



***AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM  
BEGRIFF TRANSKULTURALITÄT UND  
SEINEN IMPLIKATIONEN  
BEGRIFFSVERWIRRUNGEN UND IHRE  
KONSEQUENZEN FÜR DEN  
WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN DISKURS***

**Fatma Mahmoud Salah al-Din Oukasha**



*AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM BEGRIFF TRANSKULTURALITÄT  
UND SEINEN IMPLIKATIONEN*

**AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM BEGRIFF  
TRANSKULTURALITÄT UND SEINEN  
IMPLIKATIONEN**

**BEGRIFFSVERWIRRUNGEN UND IHRE KONSEQUENZEN FÜR DEN  
WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN DISKURS**

Kaum eine andere Entwicklung hat das akademische wie das Alltagsdenken in den letzten Jahren so beschäftigt, wie die jene des kulturbedingten gesellschaftlichen Lebens. Mehrere Theorien wurden in diesem Zusammenhang entworfen. Zahlreiche Kulturwissenschaftler und Soziologen arbeiteten intensiv daran, um Konzepte zu entwickeln, die mit den gewandelten kulturellen Kontexten umgehen können. Unter diesen Konzepten ist das - mit Recht - attraktive Konzept der Transkulturalität zu erwähnen. In den letzten 10 Jahren hat der Ansatz der Transkulturalität an Resonanz zugenommen. Der folgende Beitrag wird sich daher mit dieser Begrifflichkeit aus verschiedenen Aspekten auseinandersetzen.

***Zum Aufbau und Ziel der Forschungsarbeit:***

Die vorliegende Studie gliedert sich in drei Teilen. Der erste Teil befasst sich mit der Kritik des Begriffs "Transkulturalität", den der Philosoph Wolfgang Welsch 1992 vorschlug. Diese kritischen Bemerkungen beziehen sich zuerst auf ein paar Punkte, die der Forscherin im Laufe der Lektüre problematisch schienen. Anschließend ist auf andere kritische Ansätze zurückzugreifen, die gegen Transkulturalität argumentieren.

Der zweite Teil wirft einen kurzen Blick auf die verschiedenen Verwendungen des Begriffs "Transkulturalität" mit seinen ähnlichen Prägungen in wissenschaftlichen Schriften. Die Studie möchte zeigen, wie diese Verwendungen

des Begriffs im Bezug auf ihre jeweilige theoretische Basis verschiedenartig sind, und wie diese verwirrende Uneinheitlichkeit des Begriffsbezugs sowie seine Interferenz mit anderen Begriffen auf den wissenschaftstheoretischen Diskurs negativ auswirken können.

Im dritten Teil möchte die Arbeit das Verhältnis des Begriffs Transkulturalität mit anderen Kulturkonzeptionen und Welterscheinungen diskutieren.

Zum Schluss scheint es sinnvoll zu fragen, inwieweit die wissenschaftstheoretische Diskussion diesen Begriff als Ersatz für bereits vorhandene Kulturbegriffe- und auffassungen benötigt oder überhaupt als Ziel anzustreben hat.

### ***Forschungsstand***

Soweit mir bekannt, gibt es nur wenige Studien, die sich kritisch mit Welschs Annahmen zur Transkulturalität im Einzelnen auseinandersetzen. In ihrem Buch „Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung“ kritisieren die Autoren Yousefi/Braun an einer Stelle Welschs Ablehnung des Begriffs „Interkulturalität“. Darauf wird jeweils an der betreffenden Stelle verwiesen. Ähnliche Kommentare zur Kritik des transkulturellen Konzepts werden auch übersichtlich am Ende des ersten Teils erörtert.

Ich kenne kaum Forschungen, die die unterschiedlichen Begriffsbezeichnungen als verwirrend bezeichnen. Einzig zu erwähnen wäre hier der Sammelband H. Reimanns „Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft“ (1992). Dort wird in der Einleitung grob auf die umstrittene verwendete Terminologie (zu kulturwissenschaftlichen Phänomenen) eingegangen, was im zweiten Teil der Arbeit zitiert wird.

Mit der Beziehung des Begriffs Transkulturalität zu anderen Kulturkonzeptionen beschäftigen sich viele Schriften,

hauptsächlich wiederum der oben erwähnte Sammelband Reimanns. Hier stößt der Leser auf inhaltsreiche Annäherungen zum Phänomen des Transkulturellen, jedoch jeweils ohne Bezug zum Hintergrund des Begriffs „Transkulturalität“, wie er von Welsch verstanden sein will.

Weitere Ausführungen zu dem Begriff findet man auch in anderen Schriften Welschs. Darunter ist neben dem hier detailliert besprochenen Beitrag „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ vor allem „Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen“ (1992) zu nennen.

Ein weiteres bedeutsames Essay ist J. Demorgons „Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur“ (2006), das sich u.a. mit „Paradoxien der transkulturellen Perspektive“ auseinandersetzt. Bemerkenswert dabei ist, dass W. Welsch als Wegweiser des Begriffs gar nicht erwähnt oder zitiert, sondern nur auf den philosophischen Hintergrund der transkulturellen Perspektive u.a. bei Habermas eingegangen wird.

Weiter ist auf das ziemlich aktuelle Werk „Kulturen in Bewegung“ (2012) von D. Kimmich hinzuweisen. Diese Sammlung von Aufsätzen zu den verschiedenen kulturtheoretischen Konzeptualisierungen wird mit Welschs Beitrag „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ eingeleitet.

### ***Erster Teil:***

Vorliegende kritische Gedanken basieren auf der Lektüre des Beitrags "Was ist eigentlich Transkulturalität" von Wolfgang Welsch<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zitiertes Beitrag entstammt der Online-Quelle: [www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf](http://www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf), erschienen u.a. in: Lucyna Darowska u. Claudia Machold (Hrsg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*. Transcript-Verlag 2009.

### **Hintergrund:**

Das Konzept der "Transkulturalität" hat der Philosoph Wolfgang Welsch erstmal in seinem Aufsatz "Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen" (1992)<sup>2</sup> vorgestellt. Mit diesem Begriff stellt sich Welsch dem traditionellen "Kugelmodell der Kultur" entgegen. Nach ihm bildet das Kugelmodell die theoretische Basis für die Begriffe 'Interkulturalität' und 'Multikulturalität'. Das Kugelkonzept der Kulturen geht auf Johann Gottfried Herder<sup>3</sup> zurück, nach dem Kulturen wie Kugeln aufgefasst werden, die einander "abstoßen" und bekämpfen müssen. Welsch sieht die Begriffe 'Interkulturalität' und 'Multikulturalität' insofern unzulänglich, da sie Kulturen als in sich homogen darstellen und demnach voneinander separieren und abgrenzen. 'Transkulturalität' dagegen versteht die Kulturen als miteinander verflochten und durch Mischungen gekennzeichnet. "Hybridisierung" sei nämlich das Leitbild zeitgenössischer Kulturen<sup>4</sup>.

Meine Kritikpunkte in der vorliegenden Studie beziehen sich vor allem auf bestimmte Implikationen des Begriffs und auf Argumentationsstrukturen, die m. E. nicht immer logisch scheinen. Im Folgenden werden einige dieser kritischen Stellen im Einzelnen skizziert und zusammenfassend kommentiert. Es geht dabei wesentlich um die Grundlage der begrifflichen Bildung von Welsch, die eigentlich auf einem Abbau herkömmlicher Kulturauffassungen beruht. Die Studie versucht zu zeigen, wie dieses Ablehnen von Begriffen wie

---

<sup>2</sup> Wolfgang Welsch: "Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", In: *Information Philosophie* (1992), Heft 2, 5-20.

<sup>3</sup> Vgl. Johann Gottfried Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) sowie *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791).

<sup>4</sup> (Vgl. Welsch 2009: 2f)

Interkulturalität und Multikulturalität ungenügend begründet ist.

### ***1- "Zwei Bedeutungsdimensionen des Kulturbegriffs"***<sup>5</sup>

Um anfangs die Problematik grob anzudeuten, beziehe ich mich auf die Teilung des Kulturbegriffs nach Welsch in zwei Bedeutungsdimensionen: eine inhaltliche und eine extensionale Bedeutung. Die inhaltliche Bedeutung "umfasst Alltagsroutinen, Kompetenzen, Überzeugungen, Umgangsformen, Sozialregulationen, Weltbilder und dergleichen". Die andere deutet "eine geographische oder nationale oder ethnische *Extension* dieser Praktiken" an. Nun beschränkt Welsch seine begriffliche Diskussion und Theoriebildung auf die zweite extensionale Bedeutung mit dem Argument, beide Bedeutungsdimensionen "nicht wie selbstverständlich zu amalgamieren, sondern unterschieden zu halten" (Welsch 2009: 1). Gerade diese Unterscheidung, worauf eine einseitige Betrachtung der Kultur eines Volkes und sogar Gespräche über die "kulturelle Identität der heutigen Individuen" (Ebd.: 5) folgen, scheint unlogisch und fragwürdig. Auch wenn man diese Reduzierung des vorgeschlagenen Konzepts auf extensionaler Kulturbedeutung hinnimmt, dann verstehen sich seine Bemerkungen (im Laufe dieser und anderer Abhandlungen) zum Individuum und seiner Interaktion mit anderen Kulturen und Lebensformen als oberflächlich, nämlich weil sie so lediglich das äußere Leben des Individuums betreffen und nicht seine inneren Überzeugungen behandeln.

---

<sup>5</sup> Diese und folgende Unterschriften in Anführungszeichen entstammen dem Originaltext von Welsch und erscheinen dort auch als Zwischentitel, die ich hier kommentieren möchte.

Aus diesen und anderen Gründen scheint es meines Erachtens schwer, die beiden wesentlichen Bedeutungsdimensionen der Kultur voneinander zu trennen. Vielmehr begleiten sie sich, wie ein Individuum sein "Ich" begleitet. Jede Trennung der Bedeutungsinhalte der Kultur ist insofern unrealistisch. Dies bezeugen schon die Ausführungen von Welsch selbst: das Gespräch über die "Identitätsbildung der Kulturen" geht über eine extensionale Bedeutung der Kultur hinaus zur inhaltlichen Bedeutungsdimension (Vgl., ebd.: 9).

## **2- "Mißerfolgsgeschichte interkulturellen Dialogs"**

Dank der Einschränkung auf einer Bedeutungsdimension ist beim Welschen' Kulturmodell eine wichtige Komponente der inhaltlichen Bedeutung von Kultur außer Acht gelassen, nämlich "Überzeugungen", und insbesondere religiöse Überzeugungen. Das Übersehen dieses wesentlichen Bestandteils jeder Kultur könnte Ursache für die Unzulänglichkeit des Begriffs sein. Denn wer die religiöse Geschichte jeder Kultur verfolgt, kann einfach feststellen, dass religiöse Überzeugung bzw. Glauben den Prozess der "Transkulturalisierung" im Sinne von Verflechtungen und Mischungen schwer durchlaufen kann. Religionsritualen z.B. können diesem Konzept der "Hybridisierung" nicht überall unterworfen sein. Beispiele dafür sind endlos.

Daher ist er zur Meinung, dass der interkulturelle Dialog gescheitert sei (Vgl., ebd.: 7f). Gründe dafür seien die falsche Auffassung des Begriffs "Interkulturalität", der die Kulturen wie sich gegenseitig stoßende Kugeln vorstelle.

Herders Kugelkonzeption der verschiedenen Kulturen ist nicht notwendig normativ für andere Kulturkonzeptionen. Die Begriffe "Interkulturalität" und "Multikulturalität" sind in einem Kontext mit einem anderen Kulturverständnis



entstanden. Insofern ist seine Kritik vor allem an dem Begriff der Interkulturalität problematisch. Denn es ist nicht mehr geklärt, „inwieweit er diesen überhaupt verstanden hat“<sup>6</sup>. Auch wenn der interkulturelle Dialog angeblich gescheitert sei, dann mag dies m.E. an anderen Gründen liegen. An dieser Stelle wäre das traditionelle Kugelmodell der Kulturen nicht ganz unvorstellbar. Die entscheidende Frage ist dann: Wann und wo? Wie oben angedeutet, ist das inhaltliche Element der Kultur "Überzeugungen" von besonderer Relevanz. Man müsste hier eine kleine, aber wesentliche Unterscheidung machen, und zwar zwischen religiösen Überzeugungen und anderen inhaltlichen oder extensionalen Komponenten des Kulturbegriffs. Und weil Überzeugungen überall keine Verhandlungen erlauben, deshalb erbringt der "interkulturelle Dialog" in dieser Hinsicht keine wünschenswerten Ergebnisse. Erst dann wenn der Dialog Druck auf Überzeugungen ausübt, zeigen sich verschiedene Kulturen wie Kugeln gegeneinander, die nicht selten "einander abstoßen und bekämpfen".

Das mag nämlich nicht an dem theoretischen Hintergrund dieses oder jenes Begriffs zu liegen, sondern an der Qualität und Mentalität des Dialogs selbst.

---

<sup>6</sup> Die Überholung der Idee von Kulturkreisen ist in der Ethnologie keineswegs neu. Zu den Vertretern eines modernen Kulturkonzeptes gehört Clifford Geertz, der „Kultur als selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe interpretiert“. Dabei wird der „Netzwerkbegriff“ immer wieder vertreten. „Auch das Interkulturalitätskonzept, dem er[Welsch] eine „Erfolgsunmöglichkeit“ unterstellt, hat sich inzwischen dahin weiterentwickelt, dass Kulturen nicht mehr nur Nationen, Sprachgruppierungen oder ethnischen Gruppierungen zugeschrieben werden, sondern auch – ganz im Sinne der ethnologisch-soziologischen Forschung zu Subkulturen – unterschiedlichen gesellschaftsinternen Gruppierungen“. Vgl. dazu IKUD®Seminare (2011): „Transkulturalität: Interkulturell vs. transkulturell“, unter: <http://www.ikud-seminare.de/LINKNAME.HTML> (Abgerufen am 10.09.2015).

Man kann schließlich behaupten, dass manche 'Berührungsbereiche' der Kultur "verflochten", "aufgebrochen" und "hybride" sind, während andere "kugelartig", "monokulturell" und "anstößig" sein können.

Deshalb braucht man wiederum bei der Bildung eines Kulturbegriffs – so weit wie möglich – eine ganzheitliche Betrachtung aller Begriffsdimensionen. Man darf nicht eine ausblenden, sonst missversteht man laufende und angehende Kulturprozesse.

### 3- *"Transkulturalität in der Geschichte"*

Als ein Beispiel für Transkulturalität in der Geschichte führt Welsch das Musterbeispiel 'Griechenland', dessen Kultur "ohne Ägypten und Asien, Babylonien und Phönizien" gar nicht zu verstehen sei (Vgl., ebd.: 8). Das ist absolut richtig. Diesem romantischen Beispiel steht aber krassere, blutige Beispiele gegenüber, nämlich die vom Dreißigjährigen Krieg, vom 100-jährigen Krieg zwischen England und Frankreich, vom Krieg Napoleons gegen Europa sowie vom ersten und zweiten Weltkrieg. In einem ähnlichen Zusammenhang der Weltgesellschaft und Weltkultur fügt W. Wilss hinzu: "Außerhalb Europas kann man verweisen auf die Konfrontation Griechen vs. Barbaren, Christen vs. Ungläubige, sodann die Kreuzzüge (das erste europäische Gemeinschaftswerk), den Nord/Süd-Konflikt, die Europäisierung Amerikas und die Amerikanisierung Europas"<sup>7</sup>. Ich darf hier auch auf den Krieg Amerikas gegen den Irak und auch auf andere in der nahen Zukunft sehr wahrscheinliche Konflikte verweisen.

---

<sup>7</sup> Wolfram Wilss (Hrsg.): Weltgesellschaft, Weltsprache, Weltkultur: Globalisierung versus Fragmentierung. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2000, S. 2f.

Die Schuld lag damals und heute nicht allein an Herders Philosophie der Kugelkulturen. Es sind letztlich politische und wirtschaftliche Interessen die eigentlichen Triebfaktoren. An dieser Stelle sind heikle inhaltliche Komponente der Kultur nicht besonders angesprochen, wie manchmal religiöse Überzeugungen im Zuge eines 'kompromisslosen interkulturellen Dialogs'. Es werden diesmal "extensionale" Bedeutungselemente der Kultur berührt bzw. angegriffen, die leider keine Sprache außer Krieg verstehen. Und das bedeutet selbstverständlich keine Identifizierung mit Samuel Huntington's Theorie „Clash of civilizations“, sondern im Grunde ein „Lob des »Nebeneinander«“, um mit Dorothe Kimmich (2012) zu solidarisieren.

Ich verstehe, dass mit dem Begriff "Transkulturalität" die alten Auffassungen von Kulturunterschieden beseitigt werden müssten, die vor allem für Kriege und Konflikte überall geführt hatten. Aber die nahe und ferne Realität spricht leider gegen dieses romantische, utopische Bild. Irgendwann und irgendwo haben 'grenzüberschreitende Interessen' das letzte Wort zu sagen.

Dazu abschließend noch eine kleine Bemerkung zu diesem Abschnitt von Welsch. Wenn Carl Zuckmayer „die faktische gesellschaftliche Transkulturalität“ mit Recht genuin beschreibt, nämlich von Völkern, die sich vermischt haben: „Vermischt – wie die Wasser aus Quellen und Bächen und Flüssen, damit sie zu einem großen, lebendigen Strom zusammenrinnen.“ (Welsch, ebd.: 8f, zitiert nach Zuckmayer 1978: 149), löst das die „Homogenitätsfiktion“ (Welsch, ebd.: 9) nicht ganzheitlich ab, sondern spricht für eine ‚kultivierte‘ Heterogenität. Eigentlich sind wir alle die Söhne Adams. Wir haben naturgemäß viele Gemeinsamkeiten. Trotzdem gibt es Verschiedenes innerhalb dieses Gemeinsame, was man als ‚Identität‘ nennen mag. Das ist wie Fingerabdruck, der zwar

das Eine vom Anderen unterscheidet, vor allem aber nicht ‚trennen‘ soll. Und dieser gemeinsame lebendige ‚Strom‘ hindert uns nicht und wird uns nicht hindern, vom ‚eigenen Volk‘ bzw. von der ‚eigenen Identität‘ zu sprechen – betont aber wieder ohne Rassismus oder Ethnozentrismus.

Zuckmayers literarische Beschreibung lässt sich an einen Vers aus dem Quran erinnern, den ich hier gerne zitieren möchte – auch wenn dies als erster Exkurs scheint, aber die Argumentationskette vervollständigen mag:

„Oh ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Weib erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, daß ihr einander kennen möchtet. Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Allah der, der unter euch der Gerechteste ist“.<sup>8</sup>

Die Rede ist hier von Völkern und Stämmen, die naturgemäß heterogen bzw. unterschiedlich sind, sonst wäre die Rede von Leuten oder Menschen. Aber die Begegnung soll mit dem Ziel sein, das Homogene bzw. das Gemeinsame herauszufinden. Frömmigkeit bzw. Gerechtigkeit in allen menschlichen Hinsichten, so der Vers, gilt hier als der globale Maßstab, im Sinne von „transkulturellen Invarianzen“ des Menschlichen (Nieke 2008: 173).

#### **4- "Transkulturalität in der Hochschule"**

Unter diesem Titel prägt Welsch einen neuen Begriff der "Transdisziplinarität" in der Hochschule. Er plädiert damit für Verflechtungen und Querverbindungen von unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen, etwa dass geistes- und naturwissenschaftlichen Kulturen "sich aufeinander zubewegen und einander austauschen sollten" (Ebd.: 11).

---

<sup>8</sup> Der Koran auf Deutsch: <http://www.koran-auf-deutsch.de/49-die-wohnungen-al-hudschur%C3%A1t>. Abgerufen am 22.09.2015.

Traditionelle "separatistische Denkform", die zur "Disziplinarität" der Wissenschaften geführt habe, müsse mit Hilfe dieser "transdisziplinären" Konzeption beseitigt werden:

Üblicherweise werden die einzelnen akademischen Disziplinen ganz ähnlich aufgefasst wie die einzelnen Kulturen im alten Kugelmodell. Die Disziplinen gelten als ebenso separiert, abgeschottet und kugelartig. (...) Die alten Kugeln müssen aufgebrochen, Verbindungen müssen wahr-genommen und hergestellt werden. (Ebd.: 12)

Eigentlich erfahren die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen diese methodische Entwicklung schon seit langer Zeit, seitdem die Tendenz zur "Interdisziplinarität" gerade auf internationaler Ebene klare Züge gewonnen hat. Man kann hier Forschungstendenzen wie "translation studies" erwähnen, die das methodische Instrumentarium der vergleichenden Literaturwissenschaft auf die Übersetzung anwenden. Das war damals auch eine neue Herangehensweise an wissenschaftliche Fragestellungen. Es folgten danach außerhalb Amerikas viele, auch "interdisziplinäre" Ansätze, im Sinne von "grenzüberschreitenden" Forschungstendenzen (Vgl. Mary Snell-Hornby 2000), nicht zu schweigen von neu entstandenen Wissenschaftsdisziplinen wie etwa Neurolinguistik, Psycholinguistik, Soziolinguistik usw., die durchaus alte "separatistische Denkformen" längst überwunden haben. Jörg Schönert spricht in diesem Zusammenhang von den bedeutsamen Erweiterungen des Gegenstandsbereichs der Sprach- und Literaturwissenschaft. Dabei haben „transdisziplinäre Perspektiven“ zu einer Reihe von „Bindestrich-Linguistiken“ geführt. Als Beispiele erwähnt Schönert etwa Sozio-, Psycho-, Computer-Linguistik usw. (Vgl. Schönert 1995:11), jedoch ist mit „transdisziplinär“ hier „interdisziplinär“ gemeint.

Allerdings geschah und geschieht diese Erweiterung auf rationale, gemäßigte Art und Weise, die die "Wissenschaftlichkeit" jeder Forschung garantiert. Denn was ist eigentlich 'zusätzlich' zu erwarten von Durchdringungen und Verflechtungen unterschiedlicher wissenschaftlicher Kulturen? Es fehlt ein konkretes, praktikables Muster gegenüber dem häufigen 'interdisziplinären' Denkmuster.

Leider wird das häufige Konzept der "Interdisziplinarität" von Welsch ausdrücklich kritisiert, und zwar m.M.n. von einem subjektiven, vorurteilshaften Standpunkt aus:

Interdisziplinarität hält ja an der Vorstellung der Disziplinen als selbständiger Dominien fest – nur dass diese einander dann auch noch etwas zu sagen haben sollen. Aber so ist und bleibt Interdisziplinarität etwas Sekundäres und Aufgesetztes; sie kommt netterweise, aber immer zu spät zu den Disziplinen hinzu. Die ganze Organisationsweise der Interdisziplinarität zeigt dies: Vertreter unterschiedlicher Fächer kommen auf Zeit, durch guten Willen, im Sinn eines humanistischen Bildungsideals, wegen weitgespannter Interessen etc. zusammen, tauschen sich aus – und gehen dann wieder an ihre disziplinär getrennten Plätze zurück, als wäre nichts gewesen. Es war auch nichts. (12)

Gegenüber einer solchen überkritischen Stelle bin ich skeptisch. Man braucht doch eine gewisse Disziplinarität innerhalb jeder Wissenschaftsdisziplin. Ebenso braucht die Wissensgesellschaft Spezialgebiete, deren Auflösung unbedingt zur Vernichtung jedes Wissenschaftsideals führen kann. Woher kommt dieses Vorurteil: "Es war auch nichts"? Wenn nichts gewesen wäre, hätten doch solche Begriffe wie "Interkulturalität" und "Interdisziplinarität" gar nicht entstanden. Man bräuchte nur noch Zeit und Geduld, bis sich neu entstandene Auffassungen entwickeln und einwirken lassen.

Eigentlich aber stimme ich Welsch zu, wenn er meint, dass Wissenschaftskulturen dieses Scheuklappendenken längst schon hätten überwinden müssen, vor allem primär auf Ebene der Universitäten, unter den verschiedenen Abteilungen selbst. Aber dieser Appell gilt schon lange als Wunsch der interdisziplinären Richtung. Die starren universitären Instanzen sind es, die m.E. bis jetzt an vielen Orten abwehren, eine ‚echte‘ interdisziplinäre Forschungsarbeit von dieser oder jener Abteilung anzuerkennen. Dies geschieht mit dem geläufigen Argument, es gehöre nicht zum Fachinstrumentarium oder Curriculum usw. Was Welsch in diesem Kontext beschreibt: „Veritables Wissen kann heute nicht mehr disziplinär organisiert werden, sondern muss transdisziplinär sein“ (Ebd.: 12), ist im Grunde der intendierte Akt der Interdisziplinarität. Der Inhalt ist nämlich keine Neuigkeit, was das Zitat von Jürgen Mittelstraß (Ebd.: 12) bestätigt. (Von daher ist Transdisziplinarität in der Wissenschaft mit Recht zukunftsbezogen; als eine konsequente Folge der Interdisziplinarität.)

Es bleibt am Ende zu fragen, wenn diese von Welsch als Manko der Interkulturalität vorgestellten Kritikpunkte keine empirische Wirklichkeit darstellen, inwieweit ein neuer Begriff wie "Transdisziplinarität" für die wissenschaftliche Forschung nutzbringend bzw. konstruktiv ist. Es fehlt nämlich immer noch ein objektives, nachvollziehbares Beispiel für die vorgeschlagene Transdisziplinarität, an dem sich die Erwartungen orientieren könnten.

### ***5- "Transkulturelle Prägung der Individuen"***

Sätze wie „Wir sind kulturelle Mischlinge. Die kulturelle Identität der heutigen Individuen ist eine patchwork-Identität.“ (Ebd.: 5) benötigen eigentlich eine nähere wissenschaftliche Dokumentierung und Differenzierung. Wer

sind wir? Welche Menschen sind genau damit gemeint? Menschen im Osten oder im Westen? Und in welchem Grad sind sie „in sich“ transkulturell? Auf welchen Daten beruhen diese Annahmen? Leider beziehen sich die Beobachtungen Welschs hier auf oberflächliche Konstellationen. Als Beispiele für innere Pluralität bei „exquisiten Subjekten“ beruft sich Welsch z.B. auf die Worte des großen amerikanischen Dichters Walt Whitman: „I am large ... I contain multitudes“ (Ebd.: 5), sowie auf das berühmte Stück Peer Gynt von dem norwegischen Dramatiker Henrik Ibsen. Bei der Erforschung seiner Identität entdeckt Gynt, dass er mehrere Personen in sich hat: „einen Passagier, einen Goldgräber, einen Archäologen, einen Propheten, einen Bonvivant usw.“ (Ebd.: 5).

Eigentlich bedeuten die Worte Whitmans nicht, dass er keine eigene „multitude“ hat, also keine eigene Lebenswelt oder sogar keine eigene Identität. Aber er ist in der Lage, andere verschiedene „multitudes“ in sich aufzunehmen. Auf seinen realen Charakter bezogen (im Gegenteil zur literarischen, utopischen Figur), besitzt er nämlich einen weiten Horizont, ein breites geistiges Fassungs- und Toleranzvermögen, das ihn befähigt, ‚andersartige‘ Identitäten mitzuleben und mitfühlen zu können. Das spricht also nicht dagegen, dass er sich im Laufe des Prozesses des Mitfühlens oder Mitlebens mit anderen Identitäten bzw. Kulturen beeinflussen ließ; jedoch ist dieser Einfluss wahlfrei und beliebig, was das Generalisierungskonzept der Transkulturalität problematisch macht.

Ähnlich versteht es sich auch bei Ibsens Hauptfigur Peer Gynt, der eine ganze Reihe von Personen in sich hat. Das sind keine unterschiedliche Identitäten im Sinne von Lebenswelten oder Kulturen, sondern einfach verschiedene Charaktere oder Lebensweisen, anders gesagt ‚Momente‘ des Lebens. Diesen



Stand des pluralen Charakters kann der Mensch erreichen, auch wenn er sich nur innerhalb seines umgebenden Kulturkreises befindet, nämlich ohne interkulturelle oder transkulturelle Wege gehen zu müssen.

Beide herangeführten Beispiele sind m.E. keine Indizien für eine „Flickwerk-Identität“. Es bleibt zu unterscheiden zwischen literarischen Figuren, die von fiktiven, nicht selten utopischen Vorstellungen befasst sind, und jenen realen Charakteren. Erfolgreiche Dichter sind zwar einzigartige Menschen, aber sie besitzen trotzdem einen einheimischen identitätsklaren Charakter, sonst werden sie keinen bedeutenden Einfluss auf ihre Adressaten haben und werden von der Gesellschaft nicht akzeptiert. Diese zitierten Autoren bewahrten im Grunde ihre eigene amerikanische oder norwegische kulturelle Identität: Sie zogen sich an wie ihre Landesleute, aßen bestimmt wie sie, ihr Alltag war im großen Maße typisch für ihr Land – allerdings mit den kleinen bedingten Unterschieden ihrer geistigen Überlegenheit bzw. Besonderheit.

## ***6- Das Transkulturalitätskonzept in der Kritik***

Wie oben erörtert wurde, beruht Welsch in seiner Theoriebildung des Transkulturalitätskonzepts auf Ablehnung der Begriffe Inter- und Multikulturalität. So gehört Welsch zu den „prominenten Gegnern der Interkulturalität“ (Yousefi/Braun 2011: 102). Dies blieb in der wissenschaftstheoretischen Diskussion nicht unumstritten. So äußern Yousefi/Braun ausdrücklich dazu:

Diese Zurückweisung der Interkulturalität beruht darauf, dass ihr ein geschlossener Kulturbegriff unterstellt wird. Sie geht deshalb von einseitigen Voraussetzungen aus (Yousefi/Braun 2011: 103).

Ähnliches meint Ralf Elm, dass der Ansatz der Transkulturalität „nicht die kulturellen Tiefenstrukturen und Grundorientierungen zu erfassen vermag“ (Elm 2001:14).

Für Bernhard Waldenfels bedeutet Transkulturalität die „Überschreitung bestimmter Kulturen“. Nach ihm lässt sich die „Kluft zwischen Eigenwelt und Fremdwelt, zwischen Eigenkultur und Fremdkultur“ nicht schließen. Dadurch – und an dieser Stelle stimme ich Waldenfels bedingungslos zu, da es den Kern des Problems bildet – wird doch „immer wieder der Versuch gemacht, sie auf diese und jene Weise zum Verschwinden zu bringen“ (Waldenfels 1997: 110).

Vielmehr behauptet Waldenfels, dass es „keinen Ort jenseits der Kulturen“ gebe, „den man als transkulturell bezeichnen könnte“ (Waldenfels 2006:109).

Nicht nur diese, sondern viele andere Kulturwissenschaftler und Kulturphilosophen bezweifeln die Idee der Transkulturalität und verteidigen dagegen die Interkulturalität. Ein weiteres Beispiel bietet Christoph Antweiler an, der den Ansatz der Transkulturalität als „arg idealistisch“ bezeichnet. „Zur Beschreibung realer Umgangsmuster“ sei das Konzept ungeeignet (Antweiler 2007:91).

Jedenfalls sehen die Verfasser Yousefi/Braun im Grundmotiv der Transkulturalität „eine radikale Vermischung“ der Kulturen, die wiederum „die Aufhebung kultureller Grenzen innerhalb einer Gesellschaft“ als Ziel habe. Das Problem besteht aber, so Yosefi/Braun in den „unaufhebbaren Differenzen“ (Ebd.: 109). Schließlich stellen die Autoren in diesem Zusammenhang einige Fragen, die m.E. das Dilemma der Idealvorstellung des Transkulturalitätskonzepts ganz anschaulich machen:

Haben etwa Juden in Europa oder Inder, die seit mehr als hundert Jahren in Kanada ihre „Heimat“ gefunden haben, ihre Traditionen

aufgehoben? Sind Türken, die vor etwa 50 Jahren die Bundesrepublik mit aufgebaut haben und heute ein „Teil“ dieser Gesellschaft geworden sind, transkulturell? (Ebd.: 109)

Ähnliche Kritik unterzieht Dorothe Kimmich dem Konzept der Transkulturalität, sowie anderen Kulturkonzeptionen:

Hier scheint allerdings auch das Unbehagen gegenüber den verschiedenen Ansätzen der Transkulturalität zu liegen: Sie unterstellen ein per se eher unproblematisches Zusammenleben zwischen den Kulturen. Dies ist ebenso ungenau wie die Vorstellung von Konflikten per se, die im Grunde auf rassistischen Annahmen beruht. Weder die naive Annahme einer »Gleichheit« aller Menschen jenseits kultureller Varianten noch die rassistische Vorstellung unüberwindlicher, biologischer Differenzen diesseits aller kulturellen Affinitäten kann als Grundlage transkultureller Theoriebildung dienen (Kimmich 2012: 49).

Kimmich schlägt als Lösung folgendes vor:

Daher gilt es über verschiedene Formen symbolisch und praktisch vermittelter Ähnlichkeit und nicht über Identität, das heißt über graduelle statt über grundsätzliche Abgrenzung nachzudenken (Ebd.: 50).

Abschließend ist hier zu bemerken, dass die Probleme des Begriffs Transkulturalität über die inhaltliche Auffassung hinausgehen: Die formale Verwendung des Begriffs bleibt bei vielen Wissenschaftlern vage und undifferenziert, so dass seine Dimensionen mit anderen verwechselt werden. Im nächsten Teil soll diese Undeterminiertheit des Begriffs sowie ihre Konsequenzen aufgezeigt werden.

### ***Der zweite Teil: Begriffsverwirrungen***

Der Begriff "Transkulturalität" und seine Flexionsformen sind seit etwa 13 Jahren im Laufe der wissenschaftlichen Diskussion und in unterschiedlichen

Zusammenhängen verschiedentlich aufgetaucht. (Die Rede ist hier von dem erweiterten Kulturbegriff und nicht von der ursprünglich durch den Kubaner Fernando Ortiz 1940 geprägten „Transkulturation“.)

Die Annahme, dass es ein begriffliches Durcheinander bezüglich des Begriffs Transkulturalität bestehe, ist zwar seit geraumer Zeit diskutiert worden. Dazu äußert *Horst Reimann* in seinem Aufsatz „Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft“ (1992) ganz ausdrücklich:

Die Theorie und Methodologie interkultureller Kommunikation befindet sich derzeit noch in einem vorparadigmatischen Zustand. Umstritten ist auch die verwendete Terminologie: so werden interkulturelle, internationale, transkulturelle sowie "cross-cultural" Kommunikation häufig synonym verwendet. (...) Eine Konvention zur eindeutigen begrifflichen Unterscheidung zwischen interkultureller und transkultureller Kommunikation ist bislang nicht in Sicht (H. Reimann 1992:13).

Reimann versucht eine begriffliche Unterscheidung zu ziehen: „Bei der transkulturellen Kommunikation steht der grenzüberschreitende Vorgang von einer kulturellen Einheit zu einer anderen im Vordergrund der Betrachtung“. Diese Art der Kommunikation impliziert zwar die Wechselseitigkeit kultureller Elemente, so Reimann, betont aber eher die ‚einseitige Grenzüberschreitung‘. Interkulturelle Kommunikation hat den wechselseitigen Austausch zwischen zwei oder mehreren kulturellen Einheiten, nämlich die „Akkulturation“ im Mittelpunkt der Betrachtung, auch wenn sie „per definitionem immer grenzüberschreitend“ ist (Vgl. ebd.: 14).

Eine primäre Frage stellt sich demnach, ob diese Unterscheidung überhaupt ausreichend oder zeitgemäß ist, insbesondere nach der Entwicklung des

Transkulturalitätskonzepts: Es sagt nun viel mehr als das Moment der Grenzüberschreitung voraus.

Zusätzlich ist auf *Helga Reimann's* Aufsatz mit dem Titel „Transkulturelle Kommunikation und Etikettewandel“ (1992) zu verweisen. Hier ist der Begriff wieder aufgenommen, jedoch ohne begriffliche Erklärung. Je nach der betroffenen Stelle wird der Begriff selbstverständlich verwendet. Von Beginn des Beitrages an wird die Bezeichnung ‚interkulturelle Kommunikation‘ häufig genannt und im Laufe der Argumentation durch historische Beispiele und Indizien gefestigt. Was aber mit „transkulturell“ beschrieben wurde, waren dagegen „Geschäftsleute, Politiker und Touristen“ (Ebd.: 241) sowie „Einrichtungen wie Flughäfen und Luxushotels“ (242).

Hier ist einfach den Aspekt der (oberflächlichen) Grenzüberschreitung betroffen.

Als ein weiteres Beispiel vom selben Band ist auf *Christian Giordano* hinzuweisen. In seinem Aufsatz „Begegnung ohne Verständigung? Zur Problematik des Missverständnisses bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation“ (1992) pendelt der Autor im Laufe des Beitrages zwischen ‚transkulturell‘ und ‚interkulturell‘. Missverständnisse werden oft mit ‚interkulturell‘ beschrieben, während „Kommunikation“ einmal als ‚interkulturell‘ und einmal als ‚transkulturell‘ bezeichnet wird, ohne einen Unterschied oder eine Differenzierung der beiden Begriffe vorzunehmen. Beispielsweise steht unter dem Untertitel „Missverständnisse als Basis interkultureller Kommunikation“ folgende Aussage:

Wenn ich nun in der Folge den Begriff des Mißverständnisses einführen und als Instrument zur Analyse transkultureller Kommunikationsprozess verwenden will, dann liegt der Grund

darin, daß dieser Begriff offenbar zwei Ebenen verbindet (...)  
(Giordano 1992: 199).

„Interkulturell“ und „transkulturell“ werden nämlich entweder als Synonyme verwendet oder die Bezeichnung „interkulturell“ wird anscheinend als Oberbegriff verstanden. Auf der anderen Seite wird das Adjektiv ‚multikulturell‘ eindeutig vom Kontext her abgegrenzt. ( Vgl. dazu noch weitere Beispiele bei Giordano 1992: 192, 201, 206, 209, 219)

Diese m.E. oberflächliche Verwendung des Adjektivs „transkulturell“ bezeugt für die Bemerkungen H. Reimanns, nämlich für einen „vorparadigmatischen Zustand“ der Begriffe.

In seinem Aufsatz „Texte zwischen den Kulturen: ein Ausflug in «postkoloniale Landkarten»“ erklärt *Doris Bachmann-Medick* 1996 die postkolonialen Literaturen für die eigentlichen Triebkräfte einer grenzüberschreitenden Kulturauffassung:

[S]o tragen die postkolonialen Literaturen der Welt zu den weitreichenden Veränderungen bei, die sich gegenwärtig im Verständnis wie in der Erfahrung von Kultur vollziehen. Anstelle der Vorstellung repräsentierbarer, abgegrenzter, in sich geschlossener Kulturen mit festen Identitäten betonen sie eher die Vermischung, Überlagerung und Deplazierung von Kulturen, die Identitätsbrechungen im Zustand kultureller Zwischenexistenz (Bachmann-Medick 1996: 61).

Die Darstellung in diesem Zitat bezieht sich eindeutig auf den begrifflichen Inhalt der Transkulturalität, wie sie u.a. von Welsch eingeführt wurde, nämlich diese „Vermischung, Überlagerung ... Identitätsbrechungen“ usw.

Jedoch betonen die Ausführungen an einer späteren Stelle, dass dafür der Begriff „interkulturell“ verwendet wird. Bachmann-Medick vertritt dabei die Ansicht, dass das Paradigma der literarischen Repräsentation durch „kritische,

engagierte Ansätze einer postkolonialen «Lokalisierung von Kulturen»“ erschüttert wird, wobei diese Ansätze im Gegenteil „von vornherein auf interkulturellen Vergleich hin angelegt“ sind. Dies begründet der Autor mit dem Argument, dass „in der Lokalisierung in jedem Fall die «Unreinheit» (hybridity), das heißt die Überlagerung von Kulturen mitgedacht“ wird (Ebd.: 63).

Es versteht sich folglich, dass die Hybridität der Kulturen bzw. deren Überlagerung einen ‚interkulturellen‘ Zugang voraussetzt. Dieses Verständnis bestätigt sich schon von vornherein an der Verwendung der Präposition „zwischen“ im Titel des Beitrages:

Es handelt sich – so Homi Bhabha – um eine Kontaktzone, einen dritten Raum *zwischen* den Kulturen. Solche kulturellen Grenzräume als Schauplätze eines neuen «heimatlosen Internationalismus» sollen am besten in der Lage sein, gerade auch mit Hilfe der Literatur, kulturelle Differenzen zu betonen und sie zugleich doch wechselseitig auszuhandeln (Ebd.: 63).

Es handelt sich schließlich hier um eine inhaltliche Überlappung der Begriffe.

Nach etwa 8 Jahren lässt sich fragen, ob der Begriff in der letzten Zeit eine gewisse weitere Differenzierung gewonnen hat oder noch nicht.

Beispielsweise spricht Gerhard Budin von "Möglichkeiten der transkulturellen Kommunikation" (2000). In seinem Aufsatz versucht Budin ausgehend von einem vierstufigen Schema "intradisziplinär – multidisziplinär – interdisziplinär – transdisziplinär" Grundlagen für eine "transdisziplinäre Kulturwissenschaft" zu skizzieren (Vgl., Budin 2000: 116). Merkwürdigerweise werden diese Begriffe weder genauer voneinander differenziert, noch wird auf deren theoretischen und philosophischen Hintergrund eingegangen. Vielmehr wird Wolfgang Welsch gar nicht erwähnt oder

zitiert. Das in der Bibliographie meist zitierte Sammelband mit verschiedenen Beiträgen ist dieses oben erörterte Band: "Reimann, H. (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Theorie und Pragmatik globaler Interaktion (1992)"<sup>9</sup>. Bemerkenswert ist dabei, dass dieses Werk zeitlich parallel zu der Prägung des (kulturwissenschaftlich-philosophischen) Begriffs "Transkulturalität" von Welsch entstand. Wie vorhin festgestellt wurde, beziehen sich die meisten Verwendungen des Begriffs in diesem Band und bei Anderen tatsächlich auf eine oberflächliche Bedeutungsebene der Transkulturalität, die jene komplexe Semantik des u.a. von Welsch entwickelten Begriffs nicht erreichen.

10 Jahre später müssten sich die Gedanken darüber konkretisiert haben. Hierbei ist auf das Buch von Hamid Reza Yousefi, Ina Braun (2011) „Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung“ zu verweisen. In dem Kapitel zum Vergleich von Inter- Multi- und Transkulturalität sei hier auf eine Gruppe von Philosophen (z.B. Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall, Franz Martin Wimmer usw.) hingewiesen, die einen ‚reflektierten Umgang‘ mit der Interkulturalität als Trend hatten:

Die genannten Philosophen sind der Ansicht, dass heute im „Weltalter der Globalisierungen“ keine bestimmte Geistesgeschichte als eigentliche Geistesgeschichte der Menschheit reklamiert werden kann, ob okzidentalisch, orientalisch, asiatisch, lateinamerikanisch oder afrikanisch. Selbst diese Adjektive umfassen unterschiedliche Traditionen. Der Begriff der „Geistesgeschichte“ ist stets im Plural zu gebrauchen, deren Anspruch sich im Zusammenfall unterschiedlicher Geschichten erschließt (Yousefi/Braun 2011:104).

---

<sup>9</sup> Gerhard Budin: Möglichkeiten der transkulturellen Kommunikation. In: Wilss, W. (Hrsg.): Weltgesellschaft, Weltsprache, Weltkultur: Globalisierung versus Fragmentierung. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2000, 112-120.



Dieser Abschnitt ist Indiz für eine unmittelbare Identifizierung mit Welschs Einsichten zur Transkulturalität. d.h, diese Wissenschaftler verwenden den Begriff Interkulturalität mit demselben begrifflichen Inhalt der Transkulturalität (Vgl. Transkulturalität in der Geschichte bei Welsch). Oder anders gesagt, sie zielen mit ihrem reflektierten Umgang mit Interkulturalität auf die von Welsch erwünschte Globalnachricht der Transkulturalität.

Es scheint mir am Ende, dass die meisten Autoren den Begriff (in all seinen Variationen/Flexionen) entweder als Synonym zur ‚Interkulturalität‘ verwenden oder als zusätzliches Kulturphänomen neben Interkulturalität darstellen, jedoch ohne Differenzierung der Begriffe voneinander vorzunehmen. Sie setzen vielmehr voraus, dass damit kein Missverständnis entstehen würde, vor allem wenn mit dem Präfix „trans“ ganz eindeutig „grenzüberschreitend“ bedeutet. In der Folge stellt dann „Transkulturalität“ als neue bzw. erweiterte Kulturauffassung eine Art ‚Eskalation‘ des Phänomens „Interkulturalität“ dar.

Es kann aber an einigen Schriften vorkommen, dass der Begriff „Transkulturalität“ wortwörtlich nicht erwähnt wird, jedoch auf die Komponente seines Inhaltes zugegriffen, und damit eine erweiterte Auffassung von Interkulturalität reklamiert wird – wie im Falle Bachmann-Medicks Beitrages.

Im Übrigen lehnen die meisten Autoren den neuen Begriff nicht ab und ersetzen ihn durch andere. Dagegen weist Welsch die Begriffe „Inter- und Multikulturalität“ zurück und will sie durch „Transkulturalität“ ersetzen.

Am Ende bezeugt dies für ein gewisses terminologisches Chaos, was uns zu dem nächsten Schritt automatisch führt, nämlich die Beziehung des Begriffs zu anderen geläufigen Kulturkonzepten zu ermitteln.

**Resümee: *Interkulturalität* – *Multikulturalität* – *Transkulturalität***

Ein heikles Problem der Semantik dieser Begriffe besteht m.E. in der uneinheitlichen Auffassung bzw. Verwendung seitens deren Benutzer. Denn die Begriffe werden entweder als verschiedene ‚Phasen‘ innerhalb desselben Kulturkontextes oder als voneinander abweichende, nicht selten kontrastierende ‚Begegnungswege‘ des Kulturellen verstanden. Dies mag meiner Meinung nach der eigentliche Triebfeder dieser begrifflichen Verwirrung sein.

Jedoch scheint mir die erste Auffassung als realistischer und taktischer, vor allem um aus der Sackgasse des Streitgesprächs ‚Inter-, Multi- oder Transkulturalität‘ raus zu kommen, ohne dass die eine Kulturanschauung die andere ausschließt.

Im Zusammenhang der Verständnisse und Verhältnisse von Transnationalisierung scheint Andreas Langenohls Bemerkung sehr aufschlussreich zu sein.

Er meint, dass es „irreführend wäre, das nationale Zeitalter für abgeschlossen und das transnationale für gekommen zu halten, denn was transnational heißt, kann man nicht wissen, wenn unbenannt bleibt, was national heißt. Das Prinzip des Nationalen ist somit ein definierendes Moment in der Diagnose des Transnationalen – ein besonders wichtiger Punkt für die Kulturwissenschaften, insofern sie sich mit Wissensordnungen befassen (Langenohl 2015: 105).

Dasselbe Argument gilt selbstverständlich für die Frage „transkulturell, multikulturell oder interkulturell“. Das klar abgegrenzte Kulturelle muss da stehen und gewesen sein, damit dann von Trans- Inter- oder Multirelationen gesprochen werden kann.

An dieser Stelle möchte ich auf das drei Stufenmodell von Meinert Meyer verweisen, das er zum Aufbau der

interkulturellen Kompetenz bei den Schülern der gymnasialen Oberstufe schon früher konzeptualisiert hat. Auch wenn dies im didaktischen Kontext (für den Englischunterricht) vorgeschlagen wurde, mag dies für den vorliegenden Kontext von Relevanz sein. Meyer unterscheidet A-, B- und C-Niveaus, die die Studenten durchlaufen sollen, um Stereotypen abbauen zu können und am Ende in der Lage zu sein, „internationale Verständigung“ zu erreichen:

Auf *monokulturellem Niveau* bewegt sich der Lerner noch eigentlich unreflektiert in den Denkbahnen und Verhaltensweisen der eigenen Kultur, auch da, wo er sich mit fremdkulturellen Positionen und Problemen beschäftigt. (...) Er vertritt dabei stereotype und klischeehafte Vorstellungen über das fremde Land und seine Menschen.

Auf *interkulturellem Niveau* (im engeren Sinne) steht der Lerner ‚zwischen‘ den Kulturen. Er versteht beide Seiten, da er die Unterschiede zwischen der eigenen und der fremden Kultur historisch, soziologisch, ökonomisch etc. Zu erklären vermag. (...) Auf der unteren Stufe dieses Niveaus neigt er dabei häufig zu einer positiven Identifikation mit den fremdkulturellen Positionen.

Auf *transkulturellem Niveau* ist der Lerner dann in der Lage, aus der Differenz der Kulturen, wie er sie auf B-Niveau festgestellt hat, selbst noch einen Gewinn zu ziehen. Er steht ‚über den Kulturen‘ und beurteilt sie aus einer eigenen Perspektive heraus. Weder übernimmt er einfach Vorstellungen von der einen oder der anderen Kultur (wie auf dem A-Niveau) noch versucht er einen bloßen Kompromiss (wie auf dem B-Niveau). Er begründet vielmehr seine eigene Perspektive über Prinzipien internationaler Verständigung (Meyer 1986: 272 ff).

In diesem Erziehungsmodell von Meyer wird dieses Phasen-Denken klar. Allerdings scheint das Hauptziel ‚interkulturell‘ zu sein, im Sinne von einem vernünftigen Umgang zwischen den verschiedenen Kulturen. Das heißt: das Grenzüberschreitende ist nicht an sich angestrebt – wie bei den Vertretern der Transkulturalität, sondern als Übergangsphase zu einem friedlichen ‚interkulturellen‘ Zustand.

Wolfgang Nieke meint dazu, dass in diesem Modell keine „kulturinvariante Maßstäbe“ als Ausgangspunkt bei der Beurteilung jeder Kultur angenommen werden, nämlich wie es der Fall bei den übrigen transkulturellen Positionen zur interkulturellen Erziehung ist (Vgl. Nieke 2008: 173 „transkulturelle Konstanten des Menschlichen“). Deshalb meint Nieke, der Begriff ‚transkulturell‘ wird hier in einem anderen Sinne benutzt als es in der „innerfachlichen Diskussion“ gewöhnlich ist (Nieke 2008: 120).

Wiederum ist hier die uneinheitliche Verwendung des Begriffs zu bemerken, die sich von Kontext zu Kontext und von einem Wissenschaftler zu anderen variiert.

*Fazit:* Alles in allem möchte ich mir diese drei Begriffe so vorstellen wie in einem ‚Dreieck‘ verbunden. Jede Ecke kennzeichnet eine Phase bzw. eine Variante der Kulturbegegnung, die auch anders ausfallen kann, nämlich mit der flexiblen Umstellung des Dreiecks. Dieser Prozess der Umstellung dank diverser kulturellen Akteure setzt eine gewisse Durchdringung, Verflechtung und endlich Diffusität der Begriffe voraus. Demzufolge lassen sich die Grenzen des Begriffs Transkulturalität nicht klar konturieren.

Die wahre Bedeutung der Transkulturalität lässt sich vielleicht entpuppen, wenn er im Spannungsfeld anderer kulturwissenschaftlich-soziologischen Konzepte und Weltanschauungen näher diskutiert wird.

## *Der dritte Teil: Transkulturalität im Spielfeld anderer Begriffe*

### *1- Transkulturalität & Akkulturation:*

Es kann behauptet werden, dass der Ansatz der Transkulturalität zuerst von einem ursprünglichen Grundbegriff der Ethno-Anthropologie ausgeht, nämlich von der ‚Akkulturation‘ im Sinne von ‚Übernahme von Elementen einer fremden Kultur‘. Dies bestätigen die Überlegungen von Christian Giordano:

Ich glaube, daß es nicht ganz falsch ist, wenn behauptet wird, daß die wissenschaftstheoretische und terminologische Matrix unserer heutigen Bemühungen der Begriff ‚Akkulturation‘ ist (Giordano 1992: 194).

In der Tat stellt sich ‚Akkulturation‘, ein Terminus der Ethno-Anthropologie, als m.E. die ‚Ziegel‘ der transkulturellen Praxis heraus. Denn wenn Transkulturalität die verschiedenen Kulturen als hybride Charaktere darstellen will, dann werden diese Hybridität, Mischungen und Verflechtungen innerhalb der einen Kultur nicht ohne Akkulturation als Anfangsphase möglich; d.h., die Geschichte der Kulturen ist voll mit Akkulturationen innerhalb und außerhalb der einzigen Kultur. Dieser anhaltende Prozess der Akkulturation hat Welsch mit Transkulturalität beschrieben.

An einer anderen Stelle meint Giordano, dass ‚Akkulturation‘ ohne ‚Kulturkontakt‘ und natürlich auch ohne interkulturelle Kommunikation nicht denkbar ist (Ebd.: 194).

Dies bestätigt meine Ansicht (s. oben), dass Transkulturalität eine Endphase bzw. Eskalation sein kann, die erst nach Interkulturalität zustande kommt – oder auch nicht.

## ***2- Transkulturalität und Globalisierung: eine konsequente Beziehung?***

In einem Gespräch mit Herrn Prof. Wolfgang Welsch, dem Hauptvertreter der Transkulturalität, hat der Autor und Kulturwissenschaftler das ‚Handy‘ als ein ‚Zeichen der Transkulturalität‘ bezeichnet, was m.M.n eine oberflächliche Betrachtungsweise der kulturellen Identität kennzeichnet. Es fragt sich zudem, was dieses jetzt von den übrigen Phänomenen der Globalisierung unterscheidet. Gilt Handy nicht als eine Form (Dimension) der ökonomischen Globalisierung?

Wenn man auf die Definition der Globalisierung von Ulrich Beck zurückgreift, so zeigen sich gewisse Affinitäten:

[D]ie Prozesse, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und querverbunden werden (Beck 1997: 28f).

Das Konzept der Globalisierung erfuhr einige begriffliche Verbesserungs- bzw. Ergänzungsversuche. Unter denen erwähnt Jörg Dürrschmidt den „wohl systematischen Versuch“ von Lesli Sklai, der ‚eine Soziologie des globalen Systems‘ entwirft. Dieses globale System wird durch drei transnationale Praktiken gesteuert. Das ‚Fundament‘, welches das Funktionieren des globalen Systems gewährleistet, bilden ‚die transnationalen ökonomischen Praktiken‘. Sie sorgen für ‚die Produktion und globale Vermarktung von Waren und Dienstleistungen‘. Die ‚transnationalen politischen Praktiken‘ spielen aber die Rolle des manipulierbaren ‚Designs‘, während die ‚transnationalen kulturellen Praktiken‘ die kulturell-ideologischen Handhabungen darstellen, die als „Alleskleber“ fungieren und somit das globale System zusammenhalten (Dürrschmidt 2002: 68, zitiert nach Lesli Sklair 1991: 81f):

Nach Sklair partizipieren wir alle Tag für Tag an diesen Praktiken, wenn wir ein importiertes Produkt kaufen, wenn wir Politiker oder Bewegungen mit einem transnational angelegten Programm unterstützen oder wenn wir das Bedürfnis nach einem durch weltweite Reklame angepriesenen Modeartikel verspüren (und diesen Wunsch umsetzen). (Ebd.: 69, zitiert nach Sklair 1991: 6)

Es lässt sich fragen, ob das Handy und ähnliche weltweit verbreitete Produkte nicht nun als ‚transnationale ökonomische Praktiken‘ gelten, welche nach Sklairs Entwurf die ‚Ziegel‘ des globalen Systems darstellen? Wenn das stimmt, dann lässt sich die Bemerkung von Herrn Prof. Welsch nicht mehr absurd klingeln. Aber dann versteht sich die behauptete „Transkulturalität“ als eine Dimension der Globalisierung.

Die Koppelung „Ökonomie/Kultur“ hat auch Christian Giordano betont, insofern sie „mindestens zwei gleichwertige Elemente einer jeglichen komplexen Sozialstruktur bilden“ (Giordano 1992: 192). Diese sozio-ökonomisch charakterisierten Hierarchien sind meistens mit „ethnischer Differenzierung gekoppelt“. Neulich aber wurden diese ‚starrten‘ Schemata durch die Thematik der Begegnung und Verständigung zwischen Individuen und Gruppen ersetzt, so Giordano (Ebd.: 193).

Selbst Welsch hat in seinem zu untersuchenden Beitrag die „Transkulturalisierung im Rahmen ökonomisch-politischer Machtprozesse“ behandelt (Welsch, ebd.: 9). Es erinnert sich deutlich an die drei transnationalen Praktiken von Sklair, die das globale System der Welt zu erklären versuchen. Als einziger Unterschied sehe ich bei Welsch die Betonung auf die „Identitätsbildung der Individuen“, die natürlich durch diese Wechselbeziehungen beeinflusst wird, jedoch aber „niemals im Modus freier Wahl“ erfolgt:

Ein Spielraum besteht immer: Und einen Einbau transkultureller Elemente findet man heute in allen Populationen. Auch bei unterprivilegierten Schichten („Prekariat“) oder bei für gleichermaßen arm wie homogen angesehenen Populationen (Tibet) ist festzustellen, dass die Leute zumindest einige Elemente anderer kultureller Herkunft kennen und einige davon inkorporiert haben, also ein Stück weit transkulturell geworden sind. Insofern ist Transkulturalität zunehmend eine Realität und nicht bloß ein Wunsch. (Ebd.: 10)

Die Frage richtet sich nun an die ‚Leute‘: Welche Elemente anderer kultureller Herkunft wurden inkorporiert? Und welche Kulturen sind da betroffen: überlegene oder unterlegene Kulturen bzw. Majoritätskulturen oder Minoritätskulturen? Und wenn die Majoritätskultur Elemente anderer Minoritätskulturen übernommen haben, werden diese am Ende zu einer ‚Way of life‘ hochgepriesen? Ich glaube, das umgekehrte Beispiel ist der Normalfall.

Es mag an dieser Stelle Helga Reimann zu zitieren, die zum Schluss ihres Beitrages „transkulturelle Kommunikation und Etikettewandel“ (1992) folgende - m.E. - konsequente Ergebnisse zeitigt:

Auf der supranationalen Ebene der Politik, Diplomatie, der wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen und in jenen transkulturellen Einrichtungen wie Flughäfen und Luxushotels sind immer noch die europäisch-nordamerikanischen Standards dominant, auch wenn manchmal chinesisches Essen serviert wird, ein Kimono im Badezimmer hängt oder ein türkisches Dampfbad angeboten wird. Technische Errungenschaften und rationale Organisationsformen aus dem Okzident prägen die öffentliche Welt; Spiritualität und manche leibliche Freude aus dem Orient bleiben der privaten Sphäre vorbehalten. (Reimann 1992: 242)

Abgesehen von der oberflächlichen Verwendung des Adjektivs „transkulturell“, das eher im Sinne von ‚global‘ zu verstehen ist, stellen Reimanns Worte die unmittelbare ‚Realität‘ dar. Denn die wissenschaftstheoretische Diskussion



um Begriffe wie „Ethnozentrismus“, „Leitkultur“ oder „Eurozentrismus“ ist nicht illusorisch entstanden. Die Annahme, dass „Transkulturalität zunehmend eine Realität“ ist, benötigt viele objektive Beweise, die leider heute noch nicht verfügbar sind. Es könnte zwar eine Realität sein, aber für eine bestimmte Kultur, an einem bestimmten Ort der Welt, und zu einem genauen Zeitraum. Denn andere Kulturen erleben wahrscheinlich inzwischen eine andere Form der Kulturalisierung, die eher nicht transkulturell ist. Das ist durchaus erlaubt, sonst wird das Konzept zu einer „Zwangstranskulturalisierung“, die im Endeffekt zugunsten der Majoritätskulturen durchlaufen wird. Dann wird sich Transkulturalität nicht weit von einem entwickelten Globalisierungskonzept unterscheiden.

Eine weitere Lektüre zum Abschluss von Welschs Beitrag deutet ungefähr daraufhin:

Transkulturalität scheint zu einer neuartigen kulturellen (nicht mehr nur genetischen) Gemeinschaftlichkeit der Menschen zu führen. (...) Vielleicht kommen wir im Zeitalter der Transkulturalität tatsächlich dem alten Traum von einer „Family of Man“ ein Stück näher (Welsch 2009: 16).

Die vorliegenden Worte Welschs lassen sich stark an den Globalisierungsdiskurs erinnern. Es geht dabei um „kulturelle Globalisierung“, die gewisse „kulturelle Hybridisierung“ sogar voraussetzt: „Kulturelle Globalisierung meint also in dieser Sichtweise nicht die Homogenisierung bzw. Nivellierung von Unterschieden, sondern eine Veränderung in der diskursiven Dynamik“ (Dürschmidt 2002: 106, zitiert u.a. nach Hannerz 1992: 232). Die Rede ist nämlich „von einem Verschwinden alter kultureller Distinktionen bei gleichzeitigem Hervorbringen neuer kultureller Differenzierungen“ (Ebd.: 106, zitiert nach Hannerz 1998: 64).

Es ist kaum eine grundsätzliche Unterscheidung zu den Konzeptionen der Transkulturalität. Außerdem ist der alte Traum von einer „Family of Man“ ursprünglich der Traum der Globalisierung seit ihren Anfängen, allerdings mit dem ‚kleinen Dorf‘ realistischer beschrieben worden – insoweit es mehrere Familien ‚nebeneinander‘ im Dorf leben können bzw. dürfen.

### ***3- Multikulturalität: Ein Gegenbeispiel der Transkulturalität?***

Unter den prominenten Gegnern der Multikulturalität ist Homi Bhabha, der die Theorie der „kulturellen Differenz“ vertritt. Er sieht im Ansatz der Multikulturalität eine Festschreibung von Identitäten, während in der Hybridität dagegen eine prozesshafte Neukonstruktion von Identitäten bestehe. (Yousefi/Braun 2012:107 nach Bhabha 2000: Die Verortung der Kultur)

Ein weiterer Kritiker der Multikultur ist Ronnie Peplow. Nach ihm neigt das Konzept der Multikulturalität zur Homogenisierung. Es versucht nämlich die Menschen auf eine bestimmte kulturelle Identität zu fixieren (Peplow 2002: 62).

Ein grundsätzlicher Kritikpunkt des Konzepts liegt in der Idee einer ‚Leitkultur‘, die nach Andreas Ackermann einer „ethnisch-kulturellen Homogenität“ entspringe. Hauptsäulen dieser Idee sind ‚Reinheit‘ und ‚Unvermischtheit‘. Danach wird jede Vermischung von Identitäten als „Verunreinigung“ betrachtet. Vielmehr könnten diese kulturellen Vorstellungen zu „ethnischen Säuberungen“ führen (Ackermann 2002: 11). Aus den vorangehenden Gedanken lässt sich deutlich feststellen, dass Ackermann für das Gegenteil spricht, d.h., den Grundgedanke der Transkulturalität befürwortet, nachdem es sowieso keine ‚reine‘ Kultur gibt.

Wenn man aber die Historie des Begriffs Multikulturalität verfolgt, so stellt man allmählich fest, dass das angestrebte Ziel dieses war, was man heute mit Transkulturalität zu erreichen wünscht. Ursprünglich geht Multikulturalität nie von der Idee einer Leitkultur, sondern eher von dem Motto aus: „Kulturen statt Kultur“.

Die empirische Kulturanthropologie hatte sich zum Ziel, das kulturell Allgemeine herauszufinden. Leider konnte dieses Ziel nicht erreicht werden. Das hatte Folgen in Anspruch:

Das weitgehende Scheitern dieses Erkenntnisprogramms führte zu einem Kulturrelativismus (...), der die Vielfalt der empirisch beschriebenen Kulturen als gleichberechtigt nebeneinander stellte, weil ein Kriterium fehlte, mit dem ein Vergleich oder gar eine Bewertung der Kulturen untereinander möglich gewesen wäre. Jedes denkbare Kriterium entstammte unvermeidlich einer bestimmten Kultur und steht in der Gefahr, den anderen Kulturen überhaupt nicht gerecht zu werden (Nieke 2008: 43, zitiert nach Rudolph 1968).

Denn dies würde wiederum bedeuten, die andere Kultur nach den eigenen Maßstäben zu beurteilen und setzt voraus, die „eigenen Lebensvorstellungen als die einzig richtigen“ zu halten. Diese Haltung wird als Ethnozentrismus kritisiert. Mit Recht meint Jouhy:

Ethnozentrismus gilt, wie Egozentrismus, als negativ zu bewertende Beschränktheit, als Vorurteil gegenüber einer als universal geltenden, zeitlosen, humanen Wahrnehmung und nationalen Logik (Jouhy 1985: 45).

So setzt Nieke in diesem Zusammenhang fort:

Wenn aber die eigenen Maßstäbe für die anderen nicht gültig sind und sein dürfen und auch die Maßstäbe der anderen nicht akzeptabel sind, dann fehlt überhaupt ein Maßstab, an dem die Richtigkeit der Orientierungen, Deutungen und Wertungen der verschiedenen einzelnen Kulturen allgemeinverbindlich gemessen werden könnte. In der Konsequenz dieser Einsicht bekennen sich

die meisten Ethnologen zu einer Position des Relativismus in der Beurteilung und Bewertung der Kulturen: jede Kultur dürfe nur aus ihren eigenen Orientierungen, Deutungen und Wertungen heraus interpretiert und bewertet werden, keinesfalls aus den Deutungen und Wertungen der eigenen Kultur des Forschers heraus (Nieke 2008: 145, zitiert nach Rudolph 1968).

Diese Gedanken führen logischerweise zu der Vorstellung von einem „Multiversum der Kulturen“ als Ausdruck für einen anhaltenden Prozess der Suche nach dem „Humanum“. (Vgl. Ernst Bloch 1970: 129).

Von solchen Gedanken ausgehend kam die Idee der multikulturellen Gesellschaft, die es für ein besseres Zusammenleben einer von allen Kulturen akzeptierbaren Grundlage bedarf.

Hier sei auf die Ansätze Jerzy Smolicz (1982, 1986) hinzuweisen. Er plädiert für die Anerkennung überethnischer Werte. Dies sollte von den Angehörigen aller Ethnien und Teilkulturen in einem Staat mitgeteilt, und zwar als „notwendige und unvermeidliche Basis dafür, dass überhaupt die Einzelkulturen dauerhaft als solche existieren können. Nur dadurch könne eine multikulturelle Gesellschaft politisch stabil bleiben.“ (Nieke 2008: 189) Unter diesen überethnischen Werten seien beispielsweise „die Anerkennung kultureller Verschiedenheit“ und „die Freiheit des Individuums“ zu erwähnen. Dieses „Deutungsmuster“ nennt Nieke „Funktionalismus“.

Die politische Praxis mag aber manchmal diese Deutungsmuster nicht funktionalisieren. Im Kontext der heiklen Debatte über den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union führt Wolfgang Nieke die Hintergründe der Gegner auf zwei „Deutungsmuster“ zurück: erstens, weil die Türkei „kulturell nicht zum Abendland“ gehöre und zweitens heißt es: „Die türkische Regierung respektiere nicht die

Menschenrechte“ (Nieke 2008: 139). Nieke kommentiert dies wie folgt:

Hinter beiden Topoi steckt implizit die Grenzziehung zum Islam, der als rückständig und menschenrechtsfeindlich wahrgenommen wird. Dies entspricht selbstverständlich weder dem Selbstverständnis seiner geistlichen Repräsentanten noch dem gelebten Glauben vieler Muslime, aber das ist für die mentale Grenzziehung zur Ablehnung durch Vertreter der einheimischen Mehrheit nicht entscheidend. Diese, meist unausgesprochene Ablehnung eines Bildes von Islam unterliegt den weitaus meisten Ablehnungen einer dauerhaft multikulturellen Gesellschaft in Deutschland (Ebd.: 139).

Als Ausweg aus der allmählich entstellten Auffassung einer multikulturellen Gesellschaft schlägt Nieke andere Begriffe vor, wie „pluralistische Gesellschaft oder Anerkennung von Diversität“ (Ebd.: 140). Meine Frage lautet nun: Was ist der Unterschied zwischen den vorigen und den neu vorgeschlagenen Begriffen? Beim Beharren auf eine solche „mentale Grenzziehung“ - nach seinen Worten - werden auch solche Begriffe gleich behandelt, und sich leicht in Gefahr begeben, dass ihnen wiederum eine „unausgesprochene Ablehnung“ des Islams unterliegen kann.

Als Verstärkung der Thesen von Nieke lässt sich an Dorothe Kimmich anschließen, die die berühmten Worte Merkels „Multikulti ist gescheitert“ ausführlich thematisiert hat. Hinter einer solchen Ablehnung der Multikulturalität steht auch - so Kimmich - eine geheime Ablehnung des Islams. Aus der Lektüre von verschiedenen Reden der wichtigsten Staatschefs West-Europas stellt die Autorin klugerweise dazu fest, dass nur die islamische Kultur als eine Variante der Multikultur abgelehnt wird, während andere Kulturen unter den Schirm der Multikulturalität herzlich willkommen sind (Kimmich 2012: 43f):

Multikulturalismus wird letztlich für den Islamismus und sogar für den entsprechenden kriminellen Aktivitäten in den europäischen Ländern verantwortlich gemacht. Daher ist es auch nicht erstaunlich, dass der ehemalige spanische Präsident José Maria Aznar ebenfalls gegen »Multikulti« polemisiert, damit aber nicht die Lebensbedingungen der spanischen Arbeitsmigranten in anderen europäischen Ländern meint, sondern vielmehr die muslimischen Einwanderer in Spanien. Auch hier spielen die angeblichen Wertedifferenzen zwischen Islam und Christentum eine zentrale Rolle (Ebd.: 44).

Abschließend ist die Tatsache zu betonen, dass das Scheitern der Realisierung von einem Kulturbegriff nicht unbedingt das Scheitern des Begriffs selbst bedeutet. Wir brauchen keine formal unterschiedliche, inhaltlich jedoch ähnliche Kulturbegriffe, die sich auf dasselbe beziehen und zielen, um aus einem politischen Dilemma rauszukommen. Es fragt sich z.B., ob diese oben von Smolicz erwähnten „überethnischen Werte“ nicht unter dem Konzept des Universalismus zu fallen, allerdings aber mit den Begrifflichkeiten der Multikulturalität, so dass es schließlich unter seinen Hut zu bringen ist. Und unter Universalismus geht es weiter dann im Grunde, so Nieke, um „transkulturelle Invarianzen“ bzw. „transkulturelle Konstanten des Menschlichen“ (Nieke 2008: 171-173). Weisen diese Universalien nicht auf eine grundlegende genetische Gleichheit der Menschen hin, die nach Welsch „die Transkulturalität im Gesamtgang der Menschheitsgeschichte“ erklärt? Ist das nicht wiederum der Traum der Transkulturalität, wie ihn Welsch mit dem utopischen Ausdruck „Family of Man“ schön zusammenfasst? - Abgesehen von den klaren, gemeinsamen Zügen des Begriffs mit der sogenannten „kulturellen Globalisierung“, die jene „kulturelle Hybridisierung“ gar nicht ausschließt (Vgl. dazu ausführlich Dürschmidt 2002: 104-107).

**4- Kultur und/oder Religion? Der islamische Orient als Beispiel einer uralten Multikulturalität, Interkulturalität oder Transkulturalität:**

Der Anlass zu diesen Überlegungen war wieder ein Gespräch mit Herrn Prof. Welsch. Der Autor meint, die islamische Welt bräuchte eine ‚Aufklärung‘. Inwieweit ist das überhaupt richtig, soll hier diskutiert werden, und wenn ja, dann in welcher Hinsicht und ist an dieser Stelle die Religion schuldig?

Zunächst soll auf ehemalige Beispiele des friedlichen Zusammenlebens in den Anfängen der islamischen Welt eingegangen werden. Da hatten verschiedene Ethnien, Völker und eben diverse Kulturen ohne Probleme zusammengelebt. Das war am Anfang ein echtes positives Vorbild der Multikulturalität. Am Ende hat es sich aber dort zur Interkulturalität (in einiger Hinsicht sogar zur Transkulturalität als Phase) entwickelt. Ein gemeinsamer Faktor, der alle zusammen verbunden hat, war ‚Religion‘. Also die islamische ‚Religion‘, vertreten in der Regierung, galt damals als „positive Macht“ (Yousefi/Braun 2012:116f), weil sie sich theoretisch wie praktisch kommunikativ und auch pluralistisch verfahren hat. Sie hat nämlich diese Entwicklung nicht verhindert, sondern unterstützt, und zwar durch Dialogführung, Gewaltlosigkeit und Offenheit gegenüber den anderen, sodass die arabische Sprache damals selbst wesentliche Veränderungen erfahren hatte. War ‚Religion‘ dann nicht stärker als ‚Kultur‘ bzw. ‚Multikultur‘ im modernen europäischen Sinne?

Im ähnlichen Ton schildert Helga Reimann das literaturreiche Leben im islamischen Orient des 8. Jahrhunderts. Die „adab-Literatur“ im islamischen Orient, so Reimann, wurde durch eine echte „interkulturelle Kommunikation“ bereichert:

Die Kultur am Hofe der Abbasiden in Bagdad entwickelte sich zu einer auch von den Kreuzrittern bewunderten Blüte, weil sie auf einer besonders stabilen politischen und ökonomischen Basis gedeihen konnte und weil kulturelle Einflüsse aus Persien, aber auch angrenzenden oder früheren Kulturen aufgenommen und genutzt werden (H. Reimann 1992: 230).

Die islamische Religion ist offen für andere Kulturen und Traditionen, und bereitet ein friedliches Zusammenleben unter den verschiedenen Kultur- und Religionsanhängern. (Dies bezeugt schon die religiöse Freiheit – z.B. in Ägypten -, die für eine echte Vergesellschaftung spricht und seit geraumer Zeit der Tatbestand des Landes beschreibt.)

Anscheinend kommen die schwersten Probleme heutzutage von jenen Kulturen, die einem strengen ethnozentristischen Kulturverständnis zugrunde liegen. Viele Kulturen weisen den Islam zurück und verstehen jede Entfaltung islamischer Ritualien als eine persönliche Beleidigung. Und genau hier befinden sich die meisten Konfliktzonen, sowie das angebliche Scheitern der ‚Multikulturalität‘.

Im Kontext der ‚Begegnung ohne Verständigung‘ kritisiert Ch. Giordano die Idee einer ‚kulturellen Grammatik‘, die für alle Menschen geltend oder im Sinne einer universellen Grammatik auf fremde Kulturen beliebig übertragbar sei:

Abweichende ‚Grammatiken‘ gelten daher als Relikte dunkler Epochen, rückschrittliche Archaismen, Depravationen, Entartungen usw. Diese Vorstellungen sind zweifelsohne okzidental Urrungs und lassen sich im Grunde alle, wenn man von einigen Elementen der jüdisch-christlichen Tradition absieht, aus der Philosophie der Aufklärung ableiten, die eben mit besonderem Nachdruck die Uniformität des Menschen als Kulturwesen sowie seine ‚Perfektibilität‘ postuliert hat (Giordano 1992: 215).



Im Übrigen lässt es sich behaupten, dass der Islam im Sinne von Staat und Religion bei Fragen der (oberflächlichen) Kommunikation mit anderen Religionsanhängern - innerhalb und außerhalb des Staates – zunächst von der Auffassung der Multikulturalität ausgeht. In der Phase der vertieften Kommunikation ist der Islam für Interkulturalität - im Sinne von Interaktion und gegenseitiger Beeinflussung - oder sogar für Transkulturalität – als Übernahme fremder Kulturinhalte – wohl bereit, solange dies die eigene religiös-gesellschaftliche Praxis jedes Individuums nicht verhindert.

Ein Blick auf heutige ausländische Muslime bzw. neukonvertierte zeigt, wie religiöse Überzeugungen schnell und stark die eigene Kultur des Individuums färben und umformen können. Konvertierte neigen dazu, ihren Lebensstil komplett zu verändern, und zwar zugunsten eines überlieferten Ideals der Propheten und seiner Gefährten, genauso wie religiöse – jahrelang lebende – Muslime es gern machen. Das beginnt von Routinen im Alltagsleben hin, über Bekleidung, bis zu bestimmten Redensarten und Sprüchen, die ihre Religiosität reklamieren.

Zurück zu der Frage: Ist Religion nicht wieder stärker als Kultur? Die Antwort ist natürlich nicht allgemeingültig und darf nicht verallgemeinert werden und eben hier besteht wiederum die Crux des kulturwissenschaftlichen Diskurses, der jetzt sehr divers scheint und von verschiedenen Prämissen ausgeht, so dass der einzige Begriff mehrere Bedeutungen und viele Dimensionen in sich enthält. Es scheint mir deshalb nicht ganz falsch zu sein, wenn die Erwähnung jedes Kulturbegriffs mit dem Namen seines Nenners bzw. Theoretiker begleitet wird, damit erst den Hintergrund verstanden wird. Die Multikulturalität des kanadischen Kulturwissenschaftlers Charles Taylor versteht sich praktisch gesehen anders als der universalistische oder poststrukturalistische

Multikulturalismus, der meistens ins Politische übersetzt wird, egal wie jener Politiker auch sein kann (Vgl., Yousefi/Braun 2011: 105f). Welsch' Transkulturalität impliziert ganz andere Dimensionen als die beliebig verwendete, zunächst dem wortwörtlichen Sinne nicht überschreitende Kulturauffassung von anderen Kulturwissenschaftlern, Politikern und Schriftstellern. Aber was „Interkulturalität“ betrifft, so ist sie m.E. ein kulturell reiches Phänomen an sich, das oft mit ‚Transkulturalität‘ zu verwechseln ist. Dies geschieht eben wegen seiner Kompliziertheit bzw. Relevanz.

### ***Transkulturalität als Zielvorstellung?***

Abschließend lässt sich fragen, ob es geeignet sein könnte, Transkulturalität als Ziel anzustreben. Der Begriff Transkulturalität impliziert - aufgrund der Ausführungen von Welsch u.a. – eine Zwangsakkulturation. Denn wer in sich jetzt keine „patchwork-Identität“ entdeckt, oder im Grunde kein kultureller „Mischling“ ist bzw. sein will, dem wird ein geheimer Appell unterzogen: er soll sich schnell wie möglich (nach diesem Konzept) kulturelle Elemente anderer Kulturen austauschen, sonst gerät er in Verdacht, als rückständig, akulturell vielleicht noch (in bestimmten Kontexten) als ‚Fundamentalist‘ klassifiziert zu werden.

Von daher eignet sich das Konzept der Transkulturalität m.M.n nicht als Ziel anzustreben. Transkulturalität kommt erst als Endphase der Interaktion mit anderen Kulturen. Dagegen ist Multikulturalität viel realistischer und dem objektiven Zustand der Dinge gerecht. Sie kann als Zielvorstellung angestrebt werden.

So bestätigt Christiane Bender die Wichtigkeit der Bewahrung kultureller Identität (sogar Fremdheit) als eine Logik strategischer Kommunikation (Bender 1992: 67). Nur durch die „Überwindung des identifizierenden Denkens und

Handelns, das die europäische Tradition hervorgebracht hat“, kann eine Kultur der „Differenz und Pluralität“ verwirklicht werden (Ebd.: 75).

Und wenn Transkulturalität als Kulturphänomen (Ergebnis einer späteren Phase der anhaltigen Interaktion) kommt, dann kann das jedoch der jeweiligen Kultur willkommen geheißen werden oder nicht bzw. erwünscht sein oder nicht. (Transkulturalität gilt demnach als eine Art Toleranzbegriff, eine sentimentale Betrachtung kultureller Phänomene, wenn diese überhaupt erschienen sind.)

Also das Ergebnis des transkulturellen Akts ist de facto umstritten innerhalb des jeweiligen Kulturkreises und lässt Gegenbewegungen zu, die nicht selten Erfolg versprechen. Diese „Dialektik“ auf Ebene weltgesellschaftlicher Kommunikation beschreibt Bernhard Giesen als die „Renaissance des nicht Kopierbaren und Kommunikationsresistenten“ (Giesen 1992: 63).

Nach Giesen erleben „Alter, Geschlecht und ethnische Zugehörigkeit“ eine gewisse Renaissance auf dem Wege der „Bildung kollektiver Identität“. Dabei schaffen ethnische Gruppen durchaus "Freiräume zur Pflege ihrer Kultur“. Interessant aber ist folgende Bemerkung:

Diese neuen „cleavages“ zeichnen sich gerade dadurch aus, daß sie Grenzüberschreitung durch Kommunikation und Diskurs erschweren oder ausschließen. Kollektive Identität gewinnt gerade dadurch ihre Attraktivität und Eigentümlichkeit, daß sie nicht mehr mitgeteilt und an andere weitergegeben werden kann (Ebd.: 63).

### **Abschließende Bemerkungen**

- Die Ablehnung des Begriffs „Interkulturalität“ seitens des Philosophen W. Welsch ist bisweilen theoretisch unbegründet, weshalb sein Ersatz durch das Konzept der Transkulturalität auf verschiedenen (inhaltlichen, akademischen und geschichtlichen) Ebenen schwer vorstellbar ist.
- Die verschiedenartige terminologische Verwendung der Begriffe Trans-, Inter-, und Multikulturalität zeugt von einem gewissen Durcheinander der Konzepte, was eine nähere Differenzierung in weiteren kulturwissenschaftlichen Schriften nötig macht. Gemäß mehrerer Ausführungen und einzelner Äußerungen Welschs lässt sich Transkulturalität als eine kulturelle Dimension der Globalisierung verstehen. Dadurch könnte man den Begriff als irreführend oder überflüssig bezeichnen.

**Fazit:** Die Instrumente, Implikationen und Tendenzen des Begriffs Transkulturalität allein reichen weder aus, ein ganzheitliches und gegenwärtiges kulturelles Phänomen zu beschreiben, noch zu erfassen. Denn sie beschäftigen sich eher mit einem Aspekt des Kulturellen, der weder überall adäquat zu sehen noch zu wünschen ist.

***Literatur:***

- ACKERMANN, Andreas 2002: „Wechselwirkung Komplexität. Einleitende Bemerkungen zu Kulturbegriff. Von Pluralismus und Multikulturalismus“ In: Ackermann, Andreas (Hrsg.): Patchwork. Dimensionen multikultureller Gesellschaft. Bielefeld, 9-29.
- ANTWEILER, Christoph 2007: Grundpositionen interkultureller Ethnologie. Nordhausen. (= Interkulturelle Bibliothek, Bd. 79)
- BACHMANN-MEDICK, Doris 1996: „Texte zwischen den Kulturen: ein Ausflug in «postkoloniale Landkarten». In: Böhme, Hartmut; Scherpe, Klaus R. (Hrsg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek/Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. (60-77)
- BECK, Ulrich 1997: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Edition Zweite Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BENDER, Christiane 1992: „Kulturelle Identität, interkulturelle Kommunikation, Rationalität und Weltgesellschaft“ In: Reimann, Horst (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Zur Theorie und Pragmatik globaler Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag, 66- 83.
- BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.) 2009: Kultur und Konflikt in globaler Perspektive. Die kulturellen Dimensionen des Konfliktgeschehens 1945-2007. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- BHABHA, Homi K. 2000: Die Verortung der Kultur. Tübingen.
- BLOCH, Ernst 1970: Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp (= Gesamtausgabe, Bd. 13)
- BUDIN, Gerhard 2000: Möglichkeiten der transkulturellen Kommunikation. In: Wilss, W. (Hrsg.): Weltgesellschaft, Weltsprache, Weltkultur: Globalisierung versus Fragmentierung. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 112-120.
- CONCORDIA 2008: Das Individuum zwischen Philosophie, Geschichte, Technik und Transkulturalität. Philosophie und soziale Realität. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Nr. 53.
- DEMORGON, Jacques u.a.: Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur, in: Nicklas, Hans u.a. (Hrsg.): Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis. Bonn 2006, 27-36.
- DÜRRSCHMIDT, Jörg 2002: Globalisierung. Bielefeld: Transcript-Verlag.

- ELM, Ralf 2001: Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie. Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen. Bremen (= Zentrum für Europäische Integrationsforschung: Discussion Paper C 88).
- GIORDANO, Christian 1992: „Begegnung ohne Verständigung? Zur Problematik des Mißverständnisses bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation“ In: Reimann, Horst (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Zur Theorie und Pragmatik globaler Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag, 192-223.
- JOUHY, Ernest 1985: Bleiche Herrschaft – Dunkle Kulturen. Essais zur Bildung in Nord und Süd. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- KIMMICH, Dorothee; SCHAHADAT, Schamma (Hrsg.) 2012: Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld: transcript Verlag.
- KIMMICH, Dorothee 2012: „Lob des »Nebeneinander«. Zur Kritik kulturalistischer Mythen bei Kafka und Wittgenstein“. In: Kimmich, Dorothee; Schahadat, Schamma (Hrsg.): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld: transcript Verlag, 41-67.
- LANGENOHL, Andreas; POOLE, Ralph; WEINBERG, Manfred (Hrsg.) 2015: Transkulturalität. Klassische Texte. Bielefeld: transcript Verlag, 99-111. (= Basis-Scripte. Reader Kulturwissenschaften, Bd. 3)
- MEYER, Meinert A. 1986: Shakespeare oder Fremdsprachenkorrespondenz? Zur Reform des Fremdsprachunterrichts in der Sekundarstufe II. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- MÜNCH, Richard 1992: „Die Dialektik der globalen Kommunikation. Kommunikation und gesellschaftliche Entwicklung“ In: Reimann, Horst (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Zur Theorie und Pragmatik globaler Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag, 30-43.
- NIEKE, Wolfgang 2008: Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag. 3., aktualisierte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Geisteswissenschaften. (= Schule und Gesellschaft, Bd. 4)
- PEPLOW, Ronnie M. 2002: „Interkultureller Dialog“ In: Schmid-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): Verstehen und Verständigung. Ethnologie Xenologie interkulturelle Philosophie. Würzburg, 60-70.
- REIMANN, Horst (Hrsg.) 1992: Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Zur Theorie und Pragmatik globaler Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- REIMANN, Horst 1992: „Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft“. In: Reimann, Horst (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Zur Theorie und Pragmatik globaler Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag, 13-29.
- REIMANN, Helga 1992: „Transkulturelle Kommunikation und Etikettewandel“. In: Reimann, Horst (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Zur Theorie und Pragmatik globaler Interaktion. Opladen: Westdeutscher Verlag, 224-245.
- RUDOLPH, Wolfgang 1968: Der Kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie. Berlin: Duncker & Humboldt.
- SKLAIR, Leslie 1991: Sociology of the Global System. London: Harvester Wheatsheaf.
- WALDENFELS, Bernhard 1997: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main.
- WALDENFELS, Bernhard 2006: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt/Main.
- WELSCH, Wolfgang 1992: Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen“, In: Information Philosophie, Heft 2, 5-20.
- WELSCH, Wolfgang 2009: "Was ist eigentlich Transkulturalität". [www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf](http://www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf).
- WELSCH, Wolfgang 2012: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Kimmich, Dorothee; Schahadat, Schamma (Hrsg.): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Bielefeld: transcript Verlag, 25-40.
- WILSS, Wolfram (Hrsg.) 2000: Weltgesellschaft, Weltsprache, Weltkultur: Globalisierung versus Fragmentierung. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- YOUSEFI, Hamid R.; BRAUN, Ina 2011: Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

*Internetquellen:*

- DER KORAN AUF DEUTSCH: <http://www.koran-auf-deutsch.de/49-die-wohnungen-al-hudschur%C3%A1t> (Abgerufen am 22.09.2015).
- IKUD® SEMINARE (2011): „Transkulturalität: Interkulturell vs. transkulturell“, unter: <http://www.ikud-seminare.de/LINKNAME.HTML> (Abgerufen am 10.09.2015).

*AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM BEGRIFF TRANSKULTURALITÄT  
UND SEINEN IMPLIKATIONEN*