

Kultur in Bewegung.

Zur Begrifflichkeit von Transkulturalität

Britta Saal

1. *Cultural Turn* und neue Kulturbegrifflichkeit

In den letzten fünfzehn Jahren ist viel Bewegung in die Diskussionen um den Kulturbegriff gekommen. Vor allem die Disziplinen, die Kultur zum direkten Forschungsgegenstand haben wie z. B. die Ethnologie oder die Kulturanthropologie, aber auch allgemein die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften, erfuhren im Rahmen des *cultural turn*¹ eine Ausweitung durch Konzepte und theoretische Ansätze, die sich gegen ein homogenisierendes und begrenzendes Kulturverständnis richten. Ein Kennzeichen dieser Ansätze ist eine neue Begrifflichkeit, die die Aspekte der Grenzüberschreitung und Grenzüberschneidung sowie den Prozesscharakter und die Dynamik von Kultur herausstellen soll: *Kreolisierung, Borderlands, Ethnoscapes, Hybridität, Dritter Raum (Third Space), culture's in-between, Traveling Cultures, Transnationalisierung, Deterritorialisierung, Multi-, Inter-, Cross- und Transkulturalität oder beyond culture*, etc. Was in all diesen Ansätzen im Vordergrund steht, ist das Bedürfnis nach einer Öffnung und Überschreitung der Grenzen von Kultur, von Kulturraumdefinitionen und zwischen Kulturräumen, um so der tatsächlichen Verfasstheit von Kultur eher gerecht zu werden. Raum, Bewegung, Geschichte(n) und Erfahrungen sowohl von Individuen als auch von Gemeinschaften werden zunehmend miteinander verknüpft und fordern auf diese Weise den herkömmlichen Kulturbegriff und die herkömmliche disziplinorientierte wissenschaftliche Forschungs- und Arbeitsweise heraus. Es gibt allerdings auch Skepsis gegenüber dieser „Vielstimmigkeit“ (Conrad/Kessel 1998) des Kulturbegriffs, da damit eine gewisse Unschärfe einhergeht,² und die Forderung nach einer differenzierten Auseinandersetzung ist mehr als berech-

1 Unter *cultural turn* wird die seit den späten 1980er Jahren zu beobachtende Wende hin zu einer stärkeren Ausrichtung der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung auf Fragen der Kultur verstanden; der Beginn dieses Trends ist in der Ethnologie festzustellen. Mittlerweile wird sogar schon von mehreren *cultural turns* gesprochen (Bachmann-Medick 2006).

2 Zur Kritik an einer unreflektierten Verwendung des Kulturbegriffs bzw. seines inflationären Gebrauchs siehe z. B. Lutter/Reisenleitner 1999 oder Algazi 2000.

tigt. Die Frage ist nun, gegen welches ‚herkömmliche‘ Verständnis von Kultur sich diese Ansätze eigentlich richten.

Der herkömmliche Kulturbegriff, wie er sich seit Ende des 18. Jahrhunderts etablierte, schließt zwei Bedeutungen ein. Er bezeichnet zum einen die sogenannte Hochkultur, wozu Theater, Oper, Literatur, klassische Musik, Bildende Kunst etc. zählen; dieser ‚enge‘ Kulturbegriff umfasst ausschließlich künstlerische Institutionen und hat Bedeutung vor allem für das Bildungsbürgertum bzw. für höhergestellte soziale Schichten. Diese Bedeutung von Kultur veränderte bzw. erweiterte sich im Rahmen des *cultural turn* hin zu einem alle menschlichen Erfindungen und Schöpfungen umfassenden anthropologisch fundierten Kulturbegriff. Kultur wird damit nicht mehr nur als ein Teilgebiet (Theater, Kunst etc.), sondern als Inbegriff der menschlichen Lebensform verstanden; die Entstehung der *Cultural Studies* ist direkt auf diesen Wandel zurückzuführen.

Zum zweiten werden mit dem herkömmlichen Kulturbegriff – als Kulturen – Gruppen von Menschen bezeichnet, für die gemeinsame Wertvorstellungen und Denkmuster wie Sprache, Geschichte, Religion, ein ‚kulturelles Erbe‘ (beispielsweise die o. g. Hochkultur für Europa) gelten und die einen geopolitischen Raum für sich in Anspruch nehmen; solche Gruppen gelten als in sich homogen. Mit dem herkömmlichen Kulturbegriff werden also sowohl alle weltanschaulichen, religiösen, ethischen, künstlerischen, politischen und wissenschaftlichen Institutionen einer Gemeinschaft als auch eine solche Gemeinschaft selbst bezeichnet.

Der zweiten Bedeutung von Kultur, die sich auf Gruppen bezieht, wohnt eine besondere Problematik inne, die dann zum Vorschein kommt, wenn zum Zweck der Abgrenzung eine Homogenisierung des ‚Inneren‘ erfolgt und die Kultur auf diese Weise zu einer statischen, Veränderungen abwehrenden Einheit wird. Das problematische Ergebnis sind kulturelle Identitäts- bzw. Selbstbehauptungsdiskurse, in denen zum einen eine Verwischung des Unterschieds zwischen Kultur und Ethnie erfolgt, indem die gemeinsame Kultur in erster Linie mit der Herkunft begründet wird, und zum anderen unter Berufung auf die Besonderheit der eigenen Kultur eine Position der Überlegenheit oder eine Gegenposition meist gegenüber dem dominanten ‚Westen‘ eingenommen wird. Dieser Kulturalismus³ resultiert letztlich aus einem statischen, ein- und abgrenzenden Kulturverständnis. Genau auf dieses Verständnis reagieren die eingangs genannten Ansätze mit ihrer neuen Begrifflichkeit, indem sie vor allem den Prozesscharakter, die Dynamik, die Offenheit und Durchlässigkeit von Kultur betonen.

3 Auch das Problem des Kulturalismus muss als Effekt des *cultural turn* angesehen werden; siehe dazu Lackner/Werner 1999. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Kulturalismus siehe z. B. die Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst (IWK) 1997.

„Die zeitgenössischen Kulturen scheinen eine andere Verfassung angenommen zu haben als unsere Kulturbegriffe noch immer behaupten oder suggerieren“, schreibt der Philosoph Wolfgang Welsch (Welsch 2000: 327). Diese Verfassung, die sich in zunehmenden Verflechtungen und somit in der Hybridisierung heutiger Kulturen zeigt, fasst Welsch zusammen in dem theoretischen Ansatz der Transkulturalität.⁴ In Auseinandersetzung mit dem traditionellen Kulturbegriff, der als Generalbegriff,⁵ Kollektivsingular und moderne Kategorie ab dem späten 17. Jahrhundert von Samuel von Pufendorf als vom Menschen gestalteter Kulturzustand im Unterschied zum naturgesetzlichen Naturzustand formuliert und Ende des 18. Jahrhunderts durch Johann Gottfried Herder in Bezug auf seine Wandelbarkeit und Historizität herausgestellt und auf die verschiedenen Völker der Erde bezogen wurde, diskutiert Welsch die neueren Kulturkonzepte der Multi- und Interkulturalität und stellt diesen das Konzept der Transkulturalität gegenüber.

In diesem Konzept der Transkulturalität werden allerdings zwei wichtige Aspekte nicht genügend berücksichtigt. Der eine betrifft die historischen und diskursiv konstruierten Ungleichheiten sowie die Machtverteilung in den unterschiedlichen transkulturellen Strukturen; diese Problematik wird vor allem in postkolonialen Ansätzen thematisiert.⁶ Der zweite ausgesparte Aspekt betrifft die Dimension der Geschlechterverhältnisse bzw. die Problematik der Geschlechterungleichheit. Die Verwobenheit der Kategorie Geschlecht mit anderen Differenzierungskategorien wird in den letzten Jahren zunehmend unter dem Begriff der Intersektionalität diskutiert.⁷ Klasse, Rasse (oder Ethnizität) und Geschlecht werden dabei als voneinander zu unterscheidende, aber miteinander in Wechselwirkung stehende gesellschaftliche Strukturzusammenhänge verstanden, „die auf

4 Welsch beschäftigt sich seit 1992 mit diesem Konzept.

5 Das heißt als Ausdruck, der nicht mehr lediglich auf spezifische Tätigkeitsbereiche bezogen wird (wie z. B. religiöse Kultur etc.), sondern der dem Substantiv Kultur eine absolute Bedeutung zuweist – nämlich als die Summe all jener Tätigkeiten, die den Menschen vom Tier unterscheiden (Welsch 2000: 328-329).

6 Einflussreiche Ansätze stammen z. B. von Edward Said (1978), Gayatri Spivak (1988), Homi Bhabha (1994), Stuart Hall (1994) etc. In deutscher Übersetzung findet sich in dem Sammelband Bronfen/Marius/Steffen 1997 eine Zusammenstellung der wichtigsten Texte postkolonialer Theoretiker zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Gute deutschsprachige Einführungen in die postkoloniale Theorie bieten Castro Varela/Dhawan 2005 und Kerner 2012.

7 Der Begriff *intersectionality* ist in den USA seit den 1980er Jahren im Umlauf. Geprägt wurde er vor allem von der amerikanischen Soziologin und Schriftstellerin Angela Davis (Davis 1981) sowie der amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw (Crenshaw 1989, 1991; siehe auch McCall 2005). Er erfährt Anwendung im aktivistischen und rechtspolitischen Kontext, indem darauf hingewiesen wird, dass verschiedene Formen der Diskriminierung (über Klasse, Rasse, Geschlecht) nicht als unabhängig voneinander, sondern – im Gegenteil – in ihrer Bezogenheit aufeinander aufgefasst werden sollen. Für die deutsche Diskussion siehe vor allem Knapp 2005.

ebenso unterschiedliche wie nachhaltige Weise die Ungleichheitsstruktur nahezu aller Gesellschaften prägen“ (Klinger/Knapp/Sauer 2007: 20). Es ist ein Verdienst der Frauen- und Geschlechterforschung, die Überschneidungen der drei genannten Kategorien ins Bewusstsein gebracht zu haben; einen wichtigen Anteil daran hatte die antirassistische Kritik am Feminismus,⁸ die stark beeinflusst war von den kritischen Ansätzen der *Black Feminists*.⁹

An genau dieser Stelle gibt es eine Verbindung zwischen den kritischen und richtungsweisenden postkolonialen und feministischen Denkansätzen, die für uns im Rahmen der transkulturellen Genderforschung von besonderer Bedeutung sind. Um einer globalen Betrachtung der inter- und transkulturellen Verflechtungen gerecht zu werden, wird im Folgenden, im Anschluss an eine kritische Auseinandersetzung mit Welschs Transkulturalitätskonzept, der Versuch unternommen, unter besonderer Berücksichtigung postkolonialer Ansätze zur kulturellen Identitäts- und Differenzproblematik zu einem etwas differenzierteren Verständnis von Transkulturalität zu gelangen. Dabei wird davon ausgegangen, dass der Begriff der Transkulturalität ein durchaus geeigneter und treffender zeitgenössischer Kulturbegriff ist, der jedoch an manchen Stellen der Revision und Modifikation bedarf.

2. Herders Kulturbegriff

Die Kritik an einem homogenisierenden und separatistischen Kulturverständnis, wie es im Begriff der ‚Kulturation‘ zum Ausdruck kommt, ist durchaus berechtigt. Dieses Kulturverständnis ist jedoch nicht auf Herder zurückzuführen, sondern bildete sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts als Folge zunehmender Nationalisierung heraus. Da jedoch in den aktuellen Diskussionen um den Kulturbegriff, die sich oft auch auf Welschs Transkulturalitätskonzept beziehen, eine häufig sehr einseitige und auch fehlerhafte Interpretation Herders anzutreffen ist,¹⁰

8 Stötzer 2004 bietet aus dekonstruktivistischer Perspektive einen guten Überblick über die antirassistische Kritik am deutschen Feminismus.

9 Zum „Schwarzen Feminismus“ siehe den in deutscher Übersetzung herausgegebenen Sammelband Joseph 1993.

10 Wie Anne Löchte in ihrer umfassenden Arbeit zu Herder zeigt, findet sich eine Fehlinterpretation Herders nicht nur bei Welsch, sondern gehört geradezu zur Herder'schen Rezeptionsgeschichte (Löchte 2005: 9-10). Interessant ist, dass Herder bis zum Ersten Weltkrieg aufgrund seiner Verurteilung des europäischen Kolonialismus, seiner Aufgeschlossenheit für die Rechte auch kleinerer Völker, seiner Friedensgesinnung und seiner ‚unmännlichen‘ Humanitätsidee nur eingeschränkt rezipiert wurde; erst danach, und vor allem in der nationalsozialistischen Germanistik, wurde Herders Volksgedanke sehr tendenziös vereinnahmt (ebd.: 75-76). Welschs Herderinterpretation, die Herder einen kulturellen Rassismus unterstellt, deckt sich – allerdings

soll hier zunächst etwas ausführlicher auf Herders Kulturverständnis eingegangen werden. Auf diese Weise kann später Welschs sehr verkürzende und einseitig vereinnahmende Herderinterpretation offengelegt werden. Für das inhaltliche Verständnis des Begriffs der Transkulturalität ist diese Fehlinterpretation zwar nicht ausschlaggebend, aber sie beinhaltet, wie sich zeigen wird, ein tendenziell separatistisches Argumentationsmuster, von dem wir uns abgrenzen wollen.

Herders Kulturbegriff beinhaltet durchaus positiv zu bewertende Aspekte. So weist Herder, obwohl er an die evolutionistische Sichtweise anknüpft, die ausdrückliche Maßstabsfunktion der europäischen Kultur zurück. In der europäischen Geistesgeschichte findet sich der Ursprung dieser kulturrelativistischen Position bei Michel de Montaigne 1580, die durch Herder eine theoretische Grundlage erhält und sich in der Folge immer weiter verbreitet, bis sie schließlich 1871 durch den Begründer der modernen Ethnologie Edward Burnett Tyler wissenschaftlich etabliert wird (vgl. Hansen 2000: 17). Kultur bei Herder bedeutet stetige Bildung, Erziehung und Aufklärung und damit Wandel.¹¹ Der Mensch wird aufgefasst als ein kulturelles Wesen, das sich fortwährend im Kulturzustand befindet. Dabei gilt die Natur als wichtige Bildungskraft von Kultur. Herders Ansicht nach bildet sich Kultur wie auch Geschichte unter dem Einfluss von Ort, Klima und Zeit heraus, und in gleichem Maße werden die Menschen durch die Kultur, in der sie aufgewachsen sind, geprägt und gestaltet. Auf diese Weise entstanden und entstehen, bedingt durch Geographie und Geschichte, weltweit unterschiedliche Völker mit jeweils spezifischen Eigenheiten.¹²

Für seine Theorie verknüpft Herder den Kulturbegriff mit einem von ihm neu etablierten, aufgewerteten Volksbegriff, in dem *jedem* Volk Kultur zugesprochen wird.¹³ Damit wird der Kulturbegriff zwar zum einen tendenziell ethnisiert, es wird aber zugleich auch solchen Völkern Kultur zuerkannt, die bisher als kul-

mit umgekehrtem Vorzeichen – weitgehend mit der nationalsozialistischen Interpretation, die Herder als einen Vertreter kultureller Reinheit verortet (ebd.: 129). Womöglich ist es diese nationalsozialistische Vereinnahmung Herders, die Welsch dazu führt, Herders Kulturauffassung abzulehnen. Herder selbst wird damit allerdings Unrecht getan.

- 11 „[K]ein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden. Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis, die Erziehung, [...] mit der ganzen Kette des Geschlechts zusammen [...]. [...] Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers Cultur oder vom Bilde des Lichts Aufklärung nennen: so stehet uns der Name frei; [...]“ (Herder 2002: 308-309).
- 12 Zu dieser Thematik siehe Herder 2002: Kap. 3-5. Herder spricht hier von einer „physisch-geographische[n] Geschichte der Abstammung und Verartung unsres Geschlechts nach Klimaten und Zeiten“ (ebd.: 255).
- 13 „Welches Volk der Erde ists, das nicht einige Cultur habe?“ Und weiter: „Der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten, zwischen cultivierten und uncultivierten Völkern ist also nicht specifisch; sondern nur gradweise“ (Herder 2002: 9 bzw. 309).

turlos galten. Herder erweitert damit den auf Europa und andere Hochkulturen begrenzten Kulturbegriff, nimmt aber noch keine Pluralisierung vor. Hier unterliegt Welsch eindeutig einem Fehlschluss, worauf später nochmals eingegangen wird. Für Herder bedeutet Kultur auszubilden letztlich das, was die Menschheit als Ganzes ausmacht und was zur Erlangung der menschlichen Glückseligkeit – dem von Herder definierten obersten Ziel der Menschheit – die Voraussetzung darstellt.

Herder wendet sich in diesem Zusammenhang ganz ausdrücklich gegen den Begriff der Rasse, da dieser in seinen Augen viel zu kategorisch die Unterschiede der verschiedenen Völker festschreibt. Der Rassebegriff wurde laut Herder „dem Menschengeschlecht zwischengeschoben“ und lediglich um der wissenschaftlichen Übersichtlichkeit Willen eingeführt. Auf diese Weise „leitet [er] auf eine Verschiedenheit der Abstammung, die hier entweder gar nicht stattfindet oder in jedem dieser Weltstriche unter jeder dieser Farben die verschiedensten Racen begreift“ (Herder 2002: 231). Daher betrachtet Herder den Rassebegriff als gänzlich ungeeignet zur Erfassung bzw. Darstellung einer physisch-geographischen Geschichte der Menschheit, um die es ihm vor allem geht.

Mit diesem Kulturverständnis formuliert Herder eine Gegenposition zum damaligen Kulturimperialismus im Rahmen des europäischen Expansionismus und Kolonialismus (vgl. Genthe 1902),¹⁴ wobei er die kulturelle Überlagerung deshalb verurteilt, weil diese in der Regel mit Gewalt einhergeht und den Verlust von eigener Identität bewirkt: „Raubet man ihnen [den Völkern; B.S.] ihr Land, so hat man ihnen alles geraubet“ (Herder 2002: 235). „Man denke nicht, daß die Kunst der Menschen mit stürmender Willkür einen fremden Erdteil sogleich zu einem Europa umschaffen könne“ (ebd.: 256). Mit dieser Kritik an der europäischen Kulturüberlagerung sagt Herder jedoch nicht, dass jeglicher Einfluss und interkulturelle Kontakt vermieden würde. Für Herder dient vielmehr die Diversität der Menschen der geistigen Erziehung des Menschengeschlechts. Entscheidend ist allerdings die aktive, eigenständige und reflexive Verarbeitung der Kultur der Anderen (ebd.: 309). Man kann daher in der Tat sagen, dass Herder kulturelle Innovation durch „Anverwandlung der Fremdkultur“ anstrebt (Kim 2004: 119).

Herder geht ganz grundsätzlich von der Einheit des Menschengeschlechts aus, das in den verschiedenen Regionen der Erde verschiedene Ausprägungen aufweist, ohne jedoch gänzlich voneinander unterschieden zu sein. Damit schafft er zum einen eine Basis für kulturrelativistische bzw. kulturpluralistische Positionen – auch wenn er selbst noch nicht so weit geht – und richtet sich zum an-

14 Theodor Genthe schreibt in seiner Dissertation von 1902: „Jedem Volk und jeder Eigenart desselben will Herder ein Recht gewahrt wissen, darum weiss er auch den grossen Reichen, die durch Eroberungen und Unterjochung vieler und gänzlich verschiedener Völker entstanden, nichts Gutes nachzusagen“ (Genthe 1902: 40).

deren gegen kulturellen Imperialismus, kulturelle Unterdrückung, Deportation (Sklavenhandel), gewaltsame Integration und Rassismus. Sein Ansatz ist jedoch auch geprägt durch eine doppelte Dialektik. Die eine – gewissermaßen vorhegelianische – Dialektik findet sich darin, dass Herder einerseits versucht, Gemeinsames und Verschiedenes zwischen den Menschen zusammen zu denken, wobei andererseits aber in diesem Ansatz auch eine Tendenz zur Universalisierung bzw. Totalisierung – im Hinblick auf das ‚Große Ganze‘ der Menschheit – zum Ausdruck kommt.

Die zweite Dialektik im Sinne einer – beabsichtigten oder unbeabsichtigten – Gegenbewegung betrifft die Ethnisierung des Kulturbegriffs. Einerseits dient Herders erweiterter Kulturbegriff zur Erklärung und Würdigung der verschiedenen, vor allem auch herabgesetzten oder unterdrückten Völkergruppen und damit zur Kritik an einem weit verbreiteten Eurozentrismus. Andererseits ist darin aber auch, wie die Geschichte der Herderinterpretation zeigt, die Saat für Separatismus, Kulturnationalismus und Ethnozentrismus gesät. Diese Kehrseite des Kulturrelativismus ist jedoch ganz ausdrücklich bei Herder noch nicht enthalten, da er als oberstes Ziel der Geschichte eine allgemeine und alle Menschen verbindende Humanität und Glückseligkeit betont; dabei verfängt er sich jedoch in der ersten Dialektik.

Trotz dieser Schwäche ist Herders Ansatz als ein Versuch zu bewerten, den europäischen Überlegenheitsanspruch und damit die eurozentrische Position in ihre Schranken zu verweisen. Es ist also nicht Herders Verständnis von Kultur, sondern vielmehr das eurozentrisch-universalistische Kulturverständnis, das den Imperial- und Kolonialmächten Europas im 19. Jahrhundert und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Legitimationsgrundlage für ihren Machtanspruch verschaffte und *wogegen* Herder seine erweiterte Kulturauffassung stellt. Ich bewerte Herders Position daher als ein kritisches Unternehmen innerhalb der europäischen Denktradition, in dem versucht wird, mittels der Kategorie ‚Kultur‘ völkerspezifische Eigenheiten und die allgemeine menschliche Verbundenheit zusammen zu denken – ein Unternehmen, das gerade im interkulturellen und postkolonialen Kontext große Relevanz besitzt.

3. Welschs Transkulturalitätskonzept

Wie bereits erwähnt, versteht Welsch Transkulturalität im Sinne einer „neuen Struktur der Kulturen“, die „über den traditionellen Kulturbegriff *hinaus-* und durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich *hindurchgeht*“ (Welsch 2000: 335-36). Die neue Struktur zeigt sich ihm auf der Makroebene in

den „externen Vernetzungen der Kulturen“, also deren Verbundenheit und Verflochtenheit, und damit ganz allgemein in „Hybridisierung“ (ebd.: 336-37). Diese Durchdringungen und Verflechtungen finden sich in allen kulturellen Bereichen: von der Konsumkultur über Popkultur und Fußballclubs bis hin zur Medizin, von Alltagsformen ganz zu schweigen (Welsch 2010: 43-44). Auf der Mikroebene der Individuen offenbart sich die neue Struktur darin, dass wir „kulturelle Mischlinge“ sind. Diese neue Art von kultureller Identität muss allerdings von der nationalen Identität unterschieden werden – Welsch spricht von der Notwendigkeit der „Entklammerung“ dieser beiden Identitätsformen (Welsch 2000: 339-40). Die „interne Transkulturalität“ ermöglicht es letztlich den Individuen, mit der „externen Transkulturalität“ zurechtzukommen (Welsch 2010: 47).

Auch wenn es mit dem Transkulturalitätskonzept um einen neuen Kulturbegriff geht, der nicht mehr die traditionellen Einzelkulturen bezeichnet, spricht Welsch nach wie vor von Kulturen. Er betont, dass Transkulturalität als Diagnose, und zwar als „temporäre Diagnose“ betrachtet werden muss, da sich der Kulturbegriff in einem „Übergangsprozess“ befindet. Auch nach dem Übergang werden immer noch Kulturen bestehen, allerdings mit dem Unterschied, dass dann „die Bezugskulturen selbst schon Kulturen im Sinn der Transkulturalität sind“ (Welsch 2000: 341, FN 37). Auf eine Formel gebracht, könnte man sagen: Ziel des Transkulturalitätskonzepts ist es, Kultur als Transkultur zu verstehen.

Den Vorteil des Transkulturalitätskonzepts gegenüber den Konzepten der Globalisierung und der Partikularisierung sieht Welsch vor allem darin, dass es sowohl den global-universalistischen als auch den lokal-partikularistischen Aspekten der gegenwärtigen Entwicklungen gerecht wird. Transkulturalität bedeutet nämlich mitnichten eine zunehmende Homogenisierung der unterschiedlichen Kulturen, sondern vielmehr eine „neue Diversität“:

Die transkulturellen Netze sind [...] aus unterschiedlichen Fäden zusammengesetzt und auf unterschiedliche Weise gewebt. Daher wird [...] im Ergebnis erneut ein hoher Grad an kultureller Mannigfaltigkeit bestehen – er ist gewiss nicht geringer als derjenige, der traditionell zwischen den Einzelkulturen vorlag. Nur kommen die Unterschiede jetzt nicht mehr durch das Nebeneinander klar abgegrenzter Kulturen (wie bei einem Mosaik) zustande, sondern sie bestehen zwischen unterschiedlichen Netzversionen. Die Differenzierungsmechanik ist also komplexer geworden (Welsch 2000: 347).

Da es auf diese Weise zwischen den transkulturellen Netzen sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten gibt, sind sie

untereinander insgesamt anschlussfähiger, als die alten kulturellen Identitäten es je waren. Somit begünstigt der neue Typ von Unterschieden von seiner Struktur her eher Koexistenz

als Konflikt. Die transkulturell unterschiedlichen Formen sind von den alten Problemen der *separatistischen* Differenz frei (Welsch 2000: 348).

Gerade hier sieht Welsch die Transkulturalität mit Ulf Hannerz' Konzept der Kreolisierung verbunden (Welsch 2000: 341, FN 36). Hannerz weist darauf hin, „daß der kulturelle Austausch zwischen Ländern und Kontinenten sehr wohl zu einer anderen Art von kultureller Diversität führen könnte, die eher auf Verbindungen als auf Autonomie beruht“ (Hannerz 1992: 266, FN 30).¹⁵

Für Welsch besitzt das Transkulturalitätskonzept sowohl einen deskriptiven Vorteil, da es eine adäquate Beschreibungsmöglichkeit der gegenwärtigen Situation bietet, als auch einen „rekommendativen“, empfehlenden Vorteil, der die Möglichkeit zur Begegnung ohne den Verlust von Eigenheit beinhaltet:

Die Empfehlung lautet, diese Perspektive der Transkulturalität einmal zu erproben [...]. Dann mag man entdecken, dass inmitten der angeblichen Uniformierungsprozesse zugleich neue Differenzierungen erfolgen und dass inmitten der Unterschiede auch Gemeinsamkeiten bestehen, die Anschluss- und Übergangsmöglichkeiten begründen (Welsch 2000: 350).

Damit wird Welsch weitgehend seiner Forderung nach einem verantwortungsbewusst gestaltenden Umgang mit Kulturbegriffen gerecht und man kann mit ihm den Begriff der Transkulturalität als „deskriptiv adäquat, normativ gerechtfertigt und vor allem pragmatisch weiterführend“ (Welsch 2000: 344) bezeichnen. Transkulturalität ist damit der zeitgemäße Ausdruck für die de facto „hybride“ Verfasstheit von Kultur – diese Diagnose ist das Ergebnis der Entlarvung des kulturellen Homogenitätsmythos und der Erkenntnis, dass sich die heutigen Kulturen aufgrund der zunehmenden Migrationsbewegungen verändert haben.

Dennoch ist an dieser Stelle eine kritische Hinterfragung von Welschs Betonung der *neuen* Struktur der Kulturen¹⁶ berechtigt. Welsch bemerkt dazu, dass die transkulturelle Verfassung von Kulturen zwar immer schon Fakt war, aber zugunsten einer nationalistisch motivierten kulturellen Reinheitsfiktion „übersehen“ wurde (Welsch 2000: 342). Dennoch geht Welsch implizit davon aus, dass historisch traditionelle Gesellschaften in geringerem Maße durch Transkulturalität strukturiert waren und ist somit nicht vor der Tendenz und Gefahr gefeit, das ‚traditionelle‘ Kulturverständnis der Vergangenheit und traditionellen Gesellschaft-

15 Zitiert nach Welsch 2000: 347, FN 44.

16 Siehe dazu Welsch 2000: 336 FN 27: „Ich suche mit diesem Terminus [der Transkulturalität; B.S.] vielmehr der geschichtlich veränderten Verfassung *heutiger* Kulturen Rechnung zu tragen.“ Damit grenzt sich Welsch von Elmar Holensteins „transkulturellen Invarianzen“ sowie von der „reziproken Anthropologie“, der wechselseitigen Interpretation der Kulturen, wie sie die internationale Vereinigung ‚Transculturala‘ verfolgt, ab (ebd.).

ten zuzuordnen und Transkulturalität in erster Linie auf moderne bzw. zeitgenössische Gesellschaften zu beziehen (vgl. Schulz in diesem Band).

Des Weiteren beachtet Welsch nicht, dass es, auch wenn „heute vielfach die gleichen Probleme und Bewusstseinslagen in den angeblich so grundverschiedenen Kulturen“ auftreten – genannt werden hier die Menschenrechtsdiskussionen, die feministische Bewegung oder das ökologische Bewusstsein (Welsch 2000: 337) –, gänzlich verschiedene *Perspektiven* auf diese „gleichen Probleme“ gibt. Dieser Blick von den anderen Seiten aus ist dabei nicht einfach nur ein anderer, sondern meist ein durch die koloniale Vergangenheit, durch Gewalt und Unterdrückung geprägter Blick. Die gegenwärtigen Auswirkungen der kolonialen Vergangenheit finden sich allerdings nicht nur in den Gebieten der ehemals Kolonisierten, sondern auch in den Gebieten der ehemaligen Kolonialmächte.

Wenn es daher bei Welsch heißt: „Die Lebensform eines Ökonomen, eines Wissenschaftlers oder eines Journalisten ist nicht mehr einfach deutsch oder französisch, sondern – wenn schon – europäisch oder global geprägt“ (Welsch 2000, 337), dann klingt das ein wenig so, als habe Welsch bei seiner Rede von Transkulturalität in erster Linie die Großstadt- und Metropolen-Kultur aus europäischer (und männlicher)¹⁷ Sicht im Hinterkopf. Die hier vorherrschende Situation des ‚trans‘ bedeutet jedoch lediglich, dass kulturelle Vielfalt verwoben ist mit westlichen und ostasiatischen Technologiestandards und letztlich alles durchdrungen ist von der euro-nordamerikanischen Macht der Ökonomie. Indem Welsch den Machtaspekt nicht weiter beachtet, bleibt er hier einer eurozentrischen Perspektive verhaftet, die sich immer dann findet, wenn eine allgemeine Gesellschafts- bzw. Kulturanalyse andere Perspektiven nicht aktiv miteinbezieht.¹⁸ Den Versuch, seine Beschreibung der neuen Kulturstruktur der Transkulturalität in den Rahmen ökonomisch-politischer Machtprozesse einzubetten, unternimmt Welsch in seinem Aufsatz von 2010. Hier schreibt er, dass die Hauptwirkkräfte der Makroebene stets Machtprozesse seien – allen voran die kapitalistische Ökonomie und politische Herrschaftsstrukturen – und Identitätsbildung daher oft „durch Zwang, Not und Armut“ sowie „mannigfache[] Einschränkungen und äußere[n] Druck“ gekennzeichnet“ ist (Welsch 2010: 53). Allerdings bestehe letztlich für alle – auch für die „Privilegiertesten“ – eine Begrenzung der Optionen zur Zusammenstellung des „Identitätsfächers“, und es „ändert nichts daran, dass die Identitäten heu-

17 In seinem Aufsatz von 2010 fügt Welsch im ansonsten gleichlautenden Satz die weiblichen Formen ein: „Die Lebensform von Ökonom/-inn/-en, Wissenschaftler/-inn/-en und Journalist/-inn/-en ist nicht mehr [...]“ (Welsch 2010: 43).

18 An dieser Stelle sei an die „Minimalregel“ des Philosophen Franz Martin Wimmer erinnert: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren“ (Wimmer 2004: 51).

Transkulturelle Genderforschung

Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und
Geschlecht

Mae, M.; Saal, B. (Hrsg.)

2014, VIII, 297 S. 9 Abb., 2 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-531-19437-0