

1 Zum Begriff Transkultur und seinen Bedeutungen

Die lateinische Vorsilbe »trans-« wird sowohl Substantiven als auch Verben und Adjektiven vorangestellt und bedeutet »(hin)über«, »(hin)durch«, »darüber hinaus, jenseits«.¹ In Kombination mit dem Wortstamm -kultur- wird der Begriff in unterschiedlichen Sprachen als Adjektiv – beispielsweise *transcultural* (engl.), *transculturelle* (frz.), transkulturnell (dt.) – oder als Substantiv mit verschiedenen Endungen verwendet, beispielsweise *transculturación* im Spanischen, *transculturation*, *transculturality*, *transculturalism* im Englischen, oder Transkulturation, Transkulturalität, Transkulturalismus im Deutschen. Aufgrund der Einbindung des Begriffs in verschiedene Sprachen, Disziplinen, Theorien und historische Kontexte wird er mit unterschiedlichen Vorstellungen von kulturellen Zusammenhängen und Bewegungen verknüpft und bis heute mehrdeutig verwendet. Sein Bedeutungsspektrum reicht dabei von kulturenübergreifenden, universellen Phänomenen² oder grenzüberschreitenden Kontaktsituationen³ über Verflechtungen, Durchdringungen und Übergänge von Kulturen durch wechselseitigen Austausch⁴ bis hin zu unabsließbaren Prozessen des Kulturwandels in dynamischen Lebenszusammenhängen⁵.

Mit Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt sich in den deutschsprachigen Sozial-, Kommunikations-, Religions- und Erziehungswissenschaften sowie in der Genderforschung, Linguistik, Denkmalpflege, Kunstpädagogik, Kunstvermittlung sowie im Kulturmanagement eine verstärkte Auseinandersetzung mit den Begriffen transkulturell und Transkulturalität.⁶ Sie trägt in erster Linie dem Austausch und der

1 Lemma »trans-. In: Pons-Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch, bearb. von Rita Hau. Stuttgart 1990, S. 1053.

2 Siehe z.B. Elberfeld, Rolf: Forschungsperspektive »Interkulturalität«. Transformation der Wissensordnungen in Europa. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie. Heft 1, Jg. 2008, S. 7-36.

3 Siehe z.B. Pratt, Mary L.: Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London u.a. 1992.

4 Siehe z.B. Ortiz, Fernando: Cuban counterpoint. Tobacco and sugar. New York 1947; Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. In: Schneider, Irmela; Thomsen, Christian W. (Hg.): Hybridkultur: Medien, Netze, Künste. Köln 1997, S. 67-90.

5 Siehe z.B. Kimmich; Schahadat: Kulturen in Bewegung. 2012; Model House Research Group: Transcultural Modernisms. 2013; Ernst; Freitag: Transkulturelle Dynamiken. 2014.

6 Siehe z.B.: Hepp, Andreas; Löffelholz, Martin (Hg.): Grundlagenexte zur transkulturellen Kommunikation. Konstanz 2002; Pütz, Robert: Transkulturalität als Praxis. Unternehmer türkischer Her-

Kommunikation zwischen Menschen im Kontext zunehmender Migrationsbewegungen und der Neuformierung kultureller Verknüpfungen über verschiedene räumliche und zeitliche Grenzen hinweg Rechnung. Sie zielt auf ein kritisches Überdenken von Kulturkonzepten in Verbindung mit vereinheitlichenden, geografisch und biologistisch fixierten Konzepten, etwa dem der Nation⁷, der ›Rasse‹⁸ oder der ›Ethnie‹⁹. Bisherige populäre Konzepte des kulturellen Zusammenlebens, wie das der Multikulturalität und der Interkulturalität, werden im Zuge dieser Überlegungen aus der Perspektive

kunft in Berlin. Bielefeld 2004; Antor, Heinz (Hg.): Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlage einer interdisziplinären Praxis. Heidelberg 2006; Mae, Michiko; Saal, Britta (Hg.): Transkulturelle Genderforschung. Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht. Wiesbaden 2007; Gippert, Wolfgang; Götte, Petra; Kleinau, Elke (Hg.): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven. Bielefeld 2008; Koch, Gertraud (Hg.): Transkulturelle Praktiken. Empirische Studien zu Innovationsprozessen. St. Ingbert 2008; Genenger-Stricker, Marianne; Hasenjürgen, Brigitte; Schmidt-Koddenberg, Angelika (Hg.): Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen. Ein Projekt macht Schule. Opladen 2009; Hühn, Melanie; Lerp, Dörte; Petzold, Knut; Stock, Miriam (Hg.): Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen. Münster 2010; Kimmich; Schahadat: Kulturen in Bewegung. 2012; Falser, Michael; Juneja, Monica (Hg.): Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis. Bielefeld 2013; Lutz-Sterzenbach, Barbara; Schnurr, Ansgar; Wagner, Ernst (Hg.): Bildwelten remixed. Transkultur, Globalität, Diversity in kunstpädagogischen Feldern. Bielefeld 2013; Ernst; Freitag: Transkulturelle Dynamiken. 2014; Langenohl et al.: Transkulturalität. 2015; Pilic, Ivana; Wiederhold, Anne: Kunstpraxis in der Migrationsgesellschaft – Transkulturelle Handlungsstrategien am Beispiel der Brunnengasse Wien. Bielefeld 2015; Eremjan, Inga: Transkulturelle Kunstvermittlung. Zum Bildungsgehalt ästhetisch-künstlerischer Praxen. Bielefeld 2016; Dätsch, Christiane (Hg.): Kulturelle Übersetzer. Kunst und Kulturmanagement im transkulturellen Kontext. Bielefeld 2018.

- 7 In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff der Transnationalität relevant. Im Vergleich zum Begriff der Transkulturalität, der sich auf verschiedene Dimensionen von Kultur (z.B. sprachliche, räumliche, symbolische etc.) beziehen lässt, rekuriert Transnationalität auf den Teilbereich, der die Auflösung der Kongruenz von räumlich-politischen und gesellschaftlichen Dimensionen beschreibt. Vgl. Huhn et al.: In neuen Dimensionen denken? In: Dies.: Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. 2010, S. 11-46, S. 32.
- 8 Der Begriff ›Rasse‹ findet sich seit dem 13. Jahrhundert in südromanischen Sprachen (›razza‹, ›raza‹ oder ›race‹). Die Differenzierung nach ›Rassen‹ aufgrund phänotypischer Gemeinsamkeiten von Menschen ist jedoch ein Produkt des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Hier entstand die – heute als unhaltbar erwiesene – »Überzeugung, dass menschliche Rassen reale biologische Einheiten darstellten, die hierarchisch gegliedert werden und Ausgrenzungen legitimieren könnten«. Sie führte zum »Rassismus« mit seinen katastrophalen Konsequenzen, insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert. Vgl. Oehler-Klein, Sigrid: Rasse. In: Thoma, Heinz (Hg.): Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung. Stuttgart 2015, S. 419-428, 419.
- 9 Auch wenn der Begriff der ›Ethnie‹ den Rassenbegriff abgelöst hat und mit ihm, je nach disziplinärer Einbindung, unterschiedliche Aspekte bezüglich der Zusammenghörigkeit einer Volksgruppe betrachtet werden (z.B. Herkunft, Sprache, Geschichte, Religion oder Gebiet), schließt er an die »Konstruktion einer kollektiven Identität« an, die »auf kulturellen Unterschieden zu anderen gründet« und dabei »oft auch mit der Aufwertung einer ›Wir-Gruppe‹ und der Abwertung anderer Gruppen einhergeht«. (Comaroff, John L.; Comaroff, Jean: Ethnizität. In: Kreff et al.: Lexikon der Globalisierung. 2011, S. 68-72, 68.) In Ermangelung einer diskriminierungskritischen Alternative setze ich den Begriff in einfache Anführungszeichen.

verschiedener kultur- und sozialwissenschaftlicher Disziplinen revidiert und kritisch aufgearbeitet.¹⁰

Mit der Frage, »wie ›Differenzbearbeitung‹ kulturwissenschaftlich konzeptualisiert werden sollte«¹¹, stellen jüngere Debatten mit dem Begriff Transkulturalität nicht mehr in erster Linie Aspekte der Abgrenzung in den Vordergrund, sondern favorisieren ein Denken in Relationen und Anschlüssen. Auch geht es dabei weniger darum, ein neues Phänomen zu präsentieren, als vielmehr bereits bekannte Gegebenheiten neu zu perspektivieren, spezifische Fragestellungen des Paradigmas wissenschaftlich zu fundieren und Erkenntnisse transdisziplinär nutzbar zu machen. Ausgangspunkt hierfür sind meist veränderte politische, sozioökonomische oder mediale Rahmenbedingungen, wie sie etwa im Bereich der sich rasant entwickelnden Verkehrs- und Kommunikationstechnologien auftreten, die neue beziehungsweise sich verändernde Qualitäten und Intensitäten kultureller und sozialer Phänomene mit sich bringen.¹²

Das Paradigma der Transkulturalität ersetzt somit nicht bisher gültige Kulturkonzepte, sondern bietet ein eigenes Bedeutungsspektrum, das weit hinausgeht über seinen inflationären Gebrauch und die Vorstellung eines »happy transculturalism«¹³. Dieser beruht auf der Annahme, eine harmonische Auflösung aller kulturellen Differenzen ereigne sich in einer zunehmend verbundenen, mobilen und kosmopolitischen Lebenswelt ohne jegliche Grenzen und von ganz allein. Vielfältige Versuche, die Bedeutung von Transkulturalität wissenschaftlich zu bestimmen und für unterschiedliche Praxisfelder – etwa dem weiten Feld der Kulturellen Bildung¹⁴ – anwendbar zu machen,¹⁵ zeigen darüber hinaus, dass die Notwenigkeit insbesondere darin besteht, zu differenzieren, in welchen zeitlichen, räumlichen, strukturellen, materiellen, ideellen oder symbolischen Zusammenhängen explizit von Transkulturalität gesprochen werden kann. Im

10 Dorothee Kimmich nimmt etwa Bezug zur sozialpolitischen Debatte um die Aussage der deutschen Bundeskanzlerin, Angela Merkel, die im Jahr 2010 darauf hinwies, dass in Deutschland der »Ansatz für Multikulti [...] absolut gescheitert« sei. Siehe Kimmich: Lob des »Nebeneinander«. Zur Kritik kulturalistischer Mythen bei Kafka und Wittgenstein. In: Kimmich; Schahadat: Kulturen in Bewegung. 2012, S. 41-67.

11 Langenohl et al.: Transkulturalität. 2015, S. 14.

12 Vgl. Weichhart, Peter: Das »Trans-Syndrom«. Wenn die Welt durch das Netz unserer Begriffe fällt. In: Hühn et al.: Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. 2010, S. 47-70, S. 58f.

13 Der Begriff wurde von Christian Kravagna geprägt, der die häufige, bisweilen unreflektierte Verwendung des Adjektivs besonders in der deutschsprachigen Kunstgeschichte kritisiert. Vgl. Juneja, Monica; Kravagna, Christian: Understanding Transculturalism. Monica Juneja und Christian Kravagna in Conversation. In: Model House Research Group: Transcultural Modernisms. 2013, S. 22-33, 31f.

14 Kulturelle Bildung versteht sich in diesem Zusammenhang nicht nur als ein konstitutiver Bestandteil von allgemeiner Bildung, sondern grundsätzlich als kulturelle Teilhabe eines jeden Menschen am künstlerischen und kulturellen Geschehen einer Gesellschaft sowie an ihren Lebens- und Handlungsvollzügen. Vgl. Ermert, Karl: Was ist kulturelle Bildung? In: Dossier »Kulturelle Bildung«. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), 23.7.2009, o.S. URL: www.bpb.de/gesellschaft/kultur/kulturelle-bildung/59910/was-ist-kulturelle-bildung.

15 Siehe z.B.: Keuchel, Susanne; Kelb, Viola (Hg.): Diversität in der Kulturellen Bildung. Bielefeld 2015; Ziese; Gritschke: Geflüchtete und Kulturelle Bildung. 2016; Weiß: Kulturelle Bildung – Bildende Kultur. 2017.

Folgenden wird daher der Frage nachgegangen, welche Bedeutungen der Begriff bisher durchlaufen hat und in welchen verschiedenen Zusammenhängen er verwendet wurde beziehungsweise heute verwendet wird.

1.1 Eine gemeinsame Eigenschaft in verschiedenen Kulturen

Eine frühe Verwendung des englischen Adjektivs *transcultural* lässt sich auf das Jahr 1944 zurückführen. In einer Zeitschrift des Soziologischen Instituts der Universität North Carolina wird es im Rahmen einer Buchrezension analog zu dem seit den 1930er Jahren verwendeten Begriff »cross-cultural« bei verschiedenen psychologischen Tests erwähnt. In ihnen wurde damit ein kulturenübergreifendes beziehungsweise in zwei oder mehreren Kulturen gleichermaßen geltendes Werteverständnis (»transcultural value«¹⁶) definiert. Wie auch die anschließende Verwendung des englischen Adjektivs in den 1950er Jahren im wissenschaftlichen Feld der Psychologie und der Philosophie in Nordamerika zeigt,¹⁷ wird damit zunächst »eine universale Ebene bezeichnet, die die Verschiedenheit des Kulturellen übersteigt«¹⁸. *Transcultural* beschreibt in diesem Zusammenhang folglich eine in unterschiedlichen Kulturen existierende gemeinsame Eigenschaft, wobei eine Ungleichheit oder Abgrenzung einzelner Kulturen vorausgesetzt wird.

1.2 Übergangsprozesse von einer Kultur in eine andere

Während die Bedeutung des englischen Adjektivs *transcultural* oft synonym mit *cross-cultural* verwendet wird und damit eine Eigenschaft darstellt, die sich quer durch sämtliche (menschliche) Kulturen der Welt hindurch erstreckt,¹⁹ beziehungsweise Differenzen zwischen Kulturen miteinbezieht oder überbrückt,²⁰ zeigt sich eine ausführlichere Bedeutung von Transkultur erst mit der spanischen Substantivform beziehungsweise mit dem von Fernando Ortiz eingeführten Begriff *transculturación*. Bereits im Jahr 1929

¹⁶ McCord, Fletcher: *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. By Dr. Cora Dubois. With analyses by Abram Kardiner and Emil Oberholzer. Minneapolis 1944. In: *Social Forces* 23/2 (1944), S. 226.

¹⁷ Rolf Elberfeld weist in diesem Kontext z.B. auf einen Newsletter aus dem Jahr 1956 im Bereich der psychiatrischen Forschung an der McGill University in Montreal hin, der ab 1964 unter dem Titel »Transcultural Psychiatric Research Review« erschien (heute »Transcultural Psychiatry«); im Feld der Philosophie verweist er auf einen Text aus dem Jahr 1955 über »Myth, Symbolism, and Truth« von David Bidney in *The Journal of American Folklore* und auf eine Rezension von Arthur C. Danto in *The American Journal of Sociology* im Jahr 1956. Vgl. Elberfeld: Forschungsperspektive »Interkulturalität«. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie. Heft 1, Jg. 2008, S. 21f.

¹⁸ Elberfeld: Forschungsperspektive »Interkulturalität«. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie. Heft 1, Jg. 2008, S. 23.

¹⁹ Vgl. Lemma »transcultural«. Collins English Dictionary – Complete and Unabridged. 12th Edition, 2014. URL: <https://www.thefreedictionary.com/transcultural>.

²⁰ Vgl. Lemma »cross-cultural«. Collins English Dictionary. 2014. URL: <https://www.thefreedictionary.com/cross-cultural>.

tauschte er sich über dessen Bedeutung mit dem an der University of Yale tätigen Sozialanthropologen Bronislaw Malinowski²¹ aus. Ortiz, der vor allem als Begründer der kubanischen Anthropologie bekannt ist,²² widmete sein wissenschaftliches Interesse insbesondere der Erforschung afrokubanischer Kulturen in Kuba. In seinem erstmals 1940 veröffentlichten Buch »Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar« bezieht er sich ausführlich auf die Geschichte Kubas von der Kolonialisierung Spaniens Anfang des 16. Jahrhunderts über das Ende der Kolonialzeit 1898 bis in die 1930er Jahre und beschreibt in vielerlei Hinsicht die Gegensätze zwischen der importierten Zuckerrohr- und der heimischen Tabakpflanze – etwa bezüglich des Anbaus, der Verarbeitung, des Konsums und des Handels. Er stellt die Zuckerrohrverarbeitung als grob und widerwärtig dar und kontrastiert sie mit der von ihm als feinsinnig beschriebenen sowie über Jahrhunderte hinweg traditionell kultivierten Tabakverarbeitung. Kritisch ist anzumerken, dass er dabei zahlreiche Stereotype des Geschlechts, der ethnischen Herkunft und der moralischen Vorstellungen jener an den Arbeitsprozessen beteiligter Personen verwendet. Allerdings sind es für ihn gerade die grundlegenden Unterschiede zwischen den Rohstoffen Tabak und Zucker, die sein soziologisches Interesse sowohl am Austausch der Kulturen als auch an den gesellschaftlichen Auswirkungen zweier parallel stattfindender Migrationsbewegungen entfachen. Mit der spanischen Redewendung »toma y daca«²³ beschreibt Malinowski diesen Austausch als ein Nehmen und Geben und Ortiz sieht ihn in der Auswanderung kubanischer Tabakarbeiter*innen, insbesondere aber in der Einwanderung von Menschen aus Afrika, China, Frankreich, Großbritannien und Spanien. Mit dem Begriff *transculturación* beschreibt Ortiz jene komplexen Veränderungen der Kulturen in Kuba,²⁴ die sich für ihn nicht mehr mit der damals vorherrschenden Auffassung von Akkulturation im Sinne einer bloßen Anpassung von

21 Malinowski verfasste die Einleitung für die spanische Erstveröffentlichung von Ortiz' Buch »Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar« (La Habana, 1940). Er bezieht sich darin auf seine Gespräche mit Ortiz seit ihrer ersten Begegnung im November 1929 und stellt den Begriff der *transculturación* auf dessen Einladung hin in seinem eigenen terminologischen Verständnis dar. Über Malinowski gelangte Ortiz' Konzept auch in den angloamerikanischen Sprachraum und den akademischen Kontext Nordamerikas. Malinowski starb 1942 noch vor Herausgabe der ersten englischen Ausgabe im Jahr 1947.

22 Die nach ihm benannte und im Jahr 1994 gegründete Stiftung bezeichnet Ortiz nicht nur als Ethnologen, sondern auch als Historiker, Soziologen, Linguistiker, Musikschriftsteller, Jurist und Kritiker. Einen Schwerpunkt seiner Tätigkeit stellt dabei das Feld der Rechtswissenschaft und ihre Anwendung dar. Er studierte Jura in Havanna, Madrid sowie in Paris und Italien und war nicht nur als Professor an der Universität in Havanna tätig, sondern auch als Konsul, Anwalt und von 1917 bis 1927 als Abgeordneter im kubanischen Parlament. Neben Rechts- und Verwaltungsreformen erarbeitete er z.B. Vorschläge zum kubanischen Bildungssystem und wurde in den 1950ern als Friedensnobelpreisträger vorgeschlagen. Vgl. Fundación Fernando Ortiz (Stand: Juni 1999). URL: www.fgbueno.es/oritz.htm.

23 Malinowski erläutert diese wie folgt: »[E]s un «toma y daca» como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas.« Malinowski, Bronislaw: Introducción. In: Ortiz, Fernando: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Madrid 1999, XI-XVII, XII.

24 Dies fasst er wie folgt: »Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican«. Ortiz, Fernando: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. 1983, S. 86 [Herv. i.O.].

Einwander*innen an die vorherrschende Kultur des Landes beschreiben lassen. *Aculturación* und auch *transculturación* bezeichnen für ihn den Übergangsprozess von einer Kultur in eine andere inklusive aller damit einhergehenden sozialen Auswirkungen.²⁵ Für ihn besteht der Unterschied der beiden Bezeichnungen darin, dass *transculturación* sowohl die verschiedenen Phasen dieses Übergangs berücksichtigt als auch das partielle Ablegen einer zuvor als gültig empfundenen Kultur (»parcial desculturación«) zugunsten der Schaffung neuer kultureller Phänomene (»nuevos fenómenos culturales«) im Sinne einer *neoculturación* bezeichnet.²⁶ Ortiz stellt diesen Übergang nicht nur als Verlust und Entwurzelung eines Menschen aus seiner Heimat – hier in Bezug auf das Herkunfts- oder Geburtsland (»como un desarraigado de su tierra nativa«) – dar. Er bezeichnet ihn auch als kritischen Augenblick, der von einer völligen Diskrepanz zur Aufnahmekultur über eine allmähliche Neuausrichtung beziehungsweise Anpassung bis hin zu einer Synthese von alten und neuen kulturellen Elementen reicht (»al fin, de síntesis de *transculturación*«).²⁷ Deutlich wird hierbei, dass Ortiz weniger die Übereinstimmungen zwischen unterschiedlichen ›Einzelkulturen‹ thematisiert. Vielmehr fokussiert er verschiedene Phasen eines komplexen, kulturellen Wandlungsprozesses im Rahmen individueller Biografien. Diese führen, nach seinem Verständnis, letztlich nicht nur zu einer Verbindung verschiedener kultureller Elemente, sondern resultieren auch in deren Vereinheitlichung.

1.3 Vom Verständnis hybrider Kulturen und der Auflösung rassistischer Herrschaftsordnungen

Etwa zeitgleich mit Ortiz beschäftigen sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch andere Studien auf dem nord- und südamerikanischen Kontinent mit Phänomenen des Kultauraustauschs im Kontext von Kolonialisierung und Dekolonialisierung. Obwohl sie weder eine Variante des Begriffs Transkultur verwenden noch an Ortiz' Konzept anschließen, zeigen sie Annäherungen an ein transkulturelles Denken.

Eine frühe Studie stammt etwa von dem Historiker Manuel R. Querino. Bereits im Jahr 1916 beschäftigte er sich als vielseitiger Gelehrter im Bereich der Kunst, der Politik und als Lehrer mit den Kulturen Afrikas und ihren Beiträgen an den »costu-

25 Vgl. ebd. Im Original: »Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo mas apropiado.« [Herv. i.O.].

26 Vgl. ebd., S. 90. Dies führt er wie folgt aus: »Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, [...] sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigado de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.« [Herv. i.O.].

27 Vgl. ebd., S. 87. Dies beschreibt er wie folgt: »Y cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturation, y al fin, de síntesis de *transculturación*.« [Herv. i.O.].

mes« beziehungsweise den Sitten und Bräuchen der Bevölkerung Brasiliens.²⁸ In seinen Ausführungen kämpft er einerseits gegen die damals nicht nur in Brasilien gängige biologistische Determinierung von Menschen mit Vorfahren aus den Ländern Afrikas und den kulturellen Gepflogenheiten, die sie entweder tradierten oder die ihnen zugeschrieben wurden. Andererseits begeht er auf gegen die pejorative Vorstellung einer erblich bedingten Minderwertigkeit. Die Anwesenheit von Menschen afrikanischer Herkunft oder Abstammung führt er insbesondere auf soziokulturelle Entwicklungen zurück. Diese bauen nach seinen Analysen auf gegenseitigem Respekt und dem Zugang zu Bildung²⁹ auf.³⁰

Weitere zahlreiche Studien, die Verbindungen zu Dekolonialisierungsbewegungen sowie zu antirassistischem Denken und Fragen der kulturellen Identität aufweisen und sich zudem von der Vorstellung eines Volkes als einheitlicher Kulturgemeinschaft verabschieden, weist der Kunsthistoriker, Kritiker und Kurator Christian Kravagna für Brasilien, Mexiko und die USA insbesondere im Zeitraum zwischen den Weltkriegen nach.³¹ Zu nennen sind hier etwa die Kulturstudien des Sozialpsychologen Arthur Ramos zur Schwarzen Bevölkerung Brasiliens in den 1920er Jahren, in denen er zur Mentalität der Kulturen forscht und auf anthropologische und psychologische Ansätze zurückgreift.³² Im Kontext Brasiliens entstanden auch die Studien des Soziologen und Anthropologen Gilberto Freyre über die Entstehung einer ›vermischten Gesellschaft seit der portugiesischen Kolonialisierung des Landes.³³ In Südamerika sind außerdem

²⁸ Querino, Manuel: *A raça Africana e os seus costumes na Bahia*. In: *Anais do V Congresso Brasileiro de Geografia*, Salvador 1916. Dabei handelt es sich um einen Vortrag, der in Form von mehreren Texten Eingang in ein Buch von Querino unter dem Titel »Costumes africanos no Brasil« fand, das 1938 posthum veröffentlicht wurde.

²⁹ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gründete der nahezu zeitgleich in Bengalen lebende Gelehrte Rabindranath Tagore auf dem asiatischen Kontinent eine Bildungseinrichtung, die die Begegnung und ›Verschmelzung‹ unterschiedlicher Kulturen zum Ziel hatte. In seinen literarischen Werken übte auch er Kritik an der (britischen) Kolonialmacht und plädierte für eine Synthese der positiven Elemente von östlich und westlich geprägten Denkweisen. Wie in seinen Briefen (›Letters to a Friend‹, New York, December 20th, 1920) deutlich wird, versuchte er in Asien ein neues Selbstbewusstsein durch die den Menschen eigene spirituelle Kraft zu fördern, die er nicht nur dem materiellen Westen, sondern auch der vermeintlichen Einheit der asiatischen Völker gegenüberstellte. Vgl. Kämpchen, Martin: Rabindranath Tagore. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1992, S. 84.

³⁰ Vgl. Gledhill, Sabrina: *Manuel Raimundo Querino (1851/1923)*. 2006, o.S. URL: <http://mrquerino.blogspot.com/2007/03/biografia.html>.

³¹ Siehe Kravagna, Christian: *Transcultural Beginnings: Decolonization, Transculturalism, and the Overcoming of Race*. In: Model House Research Group: *Transcultural Modernisms*. 2013, S. 34-47, 36.

³² Ramos, Arthur: *O Negro brasileiro. Etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro 1934. Ramos verfasste auch das Vorwort in Querinos Buch »Costumes africanos no Brasil«.

³³ Freyre, Gilberto: *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro 1933. In seinem Buch vertritt Freyre aus historisch-soziologischer Perspektive die These, dass in Brasilien ein Prozess der biologischen und kulturellen ›Vermischung‹ von Europäern mit Schwarzen und Indios stattgefunden hat, die nicht negativ zu bewerten sei. Nach Freyre gibt es keine Über- oder Unterlegenheit von Menschen, die sich auf ›Rasse‹ aufbauen ließe. Er unterscheidet daher grundlegend zwischen ›Rasse‹ und Kultur. Sein Buch stellte einen Umbruch in der damaligen Wissenschaft dar. Es wurde allerdings erst 32 Jahre nach seinem Erscheinen ins

die Studien des Politikers und Philosophen José Vasconcelos über die Entstehung einer weniger auf biologischen als auf gemeinsamen kulturellen Merkmalen basierenden »kosmischen Rasse«³⁴ in Mexiko zu verzeichnen. Auch die Studien des in den USA ansässigen Anthropologen Melville J. Herskovits³⁵ über den Einfluss kultureller Traditionen Westafrikas auf die afroamerikanische Lebenswelt sollen hier Erwähnung finden.

Obwohl diese Kulturstudien zu Beginn und in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine jeweils eigene Begriffsgeschichte mit unterschiedlichen Wortbedeutungen und Konzepten zeigen – wie etwa »mestizaje« (span.) bei Vasconcelos beziehungsweise »mestiçagem« (portug.) bei Freyre und Ramos oder »acculturation« (engl.) bei Herskovits – lässt sich mit Kravagna feststellen, dass sie sich alle auf jeweils eigene Weise darum bemühten, das Verständnis von Kultur vom biologisch geprägten Begriff ›Rasse‹ abzukoppeln sowie Grenzen zwischen europäischen, amerikanisch-indigenen und afrikanischen Kulturen als durchlässig zu betrachten und dabei ihre ›hybriden Formen‹ nicht nur anzuerkennen, sondern nachgerade zum Anlass dafür zu nehmen, rassistische Herrschaftsordnungen zu durchbrechen.³⁶ In dieser Hinsicht lassen sich die genannten Studien auch als Gegenbewegung zu den Rassenideologien faschistischer Systeme in Europa begreifen, die zur gleichen Zeit den Höhepunkt ihres Einflusses erreichten und in denen die Bedeutung von Kultur weiterhin an der Vorherrschaft eines einheitlichen und nach außen abgegrenzten, ›unvermischten Volkes‹ orientiert war.³⁷

1.4 Die aktive Mit- und Neugestaltung kultureller Gemeinschaften

Wie im vorangehenden Kapitel ausgeführt, basiert die gedankliche Überwindung kolonialer Herrschaftsverhältnisse zu einem wesentlichen Teil auf einem veränderten Kulturverständnis, dessen Perspektive sich immer stärker transkulturell ausgerichtet hat. Obwohl Ortiz' Konzept der *transculturación* bereits 1947 in englischer Übersetzung vorlag,³⁸ wurde es in den folgenden Jahrzehnten im englischen Sprachraum kaum wahr-

Deutsche übersetzt. Siehe ders.: Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. Köln u.a. 1965.

34 Vasconcelos, José: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Paris u.a. 1923. Wenngleich Vasconcelos' Begriff die universalistische Formation einer ›Weltrasse‹ hinsichtlich einer ›durchmischten Ethnie‹ impliziert, so will er damit dennoch die Gemeinsamkeiten von Menschen hervorheben, die sich nicht nur auf biologische, sondern vor allem auch auf kulturelle Merkmale beziehen.

35 Herskovits, Melville J.: *The Myth of the Negro Past*. New York u.a. 1941.

36 »[E]ach in their own way, [have] endeavored to decouple race from culture, to view the boundaries between European, Amerindian, and African cultures as permeable and, instead of distinguishing between cultures or races, to acknowledge and closely examine their hybrid forms, even downright propagating such hybrid form as a means of undoing racist orders of domination.« Kravagna: *Transcultural Beginnings*. 2013, S. 36.

37 Kravagna erläutert dies wie folgt: »The modern Western conception of culture is founded on the notion that a people, nation, and/or race are the bearers of culture and that it is necessary to demarcate boundaries between cultures and races in order to ensure ›purity‹, and to dominate or even annihilate purportedly inferior races.« Ebd.

38 Ortiz: *Cuban counterpoint*. 1947.

genommen. Ein expliziter Bezug dazu wurde erst im Jahr 1982 durch den Romanisten und Schriftsteller Ángel Rama hergestellt, der Ortiz' Begriff der *transculturación* in seinem Buch³⁹ aufgriff und für die Literaturwissenschaft produktiv machte. Da Rama hier den Begriff unter anderem in Bezug auf die Literatur des *Indigenismo*⁴⁰ in Lateinamerika setzt, schließt er in gewisser Weise auch an den Diskurs der Dekolonialisierung beziehungsweise an die Unabhängigkeitserklärung Mexikos zu Beginn des 19. Jahrhunderts an. Er weitete die Bedeutung des Begriffs jedoch auch auf die literarische Praxis in ganz Lateinamerika aus. Für ihn bezeichnet *transculturación* nicht etwa die harmonische Synthese zweier Kulturen im Kontext asymmetrischer Machtverhältnisse. Vielmehr bezieht er den Begriff auf das Engagement von Schriftsteller*innen, die sich den nivellierenden Ansprüchen der Moderne widersetzen. Damit lenkt er die Aufmerksamkeit auf den von Ortiz thematisierten Verlust bestehender und die Inkorporation neuer oder fremder kultureller Elemente beziehungsweise auf »the criteria of selection and inventiveness that must always be part of the mix in any case of cultural plasticity, for such a state testifies to the energy and creativity of a cultural community«⁴¹. Letztlich hebt Rama damit nicht so sehr den Unterschied zwischen regional bereits vorhandenen und hinzukommenden, ›fremden‹ oder dominierenden Kulturen hervor, als vielmehr die Notwendigkeit, sich in kulturellen Verknüpfungsprozessen auf die Kreativität und Handlungskompetenz von Individuen zu besinnen, durch die ein Verlust nicht nur bekämpft, sondern eine kulturelle Gemeinschaft überhaupt erst hergestellt werden kann.

1.5 Neue Realitäten und Phänomene durch schöpferische Wandlungsprozesse

Mit Bezug zur Literatur, zu den bildenden und darstellenden Künsten, sowie zum Film und zur Musik wurde im Jahr 1982 in Montreal die dreisprachige Zeitschrift *Vice Versa* mit dem Untertitel »Magazine transculturel« gegründet, die zur Diskussion neuer Kulturkonzepte, insbesondere dem der Transkulturalität, beitrug.⁴² Wie einer ihrer Gründer, der in Italien gebürtige Philosoph Lamberto Tassinari, im Jahr 1985 hervorhob, steht der Begriff »transculturel« in Abgrenzung zu den Begriffen »interculturel«

39 Siehe Rama, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. Mexiko u.a. 1982.

40 Der spanische Begriff beschreibt eine kulturelle und politische Strömung in Lateinamerika, die um die Wende zum 20. Jahrhundert entstand und sich für die Erhaltung und Förderung indianischer Traditionen einsetzt. Siehe hierzu z.B. Kaltmeier, Olaf: *Indigenismo*. In: InterAmerican Wiki. Terms – Concepts – Critical Perspectives. 2015, o.S. URL: <https://www.uni-bielefeld.de/einrichtungen/cias/publikationen/wiki/i/indigenismo.xml>.

41 Rama, Ángel: *Writing across Cultures. Narrative Transculturation in Latin America*. Durham/NC 2012, S. 22.

42 Die erste Ausgabe des Hefts wurde im Sommer 1983 herausgegeben. Siehe: *Vice Versa: Magazine transculturel*, N° 1, 1983. Während das jeweilige Thema eines Heftes in Französisch, Englisch und Italienisch vorgestellt wird, sind die Artikel der Zeitschrift mehrheitlich in Französisch und einige wenige in Italienisch oder Englisch verfasst.

und »multiculturel«⁴³ hier für eine politische Dimension des Durchquerens und Über-schreitens, womit ein Denken in raumzeitlichen Grenzen – welches Kulturen in der Regel als Einheiten definiert und fixiert – von einem Denken in Übergängen und Ver-knüpfungen abgelöst wird.⁴⁴ In der Zeitschrift selbst geht dann – allerdings erst im Jahr 1987 – Jean Lamore in seinem Beitrag »Transculturation. Naissance d'un mot«⁴⁵ genauer auf die Herkunft und Bedeutung des Begriffs ein. Lamore akzentuiert darin Ortiz' Verständnis von *transculturación* und setzt dieses noch einmal deutlich vom dem der bloßen Anpassung einer Kultur an eine andere ab. *Transculturation* bedeutet für Lamore somit nicht nur ständige Verwandlung, sondern entspricht einem schöpferischen Prozess des wechselseitigen Gebens und Nehmens. In ihm entsteht etwas Neues, eine neue Realität, die nicht einfach rückgängig gemacht werden kann, sondern als eigenständiges und unabhängiges Phänomen zu verstehen ist.⁴⁶

Diese Lesart des Begriffs stand jedoch im Kontrast zur politischen Ideologie der kollektiven Identität in der frankophonen Provinz, wie sie die Québecer Nationalisten in den 1980er Jahren forderten, weshalb der transkulturelle Ansatz der Zeitschrift auch als offene Provokation verstanden wurde.⁴⁷ Ihr Erscheinen wurde aus unbekannten Gründen Ende 1996 eingestellt.⁴⁸ Seit 2011 existiert *Vice Versa* jedoch in Form einer Online-plattform, auf der einige der damaligen Gründer, zum Beispiel Caccia und Tassinari,

- 43 Mit Bezug zu Montreal setzt sich Tassinari z.B. auch vom Multikulturalismus anderer Länder bzw. imperialistischer Kulturen ab: »Comme les grands systèmes idéologiques les différentes cultures impérialistes – aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en France – vivent le malaise lié aux lacunes d'un multiculturalisme qui n'intègre pas vraiment ses entités, mais les fait vivre les unes à côté des autres, souvent dans des ghettos. Tassinari, Lamberto: La ville continue. Montréal et l'expérience transculturelle de Vice Versa. In: Revue internationale d'action communautaire/International Review of Community Development, N° 21, 1989, S. 57-62, 60.
- 44 Vgl. Tassinari, Lamberto: Le projet transculturel. In: Caccia, Fulvio: Sous le signe du phénix. Entretiens avec 15 créateurs italo-qubécois. Montréal 1985, S. 291-305, 299. Tassinari erläutert dies wie folgt: »Le terme transculturel a une dimension politique car ce mot implique la traversée d'une seule culture en même temps que son dépassement. L'unité qu'il sous-tend n'a pas la même résonance que celle qu'évoquent le termes >inter-culturel< ou >multi-culturel<. Ceux-ci définissent un ensemble et le circonscrivent dans un espace et un temps, alors que le transculturel ne possède pas de périmètre.« [Herv. i.O.].
- 45 Lamore, Jean: Transculturation. Naissance d'un mot. In: Vice Versa. Magazine transculturel. »Visions Américaines/American Visions/Visioni Americane«, N° 21, 1987, S. 18-19.
- 46 Vgl. ebd., S. 19. Lamore beschreibt dies wie folgt: »[L]a transculturation est un ensemble de transmutations constantes; elle est créatrice et jamais achevée; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce qu'on reçoit: les deux parties de l'équation s'en trouvent. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant.«
- 47 Vgl. Moser, Walter: Transculturation. Métamorphoses d'un concept migrateur. In: Caccia, Fulvio (Hg.): La transculture et Vice Versa. Montréal 2010, S. 33-59.
- 48 Ob die Schließung der Zeitschrift etwa in Zusammenhang mit den Unabhängigkeitsbestrebungen der separatistisch regierten Provinz Québec von Kanada (Québec-Referendum) im Jahr 1995 stand, wird von den Herausgeber*innen nicht erwähnt. Auf der Homepage der Zeitschrift schreiben sie lediglich: »Puis, en décembre 1996 le magazine ferma ses portes: >Government pulls plug on mag< ainsi titra un journal de Montréal, la pure vérité.« Vice Versa Online. Magazine Transculturel, Transcultural Magazine: »From the Editors«. URL: <http://viceversaonline.ca/>.

ihr über die Jahre hinweg anhaltendes Interesse an politischen und ästhetischen Fragen des Transkulturellen weiterhin bekunden.⁴⁹ Im monatlichen Turnus werden dort mehrsprachige Artikel zu gesellschaftlich-kulturellen Themen und aktuellen Anlässen publiziert.

1.6 Situationen des Kontakts und der Emanzipation in asymmetrischen Verhältnissen

Im nordamerikanischen Kontext wurde der englische Begriff *transculturation* mit Verweis auf Ortiz und Rama in den frühen 1990ern auch von der Romanistin Mary Louise Pratt aufgegriffen, die ihn in Bezug zu literaturwissenschaftlichen Analysen setzte. Während sie den Begriff bereits 1991 in ihrem Artikel »Arts of the Contact Zone«⁵⁰ verwendet, nutzt Pratt ihn erstmals 1992 in ihrem Buch »Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation«⁵¹ für eine Analyse von Reiseberichten, die zwischen dem frühen 18. und dem frühen 20. Jahrhundert von Europäer*innen und Amerikaner*innen über Afrika und Südamerika – mit Fokus auf ihre jeweiligen Kolonialgebiete – angefertigt wurden. Das Buch ist nicht nur eine Pionierarbeit zur Geschichte des Imperialismus. Es werden darin auch transkulturell angelegte Reiseberichte erörtert. Obwohl dabei euro-päisch-imperialistische Narrative über Lateinamerika im Mittelpunkt stehen, legen die von Pratt untersuchten Texte und Bilder nahe, dass Menschen trotz imperialistischer Strukturen in hohem Maße eigenes Wissen und eigene Interpretationen über ihr kulturelles Leben produzieren. Bezogen auf die Verwendung des Begriffs *transculturation* in der ethnologischen Forschung geht Pratt daher der Frage nach, wie sich Verhältnisse beschreiben lassen, in denen untergeordnete Gruppen oder Randgruppen aus den Elementen der herrschenden Kultur in den Metropolen auswählen, sie aufgreifen und dann wiederum ihrerseits prägen. Pratt distanziert sich dabei, ähnlich wie Rama und damit im Sinne postkolonialer Kritik, von der Annahme, eine komplette Übernahme kultureller Werte und Traditionen fände durch die in kolonialen Verhältnissen Unterworfenen statt, und spricht diesen Menschen stattdessen eine emanzipatorische Kraft

49 »Our political and esthetical intentions haven't changed over the years, le fil qui lie tous les temps reste tendu.« Caccia, Fulvio; Jankélévitch, Sophie; Moutarrif, Karim; Samonà, Giuseppe A.; Tassanari, Lamberto: Vice Versa. About us. URL: <http://viceversaonline.ca/about-us/>.

50 Pratt, Mary L.: Arts of the Contact Zone. In: Profession 1991, S. 33-40. Der Artikel basiert auf ihrem Einführungsvortrag zur Konferenz der »Modern Language Association of America«. Pratt setzt sich darin mit einem im Jahr 1613 verfassten 1200 Seiten langen Brief des indigenen Übersetzers, und Chronisten in den Anden des damaligen Vizekönigreichs Peru (spanische Kolonie) Felipe Guaman Poma de Ayala an Philipp III. König von Spanien auseinander. Sie bezieht sich auf zahlreiche Abschnitte in dem spanischsprachigen Werk, die in den indigenen Sprachen Quechua und Aymara, aber auch in Latein verfasst sind. Auch die im Brief enthaltenen Zeichnungen aus unterschiedlichen räumlichen Symbolsystemen finden in ihrem Buch Erwähnung. Pratt spricht von einem »transcultural character ... [which] is intricately apparent in its visual as well as its written component« (S. 37). Laut Pratt stellt der Brief ein Beispiel für »transcultural currents of expression« (S. 39) dar.

51 Pratt, Mary L.: Imperial Eyes. 1992.

zu: »While subjugated peoples cannot readily control what the dominant culture visits upon them, they do determine to varying extents what they absorb into their own, how they use it, and what they make it mean. Transculturation is a phenomenon of the contact zone.«⁵²

Die Fragen, die sich für Pratt dadurch ergeben, kehren somit die herkömmliche Machtperspektive um und thematisieren in erster Linie Transkulturationsprozesse, die nicht mehr von den politischen Zentren,⁵³ sondern von den (de-)kolonialisierten Peripherien ausgehen.⁵⁴ Mit dem Begriff ›contact zone‹⁵⁵ bezeichnet sie den Raum, in dem geografisch und historisch ursprünglich getrennte Völker unter imperialen Bedingungen miteinander in Berührung kommen und Beziehungen herstellen, wobei gegenseitige Nötigung, starke Ungleichheit und unlösbare Konflikte nicht ausgeklammert werden.⁵⁶ Der Begriff bezieht damit gleichermaßen Erfahrungen kolonialisierter Menschen wie auch europäische Expansionsabsichten mit ein. Er zielt laut Pratt jedoch vor allem auf soziale Konstitutionsprozesse, in denen Menschen eine gemeinsame Gegenwart teilen und miteinander interagieren:

»A ›contact‹ perspective emphasizes how subjects get constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and ›travelees,‹ not in terms of separateness, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices, and often within radically asymmetrical relations of power.«⁵⁷

52 Ebd., S. 7.

53 Darunter werden in der Regel die modernen, industrialisierten Nationen der Nordhalbkugel bzw. der ›westlichen‹ im Gegensatz zur ›nichtwestlichen Welt‹ und damit zu den vermeintlich unterentwickelten Nationen außerhalb dieser Geografien und politischen Territorien, den Peripherien, verstanden.

54 »What do people on the receiving end of empire do with metropolitan modes of representation? How do they appropriate them? How do they talk back?« Und aus sprachwissenschaftlicher Perspektive: »What materials can one study to answer those questions?« Pratt: Imperial Eyes. 1992, S. 7f.

55 Pratt entlehnt den Begriff ›contact‹ aus der Linguistik. Hier bezieht er sich auf improvisierte Sprachen. Diese entwickeln sich zwischen Sprecher*innen verschiedener Sprachen (wie etwa Pidgin- oder Kreolsprachen), die z.B. aufgrund von Handel darauf angewiesen sind, ständig miteinander zu kommunizieren. Pratts Kombination dieses Wortes mit dem Begriff ›zone‹ stellt den Versuch dar, sich auf die räumliche und zeitliche Kopräsenz von Subjekten zu berufen, die zuvor durch geografische und historische Diskrepanzen getrennt waren und nun (nicht nur sprachlich) miteinander in Kommunikation stehen. Vgl. ebd., S. 6f.

56 In ihrem Text von 1991 und in ihrem Buch von 1992 bezieht Pratt den Begriff ›contact zone‹ auf die Begegnung unterschiedlicher Sprachen und Kulturen in (post-)kolonialen Zusammenhängen, bei denen ungleiche Machtpositionen nicht ohne Konflikte verhandelt werden: »I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today.« Pratt: Arts of the Contact Zone. In: Profession 1991, S. 34f; vgl. Dies.: Imperial Eyes. 1992, S. 4.

57 Pratt: Imperial Eyes. 1992, S. 8.

In Situationen des Kontakts zwischen Kulturen besteht für die Unterlegenen, wie Pratt aufzeigt, also auch bei asymmetrischen Kräfteverhältnissen die Möglichkeit, eine aktive und gestalterische Rolle in der Konstitution des Selbst einzunehmen.⁵⁸

1.7 Transkulturalität als Folge von Migration und Globalisierungsprozessen

Während Pratt Transkulturationsprozesse in der lateinamerikanischen Literatur analysiert und diese auf die Kopräsenz von Subjekten in spezifischen Machtkonstellationen bezieht, wendet sich im deutschsprachigen Raum der Philosoph Wolfgang Welsch aus geisteswissenschaftlicher Perspektive einer historisch und geografisch übergreifenden Bedeutung transkultureller Phänomene zu. Wie Pratt, jedoch ohne Bezug zu ihren Erkenntnissen und Forschungsergebnissen, stellte er sein »Konzept der Transkulturalität« ebenfalls im Jahr 1991 in einem Vortrag vor und publizierte es erstmals 1992.⁵⁹ Heute ist es in verschiedenen Variationen und Sprachen verbreitet und stellt nicht nur eines der populärsten, sondern auch eines der ausführlichsten Konzepte zum Begriff Transkultur dar.⁶⁰ Im Gegensatz zu den vorher erläuterten Kulturstudien bezieht er sich nicht auf einen spezifischen Zeitraum, eine spezifische geopolitische Situation oder Geschichte einer Nation. Er geht vielmehr »infolge der fortgeschrittenen Globalisierung« von einer »neuartigen, transkulturellen Verfassung« aus, die vor allem »der geschichtlich veränderten Verfassung heutiger Kulturen«⁶¹ Rechnung trägt. Welsch macht damit deutlich, dass »eine Beschreibung der Kulturen im Sinne von Transkulturalität nicht erst heute, sondern schon in geschichtlicher Perspektive geboten«⁶² ist. Als evidentes Beispiel führt er transkulturelle Verknüpfungen von Künstler*innen und verschiedenen Denk- und Stilrichtungen in den Künsten an, wie sie sich spätestens seit dem 18. Jahrhundert ereignen.⁶³ Obwohl sich Welsch mit diesen Beispielen in erster Linie auf die europäi-

58 Für Ulf Hannerz, der die transnationalen, kulturellen Flüsse mit der fortwährenden Kreativität der Peripherien in Beziehung setzt, unterscheidet Pratt damit zwischen einer Linguistik der lokalen Gemeinschaft und einer Linguistik des Kontakts. Vgl. Hannerz, Ulf: *Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology*. In: Ethnos, Vol. 54 (1989), S. 210-216, S. 210f.

59 Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Information Philosophie, Heft 2, 1992, S. 5-20.

60 Im Jahr 2017 erschien es auch in Form eines eigenständigen Buchs. Hierin zeigt Welsch zum einen tatsächliche Entwicklungen transkultureller Verhältnisse auf und verdeutlicht zum anderen anhand von Beispielen aus der Kunst, dass Transkulturalität eine geschichtliche Dimension hat. Siehe ders.: *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*. Wien 2017.

61 Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation, Heft 20/1994, o.S. URL: www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf.

62 Welsch: Transkulturalität. In: VIA REGIA, Heft 20/1994, o.S.

63 Auch für Weichhart findet sich die »Idee der Transkulturalität [...] seit langem in Literatur, Musik und bildender Kunst«, wie er etwa am Beispiel von Johann Wolfgang von Goethes Drama »Iphigenie auf Tauris« (Uraufführung 1779), an dessen Gedichtsammlung »West-östlicher Divan« (1819), an Hermann Hesses Erzählung »Siddharta« (Erstausgabe 1922) oder an den Stilrichtungen des Expressionismus und Japonismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts verdeutlicht. Weichhart: Das »Trans-Syndrom«. 2010, S. 62.

sche Kunstgeschichtsschreibung bezieht, betont er die Vernetzung von Stilen, Kulturen und Künstler*innen über Länder und Nationen hinweg. Transkulturelle Verhältnisse seien historisch geradezu die Regel gewesen, jedoch wurde ihre Existenz von Anhänger*innen des traditionellen Kulturkonzepts übersehen oder nicht anerkannt und so die Fiktion einzelner, homogener Nationalkulturen vorangetrieben, die im 19. Jahrhundert schließlich zu einer verbindlichen Ordnung erklärt worden sei.⁶⁴ An dieser Stelle verweist Welsch auch darauf, dass heterogene Kulturen bereits durch frühe Migrationsbewegungen und Eroberungen entstanden, etwa wenn besiegte Völker in die Kultur ihrer jeweiligen Eroberer integriert wurden.⁶⁵

Anders als Pratt unterscheidet Welsch nicht zwischen (post-)kolonial geprägten Dichotomien industriell fortschrittlicher ›Metropolen‹ oder Zentren einerseits und weniger entwickelten ›Peripherien‹ andererseits. Die territoriale Unabhängigkeit seines Kulturkonzepts liegt vielmehr darin begründet, dass »die gegenwärtige Durchmischung kaum mit territorial-politischen Erweiterungen oder Eroberungen zu tun hat«.⁶⁶ Allerdings ereignet sich »der Übergang zu Transkulturalität« laut Welsch auch »nicht in einem machtfreien Raum«.⁶⁷ Die gegenwärtigen Verhältnisse sieht er vielmehr als Folge der Etablierung »von weltweiten Verkehrs- und Kommunikationssystemen sowie des globalen Kapitalismus«, welche die ihnen ausgesetzten Menschen »in etlichen Fällen durch Macht, ökonomische Abhängigkeit, Ungleichverteilung, Unterdrückung, Migrationsprozesse etc.«⁶⁸ zu Veränderungen zwingen. Obwohl Welsch sein philosophisches Denken damit explizit in Verbindung mit politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kräfteverhältnissen setzt, nimmt er diese nicht zum Ausgangspunkt seines Konzepts. Sein Verständnis von Transkulturalität bezieht sich gegenüber der zuvor erläuterten Begriffsgeschichte damit weniger auf konkrete, realpolitische Verhältnisse einzelner Nationen oder Weltteile als vielmehr auf eine Ethik des kulturellen Handelns in einer globalisierten Welt. In dieser Hinsicht kann sein Transkulturalitätskonzept »als Reflexion über Bedingungen, Prinzipien und Ziele menschlich-gesellschaftlichen Handelns«⁶⁹ hinsichtlich einer grundlegenden Definition von Kultur seit den 1990er Jahren verstanden werden.

64 Vgl. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 74.

65 Vgl. ebd., S. 85.

66 Ebd.

67 Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, Lucyna; Lüttenberg, Thomas; Machold, Claudia (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld 2010, S. 39–66, S. 53.

68 Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. In: Ders.: Immer nur der Mensch? 2011, S. 294–322, S. 299.

69 Pätzold, Hartmut: Ethik. In: Rehfus, Wulff D. (Hg.): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen 2003, S. 341–343, 341.

1.8 Kulturelle Austauschprozesse auf individueller und gesellschaftlicher Ebene

Die weltweiten ökonomischen, sozialen und politischen Kräfteverhältnisse und Abhängigkeiten zwischen Nationen haben jedoch insofern Einfluss auf Welschs Konzept, als durch sie deutlich wird, dass Individuen mannigfachen Einschränkungen und einem äußeren Druck unterliegen und sich einzelne Elemente ihrer Identität nicht einfach aussuchen können.⁷⁰ Anders als für Ortiz gehen die Bedingungen von Transkulturalität für Welsch damit über das Individuum hinaus und umfassen nicht nur verschiedene Lebensbereiche, sondern lassen kulturelle Durchdringungen heute prinzipiell als vielfältiger und ausgeprägter in Erscheinung treten, als dies vorher der Fall war.⁷¹ Im Sinne der Vorsilbe »trans-« konstatiert Welsch »transversale kulturelle Austauschprozesse«⁷², die quer *durch* Kulturen *hindurch* gehen. Für die »Mikroebene« individuellen Handelns kommt er daher zu folgendem Schluss:

»[A]us je mehr Elementen die kulturelle Identität eines Individuums zusammengesetzt ist, umso wahrscheinlicher ist es, dass eine Schnittmenge mit der Identität anderer Individuen besteht, und von daher können solche Individuen bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit in weit höherem Maß als früher in Austausch und Kommunikation eintreten, sie können bestehende Gemeinsamkeiten entdecken und neue entwickeln, sie werden in der Begegnung mit ›Fremdem‹ eher in der Lage sein, statt einer Haltung der Abwehr Praktiken der Kommunikation zu entwickeln.«⁷³

So zeichnet sich die hier von Welsch beschriebene »innere Transkulturalität« von Individuen, wie er weiter ausführt, etwa dadurch aus, dass Menschen bereits »in ihrer kulturellen Formation durch *mehrere* kulturelle Herkünfte und Verbindungen« in ihrer Biografie geprägt sind.⁷⁴ Er betont in diesem Zusammenhang, dass es sich dabei nicht nur etwa um Migrant*innen handelt, sondern auch um Heranwachsende, die oft im Unterschied zu ihrer Elterngeneration bereits im Alltag mit einer Vielzahl von unterschiedlichen kulturellen Elementen bekannt werden, die sie für ihre »kulturelle Identitätsbildung« aufgreifen und verbinden können.⁷⁵

Gesellschaften weisen darüber hinaus sowohl eine »innere Differenzierung und Komplexität« als auch eine »externe Vernetzung« auf und sind »aufs stärkste miteinander verbunden und verflochten«.⁷⁶ Für die »Makroebene« erläutert Welsch diese transversalen, kulturellen Austauschprozesse zwischen Individuen wie folgt:

⁷⁰ Vgl. Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 53.

⁷¹ Welsch erwähnt hier z.B. die Verquickung von sogenannter asiatischer und westlicher Medizin, die transkulturelle Formierung von Nationalmannschaften im Fußball oder Tanz- und Theaterpraktiken, die etwa klassische Sprech- und Bewegungsformen mit asiatischen Traditionen der Kampfkunst oder der Kalligraphie kombinieren. Vgl. ebd., S. 43f.

⁷² Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 85, Fn. 26.

⁷³ Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 47.

⁷⁴ Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 302 [Herv. i.O.]

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 71.

»Für jedes Land sind die kulturellen Gehalte anderer Länder tendenziell zu Binnengehalten geworden. Das gilt auf der Ebene der Bevölkerung, der Waren und der Information: Weltweit leben in der Mehrzahl der Länder auch Angehörige aller anderen Länder dieser Erde; immer mehr werden die gleichen Artikel (wie exotisch sie einst auch gewesen sein mögen) allerorten verfügbar; zudem machen die elektronischen Kommunikationstechniken quasi alle Informationen von jedem Punkt aus identisch verfügbar.«⁷⁷

In Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Ebene stellt Welsch etwa Bezüge zu den neueren kulturanthropologischen Ansätzen von Ulf Hannerz zu Beginn der 1990er her.⁷⁸ Auch Hannerz geht hier davon aus, dass »[d]ie kulturelle Unterschiedlichkeit« im Zuge der Globalisierungsprozesse dazu tendiert, »innerhalb von Nationen ebenso groß zu sein wie zwischen ihnen«.⁷⁹

1.9 Ansätze gegen ein homogenes und nationales Verständnis von kultureller Identität

Hinsichtlich der Verflechtungen von Gesellschaften schließt Welsch mit der Vorsilbe »trans-« auch an die Bedeutung des Wortes *jenseits* im Sinne der Überwindung eines homogenen Kulturverständnisses an, wie er es insbesondere bei Johann Gottfried Herder gegen Ende des 18. Jahrhunderts erkennt. Dieser vertritt die Ansicht, eine Nation sei kugelartig verfasst, so dass jede Kultur im Sinne einer nationalen Einheit von einer anderen abgrenzt ist.⁸⁰ Welsch geht davon aus, das damals geprägte Kulturverständnis, welches Kultur als Einzelkultur begreift,⁸¹ habe bis heute wesentlichen Einfluss auf den

⁷⁷ Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 43.

⁷⁸ Welsch verweist diesbezüglich auf zwei Publikationen von Ulf Hannerz: Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York 1992; Ders.: Cosmopolitans and Locals in World Culture. In: Featherstone, Mike (Hg.): Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. London u.a. 1990, S. 237–251. Da beide Bücher nicht ins Deutsche übersetzt sind, Welsch aber Hannerz' Erläuterungen mit deutschen Übersetzungen belegt, zitiere ich Hannerz im Folgenden nach Welsch.

⁷⁹ Hannerz: Cultural Complexity. 1992, S. 231, zit.n. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 83, Fn. 20.

⁸⁰ Herders Formulierung, »Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!«, verdeutlicht für Welsch die Gleichsetzung von Kultur mit der nationalen Einheit eines Volkes. Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774). Frankfurt a.M. 1967, S. 44f. [Herv. i.O.], zit.n. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 81, Fn. 8.

⁸¹ Welsch verweist in diesem Zusammenhang auf den Naturrechtsphilosophen und Historiker Samuel von Pufendorf. Dieser prägte gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein autonomes Kulturverständnis, das Herder später aufnahm und in seiner Bedeutung ausbaute. Laut Welsch ließ Pufendorf den bis dahin nur in Kombination (etwa mit Geist, Seele oder Religion) gebrauchten Begriff Kultur, der einzelne Tätigkeiten definierte, »zu einem Kollektivsingular [werden], der nun auf einmal sämtliche Tätigkeiten eines Volkes oder einer Gesellschaft – von alltäglichen Praktiken bis hin zu den Höhen von Wissenschaft und Kunst – umfassen sollte«. Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 295.

Umgang der Kulturen miteinander, obwohl es – angesichts unserer mittlerweile hochgradig differenzierten Gesellschaften – immer deutlicher von der Realität abweiche. Als Beschreibung für diese »innere Differenzierung« von »zeitgenössischen Kulturen« verwendet Welsch den Begriff »Hybridisierung«.⁸² Diesen führt er auf Edward W. Saids Feststellung zurück, alle Kulturen seien »hybrid«, keine sei »rein« oder »identisch mit einem ›reinen‹ Volk« oder bestehe gar »aus einem homogenen Gewebe«.⁸³ Mit dem Verweis auf Said,⁸⁴ der mit seinem Buch »Orientalism« im Jahr 1978 ein grundlegendes Werk zur postkolonialen Theorie vorlegte, stellt Welsch nicht nur einen Bezug zum Postkolonialismus her, sondern geht damit auch über die gängige Definition hinaus, nach der eine Hybridisierung immer von (in der Regel zwei) reinen, in sich homogenen Kulturen ausgeht, die dann zu einer Mischform verschmelzen.⁸⁵

Welsch entwickelt sein Transkulturalitätskonzept dementsprechend in Abgrenzung zu Herders Kulturverständnis und wendet sich damit gegen drei grundlegende Auffassungen, die er als »soziale Homogenisierung, ethnische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung«⁸⁶ fasst: Hinsichtlich der Existenz unterschiedlicher Lebensweisen und -formen, die sich soziologisch weder vertikal noch horizontal vereinheitlichen lassen,⁸⁷ vertritt Welsch die Auffassung einer »internen Pluralisierung« und »inneren Komplexität«⁸⁸ von Kulturen. Im Gegensatz zur Vorstellung von Kulturen als »geschlossene Kugeln oder autonome Inseln [...], die mit der territorialen und sprachlichen Ausdehnung eines Volkes deckungsgleich sein sollten«⁸⁹, weist er darauf hin, dass die kulturelle Identität eines Menschen nicht mit nationaler oder staatsbürgerlicher Identität gleichgesetzt werden könne.⁹⁰ Er wendet sich daher gegen eine nationalstaatlich determinierte Auffassung von Kultur. Transkulturalität entwerfe »ein anderes Bild vom

⁸² Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 71f.

⁸³ Vgl. Said, Edward W.: Kultur und Identität – Europas Selbstfindung aus der Einverleibung der Welt. In: Lettre International, 34, 1996, S. 21–25, 24.

⁸⁴ Verweise auf Said finden sich z.B. in Welschs folgenden Texten: Nicht folkloristisch, sondern konnektionistisch! In: Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur. Nr. 970, 2009, S. 38–40. DOI: <http://doi.org/10.5169/seals-168298>; ders.: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 53, Fn. 20 und ders.: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 307, Fn. 29.

⁸⁵ Als weiterer maßgeblicher Vertreter der angloamerikanischen Postcolonial Studies beschäftigt sich insbesondere Homi K. Bhabha mit der Bedeutung von Hybridisierung. Auch er versteht darunter nicht einfach die Vermischung von Kulturen, sondern vielmehr ein strategisches und selektives Aneignen von Bedeutung sowie die Schaffung eines Raums für Handelnde, deren Freiheit und Gleichheit gefährdet sind. Vgl. Bhabha, Homi K.: Migration führt zu »hybrider« Gesellschaft. (Interview von Lukas Wieselberg), 9.11.2007, o.S. URL: <http://sciencevi.orf.at/news/149988.html>. Siehe hierzu auch Kap. II.2.3.

⁸⁶ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 68.

⁸⁷ Welsch schließt hier an Grundbegriffe aus der Soziologie an: Während er vertikal differenzierte Lebensweisen und -formen etwa in der »Kultur eines Arbeiterviertels, eines Villenviertels und der Alternativszene« sieht, gelten diese etwa aufgrund der »Unterschiede von weiblicher und männlicher, heterosexueller oder homosexueller Orientierung« als horizontal differenziert. Vgl. ebd.

⁸⁸ Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 297.

⁸⁹ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 68.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 73.

Verhältnis der Kulturen«, nämlich »eines der Verflechtung, Durchmischung und Gemeinsamkeit«.⁹¹ Auch kritisiert er damit die Auffassung von Kulturen im Sinne separierter Entitäten, deren Existenz sich in erster Linie durch das Verhältnis des ›Eigenen‹ im Gegensatz zum ›Fremden‹⁹² legitimiert. Dies sei eine überholte Sichtweise, die dem Konzept der Interkulturalität zugrunde liege.⁹³ Welsch grenzt das Transkulturalitätskonzept daher explizit von den Konzepten der Multikulturalität und der Interkulturalität ab.⁹⁴ Ein Denken in Dichotomien von Eigen- und Fremdkulturen hält Welsch in Bezug auf heutige Lebensverhältnisse nicht nur für unzureichend,⁹⁵ sondern durch seine normative Wirkung auch für riskant. Es provoziere und fördere Rassismus⁹⁶ und Separatismus.⁹⁷ Stattdessen plädiert er für »Austausch und Interaktion«⁹⁸ zwischen Kulturen.

1.10 Interaktion auf Basis unterschiedlicher Lebensformen anstelle von Fremdverstehen

Welschs Fokus auf Austausch und Interaktion, der generell Wechselbeziehungen und relationales Handeln in den Blick nimmt, lässt nicht nur die Vorstellung des ›Anderen‹ im Sinne eines ›fremden‹ Gegenübers als obsolet erscheinen, sondern auch das

⁹¹ Ebd., S. 80.

⁹² Welsch kritisiert in diesem Zusammenhang Herders Aussage: »Alles was mit meiner Natur noch *gleichartig* ist, was in sie *assimiliert* werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit *Fühllosigkeit, Kälte* und *Blindheit* bewaffnet; sie kann gar *Verachtung* und *Ekel* werden.« Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774). 1967, S. 45 [Herv. i.O.], zit.n. Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 41.

⁹³ Vgl. Welsch, Wolfgang: Netzdesign der Kulturen. In: Zeitschrift für Kultauraustausch, 52/1, 2002, S. 86-88.

⁹⁴ Beiden Konzepten liege das Problem zu Grunde, dass sie sich an den Grenzen sogenannter Nationalkulturen orientierten und damit ein auf (nationalen) Differenzen basierendes Kulturverständnis förderten. Das Verhältnis zwischen Kulturen ginge dabei allein strukturell niemals weiter als bis zur Koexistenz (Multikulturalität) oder Kooperation (Interkulturalität). Vgl. ebd., S. 87.

⁹⁵ Welsch beruft sich hier auf Michel Serres, der ebenfalls »die These [vertritt], dass es für heutige Kultur und Bildung darauf ankomme, die traditionellen Alternativen des Eigenen und des Fremden zu überschreiten und fortan in Formen der Kreuzung, Mischung und Durchdringung zu denken«. Serres, Michel: Le Tiers-Instruit. Paris 1991, zit.n. Welsch, Wolfgang: Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften. In: Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne: Differenzen anders denken. Frankfurt a.M. u.a. 2005, S. 314-341, 322f.

⁹⁶ Kultureller Rassismus beginnt nach Welsch, wenn – trotz des Ablegens eines biologisch-ethnischen Rassismus – an einer autonomistischen Form von Kultur festgehalten wird. Vgl. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 82, Fn. 10.

⁹⁷ Welsch wird hier ein einseitiges Verständnis von Herder vorgehalten: Obwohl etwa Britta Saal Welschs Kritik an einem separatistischen und homogenisierenden Kulturverständnis teilt, weist sie darauf hin, dass Herder in seinen Schriften bereits dem Eurozentrismus und dessen Gefahr einer Relativierung von Kulturen entgegengesetzt. Vgl. Saal, Britta: Kultur in Bewegung. Zur Begrifflichkeit von Transkulturalität. In: Mae; Saal: Transkulturelle Genderforschung. 2007, S. 21-36, 33.

⁹⁸ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 80.

damit einhergehende, grundlegende Bestreben, vorgeblich ›fremde‹ Kulturen zu verstehen, in den Hintergrund treten. Ähnlich wie in Pratts relationalem Verständnis von Kontakt,⁹⁹ stellen Verstehensprozesse für Welsch keine notwendige Voraussetzung hinsichtlich des Kontakts von Kulturen dar und erweisen sich nur insofern als förderlich, als »sie zu Fortschritten in Interaktionsprozessen führen«. Aus Welschs transkultureller Perspektive verschiebt sich die Aufmerksamkeit damit »weg von hermeneutischen Bemühungen«¹⁰⁰ des Fremdverstehens hin zu konkreten Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen kulturell vielfältig geprägten Menschen. Für dieses Verständnis bezieht sich Welsch 1994 auf Ludwig Wittgensteins pragmatisch angelegten Kulturbegriff¹⁰¹. In Anlehnung an diesen definiert er Kultur als »eine geteilte Lebenspraxis«, die sich von geografisch oder national verorteten und vereinheitlichten Vorstellungen löst und insbesondere dort zum Tragen kommt, wo sich »mannigfache Verflechtungen, Überschneidungen und Übergänge« unterschiedlicher Lebensformen innerhalb und zwischen Kulturen ereignen.¹⁰²

Auch der Kulturtheoretiker und Dichter Édouard Glissant wendet sich gegen rationale Verstehensprozesse. Sie stehen nicht nur deshalb in der Kritik, weil sie sich mit westlichen Vorstellungen von Transparenz¹⁰³ vereinbar zeigen, sondern auch weil sie an einen Geschichts- und Analysebegriff der Aufklärung anschließen, dessen Ziel es ist, alles gänzlich zu verstehen. Angesichts einer undurchdringlichen Geschichte, wie sie Glissant insbesondere in brüchigen, marginalen und verdrängten Erinnerungen zu erkennen gibt,¹⁰⁴ plädiert er stattdessen für »das Recht auf Opazität«: Dabei geht es ihm nicht etwa um die Aufhebung kultureller Zugehörigkeiten, sondern um die »Öffnung, Pluralität und Diskursgerechtigkeit von Stimme(n) und Gegenstimme(n)« und somit um »die Verständigung darüber, dass Kultur und Wissen stets zirkulieren und keinen festen Eigentümer haben«.¹⁰⁵ Darüber hinaus verteidigt Glissant mit seinem Verständnis von »Opazität«¹⁰⁶ die Undurchsichtigkeit oder Undurchschaubarkeit

⁹⁹ Siehe hierzu Kap. II.1.6.

¹⁰⁰ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 77.

¹⁰¹ Bezüge zu Wittgensteins pragmatischem Kulturbegriff stellt Welsch in verschiedenen deutschen und englischen Versionen seines Transkulturalitätskonzepts z.B. 1994, 1995, 1997, 1999 (Engl.), 2010, 2011 und 2017 her. Weitere Ausführungen hierzu siehe in Kap. II.2.5.

¹⁰² Vgl. Welsch: Transkulturalität. In: VIA REGIA, Heft 20/1994, o.S. Welsch bezieht sich hier auf Wittgensteins »Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie«, Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a.M. 1984.

¹⁰³ Mit seiner kapitalismuskritischen Grundhaltung tritt z.B. der Philosoph und Kulturwissenschaftler Byung-Chul Han dem Denken und Handeln der Transparenz entgegen, wie er es etwa in der Politik erkennt. Siehe hierzu z.B. Han, Byung-Chul: Transparenzgesellschaft. Berlin 2012.

¹⁰⁴ Glissant geht es in seinen Texten, in denen er sich der karibischen Gesellschaft und der kulturellen Anschlussfähigkeit der Antillen an eine globalisierte Welt widmet, vor allem um die Aufarbeitung der kolonialen und von Sklaverei geprägten Vergangenheit.

¹⁰⁵ Ueckmann, Natascha: Trauma und Opazität. In: LiteraturNachrichten, Nr. 117, 2013, S. 4-7, 7 [Herv. i.O.].

¹⁰⁶ Glissant, Édouard: La pensée de l'opacité du monde. In: Ders.: Philosophie de la Relation. Poésie en étendue. Paris 2009, S. 69-71. Das Buch stellt eine Erweiterung seiner Schriften zur »Poétique de la Relation« von 1990 dar. Siehe hierzu auch Kap. II.2.2.

in der Begegnung mit dem jeweils ›Anderen‹ als eine grundlegende Bedingung für dessen Konstitution.¹⁰⁷ So ist die Akzeptanz und Toleranz von Differenz für ihn geradezu eine Voraussetzung für jegliche Beziehungen. Durch sie wird eine unvoreingenommene Begegnung herausgefordert.¹⁰⁸ Die Grundlage für eine »zukunftsorientierte Handlungsfähigkeit« ist für Glissant daher mit dem Ziel verbunden, »Teil eines transkulturellen Geschichtsbewusstseins zu werden, ein kollektives Gedächtnis des Unrechts und Widerstands zu gewinnen und eine Vielfalt von Stimmen zu Gehör zu bringen«.¹⁰⁹

1.11 Transkulturalität als (Übergangs-)Prozess

Während Welsch schon zu Beginn seiner Ausführungen auf Übergänge zwischen unterschiedlichen Lebensformen verweist, macht er in späteren Textvariationen seines Konzepts noch einmal deutlich, dass der Begriff Transkulturalität im methodischen Sinne »eine temporäre Diagnose« bezeichnet, die sich auf einen »Übergang beziehungsweise eine Phase in einem Übergang« bezieht.¹¹⁰ In ihr wird die immer noch als selbstverständlich angesehene und weit verbreitete Vorstellung von ›Einzelkulturen‹ um ein gegenwärtiges und zukünftiges Verständnis von transkulturellen Individuen und Kulturen erweitert. Ein »Übergangsprozess« im transkulturellen Sinne bedeutet für Welsch »die fortdauernde Existenz von Einzelkulturen *und* den Übergang zu einer neuen, transkulturellen Form der Kulturen«.¹¹¹ Deshalb spricht er sowohl von Kultur als auch von Kulturen. Die Möglichkeit der Existenz und Abgrenzung einzelner, weitgehend einheitlicher kultureller Gruppierungen, wie sie sich etwa aufgrund einer gemeinsamen Sprache bilden kann, wird damit zwar eingeräumt, eine nationale Identitätszuschreibung folgt daraus jedoch nicht zwangsläufig.

Es mag in diesem Zusammenhang irritierend erscheinen, dass Welsch mit dem Wort Transkulturalität beziehungsweise dessen Nachsilbe weniger auf einen Prozess als auf eine faktische Existenz verweist. Jedoch fokussiert er damit offensichtlich kein politisch-ideologisches Konzept, sondern vielmehr die spezifische Konstellation eines empirisch beobachtbaren Phänomens.¹¹² Deutlich wird die fortwährende Möglichkeit

¹⁰⁷ Vgl. Loock, Ulrich: Opacity. In: Frieze, Issue 7, 2012, o.S. URL: <https://www.frieze.com/article/opazit%C3%A4t>. Wie Loock hier erläutert, sind nach Glissant diejenigen Personen als Rassist*innen zu bezeichnen, die ablehnen, was sie nicht verstehen oder akzeptieren können.

¹⁰⁸ Differenzen sind laut Glissant z.B. insofern hilfreich, als mit ihnen gleichzeitig gegen die Herabsetzung von ›Anderen‹ und die humangenetisch unhaltbare Überlegenheit bestimmter ›Rassen‹ vorgegangen werden kann. Differenzen zu akzeptieren, bedeutet für Glissant, die Hierarchie des Maßstabs außer Kraft zu setzen. Vgl. Glissant, Édouard: Poetik der Beziehung (1990). In: Scherer, Bernd; Schubert, Olga von; Aue, Stefan (Hg.): Wörterbuch der Gegenwart. Berlin 2019, S. 588-593, 588f.

¹⁰⁹ Ueckmann: Trauma und Opazität. In: LiteraturNachrichten, Nr. 117, 2013, S. 6.

¹¹⁰ Siehe z.B.: Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 84, Fn. 25; Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 308, Fn. 33.

¹¹¹ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 85, Fn. 25; Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 309, Fn. 33 [Herv. i.O.].

¹¹² Weichhart weist auf die ambivalente Bedeutung von Transkulturalität hin und schlägt vor, zwischen Transkulturalität als einer »spezifische[n] Phänomenkonstellation« und »Transkultu-

des Wandels dieser Konstellation etwa in Welschs Textvariation aus dem Jahr 2011, in der er »Transkulturalität« nicht [als] einen Zustand, sondern einen Prozess bezeichnet«¹¹³. Er reagiert damit indirekt auf die vielfach geäußerte Kritik,¹¹⁴ sein Konzeptbegriff repräsentiere lediglich eine Zustandsbeschreibung, die das prozessorientierte Kulturverständnis von Ortiz' Begriff der *transculturación* ignoriere. Wenn er von Übergangsprozessen spricht, scheint es Welsch, im Unterschied zu Ortiz jedoch um die grundlegende Struktur von Kulturen zu gehen und nicht nur um einen individuellen, linearen Wandlungsprozess.

1.12 Kulturelle Neuformierungen in lokalen und globalen Zusammenhängen

Mit seiner Bezugnahme auf Ortiz stellte Welsch im Jahr 2010 schließlich auch eine explizite Verbindung zu Transkulturationsprozessen im Kontext der (De-)Kolonialisierung her.¹¹⁵ Wie Malinowski und später auch Lamore interpretiert er *transculturación* hier als einen Prozess des wechselseitigen Gebens und Nehmens, »aus dem alle Seiten verändert« hervorgehen, aber auch als »einen Veränderungsprozeß, in dem sich kulturelle Muster herausbilden, die nicht bloß eine Agglomeration oder ein Mosaik von Elementen der Ausgangskulturen darstellen, sondern genuin neue Züge aufweisen«.¹¹⁶ Vollzieht sich dieser Prozess für Ortiz offensichtlich in eine Richtung und in linear aufeinanderfolgenden Phasen, an deren Ende immer eine Einheit steht,¹¹⁷ so stellt er sich für Welsch in der Art mannigfacher Verflechtungen unterschiedlicher kultureller Lebensformen dar, in denen es »zu neuen Verbindungen und zu Umstrukturierungen kommen«¹¹⁸ kann.

In diesem Zusammenhang verweist Welsch auf Hannerz' Verständnis der »Kreolisierung«¹¹⁹, nach welchem kreolische Kulturen »aus yieldimensionalen kulturellen Be-

ralismus« als politisch-ideologischem Konzept« zu unterscheiden. Vgl. Weichhart: Das »Trans-Syndrom«, 2010, S. 64.

¹¹³ Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 307.

¹¹⁴ Siehe z.B.: Koch, Gertraud: Transkulturalität. Reichweite und Potenzial eines Begriffs für die kulturanalytische Forschung. In: Johler, Reinhard; Matter, Max; Zinn-Thomas, Sabine: Mobilitäten. Europa in Bewegung als Herausforderung kulturanalytischer Forschung. Münster 2011, S. 235–239, S. 238; Elberfeld: Forschungsperspektive »Interkulturalität«. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie. Heft 1, Jg. 2008, S. 24.

¹¹⁵ Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 39–66. Hier setzt er sich mit der Bedeutung von Transkulturalität für Bildungsprozesse im Rahmen der Hochschule auseinander.

¹¹⁶ Ebd., S. 61, Fn. 30 [Herv. i.O.].

¹¹⁷ So stellt Stein in Bezug auf Ortiz' Definition von »transculturation« fest: »The outcome is the fusion of old and new cultural elements into a coherent body. However, this is [...] conceived of as a process [...] that continues with each new generation.« Stein, Mark: The Location of Transculture. In: Schulze-Engler, Frank; Helfff, Sissy: Transcultural English Studies. Amsterdam 2009, S. 251–266, S. 255.

¹¹⁸ Welsch: Transkulturalität. In: VIA REGIA, Heft 20/1994, o.S.

¹¹⁹ Welsch übersetzt Hannerz englischen Begriff »creolization« im Deutschen mit »Kreolisierung«. Gewöhnlich wird er jedoch mit »Kreolisierung« übersetzt und hat je nach disziplinärer Einbindung unterschiedliche Bedeutungen. Generell bezeichnet er neu geschaffene, eigenständige Formen, die aus sozialen, kulturellen und linguistischen Mischungsprozessen infolge soziokultureller Kon-

gegnungen hervor[gehen]« und es »vermögen, Dinge auf neue Weise zusammenzusetzen«.¹²⁰ Da Welsch hierin eine große Verwandtschaft mit seinem Transkulturalitätskonzept sieht, impliziert er nicht nur erneut eine indirekte Verbindung zum Postkolonialismus, in dessen Kontext der Begriff Kreolisierung ein Phänomen von Kolonialisierungsprozessen beschreibt. Vielmehr positioniert er sein Verständnis von Transkulturalität auf diese Weise auch im Gegensatz zur Auffassung einer zunehmenden ›Integration‹ und Vereinheitlichung von Kulturen, wie sie etwa unter dem Stichwort der ›Amerikanisierung‹¹²¹ in Verbindung mit dem globalen Wandel und der Adaption von Gebräuchen, Verhaltensweisen, Bildern und Symbolen nach westlichem Muster in Politik, Kunst und Alltagswelt thematisiert werden. Mit Verweis auf Hannerz' Definition von Kreolisierung¹²² konstatiert Welsch stattdessen, dass »die uniformen Trends einer ›Weltkultur‹ [...] rasch in nationale oder regionale Kulturprofile eingebunden [werden] und [...] dabei eine beträchtliche Diversifikation und Umwandlung«¹²³ erfahren, und weist darauf hin, dass diese auch zu einer »verwandelten Wiederbelebung lokaler Traditionen«¹²⁴ führen können. Er geht daher davon aus, dass sein Konzept gemäß der Logik transkultureller Prozesse gleichermaßen globalen, lokalen, universalistischen und partikularistischen Aspekten gerecht wird und somit nicht nur allgemeinen Globalisierungsbestrebungen, sondern auch Bedürfnissen der Spezifität nachkommt.¹²⁵ Transkulturelle Identitäten und Akteur*innen verbinden in diesem Sinne sowohl lokale als auch globale Zugehörigkeiten.

1.13 Die Produktion kultureller Differenzen in relationalen Verhältnissen

Die Feststellung, dass der mit Transkulturalität bezeichnete Prozess sowohl die Existenz und das Verständnis von einzelnen Kulturen als auch neue transkulturelle Formen von Kulturen einschließt, bedeutet für Welsch weder eine bloße Addition einzelner kultureller Ausgangselemente noch das Ergebnis eines neuen, größeren Ganzen. Der Prozess zeichne sich vielmehr durch »das Weben neuer, transkultureller Netze«¹²⁶ aus, mit dem »vorhandene Kulturen zum Ausgangspunkt [...] und als Reservoir für die Entwicklung der neuen Netze« herangezogen werden, und durch das zudem immer die Mög-

taktsituationen hervorgehen. Vgl. Halbmayer, Ernst; Kreff, Fernand: Kreolisierung. In: Kreff et al.: Lexikon der Globalisierung. 2011, S. 201–205, 201.

¹²⁰ Hannerz: Cultural Complexity. 1992, S. 265, zit.n. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 84, Fn. 25.

¹²¹ Siehe hierzu z.B. Doering-Manteuffel, Anselm: Amerikanisierung und Westernisierung. (Version: 2.0, 19.8.2019) In: Docupedia-Zeitgeschichte. DOI: <https://doi.org/10.14765/zf.dok-1599>.

¹²² Hannerz: Cultural Complexity. 1992, S. 264ff.

¹²³ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 87, Fn. 35.

¹²⁴ Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? 2010, S. 59.

¹²⁵ Vgl. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 80.

¹²⁶ In der englischen Übersetzung Welschs wird das Weben neuer, transkultureller Netze in Analogie zu Wittgensteins pragmatischem Kulturbegriff als eine Aktivität (›activity of weaving new webs‹) betont. Vgl. Welsch, Wolfgang: Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today. In: Featherstone; Lash: Spaces of Culture. City, Nation, World. London u.a. 1999, S. 194–213, S. 208, Fn. 26.

lichkeit gewährleistet sei, dass diese »Bezugskulturen selbst schon Kulturen im Sinne der Transkulturalität sind«.¹²⁷

Die transkulturelle Perspektive auf Prozesse der Verknüpfung verschiedener Lebensformen lässt folglich auch permanent neue Differenzen entstehen. Dies hängt damit zusammen, dass Differenzen in der Begegnung von unterschiedlichen und immanent heterogenen Individuen und Kulturen nicht automatisch dekonstruiert werden, sondern durchaus erhalten bleiben, bisweilen sogar rekonstruiert und verfestigt werden.¹²⁸ Auch für Welsch sind die »transkulturellen Identitätsnetze« keineswegs alle identisch, sondern können beträchtlich variieren. Daher kommt es seines Erachtens »innerhalb der Verfassung der Transkulturalität erneut zu einer Produktion von Differenzen«.¹²⁹ Mit Bezug auf Hannerz' kulturanthropologische Auffassung »von kultureller Diversität [...], die eher auf Verbindungen als auf Autonomie beruht«¹³⁰, führt der Austausch zwischen Ländern, Kontinenten und Kulturen auch für Welsch letztlich nicht zu einer Auflösung kultureller Differenzen: Diese erweisen sich vielmehr als ein konstitutives Element für die relationalen Verhältnisse von Transkulturalität.¹³¹

In der Kulturanthropologie wird die empirische Auseinandersetzung mit Differenzen insbesondere durch postkoloniale Theorien weiterentwickelt: Sie werden dabei in erster Linie im Kontext von Konfliktsituationen berücksichtigt, wobei Kultur als konfliktreicher Prozess des Aushandlens verstanden wird. Während der Kulturbegriff damit eine Öffnung hin zu Forschungsfeldern wie der Politik, Ökonomie, Geschichte, aber auch hin zu geschlechtsspezifischen Unterschieden erfährt, werden als Ausgangspunkt für die Kulturanalyse Kategorien der Differenz, der Brüche, der produktiven Zwischenräumen und Grenzzonen, der Vermischungen und des Missverständens herangezogen.¹³²

1.14 Beziehungsverhältnisse in Zirkulationsprozessen

In Erweiterung dieser, in erster Linie auf Gegensätzen, Konflikten und Defiziten beruhenden Vorstellung von Differenzen in der postkolonial informierten Kulturanthropologie, sieht sich die transkulturelle Forschung im Feld der Kunsthistorik und insbesondere im Feld der globalen Kunstgeschichte und des Kulturerbes nach den Kunsthistoriker*innen Monica Juneja und Michael Falser mit der Aufgabe konfrontiert, »Aus-

¹²⁷ Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 85, Fn. 25.

¹²⁸ Juneja und Falser betonen, dass Kulturbeziehungen konträre Dimensionen von Relationalität hervorbringen und gerade Erfahrungen von soziokulturellem Austausch auch das Bedürfnis erzeugen können, Differenzen zu festigen. Vgl. Falser, Michael; Juneja, Monica: Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung. In: Dies.: Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. 2013, S. 17-34, S. 19.

¹²⁹ Welsch: Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. 2011, S. 309, Fn. 33.

¹³⁰ Hannerz: Cultural Complexity. 1992, S. 266, zit.n. Welsch: Transkulturalität. 1997, S. 86, Fn. 32.

¹³¹ In diesem Sinne lässt sich auch Glissants Forderung nach einem bedingungslosen Verständnis von Differenz in relationalen Verhältnissen verstehen, wie er es im Kontext seiner »Philosophie de la Relation« mit dem Begriff Opazität erläutert (siehe Kap. II.1.10).

¹³² Vgl. Bachmann-Medick, Doris: Kulturanthropologie. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera: Konzepte der Kulturanthropologie. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart 2003, S. 86-107, S. 96.

handlungsprozesse von Differenzen in ihrem umfassenden, auch paradoxen Erscheinungsbild zu untersuchen und zu erklären¹³³.

Mit der Annahme, dass kulturelle Differenzen nicht auf der Vorstellung von Kulturen als statische Gebilde mit wesensbedingten Eigenschaften beruhen, sondern innerhalb von Begegnungen und Beziehungen ausgehandelt werden, richten die Autor*innen ihr Forschungsinteresse auf verschiedene Strategien von Aushandlungsprozessen. Aus ihren Ausführungen geht hervor, dass diese nicht zwingend an Gegenüberstellungen gebunden sind. Sie reichten vielmehr »von selektiver Aneignung, Mediation, Übersetzung, Umdeutung, Neukonfigurierung und Re-Semantisierung bis zu Nicht-Kommunikation, Abgrenzung, Ablehnung oder Widerstand«. Sie können sich demnach auch ergänzen oder überschneiden. Die Erforschung dieser Strategien, so schlussfolgern die Autor*innen, gehe damit über die »Vorstellungen von festgeschriebenen Identitäten und Alteritäten und unverrückbaren Dichotomien zwischen Assimilation und Resistenz« hinaus,¹³⁴ wie sie etwa in postkolonialen Theorien oder jüngeren Studien zur kulturellen Differenz zum Tragen kommen.¹³⁵ In einem Gespräch mit Kravagna über die Bedeutung des Transkulturellen in Verbindung mit seinen verschiedenen Begriffsbildungen schlägt Juneja daher folgende Definition von Transkulturalität vor:

»[T]ransculturality is not just another metaphor or umbrella term for >cultural flows,< >hybridity,< or any cognate deployed to capture exchanges that transgress cultural, linguistic, and material boundaries. [...] it rather operates on a different register and highlights the procedural character of a broad variety of phenomena, including flows, entanglements, and other forms of circulation, and confronts us with the challenge of finding a precise language to capture the morphology of the relationships built into these phenomena.«¹³⁶

Juneja hebt damit weniger die transkulturellen Dynamiken hervor, die sich durch den grenzüberschreitenden Austausch zwischen verschiedenen materiellen, sozialen oder kulturellen Grenzen im Gegensatz zu fixierten Identitäten auszeichnen. Vielmehr richtet sie ihren Blick auf den prozessualen Charakter von zirkulierenden Erscheinungsformen – und damit gleichermaßen auf Subjekte und Objekte, deren Beziehungsbeschaffenheit sie fragt. Da besonders aus einer global orientierten, kunsthistorischen Perspektive davon ausgegangen wird, dass Gesellschaften durch die Mobilität von Menschen, Gegenständen und Praktiken und den mit diesen verbundenen, kulturellen Durchdringungen bereits seit der Antike – und damit lange vor der Entstehung internationaler Datennetze und globaler Kapitalmärkte – geformt wur-

133 Falser; Juneja: Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. 2013, S. 19.

134 Ebd., S. 20. Falser und Juneja weisen darauf hin, dass solchen Vorstellungen nur dann ausreichend entgegengearbeitet werden kann, wenn beachtet wird, dass Aushandlungsprozesse unterschiedliche Strategien, Prozesse und Dynamiken offenbaren, die aus transkultureller Perspektive nicht nur eine historische, sondern auch eine durch mehrsprachige Quellen unterstützte Forschung benötigen.

135 Die Abgrenzung zu postkolonialen Theorien und Studien hebt Juneja an anderer Stelle hervor: Juneja; Kravagna: Understanding Transculturalism. 2013, S. 25.

136 Ebd., S. 29.

den,¹³⁷ verlangt »eine mehrfach gelagerte, transkulturelle Perspektive« nach Juneja und Falser »einen forschenden Blick, der zwischen dem Lokalen, Nationalen und Globalen alterniert, diese Bezugsebenen aber nicht nebeneinander, sondern simultan behandelt und sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen diesen Ebenen auseinandersetzt«¹³⁸. Unter diesen Bedingungen zeichnet sich Transkulturalität als eine Forschungsperspektive aus, die ausdrücklich nicht an »unverrückbaren Dichotomien«¹³⁹ ausgerichtet ist. Sie orientiere sich auch nicht an »vorgegebenen Untersuchungseinheiten – wie etwa nationalstaatliche oder zivilisationsgeschichtliche Konstrukte«, sondern sie gründe auf »der Logik der an Zirkulationsprozessen und historischen Beziehungen beteiligten Akteure«.¹⁴⁰ In diesem Sinne kann Transkulturalität als »ein analytisches Mittel« dienen, das es ermöglicht, »jene in der Historiographie stabilisierten territorialen wie sozialen Einheiten mitsamt ihren Grenzziehungen in Frage zu stellen« und den Blick auf die noch wenig untersuchten Beziehungsverhältnisse zu richten, »die quer zu etablierten Kategorien wie Territorium, Staat, Nation, Religion, ›Ethnie‹ und Sprachgruppe verlaufen«.¹⁴¹

137 Vgl. Falser; Juneja: Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. 2013, S. 19.

138 Vgl. ebd., S. 22f.

139 Ebd., S. 20. Aus transkultureller Perspektive lassen sich laut Juneja insbesondere jene Dichotomien auflösen, die dem hartnäckigen Schema der »colonizer-colony binary« folgen. Sie gründeten etwa darauf, dass Kultur als eine Bewegung verstanden wird, die von den »high metropolitan centres« zu den »absorptive colonial peripheries« verläuft. Eine transkulturelle Perspektive erlaube es hingegen, Bewegungen anders zu lokalisieren, nämlich »in a global context that transcends this opposition and views cultural phenomena as multi-sited interactions«. Vgl. Juneja; Kravagna: Understanding Transculturalism. 2013, S. 29.

140 Falser; Juneja: Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. 2013, S. 22.

141 Ebd., S. 21.

