

Was kommt nach der Differenz?

Anmerkungen zur konzeptionellen und praktischen Relevanz des Theorieangebots der Transkulturalität im Kontext der interkulturellen Kommunikation ¹

1. Interkulturalität als Gegenwartsdiagnose und ihre Kritik

Mit der Grundprämisse einer wachsenden Reflexionsbedürftigkeit kultureller Differenzerfahrungen in pluralistischen Gesellschaften begründet sich seit nunmehr rund 50 Jahren ein gleichsam akademisches und praktisches Handlungsfeld, das ich im Folgenden als *interkulturelle Profession* bezeichnen will.² Darunter verstehe ich ein Feld teils verknüpfter, teils kontroverser Diskurse verschiedener Wissenschafts- und Praxisszenen, die sich trotz mancher Unterschiede letztlich auf den gleichen sozialen Erkenntnis- und Gestaltungsgegenstand beziehen, nämlich die kommunikative Bearbeitung kultureller Differenzerfahrungen in pluralistischen Gesellschaften und damit verbundene Phänomene der individuellen und kollektiven kulturellen Identitäts- und Verständigungsarbeit – oder kurz: Theorien und Praxen der Interkulturalität.

Natürlich ist mir bewusst, dass diese Charakterisierung noch keine hinreichende Definition einer Profession im klassischen Sinne ist und ich bin mir auch im Klaren darüber, dass das interkulturelle Feld viel komplexer und komplizierter ist.³ Wenn ich dennoch das begriffliche Hilfskonstrukt der interkulturellen Profession als eine Art Dachkategorie für eine bestimmte

¹ Der Artikel erscheint voraussichtlich Ende 2009 in: Moosmüller, Alois (Hg.): *Konzepte kultureller Differenz. Interkulturelle Perspektiven*. Münster: Waxmann.

² Es ist sicher nicht unumstritten, die sehr unterschiedlichen Handlungsfelder und Akteure interkultureller Arbeit als *eine* Profession zu bezeichnen. Dennoch schlage ich hier diese Formulierung vor, da es zunächst einmal keinen anderen geeigneten Begriff gibt und weil es außerdem zahlreiche Merkmale gibt, die zumindest die Tendenz zu einer professionsähnlichen Figuration begründet erscheinen lassen (z.B. institutionalisierte Fachorganisationen, formale/wissenschaftliche Ausbildungswege oder der Selbst- und Fremdanspruch auf exklusives Expertenwissen). Zu den professionssoziologischen Merkmalen und analytischen Dimensionen einer Profession siehe u. a. Schmeiser (2006) und mit dem Anspruch einer wissenssoziologischen Fundierung professionellen Handelns auch die Beiträge in Pfadenhauer (2005).

³ Aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen verwahren sich viele Kolleginnen und Kollegen im interkulturellen Feld dagegen, als „Interkulturalisten“ (Dahlen 1997) bezeichnet zu werden, weil damit oft eher ein kruder oder dogmatischer Sozialtechnizismus und weniger eine reflektierte Fach- oder Berufsidentität verbunden wird. Disparat stellen sich auch Verortungsversuche in Hinblick auf eine (fach)wissenschaftliche „Disziplinierung“ der Interkulturellen Kommunikation dar, die unlängst in einem Sammelband zu einer früheren Tagung des Münchner Instituts für Interkulturelle Kommunikation dokumentiert wurden (Moosmüller 2007).

Problemperspektive auf Kulturdifferenz bemühe, dann soll damit zunächst ein Kristallisationspunkt aktueller Positionen und Kontroversen bezeichnet werden. Interkulturalität ist wie jede andere Gegenwartsdiagnose eine soziale Konstruktion (Schimank/Volkman 2001), die mit *gegenstandsbezogenen erkenntnistheoretischen Grundprämissen* und *normativen Gestaltungsmotiven* durch wissenschaftliche und alltagspraktische Diskurse konstituiert wird.

„Gegenwartsdiagnosen stellen Lesarten des Heute und Morgen dar und konkurrieren (...) mit anderen Sozialwissenschaften, ebenso wie mit journalistischen Reflexionen und politischen Programmschriften. Soziologische Gegenwartsdiagnosen tragen also im Konzert mit solchen anderen Deutungsangeboten dazu bei, dass die gesellschaftliche Selbstverständigung darüber, wo wir mittlerweile angekommen sind und wohin es mit uns noch führen kann nicht abreißt.“ (Schimank/Volkman 2001, S. 12)

Jede Gegenwartsdiagnose wird früher oder später also der Kritik von anderen, neuen bzw. konkurrierenden Diagnosen ausgesetzt und das ist ja auch die Aufgabe der neurotisch skeptischen Sozial- und Kulturwissenschaften (vgl. Vrobuda 2008). Konkurrierende Gegenwartsdiagnosen verschaffen sich vor allem dadurch Aufmerksamkeit, in dem sie die *Geltung der Grundprämissen* und damit auch die *Legitimität der Gestaltungsmotive* ihrer Opponenten in Frage stellen.

Meine Ausgangsthese für den vorliegen Beitrag lautet, dass das Konzept der Interkulturalität und die damit befasste interkulturelle Kommunikationsforschung seit einigen Jahren durch zum Teil vehemente Kritik aus unterschiedlichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Ecken herausgefordert wird. Insofern ist zu klären,

- welche konzeptionellen und normativen Bedenken möglicherweise tatsächlich berechtigt sind und Anlass zur Revision von Denkmodellen der interkulturellen Kommunikation geben und
- welche Einwände womöglich eher polemischer Natur sind, denen eine reflektierte interkulturelle Kommunikationsforschung daher eher mit konstruktiver Gelassenheit begegnen kann.

Seit etwa zehn Jahren dreht das Konzept der *Transkulturalität* seine Runden im Kreisverkehr der so genannten „Cultural Turns“ (Bachmann-Medick 2007). Im deutschsprachigen Raum hat vor allem der Kulturphilosoph Wolfgang Welsch diesen Begriff dezidiert als Gegenentwurf zum Konzept der Interkulturalität bekannt gemacht (Welsch 1995, 1997, 2006). Bereits schon 1940 tauchte der Begriff *transculturación* bei dem kubanischen

Sozialwissenschaftler Fernando Ortiz in dessen Kulturstudie „*Tabak und Zucker*“ auf (vgl. Hildebrandt 2006). Auch in der Sozialpsychologie gibt es eine frühe, wenngleich sehr knappe Skizzierung einer transkulturellen Sozialtheorie (Secord 1976). Im anglo-amerikanischen Kontext der Cultural und Post-Colonial Studies hat der Begriff ebenfalls Verbreitung gefunden (Milhouse et al. 2001). Die Medienwissenschaftler Andreas Hepp und Martin Löffelholz verwenden die Formulierung *transkulturelle Kommunikation*, um damit Prozesse, Formate und Wirkungsweisen globalisierter Medienkommunikation und Popkulturen auf den Begriff zu bringen (Hepp/Löffelholz 2002). Augenscheinlich inspiriert durch die Ideen der Transkulturalität, haben die kulturwissenschaftlich orientierten Anglisten Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch mit dem Begriff der *Transdifferenz* eine weitere Spielart eines die Differenz transformierenden Kulturkonzepts in die Diskussion gebracht. Es wurde vor allem über zwei interdisziplinäre Sammelbände von Lars-Allolio-Näcke und Britta Kalscheuer (Allolio-Näcke et al. 2005; Kalscheuer/Allolio-Näcke 2008) verbreitet.

Transkulturalität kritisiert die oftmals binär kodierten Differenzbehauptungen vieler Kulturkonzepte, die Angemessenheit von Beschreibungskategorien kultureller Zugehörigkeit wie auch die Vergleichsmethoden, mit denen kulturelle Differenzen als strukturierende Phänomene in der Kommunikations- und Handlungspraxis von Personen, Gruppen und Institutionen identifiziert und analysiert werden. Pointiert bringt Wolfgang Welsch dies in einem Zitat mit Verweis auf die Herder'sche Kugelverfasstheit von Kultur zum Ausdruck:

Das Konzept der Interkulturalität macht nicht den Versuch die traditionelle Kulturvorstellung [von Herder; M.O.] zu überwinden, sondern will sie bloß ergänzen, um ihre problematischen Folgen aufzufangen. Es reagiert auf den Umstand, dass die Kugelverfassung der Kulturen notwendig zu interkulturellen Konflikten führt. (Welsch 1995: S. 40)

In diesem Zitat wird geradezu mustergültig die Demontage einer Gegenwartsdiagnose durch eine andere vorgeführt: Zunächst werden die Prämissen (hier die Adäquatheit der Kulturkonzepte) als unzeitgemäß und obsolet diskreditiert und im zweiten Zuge werden die unterstellten Gestaltungsmotive (hier das vermeintlich kompensatorische Auffangen konflikthafter Folgen von Kulturkontakten) in Frage gestellt.

Ich werde später noch genauer meine eigene Einschätzung dieser Pauschalkritik erläutern. Gleichwohl: die von Welsch und anderen Autoren propagierte Idee der Transkulturalität lohnt genauerer Betrachtung weil sie dazu auffordert, die Bedeutung von Differenz in der Kulturanalyse zu präzisieren. Ich will also erkunden, welche Impulse, Wegweisungen und

kritischen Korrekturen von diesem Konzept zu erwarten sind und inwieweit die Denk- und Erklärungsmodelle der Transkulturalität dazu geeignet sind, einen erweiternden oder gar korrigierenden Blick auf konzeptionelle Prämissen und praktische Interventionen zur interkulturellen Kommunikation zu eröffnen.

2. Grundprämissen und Handlungsmotive der Interkulturalität

Bevor ich auf die Besonderheiten der transkulturellen Idee zu sprechen komme, soll noch einmal das Verständnis interkultureller Kommunikation als wissenschaftlich begründetes und oft (wenngleich nicht immer) mit praktischen Interventionsabsichten verbundenes Forschungsfeld präzisiert werden. Schließlich muss klar sein, worauf sich die transkulturelle Kritik überhaupt richtet.

1) Interkulturelle Kommunikationsforschung und interkulturelle Interventionen⁴ basieren notwendigerweise auf vermuteten, unterstellten oder explizit benannten Differenzbeziehungen zwischen einem wie auch immer gerahmten Deutungs- und Erlebnisfeld des kulturell Eigenen (Vertrauten) und Sphären des kulturell Anderen (Fremden). Das können sowohl Sphären des signifikanten Anderen wie auch des abstrakten Anderen sein und das Verhältnis zum Eigenen kann viele Formen und Dynamiken annehmen (Endress 2003; Reuter 2002; Schäffter 1991; Stichweh 1997; Straub 1999). Figurationen von Eigenem und Fremden, also temporäre subjektive Ordnungen und Paradoxien dieses Verhältnisses, lassen sich – wie vielfach betont – dabei nicht im Vorhinein bestimmen, sondern immer nur in der Situation selbst – oder genauer: durch eine systematische analytische Rekonstruktion der Situation. Auf die zahlreichen Subdiskurse und Probleme des Fremdheitskonzepts in der interkulturellen Kommunikation kann hier nicht näher eingegangen werden (vgl. dazu neben vielen anderen: Wierlacher 1993). Die klare Ausweisung der fremdheitstheoretischen Prämissen ist aber unumgänglich und konstitutiv für jegliche Konzeption von Interkulturalität. Sie scheint mir unabhängig von einer bestimmten Fachdisziplin am ehesten geeignet, um den genuinen Gegenstand der *interkulturellen* Kommunikation von anderen Arten der Kommunikation und des Handelns unterscheiden zu können. Jedenfalls halte ich sie für brauchbarer als Verweise auf Sprachenunterschiede, Nationalität, Ethnizität oder andere diffuse Distinktionsmerkmale, deren konkrete handlungsleitende Relevanz ja in der Regel auch erst vermittelt durch

⁴ Damit sind sowohl wissenschaftliche Studien als auch Trainings-, Bildungs- und Beratungsprogramme gemeint.

strategische und tatsächliche Fremdheitskonstruktionen zum Tragen kommt. Eine x-beliebige Kommunikation wird also dann (und nur dann) zur interkulturellen Kommunikation, wenn sich objektiv relevante oder subjektiv relevant *gemachte* Differenzen

- in Form von fehlender sozialer und kognitiver Vertrautheit,
- in Form von verstehenskritischen Wissensasymmetrien,
- in Form von kulturell attribuierten Legitimationen von Deutungen und Handlungen oder
- in Form eines erhöhten interpretativen Verstehens- und Verständigungsaufwands bzw. in einer Kombination dieser Faktoren interaktiv bemerkbar machen.

2) Aus kontingenten oder systematisch wiederkehrenden Erfahrungen der Kulturdifferenz erwachsen persönliche und kollektive Entwicklungsaufgaben (Holzkamp 1983) zur Bearbeitung dieser Differenzerlebnisse – oder schlichter: die Notwendigkeit zum interkulturellen Lernen. Mit dem Begriff der „interkulturellen Kompetenz“ werden individuelle und kollektive Entwicklungsaufgaben in den Deutungshorizont der pädagogisch-didaktischen Gestaltbarkeit überführt (vgl. die Einleitung in Otten et al. 2007). Die reflexive Bearbeitung kultureller Differenzerfahrungen wird also nicht allein der Zufälligkeit eines ‚naturwüchsigen‘ Welt- und Fremdverstehens überlassen (Hammerschmidt 1997; Horstmann 1999; Laves 2000), sondern als eine prinzipiell didaktisierbare Form der lernenden Welterschließung betrachtet.⁵

Mit der *Grundprämisse*, dass in pluralistischen Gesellschaften kontext- und situationsabhängig immer wieder asymmetrische Bedeutungs- und Sinnsysteme entstehen, die kulturelles Befremden auslösen können (nicht müssen), und mit dem *Gestaltungsmotiv*, hierfür geeignete systematische Reflexions- und Lernarrangements zu schaffen, sind zwei konstitutive – wenngleich nicht unproblematische – Eckpfeiler für das wissenschaftliche und alltagspraktische Nachdenken über interkulturelle Kommunikation benannt. Diese Eckpfeiler betrachte ich ungeachtet der weiteren Auffächerungen und notwendigen Problematisierungen zunächst einmal als einen grundlegenden Basiskonsens der interkulturellen Profession, den eine informierte Kritik an Konzepten und Praxen der Interkulturellen Kommunikation berücksichtigen müsste.

⁵ Für eine grundlegende Darstellung der Bedingungen und Prozesse interkulturellen Lernens aus sozial-psychologischer Perspektive empfiehlt sich die leider vergriffene Arbeit von Kammhuber (2000). Eine instruktive Auseinandersetzung mit den strukturellen und diskursiven Voraussetzungen für kollektives Lernen (nicht nur auf interkulturelles Lernen bezogen) liefert der Soziologe Max Miller in seinem Buch *Dissens – Zur Theorie diskursiven und systemischen Lernens* (2006).

3. Argumentationsweise und Merkmale der Transkulturalität

In dem programmatischen, 2001 erstmals erschienenen Aufsatz „*Auf dem Weg zur transkulturellen Gesellschaft*“ (Welsch 2006) skizziert Welsch den Anlass und die zentralen Argumente für das von ihm postulierte Konzept der Transkulturalität. Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf diesen Text und flechte an einigen Stellen korrespondierende und ergänzende Argumente anderer Autorinnen und Autoren ein, die diesem Kulturansatz nahe stehen.

3.1. Merkmale und Kritik des klassischen „modernen“ Kulturbegriffs

Ausgangspunkt bei Welsch und vielen anderen ist die Kritik des Kulturverständnisses, auf dem Inter- und Multikulturalität vorgeblich aufruhen und welches den tatsächlichen Lebensverhältnissen der Menschen in der (Post)Moderne (siehe dazu auch Welsch 1987) nicht Rechnung trage. Beide Konzepte seien, so Welsch, im Kern der überkommenden Kugelidee verhaftet, indem sie fundamentale Grenzen zwischen den Kulturen als konstitutives Gesellschaftsmerkmal weiterhin annehmen und diese geradezu zum Objekt der Interventionsaufmerksamkeit machen. Das Ergebnis sei im Fall der Multikulturalität bestenfalls das tolerierende Arrangement eines temporär still gestellten Nebeneinanders und im Fall der Interkulturalität nur die präventive oder kurative Behandlung einer *per se* als „schwierig“ etikettierten Kommunikation (vgl. Welsch 2006, S. 319-322). Es lässt sich nicht leugnen, dass frühe Theorieansätze zur interkulturellen Kommunikation stark auf essenzialistische und strukturdeterministische Kulturkonzepte bauen und dies bis heute auf viele Forschungsarbeiten, insbesondere kulturvergleichende Studien durchschlägt (Rogers/Tan 2008). Im interkulturellen Diskurs wurde dies mittlerweile allerdings auch hinlänglich moniert und reflektiert (siehe u.a. Dreher/Stegmaier 2007; Matthes 1992, 2000; Srubar et al. 2005).⁶ Trotz einer gewissen Hartnäckigkeit essenzialistischer Ansätze (insbesondere in Leitmedien wie dem *International Journal of Intercultural Relations*) scheint die interkulturelle Profession mittlerweile mehrheitlich durch ein avancierteres Grundverständnis geprägt zu sein, das in etwa so lautet: Kultur ist ein Prozess (Wimmer 2005) und das bedeutet, sie ist das sozial konstruierte Produkt dynamischer sozialer Interaktionen und Kommunikation. Sie ist dem zur Folge auf der performativen Ebene der konkreten Handlungspraxis von Menschen, also in Praktiken, Konventionen, Sprechakten, Diskursen etc. zu suchen und keine primordiale Strukturdeterminante der Umwelt. Schon Harold Garfinkel hatte in seiner Ethnomethodologie immer wieder betont, dass Menschen

⁶ Das zeigt sich auch eindrucksvoll in den kommentierenden Beiträgen von rund 30 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern auf das von Alexander Thomas (2003) in der Zeitschrift *Erwägen – Wissen – Ethik* (1/2003) zur Diskussion gestellte Modell interkultureller Handlungskompetenz.

keine ‚Kulturdeppen‘ (‚dopes of our culture‘) sind, sondern fortwährend auslegende und sozial interpretierende „Sinngeneratoren“ (Bohn/Willems 2001). Gleichwohl bietet der Rückgriff auf kulturelle Orientierungs- und Deutungssysteme eine Grundlage für subjektive Handlungssicherheit und Handlungslegitimationen, seien sie auch noch so fiktiv und imaginiert. Dies von Zeit zu Zeit wieder zu vergegenwärtigen ist gewiss ein lobenswertes, aber kein besonders originelles und exklusives Verdienst transkultureller Kulturkonzepte. Ich würde sogar behaupten, es ist mittlerweile einigermaßen Konsens in einer informierten und reflektierten interkulturellen Forschung (vgl. Straub 2007).

3.2. Merkmale des Konzepts der Transkulturalität

Der kulturtheoretische Gegenentwurf der Transkulturalität basiert in der Darstellung von Welsch (hier vor allem in Welsch 2006) auf fünf Hauptaspekten, die jeweils mit epistemologischen Grundprämissen und daraus implizit ableitbaren, von Welsch aber nur selten explizit benannten normativen Gestaltungsmotive korrespondieren. Die nachfolgende Tabelle fasst die Quintessenz im Hinblick auf die Grundprämissen und die Gestaltungsmotive zusammen.

Transkulturalitätsmerkmal	Konzeptlogische epistemologische Grundprämissen	Implizite normative Gestaltungsmotive
Externe Vernetzung der Kulturen	Kulturen stehen in ständigem Austausch und Lebensformen sind nicht auf (nationale) Einzelkulturen reduzierbar. Es treten allenthalben kulturübergreifende Bewußtseins- und Problemlagen auf (z.B. Umweltkrise).	Interventionen müssen die Einsicht und Bereitschaft zu kulturellen Kooperationen fördern, da Lösungen gemeinsamer Probleme nur so möglich sind.
Hybridcharakter von Kulturen und Lebensweisen	Die „ganze Bandbreite unserer Praktiken“ ist von Spuren, Zitaten und Versatzstücken anderer Kulturen durchzogen, oft ohne dass wir es überhaupt wissen und bemerken.	Es ist müßig oder bestenfalls folkloristisch nach dem kulturellen „Ursprung“ zu suchen. Es gilt den kreativen Entstehungsprozess (trans)kultureller Praktiken zu erkennen.
Auflösung der Eigen- Fremd-Differenz	Es gibt „nichts schlechthin Fremdes und Eigenes mehr“. „Authentizität ist weithin Folklore“. Es gibt keine sinnvollen Unterscheidungskategorien für intrakulturell und interkulturell.	Eigen- und Fremdeitskonstruktionen gilt es als Fiktionen und Hegemonialstrategien zu dekonstruieren.
Trankulturelle Prägung der Individuen	Nicht nur soziale Praktiken, sondern auch die persönliche Identitätsformation greift fortlaufend auf unterschiedliche kulturelle Bezüge zurück und käme ohne diese nicht aus.	Jede/r muss als Selbstaufklärung seine persönliche Transkulturalität erkennen und annehmen lernen.
Entkopplung von kultureller und nationaler Identität	Die Entklammerung von staatsbürgerlicher und kultureller Identität ist die soziale Norm.	Gewährung nationaler Staatszugehörigkeit darf nicht an die Forderung kultureller Identifikation gekoppelt sein.
<i>Einige weitere Charakterisierungen</i>	Transkulturalität gab es schon lange vor der fiktionalen Erfindung der Nationengeschichte.	Einsicht in die und Erinnern der historischen Entwicklung transkultureller Lebensweisen.

	Kulturbegriffe sind gesellschaftliche Macht- und Wirkfaktoren.	begriffskritische Haltung gegenüber Kulturkonzepten.
	Kulturen überleben nur dann, wenn sie Anschluss- und Übergangsfähigkeit herstellen	Kulturelle Öffnungsprozesse stärken das System, Schließungen schwächen es.
	Schwinden kultureller Vielfalt alten Typs – Entstehung transkultureller Diversität.	Kulturelle Diversität ist hochgradig dynamisch und ständig neu konfigurierbar.

Tabelle 1: Merkmale des Transkulturalitätskonzepts

4. Rekonfrontation: Inkonsistenzen und Fragen zur Transkulturalität

Insgesamt gewinnt man bei der Lektüre der Merkmale und der Grundargumentation den Eindruck, dass Welsch allen Kulturkonzepten außer dem eigenen eine bruchlose und entwicklungsresistente Fortschreibung der Kugelmetapher seit Herder bis heute unterstellt. Der Argumentations- und Zitierweise nach geschieht das allerdings ohne jegliche Kenntnisnahme von avancierten Reflexionen innerhalb der interkulturellen Kommunikationsforschung selbst. Eine zweite, reichlich fragwürdige Unterstellung, nämlich dass in den Konzepten der Inter- und Multikulturalität Kultur ausschließlich mit Nation oder Volk gleichgesetzt würde, scheint dem Autor selbst kein Anlass zu sein, *seinerseits* diese verwobenen Kulturbezugsebenen genauer zu differenzieren oder dies auch nur zu problematisieren.

4.1. Opportunistische Indienstnahme des Begriffs „Kultur“

Daraus ergibt sich eine opportunistische Indienstnahme des Kulturbegriffs, die sich bei genauer Lektüre in den Fußnoten offenbart. Bei der Erläuterung der Merkmale von Transkulturalität spricht Welsch unentwegt von Kulturen, also dem, was es eigentlich nur noch als obsolete, mithin „falsche“ Erinnerungen an fiktionale Homogenitäten gibt. In kluger Vorausschau auf die erwartbare Kritik an diesem Vorgehen ‚pariert‘ Welsch mit einer Fußnote, die möglicherweise symptomatisch für seine gesamte Argumentation ist (Welsch 2006, S. 328f Fußnote 27). Ich zitiere hier eine etwas längere Passage:

*„Die Transkulturalitätsdiagnose bezieht sich auf einen Übergang beziehungsweise eine Phase in einem Übergang. Sie ist eine temporäre Diagnose. Sie nimmt die alte Vorstellung von Einzelkulturen zum Ausgangspunkt und sie behauptet, dass diese Vorstellung (...) auf die meisten der heutigen Kulturen nicht mehr zutrifft. (...) Das Transkulturalitätskonzept sucht diese Veränderungen begrifflich zu fassen.
Ein Punkt könnte dabei verwirrend erscheinen. Ist es nicht widersprüchlich, dass das Transkulturalitätskonzept (...) einerseits auf das Verschwinden der traditionellen Einzelkulturen hinweist, andererseits gleichwohl fortführt, von „Kulturen“ zu sprechen (...) – denn wo sollten die transkulturellen Kombinerer, [sonst] die Komponenten ihrer Mischungen hernehmen? Die Klarstellung fällt leicht. Der Übergangsprozess impliziert beide Momente: die fortdauernde Existenz von Einzelkulturen und den Übergang zu einer neuen, transkulturellen Form der Kulturen. Angesichts dieses Doppelcharakters des Übergangs ist*

es begrifflich korrekt und sogar notwendig, sich sowohl auf Einzelkulturen alter Art zu beziehen als auch von Transkulturalität zu sprechen. “

Indem Welsch den beiden Konzepten Interkulturalität und Multikulturalität den Prozesscharakter von vornherein nicht zugesteht und gleichzeitig Transkulturalität ‚nur‘ als temporären Übergangsprozess verstanden wissen will, bleibt er eine Antwort schuldig, wohin denn der Übergang führen wird und was an dessen Ende zu erwarten ist. Das Problem ist also eine grundsätzliche Kategoriendiskrepanz. Entweder müssten alle drei Konzepte als Prozessphänomene thematisiert werden, was durchaus plausibel wäre und einen Großteil der Einwände zum behaupteten ‚kulturellen Starrsinn‘ der Interkulturalität entkräften würde. Oder aber man müsste alle drei Konzepte strukturtheoretisch als gesellschaftliche Aggregatzustände behandeln und dann wären auch die Protagonisten der Transkulturalität aufgefordert, nicht nur den Weg, sondern auch das Ziel zu präzisieren.

4.2. Frage einer differenzierten sozialen Handlungstypologie

Wenngleich Transkulturalität nicht explizit als Handlungstheorie angelegt ist, stellt sich dennoch die Frage nach den empirisch vorfindbaren Handlungs- und Sozialtypen, die diesem Konzept in der sozialen Welt entsprechen. Offenbar geht Transkulturalität von einem leider nicht näher charakterisierten Sozialtypus des „kosmopolitischen Weltbürgers“ (Appiah 2006) aus. Dieser Typus stellt nicht länger die Ausnahme in vormals national und ethnisch verfassten Gesellschaften dar, wie etwa noch Parks „marginal man“ (Park 1928), sondern den sozialen Normaltypus der Gegenwart schlechthin. Nicht das Transkulturelle wird damit erklärungsbedürftig, sondern die Behauptung jeglicher Form kultureller Fixierung (vgl. Nowicka 2006; Reuter/Wiesner 2008). Wenngleich das sozialtheoretische Projekt einer kosmopolitischen Zweiten Moderne, wie es etwa von Ulrich Beck (2004a, 2004b, 2007) seit einigen Jahren verfolgt wird, auf viele stichhaltige Argumente im Sinne der Transkulturalität bauen kann, gilt es dennoch genauer zu fragen, ob damit tatsächlich alle gesellschaftlichen Gruppen und Lebensweisen hinreichend in den Blick genommen werden. Denn es ist ja offenkundig, dass die zahlreichen „unkosmopolitischen“ Lebensformen und Lebensäußerungen sowie die Persistenz von räumlichen und sozialen Immobilitäten im Kontext von Transmigration (vgl. Faist 2007) damit nicht einfach verschwinden. Diese nur als Überbleibsel einer prä-postmodernen Vergangenheit zu abzutun, wäre denn doch etwas zu einfach.

4.3. Unterbestimmtheit eines zukünftigen transkulturellen Lernens

Gegen Ende des Textes betont Welsch die normative Ausrichtung des Transkulturalitätskonzepts hin zu einer Gesellschaft, „deren pragmatische Leistungen nicht in

Abgrenzung, sondern in Anschlüssen und Übergängen bestehen“ (Welsch 2006, S. 332) Der Autor hegt keinen Zweifel daran, dass „die nächsten Generationen solch transkulturellen Formen der Kommunikation und Interaktion ausbilden werden.“ (Welsch 2006, S. 333) *Wie* das allerdings geschieht, welche Bedingungen, Ressourcen und Gelegenheitsstrukturen, welche kulturellen Lernleistungen erforderlich sind, damit die nächsten Generationen in den höheren Bewußtseins- und Heilszustand der Transkulturalität – oder sollte man hier nun besser Transzendenz sagen ? – gelangen, wird mit keinem Wort angesprochen. An anderer Stelle geht es darum, ob Transkulturalität nicht letztlich in eine Form von Universalität münde. Dies verneinend, spricht Welsch gleichwohl davon, dass der transkulturelle Prozess uns möglicherweise „in die Nähe des alten Traums von der Family of Man [von women ist nicht die Rede, M.O.] und einer friedlichen Weltgesellschaft“ bringen werde (Welsch 2006, S. 337).

Transkulturalität scheint – zumindest in der Welsch’en Variante – offenbar mit einem fast schon überbordenden Weltoptimismus ausgestattet. Er lässt naive interkulturelle Gestaltungsfantasien, wie sie etwa mit der frühen pädagogischen Maxime der „Völkerverständigung“ im internationalen Jugendaustausch (vgl. Müller 1987; Thimmel 2001) oder mit vielen ambitionierten Praxisprojekten zur interkulturellen Kompetenzförderung verbunden sind (vgl. z.B. Kiesel/Volz 2003; Sprung 2003), geradezu blass erscheinen.

Gerade wenn Welsch damit argumentiert, dass Transkulturalität in einer gesellschaftlichen Grundsituation der Ambivalenz (Bauman 1996) eine transitorische Form des Übergangs darstellt, erscheint die Hoffnung an ein voraussetzungsloses oder automatisches Erlernen neuer transkultureller Muster naiv, zumindest aber theoretisch und handlungspraktisch unterbestimmt. Zwar finden sich bei verschiedenen Autoren Beispiele für transkulturelle Identitäts- und Entwicklungsprozesse, etwa in Medien, Popkultur oder der ethnischen Ökonomie. Aber es ließen sich ebenso Beispiele anführen, in denen die postmoderne Ambivalenz gerade zum Gegenteil, zu regressivem Kulturalismus, Nationalismus und Rassismus führt. Insofern reicht es nicht aus, Transkulturalität nur als (Welt)Gesellschaftsdiagnose zu sehen, sondern es wären auch die lerntheoretischen Aspekte im Sinne einer ‚kulturellen‘ Haltung und Handlungsdisposition genauer zu klären, was bisher aber nur sporadisch und mit einer recht diffusen ideal-humanistischen Breite geschehen ist (z.B. im Kontext von Fremdsprachenunterricht Eckerth/Wendt 2003). So wird Transkulturalität etwa in der Einleitung zum Sammelband „Transkulturalität und Pädagogik“ (Göhlich et al. 2006a) anhand von vier Merkmalen pädagogisch gefasst:

„Zum einen als übernationale humane Ziele von Frieden und allseitiger Bildung, dann als Prozess des freundschaftlich diskursiven Erfahrungsaustauschs, drittens als juristisch-moralischer universeller, zumindest universalisierbarer Rahmen, der einerseits den Telos des Prozesses und andererseits dessen kontrafaktische Voraussetzung bildet und schließlich als kosmopolitische Einstellung in Bezug auf pädagogische Sachverhalte.“ (Göhlich et al. 2006b: S. 20)

Einem solchen humanistischen Kanon werden wohl alle beipflichten, die sich in irgendeiner Weise der interkulturellen Verständigung verpflichtet fühlen. Insofern fällt es schwer, hier einen genuin transkulturellen Anspruch zu erkennen. Karl-Heinz Flechsig ist meines Wissens einer der wenigen, der bisher explizit versucht hat, transkulturelles Lernen mit interkulturellem Lernen in Bezug zu setzen. Er schreibt:

„Interkulturalität betont zumeist den Aspekt der Differenzen und stellt das Bemühen um das Verstehen "des Fremden" und "des Anderen" in den Mittelpunkt. Transkulturalität betont den Aspekt des Gemeinsamen und sucht nach Anschlussmöglichkeiten "im Eigenen", welche Grundlagen für transkulturelle Entwicklungsmöglichkeiten bilden können (...). Beim transkulturellen Lernen tritt zum Fremdverstehen das Selbstverstehen, das Verstehen des "kulturellen Selbst", mit gleichem Anspruch hinzu. (Flechsig 2000, o.S.)

Gründe für eine begriffliche Unterscheidung zwischen inter- und transkulturellem Lernen sieht Flechsig zum einem in den identitätstheoretischen Prämissen der Transkulturalität und zum anderen in der stärkeren Betonung von Kreativität im transkulturellen Lernprozess, im Gegensatz zur stärkeren Betonung des Fremdverstehens im interkulturellen Lernen.

Die *identitätstheoretischen Einsichten* in den „Prozesscharakter moderner Selbstverhältnisse“ (Renn/Straub 2002), in denen Ethnizität und/oder Nationalität oft eher als dekoratives oder strategisches ‚Accessoire‘ und weniger als ‚Grundstoff‘ genutzt werden, sind in der Tat im Kontext der interkulturellen Kommunikation lange Zeit unterbelichtet gewesen. Das mag auch die Persistenz essenzialistischer Kulturkontrastierungen und damit die Neigung zur ‚Fest-Stellung‘ von Identitäten als überstrapaziertem Vergleichshorizont erklären. Aber spätestens seit der breiten Rezeption von Manuel Castells Arbeiten zur Identität (Castells 2002) und einer generell viel deutlicheren Betonung der performativen Dimension in den gegenwärtigen Kulturtheorien (Reckwitz 2000, 2004; Schatzki et al. 2001) finden diese Einsichten auch in der interkulturellen Kommunikation ihren Niederschlag. Die interkulturelle Pädagogik hat das beispielsweise in dem pädagogischen Ansatz der „Intersektionalität“ (Leiprecht/Kerber 2005) aufgegriffen

Die Hervorhebung von kultureller Kreativität als Unterscheidungsmerkmal mag dort angebracht sein, wo interkulturelles Lernen stark auf Zielkulturen bezogen ist oder wo allein kulturbezogene Wissensvermittlung im Vordergrund steht. Dabei sollte aber nicht übersehen und ignoriert werden, dass es darüber hinaus viele weitere Zugangsweisen zum interkulturellen Lernen und zur Reflexion interkultureller Kommunikation gibt, bei denen gerade der Aufbau „Dritter Kulturen“⁷ (Casrnr 1999), das gemeinsame Aushandlung und Erfinden von pragmatischen Vermittlungs- und Übersetzungsstrategien in der sozialen Praxis

⁷ Es lohnt an dieser Stelle daran zu erinnern, dass Brockmans Buch „The Third Culture“ (1996) sich mit Grenzen zwischen Wissenschaftskulturen und Erkenntniskulturen, insbesondere zwischen Natur- und Geisteswissenschaften befasst. Die Dritte Kultur als eine an gemeinsamen Grundfragen und Grundproblemen orientierte, dialogische Forschung mit hoher Verständigungsabsicht ließe sich insofern nicht nur im Hinblick auf den Objektgegenstand der Kulturdifferenz, sondern auch reflexiv auf Abgrenzungsversuche zwischen Trans- und Interkultur beziehen.

im Mittelpunkt stehen. Es wäre also zu prüfen, ob solche interkulturellen Lern- und Vermittlungsmethoden, die Gemeinsamkeiten fokussieren und erst auf diesem Hintergrund mögliche Differenzlinien thematisieren (vgl. dazu im Kontext von Organisationsentwicklung Ghorashi 2007), nicht ohnehin schon das implizieren, was Transkulturalität als Innovation einführen will. Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht, dass Flechsig im Hinblick auf eigenständige didaktische Konzeptionen der Transkulturalität letztendlich nüchtern resümiert, dass man „sich vorerst damit begnügen (müsse), die auch für kulturelles und interkulturelles Lernen entwickelten Verfahren auf ihre Eignung zu prüfen.“ (Flechsig 2000, o.S.).

5. Fazit

Stellvertretend für eine Reihe ähnlicher Einschätzungen auch aus anderen Disziplinen weisen Stefan Schmid und Alexander Thomas (2008) darauf hin, dass viele Ideen der Transkulturalität durchaus mit sozialpsychologischen Einsichten über interkulturelle Entwicklungsprozesse kompatibel sind oder zumindest dort auch vorher schon benannt wurden. Das Anregungspotenzial des Konzepts liegt vor allem darin, dass es das Augenmerk auf kulturelle Transitionsphasen und kulturelle Kreativität legt und nicht, wie viele klassische Akkulturationsmodelle, auf idealisierte Endzustände kultureller Adaption (vgl. Schmid/Thomas 2008, S. 124). Bei aller theorieästhetischen Eleganz fehlt es vielen transkulturellen Behauptungen, etwa zur völligen Auflösung der Eigen-Fremd-Relation oder zur Suspendierung kultureller Zugehörigkeiten als Moment gesellschaftlicher Strukturbildung, an hinreichender empirischer Untermauerung (vgl. auch Reuter/Wiesner 2008, S. 140).

Eine besondere Stärke des Transkulturalitätskonzepts könnte in der Betonung von differenzauhebenden Prozessen liegen, die am ehesten als eine Art von temporärer Suspendierung trennender kultureller Differenzen zu Gunsten verständigungstragender Gemeinsamkeiten zu verstehen wäre.⁸ Hier würde kulturelle Differenz, die durchaus vorhanden und wirksam ist, im Interesse einer überschaubaren gemeinsamen Ziel- und Handlungskoordination zumindest zeitweilig als Verständigungsgrenze ‚entschärft‘, um gemeinsame Handlungsoptionen auf einem weniger differenzkritischen sozialen Ausweichterrain auszuloten. Dieses Ausweichterrain wäre allerdings kein universaler, sondern lediglich ein durch temporäre Übereinkunft herzustellender ‚dritter Raum‘. Diesen im Sinne einer transkulturellen Interaktion betreten und bespielen zu können, setzt aber vermutlich voraus, dass die Beteiligten – um im Bilde zu bleiben – den Schlüssel für den Raum haben und zudem bereit sind, einen Teil ihres kulturellen Gepäcks beim Betreten des Raumes draußen zu lassen, um Bewegungsfreiheit zu erhalten. Es wäre ohne Zweifel eine lohnende Aufgabe, diesen metaphorisch nur angedeuteten Grundgedanken zu einer

⁸ In diesen Sinne auch Michiko Mae in ihrem Vortrag im Rahmen der Tagung „Konzepte kultureller Differenz“ in München (4.-5. Juli 2008).

konsistenten transkulturellen Handlungs- und Lerntheorie weiterzuentwickeln. Aus der Perspektive einer informierten Interkulturalitätsforschung und aus der Sicht so mancher Autoren, die sich eingehend mit dem Konzept der Transdifferenz befasst haben vgl. (Allolio-Näcke/Kalscheuer 2008, S. 430ff), spricht einstweilen noch viel dafür, im Konzept der Transkulturalität und dessen Derivate eher eine komplementäre und zuweilen auch erfrischend provozierenden Perspektivenerweiterung und weniger eine konkurrierende Gegenwartsdiagnose zur Kulturdifferenz zu sehen.

Literatur

Autoreninformation:

Matthias Otten, Dr. phil, ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich „Interkulturelle Bildung“ der Universität Koblenz-Landau (Campus Landau). Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind: Interkulturelle Kommunikation, Migrationsforschung, Bildungs- und Organisationssoziologie und internationale Hochschulforschung. Er ist Mitherausgeber der Schriftenreihe „Beiträge zur interkulturellen Zusammenarbeit“ von SIETAR Deutschland (Society for Intercultural Education Training and Research).

Kontakt: otten@uni-landau.de