünf Dimensionen des globalen Kulturflusses | 41 |
| 2.1.2 | Die Erfahrung von Nähe | 43 |
| 2.1.3 | Der Nicht-Ort | 47 |
| 2.1.4 | Die Loslösung vom Raum | 49 |
| 2.2 | „Displaced Identities“ | 52 |
| 2.2.1 | Die Bedeutung der Medien für „displaced identities“ | 53 |
| 2.2.2 | Die Lebenswelt der Entwurzelten | 56 |
| 2.2.3 | Hybridkulturen | 60 |
| 2.3 | Homogenisierung und Heterogenisierung | 63 |
| 2.3.1 | Zur Klärung der Begriffe | 63 |
| 2.3.2 | Vom Verhältnis der Kulturen | 67 |
| 2.3.3 | Verwestlichung und Amerikanisierung | 70 |
| 2.3.4 | Glokalisierung: Die Überwindung des Gegensatzes | 74 |
| 2.4 | Über die Möglichkeit einer Weltkultur | 77 |
| 2.4.1 | Ist der moderne Nationalstaat veraltet? | 77 |
| 2.4.2 | Der Charakter der Weltkultur | 82 |
| 2.4.3 | Das gemeinsame Gedächtnis | 84 |
| 2.4.4 | Kosmopolitismus | 89 |
| 2.5 | Multikulturalismus | 96 |
| 2.5.1 | Die Organisation des kulturellen Pluralismus | 96 |
| 2.5.2 | Multikulturalismus als rassistische Ideologie | 100 |
| 3 | Multikulturalismus: Der australische Weg | 103 |
| 3.1 | Die australische Immigrations- und Multikulturalismuspolitik | 103 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 3.1.1 | Immigration nach Plan: „White Australia Policy“ | 103 |
| 3.1.2 | Die Entwicklung des Multikulturalismus in Australien | 106 |
| 3.1.3 | Multikulturalismus: Nein Danke! Was kommt danach? | 110 |
| 3.2 | Multikultureller Rundfunk in Australien | 114 |
| 3.2.1 | SBS - Special Broadcasting Service | 115 |
| 3.2.2 | Community Broadcasting | 120 |
| 3.2.2.1 | Ethnic Community Broadcasting | 122 |
| 3.2.2.2 | Community Radio 2000 FM | 124 |
| 3.2.2.3 | Community Radio 4EB FM | 128 |
| 3.3 | Die Realitäten des Multikulturalismus | 131 |
| 3.3.1 | Toleranz und Diskriminierung | 131 |
| 3.3.2 | Kultureller Austausch und soziale Segregation | 137 |
| 3.3.3 | Identitätsbildung im multikulturellen Raum | 142 |
| | Resumé | 148 |
| | Literaturverzeichnis | 152 |
| | Anhang A | 167 |
| | Anhang B | 179 |
| | Anhang C | 181 |

Abbildungsverzeichnis

| | | |
|----|--|-----|
| 1 | Bevölkerungsverteilung nach selbstgenannter Herkunft | 167 |
| 2 | Bevölkerungsverteilung nach Geburtsland | 168 |
| 3 | Ehen in Australien von 1976-1998(a) | 168 |
| 4 | Sprachenrepräsentation in SBS Radio | 169 |
| 5 | SBS Radio Programmplan | 170 |
| 6 | Sprachenrepräsentation in SBS Television | 171 |
| 7 | SBS Television Programmplan | 172 |
| 8 | Sprachenrepräsentation in SBS World Watch | 175 |
| 9 | Radio 2000 FM Programmplan | 176 |
| 10 | Radio 4EB FM Programmplan | 177 |

Danksagung

Allen voran möchte ich mich bei meinen Eltern bedanken, die mein Studium bemerkenswerter Weise gefördert haben.

Für die Betreuung der Diplomarbeit bedanke ich mich bei Prof. Dr. Thomas A. Bauer, der mich mit Anmerkungen und Hilfestellungen bei Konzeption und Anfertigung dieser Arbeit unterstützt hat.

Der Erfolg dieser Arbeit ist unter anderem auf die Interviews mit Georgie McClean, Inoke Fotu Huakau und Peter Rohweder zurückzuführen, bei denen ich mich für die bereitwillige Zusammenarbeit bedanken möchte.

Unter den vielen Freundinnen und Freunden, von denen viele schon seit mehr als zehn Jahren an meinem Leben teilhaben, möchte ich hier vor allem Angela und Christine nennen, mit denen mich eine außergewöhnliche Freundschaft verbindet und die in meinem Leben stets einen besonderen Platz einnehmen werden.

Mio Fratello Fritzl gilt mein Dank gleich doppelt: Mit einem enthusiastischen Vortrag hat er mich vor einigen Monaten von den Vorzügen des Programmes \LaTeX überzeugt, weshalb auf ihn gewissermaßen die äußere Form dieser Arbeit zurückzuführen ist. Weiters bedanke ich mich bei ihm für das Korrekturlesen und die konstruktive Kritik.

Herrn Luki d. S. bin ich unserer monatlichen Kaffee-Rendezvous wegen, die mir die Kraft zum Weiterschreiben gegeben haben, ebenfalls zu tiefstem Dank verpflichtet.

Schließlich darf natürlich auch The Chad nicht unerwähnt bleiben, der mir die Inspiration zum Forschungsthema geschenkt hat und dem ich außerdem für den technischen Support und noch so Vieles mehr danken möchte.

Einleitung

Die Motivation diese Diplomarbeit über den kulturellen Wandel und „displaced identities“ zu schreiben und dieses Thema am Beispiel der australischen Multikulturalismuspolitik und des multikulturellen Rundfunks zu behandeln, geht auf ein Auslandssemester in Brisbane zurück, wo ich den kulturellen Pluralismus dieses Landes für ein halbes Jahr miterlebte und mich näher damit zu befassen begann. Im Rahmen eines Spanischkurses an der University of Queensland kam ich mit der ethnischen Community Radiostation 4EB FM in Kontakt. Neben der sprachlichen und kulturellen Vielfalt der Sendungen faszinierte mich vor allem die Passion mit der die Community-Mitglieder bei der Radiostation mitwirkten. Dies führte zu der Frage, warum der multikulturelle Community Rundfunk für diese Menschen so große Bedeutung hat.

Der australische Multikulturalismus entstand nicht erst durch die großen Einwanderungswellen während und nach dem Zweiten Weltkrieg, sondern war durch die vielfältigen Kulturen und Sprachen der Aborigines schon lange Zeit vor der britischen Kolonialisierung vorhanden. Die Kulturen der indigenen Bevölkerung bilden einen wesentlichen Teil der australischen Kultur. Wie viele internationale Migranten, war und ist auch die indigene Bevölkerung Australiens mit Umsiedelungen und Vertreibungen konfrontiert, wodurch sie der Thematik des „displacements“ sehr nahe stehen. Die vorliegende Arbeit geht jedoch bewusst weder auf das „displacement“ der Aborigines noch auf indigene Medien in Australien ein, da dieses Thema nicht ohne einen ausführlichen Kontext sinnvoll abgehandelt werden kann und in Folge den Rahmen dieser Diplomarbeit bei weitem sprengen würde.

Der Text ist in drei Hauptteile gegliedert. Das erste Kapitel „Kultur und Identität“ stellt das Fundament der Arbeit dar, in dem versucht wird, ein grundsätzliches Verständnis für mögliche Konzeptionen des Kulturbegriffes und der Identitätskonstruktion zu vermitteln. Aus der Auseinandersetzung mit statischen und dynamischen Aspekten des Kulturprozesses ergibt sich ein Kulturbegriff, der für die Diskussion über kulturellen Wandel und Identitätsfragen in Zeiten der Globalisierung geeignet scheint. Im Bereich der Identität wird auf die Bedeutung von Differenz und Sprache eingegangen, die beide sehr wichtige Momente der individuellen und kollektiven Identitätskonstruktion darstellen. Es wird besonders die Rolle des Fremden in

der eigenen Lebenswelt und die Bedeutung der nationalen Identität aufgegriffen. Die Bedeutung der Sprache – grundsätzliches Ausdrucksmittel von Kultur und wichtiger Faktor kollektiver Zugehörigkeit – wird aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive behandelt.

Auf dem Grundverständnis der Begriffe „Kultur“ und „Identität“ baut das zweite Kapitel über kulturellen Wandel auf. Der erste Aspekt des kulturellen Wandels bezieht sich auf die Veränderung der Wahrnehmung von Distanzen und Räumen, in denen wir uns bewegen. Verschiedene Prozesse der Globalisierung – wie beispielsweise die steigende Migration – haben zu einer Deterritorialisierung der Kulturen geführt. Durch die Migration entstehen „displaced identities“ – entwurzelte Identitäten, deren Lebenswelt das Kernthema dieser Arbeit bildet. Die Konzepte der Homogenisierung, Heterogenisierung und Glokalisierung beziehen sich auf globalisierungsbedingte Entwicklungen und spielen in der Auseinandersetzung über kulturellen Wandel ebenfalls eine wichtige Rolle. Im darauf folgenden Abschnitt werden das Wesen und die Möglichkeit einer Weltkultur diskutiert, wobei Kosmopoliten und die kosmopolitische Identitätskonstruktion im Hinblick auf das Forschungsinteresse besonders wichtig sind. Mit einer allgemeinen Einführung in den Multikulturalismus folgt schließlich der Brückenschlag vom theoretischen zum empirischen Teil der Arbeit.

Das letzte Kapitel beginnt mit einer Darstellung der Entwicklung und aktuellen Form des australischen Multikulturalismus. Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit dem multikulturellen Rundfunk in Australien. Als Beispiele dafür wurden die nationale Rundfunkanstalt *Special Broadcasting Service* (SBS) und die ethnischen Community Radiostationen *2000 FM* und *4EB FM* ausgewählt. Durch die Untersuchung der Rundfunkanstalten soll gezeigt werden, wie die Sender funktionieren, wie sie mit den Communities interagieren und welchen Nutzen sie für „displaced identities“ haben. Der zweite empirische Teil bezieht sich auf die Lebenswelt der Immigranten in Australien und somit auch auf die Probleme der sozialen Organisation in Australien.

Aus Rücksicht auf die Lesbarkeit des Textes wurde davon Abstand genommen, bei geschlechtsspezifischen Ausdrücken explizit die weibliche und die männliche Form anzugeben. Wenn also von Migranten oder Kosmopoliten die Rede ist, bezieht sich das auf beide Formen und schließt ebenso Migrantinnen oder Kosmopolitinnen ein.

Problemstellung

Identitäten formen sich heute nicht mehr ausschließlich innerhalb eines direkt erfahrbaren, lokalen Umfeldes, sondern werden erheblich von der globalen Umgebung beeinflusst. Durch zunehmende Mobilität und globale Mediennetzwerke wird die Welt heute von vielen Menschen aus einer kosmopolitischen Sichtweise wahrgenommen, was Auswirkungen auf die Identitätskonstruktion hat. Aus dieser Entwicklung ergibt sich die erste Forschungsfrage, die in dieser Arbeit behandelt werden soll:

- Welchen Einfluss hat die Globalisierung – insbesondere die kulturelle Globalisierung – auf die Konstruktion von individuellen und kollektiven Identitäten?

Wenn man sich mit individuellen und kollektiven Identitäten auseinandersetzt, kommt man nicht ohne das Moment der nationalen Zugehörigkeit aus, das neben anderen, eine wichtige Identifikationsebene darstellt. Durch die Entstehung internationaler Wirtschafts- und Finanzmärkte, die zunehmende Mobilität und die steigende globale Migration haben die Grenzen des Nationalstaates an Relevanz verloren. In immer mehr Bereichen wird der Nationalstaat in das globale System eingebunden und von diesem auch abhängig. Wenn man davon ausgeht, dass die lange Zeit (möglicherweise zu Unrecht) vorausgesetzte Einheit des Nationalstaates nicht mehr gewährleistet ist, drängt sich die Frage auf, welchen Einfluss das auf die nationale Identitätskonstruktion hat:

- Welche Rolle spielen nationale Identitäten in Zeiten der Globalisierung?
 - Warum sind sie gestärkt oder geschwächt worden?
 - Treten andere Arten von Identitäten an die Stelle der nationalen Identität?

Aus diesem Kontext können schließlich die zentralen Fragen dieser Arbeit behandelt werden, die sich auf die Lebenswelt von Migranten beziehen. Eine steigende Anzahl von Menschen verlassen ihre bekannten Umfeldler und bauen sich in oft weit entfernten, fremden Kulturen eine neue Existenz auf. Diese Arbeit möchte erforschen,

welche Gefühle und Erfahrungen diese Menschen mit ihrer Migration und der Niederlassung in einem neuen Land verbinden, um dadurch Einblicke in die Lebenswelt der Migranten zu erhalten. Folgende Fragen sind dabei von Relevanz:

- Welche Besonderheiten zeigen sich in der Lebenswelt von Migranten?
 - Sind Migranten, wenn sie in eine ihnen nicht vertraute Kultur eintauchen, mit Gefühlen des „displacement“ konfrontiert?
 - Wie können Gefühle des „displacement“ begründet werden?
 - Welche Bedeutung kommt den Medien bei der Bewältigung des „displacement“ zu?

Die letzte Fragestellung bezieht sich schließlich darauf, welchen Nutzen multikulturelle Medien sowohl für Migranten als auch für den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft haben:

- Was leisten das „Special Broadcasting Service“ (SBS) und der ethnische Community Rundfunk für die australische Bevölkerung und insbesondere für Immigranten?

Diese Fragestellungen werden im Rahmen einer kultur- und kommunikationswissenschaftlichen Perspektive diskutiert. Durch die empirische Untersuchung sollen neue Hypothesen über die Lebenswelt der Immigranten sowie der australischen, multikulturellen Gesellschaft möglich werden.

Zur Methode

Der empirische Teil der Arbeit bezieht sich einerseits auf den australischen, multikulturellen Rundfunk und andererseits auf die Lebenswelt der Immigranten in Australien. Im Sinne der rekonstruktiven Sozialforschung wird nicht das Ziel der Hypothesenprüfung verfolgt, sondern es wird hypothesengenerierend vorgegangen (vgl. Bohnsack 1999, Bohnsack et al. 2006). Die Untersuchung wurde anhand von leitfadengestützten Experteninterviews einerseits und leitfadengestützten Gesprächen mit, in Australien lebenden, Immigranten andererseits durchgeführt.

Die leitfadengestützten, offenen Experteninterviews wurden mit drei Personen geführt, die bei multikulturellen Sendern relevante Positionen innehaben und dadurch über eine „institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit“ (Hitzler et al. 1994) verfügen. Die Interviews sollen verschiedene Einblicke in den Bereich des multikulturellen Rundfunks in Australien ermöglichen. Georgie McClean arbeitet als Strategieberaterin beim *Special Broadcasting Service* (SBS) und ist dort auch im Bereich Forschung tätig. Inoke Fotu Huakau ist Generaldirektor der ethnischen Community Radiostation *2000 FM* in Sydney und Peter Rohweder ist Stationsleiter des ethnischen Community Radiosenders *4EB FM* in Brisbane. Die Interviews waren durch einen Leitfaden (Siehe Anhang B, S. 179) strukturiert, wobei darauf geachtet wurde, dass die Interviewpartner nur dann zum Leitfaden zurückgeholt wurden, wenn sie zu stark vom Thema abschweiften und das Interview in eine gänzlich andere Richtung gelenkt wurde. Ansonsten wurde weitgehend versucht die Strukturierung des Gesprächs den Interviewpartnern zu überlassen.

Die Lebenswelt von Immigranten in Australien sollte anhand von Leitfadengesprächen mit acht Immigranten – sieben der ersten und einem der zweiten Generation – beleuchtet werden. Die Namen der Teilnehmer wurden im Text geändert, um ihre Anonymität zu gewährleisten. Die Beteiligten an der Untersuchung teilen einen konjunktiven Erfahrungsraum, der sich auf die Migration bezieht. Englisch ist für keinen der Immigranten die Muttersprache. Die Konfrontation mit einer fremden Sprache im Einwanderungsland bildet einen weiteren gemeinsamen Erfahrungshintergrund. Der Leitfaden (Siehe Anhang C, S. 181) wurde bei den Gesprächen sehr locker gehalten, um eine möglichst hohe Selbstläufigkeit der Erzählungen zu gewährleisten. Es wurden offene Fragen gestellt, die den Befragten die Möglichkeit gaben, zu zeigen, welcher Platz der Thematik in ihrem Relevanzsystem zukommt bzw. ob sie an der Fragestellung überhaupt interessiert sind. In manchen Fällen ergaben sich bereits aus der Eingangsfrage „How long have you been in Australia?“ ausführliche Berichte über die Immigration und das Leben in Australien.

Begriffe und Definitionen

Folgende Bezeichnungen finden im Text vermehrt Verwendung und sollen an dieser Stelle definiert werden, um spätere Fehlinterpretationen zu vermeiden (vgl. Ang et al. 2002: 10):

- *Immigranten erster Generation*: Bewohner oder Staatsbürger Australiens, die in einem anderen Land geboren sind.
- *Immigranten zweiter Generation*: Australier, die in Australien geboren sind, von denen jedoch mindestens ein Elternteil im Ausland geboren ist.
- *Langzeit-Australier*: Australier, deren Vorfahren seit mindestens drei Generationen aus Australien stammen. Sie sind somit Immigranten der vierten Generation oder mehr. Ein Großteil dieser Gruppe ist anglo-keltischer Herkunft.
- *NESB (Non-English Speaking Background)*: Immigranten, die in einem Land geboren sind, in dem Englisch keine offizielle Landessprache ist.
- *ESB (English Speaking Background)*: Immigranten bzw. Personen, die in einem Land geboren sind, in dem Englisch eine offizielle Landessprache ist.

Kapitel 1

Kultur und Identität

1.1 Annäherung an einen Kulturbegriff

Der Begriff der Kultur soll ausgehend von Georg Simmels Position behandelt werden, der die Idee der Kultur im Dualismus zwischen dem subjektiven, zeitlich endlichen Leben und seinen Inhalten, die zeitlos gültig sind, sieht (vgl. Simmel 1987, 1993). Kultur und Identität entstehen im Austausch zwischen Individuen und den Inhalten des Lebens, durch die sich das Lebendige über Vergangenheit und Zukunft erstreckt. Erst diese Unendlichkeit der Inhalte des Lebens, die durch Individuen geschaffen werden, macht Kultur überhaupt möglich. Die Beständigkeit dieser Inhalte zeigt sich beispielsweise in den Institutionen des Staates, die lange über die Lebensdauer von Individuen fortbestehen. „Verglichen mit der biologisch begrenzten individuellen Lebensspanne schienen die das kollektive Leben verkörpernden Institutionen (allen voran der Nationalstaat) wahrhaft unsterblich zu sein“ (Bauman 1995a: 9). Diese gesellschaftlichen Bedingungen dienen der kulturellen Weiterentwicklung sowie der Konstruktion von Identität, da sie das Leben beständig und vorhersehbar machen. In der Postmoderne, die durch eine zunehmende Unsicherheit geprägt ist, ist die Verlässlichkeit dieser gesellschaftlichen Ordnung nicht mehr gewährt, was zur „Entbettung“ individueller Identitäten führen kann.

Neben der Unendlichkeit der Inhalte des Lebens führt Simmel als zweites wichtiges Kriterium für die Existenz von Kultur die Entwicklung der personalen Einheit an. Wenn nur spezifisches Wissen und Können ausgebildet wird, kann noch nicht von Kultur gesprochen werden, sondern erst dann, wenn dieses Wissen auch der Entwicklung der „seelischen Zentralität“ dient. Nicht durch partikulare Interessen und ihre singulären Vollendungen kultiviert sich der Mensch, sondern erst durch die Bedeutung all dieser Entwicklungslinien für die personale Einheit. Um einem Menschen wirkliche Kultiviertheit zusprechen zu können, müssen also die folgenden zwei Bedingungen erfüllt sein:

1) Erstens dürfen die aus dem Überpersönlichen aufgenommenen Inhalte lediglich das in der Seele entfalten, was in ihr als ideeller Plan für die subjektive Vollendung besteht. Kultur bringt wesenseigene Züge der Persönlichkeit zur Höchstform. Simmel (vgl. 1987, 1993) führt dazu ein Beispiel aus dem Sprachgebrauch an, das die Idee verdeutlicht: Wir sprechen zwar von der Kultivierung des wilden Baumes zum Gartenobstbaum, wenn der Stamm jedoch zur Herstellung eines Segelmastes verwendet wird, so sagt man kaum, der Baum sei kultiviert worden. Zentral bleibt die Idee der Zweckentfremdung, da die Transformation des Baumes in einen Mast - im Gegensatz zur Entwicklung in einen Obstbaum mit genießbaren Früchten - außerhalb der wesenseigenen Triebanlagen des Baumes liegt.

2) Die zweite Bedingtheit der Kultur liegt im Bedarf von objektiven und der Seele äußeren Mitteln und Stationen, denn für eine reine Eigenentwicklung des seelischen Zentrums durch ausschließlich subjektive Kräfte ist der Begriff der Kultur noch nicht zutreffend. Kultur entsteht durch den Zusammenschluss der subjektiven Seele und der objektiven, geistigen Erzeugnisse. Keines dieser Elemente enthält Kultur für sich selbst. Der Mensch kultiviert sich durch die Einbeziehung äußerlicher Werte in seine Entwicklung. Diese objektiven, geistigen Gebilde - Kunst, Religion, Wissenschaft, Recht, Technik und gesellschaftliche Normen - sind die Stationen, über die sich das Individuum Kultur aneignet. In dieser Überwindung des Subjekt-Objekt Dualismus sieht Simmel (vgl. Simmel 1987: 121f.) das Spezifische des Kulturprozesses, das durch

die Verschmelzung der Aggregatzustände des inneren Lebens und seiner Inhalte die metaphysische Form der Kultur deutlich macht.

Dadurch, daß wir ‚uns selbst‘ in diesen kulturellen Identitäten entwerfen, während wir gleichzeitig ihre Bedeutungen und Werte internalisieren, sie zum ‚Teil von uns‘ machen, schließen wir unsere subjektiven Gefühle mit den objektiven Stellen, die wir in der sozialen und kulturellen Welt besetzen, zusammen (Hall 1999: 395).

Gerade aus diesem zwar überwindbaren aber dennoch substantiellen Dualismus von Subjekt und Objekt ergibt sich nun die Tragödie der Kultur, die darin begründet liegt, dass sich beide Elemente nicht zwingend nach der selben inneren Logik entfalten. Die Erkenntnis ist nicht durch Vorhersehbares bestimmt und es scheint nicht gewährleistet zu sein, ob ihre Inhalte der Vollendung der Seele dienen könnten. Die Dinge, die wir nach unseren Vorstellungen formen, haben Inhalte und eine eigene Logik, die unser Verhältnis zu ihnen prägt. Trotz unserer engen Verbindung zur Sprache empfinden wir diese gelegentlich „wie eine fremde Naturmacht, die nicht nur unsere Äußerungen, sondern auch unsere innersten Gerichtetheiten verbiegt und verstümmelt“ (Simmel 1987: 135). Da sich im Laufe der Zeit die schöpferischen Kulturleistungen zunehmend vom Kulturstand der Individuen differenzieren, entstehen im modernen Leben Dissonanzen, die darin begründet sind, dass zwar die Dinge immer kultivierter werden, die Individuen aber nicht gleichermaßen fähig sind, die Vollendung der Objekte zur Vollendung ihres subjektiven Lebens zu nutzen (vgl. Simmel 1993: 91).

Die kulturellen Entwicklungen hatten ebenfalls Auswirkungen auf die individuelle Freiheit des Menschen: „Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen“ (Freud 1930: 56). Durch die Kulturentwicklung und insbesondere die Anforderung der Gerechtigkeit, der niemand entkommt, erfährt jeder Mensch bzw. jeder gemeinschaftsfähige Mensch eine Einschränkung seiner Freiheit. Der Dualismus von Subjekt und Objekt zeigt sich ebenso im religiösen Konflikt, in dem der Mensch zwischen persönlicher Freiheit und seiner Einfügung in die göttliche Ordnung steht oder im sozialen Konflikt, in dem der Mensch sich selbst einerseits als

Individuum und andererseits nur als Teil eines gesellschaftlichen Gefüges definieren kann (vgl. Simmel 1987: 136). Die persönliche Identität bewegt sich stets zwischen den individuellen Bedürfnissen und den sozialen Konventionen, durch die sie kulturell geprägt wird. Kunczik versteht Kultur als „das gesamte soziale Erbe einer Gesellschaft“ (1998: 258) und verweist darauf, dass kulturelle Identität von drei Dimensionen beeinflusst wird: dem Verhältnis zur Geschichte, den sozialen, politischen Ortsbestimmungen der Gegenwart und den Zukunftserwartungen. Als kulturelle Identität definiert er somit die Gesamtheit von Aspekten, die es den Mitgliedern einer Gruppe ermöglicht „Wir“ zu sagen.

1.1.1 Statische und dynamische Aspekte des Kulturprozesses

Zwar ist es nicht immer hilfreich für die Klärung von Begriffen auf die etymologischen Wurzeln zurückzublicken, im Falle des Kulturkonzeptes scheint ein kurzer Exkurs in die Sprachgeschichte jedoch durchaus aufschlussreich. Das lateinische „cultura“ leitet sich vom Zeitwort „colere“ ab, dessen Verwendungsweisen sich auf Tätigkeiten oder Handlungen beziehen, die eine Sache verändern um so einen vollkommeneren Zustand zu erreichen. Im modernen Sprachgebrauch findet man dieses auf Veredelung bezogene Wortfeld in Begriffen wie Kulturlandschaft, Agrikultur oder Kulturpolitik wieder. Es handelt sich hier um Bereiche, in denen etwas gestaltet wird mit dem Ziel es zu verbessern. Das Nomen „cultura“, das im Lateinischen der Römer noch eine Tätigkeit benannte, wird in der modernen Sprache im Sinne eines Zustands oder Sachverhalts gebraucht. Es bezeichnet das Ergebnis des Kultivierungsprozesses und nicht mehr diesen selbst. Es kam damit zu einer Verschiebung von einem dynamischen zu einem statischen Verständnis des Kulturbegriffs (vgl. Wimmer 2004: 44).

Bezüglich ihres statischen oder dynamischen Charakters, kann Kultur ausgehend von zwei Grundpositionen gedacht werden: Die erste Interpretation versteht Kultur, in Anlehnung an Max Weber, als vorausgesetztes Wertesystem, das einen gesamtgesellschaftlichen Orientierungsrahmen für soziales Handeln darstellt (vgl. Bender 1992: 70f.). Weber spricht von „Wertideen“, aus denen unser Erkenntnistrieb hergeleitet ist

und die es uns ermöglichen einen Ausschnitt der Wirklichkeit bedeutsam wahrzunehmen. Auch kulturelle Entwicklungen betrachten wir stets anhand dieser bestehenden „Wertideen“, da die Erkenntnis von Kulturvorgängen nicht anders als auf der Grundlage von Bedeutung denkbar ist. Weber definiert Kultur als „ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ (Weber 1904: 83, Hervorhebung im Original).

Die zweite Auslegung sieht Kultur gleichermaßen als Ergebnis gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse und als Entwicklung von sozialen Standardisierungen. Die gesellschaftlichen Normen werden stets neu erarbeitet, geprüft und angepasst. Für Hippeler (vgl. 2001: 1) bildet der dauernde Wandlungsprozess, dem die Kultur unterworfen ist, das Fundament auf dem ihr Verständnis aufbaut. Demnach darf Kultur niemals als rein statisches Konstrukt betrachtet werden. Der ständige Fortentwicklungsprozess wird getrieben von kulturimmanenten Dynamiken und Widersprüchen einerseits und externen Faktoren andererseits, welche wiederum gegenseitig auf sich zurückwirken. Das kulturelle System vereint sowohl statische als auch dynamische Komponenten:

Die Verabsolutierung des rein dynamischen Aspekts, eine ‚cultura non creata quae creat‘ stellt ebenso wie ein nur statisches Verständnis nur einen logisch denkbaren Grenzwert dar. [...] Womit wir es in Wirklichkeit zu tun haben, könnte vielmehr die Formel ‚cultura creata quae creat‘ bezeichnen: Es gibt jeweils den bestimmten Zustand der Vorstellungen, Normen, Anschauungen einer Gesellschaft oder Gruppe von Menschen, innerhalb dessen die einzelnen Mitglieder handeln, denken und fühlen (Wimmer 2004: 44f.).

Kultur ist ein komplexes und dynamisches Umfeld, das aus Menschen, Dingen, Weltansichten sowie fundamentalen und dauerhaften Einstellungen konstruiert ist, die sich durch alltägliche Kommunikation und soziale Interaktion verändern können. Kultur ist der Alltag in dem wir uns bewegen: „Culture is context. It’s how we talk and dress, the food we eat and how we prepare and consume it, the gods we invent and the ways we worship them, how we divide up time and space, how we dance, the values to which we socialize our children, and all the other details that make up everyday life“ Lull (1995: 66). Diese Perspektive impliziert, dass keine Kultur einer anderen

überlegen ist und dass kultureller Reichtum keinesfalls vom ökonomischen Status abzuleiten ist. Dennoch kann nicht ignoriert werden, dass wirtschaftliche Aspekte die Kultur, in der wir leben, beeinflussen. Kultur wird nicht nur durch die ethnische Herkunft bestimmt, sondern auch durch die soziale Klasse in der man sich bewegt: „If culture takes form in everyday life, and if the everyday lives of the rich and poor differ – even among people who descend from the same racial lines and live close to one another – then culture is differentiated meaningfully by social class“ (Lull 1995: 67). Obwohl Lull den Einfluss der sozialen Klasse anerkennt, betont er, dass materielle Beziehungen oder die Position der sozialen Klasse die Kultur nicht determinieren. Die Behauptung, dass mit den ökonomischen Verhältnissen das kulturelle Vermögen festgelegt wird, ignoriert den Wirkungsbereich und die Widersprüchlichkeit von Kultur sowie die vielfältigen und kreativen Weisen, in denen Kultur im täglichen Leben produziert wird.

Die Art und Weise wie Kultur betrachtet wird – als festgesetztes oder dynamisches System – bestimmt sowohl die Ansichten über das Verhältnis von Kultur und Medien, als auch über die Performance von Kultur(en) in einer globalisierten Welt. Ausgehend von der Annahme, dass die kulturelle Globalisierung ein Produkt des globalen Systems ist, schlägt Friedman (vgl. 1995: 80f.) vor, auch den Begriff der Kultur selbst als etwas zu konzeptualisieren, das durch die Transformation der Zentren solcher Systeme entsteht. Global gesehen ist Kultur demnach ein typisches Produkt der westlichen Moderne, das die Bedeutung der Differenz als etwas Wesentliches betont.

Der Ausgangspunkt dafür ist ein Bewusstsein für Besonderheiten und Unterschiede sowie für verschiedene Möglichkeiten ähnliche Dinge zu erledigen. Wo bestimmte Ausprägungen auf demarkierte Gesellschaften zugeschrieben werden können, ist demnach Kultur vorhanden. Wenn nun diese Besonderheiten in einer Gesellschaft gefunden werden, stellt sich die Frage wie sie entstehen und wie spezifische Handlungsweisen und Bedeutungszuschreibungen in der Bevölkerung verallgemeinert werden. Sozialisation, Autorität und Identität spielen hierbei eine entscheidende Rolle. Kultur wird praktiziert und konstruiert sich wiederum aus der Praxis. Die Macht der Kultur besteht demnach in der Macht der sozialen Beziehungen, in denen Regeln und Maßstäbe

– abstrahiert vom Kontext ihrer Produktion – ausgetauscht und übertragen werden (vgl. Friedman 1995: 81).

1.1.2 Individuelle und soziale Aspekte kultureller Identität

Identitäten sind keine einheitlichen Konstrukte, die einmal erworben werden und dann für immer in der selben Form weiterbestehen, sondern haben einen höchst dynamischen Charakter. Die Identität eines Individuums entwickelt sich aus dem Wechselspiel zwischen persönlichen Bedürfnissen und gesellschaftlichen Normen: „Die kulturelle Identität des Individuums entsteht aus seinem Eingebundensein in die kulturelle Identität des Kollektivs einerseits und dem Bestreben nach Autonomiebewahrung der eigenen Identität andererseits, gerade auch in Abgrenzung gegenüber den kulturellen Normen und Zwängen (Kulturmustern) dieses Kollektivs“ (Wernhart 2001: 92). Ein Mensch besitzt niemals eine Identität, sondern verfügt über ein facettenreiches Repertoire an Identitäten, die in verschiedenen sozialen Kontexten ausgelebt werden.

„Identität“ dient in erster Linie dazu, in einem Bereich Ordnung und Beständigkeit zu schaffen, wo alles *a priori* im Wandel zu sein scheint. Zunächst – und wohl wissend, dass jedes Individuum sich mit der Zeit mehr oder weniger grundlegend verändert – dient der Begriff dazu, die sukzessiven ‚Ichs‘, d.h. seine verschiedenen Erscheinungsformen als Akteur in unterschiedlichen Rollen und sozialen Kontexten, als Vergegenwärtigungen ein und desselben Individuums zu erfassen (Lüdi 2003: 40, Hervorhebung im Original).

Die Vorstellung variabler Persönlichkeiten, die im Laufe des Lebens geprägt und verändert werden, setzte sich erst relativ spät durch. In der Moderne wurde der Begriff der Identität transformiert. Während die Idee der Identität zuvor als etwas Ererbtes konzipiert war, entwickelte sie sich nun zu etwas, das angestrebt und erarbeitet werden musste. Die Identität musste sorgfältig nach einem Plan mit einer exakten Vorstellung ihrer endgültigen Gestalt und im Hinblick auf die gesellschaftliche Ordnung, die die Rahmenbedingungen für die Entwicklung der Identität bereitstellt, erbaut werden. Erst diese Rahmenbedingungen und die enge Verbindung zwischen Individuum und

Gesellschaft ermöglicht die Entstehung einer dauerhaften, jedoch auch veränderbaren Identität (vgl. Bauman 1995a: 8f.). Identität dient der Zuordnung von Individuen in eine größere Gesamtheit, was als soziale Identität bezeichnet wird. In diese soziale Identität fließen sowohl Selbsteinschätzungen als auch Fremdeinschätzungen ein. Um die Identität eines Fremden festzustellen, wird er einer Vorstellungskategorie zugeschrieben, die sich auf Aspekte des Aussehens, Auftretens und Verhaltens in der sozialen Interaktion bezieht. Der Sprache kommt in den Identitätsprozessen eine Schlüsselrolle zu (vgl. Lüdi 2003: 40f.).

1.2 Identität und Differenz

Die Identität des Individuums und des Kollektivs gleichermaßen bilden sich durch Prozesse der Abgrenzung gegenüber anderen. Smith (vgl. 1991) hält drei Kategorien fest, anhand derer sich Individuen identifizieren: Als offensichtlichsten Aspekt der Identitätsbildung nennt Smith die Kategorie *Gender*, die universell gültig ist und eine Reihe anderer Abgrenzungsmerkmale mit sich bringt. Smith sieht in der Gender-Kategorie die fundamentalste Identifikationsebene: „Despite the rise of feminism in specific countries, gender identity, which spans the globe, is inevitably more attenuated and taken for granted than other kinds of collective identity in the modern world“ (Smith 1991: 4). Die zweite Kategorie des *Raumes* oder *Territoriums* bezieht sich auf die Identifikation mit dem lokalen oder regionalen Umfeld und war vor allem in vormodernen Zeiten von Bedeutung. Smith weist darauf hin, dass dies jedoch, im Vergleich zur Abgrenzung über das Geschlecht, eine unscharfe Kategorie ist, da die Grenzen zwischen lokalen oder regionalen Gebieten nicht genau festgelegt werden können. Die dritte kollektive Kategorie bezieht sich auf die Zugehörigkeit zu einer *sozialen Klasse*, wobei die sozio-ökonomische Ebene dazu tendiert sich nach Unterschieden in Bezug auf Einkommen und Status in viele Unterebenen zu spalten. Die soziale Klasse gilt damit nicht als starke Kategorie der kollektiven Identität (vgl. Smith 1991: 4f.). Weiters gelten die religiöse oder die nationale Zugehörigkeit als bedeutende Aspekte der individuellen und kollektiven Identitätsbildung.

Bei der Wahrnehmung anderer Menschen bilden wir Kategorien von Ähnlichkeit und Unterschied anhand derer wir Unbekannte einordnen. Bei diesem Prozess der Kategorisierung werden Differenzen innerhalb einer Gruppe eher ignoriert während die Unterschiede zwischen Gruppen übermäßig betont werden. Die Einteilung von anderen in bestimmte Gruppen aufgrund einiger typischer Merkmale ist zwar eine starke Vereinfachung der Wahrnehmung, der Prozess hilft jedoch Sinneseindrücke ordnen und Menschen einschätzen zu können (vgl. Weller 2002: 49ff.). Die Kategorisierungen können jedoch, wenn Differenzen zu stark betont werden, zu negativen Vorurteilen und in Folge zur Ablehnung fremder Gruppen führen. Fremdenhass rührt häufig aus der Annahme, dass die eigene nationale oder ethnische Kultur anderen sozialen Gruppen überlegen sei:

Im Vergleich mit anderen Nationen wollen wir die eigene Gruppe, die eigene Nation als vorteilhaft oder überlegen sehen, der Vergleich zu anderen soll positiv ausfallen. Hieraus resultieren Verzerrungen und Idealisierungen, im Extremfall ein Freund-Feind-Schema, das bezüglich der eigenen Gruppe vornehmlich positive und bezüglich der Außengruppe vor allem negative Vorstellungen enthält (Weller 2002: 53).

Vorurteile werden immer vor Erfahrungen gebildet und müssen keiner Realitätsprüfung standhalten, da die Realität durch den Prozess der selektiven Wahrnehmung dem Vorurteil angepasst wird. Man erkennt im Fremden nur das, was bereits vor dem Aufeinandertreffen erwartet wurde, wodurch sich das Vorurteil bestätigt. Die Individuen oder Kollektive, auf die die Vorurteile bezogen sind, sind dabei austauschbar: „Die Welt des Vorurteils ist nicht kognitiv, sondern affektiv bestimmt. Ressentiments wurzeln in Emotionen, die in relativer Willkür ihre Objekte wechseln. Was als fremd gilt, wird jeweils neu geschaffen. Es verändert sich in Abhängigkeit vorhandener Interessenslagen“ (Lischke 1993: 52). Lischke führt weiter aus, dass aus jenen Merkmalen des Fremden, die im Widerspruch zu den eigenen Erwartungen stehen, ein Feindbild geschaffen wird, das keinen Bezug zur Realität hat (vgl. Lischke 1993: 52).

1.2.1 Das Unbehagen vor dem Fremden

Die Wahrnehmung anderer Kulturen wird sowohl durch die Selbstzuschreibung der eigenen kulturellen Identität als auch durch die Erfahrungen im Zusammenhang mit diesen anderen Kulturen beeinflusst. „Was wir ‚die anderen‘, mit denen wir leben, nennen [...], ist das, was wir von ihnen *wissen*. Jeder von uns konstruiert seine oder ihre Auswahl der anderen aus der sedimentierten, selektierten und verarbeiteten Erinnerung an vergangene Begegnungen, Gespräche und Wortwechsel, gemeinsame Wagnisse oder Kämpfe“ (Bauman 1995b: 218, Hervorhebung im Original). Wenn uns aber keine gemeinsamen Erinnerungen mit dem anderen verbinden und wir nichts oder nur wenig über ihn wissen, dann stehen wir einem Fremden gegenüber. Die Fremdheit des Fremden ergibt sich also aus der eigenen Unkenntnis über ihn.

„Es gibt Freunde und Feinde. Und es gibt *Fremde*“ (Bauman 1998b: 23, Hervorhebung im Original). Freunde und Feinde sind zwei Gegensätze, anhand derer wir die Menschen um uns kategorisieren und die Welt um uns ordnen. Zwischen den beiden gegensätzlichen Polen, die wir je nach dem durch Kooperation oder durch Kampf ständig reproduzieren, besteht aber auch eine Beziehung. Bauman bezieht sich in diesem Punkt auf Simmel (1908), der in Freundschaft und Feindschaft – und ihrer zweigeteilten Matrix – das Grundmuster jeder Vergesellschaftung sieht. Die Klassifizierung in Freund und Feind ermöglicht uns den anderen als anderes Subjekt wahrzunehmen, das in der eigenen Lebenswelt Relevanz besitzt.

In diese Ordnung der Gesellschaft dringt nun der Fremde ein. Indem er keiner der beiden Kategorien zuordenbar ist, bringt er Unsicherheit mit sich und gefährdet die Vergesellschaftung selbst. Die Grundlage des sozialen Lebens, die auf dieser Differenz basiert, wird durch die Unmöglichkeit den Fremden einzuordnen erschüttert. „Und all dies, weil der Fremde weder Freund noch Feind ist; und weil er beides sein könnte. Und weil wir nicht wissen und nicht wissen können, was zutrifft“ (Bauman 1998b: 25). Fremde sind in diesem Sinn „Unentscheidbare“. Sie wirken lähmend, weil sie die ordnende Macht der Differenz stören und damit auch Wissen und Handlung, die

erst durch Gegensätze ermöglicht werden, verhindern. Die Unfähigkeit den Fremden einzuordnen erzeugt Unsicherheit und Angst. Laut Beck wirken Fremde irritierend, weil sie das sind, was nach den Stereotypen der sozialen Ordnung eigentlich ausgeschlossen ist: „Sie sind Juden, wenn sie Deutsche sein sollen und Deutsche, wenn sie Juden sein sollen. Sie sind glücklich, wo sie unglücklich sein sollen (und umgekehrt). Sie sind Hiesige, obwohl die Hiesigen sie als ‚Fremde‘ ausgrenzen“ (Beck 1999: 49). Um die Unsicherheit gegenüber den Fremden zu verringern wird unter anderem auf die Methode der „territorialen und funktionalen Separation“ zurückgegriffen, die dazu dienen soll hermeneutische Probleme auszuschließen. Ein Beispiel für diese Trennung sind errichtete Enklaven in Touristengebieten, in die sich Besucher zurückziehen um nicht mit kulturell Fremden konfrontiert zu werden. „Territoriale und funktionale Separation ist sowohl eine Reaktion auf existierende hermeneutische Probleme als auch ein sehr wirkungsvoller Faktor ihrer Fortdauer und Reproduktion“ (Bauman 1998b: 27).

Nach Baumans Ansicht hat es das Fernsehen, obwohl es Bilder aus der ganzen Welt zu uns transportiert, nicht geschafft diese kulturellen Klüfte zu verringern, weshalb kaum die Rede von einem „Globalen Dorf“ à la McLuhan sein kann. Der Fremde wird auch weiterhin als Störfaktor der Ordnung wahrgenommen und toleriert, solange er sich in der Ferne außerhalb der eigenen Lebenswelt befindet oder im Urlaubsland als Exot wahrgenommen und nach dem Freund-Feind-Schema klassifiziert werden kann. Zum Problem wird der Fremde, wenn er sich weigert in seinem fernen Land zu bleiben, ungebeten in die eigene Welt eindringt – was ihn zum Feind macht – und Privilegien beansprucht, die nur dem Freund zustehen. Vor allem aber stört der Fremde mit seinem Eintreten in die eigene Lebenswelt den Zusammenhang zwischen physischer und psychischer Distanz, da er zwar physisch nahe ist, psychisch jedoch fern bleibt. Der Fremde vereint Nähe und Ferne, wodurch er die Konzeption von Distanz und Ort, die wichtige Ordnungspunkte zur Orientierung darstellen, grundsätzlich erschüttert (vgl. Bauman 1998b: 28ff.).

Das Problem des Fremden in der eigenen Gesellschaft soll mit Assimilation oder Ausschließung gelöst werden. Die Assimilation bezieht sich, wie die wörtliche Bedeu-

tung „gleich machen“ ankündigt, auf die Unterdrückung kultureller Differenzen bzw. auf ein Verbot von Traditionen, die nicht mit der staatlichen Ordnung konform gehen. Wenn die Umformung der Fremden nicht genügend erfolgreich verläuft, will man sich von ihnen befreien und versucht sie aus der Gemeinschaft auszuschließen. Die Fremden werden an den Rand der Gesellschaft und des verwalteten Territoriums gedrängt, beispielsweise in Ghettos an der Peripherie angesiedelt oder durch Verbote der Eheschließung und des Handels mit Einheimischen ausgegrenzt (vgl. Bauman 1995a: 6f.).

1.2.2 Identität in der Krise

Durch die Globalisierung können neue Arten von Identitäten erzeugt werden. Woodward (vgl. 1997:15f.) sieht zwei Möglichkeiten für die Weiterentwicklung von Identitäten. Einerseits ist es wahrscheinlich, dass die kulturelle Homogenität, die vom globalen Marketing gefördert wird, zur Loslösung der Identitäten von Gemeinschaft und Ort führt. Andererseits besteht die Möglichkeit, dass die Globalisierung eine Resistenz hervorruft durch die nationale und lokale Identitäten gestärkt werden könnten. Hall (vgl. 1999: 425) schlägt neben diesen beiden noch eine dritte Option vor: Neue, hybride Identitäten treten an die Stelle von nationalen Identitäten, welche zunehmend in die Bedeutungslosigkeit absinken. Diese drei Prognosen sollten jedoch nicht als Gegensätze betrachtet werden, da dies eine zu einseitige Sicht auf die Weiterentwicklung der Identitäten bedeuten würde. Wenn man aktuelle globale Vorgänge beobachtet, wird deutlich, dass sich Homogenisierung und Stärkung lokaler Werte nicht ausschließen, sondern parallele Entwicklungen bedeuten.

Neben anderen Faktoren schreibt Woodward gerade der zunehmende Arbeitsmigration erheblichen Einfluss auf die Bildung von Identitäten zu: „This dispersal of people across the globe produces identities which are shaped and located in and by different places. These new identities can be both unsettled and unsettling“ (Woodward 1997: 16). Diese Identitäten, die nicht an einen Ort gebunden sind, können instabil sein und zu Unsicherheit führen. Bezüglich der Veränderungen in der Identitätsbildung

vertritt Stuart Hall (vgl. 1999) eine ähnliche Position. Er geht grundsätzlich davon aus, dass moderne Identitäten dezentriert und fragmentiert sind, was er sowohl auf die moderne Gesellschaft als auch auf persönliche Identitäten bezieht. Die Dezentrierung des Subjekts ist als Verlust der stabilen Selbstwahrnehmung zu verstehen, was die Identität in eine Krise führt: „Diese doppelte Verschiebung, welche die Individuen sowohl in Bezug auf ihren Ort in der sozialen und kulturellen Welt als auch in Bezug auf sich selbst dezentriert, bildet für das Individuum die ‚Krise der Identität‘“ (Hall 1999: 394).

Die postmoderne Welt zeichnet sich durch Unbeständigkeit und Unvorhersehbarkeit aus. Alle Zeiten waren durch gewisse Unsicherheiten geprägt, der grundlegende Unterschied besteht aber im dauerhaften und unauflösbaren Charakter, durch den die Lebensbedingungen heute geprägt sind (vgl. Bauman 1995a: 10). Diese Wahrnehmung der Welt führt zur Auffassung, dass die Zukunft nicht vorhersehbar und somit auch kaum zu beeinflussen sei. Bauman (vgl. 1995a: 10ff.) identifiziert die neue Weltordnung als eine der Dimensionen der gegenwärtigen Unsicherheit, da mit der Auflösung des bipolaren Weltsystems auch die klare Grenzziehung von offensichtlichen Interessen und politischen Strategien verloren ging. Dadurch wurden in gewisser Weise die deutlichen Strukturen von Gut und Böse aufgelöst und die heutigen machtgerigen – aber oftmals instabilen – Staaten tragen vermehrt zur Verunsicherung der Welt bei. Die zweite Dimension liegt in der universellen Deregulierung der Märkte, die den Finanzkräften uneingeschränkte Freiheit gewährt, was eine extreme und weiter zunehmende Ungleichverteilung des Kapitals mit sich bringt. Diese Macht des Geldes hat weitreichende psychologische Auswirkungen, indem es gewissermaßen den Wert des Individuums verringert, das sich seines festen Arbeitsplatzes oder seiner gesellschaftlichen Position nicht mehr sicher sein kann.

Als weitere Dimension ist zu nennen, dass interpersonelle Beziehungen an Beständigkeit verloren haben. Der Geist des Konsumismus, der uns gelehrt hat, dass alles ersetzbar ist, beeinflusst unser Verhältnis zu anderen Individuen, die für uns gleich den Waren austauschbar geworden sind. „Die Bindungen, die im Übermaß erzeugt werden, haben eingebaute bis-auf-Weiteres- und Widerruf-jederzeit-möglich-Klauseln

und versprechen weder die Gewährung noch den Erwerb von Rechten und Verpflichtungen“ (Bauman 1995a: 13). Als Beispiel dafür kann die „offene Beziehung“ genannt werden, die keine Exklusivität verlangt. Noch deutlicher zeigt sich das Bedürfnis nach der schnellen Befriedigung ohne irgendeine Bindung anhand des „One-Night-Stands“. Dies ist der schnelle Konsum von Menschen, die austauschbar und für den „Konsumenten“ meist bedeutungslos sind:

Aufgrund seiner allgemeinen Beziehungsunfähigkeit ist er [der Konsument] auch Dingen gegenüber gleichgültig. Was für ihn zählt, ist vielleicht das Prestige oder der Komfort, den bestimmte Dinge gewähren, aber die Dinge als solche haben keine Substanz. Sie sind total austauschbar, ebenso wie Freunde und Liebespartner, die genauso ersetzbar sind, da keine tieferen Bindungen an sie bestehen (Fromm 1976: 146, zit. in Pfabigan 2004: 50).

Diese Konsumeinstellungen haben einen enormen Einfluss auf die interpersonellen Beziehungen und die Wertschätzung anderer Menschen.

Die letzte Dimension bezieht sich schließlich auf die kulturellen Medien, die unser Bild von der Welt entscheidend mitbestimmen und deren Botschaften ebenfalls die Unbeständigkeit der Welt propagieren. Das Fernsehen bietet Episoden, die bedeutungslos nach kürzester Zeit in Vergessenheit geraten und zeigt wechselhafte Identitäten, die wie Masken getragen werden. Bauman (vgl. 1995a: 13f.) sieht die Gefahr für individuelle Identitäten darin, dass diese nicht mehr langsam und sorgfältig nach einem Plan erbaut werden, sondern in einem Prozess, der durch eine Reihe von Experimenten und Neuanfängen geprägt ist, entstehen.

Daher gehört laut Hall „jede gesicherte oder essentialistische Konzeption der Identität, die seit der Aufklärung den Kern oder das Wesen unseres Seins zu definieren und unsere Existenz als menschliche Subjekte zu begründen hatte, der Vergangenheit [an]“ (Hall 1999: 394). Hall begründet diese Vorstellung, indem er zeigt, wie sich das postmoderne Subjekt aus vorherigen Konzeptionen entwickelt hat und wie es sich von diesen unterscheidet. Das *Subjekt der Aufklärung* war als einheitliches und zentriertes Individuum konzipiert, dessen Zentrum im Laufe seiner Existenz unverändert blieb. Die Idee des *soziologischen Subjekts* steht in engem Zusammenhang mit den Auffas-

sungen des Symbolischen Interaktionismus, nach denen Identität in der Interaktion zwischen dem Individuum und der Gesellschaft gebildet wird. Der Kern des Subjekts wird in Bezug auf das soziale Umfeld geformt, in dem Werte und Bedeutungen vermittelt werden und das Individuum seine Kultur, in der es lebt, erfährt.

Der Identifikationsprozess des *postmodernen Subjekts* ist im Vergleich zu den beiden vorhergehenden Konzeptionen offener und problematischer. Das postmoderne Subjekt hat keine gesicherte und anhaltende Identität. Es ist historisch definiert und nimmt zu verschiedenen Zeiten verschiedene Identitäten an, wodurch die Vorstellung der kohärenten, beständigen Identität nicht mehr aufrechterhalten werden kann (vgl. Hall 1999: 394ff.). Die Konzeption der einheitlichen Identität war jedoch stets problematisch und die heutige Fragmentierung sollte nicht einfach als radikaler Prozess des Identitätswandels verstanden werden, da dies eine starke Vereinfachung der Geschichte des modernen Subjekts wäre (vgl. Hall 1999: 401). Es ist sinnvoll die Fragmentierung der Identität im Zusammenhang mit den durch die Globalisierung hervorgerufenen Veränderungen von kultureller und nationaler Identität zu diskutieren. Die nationale Identität stellt eine besondere Form der Identität sowie eine Hauptquelle der Identifikation zugleich dar und wird durch die Einflüsse der Globalisierung erheblich herausgefordert.

1.2.3 Die Relevanz nationaler Identität

Wir werden nicht mit einer nationalen Identität geboren, sondern erwerben diese auf der Basis von Bedeutungen. Der Staat kann nicht nur als politisches Konstrukt sondern auch als „System kultureller Repräsentationen“ (Hall 1999: 415) verstanden werden, das von Staatsbürgern geformt und erhalten wird. Durch allgemeine nationale Standards – Landessprache, Schulsystem, usw. – schafft der Staat eine Einheit zwischen den Bürgern und eine homogene Kultur, was jedoch nicht mit dem Auslösen kultureller Differenzen gleichgesetzt werden darf. Die kulturelle Macht des Nationalstaates besteht darin, tief greifende Differenzen als Einheit darzustellen. Diese Annah-

me bekräftigt „die Idee, daß nationale Identitäten solange einheitlich und homogen waren, wie es ihnen gelang sich als solche zu repräsentieren“ (Hall 1999: 424).

Nationale Zugehörigkeit und Staatsbürgerschaft erzeugen eine Identität, die man nur als „freier Bürger“ durch direktes oder vermitteltes Mitwirken in den staatlichen Institutionen erlangen kann (vgl. Tully 2002: 155f.). Tully nennt drei Charakteristika der Identität freier Staatsbürger, die für das Problem der Zugehörigkeit relevant sind: Die staatsbürgerliche Identität ist eine Form des Selbstbewusstseins und der persönlichen Entwicklung, die sich im Austausch mit anderen Menschen in öffentlichen, politischen und rechtsgültigen Sphären bildet, in denen politische Macht diskutiert, verhandelt und zuerkannt wird. Zweitens wird dieses Selbstbewusstsein durch Partizipation gewonnen, die das Gefühl des Eingebundenseins in eine politische Gemeinschaft verstärkt. Drittens beinhaltet die Partizipation im Idealfall die Teilnahme an öffentlichen Dialogen darüber, wie und von wem politische Macht ausgeübt wird. In diesen oft unstimmgigen Auseinandersetzungen wird der Zusammenhalt der Staatsbürger gefestigt: „Having a voice' in these activities of discussion and negotiation generates bonds of solidarity and a sense of belonging to the political association“ (Tully 2002: 156).

Wenn das Mitbestimmungsrecht der Staatsbürger jedoch eingeschränkt oder gänzlich unterbunden wird, wird die politische Gemeinschaft als fremd und aufgezwungen empfunden, was dazu führt, dass sich die Menschen anderen Communities zuwenden, die sie mitgestalten können. Durch den Dialog innerhalb dieser sprachlichen, ethnischen oder genderspezifischen Communities wird ein enges Zugehörigkeitsgefühl zu diesen geschaffen, während die nationale Identität in den Hintergrund rückt. Obwohl die Staatsbürger über zahlreiche Möglichkeiten der politischen Partizipation (Wahlen, Volksbegehren, Demonstrationen, Mitgliedschaft in Parteien, u.a.) verfügen, stehen besonders „multiplen Identitäten“ Hürden gegenüber, die eine freie Teilnahme an öffentlichen Dialogen verhindern. Unter diesen Hürden sind die vorherrschenden offenkundigen oder inoffiziellen „Normen öffentlicher Anerkennung“ zu verstehen, die die Identität der Staatsbürger definieren. Diejenigen aber, die über andere Sprachen und Kulturen ihre Persönlichkeit ausdrücken, werden auf zwei Weisen von der öffentlichen,

politischen Mitsprache ausgegrenzt: Zum einen wird ihre identitätsbezogene Differenz nicht anerkannt und zum anderen wird ihnen eine für sie fremde Identität – die Identität der dominanten Kultur – aufgedrängt. Tully betont wie wichtig die Anerkennung dieser Differenz heutzutage ist:

The increasing diversity and insecurity of identity-related differences in an era of globalization fuel the demands for their political recognition and protection. [...] no identity is ever quite identical to itself: it always contains an irreducible element of alterity. Identity is multiplex and aspectival (Tully 2002: 159).

Der Schlüssel der Zugehörigkeit und Legitimität diverser Gruppen innerhalb des Staates liegt für Tully (vgl. 2002: 174f.) eindeutig in der politischen Partizipation und dem Kampf um Anerkennung. Die Fragmentierung einer kulturell vielfältigen Gesellschaft kann nicht durch die Illusion einer homogenen Nationalkultur aufgehoben werden: „Fragmentation is the by-product of the false premise that there is some definitive ordering of the norms of public recognition that ends the struggles once and for all. Belonging is the by product of the democratic freedom that follows from abandoning this false and dangerous premise“ (Tully 2002: 175).

Die Annahme, dass die Globalisierung – insbesondere die globalen Medien durch die Verbreitung westlich dominierter Inhalte – zur Zerstörung nationaler Identitäten führt, ist zwar nicht vollkommen unplausibel, sollte jedoch kritisch hinterfragt werden. Tomlinson beschreibt die Kulturkonzeption der Globalisierungskritiker folgendermaßen: „Once upon a time, before the era of globalisation, there were local, distinct and well-defined, robust and culturally sustaining connections between geographical place and cultural experience. These connections constituted one’s – and one’s community’s – ‚cultural identity‘“ (Tomlinson 2004: 24). Globalisierung wird dann als eine zerstörerische Kraft verstanden, die in diese Welt von vielfältigen, diskreten Kulturen einbricht und deren Existenz gefährdet. Tomlinson (vgl. 2004: 25) hält diese Konzeption des Verhältnisses zwischen Kultur und Globalisierung nicht für komplex genug und argumentiert, dass Globalisierung auch als bedeutende Kraft der Entstehung und Proliferation von Kultur gesehen werden kann. Er betont die Macht der Identität, die

gegen die Einflüsse des globalen Kapitalismus sehr wohl resistent ist bzw. auf diese reagieren kann. Identität sollte nicht einfach als passives Opfer der Globalisierung dargestellt werden: „[...] identity is not, in fact, merely some fragile communal-psychic attachment, but a considerable dimension of *institutionalised* social life in modernity“ (Tomlinson 2004: 25, Hervorhebung im Original). Dies trifft besonders auf die nationale Identität zu, die durch die regulierenden und sozialisierenden Institutionen des Staates – das Gesetz, das Bildungssystem und die Medien – konstruiert wird.

Trotz dieser hier propagierten Macht der nationalen Identität, kann kaum gelehrt werden, dass sich der Nationalstaat heute durch die Entwicklungen der Globalisierung in einer Krise befindet. Die Spannungen, die häufig durch das Zusammenleben multi-ethnischer Gesellschaften entstehen, erschweren den kulturellen Zusammenhalt und die Festigung einer gemeinsamen „nationalen Identität“. Es ist jedoch wichtig, dass diese Herausforderungen für den Nationalstaat des 21. Jahrhunderts nicht mit der Zerstörung nationaler Identität gleichgesetzt werden. Ausgehend von der Annahme, dass die Globalisierung die Globalisierung der Moderne ist und die Moderne der Vorläufer der Identität, sollten laut Tomlinson (vgl. 2004: 26) Globalisierung und Identität nicht einander gegenüber gestellt, sondern in Bezug aufeinander analysiert werden. Andernfalls bleibt die Dynamik der Identitätskonstruktion, die im Kern der Globalisierung der Moderne liegt, unerkannt.

Auf dieser Annahme baut schließlich Tomlinsons Konzept der „complex connectivity“ auf, das weiter unten ausführlicher diskutiert wird. In diesem Zusammenhang ist die Moderne als die Abstraktion sozialer und kultureller Praktiken aus ihren spezifischen, lokalen Kontexten und ihre Institutionalisierung zu verstehen. Die kulturellen Praktiken, über die wir unsere Zugehörigkeit zu einem Ort oder einer Gruppe schaffen, werden in der Moderne institutionalisiert und reguliert und eben darin liegt die Kraft der Moderne. Wir konstruieren unsere Identität anhand von bestimmten Kategorien (Geschlecht, Nationalität, Religion, ethnische Zugehörigkeit, sexuelle Orientierung usw.), die uns durch die modernen Medien – in erster Linie durch das Fernsehen – zur Verfügung gestellt werden. Obwohl diese Repräsentationen nicht einfach passiv absorbiert werden, verweist die Gegenwärtigkeit dieser Kategorien durchaus auf den

strukturierten Charakter der modernen Identitätskonstruktion. Das Individuum der modernen Gesellschaft lebt in diesen Strukturen und identifiziert sich bzw. schafft seine Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch diese Strukturen. Eben durch diese Strukturiertheit der Identitätspositionen kann die Globalisierung neue Identitäten schaffen:

And insofar as globalisation distributes the institutional features of modernity across all cultures, globalisation produces ‚identity‘ where before there were perhaps more particular, more inchoate, less socially policed forms of belonging. Again television, perhaps more than any other cultural form, has a significant role in the global distribution of this modern, institutionalised imagination of subjectivity (Tomlinson 2004: 26).

Dies und nicht die bloße Zerstörung der nationalen Identität ist der „Kulturimperialismus“, den die Globalisierung erzeugt. Weder der Nationalstaat noch die nationale Identität laufen durch die Einflüsse der Globalisierung Gefahr zu kollabieren, dennoch definieren heute viele Menschen ihre Identität über andere Merkmale, wodurch die Dominanz der nationalen Identität geschwächt wird (vgl. Tomlinson 2004: 26f.). Diese anderen Merkmale, über die Identität konstruiert wird, werden zum Teil vom globalen Marketing bereitgestellt und äußern sich in Konsumpraktiken. „The symbolic content of day-to-day life throughout the West is centred not upon religious or national iconography, but upon the images of commercial advertising“ (Deudney/Ikenberry 1999: 193). Marketing- und Werbetechniken sind darauf ausgerichtet eine möglichst breite Masse an Konsumenten zu erreichen und tragen dadurch zur Homogenisierung von Identitäten und zur Minimierung polarisierender ethnischer oder religiöser Charaktere bei. Durch die Stärkung kapitalistischer Identitäten verringert sich die Bedeutung von ethnischen und nationalen Identitäten.

Die globalen Medien tragen wesentlich zur Entstehung supranationaler Gemeinschaften bei und tragen dadurch zum sozialen Wandel bei indem sie die Lebensbedingungen verschiedener sozialer Gruppen visualisieren und diese damit beispielsweise in Arbeitslose, Studenten oder Homosexuelle kategorisieren: „Television in particular visualises common characteristics of certain individuals and as such defines them or confirms the definition of them as a social group. The reach of TV is global, irrespecti-

ve of age, gender, class or nationality“ (Rasmussen 2002: 93). Durch die Identifikation mit einer sozialen Gemeinschaft, die über die Grenzen des Staates hinaus besteht, kann das nationale Zugehörigkeitsgefühl an Bedeutung verlieren. Welche politische und soziale Bedeutung dem Nationalstaat an sich heute noch zukommt, soll weiter unten im Zusammenhang mit dem Deterritorialisierungsprozess diskutiert werden.

1.3 Identität und Sprache

1.3.1 Über die Sprache

Sprache und Kultur stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander: Sie bilden jeweils einen Teil voneinander, sie ergänzen und bedingen sich. Sprache als Ausdrucks- und Kommunikationsmittel ist selbst kulturbedingt, zugleich ist sie aber auch ein Mittel für die Betrachtung und Beschreibung von Kultur (vgl. Oksaar 1996: 208). Menschen erhalten und prägen die Sprache und die Sprache ihrerseits reflektiert wiederum die Menschen und ihre Kultur. „Um Bedeutungen zu produzieren, können wir die Sprache nur benutzen, indem wir uns nach den Regeln der Sprache und den Bedeutungen unserer Kultur positionieren. Sprache ist ein gesellschaftliches und kein individuelles System“ (Hall 1999: 411). Durch das Sprechen einer Sprache aktivieren wir einen weiten Spielraum an lebensweltlichen Bedeutungen, die tief in unseren sprachlichen und kulturellen Systemen verankert sind. Wir können selbst unsere intimsten Gedanken nicht außerhalb dieses Gefüges ausdrücken, da die Symbole über die wir kommunizieren in einem bestimmten kulturellen Kontext erzeugt werden. Der Sinngehalt eines Wortes ergibt sich in Beziehungen der Ähnlichkeit und Differenz, die Worte zueinander haben: „Wir wissen, was ‚Nacht‘ heißt, weil es nicht ‚Tag‘ heißt“ (Hall 1999: 411). Hall verweist hier auf eine Analogie zwischen Sprache und Identität, denn auch Identitäten konstruieren sich über Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Erst in der Relation zum „Anderen“, der man nicht sein kann, kann man sich selbst definieren.

Gleich der Kultur kann die Sprache weder als abgrenzbare Einheit noch als starres Gebilde gefasst werden: „Es gibt keine Sprache, die eine nach außen immer eindeutig abgrenzbare, unveränderliche Einheit bildet. Jede Sprache ist in sich heterogen und befindet sich in einem ständigen Austausch mit anderen Sprachen“ (Dirim 2003: 73). Das Ziehen sprachlicher Grenzen stellt deshalb für die Linguistik eine große Herausforderung dar. So schreibt der Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure:

An weit auseinander liegenden Punkten kann man mit Bestimmtheit sagen: ‚hier herrscht das Französische, hier das Italienische‘, jedoch wenn man die Zwischengebiete betritt, dann verliert sich dieser Unterschied. [...] Die Abgrenzungen der Sprachen sind, ebenso wie die Dialekte, unscharf, da sie von den Übergangserscheinungen, die sich in verschiedenartigen Neuerungswellen ausgebreitet haben, bald von dieser, bald von jener Seite her, gewissermaßen überspült sind (Saussure 1967: 244).

Es ist unmöglich die Sprachen zu zählen, da ihre Einheit niemals bestimmt ist und sich dadurch der arithmetischen Abzählbarkeit entzieht (vgl. Derrida 1997: 25). Ebenso wenig können die genauen Geburtsstunden verschiedener Sprachen festgestellt werden, da sie alle aus einer horizontlosen Vergangenheit auftauchen und ihre Entstehung an keinen Zeitpunkt gebunden werden kann (vgl. Anderson 1999: 144f.).

Im Hinblick auf die Unmöglichkeit sprachlicher Reinheit stellt Derrida zwei Behauptungen auf, die auf den ersten Blick widersprüchlich scheinen: „Man spricht immer nur eine Sprache“ und „Man spricht niemals nur eine Sprache“ (Derrida 1997: 16). „Man spricht immer nur eine Sprache“ bedeutet, dass man immer nur ein Idiom besitzt und immer nur eine Sprache *bewohnen* kann. Daraus folgt, dass selbst jene Menschen, die mehrere Sprachen beherrschen, dazu neigen, nur eine einzige Sprache zu sprechen. Von dieser Sprache kann man wiederum nur in dieser Sprache sprechen, was für Derrida die Unmöglichkeit einer Metasprache und somit die absolute Einsprachigkeit beweist. Die zweite Behauptung, dass man niemals nur eine Sprache spreche, bezieht sich auf die Unmöglichkeit einer reinen Sprache. Derrida führt ein weiteres doppeltes Postulat an: „Ich habe nur eine Sprache, und es ist noch nicht einmal meine“ (Derrida 1997: 15). Er bezieht sich auf die Sprachaneignung in Kolonialgebieten, wobei er besonders auf die Ausbreitung des Französischen – und das

damit einhergehende Verbot des Arabischen – in Nordafrika eingeht. „Weil es kein natürliches, eigentliches Eigentum der Sprache gibt, ist die Gewalt, die sie veranlaßt, allein die der Aneignung. So daß jeder sagen kann: ich habe nur eine Sprache und das ist nicht meine. Meine eigene, meine eigentliche Sprache ist mir eine Fremdsprache“ (Derrida 1997: 22). Auf die Thematik der „Heimatlosigkeit der Sprache“ geht auch Oksaar (vgl. 1996: 225f.) ein. Er stellt fest, dass sich diese häufig für eine gewisse Zeit einstellt, wenn man eine neue Sprache noch nicht ausreichend beherrscht und der alten fremd geworden ist. Diese sprachliche Entwurzelung kann zu Gefühlen der Angst und Hilflosigkeit führen, wodurch die Erfahrung eines „Kulturschock“ wahrscheinlich scheint.

Die Untersagung eine Sprache zu sprechen ist für Derrida die grundsätzlichste Untersagung überhaupt, da aus dem Verbot der Sprache schwerwiegende Identitäts- und Zugehörigkeitsprobleme erwachsen. Die kulturelle Selbstständigkeit ehemaliger Kolonien ist auch heute noch begrenzt, da sie sich in der Sprache des Kolonialherrn ausdrücken müssen, um sich in der Welt verständigen zu können. „Der Inder oder Afrikaner, der nicht auf Hindi oder in Kisuaheli seine antikolonialistischen Manifeste schreibt, sondern auf Englisch oder Französisch, demonstriert damit weniger seine Emanzipation, sondern bestätigt die fortdauernde kulturelle Dominanz der ehemaligen Kolonialmacht“ (Lepenies 1997: 104). Nicht wenige englischsprachige Literaten der ehemaligen Kolonien sind bewusst zu ihrer heimischen Sprache zurückgekehrt, obwohl sie, insofern sie nicht übersetzt werden, einen Großteil ihrer Leserschaft verlieren könnten. Es ist eine kultur- und literaturpolitische Entscheidung zwischen der Herausforderung die Engländer selbst in ihrer Sprache übertreffen zu wollen und dem Interesse an einer lokalen Leserschaft, die die eigene Muttersprache oder den heimischen Dialekt versteht (vgl. Lepenies 1997: 105).

Erst im Vergleich zu anderen wird sich ein Volk seiner eigenen Sprache bewusst, wodurch diese an Bedeutung gewinnt. Saussure geht davon aus, dass jede Sprachgruppe ihr eigenes Idiom für das höchstentwickelte hält: „Ferner glaubt jedes Volk an die Überlegenheit seiner Sprache. Ein Mensch, der eine andere Sprache spricht, gilt dann auch manchmal als unfähig, überhaupt zu sprechen; so scheint das griechische

bárbaros soviel wie ‚stotternd‘ bedeutet zu haben und mit lateinisch *balbus* ‚stammelnd, lallend‘ verwandt zu sein; und auf russisch heißen die Deutschen *Nemtsi*, d.h. ‚die Stummen‘“ (Saussure 1967: 228f., Hervorhebungen im Original).

Ein weiteres Beispiel für den Einfluss der Sprache auf die Kultur und die Konstruktion von Gemeinschaften ist der Niedergang der lateinischen Sprache im Laufe des 17. Jahrhunderts. Zuvor war Latein die einzige Sprache in der unterrichtet wurde. Latein hatte einen sakralen Status, in ihr wurde der überwiegende Teil aller Bücher gedruckt und keine andere Sprache hatte den Wert als Unterrichtssprache zu dienen. Dadurch war die lateinische Sprache ein wichtiges Moment des Zusammenhaltes von „Imagined Communities“ (s.u.). Der Bedeutungsverlust des Lateinischen veranschaulicht die Erschütterung der religiösen Gemeinschaft: „[...] the fall of Latin exemplified a larger process in which the sacred communities integrated by old sacred languages were gradually fragmented, pluralized, and territorialized“ (Anderson 1999: 18f.).

1.3.2 Sprache und Zugehörigkeit

Eine Sprache zu sprechen bedeutet die Fähigkeit mit anderen sinnvoll zu interagieren und einer Sprachgruppe anzugehören, über die man sich identifiziert. Sprache schafft Gemeinsamkeit und erzeugt „Imagined Communities“ (Anderson 1999). Besonders in der Form von Volksdichtungen, Gesellschaftsliedern und Nationalhymnen, die ungeachtet ihres banalen Inhalts oder ihrer eintönigen Melodien an nationalen Feiertagen wieder aufleben, wird der Gemeinschaftssinn gestärkt. Wenn Australier sich erheben um mit großer Hingabe „Waltzing Matilda“¹ zu singen, wird eine imaginäres Kollektiv erzeugt und zwischen Fremden entwickelt sich ein Gefühl der Zugehörigkeit: „If we are aware that others are singing these songs precisely when and as we are, we have

¹ „Waltzing Matilda“ ist Australiens bekanntestes Volkslied und gilt als inoffizielle Nationalhymne. Es ist die offizielle Hymne des australischen Rugby-League Teams und des Rugby-Union Teams, wodurch das Lied, das die Geschichte eines Wanderarbeiters erzählt, zumindest für die Australier anglo-keltischer Abstammung einen wichtigen Teil der australischen Identität bildet. Siehe auch: www.nla.gov.au/epubs/waltzingmatilda

no idea who they may be, or even where, out of earshot, they are singing. Nothing connects us all but imagined sound“ (Anderson 1999: 145).

Durch den Erwerb einer neuen Sprache wird man nicht nur mit einem neuen Repertoire an Vokabeln ausgestattet, es verändert sich auch der gesamte soziokulturelle Erfahrungsraum des Sprechers. Sich einer Sprache anzunähern bedeutet, dass man mit neuen Praxismustern und Machtverhältnissen konfrontiert wird (vgl. Bickes/Bickes 2005: 101). Laut Oksaar eröffnet jede Sprache eine neue Betrachtungsweise der Welt: „Wörter verschiedener Sprachen sind nicht einfach verschiedene Etiketten für dieselben Sachverhalte. Sie sind vielmehr verschiedene Möglichkeiten, die Sachverhalte in der Wirklichkeit zu sehen“ (Oksaar 1996: 211f.). Im Erwerb von Fremdsprachen zeigt sich der dynamische und wandelbare Charakter der Identität und der Einfluss, den die Sprache auf die Identität hat. Sich in einer Sprache verständigen zu können, setzt ein gewisses Maß an kultureller Nähe und die Fähigkeit des Verstehens voraus: „Will man verstehen, wie Menschen sich verständigen, muß neben dem Geltungsbereich von Kultur auch der von Verständigung etwas genauer gefaßt werden. [...] *Verständigung* setzt *Verstehen* voraus. *Verstehen* kann als ein Prozeß aufgefaßt werden, in dem Beziehungen etabliert werden“ (Oksaar 1996: 209, Hervorhebungen im Original). Verschiedene Sprachen und Kulturen können – im Sinne Bourdieus – als *kulturelles Kapital* gesehen werden, das das Entstehen von höher entwickelten Identitäten fördert: „Die Anstrengung, sich eine neue soziale Praxis und zusätzliche fremdsprachige und fremdkulturelle Muster anzueignen, wäre lohnendes Investment, aus dem eine neue, bereicherte und gesellschaftlich gewürdigte Identität hervorgehen kann“ (Bickes/Bickes 2005: 101). Obwohl über Sprache Zugehörigkeit geschaffen wird, kann das Teilhaben an verschiedenen Kulturen zum Infragestellen der eigenen Identität führen, was wiederum das Gefühl hervorrufen kann, man sei in keiner sprachlichen oder kulturellen Gruppe wirklich zu Hause.

Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bildet einen wichtigen Faktor der eigenen Identitätsbildung. Liedke (vgl. 2003: 89) bezeichnet die Sprache als „Moment kollektiver Identität“, mit dem sich eine Gruppe gegenüber einer anderen abgrenzt. Die Kenntnis einer Sprache bedeutet demnach eine neue Mitgliedschaft und den Erwerb eines neuen

„Identitätsausweises“. In einer Untersuchung über die Sozialisation und Integration von türkischen Jugendlichen in Deutschland (Dirim 2003) wurde deutlich, dass das Alltagsleben von Immigranten nach einer flexiblen Spracherweiterung verlangt, die das Sprechen einer Hybridsprache einschließt. Mehrsprachige Personen vergrößern ihr Sprachrepertoire und setzen dieses durchaus strategisch ein. „Da Sprachmischungen einen wichtigen funktionalen Bestandteil des Sprachgebrauchs von mehrsprachigen Kindern und Jugendlichen ausmachen, wirken sie auf verschiedenen Ebenen gruppen- und zugehörigkeitskonstituierend“ (Dirim 2003: 82).

Stald (2002) beschäftigte sich in einer Studie über Mediennutzung unter anderem mit dem Sprachgebrauch junger Dänen, die ethnischen Minderheiten angehören. Es zeigte sich, dass die meisten von ihnen mindestens drei Sprachen benutzen: Die Muttersprache stellt eine Verbindung zu den ethnischen Wurzeln dar, Dänisch wird als Alltagssprache gebraucht und bildet zusätzlich einen wichtigen Integrationsaspekt und Englisch wird als Ausdruck der modernen Gesellschaft und Jugendkultur gesehen. Da die Sprache ein fundamentaler Ausdruck nationaler Identität ist, ist das Erlernen der Sprache des Staates ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur Integration. Die engen Beziehungen zur ethnischen Gruppe werden über den Gebrauch der Muttersprache aufrechterhalten (vgl. Stald 2002: 133).

In einer Untersuchung über das Sprachverhalten Mehrsprachiger in Basel (Lüdi 2003) zeigte sich, dass Einwanderer sehr unterschiedlich auf die Herausforderungen, die die Migration mit sich bringt, reagieren. Ein Teil der Immigranten begrüßt die Veränderungen, von anderen werden sie abgelehnt. Ein Grossteil der Informanten empfand die Migration als Schockerlebnis, durch das sie ihrer vertrauten Umgebung entrissen wurden und sich in Folge in keiner Gruppe mehr solidarisch aufgehoben fühlten. Die bekannten Interpretationsschemata funktionieren möglicherweise nicht mehr, wodurch den Erfahrungen kein Sinn zugeordnet werden kann. Grundsätzlich zeigte sich aber, dass viele Einwanderer die Zweisprachigkeit, die sie entweder bereits besitzen oder in ihrer neuen Heimat erwerben, akzeptieren. Diese Einstellung weist laut Lüdi darauf hin, dass sie „nicht nur die Erweiterung ihres Sprachrepertoires, sondern auch die damit verbundenen Veränderungen auf der Identitätsebene akzeptieren“

(Lüdi 2003: 47). Lüdi unterscheidet zwei Werte, durch die eine Anpassung im Sprachgebrauch motiviert sein kann. Der *instrumentale Wert* bezieht sich auf eine Anpassung mit dem Ziel der besseren Verständigung, während sich der *symbolische Wert* auf eine Anpassung mit dem Ziel der Zugehörigkeit zu einer Gruppe bezieht. Die gegenseitige Beeinflussung von Sprache und Identität zeigt sich anhand des Sprachgebrauchs der Immigranten besonders deutlich: „[...] der soziale Wert der Sprachen bestimmt die Identität in dem Maße, wie sie einen Einfluss auf das Anpassungsbedürfnis (oder die Anpassungsverweigerung) ausübt [...]. Auf der anderen Seite übt die Identität einen maßgeblichen Einfluss auf die Wahrnehmung der Kontaktvarietäten aus und auf das symbolische Kapital, das man ihnen beimisst“ (Lüdi 2003: 56).

Die subjektiven Erfahrungen in einem fremdsprachigen Land unter der Bedingung der Multilingualität stehen in enger Verbindung mit den Wert- und Normalitätsvorstellungen, der Mimik und Gestik und dem kulturellen Gedächtnis. Mehrsprachige Menschen befinden sich in einem Prozess der Transformation, in dem Normen und Verhaltensweisen ständig hinterfragt oder relativiert werden. „Akte des Abwägens, Vergleichens, Verwerfens, Tolerierens, des Erstaunens und der Neuentdeckung sind an der Tagesordnung; zwischen Assimilation und Akkommodation wird das Selbst immer wieder neu positioniert“ (Hu 2003: 2).

Diese Prozesse des Wandels können dabei sowohl als positiv und bereichernd als auch als negativ und belastend empfunden werden. Wenn man bedenkt, dass gegenwärtig mehr als die Hälfte der Menschheit mehr als eine Sprache spricht bzw. in einer mehrsprachigen Umgebung lebt, dann sollte Mehrsprachigkeit heute als weltweiter Normalzustand betrachtet werden. Mehrsprachigkeit ist nicht auf Grenzgebiete potentiell einsprachiger Regionen reduziert, sondern prägt heute durch die zunehmende Mobilität, die den kulturellen und sprachlichen Austausch zwischen Menschen fördert, das gesellschaftliche Zusammenleben in zuvor als einsprachig wahrgenommenen Gegenden (vgl. Lüdi 2003: 39).

Während das Beherrschen mehrerer Sprachen heute weitgehend positiv bewertet wird und als bedeutender Vorteil am Arbeitsmarkt gilt, stand man mehrsprachigen

Personen noch bis ins 20. Jahrhundert misstrauisch gegenüber: „Mehrsprachige wurden schon fast als potenzielle Verräter an der nationalen Sache gesehen. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, wonach die Menschen ursprünglich einsprachig waren und die Mehrsprachigkeit seit dem Turmbau zu Babel als ‚Sprachverwirrung‘ wie ein Fluch Gottes auf der Menschheit lastet“ (Lüdi 2003: 39).

1.3.3 Sprache und Dominanz

Sprache ist ein wesentliches Mittel um eine Situation kulturell zu definieren. Die Kontrolle darüber zu haben, welche Sprache in einem bestimmten Kontext gebraucht wird, hat unmittelbar mit Macht zu tun. Wenn nicht-Englischsprechende Immigranten der ersten Generation gezwungen werden in der Schule oder am Arbeitsplatz Englisch zu sprechen, empfinden sie nicht nur Kommunikationsangst sondern auch Angst vor der unbekanntem kulturellen Situation. Auch wenn die sprachlichen Fähigkeiten ausgezeichnet sind, kann bereits ein dezenter ausländischer Akzent zu Misstrauen über die ehrlichen Absichten und die Wahrheit des Gesagten auf Seiten des Gegenübers führen. Die Macht der Sprache wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass auch Institutionen versuchen festzulegen, wer mit wem wie laut über welche Themen sprechen darf. „Exercising cultural power frequently means changing social rules away from how people *should* behave to how they *can* behave“ (Lull 1995: 79, Hervorhebung im Original).

Verschiedene Sprachen können sehr unterschiedliche Rollen wahrnehmen, durch die sich Hinweise auf ihre weltweite Relevanz ergeben. Als Beispiel dafür führt Nida (1996) an, dass sowohl Mandarin-Chinesisch als auch Englisch weltweit von ungefähr gleich vielen Menschen gesprochen werden. Der bedeutende Unterschied zwischen den Sprechergruppen liegt aber darin, dass ein Viertel der Englisch-Sprechenden diese Sprache als Zweitsprache erlernt hat, während die Anzahl der Personen, die außerhalb Chinas Mandarin-Chinesisch als Zweitsprache beherrschen, vergleichsweise gering ist. Der Grossteil der Immigranten in den USA spricht nach einiger Zeit vorherrschend Englisch, eine Ausnahme bilden Spanisch sprechende Gemeinschaften in New Mexiko,

die über 200 Jahre hinweg ihre Sprache beibehalten haben. Nida sieht den Grund für die Dominanz des Englischen in dieser Zeitsprachigkeit: „The large number of second-language speakers of English is what makes English such an international language for commerce, transportation, and communication“ (Nida 1996: 59).

Die englische Sprache, die sich nach 1945 als weltweites Verständigungsmittel zur *lingua franca* entwickelt hat und deren Dominanz dazu führte, dass andere ebenso häufig verwendete Sprachen zu Regional- oder Lokalsprachen abfielen, deutet auf mehr als nur eine sprachliche Vorherrschaft hin. Hippler (vgl. 2001: 9) schreibt, dass sich das Englische schon lange von England und den USA losgelöst hat und nun eine globale Kulturfunktion wahrnimmt, was jedoch nicht bedeutet, dass sie nicht weiterhin ideologische, westliche Denkweisen transportiert. Der weit reichende Einfluss von Schriftsystemen wird ersichtlich, wenn man bedenkt, dass sie schon seit Jahrhunderten eine Infrastruktur für ökonomische, politische und kulturelle Ausbreitung bereitstellen. „Writing is the DNA of complex culture, that is, of civilization. Just as DNA transmits biological information, so does writing transmit cultural information“ (Bosworth 2004: Internet Ressource). Die Auffassung, dass westliche Technologien automatisch westliche Kultur und Gesellschaftsverhältnisse erzeugt, muss dadurch relativiert werden, dass technologische Verbesserungen sowohl im Mittleren Osten als auch in China die Möglichkeit zur Wiederbelebung alter Traditionen und Identitäten geschaffen haben. Bosworth (2004) folgert daraus, dass durch moderne Technologien zwar der weltweite Massenkonsum gefördert wird, soziale Grundinstitutionen wie Religion, Familie oder Heirat davon jedoch relativ unbetroffen bleiben.

Das Westromanische Alphabet wird von zwei Schriftsystemen – dem Arabischen und dem Chinesischen – gleichermaßen herausgefordert, woraus Bosworth (2004) prognostiziert, dass die globale Machtverteilung in Zukunft nicht mehr allein in den Händen des Westens liegen werde, sondern ein multipolares Weltsystem geschaffen werden würde. China entwickelt Computerplattformen und Betriebssysteme, die gänzlich auf der Logik von Ideogrammen aufbauen und deren Programme komplett losgelöst von der englischen Sprache sind. Im Mittleren Osten, ersetzt das arabische Alphabet langsam den Gebrauch der romanischen Schrift am Computer und im In-

ternet. Welches Ausmaß diese Entwicklungen letztendlich annehmen, ist schwer zu beurteilen, laut Keniston wird die Computersprache zukünftig aber eine entscheidende Rolle im Globalisierungsprozess einnehmen: "[...] the language in which computing takes place is a critical variable in determining who benefits, who loses, who gains, who is excluded – in short, how the Information Age impacts the peoples and cultures of the world“ (Keniston 1999: Internet Ressource).

Der Versuch eine Weltsprache abseits des Englischen zu etablieren, ist zwar nicht gänzlich gescheitert, konnte sich aber nicht in großem Rahmen durchsetzen. Ende des 19. Jahrhundert entwickelte Ludwik Zamenhof die Plansprache Esperanto, die als neutrales Verständigungsmittel für die internationale Kommunikation dienen sollte, ohne aber andere Sprachen zu ersetzen. Esperanto sollte als Zweitsprache für alle einfach erlernbar sein und die kulturelle Gleichberechtigung fördern. Da sich das Vokabular fast ausschließlich von klassischen und modernen europäischen Sprachen – wie Latein, Griechisch, germanischen und romanischen Sprachen – ableitet, ist Esperanto stark eurozentrisch, was dem eigentlichen Ziel, über eine neutrale Sprache für die internationale Kommunikation zu verfügen, widerspricht. Obwohl regelmäßig ca. 100 Zeitschriften in Esperanto erscheinen und auch einige Rundfunksender Programme in dieser Sprache verbreiten, wird sich Esperanto sicher nicht zur lingua franca entwickeln. Andere Sprachen – in erster Linie Englisch, aber auch Mandarin-Chinesisch, Spanisch, Arabisch und Hindi – haben weltweit größere Bedeutung und sind weiter verbreitet, wodurch sie als globale Sprachen der internationalen Politik, Wirtschaft und Wissenschaft wesentlich besser geeignet sind (vgl. Tomlinson 1999: 78).

Kapitel 2

Kultureller Wandel

2.1 Kultur und Raum

In diesem Abschnitt soll diskutiert werden, wie sich die Wahrnehmung von Räumen und Distanzen durch verschiedene Prozesse der Globalisierung – steigende Mobilität, globale Medien oder zunehmende Migration – verändert hat. Diese Auseinandersetzung soll ein Verständnis für das Verhältnis von Kultur und Raum schaffen, das durch die Globalisierung beeinflusst wird. Auf dieser Basis kann schließlich die Deterritorialisierung von Kultur bzw. die Entstehung von „displaced identities“ behandelt werden.

2.1.1 Fünf Dimensionen des globalen Kulturflusses

Die Komplexität der gegenwärtigen globalen, kulturellen Ökonomie hängt laut Appadurai mit fundamentalen Trennungen zwischen den Bereichen Wirtschaft, Kultur und Politik zusammen. Für die Erforschung dieser Trennungen muss der Blick auf die Beziehungen zwischen den fünf Dimensionen des globalen Kulturflusses gelegt werden, die Appadurai (2002: 296ff.) *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* und *ideoscapes* nennt. All diese „Landschaften“ sind Konstrukte aus der

Perspektive verschiedener Akteure wie beispielsweise Nationalstaaten, multinationale Konzerne, ethnische und religiöse Gemeinschaften, subnationale Bewegungen bis hin zu persönlichen Gruppen und Dörfern. Das Individuum stellt die kleinste Einheit innerhalb dieser Landschaften dar, die die Basis für „imagined worlds“ bilden. Als „imagined worlds“ bezeichnet Appadurai - in Anlehnung an Benedict Andersons „imagined communities“ - verschiedene Welten, die durch die historisch geprägten Vorstellungen von Menschen und Gruppen auf der ganzen Welt konstruiert werden. Diese fünf Dimensionen sind folgendermaßen gekennzeichnet:

Ethnoscapes bezeichnet den Bereich von Personen, die die „shifting world“, in der wir heute leben, konstruieren: Touristen, Immigranten, Flüchtlinge, Gastarbeiter, usw. Unter *Technoscapes* versteht Appadurai die globale Konfiguration der Technologie sowie die Tatsache, dass sich Technologien heute mit Hochgeschwindigkeit über zuvor unüberwindbare Grenzen hinweg fortbewegen. *Financescapes* sind geprägt von Währungsmärkten, nationalen Aktienmärkten, und Handelsspekulationen, die enorme Geldsummen extrem schnell über nationale Drehkreuze bewegen, wodurch die globale Kapitalverteilung heute schneller, mysteriöser und schwieriger zu verfolgen ist denn jemals zuvor. Der kritische Punkt ist, dass die globale Beziehung zwischen diesen drei Dimensionen zerklüftet und unvorhersehbar ist, da alle drei ihren eigenen Zwängen und Anreizen unterliegen.

Auf diesen Dimensionen bauen dann zwei weitere Landschaften auf: *Mediascapes* beziehen sich auf die Verbreitung von elektronischen Ressourcen für die Produktion und Verbreitung von Information einerseits und die Distribution von Vorstellungen von der Welt, die durch diese Medien kreiert wurden, andererseits. „What is most important about these mediascapes is that they provide [...] large and complex repertoires of images, narratives and ‚ethnoscapes‘ to viewers throughout the world, in which the world of commodities and the world of ‚news‘ and politics are profoundly mixed“ (Appadurai 2002: 299). Das bedeutet, dass viele Zuschauer weltweit die Medien selbst als kompliziertes, zusammenhängendes Repertoire von Print, Zelluloid und elektronischen Bildschirmen wahrnehmen. Die Grenzen zwischen den realen und fiktionalen Landschaften, die sie sehen, verschwimmen. Je weiter die Zuschauer dann

von den direkten Erfahrungen des Großstadtlebens entfernt sind, umso wahrscheinlicher wird es, dass sie „imagined worlds“ konstruieren. *Ideoscapes* sind ebenfalls eine Reihe von Vorstellungen, welche häufig direkt politisch sind oder einen engen Zusammenhang mit der Ideologie des Staates sowie der Ideologie von Gegenbewegungen zum Staat haben, die ausdrücklich daran interessiert sind die staatliche Macht oder zumindest einen Teil dieser Macht für sich zu gewinnen.

Die Trennung dieser fünf Dimensionen sind Appadurais zentrales Argument bei der Erklärung gegenwärtiger globaler Kulturströme: „[...] people, machinery, money, images, and ideas now follow increasingly non-isomorphic paths: of course, at all periods in human history, there have been some disjunctures between the flows of these things, but the sheer speed, scale and volume of each of these flows is now so great that the disjunctures have become central to the politics of global culture“ (Appadurai 2002: 301).

2.1.2 Die Erfahrung von Nähe

Obwohl die Veränderung von Kulturen durch gegenseitigen Austausch kein neues Phänomen sind, betont Hippler (vgl. 2001: 1), dass die Interaktion zwischen räumlich weit entfernten Gesellschaften heute durch moderne Medien um ein Vielfaches schneller verläuft als in früheren Jahrhunderten und dadurch wesentlich intensiver geworden ist. Durch Globalisierung wurden neue Formen des kulturellen Wandels geschaffen, die sich auf das Verhältnis zwischen lokalen und nationalen Kulturen und ihrem kulturellem Gesamtsystem beziehen.

Globalisierung ist laut Tomlinson (1999) eine empirische Bedingung der modernen Welt, die er „complex connectivity“ nennt. Nach diesem Konzept verweist Globalisierung auf das sich immer schneller entwickelnde und immer dichter werdende Netzwerk von Verbindungen und Interdependenzen, die das moderne soziale Leben kennzeichnen. Kultur ist für die Globalisierung relevant, da sie ein intrinsischer Aspekt des gesamten Prozesses der „complex connectivity“ ist. Die Auswirkungen der Kultur

auf die Globalisierung zeigen sich im Zusammenhang mit kulturell geprägten, lokalen Handlungen, die jedoch globale Konsequenzen nach sich ziehen. Die Welt der „complex connectivity“ besteht unter anderem aus einem globalen Marktplatz, internationalem Modestil, Arbeitsteilung und einem gemeinsamen Ökosystem. Durch diese kollektiven Sphären werden unzählige alltägliche Handlungen von Millionen von Menschen mit dem Schicksal von weit entfernten, unbekanntem Anderen verbunden. All diese individuellen Handlungen werden innerhalb kultureller Bedeutungskontexte lokaler Lebenswelten unternommen, in denen kulturelle Codes und geringe Differenzierungen von diesen Codes persönliche und kulturelle Identitäten erzeugen. In der Art und Weise, wie diese kulturellen Handlungen die globale Arena beeinflussen, zeigt sich primär der Einfluss den die Kultur auf die Globalisierung hat (vgl. Tomlinson 1999: 25f.).

Tomlinson unterscheidet die Begriffe „connectivity“ und „proximity“, die beide unterschiedliche Arten der Nähe ausdrücken, die wir durch globale Entwicklungen heute erfahren. Während sich „connectivity“ auf die Überwindung von räumlicher Distanz bezieht, bedeutet „proximity“ die Verringerung kultureller Distanz. „Proximity“ steht metaphorisch für die zunehmende Unmittelbarkeit von in Wirklichkeit distanzierten Beziehungen. Die Verbindungen, die unser Leben beeinflussen - beispielsweise Netzwerke, die unsere Bank mit dem globalen Kapitalmarkt verbinden oder weltweite Umweltprobleme, mit denen wir konfrontiert sind - werden hier so verstanden, als ob sie uns tatsächlich einander näher brächten.

„Connectivity“ auf der anderen Seite bedeutet, dass sich unser Verständnis von Raum verändert, wir erfahren Distanzen auf eine andere Art und Weise. Entfernte Orte sind entweder durch Transatlantikflüge oder durch die Repräsentation der Medien- und Kommunikationstechnologien erreichbar geworden. Phänomenologisch betrachtet, ist Distanz heute eher eine zeitliche als eine räumliche Sequenz. Diese Verschiebung zeigt sich am besten am Beispiel von Flugzeugen, die in gewisser Weise zu Zeitkapseln geworden sind: „Going from London to Madrid is one mealtime; from Madrid to Mexico two mealtimes, a movie and a period of sleep“ (Tomlinson 1999: 4).

Friedman (2002b) geht im Gegensatz zu Tomlinson davon aus, dass die Welt heute keineswegs in höherem Maße globalisiert ist, als sie es am Anfang des 20. Jahrhunderts war. Dies begründet er ausgehend von der Annahme, dass das „Zusammenwachsen der Welt“ kein junges Phänomen der Globalisierung ist, sondern aufgrund der wichtigen, technischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert entstand: „Submarine telegraphy cables from the 1860s onwards connected intercontinental markets. They made possible day-to-day trading and price-making across thousands of miles, a far greater innovation than the advent of electronic trading today“ (Friedman 2002b: 17). Friedman will zeigen, dass die Globalisierung keinen evolutionären Charakter hat, sondern historisch begründet ist und dass wir uns daher nicht einfach von etwas einst lokal Verortetem zu einer größeren Dimension bewegen. Globalisierung wird so als ein „Phasen-Phänomen“ gesehen, das in bereits existierenden globalen Systemen abläuft. Darüber, dass wir uns heutzutage in dieser Phase der Globalisierung befinden, kann kein Zweifel sein. Globalisierung als menschliche Erfahrung ist immer eine Frage der Lokalisierung und der möglichen Erfahrungsräume des Subjekts: „Globalisation can only be conceived by such reduction. It is in this sense the real compression of time-space, the contraction of the world. But it is represented as the extension of the subject rather than the reduction of the world“ (Friedman 2002b: 21).

Dass die Interaktion über weite Distanzen durch die Medien ermöglicht und in Folge enorm zugenommen hat, kann kaum bestritten werden. Die Art und Weise wie Distanzen und der Raum an sich heute wahrgenommen werden, hat sich verändert und es stellt sich die Frage wie die Sozialstrukturen in einer dedeterritorialiserten Welt gestaltet sind. McLuhan (1968) schreibt, dass die high-tech Medien in der Lage seien den vormodernen Lebensstil des Dorfes wieder herzustellen, da ihre Unmittelbarkeit die Nähe der face-to-face Kommunikation über Distanzen ermöglicht. Hjarvard bewertet McLuhans Idee des „globalen Dorfes“ zwar als prinzipiell sinnvoll aber dennoch irreführend, da McLuhans Beschreibung des medialen Einflusses nicht auf eine globale Ebene zutrifft, sondern vielmehr die Rolle des nationalen Rundfunks charakterisiert: „They [Radio und Fernsehen] established the nation as a universal and common social space and made the national community the self-evident locus of cultural

and social reference. [...] As such, broadcasting created a 'national village' (Hjarvard 2002: 72). Globale Medien dehnen diesen nationalen Sozialraum nicht einfach auf eine globale Reichweite aus, sondern fördern die Entstehung eines mehrdimensionalen Kommunikationsmusters auf globaler Ebene, welches die Kommunikation in und zwischen diversen Gruppen ermöglicht. Hjarvard argumentiert, dass die Transformationen im Medienbereich nicht zu dörflichen Strukturen zurückführen, sondern die kulturelle Urbanisierung vorantreiben. Während man im Dorf wenige aber bindende soziale Beziehungen unterhält, die sich über Jahre aufgebaut haben, kann man in einer Metropole soziale Beziehungen aller Art erfahren, die typischer Weise eher unverbindlich sind. Während Presse und Rundfunk die Strukturen des „nationalen Dorfes“ repräsentieren, gleicht die Art und Weise wie soziale Beziehungen im Internet eingegangen werden bzw. wie das Satellitenfernsehen genutzt wird, der Lebensweise in einer Metropole, in der man eine Vielzahl an möglichen sozialen Rollen einnehmen kann. Auch die Zeitstrukturen im „nationalen Dorf“ unterscheiden sich erheblich von jenen in der „globalen Metropolis“. Während sich im ersten Fall die Bewohner an die vorgegebenen Zeitstrukturen anpassen, was zur Synchronisierung sozialer Aktivitäten führt, besteht in der Metropole zeitliche Flexibilität (vgl. Hjarvard 2002: 73f.).

Um die enge Verbindung zwischen der Moderne und der Transformation von Raum und Zeit verstehen zu können, ist es laut Giddens (vgl. 1990: 17) notwendig einen Kontrast zur Raum-Zeit-Beziehung der Vormoderne zu zeichnen. In der Vormoderne fiel die Zeit universell mit einem Ort zusammen. Man konnte nicht von einer bestimmten Tageszeit sprechen ohne damit automatisch auf einen sozialräumlichen Zusammenhang zu verweisen. Mit der Ausbreitung der Moderne begann sich die Verknüpfung von Raum und Zeit, erst durch die Entwicklung der mechanischen Uhr und der damit einhergehenden Bestimmung von Tageszonen und später durch die weltweite Standardisierung des Kalenders, langsam aufzulösen. Der Prozess der Raum-Zeit-Trennung ist jedoch nicht allumfassend sondern schließt, wie die meisten Entwicklungen, dialektische Eigenschaften ein. Ein Fahrplan mag zwar auf den ersten Blick als reine Auflistung von Abfahrts- und Ankunftszeiten erscheinen, tatsächlich jedoch gibt er Auskunft über genaue Raum-Zeit-Koordinationspunkte. Die Raum-Zeit-Trennung

kappte die Verbindung zwischen sozialen Aktivitäten und ihrer Einbettung in einen bestimmten Kontext der Gegenwart und führte zu einer Transformation in der sozialen Verortung von Kulturen, die „disembedding“ genannt wird. Im Gegensatz zum englischen Wort „embedding“, bezeichnet der Begriff „disembedding“ das Herauslösen sozialer Beziehungen aus dem lokalen Interaktionskontext. Durch die Befreiung von lokalen Bräuchen und Konventionen bringt das „disembedding“ eine Vielzahl von Veränderungsmöglichkeiten mit sich. Moderne Organisationen sind, im Gegensatz zu traditionellen Gesellschaften, in der Lage lokale und globale Anliegen zu verbinden und verändern damit das Leben von Millionen von Menschen (vgl. Giddens 1990: 20f.).

Für internationale Konzerne stellt die Überwindung kultureller Unterschiede eine entscheidende Erleichterung bei der Geschäftsabwicklung dar. Das Reduzieren kultureller Differenzen, das Tomlinson „functional proximity“ nennt, ist für das reibungslose Funktionieren universaler Handelsbräuche von großer Bedeutung. Dieser Prozess der Angleichung darf jedoch nicht mit kultureller Homogenisierung gleichgesetzt werden, da „functional proximity“ keine Vereinheitlichung aller Kulturen zum Ziel hat, sondern ausschließlich indifferente Räume und Verbindungswege für internationale Geschäftstätigkeiten schaffen will (Tomlinson 1999: 7). Flughäfen und Businesshotels sind sich weltweit sehr ähnlich und haben nur eine geringe kulturelle Prägung, was dem internationalen Publikum, von dem diese Orte frequentiert werden, die Orientierung erleichtert. Wer sich mehrmals in Flughäfen aufgehalten hat, hat für diese Orte ein Verhaltensmuster erlernt, auf das weltweit zurückgegriffen werden kann, da alle Airports ähnlich konstruiert sind. Diese Orte ohne kulturelle Identität, die nicht für einen Aufenthalt, sondern nur für die Durchreise gedacht sind, nennt Marc Augé „non-lieux“ – Nicht-Orte.

2.1.3 Der Nicht-Ort

Durch die Deterritorialisierung wurde nicht nur die Bindung kultureller Erfahrung an einen bestimmten Ort geschwächt, es kam auch zu einer Transformation des Ortes

selbst. Aus realen Orten entstanden Nicht-Orte, die Augé als identitätslose Räume definiert: „So wie ein Ort durch Identität, Relation und Geschichte gekennzeichnet ist, so definiert ein Raum, der keine Identität besitzt und sich weder als relational noch als historisch bezeichnen lässt, einen Nicht-Ort“ (Augé 1994: 92). Die Welt ist heute übersät von Nicht-Orten, die sich durch ihre Flüchtigkeit auszeichnen. Es sind Transiträume wie Flughäfen, Autobahnen oder Supermärkte, die durchquert und hinter sich gebracht werden, an denen man jedoch nicht verweilt. Man könnte sagen, Nicht-Orte sind der Weg und nicht das Ziel. Das Konzept des Nicht-Ortes beschäftigt sich sowohl mit dem Ort selbst, der auf bestimmte Zwecke hin konstruiert ist, als auch mit der Beziehung zwischen einem Individuum und diesem Ort. Die Vermittlung zwischen Individuum und Nicht-Ort erfolgt über Worte und Symbole, die als Gebrauchsanweisungen zu verstehen sind. Es handelt sich dabei um Verkehrsschilder, Begrüßungsansagen oder „Rauchen verboten“-Hinweise. Ort und Nicht-Ort existieren niemals in reiner Gestalt, da sich Orte stets neu zusammensetzen.

Während der Ort nie gänzlich aus dem Nicht-Ort verschwindet, kann sich dieser wiederum nie vollständig herstellen. Sobald Individuen an einem Nicht-Ort zusammenkommen, entsteht etwas Soziales und es wird ein Ort erzeugt. Für Augé ist der Raum der Übermoderne, der durch die Nicht-Orte konstruiert wird, von folgendem Widerspruch geprägt: „Er hat stets nur mit Individuen zu tun [...], doch er identifiziert, sozialisiert und lokalisiert diese Individuen lediglich am Eingang oder am Ausgang. Das soziale Spiel scheint anderswo als an den Vorposten der Gegenwart stattzufinden“ (Augé 1994: 130). Für einen Teil von Menschen, die Tomlinson „permanente Einheimische“ nennt, wird der Nicht-Ort aber ohne Zweifel als realer Ort empfunden. Für das Check-in Personal, den Gepäcksdienst, die Putzangestellten oder das Sicherheitspersonal bildet der Flughafen ihren Arbeitsplatz und wird für diese Menschen dadurch zum wirklichen Ort (vgl. Tomlinson 1999: 111f.). Die Erfahrung von Nicht-Orten ist die Erfahrung der Entfremdung und bildet einen Teil deterritorialisierter Kultur. Der Raum des Nicht-Ortes befreit das Individuum aus seiner Identität und von seinen gewohnten Bestimmungen und macht es zum bloßen Passanten, Kunden

oder Autofahrer. Statt einer besonderen Identität oder Beziehung zur Umwelt wird nur Ähnlichkeit und Einsamkeit geschaffen:

Das einzige Gesicht, das er sieht, die einzige Stimme, die Gestalt annimmt in dem schweigsamen Dialog, der sich zwischen ihm und der Landschaft mit den an ihn wie an die anderen gerichteten Texten entwickelt, sind seine eigenen – Gesicht und Stimme einer Einsamkeit, die um so verwirrender ist, als sie an die Einsamkeit von Millionen anderen gemahnt (Augé 1994: 121).

Im Raum des Nicht-Ortes wird die eigene Identität nur bei Grenzkontrollen oder Kreditkartenbezahlung wieder gefunden, ansonsten herrscht Anonymität und Isolation. Diese Auffassung der totalen Entfremdung durch den Nicht-Ort muss aber durch Tomlinsons „permanente Einheimische“ relativiert werden. Nicht-Orte sind demnach Kommunikationsräume, in denen nicht nur flüchtige und belanglose soziale Begegnungen zwischen deterritorialiserten Fremden möglich sind, sondern auch dauerhafte Beziehungsnetzwerke. Der Nicht-Ort kann somit nicht unbedingt als sozial und kulturell steriler Raum definiert werden.

2.1.4 Die Loslösung vom Raum

Deterritorialisierung ist zu einer der zentralen Kräfte der modernen Welt geworden. Unter Deterritorialisierung ist die Schwächung kultureller Verortung zu verstehen, was einerseits durch höhere Mobilität und andererseits durch die Verbreitung kultureller Inhalte über globale Medien passiert. Lull beschreibt den Deterritorialisierungsprozess radikal als „the tearing apart of cultural structures, relationships, settings, and representations“ (Lull 1995: 151). Die Veränderung in der Wahrnehmung von Raum und Distanz fordert die traditionelle Konzeptualisierung von Kultur heraus, in welcher Bedeutungskonstruktion immer an einen bestimmten Ort gebunden war. Die vielfältige Durchdringung der Lokalität führt zur Auflösung der Bindung von Bedeutungen an einen bestimmten Ort. Kultur kann heute nicht mehr als etwas gedacht werden, das unweigerlich eine konzeptuelle Verbindung zu einer Lokalität hat. Bedeu-

tungen werden in gleichem Maße von Menschen, die sich ständig in Bewegung befinden sowie durch Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Kulturen erzeugt. Diese wesentliche Veränderung in der Konzeption von Kultur, die primär mit der Deterritorialisierung zusammenhängt, bedeutet aber weder, dass wir die Welt heute als kulturelle Kosmopoliten erfahren, noch dass eine Weltkultur entsteht. Der Unterschied liegt darin, dass sich der kulturelle Horizont, innerhalb dessen wir unsere Existenz gestalten, auf eine globale Ebene ausgeweitet hat. Wenn Kultur nur als deterritorialisierte „travelling culture“ konzeptualisiert wird, ohne den Stellenwert ihrer Wurzeln zu berücksichtigen, entsteht jedoch ein zu einseitiges Bild: „we need to see ‚roots and routes‘ as always coexistent in culture“ (Tomlinson: 1999: 29).

Die Loslösung der Bedeutungskonstruktion aus der kulturellen Tradition entspricht aber nicht unbedingt den Alltagserfahrungen der meisten Menschen: „[...] a huge proportion of cultural experience is still for the majority the day-to-day experience of physical location, rather than of constant movement“ (Tomlinson 1999: 29). Der Großteil der Menschheit erfährt die Auswirkungen der Globalisierung weniger durch die ständige Bewegung zwischen weit entfernten Orten, sondern von zu Hause aus über die Medien.

Die Medien tragen durch die Erweiterung unseres Erfahrungshorizontes wesentlich zur Deterritorialisierung von Kulturen bei. Die Allgegenwärtigkeit moderner Kommunikationstechnologien führt dazu, dass die Grenzen zwischen medial vermittelten Erfahrungen und direkten Erfahrungen verschwimmen. Tomlinson (vgl. 1999: 156f.) hält eine Unterscheidung zwischen beiden für unerlässlich, weist jedoch darauf hin, dass man nicht unmittelbare, authentische Erfahrung auf der einen Seite von medialer, künstlicher Erfahrung auf der anderen trennen sollte. Sinnvoller ist es beide als unterschiedliche phänomenologische Arten der Wahrnehmung zu begreifen, von denen keine der anderen gegenüber ein Privileg besitzt. Ohne Zweifel kann das Ansehen einer weit entfernten Katastrophe nicht mit dem Erleben der Situation vor Ort verglichen werden. Medial vermittelte Bilder von Krisen in fernen Ländern haben meist nur geringen Einfluss auf unser Alltagsleben und bringen uns diesen Gegenden nicht unbedingt näher. Diese phänomenologische Distanz zu medialen Ereignissen rührt zum

Teil aus der Unmöglichkeit ins Geschehen einzugreifen: „Being routinely presented with images and information about events which are remote from our local lifeworld, and over which we have no control or possibility of intervention, means that we *inevitably* experience ourselves as, in certain sense, outside them“ (Tomlinson 1999: 175f., Hervorhebung im Original). Obwohl mediale Erfahrungen unser Alltagsleben nur in geringem Maße prägen, beeinflussen sie entscheidend unser Bild von der Welt.

Durch das enorme Informationsangebot, auf das im Internet jederzeit zugegriffen werden kann, entstehen Meinungen über verschiedene globale Geschehnisse nicht mehr unbedingt aus der Perspektive des eigenen Kulturkreises, sondern werden distanziert vom nationalen oder regionalen Standpunkt gebildet. In dieser Loslösung vom Raum, die eine kulturelle Unbestimmtheit mit sich bringt, zeigt sich die Ambiguität der Deterritorialisierung. Die modernen Kommunikationstechnologien bedeuten einerseits einen Ausgang aus der eigenen Kultur und andererseits einen Zugang zu unseren privaten Lebensbereichen. Die Grenzen zwischen Privatsphäre und öffentlichem Raum verschwimmen dadurch: „Communicational connectedness, being ‚plugged into‘ the global media and communications network has implications for our experience of the distinction between a public and a private sphere“ (Tomlinson 1999: 116).

Der kulturell angemessene Raum für den Gebrauch von Kommunikationsmitteln hat sich verändert. Die Bereitschaft der Menschen Privates im öffentlichen Raum Preis zu geben zeigt sich besonders gut am Beispiel des Telefonierens in der Öffentlichkeit. Bei der Konstruktion der ersten Telefonzellen ist man davon ausgegangen, dass für ein Telefongespräch ein abgesonderter Raum benötigt werde, der nicht nur Ruhe sondern auch Privatsphäre bietet. In den alten, robusten Kabinen spiegelt sich eben dieser Gedanke wider. Veränderungen im Design und die zunehmende Öffnung von Telefonzellen reflektieren die Akzeptanz der Benutzer in der Öffentlichkeit eine private Unterhaltung zu führen. Durch die rapide Ausbreitung der Mobiltelefonie hat sich das Bedürfnis nach einem abgegrenzten Raum zum Telefonieren weitgehend aufgelöst. Es scheint für die meisten Menschen sehr einfach geworden zu sein die Präsenz physisch naher Personen auszublenden und die Intimität mit einem „televermittelten“ Gesprächspartner weitgehend unbeeinflusst zu lassen (vgl. Tomlinson 1999: 167). Es

ist daher davon auszugehen, dass der Wegfall der Privatsphäre beim Telefonieren nicht unbedingt als Mangel wahrgenommen wird.

2.2 „Displaced Identities“

Neben der weltweiten Verbreitung kultureller Inhalte durch die Medien besteht die Hauptursache für die Deterritorialisierung von Kultur in der zunehmenden Mobilität, wobei die Migration von Menschen aus Entwicklungsländern in Industrieländer einen wesentlichen Teil der Bevölkerungsbewegung darstellt. Das Verlassen des eigenen Kulturraumes, das Eintauchen in eine neue Sprache und die Konfrontation mit unbekanntem Verhaltensmustern können dazu führen, dass sich Immigranten entwurzelt fühlen. Hall beschreibt diese entwurzelten, oft vertriebenen Menschen, die aus ihren vertrauten Gemeinschaften und Lebensweisen herausgerissen wurden folgendermaßen: „Sie sind Produkte der neuen Diaspora, die sich in der ganzen Welt formieren. Sie sind gezwungen, in mindestens zwei Identitäten zu leben, mindestens zwei Kultursprachen zu sprechen, zwischen ihnen zu verhandeln und zu ‚Übersetzen‘. [...] Sie sind das Produkt der Kulturen des Hybriden“ (Hall 1995: 40f.). Einerseits erhalten diese hybriden Identitäten die Nähe zu den Traditionen ihres Herkunftslandes und identifizieren sich auch weiterhin mit diesen, andererseits erkennen sie auch die Notwendigkeit sich in der neuen kulturellen Umgebung einzuleben und Teile dieser Kultur in sich aufzunehmen. Um die Lage von „displaced identities“ und Minderheiten verstehen zu können, müssen laut Silverstone (vgl. 2002: 107) die Medien ins Zentrum des Interesses gestellt werden, da unser Bild von der Welt durch sie geprägt und verändert wird. Die Medien haben die Macht einen bedeutenden Beitrag zur Stärkung von Identität und Gemeinschaft in einer fragmentierten Welt zu leisten.

2.2.1 Die Bedeutung der Medien für „displaced identities“

Wie das Verhältnis von Medien und Kultur konzipiert wird hängt von der Grundanschauung über Kultur ab. Wenn Kultur als statisches Gebilde verstanden wird, kann nur angenommen werden, dass sie als absolutes Wertesystem durch die Medien abgebildet wird. Wenn man jedoch von einem dynamischen Charakter der Kultur ausgeht (und nur so kann Kultur heute überhaupt gedacht werden), kann man diese nicht mehr als rein passiven Aspekt der Medienrepräsentation sehen. In diesem Fall wird den Medien die Funktion der Wirklichkeitskonstruktion durch Thematisierung zugesprochen, wodurch sie die kulturellen Ausrichtungen von Gesellschaften sichern: „Ohne Medien wäre der soziale Abgleich des Kulturprogramms einer Gesellschaft überhaupt nicht mehr möglich. Das heißt: Die Kultur einer modernen Gesellschaft ist immer eine Medienkultur“ (Meckel 2001: 129). Die Medien handeln nie in einem kulturellen Vakuum sondern werden immer durch einen bestimmten kulturellen Hintergrund in ihrer Thematisierungsfunktion und Repräsentationsweise beeinflusst. Bezüglich der Möglichkeit der sozialen Konstruktion kultureller Realität durch die Medien hat Lull schwerwiegende Einwände:

[...] mass media can neither reflect nor construct sociocultural reality as no such pure or permanent thing exists anyway. Furthermore, media programmers have no interest in reflecting or creating reality. [...] There is no commitment to faithfully produce anything except that which quickly catches the public's fantasy and turns at least a short-term profit (Lull 1995: 74).

Trotz der pessimistischen Auffassung von der Intentionen der Medienmacher, bestreitet Lull nicht die kulturelle Macht der Medien. Es zeigte sich, dass Produkte, die sich im Fernsehen und dem Rest der kommerziellen Kultur – insbesondere in Film und Musik – durchsetzen, zu weithin anerkannten und zugänglichen Ressourcen werden, die von den Zuschauern für die Ausübung kultureller Macht genutzt werden. Viele der größten sozialen Konsequenzen der Populärkultur entstehen gerade dadurch, dass Menschen die Symbolik der Medien nutzen, um sich selbst auszudrücken und andere zu beeinflussen. Die Medien fördern routinemäßige kulturelle Autoren, die aufgrund

ihrer Denk- und Handlungsweise, die Vorstellungen der Zuschauer erfassen. Das Publikum identifiziert sich mit diesen Bildern und wendet die kulturellen Repräsentationen in ihren alltäglichen Lebenssituationen an (vgl. Lull 1995: 74f.). Daraus zeichnen sich die kulturelle Macht der Medien und ihr Einfluss auf die Lebenswelt der Konsumenten ab.

Silverstone (2002) setzt sich mit der Frage auseinander, wie und mit welchen Konsequenzen Minderheiten am medialen Raum teilnehmen. Das Herausgeben einer Minderheitenzeitung oder die Verbreitung kulturspezifischer Inhalte über einen Fernsehsender stellt für Minoritäten eine bedeutende Chance dar, da sie dadurch in der Lage sind auf sich aufmerksam zu machen bzw. ihre Präsenz in der Gesellschaft zu erhalten. Die Veröffentlichung kultureller Inhalte bedeutet jedoch nicht automatisch, dass diese auch von einem breiteren Publikum wahrgenommen und konsumiert werden.

Die Bewahrung kultureller Traditionen bildet für entwurzelte Migrantengemeinschaften neben der materiellen Absicherung einen wichtigen Aspekt ihrer Existenz. Der Austausch in den Communities läuft einerseits über lokale Beziehungen, andererseits werden Mitglieder aus verschiedenen Städten oder Ländern über globale Netzwerke miteinander in Verbindung gesetzt. Entwurzelte Communities auf der ganzen Welt kommunizieren über diese Netzwerke, die den regelmäßigen Kontakt zwischen Ausgewanderten und Zurückgebliebenen erheblich erleichtert haben. Aufgrund dieser kontinuierlichen Verbundenheit ist heutzutage jede Kultur überall vertreten und wird an verschiedenen Orten weitergelebt. Eine kulturelle Abgeschiedenheit, mit der früher viele Migranten im Einwanderungsland konfrontiert waren, ist deshalb nicht mehr zu erwarten. Silverstone nennt diese globale Verbundenheit die „Unmöglichkeit des Exils“ und weist darauf hin, dass sie einen wichtigen Aspekt kultureller Bewahrung ausmacht: „The capacity of minorities anywhere to be minorities everywhere. The capacities of cultures to survive, perhaps, when they might not otherwise do so, though inevitably transformed in the process“ (Silverstone 2002: 116). Die Möglichkeit einer kulturellen Isolation wurde aber nicht nur durch diese Netzwerke sondern auch durch die höhere Mobilität, vor allem die wesentlich geringere finanzielle Belastung bei Flugreisen, erheblich verringert. Die Bewegung von Menschen aus ihren eigenen

kulturellen Gebieten in fremde Kulturzonen hat für bestimmte Wirtschaftszweige positive Auswirkungen. Durch die Deterritorialisierung wurden neue Märkte für die Filmindustrie, Reisebüros und andere Unternehmen geschaffen, deren Erfolg auf dem Bedürfnis der deterritorialisierten Bevölkerung nach Kontakt mit der Heimat basiert (vgl. Appadurai 2002: 302).

Die globale Verbreitung von Fernsehprogrammen bietet vielen ethnischen Minderheiten, Vertriebenen, Gastarbeitern oder kosmopolitisch orientierten Menschen die Möglichkeit überall auf der Welt verschiedenste kulturelle Medienangebote zu nutzen. Cunningham und Jacka nennen einige Beispiele für den globalen Medienkonsum verschiedener kultureller Gruppen:

Hindi programming is seen by Indian guest workers in the Middle East and immigrants in Africa, Asia and Pacific. Mandarin programs are seen by the Chinese diaspora all over the world but especially in South East Asia; Arab-language programs are watched all over the Middle East; Spanish-language programs made in Mexico are seen in Latin America, by Spanish-speaking immigrants in the US, and are imported back to the mother country of Spain itself [...] (Cunningham/Jacka 1996: 31).

Im Bezug auf „displaced identities“ muss bedacht werden, dass ein Teil dieser Menschen die Sprache des Einwanderungslandes nur in einem sehr eingeschränkten Rahmen oder auch überhaupt nicht erlernt, weil im Alltag die Notwendigkeit dazu fehlt. Manche von ihnen arbeiten zu Hause, andere sind in spezifischen ethnischen Shops oder direkt innerhalb der ethnischen Gemeinschaft beschäftigt. Auch wenn jemand in einem anderen sprachlichen Umfeld arbeitet, besteht häufig der Wunsch im Privatleben die Muttersprache zu sprechen und entsprechende Medien zu nutzen. Downing (1992) untersuchte die Nutzung spanischsprachiger Medien in New York, wobei insbesondere das Konzept des „empowerment“ berücksichtigt wurde. Im Kontext der Migrationsarbeiter-Communities bezieht sich dieser Begriff auf die Fähigkeit und den Willen das Schicksal der eigenen ethnischen oder kulturellen Gemeinschaft selbst zu bestimmen und sich gegen nachteilige Einflüsse zur Wehr zu setzen. Die Frage diesbezüglich ist, ob und wie die Medien ihre Rolle als Vermittler im Prozess des „empowerment“ wahrnehmen. Downing (vgl. 1992: 272f.) schreibt, dass die

spanischsprachigen Medien zwar den Gemeinschaftssinn und die kulturelle Identität der lateinamerikanischen Immigranten fördern, aber die Chancen, die diese Medien den Minderheitengruppen bieten könnten, bei weitem nicht ausgeschöpft werden. Das Problem besteht darin, dass die Medien nicht vorrangig die Interessen der Immigranten berücksichtigen, wodurch die Möglichkeit der Stärkung dieser Gruppen von innen heraus versäumt wird.

Gillespie (1999) führte zwischen 1988-1991 eine ethnographische Feldstudie in einem dichtbesiedelten Vorort im Westen Londons durch, in dem ein hoher Anteil an Punjabis leben. Ein Schwerpunkt lag auf dem Medienkonsum und der Motivation zum Medienkonsum der Jugendlichen aus Southall. Die australische Seifenoper „Neighbours“ fand bei den Jugendlichen großen Anklang, da sie in vielen Punkten ihr Alltagsleben in Southall reflektierte. Viele Jugendlichen sind mit der Situation konfrontiert, dass ihre Eltern von ihnen verlangen den kulturellen Traditionen und Familienwerten des Punjab zu folgen, während sie die englischen oder westlichen Werte eher ablehnen. Nach eigenen Aussagen motiviert die Jugendlichen das Ansehen von „Neighbours“ zur individuellen Selbstbestimmung und vermittelt ihnen persönliche Freiheit: „Während die meisten Eltern wie Kinder einer pauschalen Übernahme der westlichen Lebensweise skeptisch gegenüberstehen, so ist trotzdem klar, daß etablierte Normen und Werte, Pflichten und Verantwortlichkeiten, Rollen und Rollenerwartungen, Regeln und Konventionen zur Disposition stehen, soweit es die Jugendlichen angeht“ (Gillespie 1999: 327f.). Die Gespräche über Geschehnisse in der Seifenoper erleichtern den Jugendlichen derartige Fragen zu thematisieren und ebenso die Veränderung geschlechtsspezifischer Rollen in der Familie zu diskutieren.

2.2.2 Die Lebenswelt der Entwurzelten

Die Lebenswelt von Immigranten kann in drei kulturelle Zonen geteilt werden, die jedoch nicht notwendigerweise als abgegrenzte Einheiten zu verstehen sind. Wenn beispielsweise Türken nach Deutschland immigrieren, bauen sie erstens kulturelle Beziehungen zur deutschen Bevölkerung auf, zweitens treffen sie mit anderen Immigranten

aus der Türkei zusammen und drittens halten sie Kontakt zu ihrer Heimat. Moderne Kommunikationstechnologien spielen für alle drei Kulturzonen, in denen sich die Einwanderer auch gleichzeitig bewegen können, eine wichtige Rolle. Sie helfen den Immigranten das „neue“ Land und seine Bevölkerung besser kennen zu lernen, sie fördern das Beibehalten der eigenen kulturellen Identität als Türken in Deutschland und erleichtern das Aufrechterhalten von Beziehungen mit Menschen im Heimatland (vgl. Lull 1995: 152).

Kawakami (2003) hat sich mit der Lebenssituation von vietnamesischen Flüchtlingen in Japan und Australien beschäftigt. Die australische Regierung nahm in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren eine hohe Anzahl an indo-chinesischen Einwanderern auf, was Teil einer Initiative zur Förderung des Multikulturalismus war. In den letzten dreißig Jahren konnten 100.000 Vietnamesen als Flüchtlinge nach Australien immigrieren, während Japan nur ein Zehntel dessen aufnahm (vgl. Kawakami 2003: 48). Die Lebenswelt von Flüchtlingen im Einwanderungsland wird durch „innere“ und „äußere“ Einflüsse bestimmt. Unter inneren Einflüssen sind die sozialen, politischen und kulturellen Beziehungen innerhalb der ethnischen Gemeinschaft zu verstehen, die mit zurückgebliebenen Familienmitgliedern in Vietnam oder in anderen Emigrationsländern unterhalten werden. Diese Kontakte sind geprägt von Angst und Unsicherheit, die durch Informationen aus Vietnam und Statements der vietnamesischen Regierung hervorgerufen werden. Äußere Einflüsse sind soziale, politische und kulturelle Faktoren innerhalb eines Gastlandes und auf internationaler Ebene. Dazu gehören die industrielle Struktur, das Schul- und Sozialhilfesystem, die öffentliche Haltung gegenüber Flüchtlingen sowie die Beziehungen zwischen Vietnam und dem Aufnahmeland.

Die Fluktuation zwischen inneren und äußeren Einflüssen hat sowohl die Lebensplanung als auch die Erzeugung ethnischer Identitäten Auswirkungen. Die Lebenswelt der Flüchtlinge ist keineswegs statisch, da eine ständige Anpassung an Veränderungen der inneren und äußeren Einflüsse unvermeidlich ist. Durch den Prozess der Lokalisierung ist es den Vietnamesen in Japan und Australien möglich sich in der lokalen Gesellschaft einzuleben, Teil von ihr zu werden, aber auf der anderen Seite auch die

für sie wichtige Differenz zur einheimischen Bevölkerung aufrecht zu erhalten. Im Gegensatz zur Assimilierung müssen sich die Flüchtlinge nicht der Kultur des Aufnahmelandes unterordnen, sondern bewahren ihre spezifische kulturelle Lebensweise und stehen in engem Kontakt mit ihrer Heimatkultur. Ein Großteil des Informationsaustausches zwischen Flüchtlingen auf der ganzen Welt und Zurückgebliebenen läuft über die Medien, wobei heute vor allem das Internet große Bedeutung hat. Ethnische Newsletter, die in der ganzen Welt verbreitet werden, bilden ebenfalls eine wichtige Informationsquelle für „displaced identities“.

Die engen Beziehungsnetzwerke mit anderen Mitgliedern der vietnamesischen Diaspora mildern die Gefühle der Entwurzelung: „Feelings of homesickness for some Vietnamese are compounded because of the nature of the information gathered through the extensive networks available for information sharing“ (Kawakami 2003: 56).

Die Empfindung nirgendwo zuhause zu sein besteht vor allem unter jungen Vietnamesen sowohl in Japan als auch in Australien, wobei sich das Gefühl der Entfremdung bei den australischen Vietnamesen hauptsächlich auf die Rückkehr in ihre Heimat bezieht. Die Frage nach ihrer Identität beantworteten die australischen Vietnamesen unterschiedlich, die meisten bezeichneten sich aber als eine Mischung aus beiden Kulturen. Wenn Vietnamesen in ihre Heimat zurückkehren, fühlen sie sich häufig diskriminiert und nicht als echte Vietnamesen anerkannt, was durch die Bezeichnung „Viet kieu“, die für Auslandsvietnamesen steht, verstärkt wird: „The use of such terminology facilitates the process of discrimination of Vietnamese living abroad when they return to the homeland, further compounding feelings of alienation and displacement“ (Kawakami 2003: 60).

Ein anderes Beispiel zu „displaced identities“ findet sich bei Sampedro (1998), der anhand teilnehmender Beobachtung und ethnographischen Interviews den Medienkonsum und die Identitätskonstruktion von Auslandsstudenten an der spanischen Universität von Salamanca untersuchte. Sampedro sieht in den Auslandsstudenten den Archetypus der modernen Mediennutzer, da sie ihrem gewohnten Umfeld entrisen sind und ein umfangreiches Angebot an lokalen und globalen Medien in Anspruch

nehmen. Sie sind gezwungen ihre persönliche Identität in fremden kulturellen Räumen, die ihnen möglicherweise nur durch die lokalen Medien näher gebracht werden, neu zu formen und zu positionieren: „[...] each citizen faces a complexity of identities required to deal with multiple points of self-reference. Not surprisingly, people and communities search the mass media for symbolic realms of confrontation or encounter“ (Sampedro 1998: 126). Der Konsum von Medien aus dem Herkunftsland stellt ein kulturelles Ritual dar, das in erster Linie der Sicherung der persönlichen Identität und dem Wunsch nach einer bekannten Ausdrucksweise dient. In Anlehnung an Meyrowitz (1985) schreibt Sampedro, dass globale Medien diesem Bedürfnis nach Vertrautheit nicht entsprechen können, da sie eher deterritorialisierende Tendenzen aufweisen: „Global media may be leaving the audience with ‚no sense of place‘. [...] Symbolic interaction with national media may give rise to different kinds of identities, relations, and feelings, all constructed within a coherent system of meanings“ (Sampedro 1998: 127f.).

Die Ergebnisse der Untersuchung an der Universität von Salamanca zeigen, dass fast die Hälfte aller Informanten mindestens einmal pro Woche ein Printmedium aus dem Heimatland in Anspruch nimmt. Es gibt dafür verschiedene Motivationsgründe: Einerseits wollen die Auslandsstudenten zumindest gelegentlich eine Zeitung in der eigenen Sprache lesen und andererseits besteht das Bedürfnis über die Vorgänge in der Heimat informiert zu sein. Regelmäßiger Medienkonsum ist ein Indikator für die starke Verbundenheit mit dem Herkunftsland. Die Nachrichten aus dem eigenen Land sorgen bei den Auslandsstudenten für ein Gefühl der Stabilität: „[...] the old news of the home nation confirmed the continuity of the cultural space into which reentry would occur in a predictable and comprehensive manner“ (Sampedro 1998: 130). Durch die physische Distanz wird häufig die kulturelle Verbundenheit zum Herkunftsland gestärkt und manchmal ein idealisiertes Bild von diesem erstellt, welches nicht mit der Realität übereinstimmt (vgl. Sampedro 1998: 137).

Es muss jedoch bedacht werden, dass diese Studie vor knapp zehn Jahren durchgeführt wurde und heute das Internet, das einen unmittelbaren Zugriff auf das aktuelle Geschehen in der Heimat ermöglicht, wohl die wichtigste Informationsquelle für die

Studenten darstellt. Weiters sind Auslandsstudenten aufgrund ihrer Lebenssituation eigentlich nicht als „displaced identities“ einzustufen: Erstens haben sie sich im Gegensatz zu Flüchtlingen für ihren Ortswechsel frei entschieden und zweitens haben sie meist die Möglichkeit ihr „displacement“ jederzeit rückgängig zu machen und nach Hause zurückzukehren. Die kulturellen Erfahrungen der Auslandsstudenten sind deshalb kaum mit den Erfahrungen des Großteils der Migranten zu vergleichen.

Das Leben in verschiedenen Kultursphären führt zu einem Prozess der Transkulturation. Kulturelle Formen bewegen sich durch den Raum, interagieren mit anderen kulturellen Formen, beeinflussen sich gegenseitig und erzeugen schließlich neue Gebilde (vgl. Lull 1995: 153). Obwohl Transkulturation meist durch die physische Bewegung von Menschen von einem Ort an einen anderen entsteht, werden kulturelle Cross-overs auch durch die Massenmedien und die Kulturindustrie ermöglicht. Dabei stellen moderne Kommunikationstechnologien nicht nur eine wesentliche räumliche Achse für den kulturellen Austausch dar, sondern verändern auch das Verständnis für die Zeitlichkeit von Kultur. Elektronische Medien können Kultur auf eine Weise bewahren, die im Printbereich nicht erreicht werden konnte. Dies hat den Vorteil, dass Menschen heute kulturelle Symbolismen im Kontext der jeweiligen zeitlichen Bedingungen neu interpretieren und nutzen können. Die Reflexion über traditionelle Kulturformen ist im Hinblick auf die gegenwärtige kulturelle Weiterentwicklung sinnvoll und zweckmäßig. Transkulturation führt durch den engen Austausch zwischen Kulturen zur Entstehung von Hybridkulturen (vgl. Lull 1995: 153ff.).

2.2.3 Hybridkulturen

Im Kontext kultureller Entwicklung bezeichnet Hybridisierung die gegenseitige Beeinflussung und die Verschmelzung von Kulturen. Hybridisierung wird als Überbegriff für die Mischung von Kulturen gebraucht, es gibt aber noch eine Reihe anderer Ausdrücke, die spezifische Aspekte kultureller Fusionen fokussieren: Indigenisierung, Kreolisierung oder Synkretisierung sollten deshalb nicht miteinander gleichgesetzt werden. Synkre-

tisierung versteht sich als Fusion von religiösen Strömungen und ist damit eine der ältesten Auffassungen von Hybridität (vgl. Nederveen Pieterse 1995: 56).

Von Kreolisierung wird meist im Kontext des Kolonialismus gesprochen. Dieses Konzept stützt sich auf der Auffassung von Kultur als einer Substanz, deren Bestandteile mit fremden kulturellen Elementen gemischt oder verschnitten werden können. Kreolisierung versteht sich vor dem Hintergrund der Kolonialisierung als etwas, das den ‚anderen‘ in der Welt passiert. Diese Vorstellung der unberührten, reinen Kulturen, die sich dann mischen, kann heute nicht mehr aufrecht erhalten werden“ (vgl. Friedman 1995:82f.).

Indigenisierung bzw. Domestizierung bedeutet, dass importierte Kulturformen lokale Merkmale annehmen. Ein Beispiel für diesen Prozess findet man bei Lull (vgl. 1995: 155ff.), der den indonesischen Rap als domestizierte Kulturrichtung sieht. Es wird in lokalen Sprachen gesungen und die Texte beziehen sich auf Persönlichkeiten und Lebensumstände in Indonesien. Der Musikhybrid ist ein Amalgam der amerikanischen „black culture“ und der indonesischen Kultur. Lull versteht diese zwei Komponenten aber keineswegs als reine Kulturen, sondern als komplexe Konstrukte, die sich ebenfalls erst durch den Einfluss anderer Kulturen in dieser Form entwickeln konnten. Die amerikanische „black culture“ wurde stark durch die europäisch-amerikanischen Kulturen beeinflusst, während die indonesische Kultur die Geschichte des indisch subkontinentalen und südostasiatischen Einflusses widerspiegelt. Daraus wird ersichtlich, dass beide Kulturen schon vor ihrem Aufeinandertreffen als Hybridformen bestanden.

Nederveen Pieterse sieht in den üblichen Interpretationen von Globalisierung, die die zunehmende Standardisierung und Vereinheitlichung der Welt unterstellen und den Globalisierungsprozess in Folge häufig mit Westernisierung gleichsetzten, ein erhebliches Defizit. Auf der Basis dieser kurzsichtigen Interpretationen argumentiert Nederveen Pieterse, dass Globalisierung stattdessen als Prozess der Hybridisierung gesehen werden muss, der zu einer „global mélange“ führt (vgl. Nederveen Pieterse 1995: 45). Es ist zwar nicht falsch, dass die Globalisierung die Standardisierung der

Welt begünstigt, die Vorstellung von reiner kultureller Synchronisierung ist aber im Wesentlichen unvollständig, da sie Gegenströmungen weitgehend ignoriert:

It downplays the ambivalence of the globalizing momentum and ignores the role of local reception of Western culture – for example the indigenization of Western elements. It fails to see the influence non-Western cultures have been exercising on one another. [...] It overrates the homogeneity of Western culture and overlooks the fact that many of the standards exported by the West and its cultural industries themselves turn out to be of culturally mixed character [...] European and Western culture are *part* of this global *mélange*. This is an obvious case if we reckon that Europe until the fourteenth century was invariably the recipient of cultural influences from 'the Orient' (Nederveen Pieterse 1995: 53, Hervorhebung im Original).

Dieses Argument wird anhand des Einflusses der japanischen Kunst auf die europäische Malerei veranschaulicht. Die japanische Kunst hat den Impressionismus inspiriert, der wiederum den Grundstein für die Moderne gelegt hat. Dieses Beispiel zeigt weniger ein Eindringen von Exotik in die europäische Kultur sondern reflektiert die Tatsache, dass die Gefühle des Bürgertums in Japan früher als in Europa eine ikonographische Ausdrucksweise gefunden haben. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die japanische Populärkunst bereits vor der europäischen Kunst modern wurde. Nederveen Pieterse will anhand dieses Beispiels zeigen, dass Hybridität nicht unbedingt auf Unterschieden zwischen Kulturen basiert, die ineinander eindringen, sondern dass auch das Moment der Gemeinsamkeit eine wichtige Rolle spielt. Die hybride Beziehung zwischen japanischer und europäischer Kunst reflektiert die transkulturelle geistige Verwandtschaft der Klassen im Bezug auf ihre Vorlieben. Demnach ist die andere Seite der kulturellen Hybridität die transkulturelle Konvergenz. Wenn kulturelle Elemente im Hinblick auf bestimmte Gesellschaftsschichten, Statusgruppen oder Life-style verglichen werden, ergeben sich viele Gemeinsamkeiten (vgl. Nederveen Pieterse 1995: 60).

Das Konzept der Hybridisierung ist jedoch widersprüchlich. Wenn wir wieder zum Kulturbegriff zurückkehren, dessen Offenheit und Dynamik weiter oben bereits diskutiert wurde, wird das Problem der Hybridisierung kenntlich. Die Tatsache, dass

Kulturen keine klaren Grenzen haben, nicht zählbar oder einheitlich sind und sich im ständigen Austausch mit anderen Kulturen befinden, stellt einen fundamentalen Aspekt des hier konstruierten Kulturverständnisses dar. Wenn nun alle Kulturen von vornherein Hybride sind, was kann das Konzept der Hybridisierung dann noch leisten? Nederveen Pieterse bringt das Problem auf den Punkt: „[...] hybridization is in effect a tautology: contemporary accelerated globalization means the hybridization of hybrid cultures“ (Nederveen Pieterse 1995: 64). In diesem Abschnitt wurde versucht, ein Verständnis dafür zu schaffen, dass Hybridisierung kein Phänomen der Moderne ist, das mit der Globalisierung einhergeht, sondern ein immanenter Aspekt des Kulturbegriffes an sich. Der kulturelle, religiöse und sozialpolitische Austausch verläuft manchmal heftiger und flaut dann wieder ab, das Wesentliche besteht jedoch darin, dass sich Kulturen in diesem Prozess weiterentwickeln und die Hybridisierung ihrerseits wiederum einen entscheidenden Aspekt von Kultur selbst ausmacht.

2.3 Homogenisierung und Heterogenisierung

2.3.1 Zur Klärung der Begriffe

Im Bezug auf die Fortentwicklung der kulturellen Dimension der Globalisierung finden sich in der Literatur immer wieder zwei extreme Szenarien: Einerseits wird eine globale Homogenisierung kultureller Differenzen prognostiziert, wobei hiermit vor allem die zunehmende Ausbreitung westlicher Werte angenommen wird, was zur „Amerikanisierung“ oder „Verwestlichung“ der gesamten Welt führen sollte. Auf der anderen Seite kündigt der US-Politologe Samuel P. Huntington den „Clash of Civilisations“ an. Demnach bewirke Globalisierung eine „Rückbesinnung auf differenzierte und damit integrierende Abgrenzungen durch kulturelle und zivilisatorische Verortung, die mit Gewalt ausgefochten und aufrechterhalten wird“ (Meckel 2001: 34).

Beide Konzepte sind in diesem Ausmaß als unwahrscheinliche Zukunftsperspektiven einzustufen. Die UNESCO-Generalkonferenz (vgl. UNESCO 2001: 1) relativiert

die Homogenisierungsthese und zeigt positive Entwicklungen auf, die mit dem Globalisierungsprozess einhergehen. Sie verweist darauf, dass der Prozess der Globalisierung zwar eine Herausforderung für die kulturelle Vielfalt darstellt, auf der anderen Seite aber gerade durch die rasche Entwicklung von Kommunikationstechnologien die Voraussetzungen für einen neuen Dialog zwischen Kulturen und Zivilisationen geschaffen werden.

Der Begriff der Homogenisierung ist problematisch, weil er in der Literatur häufig synonym mit Globalisierung gebraucht wird. Globalisierung ist aber ähnlich wie Kultur ein mehrdimensionaler Prozess, der asymmetrisch und widersprüchlich erfolgen kann und auf bestimmten Ebenen auch die Verstärkung lokaler und nationaler Kulturen fördert. Konzepte des Kulturimperialismus, die von einer Homogenisierung der Kultur ausgehen, unterstellen häufig eine weltweite Amerikanisierung, die zur Dominanz des Massenkonsums führen werde. Globalisierung umfasst unter anderem die Mobilität von Personen, die ständige Entwicklung und Verbreitung neuer Technologien und die weltweiten Informationsströme, was unausweichlich zu kulturellen Transformationen führt (vgl. Kunczik 1998: 261). Die Homogenisierungsthese besagt im Wesentlichen, dass die Globalisierung und mit ihr einhergehende Prozesse – vor allem die moderne Massenkommunikation – zu einer weltweiten Angleichung kultureller Werte und Vorstellungen führen. Globalisierung ist nicht gleichbedeutend mit dem Prozess der Homogenisierung, sondern der Auslöser für die Vereinheitlichung von kulturellen Differenzen.

Weiters muss der Prozess der Homogenisierung von der Amerikanisierung, Verwestlichung oder von der Entstehung einer Weltkultur abgegrenzt werden. Der Grundgedanke der kulturellen Homogenisierung ist zwar bei diesen drei Konzepten ebenfalls zentral, Amerikanisierung und Verwestlichung beziehen sich aber im Besonderen auf die globale Ausbreitung amerikanischer bzw. westlicher Werte. Globalisierung und Homogenisierung sind zwar zwei unterschiedliche Entwicklungen, es besteht jedoch ein enger Zusammenhang zwischen ihnen. Die Globalisierung bedient sich einiger Instrumente der Homogenisierung (Rüstung, Werbetechniken, Sprachhegemonien, Kleidungsstile und ähnliches), die Teil der heterogenen Dialoge zwischen nationaler Sou-

veränität, freier Marktwirtschaft, Fundamentalismus u.a. sind. Der Staat nimmt in diesem Prozess eine zunehmend schwierige Rolle ein. Zu große Aufgeschlossenheit gegenüber globalen Strömen kann zur Auflehnung gegen den Nationalstaat führen (China-Syndrom), während das Gegenteil oft zum Verlust einer notwendigen Internationalität führt, wie das in Burma, Albanien und Nordkorea der Fall ist. Der Staat ist zum Machthaber über diese Wiedereinführung der Differenz geworden (vgl. Appadurai 2002: 307).

Aufgrund der Vereinheitlichung von Differenzen befürchten manche Globalisierungskritiker einen ‚Kulturverlust‘, wobei nicht immer klargestellt ist, was genau angeblich verloren geht. So schreibt Münch: „Der Verlust an traditioneller Identität ist der Preis, der für eine allgemeine Steigerung der kulturellen Bildung der Weltbevölkerung zu zahlen ist“ (Münch 1992: 39). Er geht davon aus, dass es durch die kulturelle Durchdringung aller Gesellschaften zu einer außerordentlichen Angleichung des kulturellen Horizontes der Bevölkerung und in Folge zur Auflösung aller Kulturen in einer universellen Kultur kommt. Die Angst vor dem Verlust der eigenen Kultur und Identität wird besonders durch die Konfrontation mit dem Fremden, das in den eigenen Lebensraum eindringt, verstärkt. Lischke erachtet solche Annahmen als irreführend und betont die Gefahren, die sie in sich bergen: „Wo sich Grenzen aufzulösen, Unterschiede zu nivellieren beginnen, scheint die Gefahr des Verlustes an Identität nahe. So, als sei Identität eine einmal erworbene, fixierte und homogene Größe. [...] Das Festhalten an der Imagination von einer homogenen Identität, sei sie auf das Individuum oder das Kollektiv bezogen, birgt alle Phänomene potentieller Diskriminierung“ (Lischke 1993: 54).

Münchs Formulierung „Auflösung aller Kulturen“ bzw. „Verlust an traditioneller Identität“ sind mit einem variablen Kulturbegriff, von dem hier ausgegangen wird, unvereinbar. Wenn wir Kultur als dynamischen Prozess verstehen, der sich ständig weiterentwickelt, dann können wir höchstens von „kultureller Transformation“ sprechen, nicht aber von „Kulturverlust“. Nicht selten haben Globalisierungskritiker angekündigt, dass die Globalisierung bestenfalls eine Massenkultur erzeugt und damit nationale, hochkulturelle Errungenschaften zerstört. Diese strikte Klassifikation in

Elitekultur und Populärkultur, Hochkultur und Massenkultur, die miteinander im Wettbewerb stehen und einander gegenseitig verdrängen, ist jedoch kein fruchtbarer Ansatz um die Realität der kulturellen Entwicklung zu fassen. Wer Populärkultur als minderwertige Kultur klassifiziert, die von der Globalisierung produziert wird, versteht nicht, was sie bezeichnet. Populärkultur ist die Kultur, die für die alltäglichen Lebensweisen von Millionen von Menschen steht und von diesen konstruiert wird: „Popular culture comes from people; it is not given to them. This perspective tears away at distinctions between producers and consumers of cultural artefacts, between culture industries and contexts of reception. We all produce popular culture“ (Lull 1995: 72f.). Populärkultur kann daher nicht als Ersatz für eine Hochkultur gesehen werden.

Obwohl sich das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft durch technische Innovationen und Medienentwicklung in ständigem Wandel befindet, muss dies noch lange keinen Verlust von kulturellen Werten bedeuten:

Im Zuge der Globalisierung hat dieser Wandlungsprozess eben nicht dazu geführt, dass tradierte Teile des Kulturprogramms durch neue, grenz- und gemeinschaftsübergreifend homogenisierte Teile ersetzt werden. Vielmehr differenziert und aktualisiert sich das Kulturprogramm einer Weltgesellschaft. [...] Erinnerungsräume werden vergrößert (Meckel 2001: 131).

Nur ein starres Kulturgebilde, das als festgesetztes Wertesystem verstanden wird und nicht fähig ist Differenzen zu integrieren, kann durch die Globalisierung gefährdet oder zerstört werden. Wenn man jedoch von Kultur als einem dynamischen Prozess ausgeht, der sich ständig weiterentwickelt, können neue Formen und Ausdrucksmittel in die Kultur eingebunden werden, ohne dass deshalb ihr Fundament bzw. ihr grundlegendes Wesen verloren geht. „Ohne ein solches erweitertes und variables Kulturprogramm wäre eine moderne, kommunikativ vernetzte Gesellschaft nicht überlebensfähig“ (Meckel: 131).

In der Dialektik von Kultur und Gesellschaft sieht Münch (vgl. 1992: 31) den Antrieb für die ständige Transformation der Gesellschaft, die typisch für die westli-

che Moderne ist. In Zeiten der Globalisierung zeigt sich diese Dialektik in den „Widersprüchen zwischen den konkurrierenden Weltkulturen und in den Bestrebungen ihrer Abarbeitung“ (Münch 1992: 32). Der globale Diskurs zwischen Weltkulturen beweist, dass die Homogenisierung keine einheitliche, globale Entwicklung ist, sondern ein durchaus dialektischer Prozess. Die Homogenisierung provoziert auch Gegenbewegungen, die ihre kulturellen Werte zu verteidigen versuchen: „Je eklatanter diese Verbindungen von kulturellem Universalismus und Gruppenherrschaft auftritt, um so heftiger werden die Auseinandersetzungen um kulturelle Identitäten“ (Münch 1992: 39). Er nennt den Islam die mächtigste Bewegung gegen die moderne westliche Kultur.

2.3.2 Vom Verhältnis der Kulturen

Samuel Huntingtons bekanntes Buch „The Clash of Civilizations“ zählt heute zu den Standardwerken der Diskussion um Homogenisierung und Heterogenisierung. Nach Huntington sei die Identität von Kulturkreisen in der Welt nach dem Kalten Krieg von Desintegration und Konflikt geprägt: „In dieser Welt werden die hartnäckigsten, wichtigsten und gefährlichsten Konflikte nicht zwischen sozialen Klassen, Reichen und Armen oder anderen ökonomisch definierten Gruppen stattfinden, sondern zwischen Völkern, die unterschiedlichen kulturellen Einheiten angehören. Innerhalb der einzelnen Kulturkreise werden Stammeskriege und ethnische Konflikte auftreten“ (Huntington 1996: 24). Die Solidarität innerhalb von Kulturen führt schließlich zur Eskalation der Gewalt zwischen einzelnen Staaten und Gruppen unterschiedlicher Kulturkreise, da sich „Brüderländer“ den Kämpfen anschließen werden.

Das größte Konfliktpotenzial sieht Huntington zwischen dem Westen und dem Islam, die bereits historisch in ständiger Spannung zueinander standen. Der Politikwissenschaftler grenzt sich dabei von ähnlichen Standpunkten ab, die für die konflikthafte Situation die gewalttätigen islamistischen Fundamentalisten verantwortlich machen, und betont die Gefahr des Islam an sich:

Das tiefere Problem für den Westen ist nicht der islamische Fundamentalismus. Das tiefere Problem ist der Islam, eine andere Kultur, deren Menschen von der Überlegenheit ihrer Kultur überzeugt sind und von der Unterlegenheit ihrer Macht besessen sind. [...] Das Problem ist der Westen, ein anderer Kulturkreis, dessen Menschen von der Universalität ihrer Kultur überzeugt sind und glauben, daß ihre überlegene, wenngleich schwindende Macht ihnen die Verpflichtung auferlegt, diese Kultur über die ganze Erde zu verbreiten. Das sind die wesentlichen Ingredienzien, die den Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen anheizen (Huntington 1996: 349f.).

Die Gleichsetzung von Islam und islamistischem Fundamentalismus ist jedoch mehr als problematisch. Lechner und Boli (vgl. 2005: 202f.) kritisieren, dass Huntingtons Versuch den islamistischen Terror, von dem sich viele Muslime bewusst distanzieren, als kulturellen Kampf darzustellen ein verzerrtes Bild dieser Religion entwirft.

Die Idee des einheitlichen Islams spiegelt Huntingtons Verständnis des Kulturbegriffes wider: Er sieht Kulturen als Produkte der Kultivierung, die in sich mehr oder weniger geschlossen sind. Huntington ist sich zwar im Klaren darüber, dass zwischen Kulturen keine präzisen Grenzen gezogen werden können und sich diese teilweise überlagern, vergänglich sind und weiterentwickeln, im Wesentlichen sieht er Kulturkreise aber dennoch als ausschließliche Einheiten: „Die Kultur, zu der er [der Mensch] gehört, ist die allgemeinste Ebene der Identifikation, mit der er sich nachdrücklich identifiziert. Kulturkreise sind das umfassendste ‚Wir‘, in dem wir uns kulturell zu Hause fühlen, gegenüber allen anderen ‚Sie‘ da draußen“ (Huntington 1996: 54). Weiters ist fraglich, ob die Kultur heutzutage überhaupt noch als bedeutendste Ebene der Identifikation vorausgesetzt werden kann, besonders wenn man die zunehmende Sozialisation innerhalb kulturübergreifender, supranationaler Communities bedenkt, die über enge Netzwerke miteinander kommunizieren.

Müller, der mit dem Werk „Das Zusammenleben der Kulturen“ einen Gegenentwurf zu Huntington bietet, argumentiert, dass der „kulturelle Faktor“ im Sinne Huntingtons zwar im Stande ist, auf anderen Ursachen beruhende Konflikte zu verstärken und damit ihre gewaltsame Austragung wahrscheinlicher zu machen, dass jedoch kulturelle Spannungen nicht die einzige Ursache gewaltsamer Konflikte bilden (vgl. Müller

2001: 80). Müller verweist darauf, dass Kulturen im 21. Jahrhundert stark miteinander vernetzt sind und oft in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, was das Konfliktpotenzial verringert. Zum einen wird durch die modernen Technologien der Austausch zwischen Kulturen intensiver und vielfältiger, wodurch wechselseitige Anpassungsprozesse gefördert werden, zum anderen haben die Dynamiken der internationalen Beziehungen zwischen Staaten Einfluss auf die Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen und Kulturkreisen (vgl. Müller 56f.).

Barbers (1996) Weltbild ist ähnlich wie Huntingtons ebenfalls von der Idee „The West against the rest“ geprägt. Der homogenisierenden westlichen Welt stehen demnach die Festigung und blutige Verteidigung der Werte und Traditionen nicht-westlicher Gesellschaften gegenüber. Er sieht Globalisierung und Lokalisierung als zwei gegensätzliche Prozesse, die in ständiger Spannung zueinander stehen und sich somit auch gegenseitig bedingen. In „Jihad vs. McWorld“ schreibt er: „Jihad not only revolts against but abets McWorld, while McWorld not only imperils but re-creates and reinforces Jihad. They produce contraries and need one another“ (Barber 1996: 5). Unter Jihad versteht Barber eine Rückbesinnung auf die eigene Gruppe bzw. Kultur, die durch blutige Auseinandersetzungen und Kriege durchgesetzt wird. Ein Kampf, in dem sich Kulturen, Ethnien, Stämme und Menschen gegenüberstehen und in dem jede Art der Interdependenz, der künstlichen sozialen Zusammenarbeit, Technik, Popkultur und integrierten Märkte abgelehnt wird. Im Wesentlichen handelt es sich also um einen Kampf gegen die Moderne, um den Versuch eine Welt, die vor dem kosmopolitischen Kapitalismus bestand und von religiösen Mysterien, hierarchischen Gemeinschaften und historischer Starrheit geprägt war, zurückzuerobern (vgl. Barber 1996: 157).

Die McWorld beschreibt Barber als homogenen, globalen Themenpark, in dem Menschen überall mit schneller Musik, schnellen Computern und schnellem Essen (MTV, Macintosh, McDonald's) hypnotisiert werden. Diese McWorld wurde durch Kommunikation, Information, Unterhaltung und den Handel ermöglicht. Wenn man die McWorld genauer betrachtet, gibt es in ihr laut Barber kaum etwas, das nicht schon von der Aufklärung – wenn nicht sogar schon von der Renaissance – philosophisch

angekündigt wurde: ihr Vertrauen in die Vernunft, ihre Leidenschaft für die Freiheit, die Faszination von Kontrolle, das Bild vom menschlichen Bewusstsein als tabula rasa, die beschrieben werden kann, der Skeptizismus gegen über Glaube und Gewohnheit und die kosmopolitische Verachtung einer engstirnigen Kultur (vgl. Barber 1996: 156).

Trotz radikaler Differenzen der beiden Entwicklungen, besteht zwischen McWorld und Jihad jedoch eine paradoxe Interdependenz: „Jihad is not only McWorld’s adversary, it is its child. The two are thus locked together in a kind of Freudian moment of the ongoing cultural struggle, neither willing to coexist with the other, neither complete without the other“ (Barber 1996: 157). Während Jihad eine blutige Identitätspolitik verfolgt, zählt in einer McWorld die unblutige Ökonomie des Profits. Letztendlich hält Barber jedoch einen Sieg der kulturellen Homogenisierung für wahrscheinlich: „Indeed, my prediction that Jihad will eventually (if not any time soon) be defeated by McWorld rests almost entirely on the long-term capacity of global information and global culture to overpower parochialism and to integrate or obliterate partial identities“ (Barber 1996: 82). Die Annahme der totalen Homogenisierung durch die Ausbreitung der McWorld ist jedoch nicht in allen Punkten nachvollziehbar, da internationale Konzerne wie McDonalds ihre Produkte und vor allem die Vermarktungsstrategien auf lokale Gegebenheiten abstimmen.

2.3.3 Verwestlichung und Amerikanisierung

Die Amerikanisierungshypothese geht davon aus, dass die amerikanische Gesellschaft, Wirtschaft und Politik einen größeren Einfluss auf die Bedingungen in anderen Nationen ausüben als dies umgekehrt der Fall ist. Die häufige Benennung „amerikanisch“ ist für Leggewie nicht immer angebracht: „Denn Vieles, was heute als ‚typisch amerikanisch‘ eingeführt wird, ist ein Re-Import von Mustern vor allem aus Europa, aber zunehmend auch aus anderen Regionen der Welt. In vieler Hinsicht ging also der Amerikanisierung der Welt die ‚Europäisierung Amerikas‘ voraus; [...]“ (Leggewie 1999: 29). Auch wenn viele Ideen oder Produkte ihre Wurzeln in Europa haben, ist

doch erst den Amerikanern ihre Popularisierung, Kommerzialisierung und weltweite Verbreitung gelungen.

Die Ausbreitung von BicMac und Coca Cola hält Leggewie (vgl. 1999: 27) für oberflächliche Indikatoren für den Amerikanisierungsgrad, da sie ein bloßes Merkmal für amerikanische Werte und Normen darstellen und deshalb nur wenig über den komplexen Prozess aussagen können. Den Einfluss von Nahrungsmitteln und anderen Konsumgütern auf die Identitätskonstruktion halten einige Autoren aber für durchaus bedeutsam. Von Friedman (1995, 2002a) wird dem Konsum als Akt der Selbstidentifikation ein aussagekräftiger Stellenwert zugeschrieben. Besonders im Zusammenspiel von Weltmarkt und kultureller Identität, lokalen und globalen Prozessen, Konsum und Kulturstrategien sieht Friedman den Schlüssel zum Verständnis des scheinbar chaotischen kulturellen Wandels.

Die Erforschung des Konsums als Aspekt von kulturellen Strategien der Selbstdefinition stellt für ihn ein wichtiges Forschungsthema dar. Ausgehend von einer spezifischen, kulturellen Struktur des Begehrens, das in einer spezifischen Konsumstrategie ausgedrückt wird, werden Konturen eines spezifischen Identitätsraums definiert. Dieser Identitätsraum kann als Summe von Produkten verstanden werden, durch deren Struktur ausdrückt wird, wer oder was man ist.

Friedmans Perspektive von Kultur geht – im Gegensatz zum konventionellen Kulturbegriff – davon aus, dass Abbildungen, Paradigmen und semiotische Codes allesamt Abstraktionen von sozialen Produkten sind, unabhängig davon, ob es sich dabei um Kleidung oder Diskursformen handelt. Als solche können sie lediglich die Produkte, von denen sie abstrahiert sind, reflektieren, sie können diese Produkte jedoch nicht erzeugen. Konsumstrategien können laut Friedman nur gänzlich begriffen werden, wenn wir die spezifischen Wege verstehen, wie sich Bedürfnisse bilden:

Every social and cultural movement is a consumer or at least must define itself in relation to the world of goods as a non-consumer. Consumption within the bounds of the world system is always a consumption of identity, canalized by a negotiation between self-definition and the array of possibilities offered by the capitalist market (Friedman 2002a: 314).

Die Einführung von Pastagerichten in die italienische Küche kann als Prozess der Globalisierung gesehen werden und die weitere Entwicklung der italienischen Küche auf der Basis von Pasta als Prozess der Kreolisierung. Die Tatsache, dass Pasta italienisch geworden ist und ihre chinesische Herkunft jede Relevanz verloren hat, ist für Friedman (vgl. 1995:74) ein wesentlicher Prozess der Kulturentwicklung. Anhand der Nahrungsangebote in Supermärkten, die durch die Globalisierung in den letzten vierzig Jahren stark ausgeweitet wurden, zeigt sich eine weitere Art der Deterritorialisierung auf der Basis von Essenskultur und Konsumgewohnheiten. Durch diese Deterritorialisierung werden kulturelle Stereotype, die Speisen direkt mit einer nationalen Kultur identifizieren, geschwächt (vgl. Tomlinson 1999: 124).

Appadurai kritisiert an der Amerikanisierungsthese, dass ihre Argumente die Indigenisierung von Einflüssen (Musik, Wissenschaft, Wohnbau usw.), welche in eine Gesellschaft eingebracht werden, nicht berücksichtigen. Er weist darauf hin, dass „für die Menschen von Irian Jaya die Indonesisierung vielleicht bedrohlicher ist als die Amerikanisierung, so wie die Japanisierung für die Koreaner oder die Russisierung für die Baltischen Staaten oder die Armenier bedrohlicher sein könnten“ (Appadurai 2002: 295).

Die Begriffe „Verwestlichung“ und „Amerikanisierung“ hält Hippler (vgl. 2001: 9f) für irreführend und argumentiert, dass es sich weniger um die Verbreitung traditioneller westlicher Werte handelt, sondern primär die Werte des Kapitalismus an Bedeutung gewinnen, welche jedoch in westlichen Ländern stärker ausgebildet sind und durch deren politische und ökonomische Dominanz weltweit verbreitet werden. In diesem Sinne werden Kulturen von marktwirtschaftlichen Denkweisen durchwachsen, die auf einem Kosten-Nutzen-Schema und dem Primat der Ökonomie basieren. Über das Wesen der Globalisierung schreibt Hippler: „Ihr eigentlicher Kern ist die Durchkapitalisierung der Welt, ihrer wirtschaftlichen, aber auch sozialen und kulturellen Beziehungen“ (Hippler 2001: 10).

Während die USA den europäischen Filmmarkt dominieren, importieren sie selbst nur einen marginalen Anteil an ausländischen Produktionen. Die Debatte um den

Verlust der kulturellen Identität durch Medienimporte, die die amerikanische Massenkultur repräsentieren, führte in Frankreich zu Bestrebungen eine Art Schutzwall, d.h. eine Reglementierung für Medienimporte, für die Bewahrung der eigenen Kultur zu errichten. Auf der anderen Seite unternimmt Frankreich hinsichtlich des Exports eigener Produkte große Anstrengungen (vgl. Kunczik 1998: 259, 267). Der mächtige Einfluss amerikanischer Unterhaltungssendungen auf lokale Kulturen, den die Amerikanisierungsthese behauptet, lässt sich laut Meckel (vgl. 2001: 126) empirisch nicht belegen und ist dadurch auch nicht haltbar. Die behaupteten Konvergenzprozesse mit dem Ergebnis einer universalen Kultur des oberflächlichen Konsums konnten in Untersuchungen nicht bestätigt werden und es zeigte sich, dass US-amerikanische Fernsehproduktionen nicht die negativen Erwartungen erfüllten (vgl. Katz/Liebes 1990: 45ff.). Auch sind nicht alle amerikanischen Produkte automatisch für den Export geeignet: Amerikanische Autos, Baseball und American Football finden beispielsweise im Ausland kaum Beachtung bzw. lassen sich nicht verkaufen (vgl. Leggewie 1999: 31).

Im Zusammenhang mit Hybridkulturen wurde bereits weiter oben der historische Einfluss der japanischen Kunst auf den Westen erwähnt. Der japanische Einfluss hat sich in den letzten dreißig Jahren durch die zahlreichen technischen Entwicklungen sogar noch verstärkt. Das Leitprinzip der Miniaturisierung wurde aus Japan übernommen und zeigt sich in vielen kommerziell sehr erfolgreichen Produktionen wie Tamagochi, Gameboys oder Walkmans. Weiters stammen industrielle Organisationsformen der Logistik und der Arbeitsgruppe aus diesem Kulturkreis. Der Einfluss Amerikas und des Westens auf andere Kulturen stellt keine Einbahnstraße dar, sondern einen doppelseitigen Prozess (vgl. Bosche 1996: 19, zit. in: Müller 2001: 103).

Obwohl globale Medien weiter wachsen und kulturellen Einfluss ausüben, sollte die Macht nationaler und lokaler Medien, welche diesen Expansionsprozess bremsen und dadurch den indigenen kulturpolitischen Medienraum schützen können, nicht unterschätzt werden: „Within any specific nation, domestic media, traditions, language, and regulation still play key, often predominant, roles in determining the media culture“ (Herman/McChesney 1997: 9). Die Vermarktung transnationaler Medienpro-

dukte wird nicht erst auf globaler Ebene zur Herausforderung, sondern kann sich auch innerhalb eines Kulturkreises, der als relativ homogen gilt, äußerst schwierig gestalten. Collins (1992) weist darauf hin, dass auch innerhalb Westeuropas die Planung und Einrichtung von transnationalen Sendern zu großen Problemen führte und derartige Projekte zum Teil nicht realisierbar bzw. nicht erfolgreich waren. Ein Beispiel dafür ist der Sender „Europa“, der von der niederländischen Rundfunkanstalt „NOS“ geplant war und sich nicht erfolgreich durchsetzen konnte.

Neben der enormen Vielfalt an Sprachen in Europa, sind auch die Programmpräferenzen in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich, was es fast unmöglich macht, einen Sendeplan zusammenzustellen, der den Bedürfnissen eines transnationalen Publikums entspricht. Collins schreibt, dass grenzübergreifende Programme um erfolgreich zu sein folgenden Anforderungen gerecht werden müssen: „Channels seeking a multi-national audience [...] should avoid programme material with a high speech content – and in particular speech not uttered straight to the camera – which is subject to misunderstanding by audiences and is therefore unpopular with viewers“ (Collins 1992: 66). Durch die Digitalisierung des Rundfunks werden neue Möglichkeiten für transnationale, gesamteuropäische Programme geschaffen.

2.3.4 Glokalisierung: Die Überwindung des Gegensatzes

Die Diskussion über den kulturellen Wandel hat sich heute dahingehend entwickelt, dass der Großteil der Autoren (Barber 1996, Münch 1992, Robertson 1992, 1995 u.a.) Homogenisierung und Heterogenisierung als parallele Entwicklungen versteht, die gleichzeitig existieren und sich gegenseitig bedingen. Dennoch wird die Fortentwicklung der Globalisierung, besonders im Hinblick auf die Rolle des Lokalen und die Verständigung der Kulturen, unterschiedlich prognostiziert. Das Konzept der Glokalisierung soll die Dichotomie zwischen lokal und global aufheben. „Rather than simply viewing the theme of universalism as having to do with principles which can and should be applied to all, and that of particularism as referring to that which can and should be applied only ‚locally‘“ (Robertson 1992: 102).

Aufgrund der häufig fälschlichen Annahmen über Globalisierung als einen Prozess, der das Lokale überwindet und als irrelevant erklärt, hält es Robertson (1995) für notwendig das Konzept der Glokalisierung in die Sozialtheorie einzubringen. Dieser Denkansatz berücksichtigt, dass das Lokale auf trans- oder supranationaler Ebene konstruiert wird. Robertson (vgl. 1995: 26f.) kritisiert, dass zwar in vielen Theorien der enge Zusammenhang zwischen räumlichen und zeitlichen Dimensionen für das soziale Leben diskutiert wurde, eine Verbindung mit dem Problem von Universalismus und Partikularismus jedoch fehlt. Mit dem Konzept der Glokalisierung soll die Dichotomie zwischen Homogenisierung und Heterogenisierung bzw. Universalismus und Partikularismus überwunden werden.

Aus der Sichtweise der Wirtschaft ist die Idee der Glokalisierung eng verwandt mit dem Konzept des Mikromarketings, das die Anpassung von globalen Produkten und Dienstleistungen und ihrer Vermarktung auf zunehmend differenzierte lokale und partikularistische Märkte bezeichnet. Die Adaption lokaler Bedingungen ist jedoch nicht nur eine Reaktion des internationalen Handels auf existierende, differenzierte Schichten von Konsumenten, sondern erzeugt zunehmend differenzierte Käufer und Konsummuster. Die Notwendigkeit der Anpassung globaler Produkte an regionale Bedürfnisse zeigt sich am Beispiel von MTV. Der US-Musiksender MTV, der so wie der ehemalige Konkurrenzsender VIVA zum Medienunternehmen Viacom CBS gehört, hat sich zur Nummer Eins in der Musikindustrie entwickelt. Obwohl MTV weltweit präsent ist und eine globale Jugendkultur verkörpert, kann der Musiksender als Beispiel für Regionalisierungs- bzw. Relokalisierungstendenzen genannt werden, da er überwiegend auf Differenzierung und nicht auf Homogenisierung ausgerichtet ist. Während die Formate einer jugendlichen Popkultur weltweit dieselben sind, unterscheiden sich die Inhalte gravierend, denn sprachliche und kulturelle Unterschiede und Besonderheiten müssen im Programm aufgegriffen werden. Die Kommunikation kultureller Eigenheiten spielt eine entscheidende Rolle für die Akzeptanz beim Publikum sowie für die Marktchancen in den jeweiligen kulturellen Kontexten. Die regional oder kulturspezifisch produzierten Inhalte lassen sich wiederum nur schwer oder gar nicht international vermarkten (vgl. Meckel 2001: 124f.).

Robertson (1995) will das Konzept der Glokalisierung jedoch nicht zur Klärung von kapitalistischen Geschäftsstrategien nutzen, sondern zur Lösung der „lokal-global Problematik“. Das Lokale wird hier als Aspekt der Globalisierung anerkannt, da eine globale Ebene nur im Bezug auf etwas Lokales definiert werden kann. Ohne Lokalbevölkerung kann es keine Kosmopoliten geben, denn erst im Hinblick auf eine lokale Gesellschaft können Kosmopoliten ihre speziellen kulturellen Nischen gestalten. Dieses Bestimmen der eigenen Identität als Weltbürger basiert also wie jeder Identifikationsprozess auf der Differenz zu anderen. Für Robertson ist die Globalisierung in diesem Sinne als Prozess zu verstehen, der Lokalitäten miteinander verbindet und diese nicht, wie von der Homogenisierungsthese behauptet, in die Bedeutungslosigkeit drängt (vgl. Robertson 1995: 35). Die Verbindung zwischen Lokalem und Globalem zeigt sich in der Zunahme von internationalen und kulturübergreifenden Projekten wie der modernen ökumenischen Bewegung, die gleichzeitig auf der Betonung der Differenz zwischen den religiösen Richtungen und auf der Suche nach etwas Gemeinsamem basiert (vgl. Robertson 1995: 36f.).

Die Partikularismus/Universalismus Thematik ist auch für die Definition von Kultur an sich bedeutsam. So ist laut Wallerstein (1990, 1997) Kultur einerseits partikularistisch, da sie für eine Reihe von Werten und Kulturpraktiken innerhalb einer bestimmten Gruppe steht, die nur ein Teil der Gesamtheit der Menschen ausmacht: „[...] culture (or a culture) is what some persons feel or do, unlike others who do not feel or do the same things“ (Wallerstein 1997: 91). Auf der anderen Seite kann es ohne der Beziehung zu etwas Universellem keine Rechtfertigung für kulturelle Werte und Traditionen geben. Wallerstein (vgl. 1997: 92) sieht das Nationale zwar nicht als den einzigen, aber als den vollkommenen Partikularismus, da es über die am längsten währende Macht, den größten politischen Einfluss und die beste militärische Absicherung verfügt. Dass der Nationalstaat diesen Anforderungen heutzutage trotz des Einflusses der globalen Wirtschaft und zahlreicher transnationaler Institutionen noch gerecht wird, sollte im 21. Jahrhundert jedoch nicht mehr vorausgesetzt werden.

2.4 Über die Möglichkeit einer Weltkultur

2.4.1 Ist der moderne Nationalstaat veraltet?

Parallel zur Entstehung von Nationalstaaten, die Wallerstein (vgl. 1997: 92) als primäre Einheit von Kultur sieht, entwickelte sich auch zunehmend ein globales Bewusstsein und ein Bewusstsein für die Menschheit als Ganzes, was sich beispielsweise in der universellen Deklaration der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen 1948 zeigte. Seit ihrem Aufkommen begannen die Nationalstaaten sich in ihren kulturellen Formen immer enger aneinander anzugleichen. Sie verfügen über standardisierte politische Formen, die in allen demokratischen Staaten vorhanden sind: eine Legislative, eine Verfassung, eine nationale Währung, eine Bürokratie, Handelsverbände, ein Schulsystem (vgl. Wallerstein 1997: 93). Meyer nennt eine Reihe von Merkmalen, die allen Nationalstaaten gemeinsam sind: „ihre weitgehende Standardisierung überall in der Welt; die Isomorphie ihrer Wandlungsprozesse, sowohl was ihre grundlegenden organisationalen Strukturen als auch, was die von ihnen verfolgten Aktivitäten angeht; die Entkopplung zwischen offiziellen Strukturen und Programmen einerseits und tatsächlicher Praxis und Realität andererseits [...]“ (Meyer 2005: 133).

Dieses Phänomen der Angleichung der Nationalstaaten kann einerseits durch die Annahme erklärt werden, dass es eine lineare Tendenz hin zur Entstehung einer einheitlichen Welt gibt, was mehr oder weniger dem Argument der oben diskutierten Homogenisierungsthese entspricht. Ein zweiter Erklärungsversuch besagt, dass die historischen Differenzen aller einzelnen Gruppen schon immer oberflächlicher Natur waren, was im Laufe der Zeit wie im ersten Fall zur Entstehung einer homogenen Weltkultur führt. Für Wallerstein sind diese beiden Erklärungen aber keine geeigneten Modelle um die Möglichkeit einer Weltkultur zu diskutieren, da sie die Problematik der Grenzziehung zwischen Kulturen unbeachtet lassen. Die Festlegung von Grenzen basiert auf Bestimmungen, was unter spezifischen Kulturen, Religionen oder Volksgruppen zu verstehen ist. „It is clear that boundaries depend on definitions, and that these definitions are not universally shared, or even consistent over time. Furthermo-

re, of course, at any given time, all Arabs do not speak Arabic, all Englishmen are not individualists, some Jews and Moslems are atheists“ (Wallerstein 1997: 94). Daraus ergibt sich, dass wie auch immer eine Kultur definiert ist, nicht alle Mitglieder dieser Kultur die anzunehmenden Werte und Traditionen vertreten.

Man kann die Thematik auch ins Gegenteil verkehren, wenn man beispielsweise nicht davon ausgeht, dass ein Staat eine einzige Kultur besitzt, sondern sich als multikulturell definiert. Friedman weist darauf hin, dass der Nationalstaat als kulturelles Gefüge zwar multikulturell sein kann, die soziale Erfahrung der Einwohner möglicherweise jedoch gänzlich monokulturell ist, wenn abgegrenzte kulturelle Welten einfach an einem Ort nebeneinandergereiht sind ohne miteinander zu interagieren. Dies wiederum wirft die Frage auf, warum und mit welchem Ziel Menschen einer gemeinsamen Kultur angehören.

Wallerstein versucht diese Frage anhand historischer Entwicklungen zu beantworten und landet schließlich wieder beim Nationalstaat, der für ihn die bedeutendste Einheit des kulturellen Zusammenhaltes bildet. Das Konzept der Staatsbürgerschaft regelt die Beziehung zwischen Individuen und dem Staat und kann entweder durch die Eltern übertragen oder durch den Geburtsort bestimmt werden. Durch die ständige Migration entstehen jedoch innerhalb der Staaten Minderheiten, die deren Einheit herausfordern, was global gesehen zu einem doppelten Widerspruch führt: Einerseits steht die Tendenz in Richtung einer gemeinsamen Welt gegen die Tendenz zu einzelnen, abgegrenzten Staaten, andererseits steht die Tendenz zum einheitlichen Staat gegen die Tendenz zu verschiedenen ethnischen Gruppen innerhalb eines Staates. Um diesen doppelten Widerspruch zu entkommen, muss im Sinne von „Einheit durch Vielfalt“ agiert werden: „In one case, they [die Nationalstaaten] have used their force to create cultural diversity, and in the other case to create cultural uniformity. This has made the states the most powerful cultural force in the modern world and the most schizophrenic“ (Wallerstein 1997: 99).

In einer globalisierten Welt in der sich finanzielle Ströme mit unglaublicher Geschwindigkeit über Grenzen hinwegbewegen, funktionieren viele der altbewährten

ökonomischen Steuerungsmechanismen des Staates nicht mehr. Durch diesen Verlust an Kontrolle, der auf transnationale „zerstörende“ Kräfte zurückzuführen ist, ist der Nationalstaat im Verschwinden begriffen. Bauman (vgl. 1998a: 57) verweist in diesem Zusammenhang auf Kenneth Jowitts Werk „The new World Disorder“. Im Laufe des modernen Zeitalters hat man sich daran gewöhnt, Ordnung mit „kontrolliert werden“ gleichzusetzen und genau diese Selbstverständlichkeit des „unter Kontrolle seins“ wird nun am meisten vermisst. Solange die beiden Machtblöcke während des Kalten Krieges bestanden, schien eine globale Ordnung zu herrschen, die durch den Zerfall der Sowjetunion ins Wanken geriet. Über 50 Jahre lang waren die einzelnen souveränen Staaten von zwei Machtblöcken überlagert, denen sie sich kaum entziehen konnten. Die globale Landschaft war also durch die Koexistenz von und den Wettbewerb zwischen Staatengefügen und nicht zwischen einzelnen Staaten geprägt. Durch diese Unterordnung wurden die drei Säulen, auf denen die Souveränität des Staates beruht, geknickt: die militärische, ökonomische und kulturelle Unabhängigkeit. Die Eigenständigkeit des Staates schien verloren gegangen zu sein. Mit der Auflösung des bipolaren Systems veränderte sich die Wahrnehmung der Welt weg von dem Bild der Totalität hin zu der Vorstellung von zerstreuten, unvereinbaren Mächten (vgl. Bauman 1998a: 63f.). In diese scheinbare Unordnung der Welt brachte dann genau die Einheit des Nationalstaates, die heute durch die Globalisierung herausgefordert wird, ein gewisses Maß an Stabilität, Sicherheit und Kontrolle:

The meaning of ‚the state‘ has been precisely that of an agency claiming the legitimate right and boasting sufficient resources to set up and enforce the rules and norms binding the run of affairs within a certain territory; the rules and norms hoped and expected to turn contingency into determination, ambivalence into *Eindeutigkeit*, randomness into regularity – in short, the primeval forest into a carefully plotted garden, chaos into order (Bauman 1998a: 60f.) [Hervorhebung im Original].

Durch die mit der Globalisierung einhergehenden Entwicklungen wurde die Souveränität des Nationalstaates erheblich beschnitten und das Verhalten des globalen Marktes stellt eine Hauptquelle der Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit dar. Die Weltmärkte dominieren viele Bereiche des Staates, insbesondere seine Ökonomie, wo-

durch es für sie nachteilig wäre, wenn die schwachen Nationalstaaten gegen eine globale Legislative ersetzt würden. Die politische Fragmentierung und die ökonomische Globalisierung sind enge Verbündete: „[...] they are two sides of the same process: that of the world-wide redistribution of sovereignty, power and the freedom to act, triggered [...] by the radical leap in the technology of speed“ (Bauman 1998a: 69f.).

Die Vereinigung von Autorität und Solidarität, die sich im Nationalstaat im Laufe von rund 200 Jahren vollzogen hat, scheint nun durch die Einflüsse der Globalisierung gefährdet. Die Konzeption des Nationalstaates als natürliches Gefüge, das einerseits Zugehörigkeitsgefühle und andererseits einen verpflichtenden Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt innerhalb eines definierten Territoriums integriert und darüber hinaus souverän handelt, wird heute nicht mehr unbedingt als unausweichliche Form der sozialen Organisation gesehen. Die Verschmelzung von Staat und Nation, die ihren Ursprung in Westeuropa hat und sich bald zur Norm gesellschaftlicher Organisation entwickelte, ist laut Reis (vgl. 2004: 252) einer der bemerkenswertesten Aspekte des historischen Prozesses der Modernisierung. Erst in den letzten Jahrzehnten wurde die Selbstverständlichkeit der Einheit von Solidarität und Autorität, die in Nationalstaaten organisiert sind, immer häufiger angezweifelt und geschwächt.

Das bedeutet aber nicht, dass der Nationalstaat oder Dirigismus im Verschwinden begriffen ist, sondern dass der Nationalstaat seine monopolistische Position als Erzeuger von Identität und Solidarität einerseits und alleiniger Verteidiger der Souveränität andererseits nicht mehr halten kann. Alle Bereiche der Interaktion zwischen Staat, Gesellschaft und Markt werden durch die Globalisierung herausgefordert, was anhand der Verbreitung von „nongovernmental organizations“, die in öffentliche Aufgaben, die zuvor ausschließlich der Verantwortung des Staates untergeordnet waren, eingebunden sind (vgl. Reis 2004: 253).

Die Diskussion über die Folgen der Globalisierung und ihren Einfluss auf die internationale Wirtschaft und Politik sowie auf die Lebenswelt der Menschen und deren Kultur setzt fast immer den Nationalstaat als Analyseeinheit voraus. Der Nationalstaat wird als geschlossene Einheit verstanden, innerhalb der sich gesellschaftliche

Prozesse abspielen, was dazu führt, dass er bei der Untersuchung gesellschaftlicher Konstrukte oft automatisch herangezogen wird. Den Nationalstaat als gegebene Einheit vorauszusetzen, hält Wiley (2004) jedoch für problematisch, da globale, regionale und transnationale Vorgänge neue soziale und ökonomische Landschaften kreieren, in denen die Nationalität nur mehr eine untergeordnete Rolle spielt. Ohne näher auf die Möglichkeiten der Konstruktion von Sozialtheorien, die Wiley diskutiert², einzugehen, soll darauf hingewiesen werden, dass das Infragestellen des Nationalstaates als gesellschaftliche Einheit auch für die Sozialforschung eine schwerwiegende Herausforderung darstellt.

Smith geht in der Diskussion über die Legitimität des Nationalstaates in einer globalisierten Welt noch einen Schritt weiter indem er behauptet, die Zeit des Nationalstaates sei schlechtweg vorbei und würde durch eine Welt der ökonomischen Riesen und Supermächte, multinationalen und militärischen Blöcke, breiten Kommunikationsnetzwerke und internationalen Arbeitsteilung ersetzt. Kleinstaaten oder fragmentierte ethnische Gemeinschaften hätten mit ihren konkurrierenden und Uneinigkeit schaffenden Nationalismen und Partikularismen in dieser Welt keinen Platz (vgl. Smith 2002: 274).

Die Öffnung der engen Grenzen des Nationalstaates und seine Durchdringung durch multinationale Konzerne und globale politische Richtlinien führt unweigerlich zu einer kulturellen Transformation. Das System der Nationalstaaten und die Entstehung einer Weltkultur schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern können gleichzeitig existieren. Aus der Schwächung des Nationalstaates die Entstehung einer Weltkultur zu folgern, ist problematisch, da dieser Prozess einerseits nicht linear verläuft und auf der anderen Seite nicht immer klar ist, wie der Begriff der Weltkultur definiert

² Nach Wiley (2004) muss das konzeptionelle Feld innerhalb dessen wir über Nationalität und Globalisierung nachdenken erweitert werden. Kontextualistische Kulturstudien sehen die Nation nicht als einen definierten Raum, der entweder von äußeren Einflüssen und Zwängen bestimmt wird oder gegen diese resistent ist, sondern als dynamischen Kontext, der sich aus eben diesen Kräften konstruiert. Es wird nicht vorausgesetzt, dass die Welt geographisch in separate, abgrenzbare Nationalräume aufgeteilt ist, sondern dass sich nationale Räume überschneiden und dadurch Konflikte und Einstimmigkeit gleichermaßen erzeugen. Anstatt bei der Analyse von der Einheit der Nation auszugehen und danach zu fragen, um welche Art von Raum es sich dabei handelt, sollte nach Wiley der soziale Raum den Ausgangspunkt bilden und die Frage in welchem Ausmaß er national organisiert ist. Erst durch diese Umkehrung werden neue Fragen und Analysestrategien möglich.

wird. Meyer et al. verstehen das Verhältnis zwischen Nationalstaat und Weltkultur folgendermaßen: „In der modernen Weltkultur wird nicht einem Zentralakteur, sondern den einzelnen Nationalstaaten der Status von Akteuren mit Verantwortung und Autorität zugeschrieben. [...] Da die Akteure alle die gleiche Identität und ähnliche Ziele haben, entwickelt sich das Prinzip der Konkurrenz nicht nur zur Grundlage der vorherrschenden Sozialtheorie, sondern auch zu einer Quelle kollektiver Sinnstiftung“ (Meyer et al. 2005: 123f.).

2.4.2 Der Charakter der Weltkultur

Ob man die Existenz einer Weltkultur annimmt, hängt in erster Linie davon ab, wie man den Begriff der Weltkultur definiert. Wie bereits weiter oben angesprochen wurde, sollte das Aufkommen einer Weltkultur keinesfall mit der totalen Homogenisierung der Kulturen gleichgesetzt werden, da es sich um einen äußerst komplexen und auch widersprüchlichen Entstehungsprozess handelt.

Lechner und Boli setzen voraus, dass eine Weltkultur existiert, welche sie folgendermaßen charakterisieren:

[...] the culture of world society, comprising norms and knowledge shared across state boundaries, rooted in nineteenth-century Western culture but since globalized, promoted by nongovernmental organizations as well as for-profit corporations, intimately tied to the rationalization of institutions, enacted on particular occasions that generate global awareness, carried by the infrastructure of world society, spurred by market forces, riven by tension and contradiction, and expressed in the multiple ways particular groups relate to universal ideas (Lechner/Boli 2005: 6).

Die Weltkultur wird von Lechner und Boli aber nicht als eine über der realen Welt schwebende Sphäre definiert, sondern als Lebenswelt die viele alltägliche Dinge betrifft. In der Annahme, dass die Weltkultur eine höherwertige Abstraktion sei, wird ein doppeltes Missverständnis gesehen: Einerseits ist Kultur, unabhängig davon ob sie lokal, national oder global verortet ist, immer unweigerlich, andererseits ist Kultur durch

Sprache wirksam, welche wiederum von Natur aus abstrakt ist. Das Wort „Freund“ ist eine allgemeine Kategorie, die sich auf unzählige vergangene oder mögliche Umstände beziehen kann. Jeder kompetente Sprachnutzer ist aber in der Lage die Abstraktion ohne große gedankliche Anstrengung richtig auf konkrete Umstände anzuwenden. „In this light, world culture is not more abstract than any other level of culture, and its elements may be less abstract than many elements of culture at smaller scales or more immediate settings“ (Lechner/Boli 2005: 16).

Infrastruktur, Wirtschaft, Regierungen oder globale Probleme sind stark kulturell geprägt und müssen sich an weltweiten Richtlinien orientieren. Ein Beispiel dafür stellt die Infrastruktur des Flugwesens dar, die ohne globale Vorgaben nicht funktionsfähig wäre. Das System, das den innerstaatlichen und internationalen Flugverkehr regelt, ist von der Koordination von Richtlinien und Verfahren über Grenzen hinweg abhängig. Die relevanten Standards für den Flugverkehr sind universell gültig und müssen von allen Airlines eingehalten werden (vgl. Lechner/Boli 2005: 7f.).

Neben globalen Richtlinien für international tätige Konzerne und die Weltpolitik sehen Lechner und Boli (vgl. 2005: 84) vor allem in der Gründung der Vereinten Nationen einen entscheidenden Beitrag für die Entstehung einer Weltkultur. Die von der UN organisierten Treffen der Weltgemeinschaft sind Rituale, in denen durch unmittelbare Erfahrungen eines größeren sozialen Rahmens Gefühle für eine kollektive Einheit geschaffen werden. Seit 1945 stellen regelmäßige UN-Treffen, bei denen symbolisch bedeutende Themen durch die Repräsentanten der jeweiligen Entscheidungsträger der Weltgesellschaft behandelt werden, enorm wichtige Events für die Zunahme der kollektiven Zusammenarbeit auf globaler Ebene dar.

Einen signifikanten Beitrag zur Entstehung einer Weltkultur schreiben Lechner und Boli neben den Olympischen Spielen den Fußballweltmeisterschaften zu. Obwohl der organisierte Fußball im Gegensatz zu den Olympischen Spielen keinen Beitrag zu Frieden und Brüderschaft leistet, formt er einen Teil der Weltkultur. Die Meisterschaft läuft nach universellen Regeln ab, die – vom globalen Fußballverband FIFA festgelegt – von allen Teams eingehalten werden müssen. Wenn nationale Mannschaften

gegeneinander antreten, verstärkt dies zwar die patriotischen Gefühle der Fans, für die FIFA ist die Weltmeisterschaft jedoch ein geeigneter Anlass um neue Regeln festzulegen und den Fußball weltweit zu regulieren. Der World Cup verstärkt das globale Bewusstsein, da ein breites Publikum das gleiche Ereignis mit den selben bzw. mehr oder weniger gut ausgeprägten Kenntnissen und einer gemeinsamen Leidenschaft verfolgt (vgl. Lechner/Boli 2005: 86f.).

2.4.3 Das gemeinsame Gedächtnis

Wenn Nationalstaaten durch die gemeinsame Erinnerung an ein nationales Erbe zusammengehalten werden, drängt sich die Frage auf, ob ein solches gemeinsames Gedächtnis auch auf globaler Ebene existiert und welche Bedeutung diesen, von einer Weltgemeinschaft geteilten, Erinnerungen zukommt. Smith (1995) nennt, neben der Universalität und dem einheitlichen technischen Fundament, die Zeitlosigkeit ein zentrales Merkmale der kosmopolitischen Kultur:

Besides, a global culture is without time. Forever pursuing an elusive present, an artificial and standardized universal culture has no historical background, no developmental rhythm, no sense of time and sequence. Contextless and timeless, this artificial global culture may quarry the past for illustrative purposes or cynically use motifs from particular pasts with eclectic caprice, but it refuses to locate itself in history (Smith 1995: 21).

Im Gegensatz zu einer gedächtnislosen globalen Kultur ohne historischer Vergangenheit, die, wie Smith (vgl. 1995: 22) annimmt, nur auf der Basis von alltäglichen Handlungen existiert, wurden die Kulturen der Vergangenheit durch gemeinsame Erinnerungen, Traditionen, Mythen und Symbole über Generationen hinweg zusammengehalten. Smith sieht das Fehlen eines gemeinsamen Gedächtnisses als tiefgreifendes Problem für das Entstehen globaler Identitäten: „If memory is central to identity, we can discern no global identity in-the-making, nor aspirations for one, nor any collective amnesia to replace existing ‚deep‘ cultures with a cosmopolitan ‚flat‘ culture“ (Smith 1995: 24).

Eine kollektive kulturelle Identität und das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft beziehen sich laut Smith (vgl. 2002: 179) auf drei Komponenten ihrer gemeinsamen Erfahrungen: Erstens das Gefühl der Kontinuität zwischen den Erfahrungen unterschiedlicher Generationen der Bevölkerungseinheit, zweitens die geteilten Erinnerungen an bestimmte Geschehnisse und Persönlichkeiten, die Wendepunkte in der gemeinsamen Geschichte darstellen und drittens das Gefühl eines gemeinsamen Schicksals seitens der Gemeinschaft, die diese Erinnerungen teilt.

In diesem Sinne können Nationen als historische Identitäten verstanden werden, während eine globale Kultur im Gegenteil dazu unfähig ist, sich auf eine gemeinsame historische Identität zu beziehen: „Unlike national cultures, a global culture is essentially memoryless“ (Smith 2002: 179). Das Fehlen einer gemeinsamen Erinnerung bringt laut Smith die Unmöglichkeit einer globalen Einheit mit sich: „There are no ‚world memories‘ that can be used to *unite* humanity; the most global experiences to date – colonialism and the World Wars – can only serve to remind us of our historic cleavages“ (Smith 2002: 180, Hervorhebung im Original).

Obwohl der Kolonialismus und die Weltkriege ohne Zweifel negative globale Ereignisse sind und damit kaum als Ausgangspunkt der Erzeugung einer gemeinsamen kulturellen Identität dienen können, darf nicht ignoriert werden, dass andere historische Geschehnisse sehr wohl in der Lage sind, die Welt als eine gemeinsame Arena in einem positiven Licht darzustellen. Lechner und Boli (2005) nennen die modernen Olympischen Spiele, die erstmals 1896 in Athen stattfanden, als wesentliche globale Events, die geholfen haben ein gemeinsames Bewusstsein für das Leben in einer Weltgesellschaft zu erzeugen:

The experience of both participants and audience shows how the world now has a repertoire of symbolic forms that enable, in fact impel, people to become conscious of the world as a single place and act in accordance with that consciousness. In this sense, the Olympic Games embody world culture (Lechner/Boli 2005: 2).

Die größte Hürde für jedes Projekt zur Konstruktion einer globalen Identität und folglich einer globalen Kultur, besteht für Smith darin, dass kollektive Identitäten immer etwas historisch Spezifisches sind, weil sie auf geteilten Erinnerungen und einem Gefühl der Beständigkeit zwischen den Generationen beruhen. Aufgrund der bestehenden Pluralität von Identitäten und Erinnerungen, sowie der historischen Tiefe dieser Erinnerungen, ist Smith der Ansicht, dass die Zeit für das Projekt einer globalen Kultur, trotz bestehender globaler Kommunikationsnetzwerke, noch nicht reif ist (vgl. Smith 2002: 180). Interessant ist Smiths Meinung über die Möglichkeit einer Weltkultur vor allem im Hinblick auf seine Position zur heutigen Legitimität des Nationalstaates. Einerseits prognostiziert er das baldige Ende der Nationalstaaten, was als Konsequenz den Verlust von nationalen Kulturen mit sich bringt, andererseits verneint Smith das Aufkommen einer Weltkultur als neuer Identifikationsebene. Eine kulturrelevante Antwort auf Baumans Frage „After the Nation-state – What?“ (1998a) findet sich bei Smith (2002) nicht. Die Möglichkeit eines globalen Gedächtnisses wird von Stepnisky (2005) wesentlich optimistischer gesehen.

Stepniskys Konzept der „global memory“ bezieht sich auf Erinnerungen, die von Menschen auf der Ebene einer globalen Gemeinschaft geteilt werden (vgl. 2005: 1384). Durch die Globalisierung verändern sich demnach nicht nur die Beziehungen der Menschen zueinander, sondern es erweitern sich auch die Grenzen des menschlichen Bewusstseins. Durch die transnationalen Kapitalströme, die Mobilität von Personen und den kulturellen Austausch wird das Bewusstsein für die Welt als Lebensraum gefördert, welcher zuvor innerhalb der Grenzen des Nationalstaates, der Religionsgemeinschaft oder der Ortsgemeinschaft festgelegt war. Wenn Stepnisky von „shared memories“ schreibt, bezieht er sich nicht primär auf spezifische Erinnerungen, die allen Menschen auf der Welt bekannt sind (der Holocaust oder der Terroranschlag auf das World Trade Center 2001), sondern auf ein Gedächtnis, das uns im Hintergrund hilft globale Geschehnisse aus einem größeren Beziehungsrahmen heraus zu interpretieren: „[...] we are entering a new age in which people can potentially place themselves within narratives that presume a consciousness of globality. Globalization brings with it

the possibility that people can think of and remember themselves as members of the civilization of humanity“ (Stepnisky 2005: 1385).

Die Massenmedien haben erst auf nationaler, dann auf globaler Ebene entscheidend zur Entstehung kollektiver Identitäten bzw. „imagined communities“, wie Benedikt Anderson (1999) diese moderne Form des Bewusstseins nennt, beigetragen. Der Nationalstaat förderte durch die Konstruktion kollektiver Erinnerungen den Zusammenhalt zwischen Individuum, Staat und Gesellschaft. Die weltweite Verbreitung von Bildern und Nachrichten durch das Fernsehen, Radio und Internet führt nun aber zur Schwächung oder Auflösung der engen Verbindung von Individuum, Staat und Gesellschaft und eröffnet neue Möglichkeiten für die Entstehung von (kosmopolitischen) Identitäten. Durch mediale Netzwerke, die in erster Linie über Chatrooms, Email-Services oder Internettelefonie aufgebaut und genutzt werden, können Beziehungen zu weit entfernten anderen eine zuvor ungeahnte Realität gewinnen. Statt „imagined communities“, die auf nationaler Ebene unter anderem durch den Konsum von Printmedien als Massenphänomen entstanden (Anderson 1999), entwickeln sich im globalen Zeitalter reale Gemeinschaften, die online ihren Ursprung haben (vgl. Stepnisky 2005: 1391f.).

Als Beispiel für die bewusste Förderung einer Weltgemeinschaft mit einem kollektiven Gedächtnis nennt Stepnisky (2005) das „Memory of the World“ (MOW) Programm der UNESCO, das 1992 gegründet wurde (vgl. Website UNESCO 1, UNESCO 2). Das Programm verfolgt einerseits das Ziel den weltweiten Zugang zu kulturell bedeutsamen und historisch wichtigen Dokumenten zu verbessern, andererseits die Sicherung des dokumentarischen Erbes vor Gedächtnisverlust oder Zerstörung zu gewährleisten. Das MOW-Programm erhebt nicht ausdrücklich den Anspruch ein gemeinsames Gedächtnis der Menschheit zu konstruieren oder auf Lebensproblematiken des globalen Zeitalters zu reagieren, sondern setzt die Existenz einer „world memory“ und die immense Bedeutung dieser Erinnerung für die Menschheit voraus. In diesem Sinne versucht die UNESCO nicht etwas Neues zu schaffen, sondern nur etwas bereits Existierendes zu bewahren und festzuhalten. Die Möglichkeit der elektronischen Archivierung spielt eine äußerst wichtige Rolle für ein globales Gedächtnis, da durch

diese Technologien zuvor disparate Erinnerungen zusammengeführt und vereinheitlicht und vor Zerstörung geschützt werden können: „The threat of decay and passage that is crucial to our obsessive connection to memory is neutralized. If UNESCO secures a digital memory of the world, then we need no longer fear the disappearance of our humanity and, hence, no longer concern ourselves with remembering“ (Stepinsky 2005: 1398). Das Schaffen eines Bewusstseins für die Bedeutung des gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses, das sich über Raum und Zeit erstreckt, führt zu einer Verstärkung des Zugehörigkeitsgefühls auf globaler Ebene. In diesem Sinne stellt das MOW-Programm eine Grundlage für die zunehmende globale Interdependenz dar (vgl. Stepinsky 2005: 1398f.).

Ein zunehmender Teil aller Kultur- und Bildungsressourcen der Welt wird heutzutage in digitaler Form produziert, verbreitet und genutzt. Elektronische Zeitschriften, Websites, Audio- und Videoressourcen oder Online-Datenbanken formen Bestandteile des Weltkulturerbes und müssen deshalb langfristig aufbewahrt werden. Das „E-Heritage“-Programm der UNESCO setzt sich mit geeigneten Möglichkeiten der Archivierung von schützenswerten Ressourcen auseinander um diese dauerhaft zugänglich zu machen. Die Entscheidung welche digitalen Informationen für zukünftige Generationen bewahrt werden müssen, stellt eine große Herausforderung dar.

Die Konservierung von kulturellem Material liegt heute nicht mehr alleine in der Verantwortung von Archiven, sondern muss in Kooperationen mit den Produzenten von digitalen Informationen und mit Softwareentwicklern, die bereits bei der Erstellung der Produkte die zukünftige Konservierung bedenken, systematisch erfolgen. Die UNESCO hat eine Strategie zur Förderung der digitalen Aufbewahrung entworfen, die folgende Grundsätze beinhaltet: die Zusammenarbeit und Rücksprache mit Regierungen, politischen Entscheidungsträgern, Informationsproduzenten, der Softwareindustrie sowie Standardisierungsgremien; die Verbreitung technischer Richtlinien; die Implementierung von Pilotprojekten und die Vorbereitung eines Gesetzesentwurfes für die Konservierung des digitalen Erbes (Website UNESCO 3).

Das Problem der Konservierung von Kultur und die schwerwiegende Entscheidung darüber, welches Material auch in Zukunft noch eine kulturelle Relevanz besitzen wird und deshalb in Archiven aufbewahrt werden soll, diskutiert Simmel (1993) ausführlich. Er verweist darauf, dass die subjektive Kultur nicht mehr in der Lage ist mit der enormen Akkumulation von objektiver Kultur adequat umzugehen, da sie die ständig wachsende Zahl an kulturellen Entwicklungen nicht mehr fassen kann. Die Bestimmung, welche Informationen wie gespeichert werden sollen und können, ist jedoch äußerst komplex. Das Internet bildet eine wichtige Informations- und Kulturquelle, die sowohl für die Zusammenarbeit zwischen Regierungen als auch für Machtkämpfe, die sowohl in der Politik als auch im Arbeits- und Privatleben ablaufen, von enormer Wichtigkeit ist. Da anzunehmen ist, dass die Bedeutung des Internets in Zukunft noch weiter wachsen wird, ist es laut Featherstone (vgl. 2000: 178) notwendig, dass auch die Inhalte des Internets archiviert werden, besonders wenn man die Instabilität elektronischer Datensicherung und die ständige Transformation des Datenmaterials bedenkt. Die Geschwindigkeit mit der sich das Internet ausbreitet und die starke Verlinkung der Inhalte macht es beinahe unmöglich, vollständige Datenblöcke zu sichern.

2.4.4 Kosmopolitismus

Wenn wir von Weltkultur und Weltgemeinschaft sprechen, stellt sich die Frage, welche Rolle das Individuum in dieser Kultur einnimmt. Wie können Kosmopoliten charakterisiert werden, welche kulturellen Grenzen bestehen für sie und wie stark sind sie an bestimmte Orte gebunden?

Im Bezug auf die Beziehung zwischen Nationalstaaten und Weltgesellschaft beschäftigt sich Beck (vgl. 2000: 100) mit der Möglichkeit der „kosmopolitischen Nation“. Die Frage ist, wie Nationalität und Kosmopolitismus vereint werden können bzw. inwiefern kosmopolitische Orientierungen die Auflösung eines nationalen Bewusstseins bedeuten. Die idealtypische kosmopolitische Gesellschaft – die kosmopolitische Nation – ist nach Beck (vgl. 2002: 100) eine deterritoralisierte Gesellschaft, in der globale über nationale Werte gestellt werden. Es ist eine Gesellschaft in der national-

kosmopolitische Parteien, Individuen und Institutionen entworfen, auf den Prüfstand gestellt und weiterentwickelt werden. Solche kosmopolitischen Nationen gewinnen laut Beck gegenüber nationalen und nationalistischen Gegenbewegungen zunehmend an Macht und können sich auf globaler Ebene erheblich besser durchsetzen.

Szerszynski und Urry (vgl. 2002: 470) entwerfen in Anlehnung an Tomlinson (1999) und Beck (2000) eine allgemeine Charakterisierung von Kosmopoliten, wobei sie folgenden Aspekten Relevanz beimessen: Die Lebenswelt der Kosmopoliten ist geprägt von einer extensiven *Mobilität* sowie der *Kapazität* viele Orte und Gegenden während des Reisens zu konsumieren. Ein weiteres Merkmal ist die *Neugier*, der Drang neue Orte, Menschen und Kulturen kennenzulernen und die Fähigkeit diese Plätze auch historisch, geographisch und anthropologisch einordnen zu können. Das Leben der Kosmopoliten bringt durch die Begegnung mit Fremden ein bestimmtes Maß an *Risiko* mit sich. Sie müssen *semiotische Kompetenzen* besitzen um die Bedeutung von fremden Symbolen sowie deren ironischen Gebrauch interpretieren zu können. Auf der anderen Seite müssen sie über ein *umfangreiches Wissen der eigenen Kultur* verfügen und in der Lage sein, diese kritisch zu reflektieren. Als letztes Charakteristikum nennen Szerszynski und Urry die *Offenheit* gegenüber anderen Menschen und Kulturen und die Bereitschaft bzw. Kompetenz den Wert bestimmter Elemente der Sprache oder Kultur der anderen zu erkennen.

Kosmopoliten definieren sich nicht nur über Beziehungen zu verschiedenen Kulturen, sondern sind im engeren Sinne in sich selbst facettenreich, indem sie in ihrer individuellen Erfahrung eine Vielzahl von Kulturen vereinen. Ein wahrer Kosmopolitismus zeigt sich in erster Linie in der Bereitschaft sich mit anderen einzulassen und verschiedenen kulturellen Erfahrungen gegenüber aufgeschlossen zu sein. In diesem Sinne ist es nicht eine Suche nach Gleichartigkeit sondern nach Kontrast (vgl. Hannerz 2002: 239).

Friedman kritisiert Kosmopoliten für das Vortäuschen einer Weltoffenheit, der sie im Endeffekt nicht entsprechen: „Cosmopolitans, like other travellers tend to stick together. They don't do what they claim to do. They do not become connoisseurs of the

multiple realities of the world. On the contrary they reduce real difference to their own worlds of appropriation“ (2002b: 21). Darüber hinaus treffen sie sich in bestimmten Bars und Restaurants mit anderen Kosmopoliten, die ähnliche Einstellungen wie sie selbst haben. Sie heiraten innerhalb ihrer Klasse und legen größten Wert darauf, sich stets von unteren sozialen Schichten abzugrenzen: „Transnationals are only border crossers with respect to the national borders that define them, but they are most often quite fixed in their transnational worlds as well, as endosocial as any diehard local“ (Friedman 2002b: 21). Dadurch sind sie gleich den „*locals*“ mit dem Unterschied, dass ihre Lokalität quer zum Nationalstaat verläuft. Friedman betont jedoch, dass damit ebenso Grenzen gezogen werden. Von der vermeintlichen Weltoffenheit bleibt am Ende nicht viel übrig.

Kosmopolit zu sein bedeutet laut Friedman (vgl. 1995: 78) an vielen Welten teilzunehmen ohne Teil von ihnen zu werden. Das Handeln von Kosmopoliten ist häufig, wie jenes von Ethnologen oder Soziologen, durch eine beständige Distanz zum lokalen Feld, in dem sie sich bewegen, bestimmt. Auch Gefühle der Überlegenheit gegenüber der lokalen Bevölkerung sind nicht selten. Kosmopoliten sind demnach nicht authentisch, sie können immer nur bestimmte Rollen spielen und oberflächlich an den Realitäten anderer teilnehmen. Sie können aber über keine eigene Realität verfügen, außer der Alterität selbst.

Hannerz (2002) setzt sich mit der Unterscheidung bzw. der Beziehung zwischen Kosmopoliten und einheimischen „*locals*“ auseinander. Bezugnehmend auf Robert Mertons Studie (1957) über die kulturelle Beeinflussung in einer Kleinstadt an der Ostküste der Vereinigten Staaten, die während des zweiten Weltkrieges durchgeführt wurde, schreibt Hannerz, dass sich das Verständnis von Kosmopolitismus im Laufe des 20. Jahrhunderts stark gewandelt hat:

The cosmopolitans of the town were those who thought and who lived their lives within the structure of the nation rather than purely within the structure of the locality. Since then, the scale of culture and social structure has grown, so that what was cosmopolitan in the early 1940s may be counted as a moderate form of localism by now (Hannerz 2002: 237).

Die historisch vorherrschende Annahme, dass Kulturen an ein bestimmtes Territorium gebunden sind und der kulturelle Austausch in erster Linie durch lokale oder regionale face-to-face Beziehungen stattfindet, ist ausreichend um die kulturelle Welt eines Individuums zu beschreiben, dessen soziales Leben sich vorwiegend in einer lokalen Umgebung abspielt. Will man jedoch den Charakter des Kosmopoliten verstehen, muss Kultur in einem erweiterten Rahmen gedacht werden. Als kollektives Phänomen ist Kultur in erster Linie an Interaktionen und soziale Beziehungen gebunden, wobei der physische Ort keine logische Notwendigkeit bildet. Je weniger die sozialen Beziehungen auf territoriale Grenzen beschränkt sind, desto weniger ist auch Kultur innerhalb dieser Grenzen determiniert. Man kann zwischen Kulturen unterscheiden, die territorial – durch nationale, regionale oder lokale Grenzen – gebunden sind und solchen, die als kollektive Bedeutungsstrukturen über weitreichende Netzwerke auf transnationaler Ebene bestehen. Diese mögliche Differenzierung zeigt ebenfalls, dass Kulturen nicht streng voneinander getrennt werden können, sondern dazu tendieren sich zu überschneiden und zu vermischen (vgl. Hannerz 2002: 238f.).

Hannerz grenzt die Kosmopoliten von Touristen, Exilanten und Auswanderern ab. Kosmopoliten haben das Bedürfnis in andere Kulturen einzutauchen, Teil von ihnen zu werden oder zumindest nicht als offensichtlich Außenseiter innerhalb einer Gruppe von lokalen Bewohnern identifiziert zu werden. Sie wollen hinter die Kulissen des touristischen Angebots blicken: „They want to be able to sneak backstage rather than being confined to the frontstage areas“ (Hannerz 2002: 241f.). Touristen hingegen sind keine Teilnehmer, sondern Zuseher. Dies soll jedoch nicht zwingend bedeuten, dass Kosmopoliten tatsächlich über die Möglichkeit verfügen Teil des lokalen Geschehens zu werden. Kosmopoliten befürchten fälschlicher Weise für Touristen gehalten zu werden, was zur Konsequenz hat, dass sie von der lokalen Bevölkerung auf Distanz gehalten werden. Hannerz stellt den Touristen als rücksichtslosen Einbrecher in eine lokale Idylle dar, der keinerlei Interesse an der Kultur des Gastlandes hat. Die strikte Trennung in Tourist und Kosmopolit sollte jedoch kritisch hinterfragt werden. Es ist letztendlich nicht möglich zwischen diesen beiden Kategorien eine klare Grenze zu ziehen, da sie sich in vielen Bereichen überschneiden.

Ähnlich verhält es sich mit der Klassifizierung von Touristen und Anthropologen. Neben oberflächlichen Gemeinsamkeiten wie der Tatsache, dass sowohl der Tourist als auch der Feldforschende nur vorübergehend in einer anderen Kultur verweilen, sind ebenfalls beide auf der Suche nach einer unerreichbaren Authentizität ohne jedoch in der Lage zu sein fremde Kulturen außerhalb ihrer eigenen kulturellen Erwartungen und Wertesysteme zu erleben (vgl. Schlehe 2003: 37). Die Tourismusindustrie reagierte schnell auf dieses Bedürfnis nach Authentizität. Organisierte Touren durch die verarmten *Favelas* in Rio de Janeiro, die speziell für die Besucher wie eine Safari aufbereitet werden, sollen ein scheinbar unverfälschtes Bild von der Stadt vermitteln. Der Aufenthalt in der lokalen Kultur wird als authentisch empfunden, weil nicht nur die Besichtigung von Sehenswürdigkeiten sondern auch Begegnungen mit der lokalen Bevölkerung an sorgfältig ausgesuchten Orten geplant werden (vgl. Sheller/Urry 2004: 7).

Der Exilant, der auch einen Wechsel von einer territorialen Kultur in eine andere erfahren hat, ist ebenfalls kein echter Kosmopolit, da er sich für seine Einbindung in eine fremde Kultur nicht freiwillig entschieden hat. Der Auswanderer hingegen kommt dem Charakter des Kosmopoliten schon näher, obwohl Hannerz (vgl. 2002: 243) den heutzutage typischen Auswanderer als Organisationsmensch bezeichnet, dessen sozialer Beziehungsrahmen über Netzwerke und Institutionen zur Verfügung gestellt wird. Transnationale Kulturen sind gegenwärtig häufig eng mit transnationalen Arbeitsmärkten verbunden, wobei der kulturelle Austausch ein Nebenprodukt des Arbeitsalltags bildet: „Because of transnational cultures, a large number of people are nowadays systematically and directly involved with more than one culture. In human history, the direct movement between territorial cultures has often been accidental, a freak occurrence in biographies [...]“ (Hannerz 2002: 244).

Wenn es auf der Welt nur „*locals*“ gäbe, wäre die Weltkultur nichts weiter als eine Summe von voneinander getrennten Kulturen. Tatsächlich jedoch sind lokale Kulturen heute nicht mehr eng abgegrenzt, sondern haben offene Grenzen und sind damit einer Weltkultur gegenüber aufgeschlossen ohne ihre Besonderheiten dadurch zu verlieren. Die Homogenisierung aller Kulturen und das Entstehen einer uniformen Weltkultur

hätte das Verschwinden aller „*locals*“ zur Folge. In diesem Punkt verfolgen „*locals*“ und Kosmopoliten ein gemeinsames Interesse, das im Erhalt der kulturellen Vielfalt besteht. Ohne die Verschiedenheit der Kulturen kann es keine Kosmopoliten geben, da sie ihre Identifikationsgrundlage darstellt (vgl. Hannerz 2002: 250). Identitätsbildung vollzieht sich, wie weiter oben ausführlich dargestellt wurde, über Differenz. Während Angehörige lokaler Kulturen sich über die Differenz zu anderen lokalen Kulturen definieren, bildet für den Kosmopoliten das Lokale an sich den wichtigsten Aspekt der Abgrenzung. Somit wird deutlich, dass Kosmopoliten nicht ohne die lokale Bevölkerung existieren können.

Diese Feststellung ist im Hinblick auf Robertsons (1995) Diskussion über die Beziehung von Universalismus und Partikularismus interessant. Tomlinson (1999: 195ff.) stellt diese Beziehung in Zusammenhang mit der Interdependenz von Kosmopoliten und lokaler Bevölkerung und definiert den Kosmopolitismus in Folge als „ethnischen Glocalismus“. Kosmopoliten leben in lokalen und globalen Sphären gleichzeitig und sind sowohl in nahen als auch distanzierten Gebieten zu Hause. Sie sind Menschen mit dem starken Bedürfnis die „weite Welt“ auf eine routinierte Weise zu erfahren und diese Eindrücke in ihr lokales Leben einfließen zu lassen. Dieser Prozess verläuft jedoch nicht einseitig, da Kosmopoliten auch ihre lokalen Erfahrungen in andere Kulturen einbringen. „They need to act as ‚ethnic glocalists‘ “ (Tomlinson 1999: 198).

Das Fernsehen und andere Medien liefern täglich Bilder aus der ganzen Welt in die ganze Welt und beeinflussen dadurch unsere Wahrnehmung der globalen Umwelt sowie die Beziehung zu weit entfernten anderen. Cunningham und Jacka (1996) zerlegen das Konzept der globalen Medien in drei Teilbereiche: Erstens gibt es globale *Medienevents*, was bedeutet, dass praktisch jeder, der über einen Fernsehanschluss verfügt, zur selben Zeit bedeutende Ereignisse miterleben kann. Beispiele dafür sind der Fall der Berliner Mauer, der Golfkrieg oder der Terroranschlag auf das World Trade Center in New York, was Millionen von Menschen weltweit von den Bildschirmen aus mitverfolgten. Zweitens gibt es die regionale und potentiell globale Verbreitung von *service media platforms* (beispielsweise CNN oder BBC), die zu globalen Medienkonglomeraten (wie News Corporation, Time-Warner oder Sony) gehören und von

diesen kontrolliert werden. Drittens bezieht sich das Konzept der globalen Medien auf die weltweite *Distribution von Medien und Fernsehprogrammen*. Der weltweite Austausch von Fernsehprogrammen wurde in der Debatte über Kulturimperialismus häufig als eine der mächtigsten homogenisierenden Mittel genannt, Cunningham und Jacka (vgl. 1996: 9) sehen in den globalen Medien vor allem eine Chance für die Entstehung einer Weltkultur, welche die Menschen durch einen neuen Kosmopolitismus und Internationalismus näher zusammenbringt.

Der Konsum von globalen Medienangeboten mit Berichten und Bildern aus der ganzen Welt erzeugt zwar nicht zwingend kosmopolitische Identitäten, das imaginäre Reisen führt aber zur Entstehung eines „banalen Kosmopolitismus“: „Sensations of other places, especially facilitated through channel-hopping, and programmes that simulate channel-hopping, may create an awareness of cosmopolitan interdependence“ (Szerszynski/Urry 2002: 470f.). Durch die Nutzung von Medien werden lokale Identitäten in einen globalen Zusammenhang gestellt. Die Welt wird von zu Hause aus erfahren, die Medien scheinen eine Verbindung und Nähe zu fremden Kulturen herzustellen, auch wenn dies letztendlich nichts weiter als eine Illusion ist.

Ähnlich wie Reiseveranstalter Schauplätze für Touristen aufbereiten, die von diesen als authentisch wahrgenommen werden, liefern auch die Medien nur sorgfältig ausgewählte Bilder, deren Echtheit vom Zuseher nur selten geprüft werden kann. Die Kompetenz der Kosmopoliten sich in fremden Kulturen zurechtzufinden kann als „culture-literacy“ oder „world-literacy“ bezeichnet werden. Die „world-literacy“, die durch Bilder, Dokumentationen oder Reiseberichte in den Medien vermittelt wird, kann aber höchstens Pseudo-Kosmopoliten erzeugen, da das Überschreiten von Grenzen und die unmittelbare Begegnung mit anderen Kulturen wichtige Kennzeichen „wahrer“ Kosmopoliten sind.

2.5 Multikulturalismus

2.5.1 Die Organisation des kulturellen Pluralismus

Das Konzept des Multikulturalismus stellt eine Möglichkeit der gesellschaftlichen Organisation dar und versucht unterschiedliche kulturelle Gruppen im Sinne von Einheit durch Vielfalt zu integrieren. Eng verbunden mit der Multikulturalismusdebatte ist die Diskussion über die Legitimität des Nationalstaates, der im Gegensatz zur pluralistischen Haltung des Multikulturalismus, auf der Idee einer gemeinsamen nationalen Identität bzw. einer „imagined community“ beruht:

Viewed historically, multiculturalism could be understood as the consequence of the failure of the modern project of the nation-state, which emphasised unity and sameness – a trope of identity – over difference and diversity. [...] For example, multiculturalism valorises diversity where the classic modern nation-state valorises homogeneity (Stratton/Ang 1998: 138).

Die nationale Einheit hat sich in Laufe der Zeit als Unmöglichkeit herausgestellt, wodurch die kontroversielle Debatte über den Multikulturalismus entstand. Mit Hilfe anderer Modelle wurde zwar der Versuch gewagt, den Fortbestand einer angenommenen kulturellen Homogenität des Nationalstaates zu erzwingen, was sich jedoch in den meisten Fällen innerhalb kurzer Zeit als Misserfolg herausstellte. Nicht selten griff man auf das Konzept der Assimilation zurück, das die kulturelle Freiheit der Einwanderer weitgehend eingeengt. Nach diesem Modell sollen sich Immigranten von ihren gewohnten Verhaltensweisen und ihrer Muttersprache loslösen und sich den Werten und Normen der nationalen Bevölkerung unterordnen (vgl. Rögl 1993: 43).

Im Gegensatz zur Assimilation, die auf eine bedingungslose kulturelle Kapitulation der Zuwanderer drängt, steht das Modell der Akkulturation, das Immigranten in Bezug auf die kulturelle Annäherung an die jeweilige Gesellschaft mehr Freiraum zugesteht und ihre angestammten Kulturen respektiert. Hoerder (vgl. 1995: 62) versteht unter Akkulturation, dass Zuwanderer ihre spezifischen Bräuche und Wertvorstellungen

gen mitbringen können und die Freiheit haben, sich im sozialen Rahmen der nationalen Gesellschaft gemäß ihrer selbstgesetzten Ziele zu entwickeln und das Zeitmaß ihrer Anpassung selbst zu bestimmen. Der Prozess der Akkulturation wird durch Integrationsangebote gefördert, durch Anpassungszwänge und Diskriminierung auf der anderen Seite jedoch erschwert. Die zeitliche Dimension spielt beim Akkulturationsprozess eine gewichtige Rolle:

Er muß psycho-sozial so weit verlangsamt werden, daß Identität und mentale Stabilität nicht überbeansprucht werden. Er muß andererseits schnell genug erfolgen, damit ein ‚Funktionieren‘ in der Empfängerkultur sichergestellt ist (Hoerder 1995: 63).

Beim „melting pot“-Modell entstehen durch den Austausch zwischen Kulturen und die Distanzierung von alten ethnischen Wurzeln neue kulturelle Muster, die von allen vertretenen Ethnien gleichermaßen geprägt werden. Rögl (vgl. 1993: 43f.) kritisiert an diesem Modell, dass es letztendlich eine Ideologie ist, da sich in diesem Prozess immer eine dominante Kultur durchsetzt. Ein Beispiel dafür sind die „WASP“ (White Anglo-Saxon Protestants), die sich in den USA gegenüber anderen Einflüssen behaupten konnten und heute die vorherrschende Kultur Nordamerikas bilden. Die kulturelle Hegemonie der männlichen „WASP“ hat sich in den letzten drei Jahrzehnten laut Puhle (vgl. 1996: 152) zwar kontinuierlich verringert, dennoch konnte bislang keine andere Gesellschaftsgruppe diese Vormachtstellung ernsthaft gefährden. Durch institutionalisierte Instrumente, wie Quotenregelungen für Minderheiten, Chancengleichheit am Arbeitsplatz und andere staatliche Fördermaßnahmen, wird versucht die Machtverhältnisse zwischen den Gruppen zu modifizieren. Puhle (vgl. 1996: 147) ist der Ansicht, dass der Mythos des amerikanischen *Schmelzriegels* nie der Wirklichkeit entsprochen habe und dass die Analogie mit einer Salatschüssel angebracht sei, da sich eine solche aus weiterhin klar unterscheidbaren Einzelbestandteilen zusammensetzt.

Der Multikulturalismus bildet neben diesen Modellen eine weitere Form der sozialen Organisation und Integration verschiedener ethnischer und kultureller Gruppen innerhalb einer Gesellschaft. Der Multikulturalismus strebt nach einer gesellschaft-

lichen Ordnung, in der mehrere Subkulturen völlig gleichberechtigt sind. Rögl (vgl. 1993: 44) erhebt gegen dieses Modell zwei Einwände: Einerseits entwickeln sich in Wahrheit immer Mehrheits- und Minderheitskulturen, welche in Folge unterschiedliche soziale Status besitzen und andererseits bedeutet das Modell, sofern es verwirklicht wird, einen ethnischen Proporz, der jedes Individuum zwingt, sich einer kulturellen oder ethnischen Gruppe zuzuordnen. Die somit eindeutig abgrenzbaren ethnischen Gemeinschaften leben dann häufig in sozial und räumlich segregierten Ghettos. Das größte Problem des Multikulturalismus besteht in der Gefahr in einen Ethnizismus abzurutschen. Ethnische Differenzierungen basieren auf einer „Wir versus die anderen“ Dichotomie und gehen häufig mit sozialer Diskriminierung einher:

Sobald in einer ethnischen ‚Grenzziehung‘ unüberwindliche Unterschiede der Kulturen behauptet werden [...], kann man von einer rassistischen Bedeutungskonstruktion sprechen. Die Betonung ‚kultureller Identität‘ im Multikulturalismus ist natürlich nicht Rassismus. Kulturelle oder ethnische Grenzziehung ist nicht mit rassistischer gleichzusetzen. Aber die Kategorie der ‚kulturellen Identität‘ schafft ein ‚Wir-Gefühl‘ [...], das unvermeidlich andere ausgrenzt. [...] Anstatt Unterschiede zu relativieren, pathetisiert man sie. ‚Das ist typisch österreichisch, das ist typisch türkisch ...‘ Wer die Romantik der kulturellen Differenz zum Programm erhebt, sitzt Gefahren auf, die nicht zu unterschätzen sind (Rögl 1993: 29f.)

In der Multikulturalismusdebatte wird häufig ein Vergleich zwischen den drei prominentesten Beispielen der multikulturellen Politik – Kanada, Australien und den USA – gezogen. Die wesentlichen Eckpfeiler der gesellschaftlichen Organisation in diesen Länder sollen auch hier kurz dargestellt werden. Ein grundlegender Unterschied in der Notwendigkeit und Umsetzung von multikulturellen Konzepten liegt in den politischen und historischen Kontexten der jeweiligen Länder:

In Kanada ging und geht es um die politische Integration des Staatsverbandes; in Australien reagierte die Politik auf ökonomische Erfordernisse, die eine Revision bisher gültiger Einwanderungsmaximen erforderlich machten; in den USA ging die Initiative von solchen Bevölkerungsgruppen aus, die sich zur Verteidigung von Privilegien als Bewegung gegen die Gleichheitsansprüche konkurrierender Bevölkerungsgruppen formierten, um ihre Ansprüche nachdrücklicher an den Wohlfahrtsstaat adressieren zu können (Radke 1994: 230).

Kanada war Vorreiter in diesem Bereich und verkündete bereits 1971 die zentralen Zielsetzungen seiner neu implementierten Multikulturalismuspolitik. Chancengleichheit und Respekt für alle ethnischen Kulturen, Akkulturation, die Bereitstellung von Integrationsangeboten sowie die Förderung kultureller Interaktion bilden das Fundament der multikulturellen Bewegung. Durch Toleranz und Akzeptanz von kulturellen Differenzen soll Immigranten und Minderheiten im Land die Einbindung in die kanadische Gesellschaft erleichtert werden (vgl. Hoerder 1995: 62).

Nachdem die bisherige Ideologie des „melting pot“ in den USA der Realität der Einwanderungsgesellschaft nicht mehr gerecht wurde, kam es zu einer Art Multikulturalismus von unten, der von den „PIGS“ (Polen, Italiener, Griechen und Slowaken) und anderen ethnischen Minderheiten auf die Beine gestellt wurde (vgl. Radke 1994: 229). In Australien und Kanada hingegen bildet der Multikulturalismus ein zentrales Element der offiziellen, politischen Strategien, die das Ziel verfolgen von oben herab die Einbindung der Minderheiten in die Gesellschaft zu erreichen. Stratton und Ang (1998) vergleichen den Multikulturalismus in Australien und den USA. Alle zwei Länder sind Produkte der britischen Kolonialisierung, wodurch beide mit dem Problem konfrontiert waren, wie eine unverkennbare, nationale Identität geschaffen werden kann ohne auf eine bereits existierende gemeinsame Kultur zurückgreifen zu können. Während die USA eine nationale Identität auf *ideologischer* Basis kreierte, schuf sich Australien ein übergreifendes *kulturelles* Fundament. Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Bildung einer nationalen Identität hatten wesentliche Folgen für die Eingliederung von späteren Immigranten, welche für den Fortbestand dieser Länder unentbehrlich waren (vgl. Stratton/Ang 1998: 141). Einige dieser Unterschiede werden im nächsten Kapitel behandelt.

Multikulturelle Gesellschaften sind daher weniger als „kulturelles Mosaik“ zu sehen, das sich aus klar abgegrenzten Teilen zusammensetzt, sondern als „buntes“ Kaleidoskop, das durch Interaktion, Konflikte und Spannungen in einem permanenten Transformationsprozess neue kulturelle Muster hervorbringt (vgl. Hoerder 1995: 69).

2.5.2 Multikulturalismus als rassistische Ideologie

Lischke (vgl. 1993: 51) stellt fest, dass die Begegnungen und Erfahrungen mit Fremden von Ambivalenz geprägt sind und sich zwischen Xenophilie und Xenophobie bewegen. Einerseits erhofft man sich durch den Einfluss des Fremden eine Bereicherung der eigenen Gesellschaft und Kultur und andererseits sind die Begegnungen durch Ängste vor Überfremdung beeinflusst. Lischke stellt die scheinbar extreme Gegensätzlichkeit von Xenophilie und Xenophobie in Frage und vermutet, dass bei genauerer Betrachtung Parallelen zwischen beiden zu erkennen sind:

Ist Xenophilie nicht nur die ‚Eroberung‘ und die Funktionalisierung des Fremden und dient sie somit nicht dem selben Zweck wie das xenophobe Verhalten, nämlich der Abwehr des Fremden? Zeigen nicht beide Einstellungen Aspekte eines ethnozentrischen Weltbildes, indem die eigene Kultur mehr oder weniger bewußt als zentraler Maßstab der Bewertung aller anderen unterlegt wird? (Lischke 1993: 51).

Demnach beharren Xenophile auf der Verwandtschaft mit dem Fremden, weil ihnen die eigene Identität fremd bleibt. Dem Fremden gegenüber wird Verständnis aufgebracht, ohne dass Gründe dafür reflektiert werden. Der Fremde ist allein deshalb achtbar und gut, weil er fremd ist. Die Bewertung des Fremden erfolgt jedoch nach der eigenen unreflektierten Norm, weshalb Lischke in der Xenophilie nicht mehr als einen umgekehrten Rassismus entdeckt: „Diese Art von Verständniswerbung verstrickt sich in die Suche nach Beweismaterial für die Unschuld, für die Nützlichkeit der Fremden und ist damit eine Form der Affirmation von Rassismus“ (Lischke 1993: 63).

Ein Beispiel dafür gibt die Bedeutung ausländischer Arbeitskräfte für die Wirtschaft. Häufig sind die Bedingungen für die Arbeiter menschenunwürdig, an der Verletzung der eigenen Norm wird jedoch keinerlei Kritik laut. Auch Hoerder (vgl. 1995: 69) sieht die Verfügbarkeit von Arbeitskräften mit niedrigem rechtlichem Status als ein zentrales Interesse der Empfängergesellschaft für die Aufrechterhaltung der Separation. Die Migration wird durch den Bedarf von billigen Arbeitskräften, die die für Einheimische inakzeptabel gewordenen Arbeiten verrichten sollen, gefördert. Den

Ausbruch aus den Arbeitsghettos bzw. aus dieser sozialen Unterschicht schaffen nur die wenigsten und eine Rückkehr ins Heimatland gestaltet sich meist problematischer als anfangs angenommen. Die segmentierten Arbeitsmärkte sind mitverantwortlich für die Entstehung von ethnischen Konflikten (vgl. Bauböck 1994: 240).

Multikulturalismus ist laut Žižek „jene Einstellung, die von einer Art leerem globalen Standpunkt aus *jede* Lokalkultur so behandelt, wie der Kolonist seine Kolonialisierten behandelt – als ‚Eingeborene‘, deren Sitten genau studiert werden müssen und die zu ‚respektieren‘ sind“ (Žižek 2001: 70, Hervorhebung im Original). Žižek vergleicht das Verhältnis zwischen traditionellem imperialistischen Kolonialismus und der globalen kapitalistischen Selbstkolonialisierung mit dem Verhältnis zwischen westlichem Kulturimperialismus und Multikulturalismus. Dieser Multikulturalismus ist nichts anderes als eine „verleugnete, verkehrte, selbstreferentielle Form des Rassismus, ein Rassismus, der Abstand hält“ (Žižek 2001: 70). Demnach zeigen sich die Toleranzgrenzen des Multikulturalisten darin, dass er das Andere zwar respektiert, es aber als geschlossene Einheit versteht, zu der er selbst Abstand bewahrt, was seine privilegierte Position bekräftigt. Der multikulturalistische Respekt vor dem Anderen dient nur die Manifestation der eigenen Überlegenheit. Die eingeschränkte Toleranz des Multikulturalisten endet laut Žižek (vgl. 2001: 76f.), sobald er mit spezifischen Werten der anderen Kultur konfrontiert wird. Beispiele dafür sind die Kopftuchpflicht, Folter oder die Todesstrafe, die nach dem eigenen kulturellen Bewertungsschema nicht geduldet werden. Auf der anderen Seite will der Multikulturalist verhindern, dass er dem Anderen eurozentrische Werte aufdrängt werden und toleriert deshalb die grausamsten Verletzungen des Menschenrechts. In diesem Zwiespalt von zuviel oder zu wenig Respekt vor der Besonderheit der anderen Kultur, besteht das Dilemma des Multikulturalismus. Žižek fragt, wie dieser Teufelskreis der Exzesse durchbrochen werden kann und verweist dabei auf folgende Problematik: „Was der liberale Multikulturalist nämlich nicht begreift, ist, daß jede der beiden Kulturen, die an dieser ‚Kommunikation‘ beteiligt sind, in ihrem eigenen Antagonismus gefangen ist, der diese Kulturen daran hindert, vollständig ‚sie selbst‘ geworden zu sein [...]“ (Žižek 2001: 77). Um einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden, ist die Anerkennung des hybriden Charak-

ters einer jeden Identität unumgänglich, wobei die unterschiedlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen dieser Hybridität und Entwurzelung von der eigenen Kultur beachtet werden müssen. Während ein kosmopolitischer Akademiker das „displacement“ möglicherweise als befreiend empfindet, stellt das Verlassen der eigenen Kultur für einen mittellos Vertriebenen wahrscheinlich eine traumatische Erfahrung dar.

Das Recht auf kulturelle Differenz der Völker wird auch von den „neuen Rechten“ gefordert, die zwar den Pluralismus als Gefahr für die nationale und volkstümliche Kultur halten, sich aber vom Rassismus distanzieren wollen. Die „neuen Rechten“ sehen den wahren Rassismus im Antirassismus, da dieser die Gleichheit aller Kulturen annimmt und die grundlegende Andersartigkeit der Kulturen verneint: „Es wird nicht mehr der ‚natürlichen Überlegenheit‘ von Rassen das Wort geredet, sondern das ‚Recht auf kulturelle Differenz‘ der Völker eingefordert. [...] In der Betonung der Termini ‚kulturelle Differenz‘ und ‚kulturelle Identität‘ wurde eine Verbindung zum multikulturalistischen Diskurs der Linken geknüpft“ (Lischke 1993: 68f.). Es wird von den „neuen Rechten“ als einzige Zukunftsperspektive eine multikulturelle Gesellschaft postuliert, in der Zuwanderer den offiziellen Status als nationale Minderheiten erhalten sollen. Dieser Anspruch basiert auf der Betonung von Grenzen und Machtverhältnissen zwischen den Völkern und nicht auf dem friedlichen Zusammenleben verschiedener Kulturen und Ethnien. Die Verteidigung des Multikulturalismus durch extreme „Rechte“ zeigt, wie einfach die Inanspruchnahme des Multikulturalismuskonzeptes für rassistische Ideologien ist und dass der Begriff des Multikulturalismus deshalb nicht einfach als Beschwörungsformel gegen kulturelle Homogenisierungstendenzen verteidigt werden sollte (vgl. Lischke 1993: 69f., Bauböck 2001: 31).

Kapitel 3

Multikulturalismus: Der australische Weg

3.1 Die australische Immigrations- und Multikulturalismuspolitik

3.1.1 Immigration nach Plan: „White Australia Policy“

Um die Komplexität der gegenwärtigen australischen, multikulturellen Gesellschaft verstehen zu können, bedarf es eines historischen Rückblickes auf ihre Entwicklungsgeschichte, die sich keineswegs durch die heute oft gepriesene Toleranz gegenüber dem kulturellen Pluralismus auszeichnet. Bis in die 1970er Jahre gab es seitens der australischen Regierung keinerlei Bestrebungen eine multikulturelle Gesellschaft entstehen zu lassen. Im Gegenteil, das Interesse der großteils britischen Siedler lag im Aufbau einer einheitlichen australischen Identität, die auf der Nationalkultur ihres Heimatlandes basieren sollte. Die Idee eines „weißen Australiens“ war fest in den Köpfen der Siedler verankert und führte einerseits zu Verfolgung und Vertreibung der indigenen Bevölkerung, deren Recht auf das Land nicht anerkannt wurde, andererseits zu

strenger Reglementierung der Einwanderung. Es handelte sich dabei um einen extrem rassistischen Akt, der das Ziel verfolgte, die Aborigines in Ghettos abzuschieben oder auszurotten um die Entstehung einer reinen „weißen“ Nation zu ermöglichen (vgl. Ang 2001: 128).

Die Betonung der rassischen und kulturellen Homogenität wurde als wichtiger Bestandteil des neuen Nationalstaates, der 1901 gegründet wurde, gepriesen. Um die Einheit des australischen Staates gegen fremdkulturelle Einflüsse langfristig zu schützen, wurde beinahe zeitgleich mit der Entstehung der Nation die „Immigration Restriction Bill“ gesetzlich verankert, die ebenfalls unter dem Namen „White Australia Policy“ bekannt ist (vgl. Ang 2001: 128). 1947 lebten in Australien rund 7,6 Millionen Menschen, wovon weniger als 10 Prozent im Ausland geboren waren. Von diesem Immigrantenteil waren jedoch 90 Prozent britischer oder irischer Abstammung, weshalb kaum von einer multikulturellen Gesellschaft gesprochen werden kann (vgl. Flew/Cunningham 2004: 65). Vom Anfang der Besiedelung bis in die 1940er Jahre wurden nicht-britische Einwanderer diskriminiert, da sie eine Gefährdung der nationalen Identität und des sozialen Friedens darstellten. Im Laufe des 19. Jahrhunderts, als das Land größere Immigrationswellen initiierte, richtete sich der Rassismus überwiegend gegen alle Nicht-Europäer. Besonders betroffen davon waren Chinesen, die nach 1850 zur Zeit des Goldrausches nach Australien kamen, sowie Bewohner der pazifischen Inseln, die nicht selten gewaltsam als Billigarbeitskräfte zur Plantagenarbeit ins Land gebracht wurden. Asiaten passten nicht ins Bild der australischen Nation, die sich offiziell als „weiß“ bezeichnete (vgl. Castles 1996: 168f., Stratton/Ang 1998: 148ff.).

Als Siedlergesellschaft war Australien, wie auch die USA, von einer fortwährenden Immigration abhängig um als Nation überleben zu können. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte die australische Regierung alles daran, die Wirtschaftskraft des Landes zu steigern, um von Großbritannien politisch unabhängig zu werden. Um diese Ziele zu erreichen musste vorerst das Bevölkerungswachstum gefördert werden. Der damalige Minister für Immigration und Vorsitzender der regierenden Labor Partei Arthur Calwell prägte den Slogan „Populate or Perish“ (zit. in: Pilger 1992: 103) und for-

multierte damit die tiefste Angst der australischen Nation. Es sollte auf jeden Fall verhindert werden, dass das Land überwiegend asiatisch würde, weshalb die Immigration von weißen Europäern nach Australien stark gefördert wurde. Erst wurden die „neuen Australier“ im Norden, dann im Süden Europas rekrutiert. Stratton und Ang betonen, wie sorgfältig auch innerhalb der Gruppe der weißen Europäer nach Subkategorien unterschieden wurde:

It is important to recognise not only the hierarchy implicit in this descending preference for different subcategories of ‚white‘ Europeans, but also that this liberalisation of the White Australia policy did not overturn the race-based, two-tiered structure which distinguished Europeans from non-Europeans. It did, however, introduce an element of diversity within the category ‚white‘, which needed to be dealt with (Stratton/Ang 1998: 151).

Rassistische und kulturelle Homogenität konnten durch die Zulassung nicht-britischer europäischer Einwanderer auf einmal nicht mehr gleichgesetzt werden, was dazu führte, dass von nun an „the Australian way of life“ die Grundlage der Assimilierung bildete (vgl. Stratton/Ang 1998: 151). Im Laufe der 1970er Jahre setzte schließlich auch die Immigration aus nicht-europäischen Ländern ein und es folgten Einwanderer aus Asien, Afrika, dem Mittleren Osten und Lateinamerika. Die enorme Vielfalt an nationalen und ethnischen Gruppen, die in Australien immigrierten, verhinderte, dass eine bestimmte Gruppe einen derartig großen kulturellen Einfluss ausüben konnte, wie die spanischsprechenden Immigranten in den USA (vgl. Flew/Cunningham 2004: 65).

Mit einer ausgedehnten Assimilierungspolitik wurde die Entwicklung einer einheitlichen nationalen Identität verfolgt. Einwanderer sollten sich kulturell und sozial an die Lebensweisen der ansässigen anglo-australischen Bevölkerung anpassen, sodass sie nach kurzer Zeit kaum mehr von dieser zu unterscheiden wären. Um die Entstehung von Enklaven im Land zu verhindern, sollten die Immigranten von Anfang an unter „Australiern“ arbeiten und leben. Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zur Einwanderungspolitik der USA, die nach dem Modell des „melting pot“ konzipiert war und die Entstehung einer neuen Kultur durch die Verschmelzung vieler Kulturen verfolgte. Die australische Regierung hingegen hatte die fixe Vorstellung von einer einzigen, reinen Kultur, die den „Australian way of life“ repräsentierte (vgl. Stratton/Ang

1998: 152). Die Assimilierungspolitik bezog sich auch auf die indigene Bevölkerung. Als sich zeigte, dass die Aborigines nicht so einfach auszurotten waren, wie die ersten Siedler angenommen hatten, verfolgte man das Ziel, sie möglichst an die weiße Bevölkerung anzupassen. Die Vorgangsweise sah folgendermaßen aus: Die indigenen Kinder wurden von ihren Eltern getrennt, in „weißen“ Kinderheimen untergebracht und in „weißen“ Schulen im Sinne des „Australian way of life“ unterrichtet. Später arbeiteten die Kinder dieser sogenannten „stolen generations“ großteils auf Farmen, in Fabriken, Mienen oder als Hauspersonal für die weiße Bevölkerung (vgl. Pilger 1992).

Im Laufe der 1960er Jahre wurden die Widersprüche der Assimilierungspolitik immer offensichtlicher. Viele Einwanderer blieben von diversen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereichen ausgegrenzt und waren auf Arbeiten in Fabriken angewiesen. Ihre finanzielle Lage war meist schlecht, viele lebten isoliert oder kehrten enttäuscht wieder in ihre Heimat zurück. Diese Umstände führten zwischen 1965 und 1972 zur Errichtung einer Integrationsstelle im Einwanderungsministerium, eines telefonischen Dolmetscherdienstes sowie zu verbesserten Englischkursen. Die Assimilierungspolitik selbst wurde jedoch weiterhin nicht in Frage gestellt. Erst Anfang der 1970er Jahre kam es zu einem Umdenken in der Immigrationspolitik und zur Implementierung des Multikulturalismus-Modells (vgl. Castles 1996: 174f.). Der Schritt Richtung Multikulturalismus führte zu einem vollkommen neuen Verständnis der australischen Identität: „With the introduction of official multiculturalism, the emphasis on a homogeneous imagined community was shifted from the level of the national to the level of the ethnic: the national is now conceived as the space within which many (ethnically defined) imagined communities live and interact“ (Stratton/Ang 1998: 141).

3.1.2 Die Entwicklung des Multikulturalismus in Australien

In Australien bildet der Multikulturalismus seit den frühen 1970er Jahren ein Kernstück der offiziellen Regierungsrichtlinie. Im Gegensatz zu den USA handelt es sich um eine politische Strategie, die vom Staat von „oben nach unten“ implementiert wurde, um ethnische Minderheiten innerhalb der nationalen Kultur zu integrieren und gleich-

zeitig die Vielfalt der Kultur zu erhalten. Mit der Politik des Multikulturalismus wurde der Abschied von der ausschließenden, homogenisierenden und rassistischen Vergangenheit Australiens gepriesen und man verschrieb sich der Anerkennung und Gleichberechtigung aller ethnischen Gruppen, die innerhalb der Grenzen der australischen Nation lebten. Der Multikulturalismus erschütterte die lange vorherrschende Vorstellung, dass alle anderen Kulturen der weißen, britisch-australischen Kultur unterlegen und mit dieser unvereinbar seien. Die Richtlinien des Multikulturalismus ermöglichen es Immigranten weiterhin in ihren Sprachen und Kulturen zu leben und diese auch an ihre Nachkommen weiterzugeben.

In diesem Sinne bringt die Implementierung des Multikulturalismus eine wesentliche Neudefinition der australischen Identität mit sich (vgl. Ang/Stratton 2001: 95). Die Auffassung, dass eine nationale Identität auf der ausschließlichen Basis einer homogenen Lebensweise zu gestalten sei, wurde verworfen. Stattdessen ging man zu der Vorstellung über, dass die nationale Identität in einem kontinuierlichen Entstehungsprozess besteht, der durch die Interaktion von pluralistischen, ethnisch definierten „imagined communities“ vorangetrieben wird. Die Institution des Staates bietet die Garantie einer historischen Beständigkeit dieser Identität. Der Begriff der Kultur wird im australischen Multikulturalismus aus anthropologischer Sicht konzipiert und basiert somit auf kulturellen Praktiken und nicht auf ideologischen Prinzipien. Dieses Kulturverständnis setzt eine gewisse Einheitlichkeit und Abgrenzbarkeit einzelner Kulturen voraus. Ethnische Gemeinschaften werden als abgegrenzte Einheiten bestimmter Kulturen festgelegt, wodurch sich Australien aus einer Vielzahl von Kulturen zusammensetzt. Auf dieser Konzeption basiert die Vorstellung des australischen Multikulturalismus von „Einheit durch Vielfalt“ (vgl. Stratton/Ang 1998: 154f.).

Obwohl der Multikulturalismus in Australien seit 1987 zunehmend auch Teil des staatlichen Institutionengefüges geworden ist und Gesetze gegen Rassismus und Diskriminierung bestehen, gibt es keinen „Multiculturalism Act“ wie vergleichsweise in Kanada. Daher stützt sich der australische Multikulturalismus in erster Linie auf entsprechende Regierungsrichtlinien und Institutionen wie das „Office of Multicultural Affairs“, das die multikulturelle Politik auf Bundesebene koordiniert und unter

anderem für die Begutachtung von Gesetzesentwürfen oder die öffentliche Förderung des Multikulturalismus zuständig ist. Das „Department of Immigration and Ethnic Affairs“ bietet den Einwanderern diverse Dienstleistungen, wie Bildungsangebote oder Zuschüsse für freie Wohlfahrtsträger. Außerhalb der Regierung gibt es die „Ethnic Communities’ Councils“ sowie viele Verbände und subventionierte Vereine, die jeweils für spezifische Gruppen Hilfestellung leisten (vgl. Castles 1996: 180f.).

Die Gesellschaft, die durch den Multikulturalismus geformt wird, konstituiert sich als „einheitlicher Partikularismus“. Ethnische Minderheitenkulturen werden nicht mehr als Gefahr sondern als Bereicherung der australischen Kultur gesehen. Stratton und Ang (vgl. 1998: 156f.) betonen, dass der Diskurs des Multikulturalismus nicht die vielfältigen konkreten Erfahrungen der Bevölkerung widerspiegelt, sondern eine öffentliche Fantasie vom vielfältigen Charakter der australischen Kultur verbreitet. Die häufige Annahme, dass Australien immer schon ein multikulturelles Land war, ist oberflächlich und historisch irreführend. Die ideologische Repräsentation der australischen Identität als ethnische und kulturelle Einheit, wie sie in den Zeiten der Assimilierungspolitik und der „White Australia Policy“ verbreitet wurde, hatte erheblichen Einfluss auf die Wahrnehmung von rassischer, ethnischer und kultureller Differenz. Erst durch die Einführung des Multikulturalismus konnte man sich von dieser Vorstellung der starren nationalen Identität lösen und die Differenz der Kulturen in den nationalen Raum integrieren, wodurch sich die Idee der dynamischen Nationalkultur durchsetzte. Stratton und Ang weisen aber darauf hin, dass diese kulturelle Dynamik ebenso Grenzen hat: „The problem with official multiculturalism is that it tends, precisely, to freeze the fluidity of identity by the very fact that it is concerned with synthesising unruly and unpredictable cultural identities and differences into a harmonious unity-in-diversity“ (Stratton/Ang 1998: 157). Die Vorstellung von „Einheit durch Vielfalt“ ignoriert die potentielle Unverhältnismäßigkeit zusammengefügtter kultureller Differenzen. Der Multikulturalismus sollte nicht als Richtlinie zur Förderung kultureller Unterschiede gesehen werden, sondern als Modell, das versucht diese Differenzen in geregelte Bahnen zu bringen. Castles beurteilt den australische Multikulturalismus als teilweise erfolgreiches Konzept:

Eine große Einwanderungsbewegung konnte relativ reibungslos eingegliedert werden. Einwanderer sehr unterschiedlicher Herkunft konnten rasch Australier werden. Tiefgreifende Veränderungsprozesse in Bevölkerung, Gesellschaft und Kultur verursachen überraschend geringe soziale Spannungen. Die multikulturelle Politik verpflichtet die Einwanderer, Englisch zu lernen, erlaubt ihnen zugleich aber, ihre Muttersprache und Kultur beizubehalten (Castles 1996: 182).

Durch die multikulturelle Politik hat sich das nationale Selbstbild grundsätzlich von einem einst rassistischen und exklusiven Begriff nationaler Identität hin zu einer offenen Gesellschaft verändert. Castels (vgl. 1996: 181ff.) sieht aber auch einige Probleme, die das australische Modell mit sich bringt: Australiens Einwanderungspolitik wird hauptsächlich durch die geographisch isolierte Lage des Kontinents möglich. Castels prognostiziert, dass sich im Hinblick auf die zunehmende Mobilität, die wachsende Wirtschaftskraft im pazifischen Raum und die Zunahme temporärer Migrationen diverse Probleme für die Regelung der Einwanderung ergeben werden, wobei er jedoch nicht im Detail auf diese Probleme eingeht.

Weiters war der Begriff des Multikulturalismus früher im Sinne eines statischen Verständnisses von Kultur definiert worden. Obwohl man sich von dieser Vorstellung inzwischen gelöst hat, gibt es keine Klarheit darüber, in welche Richtung sich kulturelle Differenz und ethnische Identität in Australien entwickeln sollen. Besteht das Ziel des Multikulturalismus im Erhalt der Differenz oder arbeitet man langfristig doch auf eine neue einheitliche nationale Identität hin? Ein drittes Dilemma ergibt sich laut Castels durch die Bereitstellung von Sonderdiensten für ethnische Gruppen, da diese Services in der Ausgrenzung von Immigranten münden könnten. Wenn für Einwanderer jedoch keine besonderen Dienste zur Verfügung stehen, wird die strukturelle Diskriminierung gefördert: „Auf jeden Fall gibt es eine Kluft zwischen der Ideologie der Chancengleichheit und der fortdauernden Benachteiligung bestimmter ethnischer Gruppen [...]. Für bestimmte Gruppen gibt es mithin nach wie vor eine wechselseitige Verschränkung von ethnischen Zugehörigkeit und sozialer Lage“ (Castels 1996: 183f.).

Ein weiteres grundlegendes Problem des australischen Multikulturalismuskurses sehen Ang und Stratton (vgl. 2001: 100ff.) in der Unfähigkeit eine geeignete Basis für

die australische Identität zu schaffen. Dieses Problem basiert auf der Tatsache, dass der Diskurs die immense Bedeutung der Kategorie „Rasse“ (race) in der vergangenen und gegenwärtigen nationalen Entwicklung weder anerkennt noch darauf eingeht. Ang und Stratton argumentieren, dass die Kategorie „Rasse“, obwohl sie in der multikulturellen Abhandlung unterdrückt wird, im Alltagsverständnis als wichtiges Merkmal kultureller Differenz hartnäckig weiterbesteht. Daraus ergeben sich gebräuchliche, unreflektierte Auffassungen des „Australian way of life“ oder des „mainstream Australia“, welche nicht nur zur Marginalisierung ethnischer Gruppen beitragen, sondern ebenfalls unweigerlich die weiße oder anglo-keltische australische Bevölkerung darin bestärken, sich selbst außerhalb der multikulturellen Gesellschaft zu konstruieren. Der Multikulturalismus wird in Folge mit (nicht-englischsprechenden) Immigranten assoziiert, als ob er abseits der „australischen Kernkultur“ existieren würde. Aus dieser Perspektive ist es dem Multikulturalismus nicht gelungen, den „alten“ Australier die Fähigkeit zu vermitteln, sich selbst als Teil eines „neuen“ Australiens identifizieren zu können. Im Gegenteil, das gesellschaftliche Zusammenleben ist durch Spannungen zwischen der schon seit Generationen angesiedelten anglo-keltischen Bevölkerung und den „neuen“ Immigraten geprägt.

3.1.3 Multikulturalismus: Nein Danke! Was kommt danach?

Seit Mitte der 1990er Jahre wurde am Programm des Multikulturalismus besonders aus konservativen Kreisen Kritik laut und es bildete sich eine reaktionär populistische Gegenbewegung, die den Multikulturalismus explizit verurteilte. Die Wahlen 1996 wurden für die bisher regierende Labor Party mit Premierminister Paul Keating zu einer erdrückenden Niederlage. Die Gründe für den negativen Wahlausgang für die Labor Party sind laut Ang und Stratton (vgl. 2001: 95f) zum Großteil auf folgende Punkte der Politik Keatings zurückzuführen: die Verteidigung und Förderung des australischen Multikulturalismus, den Enthusiasmus im Hinblick auf die enge Anbindung Australiens an Asien und die Wiedergutmachungsleistungen für Aborigines. Mit dem Ende der Keating-Regierung war auch die Blütezeit des Multikulturalismus vorüber.

Die Unsicherheit der australischen Bevölkerung in Bezug auf die Immigrationspolitik und den Multikulturalismus gab den Weg für rechts-populistische Politiker wie Pauline Hanson frei, die mit ihrer Partei „One Nation“³ eine „einheitliche australische Nation“ anstrebt, welche sich vor allem gegen asiatische Einflüsse zur Wehr setzen müsse.

Hanson steht für die Aufhebung von Privilegien für Aborigines, drastische Einschränkung bzw. Verhinderung der Immigration von Asiaten nach Australien und für die Abschaffung der Multikulturalismuspolitik. Sie kritisiert, dass die multikulturelle Politik umgekehrter Rassismus sei, der sich gegen die australische Mittelschicht richte, deren Steuergelder für die Unterstützung der indigenen Bevölkerung und anderer Minderheitengruppen verwendet werden (vgl. Ang/Stratton 2001: 96). Wenn Hanson von „Asiaten“ spricht und damit direkt die „enorme, unüberwindbare Differenz“ zu Australiern sowie die Unmöglichkeit der Integration in den „Australian way of life“ betont, handelt es sich klar um rassistische Determinierung, welche innerhalb des multikulturellen Diskurses und offiziell in der Vorstellung der australischen Kultur nicht existiert. Da der Multikulturalismus, anstatt sich mit der Macht und den ideologischen Implikationen der Kategorie „Rasse“ auseinanderzusetzen, diesen Begriff unterdrückte, hat er ungewollt den Weg für das Aufleben eines konservativen rassistischen Diskurses geebnet und die Diskussion über Assimilierung und „mainstream culture“ wieder ins Leben gerufen (vgl. Ang/Stratton 2001: 109ff.).

Durch die Prozesse der Globalisierung wurde Australien in den letzten Jahrzehnten zunehmend in ein globales Netzwerk integriert, wodurch sich die Verbindungen zu Asien intensiviert haben. Dies zeigt sich besonders in den Bereichen Handel, Tourismus und Migration. Besonders für Australier, die nicht über das notwendige kulturelle und soziale Kapital verfügen, um sich an diese neuen Gegebenheiten anzupassen, sind Gefühle der Dezentrierung und der sozialen Ausgrenzung nicht selten. Diese Gesell-

³ Für einen detaillierten Einblick in die Politik der „One Nation“-Partei siehe auch: Danny Ben-Moshe (2001) „One Nation and the Australian far right“. Er thematisiert den offenkundigen Rassismus, den diese Partei bewirbt, und zeigt Verbindungen zu extrem rassistischen Gruppen wie der „League of Rights“ oder dem Ku Klux Klan auf, dessen australischer Führer Peter Coleman ein „One Nation“-Mitglied war, bis er aufgrund negativer Medienberichte aus der Partei ausgeschlossen wurde.

schaftsgruppe geht von einer homogenen (weißen) australischen Identität aus, die durch die alltäglichen fremdkulturellen Einflüsse und die Entwicklung hybrider Kulturformen gefährdet wird.

Der derzeitige konservative Premierminister John Howard (Liberal Party), der 1996 die Wahlen für sich entschied, ist ebenfalls kein großer Verfechter des Multikulturalismus. Mit dem Zeitpunkt seiner Machtübernahme wurde das „Office of Multicultural Affairs“ in seiner bisherigen Form abgeschafft, die Aufnahme von Immigranten drastisch reduziert und der Zugang zur Sozialhilfe und anderen Leistungen für Immigranten eingeschränkt. Die Funktionen des ehemaligen „Office of Multicultural Affairs“ sind heute nicht mehr in erster Linie auf bildungspolitische und kulturelle Belange bezogen sondern konzentrieren sich auf die Einwanderungsregelungen und öffentliche Dienstleistungen. Mit minimalem Budget und eingeschränkter Handlungsfähigkeit ist die ehemals wichtige Institution heute als kleine Abteilung dem „National Multicultural Advisory Council“ untergeordnet und nimmt eine Beratungsfunktion für das Ministerium für „Citizenship and Multicultural Affairs“ wahr (vgl. Jupp 2001: 260). Neben diesen Institutionen stellt die unpolitische, nationale Dachorganisation „Federation of Ethnic Communities' Council Australia“ (FECCA), die 1979 etabliert wurde, eine bedeutende Lobby für die Vertretung multikultureller Anliegen zu. Die Aufgaben der FECCA sind folgendermaßen definiert: „FECCA's role is to advocate, lobby and promote issues on behalf of its constituency to government, business and the broader community. [...] FECCA strives to ensure that the needs and aspirations of Australians from diverse cultural and linguistic backgrounds are given proper recognition in public policy. [...] We promote multiculturalism as a core value that defines what it means to be Australian in the 21st century“ (Website FECCA).

Im Gegensatz zu Hanson artikuliert Howard zwar nicht ausdrücklich den Wunsch einer monokulturellen australischen Nation, vom Begriff des Multikulturalismus distanziert er sich jedoch strikt. Die Diskussion über die Angemessenheit des Begriffes „Multikulturalismus“ jedoch hat unweigerlich Einfluss auf die Frage, wie die australische Identität definiert werden kann. Peter Rohweder, Station Manager der Commu-

nity Radio Station 4EB FM, ist der Ansicht, dass die Debatte über die Eignung des Begriffes die wahren Probleme der australischen Gesellschaft verfehlt:

They [the federal government] want to promote an Australian identity but the question is what the Australian identity is. The government tries to promote Australia as a whole; they try to distance themselves from multiculturalism because it doesn't really centralize. A few people now talk about „Interculturalism“ which is more about communities that are integrating. [...] It's just a lack of communication and not a problem of multiculturalism that causes ignorance and racism (Interview Rohweder).

Kultureller Pluralismus und nationale Einheit müssen jedoch nicht zwingend als sich ausschließende Gegensätze gesehen werden. Georgie McClean, Policy Advisor bei SBS, betont, dass beide zugleich die australische Realität bestimmen: „The unity is on a broader scale now – issues of infrastructure, support, policy, all those sorts of frameworks – whereas people's everyday lives don't necessarily have to be integrated into a singular, unified national culture“ (Interview McClean). Die kulturelle Differenz sollte nicht als Gefährdung der australischen Identität gesehen werden, sondern als Teil von ihr. Dies bedeutet auch, dass Immigranten ihre Sprachen, Kulturen und Identitäten behalten können, welche eben dann in die australische Identität aufgenommen werden.

Inoke Fotu Huakau, Station Manager der Community Radio Station 2000 FM, stellt die aktuelle Multikulturalismusdebatte in Australien in einen internationalen Rahmen und sieht einen Zusammenhang mit den engen politischen Beziehungen, die Australien mit den USA unterhält:

With the liberal government now, there are people who are in two minds about multiculturalism, because in the United States there is a very big lobby and a very strong political „mood“ to promote Christianity as the basic value of American society. There is also a development towards this here. With Australia's closeness to the United States, there are some politicians thinking that it is better now to hold on to a mainstream culture, because they see a threat in cultures that have different fundamental types of religions (Interview Huakau).

Durch die Globalisierung von Wirtschaft und Politik interagiert Australien in dieser Hinsicht ständig mit einer Vielzahl anderer Nationen und Kulturen, weshalb sich für

Huakau die Frage stellt, warum sich das Land auf sozialer Ebene den globalen Migrationsflüssen zu entziehen versucht. Aus der Öffnung für den Weltmarkt einerseits und dem Wunsch nach einer strengen Reglementierung der Einwanderung andererseits ergibt sich ein problematischer Widerspruch. Der Pluralismus von Kulturen und Sprachen stellt ein wertvolles Kapital dar, von dem Australien auch auf politischer und ökonomischer Ebene enorm profitieren könnte: “We have to promote culture and languages in a way that strengthens Australia’s capability to deal with the rest of the world, rather than just having it for the sake of having it“ (Interview Huakau).

3.2 Multikultureller Rundfunk in Australien

Wenn, wie weiter oben diskutiert wurde, die Einheit des Nationalstaates nicht mehr vorausgesetzt werden kann und davon auszugehen ist, dass verschiedene ethnische und kulturelle Gruppen am nationalen Raum teilhaben, dann stellt sich die Frage, wie nationale Medien diesem dispersen Publikum gerecht werden können. Die Bevölkerung Australiens stammt aus einer Vielzahl von Ländern und Kulturkreisen (Siehe Abb. 1, S. 167). Die in Abbildung 1 ersichtlichen Daten zur Abstammung, wie sie von den Befragten selbst definiert und angegeben wurden, beziehen sich auf Staaten, innerstaatliche Gruppen oder auch Communities auf transnationaler Ebene. Der Begriff der Herkunft ist schwer einzuordnen und wird gemäß Geburtsort, Staatsbürgerschaft, Sprache und Religion gebildet. Interessant ist vor allem, dass sich zwischen 1986 und 2001 die Anzahl derjenigen, die ihre Abstammung australisch definieren, beinahe verdoppelt hat. Gleichzeitig gaben 2001 immerhin 22 Prozent der Befragten (1986 waren es nur 12 Prozent) mehr als einen Herkunftsort an, was die enorme Zunahme an australischen Herkünften teilweise erklärt. Ob Australien als Abstammungsland genannt wird, hängt mit dem Zeitpunkt zusammen, an dem die ersten Immigranten der jeweiligen Gruppen nach Australien kamen. Die Erhebung des „Australian Bureau of Statistics“ im Jahr 2001 zeigt weiters, dass mehr als 15 Prozent der australischen Bevölkerung zu Hause eine andere Sprache als Englisch spricht (vgl. Website ABS).

Die Medien haben die Macht und die notwendigen Ressourcen um die spezifischen kulturellen, ethnischen und linguistischen Gruppen in einem Land zu repräsentieren. Eine Möglichkeit diesen Bedürfnissen zu entsprechen stellt der multikulturelle Rundfunk dar, wie er in Australien seit der Gründung des Special Broadcasting Service (SBS) 1978 vorhanden ist. Weiters können Netzwerke oder Programme für spezifische Gruppen geschaffen werden, die bestimmte Nischenmärkte innerhalb der nationalen Gemeinschaft ansprechen. In Australien nimmt die Aufgabe der lokalen Informationsverbreitung unter anderem der Community Rundfunk wahr. Durch die Digitalisierung des Rundfunks und durch Satellitentechnologien besteht heutzutage zwar ein weltweiter Zugang zu unzähligen medialen Angeboten und Netzwerken, die Stärke des Community Rundfunks liegt jedoch in der Distribution von Programmen, die die lokale Lebenswelt des Publikums betreffen.

Im folgenden Abschnitt werden zuerst Geschichte, Struktur und Funktionen des multikulturellen Rundfunksenders „SBS“ erklärt, danach wird auf den Community Rundfunk in Australien eingegangen, wobei das zentrale Thema der ethnische Community Rundfunk bildet. Die beiden Radio Stationen „2000 FM“ in Sydney und „4EB FM“ in Brisbane werden als Beispiele herangezogen, um zu zeigen, wie der ethnische Community Rundfunk organisiert ist und warum er für die multikulturelle Gesellschaft Australiens von Bedeutung ist.

3.2.1 SBS - Special Broadcasting Service

SBS ist der nationale, unabhängige und multikulturelle Rundfunk Australiens. Gesetzlich ist er durch den „Special Broadcasting Act 1991“, der im Parlament verabschiedet wurde, verankert. Diese gesetzliche Festlegung dient der Sicherung der redaktionellen Unabhängigkeit des Rundfunksenders. SBS unterliegt den „Codes of Practice“, in denen die Prinzipien und Richtlinien der Programmentwicklung definiert sind, gemäß denen der Sender zu handeln hat. In den „Codes of Practice“ ist die wesentliche Funktion von SBS folgendermaßen beschrieben: „[...] to provide multilingual and multicultural radio and television services that inform, educate and entertain

all Australians, and, in doing so, reflect Australia's multicultural society“ (vgl. Website SBS). Weltweit verfügt heute keine andere Rundfunkstation über eine derart große Sprachenvielfalt wie SBS. Die Organisation umfasst sowohl Radio-, TV- als auch Onlineservices. Obwohl SBS zunehmend versucht, Technik und Medien nicht getrennt voneinander zu sehen, werden die drei Bereiche Radio, Fernsehen und Internet hier separat, entsprechend ihrer geschichtlichen Entstehung, behandelt. Die Entwicklung des heute umfassenden medialen Angebotes von SBS begann vor über dreißig Jahren mit der Etablierung von multilingualen Radioservices in den zwei größten australischen Städten.

Im Juni 1975 starteten die experimentellen ethnischen Radiostationen 2EA in Sydney und 3EA in Melbourne, die jeweils vier Stunden pro Tag in sieben bzw. acht Sprachen einige Sendungen ausstrahlten. Die Gründung dieser beiden Radiosender markiert zugleich den Beginn des multikulturellen Rundfunks in Australien. Drei Jahre später wurde SBS Radio formal etabliert und entwickelte sich innerhalb kurzer Zeit zu einem landesweiten Sender. Heute verbreitet SBS Radio Programme in 68 Sprachen, wobei Sendungen und Sprachen einem stündlichen Wechsel unterliegen (Siehe Abb. 4, S. 169). Die Zuteilung der Sendezeit hängt von den Größen der Communities ab, wodurch beispielsweise Vietnamesisch und Griechisch sehr stark vertreten sind. Kriterien wie das sozio-ökonomische Profil, die Arbeitslosenrate bzw. die Notwendigkeit von Informationen über die Arbeitssuche und das Alter der Community-Mitglieder sind ebenfalls relevant. Diverse Organisationen, die den Communities nahe stehen, sowie die Communities selbst werden konsultiert um mehr über die Bedürfnisse der Communities in Erfahrung zu bringen. Informationen über Bevölkerungsveränderungen, insbesondere Daten über die Zuwanderung, erhält SBS vom „Australian Bureau of Statistics“ (ABS), das jährlich aktuelle Daten zu demographischen Veränderungen veröffentlicht (Interview McClean).

Dieses Radioservice kann in Sydney und Melbourne auf AM und FM Frequenzen empfangen werden, während das nationale Signal alle anderen großen Städte und ländlichen Gebiete erreicht. Der Programmplan ist in Sydney und Melbourne je nach AM oder FM Frequenz unterschiedlich, für das nationale Signal jedoch einheitlich. In

den letzten Jahren hat man sich verstärkt auf die Digitalisierung des Radiorundfunkes konzentriert, seit einiger Zeit werden in Sydney und Melbourne digitale Services als Versuchsprojekte angeboten. Ein landesweiter Digitalrundfunk wird voraussichtlich zu Beginn 2009 in Zusammenarbeit mit der Australian Broadcasting Corporation (ABC), mit der man einen Mehrfachkanal teilen will, realisiert werden.

SBS Radio definiert sich in erster Linie als multilingualer Sender, wodurch der Schwerpunkt bei der Programmgestaltung auf Sprache und nicht auf Ethnizität gelegt wird. Die großen Sprachgruppen erhalten bis zu zwei Stunden Sendezeit pro Tag, während kleineren Communities unter Umständen nur eine Stunde pro Woche zukommt (Siehe Abb. 5, S. 170). Obwohl als Hauptzielgruppe die 2,7 Millionen Australier definiert sind, die zu Hause eine andere Sprache als Englisch sprechen, gibt es auch eine Reihe von Sendungen in englischer Sprache wie beispielsweise „World View“, ein Nachrichtenmagazin, das eine multikulturelle Perspektive von nationalen und internationalen Geschehnissen bietet (vgl. Website SBS, SBS Annual Report 2006).

Es wird zudem versucht die sprachspezifischen Nachrichtensendungen so zu gestalten, dass ein Bezug zur Community in Australien hergestellt wird, anstatt nur über die Geschehnisse in den jeweiligen Ländern zu informieren. In diesem Brückenschlag zwischen dem Heimatland, der Heimatkultur und dem Leben in Australien besteht die Besonderheit des multikulturellen Nachrichtendienstes. „The best way to reflect Australia’s multicultural society is not necessarily to show what’s happening in Vietnam but to show what’s happening to the Vietnamese community in Australia“ (Interview McClean). Durch diese Maßnahmen soll erreicht werden, dass sich Immigranten im öffentlichen Rundfunk repräsentiert fühlen und in Folge ein stärkeres Zugehörigkeitsgefühl zur australischen Gesellschaft entwickeln.

Die im SBS Annual Report 2005/06 dokumentierte Auflistung von Beschwerden bezüglich der Fernseh-, Radio- und Onlineservices von SBS zeigt, dass von 156 formalen Beschwerden, 55 einen religiösen Bezug aufwiesen, 30 im Zusammenhang mit Vorurteilen, Rassismus oder Diskriminierung standen und 34 bezogen sich auf die Ge-

naugigkeit der Programminhalte⁴. Diese drei Beweggründe treffen mit Abstand auf die meisten Beschwerden zu, woraus geschlossen werden kann, dass die Zuseher in diesen Bereichen besonders sensibel sind.

SBS Television begann 1980 in Melbourne mit analoger Fernsehübertragung, war kurze Zeit später auch in Sydney verfügbar und wurde in Folge kontinuierlich auf Landesebene ausgebaut. Am Anfang wurde versucht das Fernsehprogramm ähnlich wie das Radioprogramm zu organisieren und je nach Größe bestimmter Communities proportional Sendezeit zuzuteilen. Dieses System stellte sich für das Fernsehen schon nach kurzer Zeit als undurchführbar heraus, woraufhin die Untertitelungsabteilung in die Programmplanung einbezogen wurde und Vorschläge für qualitative Sendungen einbringen sollte. Der Nachteil dieses Systems wiederum bestand darin, dass die Übersetzer jeweils Filme und Beiträge ihrer Muttersprache empfehlen. „What TV can do as a medium is very different from what radio can do because of the opportunity of subtitling. It's not just Japanese people watching Japanese programs; you find that people engage with a whole range of different cultures“ (Interview McClean). Der Programmplan wird mit Rücksicht auf die soziale Notwendigkeit der Fernsehrepräsentation der verschiedenen Communities entworfen und es wird versucht die „new and emerging communities“ stärker einzubeziehen.

Heute erreicht SBS Television analog eine nationale Reichweite von 95 Prozent. Seit 2001 verfügt SBS Television über rund 160 digitale Services, die derzeit von rund 80 Prozent der Australier genutzt werden können. SBS Television sendet in mehr als 60 Sprachen, in beinahe der Hälfte aller Programme wird eine andere Sprache als Englisch gesprochen (Siehe Abb. 6 und 7, S. 171ff.). Durch englische Untertitel werden diese Sendungen jedoch einem größeren Publikum zugänglich gemacht. SBS sieht darin eine wertvolle Bereicherung für den kulturellen Horizont der australischen Bevölkerung, da über die mediale Darstellung verschiedene Kulturen verstanden und geschätzt werden können. Das „World Watch“-Programm ist ein internationales Nachrichtenmagazin, das wöchentlich 60 Stunden Sendezeit einnimmt und Nachrichten aus 19 Ländern in 18 Sprachen verbreitet (Siehe Abb. 8, S. 175).

⁴ Es ist möglich, dass mehrere Gründe für eine Beschwerde zutreffen.

SBS bietet ebenfalls umfassende Onlineservices. In der Domäne von SBS finden sich über 130 Websites, auf denen Nachrichten, Sport, Unterhaltungsprogramme, Dokumentationen und Radioservices angesehen und angehört werden können. Auf den Websites stehen auch „Audio-on-demand“-Services in 68 Sprachen zur Verfügung, was den Vorteil hat, dass das Publikum nicht mehr an einen fixen Zeitplan gebunden ist, wenn es Programme in einer bestimmten Sprache hören möchte. Durch Podcasts wurde dieses Service zusätzlich ausgeweitet. Bei der Erstellung von Onlineservices muss jedoch die Medienkompetenz der Zielgruppe erwogen werden, denn nicht alle Immigrantengruppen sind ausreichend mit den modernen Kommunikationstechnologien vertraut. Als Beispiel dafür nennt McClean die sudanesishe Community, die zu den „new and emerging communities“ zählt und mit einer Reihe von sozialen Problemen zu kämpfen hat. Die geringe Mediakompetenz, die schlechten Englischkenntnisse und der hohe Grad an Analphabetismus in dieser Gruppe erschweren die Vermittlung notwendiger Informationen für das Leben in Australien enorm. In diesem Fall ist es von großer Bedeutung, dass die Community Sendezeit im Radio erhält, da Informationen durch dieses Medium für die Community sehr leicht erreichbar sind (vgl. Website SBS, SBS Annual Report 2006).

Der Multikulturalismus spiegelt sich bei SBS nicht nur in der kulturellen Vielfalt des Programms wider, sondern zeigt sich auch in der Herkunft der Mitarbeiter des Senders. Knapp die Hälfte aller Arbeitnehmer sind im Ausland geboren und 240 Personen gaben an, dass sie zu Hause eine andere Sprache als Englisch sprechen⁵. Die vielfältigen kulturellen Hintergründe der Mitarbeiter stellen eine Qualitätssicherung für den multilingualen und multikulturellen Rundfunk dar. Dass die Entwicklung der Programme in der gemeinsamen Verantwortung aller repräsentierten Kulturen liegt, hilft die pluralistische, australische Gesellschaft der Realität entsprechend darzustellen (vgl. SBS Annual Report 2006).

⁵ Diese Daten entsprechen dem Stand vom 30. Juni 2006. Insgesamt wurden 874 Mitarbeiter (439 Frauen und 435 Männer) befragt: 285 erklärten, dass sie auch zu Hause englisch sprechen und 349 gaben keine Antwort (vgl. SBS Annual Report 2006).

Finanziert wird SBS zur Hälfte aus öffentlichen Mitteln, rund ein Fünftel des Budgets stammt aus Einnahmen aus der Produktion und Ausstrahlung von bezahlten Informationskampagnen diverser Regierungsabteilungen oder Non-Profit Organisationen sowie durch kommerzielle Werbeschaltungen und Sponsoring. Fünf Minuten Werbung und Sponsoring pro Stunde sind zwischen Sendungen bzw. in natürlichen Programmunterbrechungen erlaubt. Weitere Einnahmequellen ergeben sich aus Lizenzgebühren, Mieteinkünften und Zinsen (vgl. Website SBS, SBS Annual Report 2006).

3.2.2 Community Broadcasting

Community Broadcasting bildet in Australien neben dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk (ABC und SBS), den kommerziellen Sendern und Pay-TV einen wichtigen Rundfunksektor. Community Radio- und Fernsehstationen sind unabhängige Non-Profit-Organisationen, die sich gegenüber anderen Rundfunkbetreibern dadurch auszeichnen, dass sie die aktive Einbindung des Publikums in alle Arbeitsabläufe der Rundfunkproduktion fördern. In Australien arbeiten mehr als 20.000 Freiwillige bei rund 360 Community Radio- und sechs Fernsehstationen. Community Radio ist ein Service, das von einer speziellen Gruppe für diese Gruppe selbst produziert wird, weshalb es auch für ethnische Gemeinschaften und verschiedene Sprachgruppen eine wichtige informative und integrative Funktion erfüllt. Mehr als zwei Drittel aller Community Stationen befinden sich in abgeschiedenen, ländlichen Gebieten, wo sie häufig die wichtigste Informationsquelle für regionale und lokale Ereignisse bilden (vgl. CRNL Survey 2006: 4).

Ein Viertel aller Australier, die älter als 15 Jahre sind, schaltet zumindest einmal pro Woche einen Community Sender ein, wobei die Nutzung mit dem Alter steigt. Während die Altersgruppe der 15 bis 24-Jährigen pro Woche 5,3 Stunden Community Radio hört, sind es bei den über 55-Jährigen bereits 10,4 Stunden. Die Gründe für die Nutzung sind vielfältig, die Hälfte der Community Radio Hörer gibt jedoch an, dass für sie der Empfang von lokalen Informationen und Nachrichten ein wichtiges Motiv

darstellt. Weiters schätzen viele Hörer, dass vorwiegend australische Musik und lokale Künstler repräsentiert werden und dass viele Radiosprecher aus dem lokalen Umfeld stammen (vgl. CRNL Survey 2006: 21f.).

Es gibt im Bereich des Community Rundfunks eine Reihe von Organisationen, die die einzelnen Stationen repräsentieren und unterstützen. Die „*Community Broadcasting Association of Australia*“ (CBAA) ist die wichtigste Institution für Community Rundfunkstationen und vertritt diese auf nationaler Ebene. Neben der repräsentativen Funktion stellt die CBAA ein Forum der Diskussion dar und hilft bei der Umsetzung von Richtlinien zur Entwicklung und Förderung von Community Stationen. Die CBAA unterstützt die Mitglieder bei diversen Problemen, welche häufig mit den Auflagen des Broadcasting Service Acts oder den Verfahrensregeln des Sektors in Zusammenhang stehen. Hilfestellung wird aber auch in Bezug auf Steuerbelange, Urheberrechte, Sponsorship, Geschäftsführung, Training oder Mittelbeschaffung geleistet (vgl. Website CBAA).

Die „*Community Broadcasting Foundation*“ (CBF) ist eine unabhängige Non-Profit Organisation, die für die Beschaffung und Verteilung von Mitteln zuständig ist, welche dem Aufbau und Erhalt des Community Broadcasting in Australien dienen. Abgesehen von der Administration wird die Organisation ausschließlich von freiwilligen Mitarbeitern getragen. Der Präsident der Foundation wird vom Nationalkomitee der Community Broadcasting Association ernannt. CBF wird von der australischen Regierung über das „*Department of Communication, Information, Technology and the Arts*“ (DCITA) unterstützt. In den Jahren 2006/07 erhielt die CBF von dieser Regierungsstelle rund 7,8 Milliarden australische Dollar für die Förderung des Community Broadcasting Sektors. Die verfügbaren finanziellen Ressourcen stellt der CBF für lokale ethnische und indigene Programme sowie für die nationale Programmproduktion und Distribution, Infrastruktur, Training und Forschung zur Verfügung (vgl. Website CBF).

Andere nationale Organisationen vertreten die Interessen spezifischer Communities: Die Einrichtung „*Radio for the Print Handicapped*“ (RPH) setzt sich für Blinde

und sehbehinderte Menschen ein, indem einerseits Leitartikel oder sonstige publizierte Beiträge im Radio vorgelesen, sowie auch andere Informationen geboten werden, die für diese spezifische Gruppe relevant sind, jedoch in anderen Medien keine Aufmerksamkeit erhalten. Weiters gibt es Organisationen mit religiösem Hintergrund wie die „*Association of Christian Broadcasters*“ (ACB), die christliche Rundfunksender unterstützt. Die „*Australian Indigenous Communications Association*“ (AICA) und die „*Indigenous Remote Communications Association*“ (IRCA) vertreten die Mitglieder der indigenen Medien- und Kommunikationsindustrie, legen Richtlinien fest und setzen sich für die Rechte der indigenen Medien ein (vgl. Website CBO).

Der „*National Ethnic and Multicultural Broadcasters' Council*“ (NEMBC) ist die höchste nationale Organisation im Bereich des ethnischen Community Rundfunks. Die NEMBC erarbeitet Richtlinien, vertritt die ethnischen Rundfunkstationen, organisiert eine jährliche Nationalkonferenz und bietet ein starkes Netzwerk für den Austausch zwischen den einzelnen Stationen (vgl. Website NEMBC). Die Mitglieder des NEMBC sind Repräsentanten von Programmen, die regelmäßig in einer anderen Sprache als Englisch ausgestrahlt werden, sowie von multikulturellen Programmen, die unter der Kontrolle einer ethnischen Rundfunkstation stehen. Alle Sprachgruppen, die ein solches Programm produzieren, werden jeweils durch einen Repräsentanten vertreten und gelten als eigenständige finanzielle Mitglieder. Eine Mindestanzahl von drei Personen pro Sprachgruppe ist erforderlich um bei der jährlichen Generalkonferenz der NEMBC vertreten zu sein (vgl. NEMBC Constitution 2003: 3).

3.2.2.1 Ethnic Community Broadcasting

„Ethnic Community Broadcasting“ stellt in Australien eine wichtige Informationsquelle und Plattform des kulturellen Austausches dar. Über hundert Community Radiostationen sind multilingual und bieten verschiedene ethnische Programme an. Für Immigranten, die nicht aus einem englischsprachigen Land stammen, ist der Zugang zu Informationen in ihrer Muttersprache von enormer Bedeutung um über ihre Rechte und Pflichten Bescheid zu wissen sowie ein Verständnis für ihr neues soziale Umfeld zu

erwerben. Der ethnische Community Rundfunk berücksichtigt diese Bedürfnisse und gestaltet das Programm dementsprechend. Durch ein spezifisches Informationsangebot und den Ausbau von Hilfseinrichtungen und Kommunikationsnetzwerken wird es den Immigranten erleichtert sich in Australien niederzulassen und in die Gesellschaft zu integrieren. Über den Community Rundfunk erhalten Einwanderer Informationen zu Serviceleistungen seitens der Regierung, speziell für ethnische Gemeinschaften.

Für entwurzelte Identitäten haben moderne Kommunikationstechnologien die Möglichkeit geschaffen, Informationen und andere mediale Angebote in ihrer eigenen Muttersprache zu empfangen und zu konsumieren, wodurch sie sich über die Geschehnisse in ihrem Heimatland am Laufenden halten können. Im Gegensatz zu global verbreiteten Medien erhalten Immigranten durch den Community Rundfunk wichtige Informationen über das Land und die Gesellschaft in der sie jetzt leben. Der entscheidende Vorteil des Community Rundfunks gegenüber kommerziellen Sendern besteht darin, dass die Programme von Menschen aus der jeweiligen ethnischen oder kulturellen Gruppe produziert werden, die über das notwendige Verständnis und Einfühlungsvermögen in Bezug auf die Probleme bei der Niederlassung in einer neuen Gesellschaft verfügen. Ratschläge und Hilfestellungen werden nicht von „außen“ erteilt sondern von Menschen gegeben, die selbst die Erfahrung des „displacement“ erlebt haben. Der Wert des Community Rundfunks besteht in der Verbreitung von lokalen Informationen, die häufig auch in einen globalen Kontext gesetzt werden. Neben dem lokalen Schwerpunkt stellen Nachrichten aus den Herkunftsländern sowie die Repräsentation kultureller Werte einen wichtigen Teil des Programms dar, durch den die Immigranten mit ihrer Heimat verbunden werden (vgl. Website NEMBC).

Seit einigen Jahren werden jene Communities, die erst seit kurzer Zeit in Australien präsent sind und sich im Land noch nicht etablieren konnten, im Bereich des ethnischen Community Rundfunks besonders berücksichtigt und es wird ihnen nach Möglichkeit mehr Sendezeit eingeräumt. Rund ein Drittel aller Subventionen, die die CBF in den Jahren 2005 und 2006 an den Community Rundfunk vergab, flossen in die Entwicklung und Verbesserung des „Ethnic Community Broadcasting“. Mit dem Geld werden in erster Linie Programme für Australier deren Muttersprache nicht Englisch

ist, unterstützt. Im Jahresbericht begründet die CBF die Förderung dieser Programme folgendermaßen: „ [...] for development of ethnic and multicultural community broadcasting to meet the needs of new language groups, providing for greater diversity of programming to cater for second and third generation migrants, and supporting new, emerging and refugee communities“ (vgl. CBF Annual Report 2006: 12).

„New and Emerging Ethnic Communities“ sind nach der Definition des NEMBC alle ethnischen Gemeinschaften, die in den letzten 15 Jahren einen bedeutenden Zuwachs an Einwanderern in Australien zu verzeichnen hatten⁶. Diese Gemeinschaften sind relativ klein und häufig mit einem oder mehreren der folgenden Probleme konfrontiert: Hohe Arbeitslosenraten, Sprachbarrieren, niedriger Einkommensstatus und andere soziale Merkmale, die zu Benachteiligung führen. Besonders jene ethnischen Gemeinschaften, die erst seit kurzer Zeit in Australien leben, verfügen häufig nicht über ausreichende Ressourcen und sind nicht in der Lage Medien in ihrer eigenen Sprache aufzubauen (vgl. Website NEMBC). Peter Rohweder, Stationsleiter des ethnischen Radiosenders 4EB FM in Brisbane, erklärt, warum der Prozess der Etablierung eigener Medien durch Minderheitengruppen sehr langsam verläuft:

We have had a lot of migration from the Middle East and Africa recently, most of them are refugee migrants, the problem with those is, that whilst they have moved and grown and are becoming quite huge communities, they have a lot of other issues like housing, unemployment, education. So, they have to take care of all those issues before they can volunteer time. So, there is definitely a time gap between people arriving here and the time where they start broadcasting a radio program (Interview Rohweder).

3.2.2.2 Community Radio 2000 FM

Radio 2000 FM ist ein multilingualer Rundfunkservice in Sydney, der 1992 gemäß dem Broadcasting Service Act und der Multikulturalismusrichtlinie der Bundesregierung gegründet wurde. Der Sender bietet Programme in mehr als 50 Sprachen und

⁶ Eine Liste der Nationalitäten, die als „New and Emerging Ethnic Communities“ klassifiziert sind, ist auf der Website des NEMBC abrufbar: www.nembc.org.au/projects/emerging/which_communities.html

wurde speziell für die multikulturellen Communities in New South Wales geschaffen (Siehe Abb. 9, S. 176). Der Rundfunkservice wird von der Lizenzfirma „Multicultural Community Radio Association Limited“ (MCRA LTD) verwaltet, die auf Non-Profit Basis handelt, jedoch keine Community Organisation ist. Ende 1996 kam es aufgrund interner Probleme des Managements zu einem Gerichtsverfahren, das damit endete, dass der Sender liquidiert wurde. Inoke Fotu Huakau, heutiger Geschäftsführer von Radio 2000 FM, initiierte und führte eine Kampagne für den Weiterbestand des Senders, legte einen Projektvorschlag vor und war damit erfolgreich. Nach 15 Monaten Sendepause ging das multilinguale Service 1998 von neuem „on air“.

Die Firma MCRA LTD wird durch einen Vorstand mit fünf Mitgliedern, die jeweils für drei Jahre gewählt werden, geleitet. Für die Administration der Radiostation ist der Geschäftsführer zuständig, ein weiterer Mitarbeiter regelt die finanziellen Belange und ein Techniker ist geringfügig angestellt. Ansonsten arbeiten bei Radio 2000 FM ausschließlich freiwillige Mitarbeiter (derzeit etwa 300), die die Programme gestalten, aufnehmen und senden. Zwischen dem Management und den Communities, die die Programme produzieren, steht das „Convenors' Committee“, das sich aus den Repräsentanten der Sprachgruppen zusammensetzt. Die Repräsentanten werden einmal im Jahr durch die Mitglieder der jeweiligen Community gewählt (vgl. Website Radio 2000 FM, Interview Huakau).

Radio 2000 FM definiert sich als multilingualer Sender, weshalb die Programme in erster Linie auf Sprachenvielfalt basieren. Die Wahl welche Sprachen aufgenommen werden hängt nicht nur mit der Größe einer Sprachgruppe zusammen, sondern beruht laut dem Geschäftsführer von Radio 2000 FM Inoke Fotu Huakau auf einer Vielzahl von Faktoren:

The numbers are not of much importance. [...] We started with African languages, there are only like about 200 of them in the community, [...] it doesn't matter how many there are. We put a lot of emphasis on helping those, because they may be scattered and there is no way to communicate. [...] We see the radio program as the main source of communication for these people (Interview Huakau).

Die meisten Communities erhalten ein bis zwei Stunden Sendezeit pro Woche, die großen Sprachgruppen wie Arabisch, Mandarin und Armenisch sind jedoch häufiger vertreten. Eine Programmgruppe muss sich aus mindestens fünf Mitgliedern zusammensetzen, die das Programm für die jeweilige Sendezeit gestalten. Die Radiostation gibt den Gruppen die notwendige Ausbildung, damit diese die technischen Geräte selbst bedienen können. Besondere Aufmerksamkeit kommt den „New and Emerging Ethnic Communities“ zu. Es wird versucht diesen neuen Gruppen einen Sendeplatz einzuräumen, was jedoch meist nur auf Kosten anderer etablierter Communities geht. Wenn fixe Sendezeiten geändert oder gekürzt werden, löst dies häufig eine Welle von Beschwerden aus, da die meisten Communities ihre gewohnten Sendezeiten nicht aufgeben wollen.

Die Sendezeit muss von den Communities bezahlt werden und kostet 35 australische Dollar pro Stunde, wobei fünf Minuten Sponsoring erlaubt sind. Die Einnahmen aus dem Sponsoring, das die Communities selbst organisieren müssen, bleibt zur freien Verfügung in den Gruppen. Zumindest die Kosten für die Sendezeit können damit im Normalfall abgedeckt werden. Die Community Station darf zwar Sponsoring betreiben, jedoch laut den Vorgaben des Community Broadcasting Acts keine Werbeschaltungen senden. Diese Unterscheidung zwischen Sponsoring und Werbung stellt für eine multilinguale Radiostation eine erhebliche Herausforderung dar, wie Inoke Fotu Huakau erläutert: „If you advertise, you are breaching the Act and the whole station can get into trouble, [...] but you have 50 languages on air, sometimes you don't know what they are talking about, it's a nightmare to monitor, the only thing we do is training, training, training, to make sure these people understand“ (Interview Huakau).

Bei der Gestaltung der Programme müssen die Communities im Rahmen des vorgegebenen „Codes of Practice“ für den Community Broadcasting Sektor handeln. Abgesehen von diesen Richtlinien steht es ihnen jedoch frei, wie sie die Sendezeit ausfüllen. Nur durch diese Freiheit der Programmgestaltung kann gewährleistet werden, dass die Bedürfnisse der Communities in den Sendungen hinreichend berücksichtigt werden. Es muss jedoch ebenso laufend darauf geachtet werden, dass der multikulturelle Radianser-

vice eine neutrale, tolerante Plattform bleibt und nicht für die Austragung ethnischer Konflikte missbraucht wird. Die Problematik erläutert Geschäftsführer Huakau am Beispiel des Jugoslawienkrieges:

Before the war, all these people – Serbians, Bosnians, Macedonians and others – were broadcasting together, then the war started and the question arose if and how they should still be working together. We did not change anything. I met the broadcasters and told them: ‚There is a war going on over there, but you can’t import the war here to Australia. Your responsibility is to make sure that whatever happens, happens there, make sure your communities still work together.‘ And it worked out fine (Interview Huakau).

Der Freiheit der Programmgestaltung innerhalb des ethnischen Community Rundfunks stand die Regierung bei der Entstehung der ersten Radiosender Mitte der 1970er Jahre kritisch gegenüber. Der Vietnamkrieg, in den Australien involviert war, führte seitens der Regierung zu Befürchtungen, dass die vietnamesische Community in ihrer Muttersprache über den Sender Propaganda für Angelegenheiten machen würde, die nicht im Sinne der australischen Führung waren. Diese wiederum machte sich für ein unter der Kontrolle der Regierung stehendes Radioservice stark, was aber letztlich zugunsten der ethnischen Gemeinschaften nicht durchgesetzt wurde. Die Sendungen müssen neutral und objektiv gestaltet werden, wobei ein gewisser Grad an Subjektivität nicht vermieden werden kann, da die Auswahl der Themen eine subjektive Entscheidung ist (Interview Rohweder).

Um den Pluralismus in der Berichterstattung zu erhöhen bestehen Kooperationen mit internationalen Nachrichtendiensten (BBC, Deutsche Welle, Voice of America usw.) von denen Informationen bezogen werden. Jeden Morgen werden BBC Weltnachrichten in englischer Sprache gesendet. Seit zwei Jahren arbeitet Radio 2000 FM mit China Radio International (CRI) zusammen und sendet morgens für eine Stunde internationale und nationale Nachrichten aus China in englischer Sprache. Huakau hält diese Kooperation für sehr wichtig und wertvoll für die australische Gesellschaft: „We need to know more about China, the Mandarin population in Sydney doubles every five years, China’s influence on the world and the world economy is massive and

still increasing. [...] If we consider this region to be important in our development, we should also have the news from them in order to get to know more about who they are and what they are doing, so we have to break the wall of this mythical portrait that was created by Western News Agencies since the Cold War period“ (Interview Huakau). Tatsächlich hat die Immigration aus China in den letzten 20 Jahren enorm zugenommen. Während 1984/85 rund 3.100 Menschen aus China nach Australien migrierten, waren es 2004/05 bereits 11.100 Menschen. Dies entspricht einem Anstieg von plus 258 Prozent, vergleichsweise dazu hat sich die Immigration gesamt in dem selben Zeitraum nur um plus 59 Prozent erhöht. China bildet damit nach Großbritannien und Neuseeland die drittgrößte Einwanderungsgruppe für Australien (vgl. Website ABS).

Die Nachrichten aus China sollen ein verbessertes Verständnis für die asiatische Bevölkerung schaffen und auch die Toleranz gegenüber den Immigranten erhöhen, was besonders in den Zeiten notwendig ist, in denen die Regierung dem Multikulturalismus zunehmend den Rücken zuwendet. Abgesehen davon trägt der Newsservice von CRI zu einer ausgeglicheneren Weltberichterstattung bei, in der nicht nur eine westlich dominierte Sichtweise dargestellt wird, sondern auch die Perspektiven anderer Kulturkreise einbezogen werden.

3.2.2.3 Community Radio 4EB FM

Radio 4EB FM ist eine ethnische Community Rundfunkstation in Brisbane, die 1977 mit einer Reihe von experimentellen Sendeversuchen in einem Motel in Brisbane ihren Anfang nahm. Ende 1979 erhielt die non-profit Organisation „Ethnic Broadcasting Association of Queensland Ltd.“ (EBAQ), die hinter Radio 4EB FM steht, eine „S-Class“ (Special Interest) Sendelizenz für den öffentlichen Rundfunk und der Sender war offiziell etabliert. Seit 1981 sendet Radio 4EB FM 24 Stunden täglich und seit Ende 2001 wurde von AM auf FM Frequenz umgestellt. In den ersten Jahren waren rund 20 Sprachen vertreten und der Sender zählte etwa 800 Mitglieder. Heute sendet Radio 4EB FM in 51 Sprachen und hat sich auf eine Größe von mehr als 4700 Mit-

gliedern erweitert. Mitglieder zahlen 35 AUD (ermäßigt 15 AUD) Beitrag pro Jahr und müssen sich einer Sprachgruppe anschließen. Die Sprachgruppen haben jährliche Meetings in denen durch eine demokratische Wahl, in der jedes Mitglied stimmberechtigt ist, ein Komitee festgelegt wird, das für die Programme verantwortlich ist und im Falle schwerwiegender Fehler von den Mitgliedern wieder abgewählt werden kann (Website 4EB FM, Interview Rohweder).

Die faire Verteilung der Sendezeit unter den Sprachgruppen stellte eine große Herausforderung dar, die man anfangs zu lösen versuchte, indem man variable Sendezeiten einführte, die sich mehrmals pro Jahr änderten. Das Problem dieser Regelung war jedoch, dass sich Zuhörer auf Sendezeiten einstellen und Umgestaltungen im Programmplan auf wenig Akzeptanz stoßen. In Folge wurden die Sendezeiten nach einem „first come – first serve“ Prinzip verteilt und fixiert, wobei die Größe der Communities für die Stundenanzahl ausschlaggebend war. Wenn eine Sprachgruppe 32 Mitglieder zählte, erhielt sie eine Stunde Sendezeit (bei 64 Mitgliedern zwei Stunden usw.). Wenn eine Gruppe die Mindestgröße von 32 Mitgliedern nicht erreicht, besteht die Möglichkeit sich dem multikulturellen Programm in englischer Sprache anzuschließen, das anderthalb Stunden pro Woche einnimmt. Dieses Verteilungsprinzip gilt auch heute noch, sofern Sendeplatz frei wird. Einmal jährlich werden Anpassungen im Programmplan vorgenommen, wobei vor allem den „new and emerging communities“ Sendezeit zugeteilt wird, was meist – wie bereits gesagt – auf Kosten der großen Sprachgemeinschaften geht (Siehe Abb. 10, S. 177f.). Im Zusammenhang mit der Verteilung der Sendezeit, stellt sich die Frage, wie repräsentiv diese für die Größe der Communities ist:

It is not actually a correlation of how many people are in these communities. Brisbane has a fairly large Vietnamese population, whereas we only have one hour of Vietnamese programming because they don't want more airtime, the Samoan community on the other hand is a fairly small community but they have nine hours of airtime, so there was just more of a need and interest in broadcasting from their side. For most communities it is quite representative of how many people live here though (Interview Rohweder).

Ebenso wie bei Radio 2000 FM werden bei Radio 4EB FM alle Programme von den Communities selbst produziert, wobei auch hier die selben „Codes of Practice“ als generelle Richtlinien gelten.

Die Finanzierung des Senders läuft zu etwa 40 Prozent über Regierungssubventionen, wobei die Förderungen an genaue Vorgaben gebunden sind. Programme in einer anderen Sprache als Englisch werden gefördert, wenn mindestens zur Hälfte gesprochen wird (d.h. keine überwiegenden Musiksendungen) und der Großteil des Textes in der jeweiligen Landessprache vorgetragen wird. Weiters darf der religiöse Inhalt nicht mehr als 25 Prozent der Sendezeit einnehmen und bei „new and emerging communities“ müssen Informationen im Bezug auf die Niederlassung in Australien vermittelt werden. Eine weitere Einnahmequelle stellen die Mitgliedsbeiträge dar, die rund 20 Prozent des Budgets ausmachen. Weitere 40 Prozent können durch Sponsoring (5min/Stunde), Spendengelder und Fundraising aufgebracht werden.

Radio 4EB FM kooperiert mit anderen Community Stationen in Brisbane, mit multilingualen Rundfunkbetreibern, die über den NEMBC in Verbindung stehen und mit Nachrichtenservices wie der BBC oder der Deutschen Welle. Auf einen englischsprachigen Nachrichtendienst wurde bisher aufgrund fehlender Nachfrage verzichtet. Die Digitalisierung des Rundfunks könnte jedoch neue Möglichkeiten dafür schaffen. Es wird derzeit erwogen welche Programme im digitalen Rundfunk angeboten werden könnten, obwohl die analoge Verbreitung weiterhin bestehen bleibt, da davon auszugehen ist, dass die technischen Möglichkeiten einiger Zuhörer eingeschränkt sind. Wenn auf dem digitalen Spektrum mehr Programme angeboten werden, müssen auch die Ressourcen dafür beschaffen werden, was für den Sender nicht einfach ist und bei geringer Nutzung unprofitabel sein könnte (Interview Rohweder).

3.3 Die Realitäten des Multikulturalismus

Bewusst wird im Titel dieses Abschnittes von Realitäten und nicht von „der Realität“ gesprochen, denn die Komplexität der multikulturellen, gesellschaftlichen Organisation kann nicht als einheitliche Gegebenheit erklärt werden. Die Erfahrungen der Migration, des „displacement“, der Xenophobie, der Sprachbarrieren und des kulturellen Pluralismus sind zu vielfältig um sie verallgemeinern und auf die gesamte australische Gesellschaft übertragen zu können. Der australische Multikulturalismus wird von den dort lebenden Menschen auf verschiedenste Weise wahrgenommen, ob er befürwortet oder abgelehnt wird, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab. Aus den Erfahrungen einzelner Immigranten und Langzeit-Australier kann zwar kein ganzheitliches Bild der sozio-kulturellen Verhältnisse in Australien konstruiert werden, sie helfen jedoch Tendenzen und mögliche Realitäten aufzuzeigen.

3.3.1 Toleranz und Diskriminierung

Die von SBS initiierte Studie „Living Diversity“ ergab, dass 40 Prozent der nationalen Bevölkerung⁷ die australische Gesellschaft für tolerant oder sehr tolerant halten, wobei die Zustimmung innerhalb der untersuchten NESB-Gruppen (Non-English Speaking Background) größer war. Auf den ersten Blick entspricht dieses Ergebnis nicht unbedingt den Erwartungen, schließlich sind gerade Immigranten aufgrund ihrer äußeren Erscheinung am häufigsten von Diskriminierung und Rassismus betroffen. Die gute Bewertung der australischen Gesellschaft durch Immigranten hängt vermutlich damit zusammen, dass viele Einwanderer, besonders Flüchtlinge, aus Ländern stammen, die im Vergleich zu Australien sehr intolerant sind. Es muss bedacht werden, dass viele Immigranten ihre Länder verlassen haben, weil sie in diesen aufgrund ihrer ethnischen Abstammung diskriminiert wurden. Ein Beispiel dafür bilden Vietnamesen

⁷ Das Sample für die „Living Diversity“ Untersuchung setzt sich folgendermaßen zusammen (in Prozent): nationale Gruppe, welche eine repräsentative Stichprobe für die australische Gesamtbevölkerung darstellt (41), Griechen (11,5), Somali (11,5), Filipinos (11,6), Libanesen (11,4), Vietnamesen (11,4) und die indigene Bevölkerung (1,6).

chinesischer Herkunft, die gezwungen waren aus Vietnam auszuwandern (vgl. Ang et al. 2002: 23).

Von der nationalen Bevölkerung gaben 22 Prozent an, dass sie Australien für intolerant oder sehr intolerant halten, was im Vergleich zu den Immigrantengruppen ein sehr hoher Wert ist. Es zeigte sich auch, dass die Bewertung der Toleranz in Australien mit steigendem Bildungsniveau kritischer ausfällt. Während 19 Prozent der Personen mit einem Grundschulabschluss Australien als intolerant oder sehr intolerant bewerten, sind es bei den Akademikern bereits 27 Prozent und bei jenen mit einem Postgraduate-Studienabschluss 31 Prozent (vgl. Ang et al 2002: 23).

In der Wahrnehmung von Toleranz und Intoleranz in Australien zeigen sich auch deutliche Unterschiede zwischen Immigranten der ersten und zweiten Generation. Die zweite Generation der Einwanderer erweist sich als wesentlich pessimistischer in Bezug auf die Toleranz innerhalb der australischen Bevölkerung. Von den Immigranten erster Generation halten nur 16 Prozent Australien für ein intolerantes Land, während es unter jenen der zweiten Generation 22 Prozent sind, was dem nationalen Wert entspricht. Die Gründe dafür könnten sein, dass Immigranten der ersten Generation die Intoleranz leichter hinnehmen als ihre Nachkommen:

[...] while first-generation migrants may feel ‚welcomed‘ in Australia and are grateful simply to be here, their children, who of course were born and grew up in Australia, have higher aspirations and therefore, are less likely to accept real and perceived intolerance (Ang et al. 2002: 24).

Unterschiede zwischen den Generationen zeigen sich weiters bei der Bewertung des Multikulturalismus und der Auswirkungen von Immigranten auf Australien. Während mehr als 80 Prozent der ersten Generation sowohl den Multikulturalismus und die Immigration befürworten, sind es bei jenen der zweiten Generation knapp 70 Prozent. Nur die Hälfte der nationalen Bevölkerung bewertet den Multikulturalismus positiv.

In den Gesprächen mit Immigranten zeigte sich, dass die Wahrnehmung von Toleranz, Intoleranz, Vorurteilen und Rassismus stark davon abhängt, zu welcher Zeit jemand nach Australien eingewandert ist. Jene Teilnehmer der Untersuchung, die zwi-

schen 1950 und 1970 nach Australien kamen, haben eine tendenziell negative Einstellung gegenüber der australischen Gesellschaft, besonders gegenüber jenen Langzeit-Australiern anglo-keltischer Abstammung. Die Erwartungen an die australische multikulturelle Gesellschaft, die viele Immigranten – früher wie auch heute – vor ihrer Ankunft in Australien haben, werden nicht immer erfüllt:

When they [immigrants] come to Australia, they believe it is a multicultural society but in essence we are not. Every culture is just identified with one thing. [...] Islam is separation. My daughter goes to high school. The Muslim kids go to pray on Friday, the other kids laugh at them. The kids already have this impression that they go there and they lock themselves and they miss out on classes because they go there and sit on the floor. That is what the government likes. There have to be some kind of bad issues so they can hold on to their power (Elena).

Toleranz bildet den Kern des Multikulturalismus und bezieht sich auf Akzeptanz von unterschiedlichen Lebensweisen und Bewahrung kultureller Traditionen, die eine pluralistische Gesellschaft ausmachen. Gerade das Ausleben kultureller Praktiken durch Immigranten birgt jedoch ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotenzial in sich, das letztlich daher rührt, dass die Vorstellung von statischen Kulturen und einem möglichen Kulturverlust in der gesellschaftlichen Realität noch immer stark vertreten ist. Die Angst vor dem Verlust des „Australian way of life“, die auf politischer Ebene besonders von populistischen Parteien offen thematisiert und strategisch eingesetzt wird, ist historisch verwurzelt. Die Xenophobie und der Rassismus der anglo-keltischen Siedlergesellschaft, welche Anfang des 20. Jahrhunderts mit der „White Australia Policy“ eine gesetzliche Grundlage erhielten, konnte durch die Institutionalisierung des Multikulturalismus in den 1970 Jahren zwar offiziell unterbunden, jedoch nicht aus den Köpfen vieler Australier verbannt werden.

Die Vorstellung von festen Identitäten und einer einheitlichen Kultur, die durch fremdkulturelle Einflüsse gefährdet seien, ist noch immer präsent: „[...] we are still overwhelmingly captured by the dominant habit of thinking about ourselves and the world in terms of identity, ethnic, national and otherwise. As a result, mixture is still often inevitably thought of and felt as a contamination, a breach of purity, an infringement of ‚identity‘ “ (Ang 2001: 200).

Hybridität bedeutet nicht nur, dass Kulturen eine Symbiose eingehen und miteinander verschmelzen, sondern auch, dass die Verbindung dieser Kulturen Spannungen und Reibungen erzeugt. Die Fusion von Kulturen ist von Ambivalenz geprägt und wird einerseits durch Unsicherheit und Misstrauen gegenüber fremden Kultureinflüssen und andererseits durch das Gefühl der kulturellen Bereicherung bestimmt. Ang konstruiert, was dies im australischen Kontext bedeutet: „the vision of an ‚Asianization‘ of Australia provides a clear example of how uncomfortable and threatening the idea of a hybrid future can be for some: hybridity, in this case, does not stand for a new national harmony but for cross-cultural anxiety, fear of the undigestible difference – ‚Asianness‘ – which would transform Australia as a whole“ (Ang 2001: 198).

Der Wunsch nach Integration und Anpassung an den „Australian way of life“ drückt sich sehr stark im Erlernen und im Gebrauch der englischen Sprache aus. Der Multilingualismus, der einen wichtigen Bestandteil des Multikulturalismus bildet, führt bei vielen Menschen zu Gefühlen der Unsicherheit und Angst. Dies zeigt die SBS-Studie „Connecting Diversity“, in der Fokusgruppen in Australien untersucht wurden. Die Tatsache, dass Immigranten in der Öffentlichkeit eine andere Sprache als Englisch sprechen, wird nicht nur von der anglo-australischen Bevölkerung beanstandet, sondern auch von jenen, die zu Hause eine andere Sprache als Englisch sprechen. Wenn Migranten ihre Muttersprachen im öffentlichen Raum verwenden, wird dies als Widerwille zur Integration gedeutet (vgl. Ang et al. 2006: 20).

Dass Toleranz gegenüber nicht-englischsprechenden Immigranten gering ist, hat Elena, eine aus Argentinien stammende Immigrantin, bereits in vielen alltäglichen Situationen erlebt:

When I go to a shop and they ask: ‚Do you live here?‘, I say: ‚No I am on holiday‘. So they look after you because you are a tourist with money. When you tell them that you live here and you have an accent [...] they recently said to my friend: ‚You have been here long enough, you should speak English!‘ She spent 400 dollars in the shop, I looked at my friend, because she doesn’t speak English very well, I didn’t translate it to her (Elena).

In manchen Fällen endet die Toleranz auch schon viel früher. Clara, eine Immigrantin italienischer Herkunft, die fließend Englisch spricht, erklärt, dass sie sich häufig aufgrund ihres Akzentes diskriminiert fühlt: “When you go to a shop and you speak with an accent, they start talking to you really loud. Then I tell them ,I have an accent but I’m not death’ “ (Clara). Wenn, wie oft, von „they“ die Rede ist, bezieht sich das auf die Anglo-Australier, die schon seit Generationen in Australien leben. In den Gesprächen mit Immigranten wurden mehrere dieser Alltagserfahrungen aufgrund eines Akzentes erzählt. Auffällig ist, dass sich die Immigranten einerseits durch das Verhalten der Australier angegriffen fühlen, sich andererseits aber auch darüber lustig machen. Die Anglo-Australier, die auf Akzente übertrieben reagieren und nicht mehr in ganzen Sätzen sondern in losen Phrasen und unzusammenhängenden Wörtern mit den Immigranten sprechen, werden in den Erzählungen als minderbemittelt dargestellt. Andere Formen der Diskriminierung zeigen sich in abwertenden Bezeichnungen von Migrantengruppen:

My daughters were born here, that makes them Australian. They went to catholic schools. Everything was really good but the minute that there was some kind of disagreement, the other kids said ,You don’t talk to those wogs!’ And they were born here!“⁸ (Clara).

Auch in den Fokusgruppen der „Connecting Diversity“ Studie zeigte sich, dass viele Immigranten Geschichten über Diskriminierungen und Rassismus zu erzählen haben, wobei die Einwanderer aus nicht-europäischen Ländern aufgrund ihrer äußeren Erscheinung von der Intoleranz vermehrt betroffen sind. Besonders die heutzutage von der „One Nation“ Partei verbreitete Angst vor der „Überflutung“ Australiens mit Asiaten verstärkt den Rassismus gegen diese Gruppe, die sich zwar aus vielen unterschiedlichen Kulturen zusammensetzt, aber trotzdem meistens als Kollektiv genannt wird.

⁸ Das Wort „wog“ ist eine pejorative Bezeichnung für Immigranten aus Südeuropa und wurde vor allem zwischen 1950 und 1970, als der Großteil der südeuropäischen Migranten nach Australien kam, mit stark rassistischer Konnotation verwendet. Auch heute hat der Begriff, wenn auch nicht mehr in dem Ausmaß, einen herabwürdigenden Sinngehalt, der für viele Immigranten südeuropäischer Herkunft verletzend und beleidigend ist.

Die schlechtesten Immigrationserfahrungen machten jene Einwanderer, die noch vor der Implementierung des Multikulturalismus nach Australien kamen. Sie waren in vielen Lebensbereichen benachteiligt und hatten geringe Chancen am Arbeitsmarkt. Laura, die Ende der 1960er Jahre in Australien immigrierte, schildert die Situation folgendermaßen:

When we came here, it was very hard. Nobody would accept you for work if you didn't speak the language, not even cleaning toilets or streets. They hated us! They really hated immigrants, they said that before European women got to Australia, they never had to work, that was their theory. [...] I wouldn't do it again if I knew what was waiting for me. I felt it every day that they hated me and they told me ,You bloody new Australian!'. I wish I could come here now, because 40 years ago it was very hard (Laura).

Die Erfahrungen des Rassismus bleiben im Gedächtnis und geraten auch in Zeiten des Multikulturalismus nicht in Vergessenheit. Die Erlebnisse und Gefühle der Vergangenheit prägen die Meinung über die anglo-australische Gesellschaft dauerhaft. Viele Immigranten aus dieser Zeit distanzieren sich bewusst von der anglo-keltischen Bevölkerungsgruppe, der gegenüber sie ihrerseits Vorurteile haben. Viele dieser Vorurteile besagen, alle Langzeit-Australier stammten von Verbrechern ab, hätten keinen Arbeitswillen und ließen generell lieber andere (die neuen Immigranten) für sich arbeiten. "They used to see us foreigners and after a few years we would have a house and they were wondering how we did it. The migrants didn't go on holidays. We worked very hard, those jobs that no Australian would do were given to the foreigners, like cleaning in factories" (Clara).

Ein weiteres Beispiel für rassistische Einstellungen der Migrantinnen gegenüber den Anglo-Australiern erzählt Andrew, dessen Eltern Ende der 1970er Jahre nach Australien gekommen sind:

When I was younger my parents would actually say that getting involved with the neighbours was useless because they were Australians and Australians are slack. They are lazy and they descend from convicts. My parents were very racist, now it is a little bit better. They were racist against Australians but not other immigrants, they would say: ,Look at the other immigrants, like the Italians, they work hard. Their idea of Australians is that they can go on the dole quite easily (Andrew).

Diese Meinungen können zu einer Abschottung gegenüber der Mainstream-Kultur führen, welche als minderwertig empfunden wird und zu welcher man nicht gezählt werden möchte. Für den Zusammenhalt der australischen Gesellschaft haben derartige Einstellungen – bewusste Distanzierungen von der „australischen“ Kultur – äußerst negative Auswirkungen.

Besonders jüngere Immigranten, die erst in den 1990ern oder später in Australien immigriert sind, nennen viele positive Erfahrungen mit der australischen Gesellschaft. Es ist anzunehmen, dass Immigranten mit hohem Bildungsstand und Sozialstatus, die freiwillig ihr Land verlassen haben, eine kosmopolitischere Haltung einnehmen und mit den Erfahrungen der Migration besser umgehen können, als Flüchtlinge mit schlechter Ausbildung, mangelhaften Sprachkenntnissen und geringen finanziellen Ressourcen. Mahum ist 2001 aufgrund eines Jobangebotes an ihren Mannes mit zwei Kindern aus Dubai nach Australien gekommen. Gefühle der Entwurzelung oder Diskriminierung kennt sie nicht, kulturelle Unterschiede scheinen nebensächlich zu sein und über die australische Gesellschaft findet sie nur Positives zu sagen:

I have never experienced racism in Australia and I believe that people are very social and friendly. It's fine, like when you go to school all the mums and dads interact with you, the teachers are friendly with you, they are quite helpful (Mahum).

3.3.2 Kultureller Austausch und soziale Segregation

In diesem Abschnitt soll aufgezeigt werden in welchem Ausmaß die verschiedenen kulturellen Gruppen in Australien miteinander interagieren. Bleiben viele der Communities unter sich oder ist das Alltagsleben der australischen Bevölkerung durch interkulturelle Beziehungen im Arbeits- und Privatleben geprägt? Gibt es Anzeichen für die Bildung ethnischer Ghettos? Es ist wichtig zu klären, ob der Multikulturalismus in Australien als kulturelles Nebeneinander oder als kulturelles Netzwerk zu verstehen ist, da der soziale Zusammenhalt zwischen den Kulturen sehr große Auswirkungen auf die Identitätskonstruktion der australischen Bevölkerung hat, welche im letzten Abschnitt behandelt wird.

Obwohl es in Australien keine Anzeichen für Enklaven gibt, die von einer bestimmten ethnischen NESB-Gruppe dominiert werden, ist die Vorstellung von ethnischen Ghettos in Australien weit verbreitet. Die „Connecting Diversity“ Studie zeigte, dass viele der Befragten der Meinung waren, dass in gewissen Stadtteilen oder Gebieten überwiegend eine ethnische Gruppe leben würde. Während Häufungen von Angehörigen gleicher ethnischer – nicht anglo-australischer – Herkunft in bestimmten Stadtteilen meist übertrieben wahrgenommen und als ethnische Ghettos dargestellt werden, sind Gebiete, in denen fast ausschließlich Australier anglo-keltischer Herkunft leben, nicht als Zonen der Isolation bekannt. Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Hegemonie der anglo-australischen Kultur als Kernkultur des Landes mehr oder weniger als Gegebenheit akzeptiert wird (vgl. Ang et al. 2006: 19). Die dominierende Meinung, dass ethnische Gruppen abgeschottet von der australischen Mainstream-Kultur leben, verzerrt die Realität erheblich. Die „Living Diversity“ Studie zeigt überdies, dass die Gruppe der Langzeit-Australier wesentlich homogener ist und weniger interkulturelle Kontakte pflegt, als alle anderen untersuchten Gruppen. Während knapp 60 Prozent der NESB Immigranten und 44 Prozent der ESB Immigranten viele soziale Kontakte mit Menschen aus anderen Herkunftsländern unterhalten, sind es bei den Langzeit-Australiern nur 28 Prozent (vgl. Ang et al. 2002: 27, 37).

Bei den NESB-Immigranten zeigte sich, dass mit dem Bildungsstand die Häufigkeit interkultureller Kontakte wächst. Von den NESB Immigranten mit Postgraduate Abschluss unterhalten 66 Prozent interkulturelle, soziale Beziehungen und liegen damit bezüglich des interkulturellen Austausches an der Spitze. Dies kann vermutlich dadurch erklärt werden, dass diese Gruppe über überdurchschnittliche Sprachkenntnisse und ein weitreichendes kulturelles Kapital verfügt, was ihnen die Interaktion mit Angehörigen fremder Kulturen erleichtert (vgl. Ang et al. 2002: 27). Während die NESB-Bevölkerung sowohl am Arbeitsplatz als auch im Privatleben enge interkulturelle Beziehungen unterhält, bezieht sich der Multikulturalismus der australischen Mainstream-Bevölkerung in erster Linie auf den Konsum von interkulturellen Produkten. In manchen Fällen führt dies soweit, dass ein „Multikulturalismus ohne Migranten“ gelebt wird. Der Konsum von japanischem Essen oder das Ansehen eines italienischen Filmes weisen nicht unbedingt auf eine multikulturelle Lebensweise hin

und sollten deshalb als Faktoren für die Akzeptanz des kulturellen Pluralismus in Australien nicht überschätzt werden.

Einen besonders starken Indikator für den Austausch zwischen unterschiedlichen Kulturen stellen interkulturelle Liebesbeziehungen und Ehen dar, welche die engste Form des Kulturkontaktes bilden. Beziehungen und Ehen zwischen Personen mit unterschiedlichen ethnischen und kulturellen Herkünften nehmen global zu, was größtenteils auf die höhere Mobilität und auf die Aufhebung von gesetzlichen Bestimmungen der Rassentrennung in den letzten fünfzig Jahren zurückzuführen ist. Dieser Trend weist darauf hin, dass Ethnizität als Barriere für Liebesbeziehungen und Ehen an Relevanz verliert. Die Akzeptanz von interkulturellen Ehen wird durch die Erfahrung von anderen Kulturen im alltäglichen Leben gefördert: „[...] voluntary and involuntary travel across cultural zones and experiences of day-to-day living in other cultures may set the conditions to be more amenable to disregarding the prevalent cultural norms of one's own group regarding interracial marriage“ (Luke 2003: 387).

Der prozentuelle Anteil an Ehen, die in Australien zwischen Personen aus verschiedenen Herkunftsländern geschlossen werden, hat sich zwischen 1976 und 1998 von 39 auf 52 Prozent erhöht (Siehe Abb. 3, S. 168). Der Anstieg verlief über die Jahre hinweg gleichmäßig, Häufungen von Eheschließungen zwischen Immigrantengruppen und Langzeit-Australiern⁹ spiegeln meist die verschiedenen Einwanderungswellen wider. Weiters zeigte sich, dass Immigranten der zweiten Generation – im Vergleich zu jenen der ersten Generation – häufiger einen Partner heiraten, der nicht im selben Land wie er/sie selbst geboren ist (Website ABS).

Die Vorstellungen vom idealen Ehepartner divergieren häufig zwischen den Generationen. Jüngere Personen und Migranten der zweiten Generation sind bei der Wahl des Partners bezüglich der kulturellen Herkunft aufgeschlossener als ihre Eltern, welche sich für ihre Kinder oft eine Ehefrau oder einen Ehemann aus dem selben Herkunftsland wünschen. Andrew, der in Australien geboren ist und schon mehrere Beziehungen mit australischen Mädchen unterschiedlicher Herkunft hatte, wird in der

⁹ Das *Australian Bureau of Statistics*, von dem diese Daten stammen, definiert Langzeit-Australier – im Gegensatz zu der eingangs festgelegten Definition für die vorliegende Arbeit – als jene Bevölkerungsgruppe, die selbst und deren Eltern in Australien geboren sind (Website ABS).

Wahl seiner Beziehungen nicht von seiner Familie unter Druck gesetzt. Obwohl die Eltern ein Mädchen aus dem selben Kulturkreis bevorzugen würden, akzeptieren sie, dass seine Freundin nicht aus China stammt: „My parents have always said to me: ‚You marry a white girl for sure‘, but of course they want me to marry a Cantonese girl. But they are not strict about it anymore“ (Andrew). Marias Eltern sind im Gegensatz dazu sehr streng und haben genaue Vorstellungen über den richtigen Ehemann für ihre Tochter:

My parents want me to marry a white boy, they don't want me to marry a Chinese boy and a Japanese boy either. My parents are racists. They don't want me to marry a Japanese boyfriend because they know the Japanese instincts. They both want that but my mother is more harsh about it. My mother doesn't like my Chinese boyfriend (Maria).

Luke (2003) untersuchte sechzig Ehepaare in Australien, von denen jeweils ein Partner anglo-australischer und einer sichtbar indo-asiatischer Abstammung war. Das Forschungsinteresse lag in erster Linie auf der Frage, wie interracial Familien ihre Identitäten in Beziehung zueinander und in Bezug auf ihre Verwandtschaft und ihr lokales Umfeld konstruieren. Es stellte sich heraus, dass viele Frauen und Männer dazu neigen, die eigene ethnische bzw. kulturelle Herkunft abzustoßen und sich stärker mit der Kultur ihres Ehepartners zu identifizieren. Diese kulturelle Zugehörigkeit kann sich jedoch auch wieder umkehren. Besonders wenn in einer Beziehung Diskrepanzen entstehen, kommt es nicht selten zu einer Verschiebung vom „Wir“ zum „sie“. Die kulturelle Identifikation bezieht sich dann wieder auf den eigenen kulturellen Hintergrund, der im Gegensatz zur Kultur des Partners steht. Daraus wird deutlich, dass ethnische und kulturelle Identitäten keine stabilen, vorhersehbaren Zuschreibungen sind, sondern einem permanenten Wandlungsprozess unterworfen sind: „[...] identity and identification are never either here or there, them or us, but always a kind of fluid and malleable alterity – a fused interiority/exteriority of otherness that inhabits my ‚interior‘ sense of self, how I see others, how others see me and how I see others see me“ (Luke 2003: 394).

Der Großteil der interkulturellen Familien lebt im Alltag zweisprachig und entwickelt eine Art „Insidersprache“, die sich aus einem linguistischen Mix zusammensetzt.

Durch die bilingualen Bezeichnungen für Nahrungsmittel, Phrasen aus der Kindheit oder Höflichkeitsfloskeln erhält die „Insidersprache“ ihr eigenes Vokabular. Gleich der Dynamik der kulturellen Identitätskonstruktion, verändert sich auch die Sprache in interkulturellen Familien laufend:

Cultural and linguistic blending is a permanent and ongoing issue that changes in response to changed family circumstances such as non-English-speaking grandparents coming to live with families, the arrival of children and children's progression through school or family moves to different communities throughout Australia (Luke 2003: 397).

Die Inderin Mahum hat Kontakt mit vielen Menschen aus unterschiedlichen Ländern und bezeichnet ihre Lebenswelt als multikulturell. Der Erhalt der Marathi-Sprache und Kultur sowie der Austausch mit anderen Community-Mitgliedern ist ihr jedoch ebenso wichtig, wie interkulturelle Beziehungen. Damit auch ihre Kinder die Möglichkeit haben an dieser Kultur teilzuhaben, versuchen Mahum und ihr Mann sowohl australische als auch marathische Kulturelemente in den familiären Alltag einzubringen.

We have our own community here and we have our own association. My husband is the vice president of the association. We have made a lot of Marathian friends and we always meet on Saturdays or Sundays and we celebrate our festivals, so our kids get used to our festivals and they should be able to enjoy our culture (Mahum).

Für Familien mit Migrationshintergrund spielt die Auseinandersetzung mit dem Erhalt der eigenen Kultur einerseits und der Anpassung an die Mainstream-Kultur des neuen Landes andererseits besonders in Bezug auf die Kindererziehung eine wesentliche Rolle. Es liegt in den Händen der Eltern zu entscheiden in welchem kulturellen Umfeld ihre Kinder aufwachsen sollen und in welchem Ausmaß sie die Traditionen ihres Herkunftslandes weitergeben wollen. Mahum und ihr Mann stammen aus einem kosmopolitischen Umfeld und wollen ihren Kindern sowohl ihre Kultur weitergeben als auch Weltoffenheit vermitteln:

If we want our children to follow our culture, we have to show them, we have to encourage them and we have to follow it ourselves. Sometimes it's

hard to follow two cultures, the kids get confused and ask why they have to do this and why they cant do that. We don't insist on them. Because of globalisation the world now has become very small, so everybody has to adopt different cultures, we have to be flexible, and my husband and I respect that (Mahum).

Diese Schilderung macht deutlich, dass Migranten über ein hohes Maß an Flexibilität verfügen müssen, wenn sie sich erfolgreich in einer neuen Gesellschaft integrieren wollen. Besonders die junge NESB Generation lebt immer häufiger in kosmopolitischen Lebensräumen, welche heutzutage nicht mehr unbedingt den Eliten vorbehalten sind. Während Hannerz (2002) den Kosmopolitismus der Eliten als etwas beschreibt, das auf dem Lokalismus der breiten Massen aufbaut, gibt es in Australien durchaus Anzeichen für einen Alltags-Kosmopolitismus, der nicht mehr nur für eine privilegierte Gruppe reserviert ist:

[...] in an increasingly globalised world, more and more people partake of an everyday cosmopolitanism which is not the preserve of elites, a practical orientation in which engaging with people and goods from other cultures is an everyday experience, and through which we assimilate those people and goods into our own lives (Ang et al. 2002: 34).

Dieser Kosmopolitismus, der in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens präsent ist, führt zu neuen Arten von Identitäten, die nicht mehr aus einer bestimmten Kultur heraus entstehen, sondern von einer Vielzahl kultureller Einflüsse geprägt werden. Der Kosmopolit ist eine Art Flaneur in unterschiedlichen kulturellen Räumen, die ihm im alltäglichen Leben zugänglich sind und aus deren Pluralismus er schöpft, um seine Identität ständig neu zu erschaffen.

3.3.3 Identitätsbildung im multikulturellen Raum

Die Identitätskonstruktion in einer multikulturellen Gesellschaft und globalisierten Welt ist von immenser Komplexität geprägt und entwickelt sich in einem Wechselspiel von kosmopolitischen Strömungen und der Rückbesinnung auf kulturelle Traditionen. Die Angst vor einem Kulturverlust – welcher nach einer dynamischen Konzeption von

Kultur nicht möglich ist – scheint unter Langzeit-Australiern noch weit verbreitet zu sein, während Immigranten offenbar besser mit der kulturellen Vielfalt umgehen können.

Wie aus Abb. 2 (S. 168) ersichtlich ist, setzte sich die australische Gesamtbevölkerung sowohl im Jahr 1995 als auch 2005 aus knapp einem Viertel im Ausland und etwas mehr als drei Viertel in Australien geborenen Menschen zusammen. Da die proportionale Verteilung der Bevölkerung in diesen beiden Jahren nur minimal abweicht, ist davon auszugehen, dass auch im Jahr 2001 eine ähnlich Bevölkerungsstruktur im Bezug auf Inlands- und Auslandsgeborene vorhanden war. Eine 2001 durchgeführte Befragung nach der Herkunft der Bevölkerung ergab, dass nur 35,9 Prozent der in Australien lebenden Personen ihre Abstammung als australisch angeben (Siehe Abb. 1, S. 167). Während also im Jahr 2001 rund 75 Prozent der Bevölkerung in Australien geboren war, definierten nur knapp 36 Prozent – also nicht einmal die Hälfte – ihre Herkunft als australisch. Dies zeigt, welcher großer Teil der in Australien geborenen Bevölkerung aufgrund der Herkunft ihrer Familie aus einem multikulturellen Umfeld stammt.

Während nur 35,9 Prozent der australischen Gesamtbevölkerung ihre *Abstammung* als australisch angibt, definieren mehr als 60 Prozent ihre eigene *Identität* als australisch. Unter den Migranten der zweiten Generation sind es mit 31 Prozent deutlich weniger, was darauf schließen lässt, dass diese sich noch immer sehr stark mit der Kultur ihrer Eltern identifizieren. Unter den Migranten der ersten Generation sehen sich schließlich nur 8 Prozent als Australier. Die Tatsache, dass nur so wenige Immigranten ihre Identität als australisch bestimmen, weist darauf hin, dass das vorherrschende Bild von der australischen Gesellschaft noch immer dem Stereotyp des anglo-keltischen Australiers entspricht. Der enorme Unterschied zwischen den Generationen zeigt wiederum, dass das Gefühl einer australischen Identität über Jahre und Generationen hinweg aufgebaut wird und der Erfolg der Integration von Immigranten nicht unmittelbar abgeschätzt werden kann, sondern erst anhand der zweiten oder dritten Generation erkennbar wird (vgl. Ang et al. 2002: 39).

Von den acht Personen in der Untersuchungsgruppe gaben nur Maria und Andrew an, dass sie sich als Australier fühlen. Die anderen sechs Immigranten definierten ihre Identität anhand ihres Herkunftslandes. Maria, die im Alter von fünf Jahren mit ihren Eltern aus Japan nach Australien migrierte, ist in zwei Sprachen und zwei Kulturen aufgewachsen. Obwohl sie japanische Medienangebote nutzt und sich intensiv mit ihrer kulturellen Herkunft auseinandersetzt, bezeichnet sie sich selbst als Australierin:

I love Japanese films. I love Japanese language. I love reading Japanese books. The culture is very distinctive and very different to the culture of our country [Australia]. I still like their culture in a way but some cultures about Japan I still don't like, I still can't get used to. I actually like Australia. I'm an Ocka¹⁰. I am. Trust me I am. There are so many things that I'm not Australian about, but I do love Australia and I consider myself as an Australian (Maria).

Wenn sich die jüngere Generation sehr stark mit der australischen Mainstream-Kultur identifiziert, kann dies innerhalb der Familien zu Konflikten führen, vor allem wenn die Eltern an traditionellen Denkmustern und Werten ihrer Herkunftskultur festhalten und dies auch von ihren Kindern erwarten. Maria erzählt, dass auch ihre Eltern nicht unbedingt mit ihrer „australischen“ Lebenseinstellung einverstanden sind: “My parents don't like the fact that I am very Australian, they want me to lay back and think similar to them. They want me to be successful. I also want that but my parents like their way of thinking and they don't like hearing about other ideas“ (Maria).

Dass sich jüngere Immigranten wie Maria häufig der australischen Kultur enger verbunden sehen als der Kultur ihrer Eltern, ist keine Seltenheit, wie Georgie McClean erklärt:

People in Australia are very culturally competent, especially second or third generation Australian migrants. [...] A lot of young people of culturally and linguistically diverse backgrounds consider themselves to be the new mainstream in Australia because there is so much diversity now and they are really competent with it, they don't feel like they are torn between two cultures, they see it as an asset that they speak different languages and that they access the world in a different way (Interview McClean).

¹⁰ Der Bezeichnung „Ocka“ steht für ein „authentisches“ australisches Verhalten sowie für einen starken australischen Akzent, wie er eher in ländlichen Gegenden zu finden ist.

McClellan gibt ebenfalls zu bedenken, dass es für Migranten der zweiten Generation irritierend sein kann, wenn sie aufgrund äußerer Merkmale nach ihrer ethnischen Herkunft klassifiziert werden, obwohl sie sich selbst als Australier sehen. Manche von ihnen beschreiben ihre Gefühle hinsichtlich der kulturellen Zugehörigkeit als ein Schweben zwischen zwei Welten.

Andrew, dessen Eltern aus Hongkong stammen, ist in Australien geboren und bezeichnet sich als Australier. Dass er sich mehr mit der australischen als mit der chinesischen Kultur identifiziert, hatte einen schlechten Einfluss auf das Verhältnis zu seinen Eltern, die vor allem in seiner Kindheit abgegrenzt vom australischen Mainstream lebten und kaum Kontakte zu Langzeit-Australiern pflegten. Die Unterschiede zwischen der chinesisch geprägten Lebenseinstellung seiner Eltern und seiner eigenen australischen Identität führten zu einer Art kultureller Kluft zwischen den Generationen:

The culture that I was raised in was mostly traditional Chinese but I was very Australian inside, so that led to a lot of conflicts between my parents and myself. That was when I was around thirteen until still now. When I started gaining more autonomy and saw that other people were being treated by their parents with much more respect and by respect I mean their opinions were considered more. In my family it was just the parents were right, no matter what, even if they were not well informed (Andrew).

Viele Eltern wollen die Kultur ihres Heimatlandes an ihre Kindern weitergeben und legen besonders auf den Erhalt der Muttersprache großen Wert. Emilie, die mit ihrem Mann und zwei Kindern aus Frankreich immigriert ist, hält es für sehr wichtig, dass ihre Kinder auch in Australien die französische Sprache nutzen. Zu Hause versucht sie deshalb ausschließlich Französisch mit ihnen zu sprechen, was jedoch wegen des starken Einflusses des Englischen nicht immer einfach ist: "As they [the kids] really start to think in English, we talk to them in French and they reply in English because it is in their minds. But I want them to speak French at home because they need to keep their own language" (Emilie). Fast alle Personen aus der Untersuchungsgruppe leben in ihren Familien zweisprachig. Sie sehen im Erhalt der Muttersprache eine wichtige Verbindung zu ihrer Heimatkultur und halten den Bilingualismus für vorteilhaft. Eine

Ausnahme bildet Elena, die mit ihrer Tochter auch zu Hause Englisch spricht. Dass sie mit ihrer Tochter nicht Spanisch redet, begründet Elena damit, dass sie ihre Tochter vor Vorurteilen und Ausgrenzungen durch die australische Gesellschaft schützen möchte, mit denen sie selbst aufgrund ihres Akzentes zu kämpfen hat.

My daughter can understand Spanish but she doesn't speak it. She doesn't want to be treated different, that's the main reason. I only have one child, I am not going to have one that is half Spanish and half English. Here we speak English" (Elena).

Dieser Standpunkt ist in Bezug auf die Identitätskonstruktion interessant. Während viele Immigranten die Zweisprachigkeit und das Leben in mehreren Kulturen als wichtige Ressource schätzen und die Entstehung kosmopolitischer Identitäten befürworten, empfindet Elena ihre eigene „Hybrididentität“ als Nachteil und wünscht sich für ihre Tochter eine klare kulturelle Zugehörigkeit (zum australischen Mainstream).

Ein weiterer Faktor, der für die Bestimmung der Zugehörigkeit und die Identitätsbildung relevant ist, besteht darin, ob Australien als „Zuhause“ gesehen wird. Knapp 90 Prozent der Gesamtbevölkerung bezeichnet Australien als ihr Zuhause, innerhalb der NESB-Gruppe sind es mit 61 Prozent deutlich weniger, was jedoch nicht verwunderlich ist, bedenkt man, dass manche Immigranten erst seit relativ kurzer Zeit in Australien leben (vgl. Ang et al. 2002: 39). Steve, der aus Samoa stammt und seit 1995 in Australien lebt, sieht Australien als sein Zuhause. Er ist erst von Samoa nach Neuseeland ausgewandert und dreißig Jahre später mit seiner Frau und zwei Kindern nach Australien gekommen. Die Erfahrungen der Migration sowie das Leben in verschiedenen Kulturen scheinen für ihn keine große Bedeutung zu haben. Seiner Heimat fühlt er sich kaum verbunden und Gefühle des „displacement“ kennt er eigenen Aussagen nach nicht:

„Australia is my home now. I still remember Samoa as the place where I was born, New Zealand is a place where I lived a long time, but I call Australia home. There are some traditions [from Samoa] that can be applied here, but we don't live here like Samoans, we live here like Australians. It is not that important to me“ (Steve).

Während Migranten der zweiten oder dritten Generation und besonders jüngere Menschen das Leben in einer multikulturellen Gesellschaft, das Teilhaben an mehreren Kulturen und den Kosmopolitismus überwiegend positiv bewerten, hängen ältere Immigranten oft noch stark an der Kultur ihres Heimatlandes, in das sie möglicherweise seit ihrer Immigration nicht mehr zurückgekehrt sind. In diesen Fällen können sich verklärte Vorstellungen über die traditionelle Kultur der Heimat bilden:

„Some people might be living the culture of their home countries, but they might have left in the 1970s and the culture of their home country might have changed, but they don't know what has been happening there in between. They are on the other hand not fully integrated in Australian society either, but if they would go back to their country they would find something very different of what they think of being their culture. Also language changes“ (Interview Rohweder).

Die Kultur des Heimatlandes kann besonders für ältere Auswanderer einen statischen Charakter erlangen und über Jahrzehnte hinweg in deren Vorstellung auf eine Art und Weise weiterbestehen, die nicht mehr der Realität entspricht. Man könnte sagen, diese Menschen konservieren einen zeitlichen Abschnitt einer Kultur, die nirgendwo sonst mehr in dieser Form existiert. Peter Rohweder weist darauf hin, dass sich diese veralteten Kulturvorstellungen auch in den Sendungen widerspiegeln: „People who come here from abroad and listen to a program in their language might say that this seems like a program from the 60s, in style and language“ (Interview Rohweder). Es muss allerdings angemerkt werden, dass heutzutage durch Satellitentechnologien und das Internet eine enorme Menge an Informationen global verbreitet wird und jederzeit abrufbar ist, wodurch die Möglichkeit der kulturellen Isolation immer geringer wird. Natürlich muss bedacht werden, dass vor allem ältere Menschen nicht immer mit diesen Technologien vertraut sind und deshalb manche Informationsangebote nicht nutzen können. Man kann jedoch davon ausgehen, dass die Lebenswelt von jüngeren Immigranten, sofern sie über ein bestimmtes Maß an Medienkompetenz verfügen, durch die „Unmöglichkeit des Exils“ – die Silverstone (2002) beschreibt – bestimmt ist.

Resumé

Das Beispiel Australien beweist, dass ein multikulturelles Gesellschaftsmodell ohne wesentliche Spannungen und Konflikte funktionieren kann. Der politische Umschwung, der in den letzten zehn Jahren in Bezug auf den kulturellen Pluralismus stattgefunden hat, zeigt aber auch, dass eine übergeordnete, identitätsstiftende Einheit für den Zusammenhalt einer Gesellschaft Bedeutung hat. Australien ist auf der Suche nach einer Identität, die im Sinne von „unity in diversity“ den kulturellen Pluralismus widerspiegelt und zugleich eine nationale Einheit bildet. Um diese Identitätskrise des Staates überwinden zu können, muss sich Australien mit seiner Geschichte, das heißt, mit dem Verhältnis zu den Aborigines und seiner rassistischen Vergangenheit, auseinandersetzen und daraus lernen. Im Kontext der Globalisierung wird die Bildung einer australischen Identität von der geographischen Nähe zu Asien einerseits und der politischen Nähe zu den USA und Europa andererseits beeinflusst. Die australische Kultur verändert sich aktuell besonders durch die steigende Migration aus asiatischen Ländern, wobei der Großteil der Einwanderer aus China stammt. Verschiedene Werte dieser Kulturen werden in die australische Multikultur eingebracht, wodurch sich diese weiterentwickelt.

Der Prozess der kulturellen Transformation birgt jedoch ein Problem in sich, auf das man weniger in der Theorie als in der Praxis aufmerksam wird. Sowohl die geringe Zustimmung zum Multikulturalismus unter den Langzeit-Australiern als auch der Zuspruch, den die „One-Nation“-Partei von Langzeit-Australiern erhält, weist darauf hin, dass bei einem erheblichen Teil dieser Bevölkerungsgruppe Angst vor einem Kulturverlust existiert. Die Kultur der anglo-keltischen Australier ist trotz des Multikulturalismus vorherrschend und wird, wie die „Connecting Diversity“ Studie zeigt, von dem Großteil der Bevölkerung als Kernkultur des Landes hingenommen. Die Angst vor fremdkulturellen Einflüssen bzw. vor der „asiatischen Bedrohung“, vor der die „One-Nation“ Partei warnt, ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass die anglo-keltische Bevölkerung ihre kulturelle Vormachtstellung weder verändern noch aufgeben möchte. Die Herausforderung für Australien besteht also in der Verhand-

lung zwischen einer australischen, zentralistischen Einheitskultur, die aktuell stark von der Regierung beworben wird, und der Multikultur, die aufgrund der vielen unterschiedlichen, kulturellen Ausdrucksformen in Australien effektiv vorhanden ist.

Die Vorstellung von fixierten Kulturen und Identitäten, die nach einer Migration entweder erhalten oder aufgegeben werden, muss verworfen werden. Kultur kann nicht mehr als statisches Gebilde gedacht werden, sondern nur als Zusammensetzung von Werten und Verhaltensmustern, die einem laufenden Interaktions- und Transformationsprozess unterworfen sind. Die kulturelle Globalisierung stellt sowohl für die Veränderung von Kulturen als auch für die Konstruktion von Identitäten einen starken Einflussfaktor dar. Es wurden drei Möglichkeiten für die Weiterentwicklung von Identitäten genannt: Erstens ihre Loslösung von Gemeinschaft und Ort, zweitens die Stärkung nationaler und lokaler Identitäten durch eine Resistenz gegenüber der kulturellen Globalisierung und drittens die Entstehung neuer, hybrider Identitäten, die an die Stelle der nationalen Verbundenheit treten. Diese drei Optionen sind jedoch keine Gegensätze, sondern können parallele Entwicklungen beschreiben.

Neben der nationalen und ethnischen Herkunft spielt das soziale Umfeld eine zunehmend wichtige Rolle bei der Konstruktion von Identitäten. Soziale Faktoren sind beispielsweise Generation, Geschlecht, Arbeitsplatz oder diverse Subkulturen, denen sich Individuen anschließen (vgl. Ang et al. 2006: 27). Diese Lebensbereiche haben mitunter stärkere identitätsstiftende Wirkung als die nationale oder ethnische Zugehörigkeit. Weiters sind viele soziale Bereiche wie Jugendkulturen oder feministische Bewegungen nicht an die Grenzen von Nationalstaaten gebunden, sondern funktionieren über globale Netzwerke, was die Bedeutung des Nationalstaates als Ebene der Identifikation erheblich schwächt. Die Einheit des Nationalstaates kann heutzutage aufgrund globaler Entwicklungen – internationaler Konzerne, globaler Medien, steigender Migrationsströme und supranationaler Staatsgemeinschaften – nicht mehr vorausgesetzt werden. Der Nationalstaat hat im Hinblick auf die Identitätskonstruktion an Relevanz eingebüßt, während kosmopolitische Werte immer wichtiger werden.

Die kosmopolitische Identitätsbildung steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Globalisierung, insbesondere mit steigender Mobilität und internationalen Medien-netzwerken, über die die Welt von zu Hause aus erfahrbar wird. Globale Medienevents, Fussballweltmeisterschaften oder supranationale Organisationen wie beispielsweise die United Nations führen dazu, dass die Welt als Ganzes wahrgenommen wird und als Ebene der Identitätskonstruktion an Bedeutung gewinnt. Kosmopoliten zeichnen sich neben der Mobilität vor allem durch den Drang aus, neue Menschen, Orte und Kul-turen kennenlernen zu wollen. Sie müssen über semiotische Kompetenzen verfügen, um die Bedeutung unbekannter Symbole verstehen und sich in einer fremden Umge-bung zurechtfinden zu können. Weiters müssen sie zur kritischen Reflexion der eigenen Kultur fähig sein und Offenheit gegenüber anderen Menschen und Kulturen zeigen. Nur jene, die anderen Kulturen gegenüber aufgeschlossen sind, können sich wahre Kosmopoliten nennen. Wer lediglich Lebensmittel, Filme oder ähnliches aus fremden Kulturen konsumiert, jedoch keinerlei interkulturelle Kontakte pflegt, entspricht nicht der Beschreibung eines Kosmopoliten.

In der empirischen Untersuchung von Immigrantensituationen, die im Rahmen dieser Arbeit durchgeführt wurde, zeigte sich, dass Immigranten mit einer kosmo-politischen Lebenseinstellung kaum mit Gefühlen des „displacements“ konfrontiert sind und den kulturellen Reichtum Australiens als positiv interpretieren. Das Teilha-ben an mehreren Kulturen und die Mehrsprachigkeit werden von fast allen Befragten geschätzt, wobei die meisten Immigranten großen Wert darauf legen, ihre Herkunftskultur und Sprache auch an ihre Kinder weiterzugeben.

Jüngere Immigranten oder Immigranten der zweiten Generation identifizieren sich stärker mit der australischen Mainstream-Kultur als ihre Eltern, was zu Konflikten zwischen den Generationen führen kann. Häufig betreffen diese Auseinandersetzungen die Wahl des Ehepartners oder die Lebensweise der Kinder. Die genannten Konflikt-stoffe weisen darauf hin, dass junge Immigranten und Immigranten der zweiten Ge-neration im Vergleich zu ihren Eltern besser in der Lage sind, ihre Identität in einem multikulturellen Umfeld zu entwickeln. Probleme der kulturellen Zugehörigkeit ent-stehen in den meisten Fällen dann, wenn Immigranten aufgrund ihres Äußeren oder

ihres Akzentes als „Nicht-Australier“ klassifiziert werden, obwohl sie ihre Identität als australisch verstehen.

Es zeigte sich deutlich, dass jüngere Immigranten weniger dazu tendieren sich entwurzelt zu fühlen, als ältere Einwanderer – insbesondere sofern diese noch vor der Implementierung des Multikulturalismus nach Australien kamen. Menschen mit hohem Bildungsstand und guten Sprachkenntnissen sind ebenfalls weniger mit Gefühlen des „displacement“ konfrontiert. Das ist einerseits darauf zurückzuführen, dass sie die Fähigkeit besitzen, sich im öffentlichen Raum mitteilen zu können und andererseits darauf, dass Menschen mit hohem Bildungsstand eher in einem internationalen Umfeld arbeiten und über ein größeres „kulturelles Kapital“ verfügen. Wie im Abschnitt „Sprache und Zugehörigkeit“ erläutert wurde, schafft Sprache Gemeinsamkeit und erzeugt „Imagined Communities“. Die Kenntnis einer Sprache bedeutet den Zugang zu einem soziokulturellen Erfahrungsraum. Das bedeutet, dass Immigranten die in ein Land kommen, dessen Sprache sie nicht beherrschen, vom gesellschaftlichen Raum ausgeschlossen bleiben, wodurch das Gefühl der Fremde und des „displacement“ entsteht. Dies zeigt, wie wichtig es für Immigranten ist, die Landessprache zu lernen, da ohne die Fähigkeit mit anderen Gruppen sinnvoll zu interagieren keine Gefühle der Zugehörigkeit zu diesen Gruppen geschaffen werden können.

Die Erzeugung eines gemeinsamen, kulturellen Raumes liegt in der Verantwortung der Medien, die die kulturellen Gruppen, die in einem Land leben, repräsentieren und somit integrieren können. Natürlich sind auch viele andere Institutionen für eine erfolgreiche Intergration notwendig, die Medien haben jedoch die Möglichkeit – und die Aufgabe – Integration zu einem Thema der Gesamtbevölkerung zu machen, anstatt sie als Problem zu zeigen, das nur Immigranten betrifft. Durch die adäquate Repräsentation der pluralistischen Gesamtbevölkerung leisten die Medien einen wesentlichen Beitrag für das Funktionieren einer multikulturellen Gesellschaft. Dadurch, dass verschiedene Kulturen in den Medien als Bestandteile der Landeskultur gezeigt werden, wird deren Relevanz und Zugehörigkeit bezeugt. Für „displaced identities“ erfüllt die mediale Aufmerksamkeit damit eine sehr wichtige, integrative Funktion und wirkt dem Gefühl der „displacements“ entgegen.

Literaturverzeichnis

- [Anderson 1999] ANDERSON, Benedict (1999): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 9. überarb. und erw. Auflage. London, New York: Verso.
- [Ang 2001] ANG, Ien (2001): *On not speaking Chinese. Living between Asia and the West*. London, New York: Routledge.
- [Ang et al. 2002] ANG, Ien/BRAND, Jeff/NOBLE, Greg/WILDING, Derek (2002): *Living Diversity. Australia's Multicultural Future*, herausgegeben von der Special Broadcasting Service Corporation (SBS). Online: sbs.com.au/media/2872SBS_Living_Diversity.pdf, letzter Zugriff: 2007-05-13.
- [Ang et al. 2006] ANG, Ien/BRAND, Jeff/NOBLE, Greg/STERNBERG, Jason (2006): *Connecting Diversity. Paradoxes of Multicultural Australia*, herausgegeben von der Special Broadcasting Service Corporation (SBS). Online: www20.sbs.com.au/sbscorporate/media/documents/8243web2.pdf, letzter Zugriff: 2007-05-13.
- [Ang/Stratton 2001] ANG, Ien/STRATTON, Jon (2001): *Multiculturalism in crisis: the new politics of race and national identity in Australia*, S. 95-111. *In*: Ang, Ien: *On not speaking Chinese. Living between Asia and the West*. London, New York: Routledge.
- [Appadurai 2002] APPADURAI, Arjun (2002): *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, S. 295-310. *In*: Featherstone, Mike [Hrsg.]: *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

- [Augé 1994] AUGÉ, Marc (1994): Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt am Main: Fischer.
- [Barber 1996] BARBER, Benjamin R. (1996): Jihad vs. McWorld. New York: Ballantine Books.
- [Bauböck 1994] BAUBÖCK, Rainer (1994): Drei multikulturelle Dilemmata, S. 237-255. *In*: Ostendorf, Berndt [Hrsg.]: Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika? München: Wilhelm Fink Verlag.
- [Bauböck 2001] BAUBÖCK, Rainer (2001): Gleichheit, Vielfalt und Zusammenhalt - Grundsätze für die Integration von Einwanderern, S. 11-41. *In*: Volf, Patrick/Bauböck, Rainer [Hrsg.]: Wege zur Integration. Was man gegen Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit tun kann. Klagenfurt: Drava-Verlag.
- [Bauman 1995a] BAUMAN, Zygmunt (1995): Making and Unmaking of Strangers. Fremde in der postmodernen Gesellschaft, S. 5-25. *In*: Harzig, Christiane/Räthzel, Nora [Hrsg.]: Widersprüche des Multikulturalismus. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag.
- [Bauman 1995b] BAUMAN, Zygmunt (1995): Postmoderne Ethik. Hamburg: Hamburger Edition.
- [Bauman 1998a] BAUMAN, Zygmunt (1998): Globalization: The Human Consequences. New York: Columbia University Press.
- [Bauman 1998b] BAUMAN, Zygmunt (1998): Moderne und Ambivalenz, S. 23-49. *In*: Bielefeld, Ulrich [Hrsg.]: Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt. Hamburg: Hamburger Edition.
- [Beck 1999] BECK, Ulrich (1999): Fremde - Ambivalenz als Existenz, S. 47-65. *In*: Schubert, Venanz [Hrsg.]: Fremde. Migration und Asyl. St. Otilien: EOS Verlag.
- [Beck 2000] BECK, Ulrich (2000): The cosmopolitan perspective. On the sociology on the second age of modernity, S. 79-106. *In*: British Journal of Sociology. Vol. 51, Issue 1. Jan. 2000.

- [Ben-Moshe 2001] BEN-MOSHE, Danny (2001): One Nation and the Australian far right, S. 24-40. *In*: Patterns of Prejudice. Vol. 35, Issue 3. 2001.
- [Bender 1992] BENDER, Christiane (1992): Kulturelle Identität, interkulturelle Kommunikation, Rationalität und Weltgesellschaft, S. 66-81. *In*: Reimann, Horst [Hrsg.]: Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- [Bickes/Bickes 2005] BICKES, Christine/BICKES, Hans (2005): Aspekte der Mehrsprachigkeit, S. 93-115. *In*: Butulussi, Eleni/Karagiannidou, Evangelia/Zachu, Katerina [Hrsg.]: Sprache und Multikulturalität. Thessaloniki: University Studio Press.
- [Bohnsack 1999] BOHNSACK, Ralf (1999): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. 3. überarb. u. erw. Aufl. Opladen: Leske+Budrich.
- [Bohnsack et al. 2006] BOHNSACK, Ralf/MAROTZKI, Winfried/MEUSER, Michael [Hrsg.] (2006): Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch. Opladen: Verlag Barbara Budrich (UTB).
- [Bosche 1996] BOSCHE, Marc (1996): L'invisible 'colonialisation' japonaise. S. 19. *In*: Le Monde Diplomatique. Nov. 1996.
- [Bosworth 2004] BOSWORTH, Andrew (2004): Globalization in the Information Age: Western, Chinese and Arabic Writing Systems. *In*: Globalization. Vol. 4, Issue 2. 2004. Online-Ressource. <http://globalization.icaap.org/content/v4.2/bosworth.html>, Zugriff: 2006-06-24.
- [Castles 1996] CASTLES, Stephen (1996): Multikulturalismus als Gesellschaftskonzept - der australische Weg, S. 67-87. *In*: Bade, Klaus [Hrsg.]: Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen. München: Beck.
- [CBF Annual Report 2006] CBF [Hrsg.]: Annual Report 2005 - 2006. Online: http://www.cbf.com.au/docs/annual_report/CBF_Annual_Report_2006.pdf, letzter Zugriff: 2007-05-21.
- [Collins 1992] COLLINS, Richard (1992): Satellite television in Western Europe. London: Libbey.

- [CRNL Survey 2006] CRNL SURVEY (2006): Community Radio National Listener Survey, erstellt für die Community Broadcasting Association of Australia durch McNair Ingenuity Research. Sydney.
- [Cunningham/Jacka 1996] CUNNINGHAM, Stuart/JACKA, Elisabeth (1996): Australian Television and International Mediascapes. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.
- [Derrida 1997] DERRIDA, Jacques (1997): Die Einsprachigkeit der Anderen oder die Prothese des Ursprungs, S. 41. *In*: Haverkamp, Anselm [Hrsg.]: Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main: Fischer.
- [Deudney/Ikenberry] DEUDNEY, Daniel/IKENBERRY, G. John (1999): The nature and sources of liberal international order, S. 179-196. *In*: Review of International Studies. Vol. 25, Issue 2, 1999.
- [Dirim 2003] DIRIM, İnci (2003): Gestaltung sozialer Beziehungen durch multilinguale Sprachpraxis, S. 73-84. *In*: De Florio-Hansen, Inez/Hu, Adelheid [Hrsg.]: Plurilingualität und Identität. Zur Selbst- und Fremdwahrnehmung mehrsprachiger Menschen. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- [Downing 1992] DOWNING, John D. H. (1992): Spanish-Language Media in the Greater New York Region During the 1980s, S. 256-275. *In*: Riggins, Stephen H. [Hrsg.]: Ethnic Minority Media. An International Perspective. London [u.a.]: Sage.
- [Flew/Cunningham 2004] FLEW, Terry/CUNNINGHAM, Stuart (2004): Australian Television, S. 63-66. *In*: Sinclair, John [Hrsg.]: Contemporary World Television. London: BFI Publications.
- [Freud 1930] FREUD, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- [Featherstone 2000] FEATHERSTONE, Mike (2000): Archiving cultures, S. 161-184. *In*: British Journal of Sociology. Vol. 51, Issue 1. Jan. 2000.
- [Friedman 1995] FRIEDMAN, Jonathan (1995): Global System, Globalization and the Parameters of Modernity, S.69-90. *In*: Featherstone, Mike/Lash, Scott/Robertson, Roland [Hrsg.]: Global Modernities. London [u.a.]: Sage Publications.

- [Friedman 2002a] FRIEDMAN, Jonathan (2002): Being in the World: Globalization and Localization, S. 311-328. *In*: Featherstone, Mike [Hrsg.]: Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage Publication.
- [Friedman 2002b] FRIEDMAN, Jonathan (2002): Globalisation and the Making of a Global Imaginary, S. 13-31. *In*: Stald, Gitte/Tufte, Thomas [Hrsg.]: Global Encounters. Media and Cultural Transformation. Luton: University of Luton Press.
- [Fromm 1976] FROMM, Erich (1976): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart: Dtv.
- [Giddens 1990] GIDDENS, Anthony (1990): The consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.
- [Gillespie 1999] GILLESPIE, Marie (1999): Fernsehen im multiethnischen Kontext , S. 292-338. *In*: Hörning, Karl H./Winter, Rainer [Hrsg.]: Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- [Hall 1995] HALL, Stuart (1995): Kultur, Community, Nation, S. 26-42. *In*: Harzig, Christiane/Räthzel, Nora [Hrsg.]: Widersprüche des Multikulturalismus. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag.
- [Hall 1999] HALL, Stuart (1999): Kulturelle Identität und Globalisierung , S. 393-441. *In*: Hörning, Karl H./Winter, Rainer [Hrsg.]: Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- [Hannerz] HANNERZ, Ulf (2002): Cosmopolitans and Locals in World Culture, S. 237-251. *In*: Featherstone, Mike [Hrsg.]: Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage Publications.
- [Herman/McChesney 1997] HERMAN, Edward S./MCCHESNEY, Robert W. (1997): The global media. The missionaries of corporate capitalism. London: Cassell.
- [Hippler 2001] HIPPLER, Jochen (2001): Wissen, Kultur und Identitäten: Trends und Interdependenzen, S. 135-155. *In*: Hauchler, Ingomar/Messner, Dirk/Nuscheler, Franz [Hrsg.]: Globale Trends 2002 - Fakten, Analysen, Prognosen.

Online-Ressource. <http://www.jochen-hippler.de/neu/pdf-Dokumente/KulturIdent.pdf>, Zugriff: 2006-06-24.

- [Hitzler et al. 1994] HITZLER, Ronald/HONER, Anne/MAEDER, Christoph [Hrsg.] (1994): Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- [Hjarvard 2002] HJARVARD, Stig (2002): Mediated Encounters. An essay on the role of communication media in the creation of trust in the „global metropolis“, S. 69-84. *In*: Stald, Gitte/Tufte, Thomas [Hrsg.]: Global Encounters. Media and Cultural Transformation. Luton: University of Luton Press.
- [Hoerder 1995] HOERDER, Dirk (1995): Ethnische Gruppen in multikulturellen Gesellschaften: Kulturveränderung oder Kulturerhalt? S. 61-70. *In*: Harzig, Christiane/Räthzel, Nora [Hrsg.]: Widersprüche des Multikulturalismus. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag.
- [Hu 2003] HU, Adelheid (2003): Mehrsprachigkeit, Identitäts- und Kulturtheorie: Tendenzen der Konvergenz, S. 1-23. *In*: De Florio-Hansen, Inez/Hu, Adelheid [Hrsg.]: Plurilingualität und Identität. Zur Selbst- und Fremdwahrnehmung mehrsprachiger Menschen. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- [Huntington 1996] HUNTINGTON, Samuel P. (1996): Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. 3. Auflage. München, Wien: Europa-verlag.
- [Jupp 2001] JUPP, James (2001): The Institutions of Culture: Multiculturalism, S. 259-277. *In*: Bennett, Tony [Hrsg.]: Culture in Australia. Policies, Publics and Programs. Cambridge: Cambridge University Press.
- [Katz/Liebes 1990] KATZ, Elihu/KATZ, Tamara (1990): Interacting with Dallas: Cross-cultural readings of American TV, S. 45-65. *In*: Canadian Journal of Communication. Vol. 15, Issue 1, 1990.
- [Kawakami 2003] KAWAKAMI, Ikuo (2003): Resettlement and Border Crossing: A Comparative Study on the Life and Ethnicity of Vietnamese in Australia and Japan, S. 48-67. *In*: International Journal of Japanese Sociology. Vol. 12, Issue 1, Nov. 2003.

- [Keniston 1999] KENISTON, Kenneth. 1999. Language, Power, and Software. In: Ess, Charles [Hrsg.]: Cultural Attitudes towards Technology and Communication. New York: SUNY Press. Online-Ressource: <http://web.mit.edu/kken/Public/papers1/Language/%20Power%20Software.htm>, letzter Zugriff: 2006-06-26.
- [Kunczik 1998] KUNCZIK, Michael (1998): Globalisierung und Provinzialisierung von Kultur durch Massenkommunikation, S.257-273. *In*: Saxer, Ulrich [Hrsg.]: Publizistik. Vierteljahrshefte für Kommunikationsforschung. Sonderheft Medienkommunikation. 1998. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- [Lechner/Boli 2005] LECHNER, Frank J./BOLI, John (2005): World Culture. Origins and Consequences. Oxford: Blackwell.
- [Leggewie 1999] LEGGEWIE, Claus (1999): Amerikanisierung oder Globalisierung? S. 26-36. *In*: Bauhaus Universität Weimar [Hrsg.]: Medien und europäische Kultur. Internationales Kolloquium. Weimar: Universitätsverlag.
- [Lepenies 1997] LEPENIES, Wolf (1997): Die Übersetzbarkeit der Kulturen. Ein europäisches Problem, eine Chance für Europa, S. 95-117. *In*: Haverkamp, Anselm [Hrsg.]: Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main: Fischer.
- [Liedke 2003] LIEDKE, Martina (2003): Eindruck und Diskurs. Zur auditiven Wahrnehmung von Sprecheridentität bei Fremdsprachigkeit, S. 85-105. *In*: De Florio-Hansen, Inez/Hu, Adelheid [Hrsg.]: Plurilingualität und Identität. Zur Selbst- und Fremdwahrnehmung mehrsprachiger Menschen. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- [Lischke 1993] LISCHKE, Ursula (1993): Ein Land und das Fremde. Zur Situation in der BRD, S. 49-122. *In*: Lischke, Ursula/Rögl, Heinz [Hrsg.]: Multikulturalität. Diskurs und Wirklichkeit. Wien: IKUS.
- [Lüdi 2003] LÜDI, Georges (2003): Mehrsprachige Repertoires und plurielle Identität von Migranten: Chancen und Probleme, S. 39-58. *In*: De Florio-Hansen, Inez/Hu, Adelheid [Hrsg.]: Plurilingualität und Identität. Zur Selbst- und Fremdwahr-

nehmung mehrsprachiger Menschen. Tübingen: Stauffenburg Verlag.

- [Luke 2003] LUKE, Carmen (2003): Glocal mobilities. Crafting identities in interracial families, S. 379-401. *In: International Journal of Cultural Studies*. Vol. 6, Issue 4, Dez. 2003.
- [Lull 1995] LULL, James (1995): *Media, Communication, Culture*. Cambridge: Polity Press.
- [McLuhan 1968] MCLUHAN, Marshall (1968): *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*. Düsseldorf, Wien: Econ Verlag.
- [Meckel 2001] MECKEL, Miriam (2001): *Die globale Agenda. Kommunikation und Globalisierung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- [Merton 1957] MERTON, Robert K. (1957): *Social Theory and Social Structure*. Überarb. und erw. Auflage. Glencoe: Free Press.
- [Meyer 2005] MEYER, John W. (2005): Der sich wandelnde kulturelle Gehalt des Nationalstaats, S. 133-162. *In: Meyer, John W. [Hrsg. von Georg Krücken]: Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- [Meyer et al. 2005] MEYER, John W./BOLI, John/THOMAS, George/RAMIREZ, Francisco (2005): Die Weltgesellschaft und der Nationalstaat, S. 85-132. *In: Meyer, John W. [Hrsg. von Georg Krücken]: Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- [Meyrowitz 1985] MEYROWITZ, Joshua (1985): *No sense of place*. New York: Oxford University Press.
- [Münch 1992] MÜNCH, Richard (1992): Die Dialektik der globalen Kommunikation, S. 66-81. *In: Reimann, Horst [Hrsg.]: Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- [Nederveen Pieterse 1995] NEDERVEEN PIETERSE, Jan (1995): Globalization as Hybridization, S.45-68. *In: Featherstone, Mike/Lash, Scott/Robertson, Roland [Hrsg.]: Global Modernities*. London: Sage Publications.

- [NEMBC Constitution 2003] NEMBC (2003): Constitution of „National Ethnic and Multicultural Broadcasters’ Council Incorporated. Online: http://www.nembc.org.au/downloads/NEMBC_Constitution_Dec2003.pdf, letzter Zugriff: 2007-05-21.
- [Neubert et al. 2002] NEUBERT, Stefan et al. (2002): Multikulturalismus - ein umstrittenes Konzept, S.9-29. *In*: Neubert, Stefan et al. [Hrsg.]: Multikulturalität in der Diskussion. Opladen: Leske+Budrich.
- [Nida 1996] NIDA, Eugene A. (1996): The Sociolinguistics of Interlingual Communication. Bruxelles: Hazard.
- [Oksaar 1996] OKSAAR, Els (1996): Vom Verstehen und missverstehen im Kulturkontakt - Babylon in Europa, S. 206-229. *In*: Bade, Klaus J. [Hrsg.]: Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen. München: Beck.
- [Pfabigan 2004] PFABIGAN, Alfred (2004): Nimm 3, zahl 2. Wie geil ist Geiz? Wien: Sonderzahl.
- [Pilger 1992] PILGER, John (1992): A secret country. London: Vintage.
- [Puhle 1996] PUHLE, Hans-Jürgen (1996): Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikulturelle Politik in den USA, S. 147-166. *In*: Bade, Klaus J. [Hrsg.]: Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen. München: Beck.
- [Radke 1994] RADKE, Frank-Olaf (1994): Multikulturalismus: Ein post-moderner Nachfahre des Nationalismus? S. 229-235. *In*: Ostendorf, Berndt [Hrsg.]: Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika? München: Wilhelm Fink Verlag.
- [Rasmussen 2002] RASMUSSEN, Terje (2002): Internet as a World Medium, S. 85-105. *In*: Stald, Gitte/Tufte, Thomas [Hrsg.]: Global Encounters. Media and Cultural Transformation. Luton: University of Luton Press.
- [Reis 2004] REIS, Elisa P. (2004): The Lasting Marriage Between Nation and State Despite Globalization, S. 251-257. *In*: International Political Science Review. Vol. 25, Issue 3, 2004.

- [Robertson 1992] ROBERTSON, Roland (1992): Globalization. Social Theory and Global Culture. London [u.a.]: Sage Publications.
- [Robertson 1995] ROBERTSON, Roland (1995): Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity, S. 25-44. *In*: Featherstone, Mike/Lash, Scott/Robertson, Roland [Hrsg.]: Global Modernities. London u.a.: Sage Publications.
- [Rögl 1993] RÖGL, Heinz (1993): Multikulturalität. Entschleierung eines Konzepts, S. 17-48. *In*: Lischke, Ursula/Rögl, Heinz [Hrsg.]: Multikulturalität. Diskurs und Wirklichkeit. Wien: IKUS.
- [Sampedro 1998] SAMPEDRO, Víctor (1998): Grounding the displaced: local media reception in a transnational context, S. 125-143. *In*: Journal of Communication. Vol. 48, Issue 2, Jun. 1998.
- [Saussure 1967] SAUSSURE, Ferdinand de (1967): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. 2. Auflage. Berlin: de Gruyter.
- [SBS Annual Report 2006] SBS (2006) [Hrsg.]: Annual Report 2005 - 2006. Online: www20.sbs.com.au/sbscorporate/index.php?id=392, letzter Zugriff: 2007-04-21.
- [Schlehe 2003] SCHLEHE, Judith (2003): Ethnologie des Tourismus: Zur Entgrenzung von Feldforschung und Reise, S. 31-47. *In*: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt. Nr. 89, 2003.
- [Sheller/Urry 2004] SHELLER, Mimi/URRY, John (2004): Places to play, places in play, S. 1-10. *In*: Sheller, Mimi/Urry, John [Hrsg.]: Tourism Mobilities: Places to play, places in play. London, New York: Routledge.
- [Silverstone 2002] SILVERSTONE, Roger (2002): Finding a Voice: Minorities, Media and the Global Commons, S.107-122. *In*: Stald, Gitta/Tufte, Thomas [Hrsg.]: Global Encounters. Media and Cultural Transformation. Luton: University of Luton Press.
- [Simmel 1908] SIMMEL, Georg (1908): Soziologie. Leipzig: Duncker und Humblot.
- [Simmel 1987] SIMMEL, Georg (1987): Der Begriff und die Tragödie der Kultur, S. 116-147. *In*: Landmann, Michael [Hrsg.]: Das Individuum

duelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- [Simmel 1993] SIMMEL, Georg (1993): Das Individuum und die Freiheit. Frankfurt am Main: Fischer.
- [Smith 1991] SMITH, Anthony D. (1991): National Identity. London [u.a]: Penguin Books.
- [Smith 1995] SMITH, Anthony D. (1995): Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge: Polity Press.
- [Smith 2002] SMITH, Anthony D. (2002): Towards a Global Culture? S. 171-191. *In*: Featherstone, Mike [Hrsg.]: Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage Publications.
- [Stald 2002] STALD, Gitte (2002): The World is Quite Enough: Young Danes, Media and Identity in the Crossing between the Global and the Local, S.125-149. *In*: Stald, Gitte/Tufte, Thomas [Hrsg.]: Global Encounters. Media and Cultural Transformation. Luton: University of Luton Press.
- [Stepnisky 2005] SPEPNISKY, Jeffrey (2005): Global Memory and the Rhythm of Life, S. 1383-1402. *In*: The American Behavioral Scientist. Vol. 48, Issue 10, Jun. 2005.
- [Stratton/Ang 1998] STRATTON, Jon/ANG, Ien (1998): Multicultural imagined communities. Cultural difference and national identity in the USA and Australia, S. 135-162. *In*: Bennett, David [Hrsg.]: Multicultural States. Rethinking Difference and Identity. New York: Routledge.
- [Szerszynski/Urry] SZERSZYNSKI, Bronislaw/URRY, John (2002): Cultures of cosmopolitanism, S. 461-481. *In*: The Sociological Review. Vol. 50, Issue 4, Nov. 2002.
- [Tomlinson 1999] TOMLINSON, John (1999): Globalization and Culture. Cambridge: Polity Press.
- [Tomlinson 2004] TOMLINSON, John (2004): Globalisation and National Identity, S. 24-27. *In*: Sinclair, John [Hrsg.]: Contemporary World Television. London: BFI Publications.

- [Tully 2002] TULLY, James (2002): Reimagining Belonging in Circumstances of Cultural Diversity: A Citizen Approach, S. 152-177. *In: Hedetoft, Ulf/Hjort, Mette [Hrsg.]: The Postnational Self. Belonging and Identity. Minniapolis, London: University of Minnesota Press.*
- [UNESCO 2002] UNESCO GENERALKONFERENZ (2001): Allgemeine Erklärung zur Kulturellen Vielfalt, S.1-4. *In: UNESCO heute. Ausgabe 1-2. 2002. Online-Ressource: www.unesco.de/pdf/deklaration_kulturelle_vielfalt.pdf oder www.unesco.de/443.html Zugriff: 2006-12-18.*
- [Wallerstein 1990] WALLERSTEIN, Immanuel (1990): Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System, S. 31-56. *In: Featherstone, Mike [Hrsg.]: Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London u.a.: Sage Publications.*
- [Wallerstein 1997] WALLERSTEIN, Immanuel (1997): The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?, S. 91-105. *In: King, Anthony D. [Hrsg.]: Culture, Globalization and the World System. Minnieapolis: University of Minnesota Press.*
- [Weber 1904] WEBER, Max (1904): Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, S. 22-87. *In: Sombart, Werner/Jaffe, Eduard [Hrsg.]: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Neue Folge des „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik“. Band 19.*
- [Weller 2002] WELLER, Christoph (2002): Warum gibt es Feindbilder, 49-58. *In: Hippler, Jochen/Lueg, Andrea [Hrsg.]: Feindbild Islam oder der Dialog der Kulturen. Hamburg: Konkret Literatur Verlag.*
- [Wernhart 2001] WERNHART, Karl R. (2001): Ethos - Identität - Globalisierung, S. 81-98. *In: Wernhart, Karl R./Zips, Werner [Hrsg.]: Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia.*
- [Wiley 2004] WILEY, Stephen B. C. (2004): Rethinking Nationality in the Context of Globalization, S. 78-96. *In: Communication Theory. Vol. 14, Issue 1, Feb. 2004.*

- [Wimmer 2004] WIMMER, Franz M. (2004): Interkulturelle Philosophie. Wien: Facultas.
- [Woodward 1997] WOODWARD, Kathryn (1997): Concepts of Identity and Difference, S. 7-62. *In*: Woodward, Kathryn [Hrsg.]: Identity and Difference. London: Sage Publications.
- [Žižek 2001] ŽIŽEK, Slavoj (2001): Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien: Passagen Verlag.

Zusätzliche Studien

- [CRNL Survey 2006] COMMUNITY RADIO NATIONAL LISTENER SURVEY (2006): erstellt für die Community Broadcasting Association of Australia durch McNair Ingenuity Research. Sydney.

Internetquellen

- [Website 4EB FM] Ethnic Radio Station 4EB FM:
www.4eb.org.au, letzter Zugriff: 2007-05-19.
- [Website ABS] Australian Bureau of Statistics:
www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf, letzter Zugriff: 2007-05-29.
- [Website CBAA] Community Broadcasting Association Australia:
www.cbaa.org.au, letzter Zugriff: 2007-05-19.
- [Website CBF] Community Broadcasting Foundation:
www.cbf.com.au, letzter Zugriff: 2007-05-21.
- [Website CBO] Community Broadcasting Online Project:
www.cbonline.org.au, letzter Zugriff: 2007-05-21.
- [Website FECCA] Federation of Ethnic Communities' Council Australia:
www.fecca.org.au, letzter Zugriff: 2007-05-25.
- [Website NEMBC] National Ethnic and Multicultural Broadcasters' Council:
www.nembc.org.au, letzter Zugriff: 2007-05-19.

- [Website NLA] National Library Australia:
www.nla.gov.au/epubs/waltzingmatilda, letzter Zugriff:
2007-03-09.
- [Website Radio 2000 FM] Multilingual Community Broadcasting Radio 2000 FM:
www.2000fm.com, letzter Zugriff: 2007-05-19.
- [Website SBS] Special Broadcasting Service:
www20.sbs.com.au, letzter Zugriff: 2007-05-19.
- [Website UNESCO 1] UNESCO:
www.unesco.at/user/programme/infokomm/mow.htm, letz-
ter Zugriff: 2007-04-16.
- [Website UNESCO 2] UNESCO:
www.unesco.org/webworld/mow, letzter Zugriff: 2007-04-16.
- [Website UNESCO 3] UNESCO:
Charter on the Preservation of the Digital Heritage. Online:
portal.unesco.org/ci/en/files/13367/10700115911Charter
_en.pdf/Charter_en.pdf, letzter Zugriff: 2007-04-16.

Experteninterviews

- [Interview Huakau] Interview mit INOKE FOTU HUAKAU, Generaldirektor - 2000
FM, 2007-01-09.
- [Interview McClean] Interview mit GEORGIE MCCLEAN, Strategieberaterin/ For-
scherin - SBS , 2007-01-18.
- [Interview Rohweder] Interview mit PETER ROHWEDER, Stationsleiter - 4EB FM,
2007-02-02.

Gespräche mit Immigranten (Namen geändert)

- [Andrew] ANDREW (28) kantonesischer Herkunft, Eltern sind von Chi-
na nach Australien migriert, selbst in Australien geboren.

- [Clara] CLARA (63) italienischer Herkunft, 1952 mit ihren Eltern aus Italien nach Australien migriert.
- [Elena] ELENA (38) argentinischer Herkunft, 1992 mit ihrem Mann und einem Kind aus Argentinien nach Australien migriert.
- [Emilie] EMILIE (34) französischer Herkunft, 2000 mit ihrem Ehemann und zwei Kindern von Frankreich nach Australien migriert.
- [Laura] LAURA (72) ungarischer Herkunft, 1967 aus Argentinien mit ihrem Mann und einem Kind nach Australien migriert.
- [Mahum] MAHUM (32) indischer Herkunft, 2001 mit ihrem Ehemann und zwei Kindern von Dubai nach Australien migriert.
- [Maria] MARIA (23) japanischer/venezuelanischer Herkunft, im Alter von 5 Jahren mit den Eltern von Japan nach Australien migriert.
- [Steve] STEVE (51) samoischer Herkunft, 1995 aus Neuseeland nach Australien migriert.

Anhang A

| | 1986 | '000 | % | 2001 | '000 | % |
|--------------------------------|-------------|-----------------|--------------|-------------|-----------------|--------------|
| Australian | | 3,402.0 | 21.8 | | 6,739.6 | 35.9 |
| Other Australian ancestries(a) | | 198.9 | 1.3 | | 106.4 | 0.6 |
| New Zealander | | 75.1 | 0.5 | | 123.3 | 0.7 |
| Maori | | 26.0 | 0.2 | | 73.0 | 0.4 |
| Other Pacific Islander | | 19.7 | 0.1 | | 91.7 | 0.5 |
| European | | | | | | |
| English | | 6,607.2 | 42.3 | | 6,358.9 | 33.9 |
| Irish | | 902.7 | 5.8 | | 1,919.7 | 10.2 |
| Scottish | | 740.5 | 4.7 | | 540.0 | 2.9 |
| Italian | | 620.2 | 4.0 | | 800.3 | 4.3 |
| German | | 510.4 | 3.3 | | 742.2 | 4.0 |
| Greek | | 336.8 | 2.2 | | 375.7 | 2.0 |
| Dutch | | 231.1 | 1.5 | | 268.8 | 1.4 |
| Maltese | | 125.8 | 0.8 | | 136.8 | 0.7 |
| Other European | | 1,600.7 | 10.3 | | 1,196.2 | 6.4 |
| Middle Eastern | | | | | | |
| Lebanese | | 92.4 | 0.6 | | 162.2 | 0.9 |
| Turkish | | 36.9 | 0.2 | | 54.6 | 0.3 |
| Other Middle Eastern | | 107.0 | 0.7 | | 147.0 | 0.8 |
| Asian | | | | | | |
| Chinese | | 201.3 | 1.3 | | 556.6 | 3.0 |
| Indian | | 71.2 | 0.5 | | 156.6 | 0.8 |
| Vietnamese | | 65.0 | 0.4 | | 156.6 | 0.8 |
| Filipino | | 38.7 | 0.2 | | 129.8 | 0.7 |
| Other Asian | | 107.4 | 0.7 | | 339.5 | 1.8 |
| Other ancestry(b) | | 284.2 | 1.8 | | 243.9 | 1.3 |
| Total population(c) | | 15,602.2 | 100.0 | | 18,769.2 | 100.0 |

(a) Includes Aboriginal, Torres Strait Islander and Australian of South Sea Islander descent.
(b) Includes 'mixed' ancestry.
(c) Components may not add to totals because people may report more than one ancestry.

Abbildung 1: Bevölkerungsverteilung nach selbstgenannter Herkunft

Quelle: Website ABS (2007-06-15)

| | 1954(a) '000 | 1961(a) '000 | 1971(a) '000 | 1981(a) '000 | 1995(b) '000 | 2005(b) '000 |
|----------------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|
| United Kingdom(c) | 664.2 | 755.4 | 1,081.3 | 1,075.8 | 1,220.9 | 1,137.4 |
| New Zealand | 43.4 | 47.0 | 74.1 | 160.7 | 304.2 | 455.1 |
| Italy | 119.9 | 228.3 | 288.3 | 275.0 | 261.6 | 224.3 |
| China | 10.3 | 14.5 | 17.1 | 25.2 | 107.2 | 191.2 |
| Vietnam | n.a. | n.a. | n.a. | 40.7 | 157.8 | 177.7 |
| India | 12.0 | 14.2 | 28.7 | 41.0 | 80.0 | 138.7 |
| Philippines | 0.2 | 0.4 | 2.3 | 14.8 | 98.3 | 129.4 |
| Greece | 25.9 | 77.3 | 159.0 | 145.8 | 142.3 | 127.2 |
| Germany | 65.4 | 109.3 | 110.0 | 109.3 | 120.1 | 115.2 |
| South Africa | 6.0 | 7.9 | 12.2 | 26.5 | 58.8 | 113.8 |
| Malaysia | 2.3 | 5.8 | 14.4 | 30.5 | 82.8 | 100.3 |
| Netherlands | 52.0 | 102.1 | 98.6 | 95.1 | 96.1 | 87.7 |
| Lebanon | 3.9 | 7.3 | 23.9 | 49.4 | 77.1 | 85.3 |
| Hong Kong (SAR of China) | 1.6 | 3.5 | 5.4 | 15.3 | 76.6 | 76.2 |
| Total overseas-born | 1,285.8 | 1,778.3 | 2,545.9 | 2,950.9 | 4,164.1 | 4,829.5 |
| Australia | 7,700.1 | 8,729.4 | 10,173.1 | 11,388.8 | 13,907.7 | 15,499.1 |
| Total population(d) | 8,986.5 | 10,508.2 | 12,719.5 | 14,516.9 | 18,071.8 | 20,328.6 |

(a) Census counts.
(b) Estimated resident population at 30 June. For 2005, data are preliminary.
(c) Includes Ireland in 1954, 1961 and 1971.
(d) Includes country of birth 'Not stated' and 'At sea'.

Abbildung 2: Bevölkerungsverteilung nach Geburtsland

Quelle: Website ABS (2007-06-15)

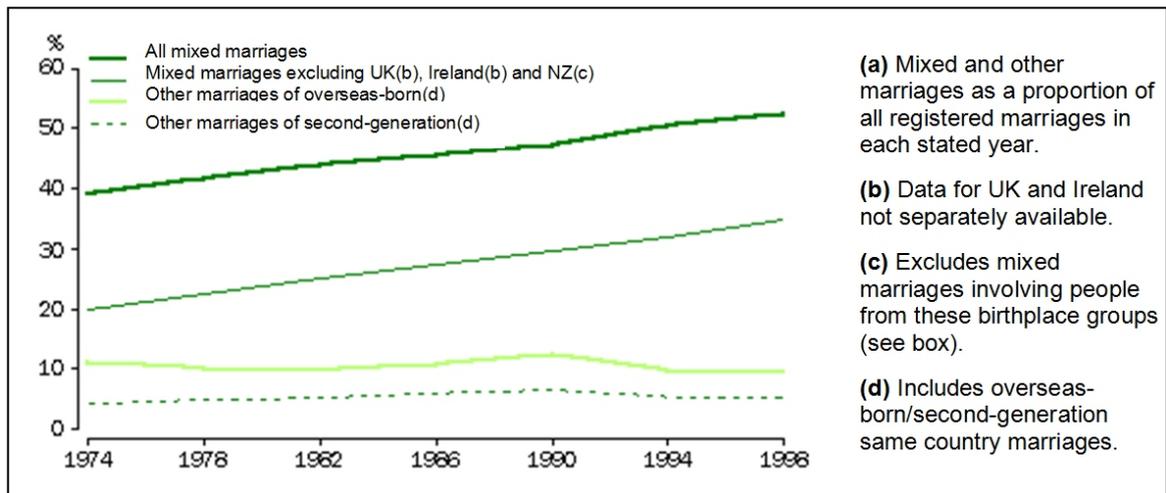


Abbildung 3: Ehen in Australien von 1976-1998(a)

Quelle: Website ABS (2007-06-15)

SBS RADIO Languages Broadcast

| Language | National Network Hours/week | Melbourne Hours/week | Sydney Hours/week | Language | National Network Hours/week | Melbourne Hours/week | Sydney Hours/week |
|----------------|--------------------------------|-------------------------|----------------------|---------------|--------------------------------|-------------------------|----------------------|
| Aboriginal | 2 | 3 | 3 | Lao | 1 | 2 | 2 |
| African | 1 | 1 | 1 | Latvian | 1 | 2 | 2 |
| Albanian | 0 | 2 | 1 | Lithuanian | 1 | 1 | 1 |
| Amharic | 1 | 1 | 1 | Macedonian | 2 | 6 | 5 |
| Arabic | 4 | 10 | 14 | Malay | 1 | 1 | 1 |
| Armenian | 1 | 2 | 3 | Maltese | 2 | 8 | 5 |
| Assyrian | 0 | 1 | 1 | Mandarin | 3 | 7 | 7 |
| Bengali | 0 | 1 | 1 | Maori | 0 | 1 | 1 |
| Bosnian | 0 | 1 | 1 | Nepalese | 0 | 0 | 1 |
| Bulgarian | 0 | 1 | 0 | Norwegian | 0 | 1 | 1 |
| Burmese | 1 | 1 | 1 | Persian-Farsi | 1 | 1 | 1 |
| Cantonese | 5 | 9 | 9 | Polish | 4 | 8 | 7 |
| Cook Is. Maori | 0 | 1 | 1 | Portuguese | 2 | 4 | 4 |
| Croatian | 2 | 5 | 5 | Punjabi | 1 | 1 | 1 |
| Czech | 1 | 1 | 2 | Romanian | 1 | 2 | 1 |
| Danish | 1 | 1 | 1 | Russian | 3 | 5 | 5 |
| Dari | 1 | 1 | 1 | Samoan | 0 | 1 | 1 |
| Dutch | 3 | 4 | 4 | Serbian | 2 | 5 | 5 |
| Estonian | 1 | 1 | 1 | Sinhalese | 1 | 1 | 1 |
| Fijian | 0 | 1 | 1 | Slovak | 1 | 1 | 1 |
| Filipino | 4 | 6 | 6 | Slovenian | 1 | 2 | 2 |
| Finnish | 1 | 1 | 1 | Somali | 1 | 1 | 1 |
| French | 3 | 5 | 5 | Spanish | 4 | 10 | 10 |
| German | 4 | 9 | 6 | Swedish | 1 | 1 | 1 |
| Greek | 7 | 14 | 14 | Tamil | 1 | 1 | 1 |
| Gujarati | 0 | 0 | 1 | Thai | 1 | 2 | 2 |
| Hebrew | 1 | 2 | 2 | Tongan | 1 | 1 | 2 |
| Hindi | 1 | 3 | 3 | Turkish | 2 | 7 | 7 |
| Hungarian | 2 | 4 | 3 | Ukrainian | 1 | 3 | 3 |
| Indonesian | 2 | 3 | 3 | Urdu | 1 | 1 | 1 |
| Italian | 7 | 14 | 14 | Vietnamese | 7 | 14 | 14 |
| Japanese | 1 | 1 | 1 | Yiddish | 1 | 2 | 2 |
| Kannada | 0 | 0 | 1 | English | 61 | 76 | 76 |
| Khmer | 1 | 4 | 4 | | | | |
| Korean | 1 | 2 | 4 | | | | |
| Kurdish | 0 | 1 | 1 | | | | |
| | | | | TOTAL | 125 | 251 | 251 |

Abbildung 4: Sprachenrepräsentation in SBS Radio

Quelle: SBS Annual Report 2005-2006

National Radio Network

| TIME | Monday | Tuesday | Wednesday | Thursday | Friday | Saturday | Sunday | TIME |
|------|---------------|---------------|---------------|------------|------------|---------------|---------------|------|
| 6am | World View | World View | World View | World View | World View | O/night progs | O/night progs | 6am |
| 7am | Greek | Arabic | Greek | Greek | Greek | Arabic | Maltese | 7am |
| 8am | Italian | Italian | German | Croatian | Serbian | Italian | Italian | 8am |
| 9am | German | Slovenian | Vietnamese | Vietnamese | German | Vietnamese | Hindi | 9am |
| 10am | Cantonese | Filipino | Dutch | Filipino | Mandarin | Dutch | Urdu | 10am |
| 11am | Russian | French | Filipino | Portuguese | French | Portuguese | Hebrew | 11am |
| 12pm | Dutch | Maltese | Aboriginal | Punjabi | Armenian | Hungarian | Yiddish | 12pm |
| 1pm | Polish | Spanish | Polish | Spanish | Polish | Turkish | Polish | 1pm |
| 2pm | Hungarian | Indonesian | Burmese | Korean | Cantonese | Persian-Farsi | Tamil | 2pm |
| 3pm | Tongan | Lithuanian | Turkish | Estonian | Indonesian | Russian | Sinhalese | 3pm |
| 4pm | Macedonian | Ukrainian | Latvian | Macedonian | Dari | Swedish | French | 4pm |
| 5pm | World View | World View | World View | World View | World View | Danish | Finnish | 5pm |
| 6pm | Lao | Greek | Italian | Italian | Italian | Greek | Greek | 6pm |
| 7pm | Vietnamese | Vietnamese | Russian | Arabic | Vietnamese | Arabic | Vietnamese | 7pm |
| 8pm | Romanian | Cantonese | Mandarin | German | Cantonese | Cantonese | Mandarin | 8pm |
| 9pm | Filipino | Croatian | Serbian | Khmer | Aboriginal | Thai | Czech | 9pm |
| 10pm | Spanish | Japanese | Somali | Amharic | Spanish | Malay | Slovak | 10pm |
| 11pm | Alchemy | Alchemy | Alchemy | Alchemy | African | Alchemy | Alchemy | 11pm |
| 12am | O/night progs | O/night progs | O/night progs | Alchemy | Nightwatch | O/night progs | O/night progs | 12am |

Abbildung 5: SBS Radio Programmplan

Quelle: SBS Annual Report 2005-2006

SBS TELEVISION Languages Broadcast on Principal Channel

| Language | Total Hours | % of total prog. time | % of total LOTE | Language | Total Hours | % of total prog. time | % of total LOTE |
|----------------------|-------------|-----------------------|-----------------|---|----------------|-----------------------|-----------------|
| Afrikaans | 1.51 | 0.02 | 0.05 | Nenets | 1.30 | 0.02 | 0.04 |
| Albanian | 4.45 | 0.06 | 0.14 | No Dialogue | 360.36 | 5.16 | |
| Arabic | 187.68 | 2.69 | 5.81 | Norwegian | 10.61 | 0.15 | 0.33 |
| Bambara | 3.71 | 0.05 | 0.11 | Pashto | 1.12 | 0.02 | 0.03 |
| Bengali | 4.81 | 0.07 | 0.15 | Polish | 53.29 | 0.76 | 1.65 |
| Bosnian | 2.24 | 0.03 | 0.07 | Portuguese | 28.13 | 0.40 | 0.87 |
| Cantonese | 83.37 | 1.19 | 2.58 | Punjabi | 3.13 | 0.04 | 0.10 |
| Czech | 3.11 | 0.04 | 0.10 | Romanian | 8.50 | 0.12 | 0.26 |
| Danish | 45.27 | 0.65 | 1.40 | Russian | 181.73 | 2.60 | 5.63 |
| Dari | 2.13 | 0.03 | 0.07 | Sango | 1.04 | 0.01 | 0.03 |
| Dutch | 17.00 | 0.24 | 0.53 | Serbian | 6.24 | 0.09 | 0.19 |
| English | 3391.75 | 48.58 | | Sinhalese | 5.11 | 0.07 | 0.16 |
| Estonian | 1.25 | 0.02 | 0.04 | Slovak | 3.40 | 0.05 | 0.11 |
| Farsi | 20.19 | 0.29 | 0.63 | Slovene | 6.95 | 0.10 | 0.22 |
| Finnish | 7.37 | 0.11 | 0.23 | Spanish | 323.92 | 4.64 | 10.03 |
| Flemish | 7.68 | 0.11 | 0.24 | Swahili | 1.17 | 0.02 | 0.04 |
| French | 401.54 | 5.75 | 12.43 | Swedish | 33.48 | 0.48 | 1.04 |
| Frisian | 1.76 | 0.03 | 0.05 | Tagalog | 28.54 | 0.41 | 0.88 |
| Georgian | 1.02 | 0.01 | 0.03 | Thai | 7.31 | 0.10 | 0.23 |
| German | 335.04 | 4.80 | 10.37 | Tibetan | 2.73 | 0.04 | 0.08 |
| Greek | 299.55 | 4.29 | 9.28 | Turkish | 23.91 | 0.34 | 0.74 |
| Hebrew | 14.76 | 0.21 | 0.46 | Ukrainian | 18.36 | 0.26 | 0.57 |
| Hindi | 36.01 | 0.52 | 1.12 | Vietnamese | 7.93 | 0.11 | 0.25 |
| Hungarian | 38.94 | 0.56 | 1.21 | Wolof | 2.75 | 0.04 | 0.09 |
| Icelandic | 3.77 | 0.05 | 0.12 | Zulu | 1.61 | 0.02 | 0.05 |
| Indigenous languages | 2.69 | 0.04 | 0.08 | Languages with individual durations of less than 1 hour | 13.47 | 0.19 | 0.42 |
| Indonesian | 116.58 | 1.67 | 3.61 | Total LOTE | 3229.58 | 46.26 | 100.00 |
| Italian | 346.43 | 4.96 | 10.73 | Total English | 3391.75 | 48.58 | |
| Jamaican English | 1.67 | 0.02 | 0.05 | No Dialogue | 360.36 | 5.16 | |
| Japanese | 198.72 | 2.85 | 6.15 | Total hours broadcast | 6981.69 | 100.00 | |
| Khmer | 4.52 | 0.06 | 0.14 | | | | |
| Korean | 57.22 | 0.82 | 1.77 | | | | |
| Maltese | 23.23 | 0.33 | 0.72 | | | | |
| Mandarin | 175.90 | 2.52 | 5.45 | | | | |
| Middle English | 2.73 | 0.04 | 0.08 | | | | |

* LOTE - Languages other than English

Abbildung 6: Sprachenrepräsentation in SBS Television

Quelle: SBS Annual Report 2005-2006

Mon 11th Jun 2007

MORNING

afternoon | evening

05:00 am **WEATHERWATCH & Music**

A continuously updated weather report, bringing viewers the latest weather conditions from around Australia, and featuring a selection of quality music.

SMS Alert Code: 1819

05:25 am **JAPANESE NEWS**

News via satellite from NHK Tokyo, in Japanese, no subtitles.

SMS Alert Code: 1820

06:00 am **WEATHERWATCH & Music**

A continuously updated weather report, bringing viewers the latest weather conditions from around Australia, and featuring a selection of quality music.

SMS Alert Code: 1821

06:20 am **CHINESE NEWS**

News via satellite from CCTV Beijing, in Mandarin, no subtitles.

SMS Alert Code: 1822

06:50 am **DUTCH NEWS**

News via satellite from BVN, in Dutch, no subtitles.

SMS Alert Code: 1823

07:25 am **ITALIAN NEWS**

News via satellite from RAI Rome, in Italian, no subtitles.

SMS Alert Code: 1824

08:00 am **GERMAN NEWS**

News via satellite from DW Berlin, in German, no subtitles.

SMS Alert Code: 1825

08:30 am **SPANISH NEWS**

News via satellite from RTVE Madrid, in Spanish, no subtitles.

SMS Alert Code: 1826

09:20 am **FRENCH NEWS**

News via satellite from FR2 Paris, in French, no subtitles.

SMS Alert Code: 1827

09:55 am **RUSSIAN NEWS**

News via satellite from NTV Moscow, in Russian, no subtitles.

SMS Alert Code: 1828

10:30 am **GREEK NEWS**

News via satellite from ERT Athens, in Greek, no subtitles.

SMS Alert Code: 1829

11:30 am **ARABIC NEWS**

News via satellite from DRTV Dubai, in Arabic, no subtitles.

SMS Alert Code: 1830

Abbildung 7: SBS Television Programmplan

Quelle: Website SBS (2007-06-11)

AFTERNOON

morning | evening

12:05 pm **INDONESIAN NEWS**

News via satellite from TVRI Jakarta, in Indonesian, no subtitles.

SMS Alert Code: 183112:30 pm **POLISH NEWS**

News from Telewizja Polsat, Warsaw, in Polish, no subtitles.

SMS Alert Code: 183201:00 pm **Food Lovers' Guide To Australia**

Maeve O'Meara and Joanna Savill continue to explore the best food and produce Australia has to offer. (An SBS Production, in English) (Documentary Series) (Rpt) CC WS

SMS Alert Code: 183301:30 pm **Cutting Edge - Kill The Messenger**

Reveals how a foreign spy ring with links to Al-Qaeda has been discovered working within the FBI. Sibel, began work at the FBI translating wire taps in an investigation into a foreign spy ring. She became suspicious of her colleagues after discovering some mistranslations. She went straight to her bosses and, rather than being hailed as a hero, was promptly sacked. After going public on 60 Minutes she has been officially gagged. This film also features an undercover CIA agent whose identity was leaked by the White House, was also involved in nuclear counter proliferation surveillance. Whistle-blowing could mean prison for Sibel but she is prepared to risk this in the interests of American national security. (From France, in English and French with English subtitles) (Documentary) (Rpt) G CC WS

SMS Alert Code: 183402:30 pm **Insight**

A repeat of last Tuesday night's program. (An SBS Production, in English) (Rpt) G CC WS

SMS Alert Code: 183503:30 pm **Dateline**

A repeat of last Tuesday night's program. (An SBS Production, in English) (Rpt) G CC WS

SMS Alert Code: 183604:30 pm **THE JOURNAL**

News via satellite from DW Berlin, in English.

SMS Alert Code: 183705:00 pm **The Crew ep 205**

Showcases student video Production. (From Australia, in English)

SMS Alert Code: 201505:30 pm **Australia By Numbers: Halls Creek 6770 - Me And You**

This documentary follows the relationship between Frank Shoveller and his teenage daughter Leanna as they travel from their home in Halls Creek, to their traditional country south of Broome. Frank is an inspirational music at Halls Creek High School. Leanna is growing up, and after having played music with Frank and the Shoveller Band for many years already, she is now looking to other horizons with her own recording. (Commissioned by SBSi, in English and Karajarri, English subtitles) (Documentary) (Rpt) G CC WS

SMS Alert Code: 1839

Fortsetzung SBS Television Programmplan

Quelle: Website SBS (2007-06-11)

EVENING

morning | afternoon

06:00 pm **Global Village - Flavours Of France**

Savoie - As well as the skiing slopes of the French Alps, it features the rural mountain areas renowned for their cheeses (Beaufort, Tome des Bauges, Abondance, and Tomme de Savoie). In the dairy cooperative, Beaufort - or the "Prince of Gruyères" - is made using the traditional production method - placed in a beech-wood ring, pressed and stored in a cellar to mature for five months to a year and a half, during which time it is turned, salted and rubbed regularly. Albertville, the location of the 1993 Winter Olympics, also features. Recipes include Fondue Savoyarde, made with Beaufort and Chignin (local dry white wine); Gâteau de Savoie (called here for some reason Biscuit à la Savoie), and pâté. Presented by Silvio Rivier. (From Australia, in English) (Documentary Series) G CC

SMS Alert Code: 184006:30 pm **WORLD NEWS AUSTRALIA**

Up-to-date reports and analysis of the major national and international news stories of the day in Australia's only world news service with Mary Kostakidis, Stan Grant and sport with Janice Petersen. (An SBS Production) CC WS

SMS Alert Code: 184107:30 pm **Mythbusters - Ming Dynasty Astronaut**

Tonight Adam Savage and Jamie Hyneman go deep into the Mojave Desert and use Buster to test the truth of a myth about a 15th century Chinese astrologer who launched himself into space. They then tackle a myth about obtaining free energy, as well as the possibility of decapitation by a ceiling fan. (From the US, in English) (Documentary Series) (Rpt) PG CC

SMS Alert Code: 184208:30 pm **The Movie Show****SMS Alert Code: 2016**08:35 pm **South Park - All About The Mormons?**

A Mormon kid moves to South Park and Stan feels the need to beat him up. But when Stan and his dad meet their new Mormon neighbours, they become fascinated with how genuinely nice they are. Meanwhile the other boys mock Stan relentlessly for wimping out. (From the US, in English) (Animated Comedy Series) (Rpt) M (L) CC WS

SMS Alert Code: 184309:00 pm **Drawn Together**

Xandir considers coming out to his parents and asks housemates Toot and Captain Hero to play the roles of his parents. (From the US, in English) (Animated Comedy Series) MA (A,S) CC WS

SMS Alert Code: 184409:30 pm **WORLD NEWS AUSTRALIA LATE**

Comprehensive coverage of global and national events, presented by Anton Enus. (An SBS Production) CC WS

SMS Alert Code: 184510:00 pm **If The Dead Could Speak**

Lasky's decapitated body and its severed head are found in the school. The tombstone this time reads "Here lies one who ignored that misfortune is always on duty". It is intended for Feldman, the school director who is forced to cut short a trip to Chile when he receives the news of Lasky's body's appearance. Renzo insists on trying to catch the killer without the assistance of his boss Jiménez who, on the other hand, has come to the conclusion that too many people are getting killed with Renzo in charge of the case. Renzo and Martin figure out that the killer will be waiting for Feldman at the airport and they manage to get there just in time to save his life. But not for long, the killer assures them. (From Argentina, in Spanish, English subtitles) (Drama Series) (Part 5) M (V,A) CC

SMS Alert Code: 184610:55 pm **Oz - God's Chillun**

The pressure on Glynn and McManus increases when the governor threatens to bring in the FBI to investigate the two unsolved murders in Em City. Warden Glynn says the boys need to be kept quiet or else he'll lock the prison down. However, the tension increases following a visit from Governor Devlin, who is responsible for the bans on smoking and conjugal visits. O'Reilly introduces Beecher to the drugs that make life in Oz bearable. Meanwhile, Said converts Keane to Islam and Keane finds religion at the same that the vengeful Latinos find Keane. O'Reilly has found out that Beecher is a lawyer and gives him his case file. Beecher becomes Sister Peter Marie's assistant and learns that his wife Genevieve is going to divorce him. (From the US, in English) (Drama Series) (Rpt) MA (L,V, A)

SMS Alert Code: 184711:55 pm **Movie: El Bonaerense**

Zapa is a locksmith in a quiet little town lost somewhere in the province of Buenos Aires. The owner of the shop sends him on a job that consists of opening a safe at an office. The next day, Zapa is imprisoned for robbing the place. Ismael, his uncle, a retired policeman, bails him out and sends him to Buenos Aires. Zapa becomes an aspiring officer in the Buenos Aires police, the "Bonaerense". But just as Zapa is rising through the ranks, Polaco pops up and offers him an even more tempting new opportunity. In parallel with his horrible new professional career, Zapa enjoys a love affair with Mabel, a sexy instructor at his training academy. Directed by Pablo Trapero, and stars Jorge Román and Mimi Ardú. (From Argentina, Chile and the Netherlands, in Spanish, English subtitles) (Drama) (2002) MA (L,S,V) WS

SMS Alert Code: 184801:40 am **WEATHERWATCH OVERNIGHT**

A continuously updated weather report, bringing viewers the latest weather conditions from around Australia, and featuring a selection of quality music.

Alert Code: 1849

Fortsetzung SBS Television Programmplan

Quelle: Website SBS (2007-06-11)

SBS TELEVISION Languages Broadcast on the World News Channel

| Language | 2001 Census Position | Total hours | % of total prog. time |
|-----------------|-------------------------|----------------|--------------------------|
| Italian | 2 | 442 | 7.10 |
| Greek | 3 | 624 | 10.02 |
| Cantonese | 4 | 208 | 3.34 |
| Arabic | 5 | 468 | 7.52 |
| Mandarin | 7 | 624 | 10.02 |
| Spanish (Spain) | 8 | 546 | 8.77 |
| Spanish (Chile) | 8 | 130 | 2.09 |
| Tagalog | 9 | 118 | 1.89 |
| German | 10 | 468 | 7.52 |
| Polish | 13 | 130 | 2.09 |
| Maltese | 18 | 130 | 2.09 |
| French | 20 | 415 | 6.66 |
| Korean | 21 | 130 | 2.09 |
| Indonesian | 22 | 468 | 7.52 |
| Russian | 23 | 364 | 5.85 |
| Japanese | 24 | 702 | 11.27 |
| Hungarian | 26 | 130 | 2.09 |
| Ukrainian | 38 | 130 | 2.09 |
| Total | | 6981.69 | 100.00 |

Abbildung 8: Sprachenrepräsentation in SBS World Watch

SBS Annual Report 2005-2006

| TIME | Monday | Tuesday | Wednesday | Thursday | Friday | Saturday | Sunday |
|-------------|--|----------------------|----------------------|------------------------------|------------------|------------------|------------------|
| 5:00-5:30 | -BBC WORLDNEWS - BBC WORLDNEWS- | | | | | | |
| 5:30-6:00 | 98.5 Sunrise | 98.5 Sunrise | 98.5 Sunrise | 98.5 Sunrise | 98.5 Sunrise | 98.5 Sunrise | 98.5 Sunrise |
| 6:00-6:04 | - NEWS ON THE HOUR - | | | | | | |
| 6:04-6:30 | Arabic | Arabic | Arabic | Arabic | Arabic | Fijian | Samoan |
| 6:30-7:30 | Arabic | Arabic | Arabic | Arabic | Arabic | Fijian | Samoan |
| 7:30-8:00 | Arabic | Arabic | Arabic | Arabic | Arabic | Fijian | Samoan |
| 8:00-8:30 | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS |
| 8:30-9:00 | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS | CRI - NEWS |
| 9:00-9:30 | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Telugu | Punjabi |
| 09:30-10:00 | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Mandarin (CA) | Telugu | Punjabi |
| 10:00-10:30 | Assyrian | Cook Island | Spanish | Greek | Mandarin | Telugu | Hindi (CA) |
| 10:30-11:00 | Assyrian | Cook Island | Spanish | Greek | Mandarin | Insh Celtic | Hindi (CA) |
| 11:00-11:30 | Assyrian | Cook Island | Spanish | Greek | Mandarin | Insh Celtic | Marathi |
| 11:30-12:00 | Assyrian | Cook Island | Spanish | Greek | Mandarin | Polish | Marathi |
| 12:00-12:04 | - NEWS ON THE HOUR - | | | | | | |
| 12:04-01:00 | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Polish | Bengali |
| 1:00-1:30 | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Urdu | Burmese |
| 1:30-2:00 | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Armenian (A) | Urdu | Burmese |
| 2:00-2:04 | - NEWS ON THE HOUR - | | | | | | |
| 2:04-2:30 | Armenian | Armenian | Armenian | Armenian | Armenian | Arabic (A) | Arabic (A) |
| 2:30-3:00 | Armenian | Armenian | Armenian | Armenian | Armenian | Arabic (A) | Arabic (A) |
| 3:00-4:00 | Greek | Greek | Bosnian (CA) | Albanian | Sudanese | Mandarin | Mandarin (A) |
| 4:00-5:00 | Cantonese | Cantonese | Cantonese | Cantonese | Tongan | Bosnian | Macedonarm-n |
| TIME | Monday | Tuesday | Wednesday | Thursday | Friday | Saturday | Sunday |
| 5:00-5:04 | - NEWS ON THE HOUR - | | | | | | |
| 5:04-6:00 | Vietnamese | Italian | Vietnamese | Vietnamese | Tongan | Bosnian | Insh Celtic |
| 6:00-7:00 | Vietnamese | Persian | Ghana | Serbian (A) | Macedonian | Italian - Youth | Arabic (CA) |
| 7:00-8:00 | Indonesian | Indonesian | Timorese | Croatian (A) | Croatian (A) | Afghan | Serbian |
| 8:00-8:30 | Filipino | Marathi | Ukrainian | Kurdish | Hungarian | Tamil | Serbian |
| 8:30-9:00 | Filipino | Marathi | Ukrainian | Kurdish | Hungarian | Tamil | Russian (A) |
| 09:00-10:00 | Croatian | Filipino | Korean | Sinhalese | Russian | Tamil | Vietnamese |
| 10:00-11:00 | Azerbaijan | Rugby 2000 | Korean | Thai | Turkmen | Indonesian | Soccer 2000 |
| 11:00-12:00 | Voice of the PACIFIC | Voice of the PACIFIC | Voice of the PACIFIC | Voice of the PACIFIC (Youth) | Italian - Youth | Fashion/Design | Australian Music |
| 12:00-12:04 | - NEWS ON THE HOUR - | | | | | | |
| 12:00-01:00 | Music & News | Music & News | Music & News | Music & News | Australian Music | Australian Music | Australian Music |
| 1:00-2:00 | Music & News | Music & News | Music & News | Music & News | Australian Music | Australian Music | Australian Music |
| 2:00-3:00 | Music & News | Music & News | Music & News | Music & News | Australian Music | Australian Music | Australian Music |
| 3:00-4:00 | Music & News | Music & News | Music & News | Music & News | Australian Music | Australian Music | Australian Music |
| 4:00-5:00 | Music & News | Music & News | Music & News | Music & News | Australian Music | Australian Music | Australian Music |
| TIME | Monday | Tuesday | Wednesday | Thursday | Friday | Saturday | Sunday |

Abbildung 9: Radio 2000 FM Programmplan

Quelle: Website Radio 2000 FM (2007-06-05)

| AM | MORNING PROGRAMS 98.1 FM on your dial Listen Live Now! | | | | | | |
|-------------|---|----------------------|----------------------|---------------------|--------------------------|---------------------|--------------------------|
| DAY | MONDAY | TUESDAY | WEDNESDAY | THURSDAY | FRIDAY | SATURDAY | SUNDAY |
| TIME | <i>These programs are subject to change without notice or for special events.</i> | | | | | | |
| 5.00 | | | | | | <i>Cook Islands</i> | |
| 5.30 | <i>The Wire</i> | <i>The Wire</i> | <i>The Wire</i> | <i>The Wire</i> | <i>The Wire</i> | | |
| 6.00 | <i>Maori</i> | <i>Maltese</i> | <i>Nepalese</i> | <i>Samoan Youth</i> | <i>Tongan</i> | | <i>Serbian</i> |
| 7.00 | | | <i>Japanese</i> | | <i>Samoan</i> | <i>Italian</i> | <i>Greek Evangelical</i> |
| 7.30 | <i>Italian</i> | <i>Italian</i> | | | | | <i>Polish</i> |
| 7.45 | | | <i>Italian</i> | <i>Italian</i> | | | |
| 8.00 | | | | | | <i>Greek</i> | |
| 8.30 | <i>Croatian</i> | | | | <i>Croatian</i> | | <i>Sri Lankan</i> |
| 8.45 | | | | <i>Hungarian</i> | | <i>Pakistani</i> | |
| 9.15 | | <i>Italian Youth</i> | | | | | <i>Indian</i> |
| 9.30 | | | <i>Greek</i> | | <i>German</i> | <i>Croatian</i> | |
| 10.00 | <i>Greek</i> | | | | | | |
| 10.15 | | <i>Greek/Cypriot</i> | | <i>Greek</i> | <i>Greek</i> | | <i>Cantonese</i> |
| 10.30 | | | | | | <i>Czech</i> | |
| 11.00 | | | | | | | <i>Dutch</i> |
| 11.30 | | | | | | <i>German</i> | |
| PM | AFTERNOON PROGRAMS 98.1 FM on your dial Listen Live Now! | | | | | | |
| DAY | MONDAY | TUESDAY | WEDNESDAY | THURSDAY | FRIDAY | SATURDAY | SUNDAY |
| TIME | <i>These programs are subject to change without notice or for special events.</i> | | | | | | |
| 12.00 | <i>Samoan</i> | <i>Samoan</i> | <i>Samoan</i> | <i>Focus</i> | <i>Brisbane Spectrum</i> | | <i>Italian</i> |
| 12.30 | | | | | | <i>Irish</i> | |
| 1.00 | | | | | <i>Womens Profile</i> | | |
| 1.30 | <i>Migrant Access</i> | <i>Samoan</i> | <i>Multicultural</i> | <i>French</i> | | <i>Finnish</i> | |
| 1.45 | | | | | | | <i>Ukrainian</i> |
| 2.00 | | | | | <i>Spanish</i> | | |
| 2.15 | <i>Bulgarian</i> | | | <i>Scottish</i> | | <i>Croatian</i> | |
| 2.30 | | | | | | | |
| 3.00 | <i>Turkish</i> | <i>Telugu</i> | <i>Dutch</i> | | | <i>Portuguese</i> | |
| 3.15 | | | | | | | <i>Mandarin</i> |
| 3.30 | | | | | | | |
| 3.45 | <i>French</i> | <i>Turkish</i> | <i>Czech</i> | | | | |
| 4.00 | | | | | <i>Tamil</i> | <i>Dutch</i> | |
| 4.15 | | | | | | | <i>Maltese</i> |
| 4.30 | <i>Pacific Wave</i> | | | <i>Bosnian</i> | | | |
| 5.00 | | | | | <i>Russian</i> | <i>French</i> | |
| 5.15 | <i>Persian Youth</i> | <i>Dutch</i> | <i>Finnish</i> | | | | <i>Bosnian</i> |
| 5.30 | | | | <i>Lithuanian</i> | | | |

Abbildung 10: Radio 4EB FM Programmplan

Quelle: Website Radio 4EB FM (2007-06-05)

| PM | EVENING PROGRAMS 98.1 FM on your dial Listen Live Now! | | | | | | |
|-------------|---|---------------------------|-----------------------------------|------------|---------------------------------|--|------------------------|
| DAY | MONDAY | TUESDAY | WEDNESDAY | THURSDAY | FRIDAY | SATURDAY | SUNDAY |
| TIME | <i>These programs are subject to change without notice or for special events.</i> | | | | | | |
| 6.00 | Kurdish | Polish | | Polish | Slovak | Slovenian | Vietnamese |
| 6.15 | | | Croatian | | | | |
| 6.45 | Greek | Greek | | | | | |
| 7.00 | | | Greek (Baraki) | Greek | Greek/Cypriot | Greek | Greek |
| 7.45 | Tongan | Euro-Centra (Romanian) | Lebanese | Albanian | Italian Youth "Eat Ya Pasta" | | |
| 8.00 | | | | | | Mandarin | Portuguese |
| 8.30 | German | Serbian | Bangladesh | Macedonian | Latin American See LA Luna | | |
| 8.45 | | | | | | Punjabi | |
| 9.00 | | | | | | | Tamil |
| 9.15 | Cantonese | | Persian | | Oxygen Multi.Youth Forum | | |
| 9.45 | | | | | | Fijian | |
| 10.00 | Colombian See LA Luna | Sri Lankan | Telugu (Southern Indian Group) | | DU VITI FM Fijian Youth | | Mandarin/ Cantonese |
| 10.15 | | | | | | | |
| 10.30 | | | | | | Cantonese | |
| 10.45 | | | | | Mandarin | | |
| 10.50 | | | | | | | |
| 11.00 | Mandarin | Korean | New Brazilian | Mandarin | | Special Greek Easter Broadcast 11am to 2pm on Saturday 7 April | Samoan |
| 11.15 | | | | | | | |
| 11.30 | | | | | | | |
| 11.45 | | | | | | | |
| 12.00am | | | Portuguese | | | Fijian to 12.00 First Sat. each month 12.00 to 1am Persian 2nd,3rd, *** 4th Saturday of each month ****(whenever there are 5 Saturdays in the month) 12am to 6am Tongan last Saturday each month | Nightmoves |
| 12.30 | Global Grooves | | | | | | |
| 1.00 | | Nightmoves | | Nightmoves | Latin Grooves | | |
| 2.30 | | | Nightmoves | | | | |
| 3.00 | Nightmoves | | | | Nightmoves | Nightmoves | |

Radio 4EB FM Programmplan

Quelle: Website Radio 4EB FM (2007-06-05)

Leitfaden für die Experteninterviews

(Dieser Leitfaden wurde für die Community Radio Stationen *2000 FM* und *4EB FM* verwendet und für *SBS* aufgrund der zusätzlichen Services (TV, Online) sowie der Größe und Art der Organisation leicht abgeändert bzw. ergänzt.)

- How did it all begin?
 - What kinds of problems were there when the station was established?
 - How is the station organised? What is its legal form? How many people are employed with the station?
 - To what extent are the culture/language groups involved in the decision making process at the Station?
 - Were/are there co-operations with broadcasting stations or other organisations in Australia?
 - What exactly is an Ethnic Community Radio Station, what distinguishes it from other public or commercial broadcasters?
 - How would you define the functions and responsibilities of an ethnic broadcaster?

- Finances and Revenues
 - What sources of income do you have?
 - What kind of requirement and conditions do you have to fulfil in order to be eligible for government funding?

- Representation of culture/language groups
 - How do you divide the air time?
 - What criteria are relevant for a group to be represented?

- Programming/Content/Production
 - Who is responsible for the content of the programmes?
 - What can you tell me about the content of the radio programmes? Are there typical segments that one can find in most programmes?

- Is the main task to provide information about the homecountries and cultures or is the focus on the communities living in Australia?
- What sources have you got at your disposal for the production of news?

- Audience
 - How many listeners do you have on an average week?
 - Do you have sociodemographic information about the audience (ancestry, age, sex, level of education, etc.)?
 - Do you get a lot of audience response? What does the audience ask for?
 - Do you get a lot of complains? What is the audience complaining about?

- Multiculturalism and multicultural media in Australia
 - Why do you think multicultural broadcasting is important to Australia?
 - What do you think are the main difficulties for migrants when they arrive in Australia?
 - Would you say that a lot of communities are closed or are they rather open and interact with other cultures?
 - Where do you think multiculturalism is going in Australia?
 - Would you say that Australia is a tolerant place to be or is there still a lot of prejudice against immigrants?
 - In what way does 2000 FM/4EB FM/SBS help to bring people from different cultural backgrounds together rather than just offering specific programmes for specific groups?

Leitfaden für die Immigrantengespräche

- Background questions
 - How long have you been in Australia?
 - What age were you when you came here?
 - Did you come to Australia by yourself or with your parents/husband/children?
 - What were the reasons for leaving your country of origin?

- Life in Australia
 - What was it like to come to Australia? What particular experiences and feelings do you associate with your arrival?
 - Do you think Australia is a tolerant country?
 - Do you mainly socialize with people from your community/country of origin or do you interact with people from different culture groups?
 - What language do you speak at home? Do you raise your children bilingual or did your parents raise you bilingual in Australia?
 - Are there things you miss about your home country? What kind of things?
 - Do you make use of multicultural media? Which ones? What kind of programmes are you interested in? Why do you use multicultural media?
 - Would you call Australia home?