

STUDIENKURS MEDIEN & KOMMUNIKATION

Nadja-Christina Schneider

# Transkulturelle Medien und Kommunikation



Nomos

## **STUDIENKURS MEDIEN & KOMMUNIKATION**

**Lehrbuchreihe für Studierende der Medien- und Kommunikationswissenschaft, Public Relations, Medienmanagement/Medienwirtschaft sowie des Journalismus**

Wissenschaftlich fundiert und in verständlicher Sprache führen die Bände der Reihe in die zentralen Forschungsgebiete, Theorien und Methoden aus dem Bereich Medien- und Kommunikationswissenschaft ein und vermitteln die für angehende Wissenschaftler:innen grundlegenden Studieninhalte. Die konsequente Problemorientierung und die didaktische Aufbereitung der einzelnen Kapitel erleichtern den Zugriff auf die fachlichen Inhalte. Bestens geeignet zur Prüfungsvorbereitung u.a. durch Zusammenfassungen, Wissens- und Verständnisfragen sowie Schaubilder und thematische Querverweise.

Nadja-Christina Schneider

# Transkulturelle Medien und Kommunikation



**Nomos**



Onlineversion  
Nomos eLibrary

**Die Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7560-0293-1 (Print)

ISBN 978-3-7489-3683-1 (ePDF)

1. Auflage 2025

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

<b>Einleitung</b>	7
Kapitelstruktur und methodischer Aufbau	8
Fallbeispiele und regionale Verortung	8
Zielsetzung und wissenschaftlicher Beitrag	9
<b>1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel</b>	11
1.1 Essenzialistischer versus dynamischer Kulturbegriff	11
1.1.1 Wolfgang Welschs Kritik an Herders Kugelmodell der Kulturen	14
1.1.2 Singapur als plurikultureller Gegenentwurf zu homogenen Nationalkulturen	17
1.1.3 Transkulturalität als Perspektive, transkulturelle Prozesse als Untersuchungsgegenstand	22
1.2 Bindestrichidentitäten und territorialisierte Vorstellungen von Kultur	29
<b>2. Transkulturelle Medienkulturen: Begriffliche und methodologische Zugänge</b>	39
2.1 Medienkultur(en) im Wandel	40
2.2 Fortgesetzte Kolonialität der Machtverhältnisse: post- und dekoloniale Ansätze	53
2.3 Verflochtene Im/mobilitäten	62
<b>3. Multilokalität und diasporische Identitäten in transkulturellen Lebenswelten</b>	69
3.1 Bedeutungswandel des Begriffs Diaspora	69
3.2 Eine der größten Diaspora-Gemeinschaften weltweit: die südasiatische Diaspora	73
3.3 Diasporische Identitäten zwischen Re- und Deterritorialisierungstendenzen	77
3.3.1 Reterritorialisierung	78
3.3.2 Deterritorialisierung	81
3.4 Diasporisches Bewusstsein im Verständnis des Kulturtheoretikers Stuart Hall	83
3.5 Fallbeispiel 1: <i>Post-Indenture Identitäten</i> und die Diaspora-Politik des indischen Staates	86
3.6 Fallbeispiel 2: <i>Living together apart</i> - multilokales Zusammenleben	95
<b>4. Forschungsfelder der transkulturellen Kommunikation: kulturelle Aneignung     und Rückgabe</b>	101
4.1 Kulturelles Erbe und <i>heritage-making</i>	101
4.2 Die Debatte um kulturelle Aneignung	104
4.2.1 Fallbeispiel Yoga: ein transkulturelles Phänomen oder Produkt kultureller Aneignung?	113
4.3 Restitution unrechtmäßig angeeigneter Kulturgüter	117

## **Inhalt**

---

<b>5. Forschungsfelder transkultureller Medienpraktiken</b>	<b>131</b>
5.1 Transkulturelle Erinnerungsarchive	131
5.2 Transregionale Filmkooperationen	138
5.3 Mediatisierte urbane Protestpraktiken	145
<b>Literatur- und Quellenverzeichnis</b>	<b>149</b>
<b>Sachregister</b>	<b>163</b>
<b>Personenregister</b>	<b>165</b>
<b>Bereits erschienen in der Reihe STUDIENKURS Medien &amp; Kommunikation</b>	<b>167</b>

## Einleitung

Der vorliegende Einführungsband „Transkulturelle Medien und Kommunikation“ bietet einen umfassenden Überblick über ein zunehmend relevantes Forschungsgebiet. Er richtet sich an Studierende und interessierte Leser:innen, die sich mit den vielfältigen Verbindungen zwischen Medien, Kultur und sozialen Prozessen in einer globalisierten Welt auseinandersetzen möchten. Ein zentraler Aspekt des Buches ist die Betrachtung der „kulturellen Folgen“ eines globalen Medienbooms und der zunehmenden Globalisierung von medienvermittelter Kommunikation seit den 1980er-Jahren. Die Digitalisierung hat die Konvergenz von unterschiedlichsten Medien und Technologien beschleunigt, sodass mittlerweile Phänomene wie die algorithmische Logik und Plattformisierung zunehmend die medienvermittelte Kommunikation prägen und verändern. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf dem Thema Migration und Mobilität. Die steigende Zahl multilokaler Familien und ihre medienvermittelten Praktiken der familiären Fürsorge über Grenzen und Zeitzonen hinweg ist nur ein Beispiel, das die Relevanz von Forschungen unterstreicht, welche sich eingehender mit dem Medienhandeln von Menschen in zunehmend diasporisch und transkulturell geprägten Lebenswelten und Kontexten befasst. Der Band betont außerdem die wachsende Bedeutung globaler und transregionaler Perspektiven in der interdisziplinären Medien- und Kommunikationsforschung. Anstelle national definierter Medienmärkte treten grenzüberschreitende Verflechtungen, mobile Akteur:innen und vor allem Medienpraktiken in den Vordergrund, an denen sich transkulturelle Dynamiken besonders gut aufzeigen lassen. Als zentraler theoretischer Bezugspunkt wird das Konzept der Transkulturalität am Anfang des Buches eingeführt. Es dient als begrifflicher Zugang zu einem Forschungsgebiet, das für viele kultur- und sozialwissenschaftliche Disziplinen in den letzten Jahren deutlich an Bedeutung gewonnen hat. Dass in der – friedlichen oder auch gewaltvollen – Begegnung mit anderen kulturellen Strömungen fortlaufend Neues entsteht, selbst wenn verstärkte Abgrenzungs- oder Entflechtungsbestrebungen letztlich das Ergebnis dieses kulturellen Kontakts sind, wird inzwischen als erwiesen betrachtet. Durch die Vorstellung relevanter Beispiele und bisher weniger stark beleuchteter Forschungsfelder möchte der Band die Lesenden dazu an, eigene weiterführende Forschungsfragen und thematische Interessen zu entwickeln.

Im deutschsprachigen Kontext wurde der Begriff Transkulturalität vor allem durch Wolfgang Welsch popularisiert und beschreibt eine dynamische Sichtweise auf Kultur, die nicht von homogenen, abgeschlossenen Gemeinschaften ausgeht, sondern vielmehr die Verwobenheit und wechselseitige Beeinflussung kultureller Prozesse betont. Bereits vor Welsch haben andere Denker:innen aus aller Welt wichtige Ansätze zu einer transkulturellen Perspektive entwickelt, welche einerseits die inhärente Vielfalt und Heterogenität jeder Kultur in den Mittelpunkt rücken und andererseits auf die immer wieder in der Geschichte festzustellenden kulturellen Ver-, aber auch Entflechtungsprozesse hinweisen. Das Buch greift diese Ansätze auf und beleuchtet ihre Bedeutung für medienvermittelte Kommunikationsformen und kulturelle Identitätsbildung unter den Bedingungen globaler Mobilitäten. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Rolle der Medien als Mittler

## **Einleitung**

---

und Verstärker transkultureller Prozesse gelegt. Gleichzeitig wirft das Buch kritische Fragen auf: Wann wird transkultureller Austausch zur Aneignung und droht Gemeinschaften zu schaden? In welchen Fällen ist etwa der angeführte Begriff eines transkulturell geteilten Kulturerbes möglicherweise ein Vorwand, um der geforderten Rückgabe von Kulturgütern auszuweichen? Und wie kann eine verbundene Perspektive der Transregionalität und Transkulturalität dazu beitragen, den methodologischen Nationalismus zu überwinden und transkulturelle Dynamiken besser zu erfassen?

## **Kapitelstruktur und methodischer Aufbau**

Die Struktur des Buches führt von grundlegenden kulturwissenschaftlichen Theorien hin zu konkreten Fallstudien. Jedes Kapitel beginnt mit einer Einführung in zentrale Begriffe und theoretische Ansätze, gefolgt von ausführlichen Fallanalysen und Exkursen zu besonders relevanten Beispielen. Biografische Abschnitte, wie etwa „Zur Person“ bei wichtigen Wissenschaftler:innen liefern einen vertieften Einblick in ihre Denkweisen. Ein besonderes Element sind die Diskussionsfragen am Ende jedes Kapitels, die Leser:innen anregen sollen, die behandelten Inhalte kritisch zu hinterfragen und in eigene Forschungs- und Praxiskontexte zu übertragen. So entsteht nicht nur ein Überblick über transkulturelle Medien- und Kommunikationspraktiken, sondern auch ein Leitfaden zur Reflexion der eigenen Positionierung und kritischen Perspektive.

## **Fallbeispiele und regionale Verortung**

Ein wichtiger Bestandteil des Buches sind Fallbeispiele, die häufig auf Asien und Afrika sowie die zu ihnen gehörenden diasporischen Kontexte Bezug nehmen. Diese geografische und trans/regionale Schwerpunktsetzung ist kein Zufall: Sie spiegelt die langjährige wissenschaftliche Auseinandersetzung der Autorin dieses Buches mit transkulturellen Medienpraktiken im Rahmen der zunehmend global ausgerichteten Südasien-Studien wider, einem multidisziplinären regionalwissenschaftlichen Fach, in dem sie seit vielen Jahren als Lehrende und Forschende am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin tätig ist.

Gerade aus der Perspektive dieser trans/regionalen Kontexte lässt sich wiederum sehr gut untersuchen, wie sich transkulturelle Medienpraktiken und globaler Vernetzungen vielfach in kritischer Auseinandersetzung mit einer fortbestehenden Kolonialität und den damit zusammenhängenden Machtasymmetrien herausbilden. Entsprechend verdeutlichen die vorgestellten Konzepte und methodologischen Ansätze auch, dass transkulturelle Dynamiken sich häufig im Kontext von Widerstand und (Re-)Claiming gegen bestehende Machtverhältnisse entfalten. An ausgewählten Forschungsfeldern transkultureller Kommunikation und Medien wird beschrieben, wie diese als Räume für neue Aushandlungen über eigene Narrative fungieren und wie beispielsweise lokale Akteur:innen globale Medienformate neu adaptieren, dadurch zugleich verändern und weiterentwickeln. Auch hierbei wird deutlich, dass Transkulturalität kein abstraktes Konzept ist, sondern in den

konkreten Medienpraktiken und kommunikativem Handeln verankert ist und sichtbar wird.

Das Buch unterscheidet durchgehend zwischen Methoden und kontextbezogenen methodologischen Ansätzen. Während Methoden die konkreten Werkzeuge und Verfahren zur Datenerhebung und Analyse darstellen, liefern methodologische Ansätze das theoretische Fundament, das diese Methoden einbettet und entsprechend der gewählten Fragestellung und des Untersuchungsgegenstandes ihre Auswahl begründet. So wird sichergestellt, dass die empirischen Fallstudien nicht isoliert stehen, sondern immer im Kontext größerer transkultureller Fragestellungen verortet sind.

### **Zielsetzung und wissenschaftlicher Beitrag**

Dieses Buch versteht sich als Einführung in das interdisziplinäre Forschungsgebiet der transkulturellen Medien und Kommunikation und zugleich als Analyse der komplexen Wechselwirkungen zwischen Kultur, Medien und Globalisierung aus einer regionalwissenschaftlichen Perspektive. Es verbindet medienwissenschaftliche Analysen mit kulturtheoretischen Perspektiven und verdeutlicht dadurch, dass Transkulturalität in diesem dynamischen Forschungsgebiet kein Randphänomen ist. Ziel ist es, Leser:innen fundierte Anregungen zum Weiterdenken und Weiterrecherchieren zu bieten sowie zu einer Reflexion über eigene kulturelle Positionierungen und deren mediale Prägung.

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

Dieses Kapitel untersucht unterschiedliche Kulturbegriffe und deren Wandel im Laufe der Geschichte. Es kontrastiert essenzialistische Auffassungen von Kultur, die Homogenität und Abgrenzung betonen, mit dynamischen, plurikulturellen und transkulturellen Perspektiven. Anil Bhatti plädiert für eine positive Bewertung von Plurikulturalität, während Wolfgang Welsch das Herder'sche Kugelmodell kritisiert und stattdessen Transkulturalität als Perspektive auf moderne Gesellschaften entwickelt. Außerhalb des deutschsprachigen Raums hatten sich jedoch bereits vor Welsch mehrere Wissenschaftler:innen intensiv mit Ansätzen zu einer Transkulturalitätsperspektive und Forschung zu Phänomenen der Transkulturalisierung auseinandergesetzt, die ebenfalls vorgestellt werden. Begriffe wie Multi-, Inter-, Trans- und Plurikulturalität werden systematisch unterschieden und in ihren theoretischen sowie politischen Implikationen reflektiert. Die Bedeutung von Nationalkultur wird am Beispiel Singapurs kritisch analysiert, insbesondere im Hinblick auf die staatliche Regulierung von Mehrsprachigkeit. Zudem werden Konzepte wie Bindestrichidentitäten und die Problematik ethnisierter sowie territorialisierter Kulturvorstellungen diskutiert. Der *Cultural Turn* und transkulturelle Ansätze in den Kulturwissenschaften liefern alternative Sichtweisen auf kulturelle Dynamiken.

### 1.1 Essenzialistischer versus dynamischer Kulturbegriff

„Es gibt meines Erachtens einen grundlegenden Unterschied zwischen Kulturauffassungen, die von einer positiven Bewertung der Plurikulturalität ausgehen und solchen, die von einer gegnerischen adversialen Voraussetzung ausgehen. Im plurikulturellen Verständnis ist Differenz oder Andersheit ein Konstituens der Kultur und nicht ein Systemwiderspruch. Im adversialen Verständnis von Kultur stört die Differenz, oder sie wird in den Bereich des ‚Interessanten‘ gerückt. Deshalb werden Abgrenzungen vorgenommen, kulturelle Monaden werden konstruiert und zivilisatorische Hierarchien werden behauptet (Bhatti 2003:1).“

In diesem einführenden Zitat des 2023 verstorbenen Germanisten, Politikwissenschaftlers und Philosophen Anil Bhatti stellt dieser einen grundlegenden Unterschied zwischen Kulturauffassungen fest, die entweder von einer positiven oder gegnerischen („adversialen“) Bewertung der *Plurikulturalität* ausgehen. In einem bejahenden Verständnis der Plurikulturalität wird Differenz oder Andersheit nach Ansicht Bhattis als ein zentraler Bestandteil von Kulturen akzeptiert, und nicht etwa als ein Systemwiderspruch. Im so genannten adversialen Verständnis wird diese Differenz jedoch entweder als störend wahrgenommen – oder sie wird in den Bereich des „interessanten Anderen“ gerückt. Die ablehnende Haltung gegenüber Differenz und Plurikulturalität führt wiederum zu forcierten Abgrenzungen. Es werden kulturelle Einheiten (sog. Entitäten) und darauf aufbauende zivilisatorische Hierarchien konstruiert. Bhatti geht davon aus, dass es in diesem adversialen Verständnis im besten Fall zu einer protektionistischen Toleranz gegenüber minorisierten Kulturen bzw. den mit ihnen assoziierten *communities* kommen kann.

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

Dies hänge jedoch immer von dem Wohlwollen der Mehrheitsgesellschaft ab und wir kennen sowohl aus der Geschichte als auch der aktuellen Gegenwart viele Beispiele, die zeigen, wie fragil diese vermeintliche Toleranz tatsächlich ist und wie schnell sie in Ablehnung und Diskriminierung umschlagen kann. Im Kontext politischer Mobilisierungen kann ein adversiales Verständnis entsprechend zu Marginalisierungen oder im schlimmsten Fall zu Forderungen nach einer „Ausmerzungs“ von kultureller Differenz führen.

### Zur Person | Anil Bhatti

Anil Bhatti (1944–2023) war ein bedeutender Kulturwissenschaftler aus Neu-Delhi, Indien. Er studierte von 1965 bis 1971 Germanistik, Politik und Philosophie in München und promovierte über Clemens Brentano. Als Begründer der Germanistik in Indien trug er wesentlich zum deutsch-indischen Kulturaustausch bei. Im Rahmen mehrerer Gastprofessuren an deutschen Universitäten beschäftigte er sich intensiv mit dem Kulturbegriff. Sein Fachgebiet umfasst die Neuere deutsche und vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaften. Für seine akademischen Verdienste erhielt Bhatti 2001 den Jacob- und Wilhelm-Grimm-Preis und im Jahr 2005 das Verdienstkreuz 1. Klasse der Bundesrepublik Deutschland. Damit wurde sein wichtiger Beitrag zum interkulturellen Dialog zwischen Indien und Deutschland gewürdigt. Gerade im deutschsprachigen Raum hat Bhatti einen bedeutenden Beitrag zu einer Neubetrachtung des Kulturbegriffs geleistet. Er plädierte für ein pluralistisches und prozessorientiertes Verständnis von Kulturen, das sich gegen essenzialisierende Tendenzen und statische Vorstellungen von Kultur richtete. In diesem Zusammenhang betonte er die Notwendigkeit, Kulturen stets im Plural zu denken und ihre Heterogenität sowie inneren Widersprüche ernst zu nehmen. Er kritisierte die Konstruktion von Kulturen als feste Einheiten und hob stattdessen die Bedeutung von verwobener und geteilter Geschichte sowie des permanenten Wandels von Kulturen hervor. Seine Überlegungen tragen folglich zu einem differenzierteren Kulturverständnis bei, das die Komplexität und Dynamik kultureller Prozesse berücksichtigt. Nachrufe und Würdigungen seiner herausragenden Leistungen sind auf den Webseiten der Universität Zürich (Ehrenpromotion 2021), der Universität Tübingen (Nachruf), der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Nachruf) sowie der Universität Konstanz (Nachruf) zu finden. Sie unterstreichen Bhattis intellektuellen Einfluss, seine hervorragende Vernetzung in der deutschen akademischen Landschaft und sein hohes Ansehen als Wissenschaftler.

### *What's in a prefix?* Multi-, Inter-, Trans- und Plurikulturalität

Die Begriffe Multi-, Inter-, Trans- und Plurikulturalität werden in der Diskussion über Kultur/en und insbesondere mit Bezug auf *die* vorgestellte Kultur einer zu meist nationalstaatlich verfassten Gesellschaft nicht immer klar voneinander unterschieden. Da diese Termini und die mit ihnen jeweils verbundenen Forschungsperspektiven jedoch nicht als gleichbedeutend betrachtet werden können, ist eine Unterscheidung sinnvoll. Andreas Langenohl, Ralph Poole und Manfred Weinberg haben hierzu einen Systematisierungsvorschlag formuliert (2015:12). Nach ihrem Verständnis bezieht sich der Begriff der *Multikulturalität* in erster Linie auf die Koexistenz einer Vielheit von Kulturen in sich wandelnden Gesellschaften. Anfangs noch positiv konnotiert, wird der Begriff seit einigen Jahrzehnten jedoch

zunehmend negativ betrachtet. Dies liegt in erster Linie daran, dass Multikulturalität von einem politisch-theoretischen zu einem öffentlich-politischen Begriff geworden ist (ebd.).<sup>1</sup>

*Interkulturalität* richtet den Fokus hingegen auf die Bedingungen des Zusammentreffens zweier oder mehrerer Kulturen und versucht die Veränderungen im „kulturellen Gesamtgefüge zu verstehen“, welche sich durch diese Begegnungen ergeben (ebd.). Im berufspraktischen Kontext sind beispielsweise interkulturelle Kompetenzen von Bewerber:innen gefragt. Sie werden als die Fähigkeit von Personen verstanden, angemessen und erfolgreich mit Angehörigen sog. anderer Kulturen oder Menschen unterschiedlicher kultureller Orientierung zu kommunizieren und zu interagieren. Die zentrale Frage ist jedoch, was dabei jeweils als Kultur bzw. kulturelle Orientierung angenommen wird oder werden sollte. Interessant scheint auch, dass interkulturelle Trainings an der Tagesordnung sind und für die Entwicklung dieser erwünschten Kompetenzen entsprechend stark gewichtet werden, während aktuell noch deutlich seltener beispielsweise von intersozialen, interreligiösen oder gar intersektionalen Kompetenzen die Rede ist.<sup>2</sup>

Der nicht so häufig zu lesende Begriff *Plurikulturalität* verweist wiederum nach Ansicht von Langenohl, Poole und Weinberg (2015:12) hauptsächlich auf den Umstand, dass Kultur, empirisch betrachtet, immer im Plural vorkommt, also grundsätzlich *in sich* heterogen und vielfältig ist. Mit dem Begriff der *Transkulturalität* wird schließlich allen Vorstellungen und Zuschreibungen von kultureller Homogenität oder Abgrenzbarkeit eine deutliche Absage erteilt (ebd.).

Tab. 1. Dimensionen des Kulturbegriffs in modernen Gesellschaften (Quelle: eigene Darstellung)

Interkulturalität	Bedingungen des Zusammentreffens zweier oder mehrerer Kulturen
Multikulturalität	Koexistenz verschiedener Kulturen in einer Gesellschaft
Plurikulturalität	Inhärente Vielfalt jeder Kultur
Transkulturalität	Dynamischer Kulturbegriff: Kulturen im fortlaufenden Wandel

Woher die moderne Vorstellung von homogenen und scheinbar klar voneinander abgrenzbaren Kulturen kommt, wird im folgenden Abschnitt 2.1.1 am **Kugelmoo-**

1 Weiterführend hierzu: Will Kymlicka (1999). *Multikulturalismus und Demokratie: Über Minderheiten in Staaten und Nationen*. Hamburg: Rotbuch-Verlag.

2 Intersektionale Kompetenz bezeichnet die Fähigkeit, strukturelle, symbolische und subjektive Ebenen und Faktoren zu erkennen und zu reflektieren, durch deren Ineingangreifen Diskriminierungen oder sogar Marginalisierungen verstärkt werden können. Es geht dabei vor allem, aber keinesfalls ausschließlich, um weit verbreitete Diskriminierungsformen wie Rassismus, Sexismus, Antifeminismus, religiöse Verfolgung, Homophobie, Transphobie, Behindertenfeindlichkeit/Ableismus, Altersdiskriminierung oder auch Klassismus. Inzwischen gibt es eine Vielzahl an gut lesbaren Einführungen zu Theorien der Intersektionalität und Literatur zu verschiedenen relevanten Anwendungsbereichen. Auf die Bedeutung von ‚race‘, ‚class‘ und Gender in Bildungsprozessen geht beispielsweise der Beitrag „Intersektionale politische Bildung“ von Denise Bergold-Caldwell und Matti Traußneck (2022) ein.

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

---

**dell der Kulturen** von Johann Gottfried Herder (1744–1803) dargelegt. Der Philosoph Wolfgang Welsch nimmt darauf in seinen vielzitierten theoretischen Überlegungen zum Begriff der Transkulturalität kritisch Bezug. Daran anschließend wird Singapur in Abschnitt 2.1.2 als häufig angeführtes Beispiel für eine ausgeprägte **plurikulturelle Identität im nationalstaatlichen Kontext** vorgestellt. Diese sollte als Grundlage für eine neu entstehende postkoloniale Gesellschaft dienen und wird von einigen Autor:innen als erfolgreicher Gegenentwurf zu Vorstellungen von nationaler Kultur und Identität betrachtet, welche sich eher an Herders Kugelmodell anlehnen. Abschnitt 2.1.3 dieses Unterkapitels stellt schließlich Welschs Begriff der Transkulturalität sowie ergänzende Perspektiven und Werke weiterer Autor:innen vor, welche für Fragestellungen zu transkulturellen Medien und Kommunikation besonders relevant sind.

### 1.1.1 Wolfgang Welschs Kritik an Herders Kugelmodell der Kulturen

Bereits im 17. Jahrhundert lassen sich erste Ansätze zu einer dichotomen Abgrenzung eines modernen Kulturbegriffs zur Natur erkennen, beispielsweise in den Schriften des Naturrechtsphilosophen und Völkerrechtlers Samuel von Pufendorf. Gleichzeitig bildete sich eine Tendenz heraus, die im 18. Jahrhundert insbesondere bei Jean-Jacques Rousseau großen Widerhall fand, nämlich den Kulturbegriff auf den „Zustand einer Gesellschaft“ und die „Lebensweisen der Menschen“ in dieser Gesellschaft zu beziehen, im positiven wie auch im negativen Sinne (Baecker 2013). Wie der Soziologe Dirk Baecker aufzeigt, kann dieses Hervortreten eines modernen Kulturbegriffs als Reaktion auf eine strukturell neuartige Erfahrung vieler Menschen im 17. und 18. Jahrhundert betrachtet werden, die eng mit der kostengünstigen Massenproduktion von Büchern und Texten in Europa zusammenhing. Damit wuchs laut Baecker zugleich das Lesepublikum für ein in entsprechend hoher Zahl zirkulierendes „historisches und regionales Vergleichswissen“ explosionsartig an. Die verstärkte Verbreitung solcher vergleichenden Perspektiven auf „andere“ Gesellschaften verstärkte daraufhin wiederum das Bedürfnis, Antworten auf die nun dringlich scheinende Frage zu finden, was genau vor diesem Hintergrund die kulturellen Zustände und Lebensweise der eigenen Gesellschaft auszeichnet – und was diese vor allem von denen anderer Gesellschaften unterscheidbar macht (ebd.).

Ein umfassender Kulturbegriff, der sich dann nicht mehr nur auf spezifische Tätigkeitsbereiche (wie etwa Baukunst, Musik, Literatur, Küche, Sport), sondern vielmehr auf die Gesamtheit menschlicher Tätigkeiten eines Volkes, einer Gesellschaft oder einer Nation bezog, bildete sich schließlich im 18. Jahrhundert heraus. Der Dichter, Philosoph und Kulturtheoretiker Johann Gottfried Herder entwickelte diesen in seinen zwischen 1784–91 erschienenen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ und darin erhielt dieser neu entstehende Generalbegriff der Kultur seine für die nachfolgende Zeit prägende Form. Herder versteht Kultur in seinen Schriften immer als Kultur *eines* Volkes, wobei jedes Volk gleichzeitig als Träger und Produzent *einer* spezifischen Kultur betrachtet wird, die angeblich alle Bereiche der Gesellschaft sowie das Leben des Einzelnen von der Geburt bis zum Tod präge. Zugleich ist diese spezifische Kultur wiederum unterscheidbar von den

Kulturen anderer Völker, was Baeckers Annahme einer verstärkten Suche nach einem kulturellen Alleinstellungsmerkmal zu bestätigen scheint – beinahe so, wie wir es in der heutigen Sprache und Logik des Branding von Marken vielleicht nennen würden.<sup>3</sup>

#### Zitate | Zwei Schlüsselstellen zu Herders Kugelmodell der Kulturen

„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 (Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [1774] und *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), zitiert in Welsch 2011: 295)“

„[J]ede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt! (Herder 1891: 509).“

Mit diesem Kugelmodell der Kultur legte Herder den Grundstein einer theoretischen Konzeptualisierung von Nationalkultur und der damit in der Folgezeit ebenfalls eng zusammengedachten Einheit *einer* Nationalsprache und -kultur (Monolingualismus bzw. monolinguales Paradigma).

Herder selbst mag sich dezidiert gegen zeitgleich aufkommende Vorstellungen des biologischen Rassismus positioniert haben und sich der „Diversität europäischer Herkunft“, wie sie etwa Anil Bhatti (2003) betont, sehr bewusst gewesen sein. Dennoch lässt sich bereits anhand der beiden Schlüsselzitate nachvollziehen, weshalb seinem Kugelmodell in den Worten von Wolfgang Welsch von Anfang an zumindest eine Form von „Kulturassismus“ eingebaut ist, welche maßgeblich eine ethnische Definition von Kultur befördern kann. Dies liegt einerseits in der Forderung nach einer weitgehenden Homogenität begründet, welche angeblich alle Träger:innen dieser Kultur durch ihre gemeinsame Sprache und Lebensart verbinde. Andererseits *sollten* sich die so vorgestellten Kulturen geradezu von anderen Kulturen abgrenzen – eben genauso wie zwei Kugeln, die aufeinandertreffen und sich unmittelbar gegenseitig abstoßen, da dies nach Herders Überzeugung den inneren Zusammenhalt stärkt (Welsch 2011).

Für Welsch bleibt der in diesem Herder’schen Kugelaxiom eingebaute „Kulturassismus“ auch dann weiter erhalten, wenn ein biologisch-ethnisch begründeter Rassismus überwunden wurde, also die jeweilige Kultur nicht mehr primär unter Bezug auf ein angebliches ‚Volkswesen‘ definiert wird, sondern stattdessen auf Ersatzbegriffe wie Nation oder Kulturnation zurückgegriffen wird. Bereits Anfang der 1990er-Jahre schrieb Welsch hierzu:

„Die Gefahren, die mit einer Wiederbelebung des traditionellen Kulturbegriffs – mit seiner Trias von Homogenitätsfiktion, ethnischer Fundierung

<sup>3</sup> Die Tatsache, dass der durch den Politikberater Simon Anholt geprägte Begriff und Ansatz des *Nation Branding* in den zurückliegenden Jahrzehnten weltweit auf große Resonanz stieß, mag diesen Gedanken unterstreichen, auch wenn es im 18. Jahrhundert selbstverständlich noch kein systematisches *Brand Management* gab, durch das ein Reputationsgewinn und verbessertes Image von Nationalstaaten und den mit ihnen assoziierten Kulturvorstellungen erzielt werden sollte. Anholt hat in diesem Zusammenhang sogar einen eigenen Nation Brands Index eingeführt, der inzwischen jährlich in Zusammenarbeit mit dem Marktforschungsunternehmen Ipsos als Anholt-Ipsos-Nation-Brands-Index erstellt wird.

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

---

und äußerer Abgrenzung – verbunden sind, sehen wir heute drastisch bei uns und um uns. Vielfach sind Partikularismen entstanden, die sich unter Berufung auf kulturelle Identität zu Nationalismen hochstilisieren und Hass und Krieg produzieren (Welsch 1994:7).“

Welsch nimmt dabei wiederum eine interessante Differenzierung vor: Wenn in einer Situation der Bedrohung oder Unterdrückung von außen auf kulturelle Identitätsressourcen zurückgegriffen und ein traditioneller Kulturbegriff wiederbelebt werde, so sei dies seiner Ansicht nach hilfreich und nützlich. Hierdurch kann ein *Widerstandspotenzial* entstehen und Welsch denkt in diesem Zusammenhang beispielsweise an den antikolonialen Widerstand ehemals kolonisierter Gesellschaften. Wenn diese für den Widerstand zentrale Grundlage im oder nach dem Moment des Sieges jedoch nicht umstrukturiert, sondern möglicherweise sogar im nachkolonialen Kontext zur Grundlage für einen auf der Vorstellung von Homogenität und kultureller Reinheit gründenden Nationalstaat erklärt werde, so könne dies seiner Ansicht nach reaktionäre, anti-pluralistische oder sogar der Tendenz nach totalitären Staaten befördern. Diese neu entstehenden Nationalstaaten seien dann – im schlimmsten Fall – nach innen genauso unterdrückend, wie sie selbst zuvor von außen durch die Kolonialmächte unterdrückt wurden (ebd.).

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der politischen Aufladung, die der traditionelle Kulturbegriff in den neu erstarkenden Nationalismen seit den 1990er-Jahren weltweit erfahren hat, fordert Welsch jedoch dessen endgültige Verabschiedung mitsamt der von ihm als unheilvoll betrachteten Dopplung von innerem Einheitszwang und forcierter Abschottung nach außen. Zugleich formuliert er seine Kritik an den Konzepten der Inter- und Multikulturalität in verschiedenen Publikationen sehr dezidiert. Beide halten seiner Ansicht nach unverändert an einem Kulturbegriff fest, der auf der Vorstellung einer insel-, kreis- oder kugelartigen Verfassung von Kulturen basiert. An deren Stelle setzt er sein Konzept der *Transkulturalität*, auf das Abschnitt 2.1.3 genauer eingeht.

### Zur Person | Wolfgang Welsch

Wolfgang Welsch (geb. 1946) ist ein deutscher Philosoph und Kulturtheoretiker. Er studierte Philosophie, Kunstgeschichte, Archäologie und Psychologie an den Universitäten München und Würzburg. Welsch wurde vor allem durch seine Beiträge zur Ästhetik, Vernunft und transkulturellen Gesellschaft bekannt. Als Wissenschaftler war er an verschiedenen Universitäten in Deutschland und den USA tätig, beispielsweise in Bamberg, Magdeburg und Jena. Für seine akademischen Verdienste wurde Welsch 1992 mit dem Max-Planck-Forschungspreis und 2016 mit dem Premio Internazionale d'Estetica ausgezeichnet. Seit 2012 ist er emeritiert und lebt in Berlin, wo er weiterhin als Autor tätig ist. Über den Rahmen seiner wissenschaftlichen Disziplin hinaus wurde Welsch im deutschsprachigen Raum insbesondere durch seine vielzitierten Beiträge zum Transkulturalitätsbegriff einem größeren Publikum bekannt.

### 1.1.2 Singapur als plurikultureller Gegenentwurf zu homogenen Nationalkulturen

Anil Bhatti bezog seinen Begriff der Plurikulturalität auf komplexe und mehrsprachige Gesellschaften, die durch kulturelle Verschränkungen, Überlappungen und insgesamt von einer Verwobenheit diverser kultureller Elemente gekennzeichnet seien (Bhatti 2003). Eine ähnliche Vorstellung verbindet sich mit Welschs Konzept der Transkulturalität, wie im nachfolgenden Abschnitt noch genauer dargelegt wird. Zum Begriff der Plurikulturalität gibt es jedoch auch Definitionen, die im Gegensatz zu Bhatti nicht von einer gegenseitigen Durchdringung und Veränderung ausgehen, sondern vielmehr von einem *Aufeinandertreffen oder einer Koexistenz* zweier oder mehrerer klar unterscheidbarer Kulturen innerhalb eines „Kulturraumes oder auch darüber hinaus“. <sup>4</sup> Genau diese Vorstellung erinnert jedoch eher an ein Neben- als ein Miteinander von hochdiversen und sowohl anhand sprachlicher, kultureller, konfessioneller oder, ‚ethnischer‘ Kriterien voneinander getrennten Gesellschaftsgruppen, wie es vielfach mit dem Begriff *Multi-kulturalismus* in Verbindung gebracht wird. Es zeigt sich also, dass es keine allgemeingültige Definition beider Begriffe gibt und entsprechend ist es sehr wichtig, in eigenen wissenschaftlichen Texten immer anzugeben und genau darzulegen, auf welche Lesart oder wessen Begriffsdefinition sich die jeweilige Verwendung von Multi- oder Plurikulturalität bezieht.

Als ein paradigmatisches Beispiel für einen postkolonialen Staat, der kulturelle Differenz positiv bewertet und als zentralen Bestandteil seiner plurikulturellen Identität im Sinne Bhattis betrachtet, kann beispielsweise Singapur herangezogen werden, zumindest auf den ersten Blick. In seinem 2016 in deutscher Übersetzung erschienenen Buch „Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit“ betrachtet der Philosoph Kwame Anthony Appiah Singapur explizit als ein Gegenmodell zum romantisch-nationalistischen Kulturbegriff, wie er maßgeblich auf Herders Kugelmodell zurückgeführt werden kann. Appiah argumentiert, dass die modernen „Gründerväter“ des Staates Singapur die zentrale Bedeutung der nationalen Identitätsfrage bereits früh verstanden hatten. Für sie sei es deswegen entscheidend gewesen, der gemeinsamen Bezeichnung „Singapurer“ eine normative Bedeutung zuzuschreiben. Da sich die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zum Zeitpunkt der Staatsgründung 1965 jedoch noch nicht als ein Volk oder eine zusammengehörende Gesellschaft betrachteten, wurde das romantische Modell eines bereits existierenden „Volksgeistes“ laut Appiah damals als nicht anwendbar angesehen. Singapur konnte jedoch eine Union verschiedener „Völker“ sein, vorausgesetzt, es würde in ihr für alle Bürger:innen verbindliche Selbstverpflichtungen geben. In diesem spezifischen historischen Kontext entwickelte sich folglich ein System, in dem jede so genannte ethnische Gruppe am nationalen Leben teilnahm, gleichzeitig jedoch ihr eigenes Gemeinschaftsleben durch die Anerkennung ihrer Muttersprachen bewahren konnte. Der Staat setzte sich außerdem interessanterweise dafür ein, sicherzustellen, dass die verschiedenen „ethnischen“ Gruppen räumlich nicht zu stark voneinander getrennt lebten. Dies wurde beispielsweise durch den

<sup>4</sup> Vgl. beispielsweise die Definition im IKUD-Glossar, online zu finden unter <https://www.ikud-seminare.de/glossar/plurikulturalitaet-definition.html> (letzter Aufruf am 05.03.2025).

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

---

Bau zahlreicher Sozialwohnungen in Singapur erreicht, die sicherstellen sollten, dass Menschen aus allen offiziell anerkannten Gemeinschaften in den größeren Wohnsiedlungen stets in gegenseitig wahrnehmbarer Nachbarschaft lebten (Apiah 2020: 138).<sup>5</sup>

Bereits hier zeigen sich erste Widersprüche, wenn etwa eine moderne Identitätskategorie wie „Inder:in“, welche primär auf eine nationalstaatliche Zugehörigkeit zu Indien verweist, im Kontext Singapurs für eine als „ethnische Gruppe“ wahrgenommene Gemeinschaft verwendet wird, die jedoch in hoher Zahl insbesondere südindische Sprachen wie Tamil, Telugu und Malayalam spricht.<sup>6</sup> Oder wenn der Begriff Eurasier:innen, welcher sich auf Kinder aus so genannten *mixed-race* Beziehungen bezieht, allein auf Grundlage einer von außen zugeschriebenen und entsprechend ethnisierten/rassifizierten Identität auf einmal die Grundlage einer Gruppenidentität bilden soll. Im offiziellen Diskurs Singapurs hat sich inzwischen der Begriff „ethnic groups“ durchgesetzt, zuvor wurde aber tatsächlich noch von den vier „races“ oder „four racial groups“ und entsprechend von einer „multiracial ideology“ des Stadtstaates gesprochen (Rocha 2011).

Auch die offizielle Formulierung und positive Wahrnehmung hinsichtlich einer „Anerkennung der Muttersprache“ in Singapur kann kritisch hinterfragt werden. Vielmehr wurde beispielsweise die ausgeprägte sprachliche Diversität der Chines:innen in Singapur gegen Ende der 1970er-Jahre zunehmend als Problem verstanden, wie Julia Wasserfall (2019) darlegt. An deren Stelle sollte Mandarin als die den Chines:innen in Singapur offiziell zugewiesene „Muttersprache“ treten – was ein Widerspruch in sich selbst ist. Vor allem mit Hilfe der *Speak Mandarin Campaign* gelang es der Regierung Singapurs tatsächlich, „die chinesische Bevölkerung innerhalb weniger Jahrzehnte zu einem weitreichendem Sprachwechsel zu bewegen“ (Wasserfall 2019). In den letzten Jahren konzentrierte sich diese Sprach-Kampagne jedoch zunehmend auf den ungewollten Wechsel vieler Chines:innen in Singapur zum Englischen (ebd.).<sup>7</sup> Englisch, Mandarin, Malaiisch und

---

5 Bei diesen „ethnischen“ Gruppen handelt es sich um Chines:innen, Malai:innen, Inder:innen und so genannte „Sonstige“ bzw. „Eurasier:innen“, welche die Botschaft Singapurs in Deutschland auf ihrer Webseite als „vierte bedeutende Gemeinschaft“ angibt, die Singapur bewohnt. Dort heißt es wörtlich: „Singapur ist eine sonnige, tropische Insel in Südostasien an der südlichen Spitze der Malaiischen Halbinsel. Der Stadtstaat umfasst 710 Quadratkilometer und wird von fünf Millionen Menschen aus vier bedeutenden Gemeinschaften bewohnt: Chinesen (die Mehrheit), Malaien, Indern und Eurasier (Über Singapur, Homepage der Botschaft Singapurs in Deutschland).“ <https://www.mfa.gov.sg/Overseas-Mission/Berlin/DE/Berlin-DE/About-Singapore> (letzter Zugriff 05.03.2025).

6 Die am häufigsten in Singapur gesprochene indische Sprache ist Tamil, welche allein im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu von mehr als 80 Millionen Menschen gesprochen wird. Signifikante Tamil sprechende Gemeinschaften außerhalb Indiens leben neben Singapur vor allem in Sri Lanka und auch in Malaysia.

7 Tash Aw (geb. 1971) beschreibt in seinem 2024 in deutscher Übersetzung erschienenen Buch „Fremde am Pier. Porträt einer Familie“ eine sehr persönliche Geschichte des modernen Asiens, in der er sich primär auf seine malaysisch-chinesische Familie konzentriert. Singapur war ursprünglich Teil der Föderation Malaysia, wurde aber 1965 aufgrund politischer und „ethnischer“ Spannungen, wie es in der Literatur häufig genannt wird, zu einem unabhängigen Staat. Aws autobiografischer Essay thematisiert das Schweigen in den häufigsten chinesischen Sprachgruppen in Malaysia sind demnach Min Nan, Hakka, Kantonisch und Teochew, wobei viele malaysische Chines:innen zusätzlich Mandarin und Englisch beherrschen.

Tamil sind zwar die offiziellen Sprachen Singapurs, allein der malaiischen Sprache (Bahasa Melayu) wird aufgrund der Verfassung des Stadtstaates jedoch der Status der Nationalsprache zugesprochen, so dass etwa die Nationalhymne Singapurs in malaiischer Sprache verfasst ist und gesungen wird und die Kommandosprache des Militärs ebenfalls Malaiisch ist.

### Exkurs | Gewandelte Perspektive auf Mehrsprachigkeit in plurikulturellen Gesellschaften

„In Vielfalt geeint“ (*Unity in Diversity*) ist nicht nur das offizielle Motto mehrerer postkolonialer Nationalstaaten wie Indien, Ghana oder Singapur, sondern auch des Staatenverbundes der Europäischen Union. Mehrsprachigkeit, verstanden als die Fähigkeit von Gesellschaften, Institutionen, Gruppen und Einzelpersonen, in ihrem täglichen Leben mehr als eine Sprache aktiv zu sprechen, wird dabei nicht mehr als bloßes Nebeneinander vieler Sprachen betrachtet, sondern als Tor zu einer besseren Integration und zu wirtschaftlichem Erfolg gefördert. Diese Sichtweise der EU deckt sich mit der Perspektive der UNESCO auf sprachliche Vielfalt:

„Heute wächst das Bewusstsein dafür, dass Sprachen eine entscheidende Rolle für die Entwicklung spielen, für die Gewährleistung der kulturellen Vielfalt und des interkulturellen Dialogs, aber auch für die Stärkung der Zusammenarbeit und die Verwirklichung einer hochwertigen Bildung für alle, für den Aufbau integrativer Wissensgesellschaften und die Bewahrung des kulturellen Erbes sowie für die Mobilisierung des politischen Willens zur Nutzung der Vorteile von Wissenschaft und Technologie für die nachhaltige Entwicklung.“<sup>8</sup>

Einerseits können wir gegenwärtig ein aufkommendes *mehrsprachiges Paradigma* beobachten, insbesondere in *postmonolingualen* Gesellschaften, die beginnen, sprachliche Vielfalt als vorteilhaft für ihre soziale Integration, Stabilität und wirtschaftliche Entwicklung zu betrachten. Andererseits ist es in postkolonialen Kontexten, in denen das eurozentrische Erbe des monolingualen Paradigmas sowie der ideologischen Beziehung zwischen Nation und Sprache bis heute deutlich spürbar ist, ein schwieriges Unterfangen, gegen die vorherrschende Auffassung zu argumentieren, dass Mehrsprachigkeit – und insbesondere *vormonolinguale* Formen der Mehrsprachigkeit – eine Herausforderung für den sozialen Zusammenhalt darstellen.

Sehr eindrücklich vermittelt die Journalistin Pallavi Aiyar dies in ihrem Artikel „Asiatische Nationen und ihre Sprachen (2021)“, das folgende Zitat wurde aus dem englischen Originaltext übersetzt:

„Warum sprechen nicht alle Inder Hindi?‘ Diese Frage wurde mir 2002 von einer chinesischen Studentin an der Universität Peking gestellt. Das betreffende Mädchen war eine Hindi-Sprachwissenschaftlerin. Sie begann zu begreifen, dass Englisch für sie nützlicher sein würde als die Sprache, die sie in den letzten Jahren gelernt hatte, wenn es um ihre Berufsaussichten in Indien ging. Ich versuchte ihr zu erklären, wie sehr Indien die Mehrsprachigkeit schätzt. Dass es dort 22 offizielle Sprachen gibt. Ich sprach über Vielfalt und auch davon, wie ungerecht

Diese sprachliche Vielfalt spiegelt die komplexe Geschichte der chinesischen Einwanderung nach Malaysia wider und unterstreicht zugleich die Vielfalt chinesischer Sprachen weltweit. Aws Buch zeigt eindrücklich, wie diese sprachliche und kulturelle Vielfalt zu einer vielschichtigen Identität führt, die eine Suche nach „eindeutiger“ Zugehörigkeit deutlich erschwert.

<sup>8</sup> Vgl. <https://www.unesco.at/bildung/artikel/article/internationaler-tag-der-muttersprache-23> (letzter Zugriff am 04.03.2024).

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

es wäre, die Sprache einiger Inder gegenüber der anderer zu bevorzugen. Die junge Frau starrte mich ausdruckslos an, unfähig, die Idee anzuerkennen, dass es in einem Land einen echten Zusammenhalt geben könnte, wenn es keine einheitliche Sprache gibt.

Die Entscheidungen, die die verschiedenen Nationen in Bezug auf ihre Sprachen treffen, sind in der Tat nicht selbstverständlich. Der Prozess, in dem diese Entscheidungen getroffen werden, ist oft sehr schwierig, entscheidend und umstritten. Dies gilt insbesondere für mehrsprachige und geografisch vielfältige Länder wie China, Indien und Indonesien – drei große asiatische Länder, in denen ich gelebt habe (Aiyar 2021).“

Wenn Wissenschaftler:innen im Bereich der Soziolinguistik, wie etwa Susan Coetzee-van Rooy (2016) argumentieren, dass mehrsprachige Repertoires tatsächlich „eine Kommunikation erleichtern können, die den Aufbau besserer Beziehungen und ein tieferes Verständnis zwischen Menschen fördert“, und zwar in aktuell „aufkommenden ‚super-diversen‘ Situationen auf der ganzen Welt“, dann unterstützt dies eine Perspektive beziehungsweise einen Ansatz des „Zusammenhalts durch Vielfalt“ (im Gegensatz zu einer Perspektive des „Zusammenhalts trotz Unterschieden“, die in aktuellen Diskussionen weit verbreitet ist, vgl. Schneider 2022).

Während sich der Ansatz des sozialen (und kulturellen) Zusammenhalts jedoch eher auf die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und ein Gefühl der Einheit der jeweiligen Gemeinschaft oder Gesellschaft zu konzentrieren scheint, lenkt ein Ansatz des Zusammenlebens in Vielfalt die Aufmerksamkeit eher auf einen Modus der Koexistenz und die Möglichkeit, neue Allianzen zu bilden (so wird es beispielsweise in der *Mannheimer Erklärung zum Zusammenleben in Vielfalt* beschrieben).

### „It Never Rains on National Day“ – Jeremy Tiang

Wie in anderen postkolonialen Nationalstaaten auch besitzt der Nationalfeiertag Singapurs, der dort am 09. August gefeiert wird, eine zentrale symbolische Funktion für die visuelle und akustische Inszenierung einer proklamierten plurikulturellen Einheit in Vielfalt („unity in diversity“). In dem Kurzgeschichtenband „It Never Rains on National Day“ des aus Singapur stammenden Schriftstellers und Übersetzers Jeremy Tiang (geb. 1977) ist es dieser Nationalfeiertag Singapurs, der für die höchst unterschiedlichen Lebenssituationen und in der Realität selbstverständlich sehr viel komplexeren Identitäten der Protagonist:innen ein verbindendes Element darstellt. Die Geschichte „Sophia’s Party“ beschreibt darin beispielsweise, wie Sophia und ihr aus Großbritannien stammender Ehemann Nicholas gemeinsam mit Freund:innen in Singapur dieses ritualisierte Medienereignis am Fernseher verfolgen, aus dieser Kurzgeschichte folgt hier ein längerer Auszug:

„Sophia’s National Day dinner is becoming a bit of a ritual. This is only their third year at this flat, but already her close friends know to keep the date free. (...) On the stage, a handful of schoolchildren are performing a sketch, over-enunciating every word as they’ve been trained to. Something about home being where they belong. As is expected, they are scrupulously diverse – both boys and girls, two Chinese, one Malay, one Indian, and an indeterminate one who is probably Eurasian. ...The number lasts no more

than ten minutes, but by the end of it the mood of the evening has been quite transformed. Choreography on such a massive scale must take no less co-ordination than the military parade. Nicholas knows – indeed, he read somewhere that the army helps train the schoolchildren in learning the dance steps – but this is sweetly unthreatening, soft and gauzy. (...) So many different cultures coming together seamlessly, proclaims the announcer, sounding emotional. That sums up everything that’s special about Singapore. Multi-racialism, Singapore style, rejoices the announcer. Multi-racial if you’re Chinese, Malay or Indian, says Joy, who is some complicated blend of Portuguese, Javanese and Thai, and frequently complains that the only category available to her on forms is ‘Other’ (Tiang 2020: 158 ff.).”

Die geschilderte Szene in Jeremy Tiangs Kurzgeschichte weist eine interessante Ambivalenz auf. Alle Protagonist:innen sind offenbar in transkulturellen und einige von ihnen darüber hinaus in multilokalen Lebenswelten zuhause. Auf einer affektiven oder emotionalen Ebene scheint es dennoch die von Kwame Anthony Appiah konstatierte normative Bedeutung Singapurs zu sein, die ihnen zumindest am höchsten Feiertag der Nation ihre spezifische plurikulturelle Identität und Zugehörigkeit zu Singapur erneut in Erinnerung ruft. Davon ausgeschlossen sind wiederum insbesondere die vielen Arbeitsmigrant:innen in Singapur, die zwar aufgrund ihrer Herkunftsregionen oder Sprachen theoretisch ebenfalls ein integraler Bestandteil dieser plurikulturellen Gesellschaft sein könnten, jedoch wie fast überall auf der Welt unterschiedliche Formen intersektionaler Diskriminierung und Marginalisierung erfahren. Mit dieser Sicht und Lebensrealität der Ausgegrenzten in Singapur setzt sich eine weitere Kurzgeschichte in Jeremy Tiangs Buch eindrucksvoll auseinander, der Titel dieser Geschichte lautet „National Day“:

„So we take a boat to St. John’s Island because where else can we go, every other place will be crowded and just for one night we want to leave the dormitories, the noise and stink of eight bodies pressed into each small room, just for a few hours we want to escape. Tomorrow is a public holiday so we will start work later than usual, not for our sakes but because the residents complain if construction starts too early while they are still asleep, and the foreman will not say anything if we are back at the site before ten (Tiang 2020: 143).”

Ungeachtet ihrer prekären Situation und marginalisierten Position innerhalb bzw. am Rande der plurikulturellen Gesellschaft Singapurs verweist dieses Zitat aus Tiangs Kurzgeschichte auf eine zentrale Kompetenz vieler Arbeitsmigrant:innen, mit der sie die Codes der Stadt erfolgreich zu entschlüsseln und so durch sie zu navigieren vermögen. Diese besondere Fähigkeit insbesondere junger Migrant:innen, mit der Zeit kulturelle und wirtschaftliche Ressourcen über unterschiedliche geografische Räume zu entwickeln, zu akkumulieren und für sich zu nutzen, verstehen Mansouri und Jamal Al-deen als *transkulturelles Kapital*. Als solches wird es aus ihrer Sicht operationalisiert, also in der alltäglichen Lebenspraxis umgesetzt und angewendet, wann immer junge Migrant:innen ihr Wissen, ihre Fähigkeiten und insbesondere ihre Netzwerke, die sie infolge ihrer geografischen

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

---

Mobilitätserfahrungen und Verbindungen zu ihren Herkunftsländern gewonnen haben, nunmehr an neuen temporären oder dauerhaften Wohnorten strategisch für sich nutzen können (Mansouri/Jamal Al-deen 2023).

### 1.1.3 Transkulturalität als Perspektive, transkulturelle Prozesse als Untersuchungsgegenstand

Gerade im deutschsprachigen Kontext ist das Nachdenken über Transkulturalität eng mit dem Namen und Publikationen Wolfgang Welschs verbunden. Wie bereits weiter oben erwähnt, hat Welsch seit Anfang der 1990er-Jahre viele Beiträge zu diesem Thema publiziert, die bis heute breit rezipiert und vielfach zitiert werden – er gilt also weiterhin als eine zentrale Referenz für wissenschaftliche und außerakademische Diskussionen zu Transkulturalität. Es ist jedoch keinesfalls so, dass Welsch diesen Begriff als erster geprägt oder dass vor ihm nicht bereits andere Autor:innen intensiv über Transkulturalität beziehungsweise über Prozesse der Transkulturation/Transkulturalisierung nachgedacht und dazu geforscht hätten.

Tatsächlich wurde eine erste und vor allem in Europa lange Zeit wenig beachtete Denkrichtung zu Transkulturalität bereits in den 1940er-Jahren durch den kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz (1881–1969) und sein Modell der *Transculturación* (Transkulturation) entwickelt, das seither vor allem in Lateinamerika eine hohe Resonanz erfahren hat. Der Anbau von Tabak und Zucker auf der Karibikinsel Kuba steht in seinem Buch „Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput“ (1987) zum einen sinnbildhaft für das Aufeinandertreffen europäisch, autochthon kubanischer sowie afrikanisch geprägter Kultureinflüsse. Zum anderen bildet er den konkreten Untersuchungsgegenstand für ein alles andere als „naturgegebenes“ Nebeneinander der beiden Nutzpflanzen Tabak und Zuckerrohr, die über lange Zeit mit grundverschiedenen Anbau- und Lebensweisen sowie Interessen verbunden waren. Diese starken Gegensätze wurden nach Ortiz erst mit der Mechanisierung und Einführung des Finanzkapitalismus eingeebnet, durch die ihre „Bewirtschaftung enthumanisiert“ wurde und ihre jeweiligen Probleme sich einander angeglichen haben (Ortiz 1987: 148).

Außerhalb Lateinamerikas wurden Diskurse der Transkulturalität vor allem durch die Sprach- und Literaturwissenschaftlerin und postkoloniale Theoretikerin Mary Louise Pratt bekannt, die den Begriff Anfang der 1990er-Jahre zusammen mit dem wichtigen Konzept der kulturellen Kontaktzone (*contact zone*) in die englischsprachige wissenschaftliche Diskussion einführte. Wie die Kunsthistorikerin Monica Juneja darlegt, lassen sich kulturellen Kontaktzonen und transkulturelle Prozesse zwischen Regionen und Kulturen zu jeder Zeit feststellen, also auch schon „lange bevor die Entstehung von globalen Kapitalmärkten und weltumspannenden Datennetzen die moderne Welt geformt hat (Juneja 2012)“.

Darauf explizit hinzuweisen, ist wichtig, da Welschs Argumentation und Nachdenken über Transkulturalität stark auf die Gegenwart ausgerichtet ist.

## Transkulturalität als Perspektive auf kulturelle Prozesse der Gegenwart

Welsch geht von seiner Beobachtung aus, dass heutige Lebensformen keine Einheitlichkeit mehr aufweisen, was für ihn keinesfalls primär eine Folge von Migrationsprozessen ist, sondern mit der grundsätzlichen inneren Komplexität moderner Kulturen zusammenhängt. Vor allem durch die fortschreitende Globalisierung und den steigenden Einfluss von Medien- und Kommunikationstechnologien enden Lebensformen in Welschs Verständnis folglich nicht mehr länger an den Grenzen von Nationalkulturen, sondern überschreiten diese und finden sich ebenso in anderen Kulturen wieder. Auch ähnliche Bewusstseinslagen, die zunehmend in vermeintlich grundverschiedenen Kulturen auftreten, sind für Welsch in den 1990er- und 2000er-Jahren ein Indikator für die zunehmende Vernetzung und Transkulturalisierung von Lebensformen (Welsch 2012).

Ein Beispiel ist für Welsch das ökologische Bewusstsein, das zu einem wichtigen transkulturellen Wirkfaktor geworden sei. In den 1990er-Jahren vertraten viele Wissenschaftler:innen die Ansicht, dass die Globalisierung zu einer verstärkten Angleichung oder Homogenisierung von Kultur(en) nach westlicher bzw. US-amerikanischer Prägung führen würde, „McDonaldisierung“ war hierfür damals ein gängiges Schlagwort, durch das zugleich die Zentralität des Kapitalismus für diese kulturellen Globalisierungsprozesse betont wurde. Welsch folgt in seinen Publikationen zwar nicht uneingeschränkt der Homogenisierungsthese, geschweige denn der damals ebenfalls verbreiteten Annahme eines US-amerikanischen Kulturimperialismus, geht aber selbst auch davon aus, dass es vor allem durch den steigenden Einfluss der Medien- und Kommunikationstechnologien zu einer wachsenden Angleichung der Lebensformen und Alltagskultur kommen würde. Zugleich vertritt er die Annahme, dass regional verankerte Kulturen in diesem fortschreitenden Globalisierungsprozess zwar nicht verschwinden, sich jedoch ihre Konturen deutlich verändern würden. Ihre Relevanz würde folglich sukzessive abnehmen, so dass sie sich zu „Subkulturen“ oder zu „ästhetischen Residuen“ (also „Restbeständen“) entwickeln würden, während, so Welsch, die „neuen Leitlinien der Kulturen transkulturell seien“ (Welsch 1994).

Eine differenziertere Sicht auf die Ambiguitäten und Unsicherheiten in Bezug auf kulturelle Prozesse, die mit der Globalisierung einhergehen, lieferte beispielsweise der Kulturosoziologe John Tomlinson. Er betont zunächst, dass kultureller Austausch in der Regel dialektisch und nicht unbedingt unidirektional (also von einer Richtung ausgehend und nur in eine Richtung gehend) erfolge und folglich auch nicht von einem dauerhaft bestehenden Machtzentrum ausgegangen werden sollte:

„Besser als das Bild von fest etablierten Zentren der globalen Hegemonie ökonomischer und kultureller Macht erscheint das eines dezentralisierten Netzwerkes, in dem Macht eher verteilt als konzentriert ist und in dem die Distributionsstrukturen instabil und veränderlich sind. (...) Es gibt keinen Grund dafür zu glauben, das kapitalistische System wäre ‚loyal‘ gegenüber seinem Geburtsort im Westen und deswegen gibt es keine Garantien für

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

---

einen Fortbestand der geografischen Muster der Dominanz, die in der frühen Moderne etabliert wurden (Tomlinson 2002: 153 ff.)“

Wenngleich Tomlinson erwartet, dass Staaten, die bereits in der Vergangenheit eine dominante Machtposition eingenommen haben, diese auch weiterhin mit aller Macht beizubehalten versuchen werden, so erkennt er dennoch bereits früh Anzeichen dafür, dass die Komplexität globalisierter Netzwerke und deren schwer vorhersagbare Folgen langfristig einen deutlichen Machtverlust für den sog. Westen mit sich bringen könnte (Tomlinson 2002: 156). Kulturelle Hybridisierung, gegenseitige Durchdringung von Kulturen sowie – vor dem Hintergrund einer zunehmenden Zirkulation von Kulturgütern und Mobilität sehr vieler Menschen – eine „Mutationsfähigkeit von kulturellen Praktiken“, welche Tomlinson mit dem Begriff der Deterritorialisierung beleuchtet, stellt er deswegen der Annahme einer zwangsläufigen kulturellen Homogenisierung und Marginalisierung lokal verankerter Kulturen gegenüber. Eine Umkehrung in Richtung einer Re-Territorialisierung ist für ihn ebenfalls jederzeit vorstellbar, sei es im positiven Sinne, „dass die Menschen auf lokaler Ebene eine größere Kontrolle über ihre kulturellen Erfahrungen zu gewinnen versuchen“, oder auch in einem negativen Sinne eines erneuten Aufkommens von kulturellem Chauvinismus und nationalistisch aufgeladenen Kulturkonflikten (Tomlinson 2002: 160). Beide Phänomene lassen sich in der aktuellen Gegenwart ohne Frage deutlich feststellen und eingehender untersuchen. Ebenso können wir feststellen, dass Mobilität zwar in zunehmendem Maße globale Lebensstile prägt, aber längst nicht mehr als für alle Menschen als erstrebenswert betrachtet wird, vor allem, wenn ihre Mobilität unfreiwillig erfolgt (vgl. zum Mobilitätsparadigma Kap. 2).

### Transkulturation und Transkulturalisierung als fortlaufender Prozess der Geschichte

Wie erwähnt, hat der Anthropologe Fernando Ortiz in seiner 1940 veröffentlichten Abhandlung „Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar“ („Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar“, Titel der dt. Übersetzung: „Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput“, 1987) mit dem von ihm geprägten Begriff *Transculturación* darauf hingewiesen, dass der Kontakt zweier Kulturen selbst in der hochgradig asymmetrischen kolonialen Machtsituation nicht auf eine Akkulturation oder Anpassung einer unterworfenen Kultur an die Kultur der Machthabenden reduziert werden könne. Vielmehr lassen sich mit dem Begriff der Transkulturation/Transkulturalisierung nach Ortiz mehrschichtige Prozesse der Übernahme, des Austauschs und des kulturellen Transfers weitaus treffender fassen und beschreiben. In seiner poetisch-literarischen Studie illustriert Ortiz dies am Beispiel der beiden wichtigsten landwirtschaftlichen Erzeugnisse Kubas – Tabak und Zuckerrohr. Tabak als indigene und Zuckerrohr als importierte Pflanze symbolisieren für ihn die unterschiedlichen Identitäten Kubas – europäisch, karibisch und afrikanisch. Er versteht sie jedoch auch als kulturelle Erzeugnisse, die jeweils in ganz verschiedene religiöse, politische und soziale Praktiken und Ökonomien eingebunden sind. Darüber hinaus untersuchte Ortiz Tabak und Zuckerrohr auch konkret

als kommerzielle Produkte, die aus unterschiedlichen Anbau- und Herstellungsmethoden hervorgehen. In einem, bei Ortiz zunächst noch linear gedachten, Prozess der Transkulturalisierung trennen sich Kulturen demnach von einigen ihrer Komponenten und nehmen dafür andere oder fremde Elemente auf oder passen sich diesen an. All dies lässt etwas kulturell Neues und bis dahin Unbekanntes entstehen, wie Leena Crasemann treffend beschreibt (Crasemann 2009: 199).

Insbesondere in der modernen lateinamerikanischen Literaturwissenschaft wurde Ortiz intensiv rezipiert und sein Ansatz im Sinne einer Transkulturalitätsperspektive weiterentwickelt, die als fortlaufender Prozess der Verschiebung und Überlagerung in der Geschichte verstanden werden kann. Im Zuge des *Cultural Turn*, also der grundlegenden Neuorientierung in den europäischen Kulturwissenschaften seit den ausgehenden 1960er- und insbesondere in den 1980er-Jahren, wurde die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Transkulturalität schließlich auch in Europa zunehmend wichtiger. Im Zentrum stand dabei die Suche nach neuen Begrifflichkeiten, mit deren Hilfe die bis dahin vorherrschenden starren, essenzialisierenden und homogenisierenden Kulturkonzepte, so wie das oben beispielhaft angeführte Kugelkonzept Herders, überwunden und stattdessen die kulturelle Vielgestaltigkeit, Heterogenität und Differenz in den Vordergrund gerückt werden konnte. Seither interessiert sich die kulturwissenschaftliche Forschung weniger für die Beschreibung von Kulturen im Sinne von Entitäten, sondern verstärkt für Grenzüberschreitungen, Ver- oder auch Entflechtungsprozesse sowie die vielfältigen Dynamiken kultureller Phänomene.

#### Definition | Was bezeichnet der Begriff Cultural Turn?

„Der Begriff ‚cultural turn‘ wird im akademischen Diskurs häufig verwendet, um eine Reihe miteinander verbundener Entwicklungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu bezeichnen, die seit den 1960er-Jahren stattgefunden haben. Durch sie wurden die Form, Ziele sowie die Praxis der Geistes- und Sozialwissenschaften und möglicherweise sogar deren Publikum mehr oder weniger radikal verändert. Zu diesen Entwicklungen zählen vor allem die Entstehung und weltweite Verbreitung einer neuen intellektuellen Formation namens Kulturwissenschaften, die Auswirkungen philosophischer Debatten wie (Post-)Strukturalismus und Postmoderne auf die Geistes- und Sozialwissenschaften in den Fokus rückt, sowie die Entstehung neuer Fachgebiete innerhalb traditioneller Disziplinen oder neuer Denkweisen für diese, wie etwa Kulturgeschichte, Kulturgeografie, Kultursoziologie oder Kulturanthropologie“ (Marco Santoro 2011, Zitat übersetzt aus dem Englischen).

Anfang der 1990er-Jahre entwickelte die Sprach- und Literaturwissenschaftlerin und postkoloniale Theoretikerin Mary Louise Pratt den Transkulturalitätsbegriff erneut weiter und führte diesen in Verbindung mit ihrem wichtigen raumtheoretischen Konzept der Kontaktzone (*contact zone*) in die englischsprachige wissenschaftliche Diskussion ein. Als Kontaktzone versteht Pratt soziale Räume, in denen Kulturen gewaltvoll oder friedlich aufeinandertreffen und sich miteinander auseinandersetzen, häufig unter hochgradig ungleichen Machtbedingungen, wie etwa im Kontext des Kolonialismus oder des Systems der Versklavung sowie deren bis in die Gegenwart feststellbaren Nachwirkungen in vielen Teilen der

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

---

Welt. Auch geografische Räume, darunter maritime Räume wie das Mittelmeer, der Indische Ozean (der auch als Afro-Asiatisches oder Afrasian Sea bezeichnet wird) oder die Ostsee, werden heute als sehr wichtige transregionale Kontaktzonen betrachtet, in denen sich über lange historische Zeiträume hinweg Prozesse der Transkulturalisierung erforschen lassen. Anders als bei Welsch werden diese Prozesse also etwas angenommen, was nicht erst in der Moderne oder in heutigen Gesellschaften auftritt, sondern durch die Geschichte hindurch festgestellt und entsprechend aus einer Transkulturalitätsperspektive betrachtet werden kann. Gerade da Welsch selbst den Herder'schen Kulturbegriff als in sich zutiefst ethnozentrisch und letztlich auf einer Fiktion basierend kritisiert hat, stellt sich die Frage, weshalb er ihn nicht bereits als für die Zeit seiner Entstehung und Verbreitung im ausgehenden 18. als unzureichend bezeichnet und entsprechend dekonstruiert, sondern erst für die Charakterisierung heutiger Lebensformen dezidiert ablehnt.

Für den Soziologen und Gesellschaftstheoretiker Niklas Luhmann hingegen hinkte der Begriff „Kultur“ bereits im Moment seiner wissenschaftlichen und öffentlichen Popularisierung im 18. Jahrhundert den gesellschaftlichen Realitäten hoffnungslos hinterher, wie Andreas Langenohl, Ralph J. Poole und Manfred Weinberg im Vorwort zu dem von ihnen gemeinsam herausgegebenen Sammelband *Transkulturalität. Klassische Texte* (2015) betonen:

„Anstatt die Aufmerksamkeit auf strukturelle Differenzierungsprozesse der modernen Gesellschaft zu lenken, die sich zunehmend arbeitsteilig aufgliederte, zog der Kulturbegriff Unterschiede zwischen Nationen ein, die für jene gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse blind waren“, beklagt Luhmann in seinem 1995 erschienenen Aufsatz „Kultur als historischer Begriff“ (Langenohl, Poole & Weinberg 2015: 13). Aus dieser Perspektive betrachtet erschien Luhmann „Kultur“ folglich als ein obsoletter Gegenbegriff zu „Gesellschaft“. Dennoch unterstreicht die aktuelle Gegenwart nach Ansicht von Langenohl, Poole und Weinberg, „dass jene Sichtweise auf unterschiedliche Kulturen, die dazu neigt, selbige zu homogenisieren und auf dieser Grundlage klar voneinander zu unterscheiden, nicht von der Bildfläche verschwunden ist (ebd.)“. In diesen Verwendungsweisen des Begriffs Kultur werden Unterschiede im Bereich der Bedeutung – etwa von Werten oder Mentalitäten – häufig weiterhin stark essenzialisiert, das heißt, ihnen wird eine Wesenhaftigkeit zugeschrieben, die gegenüber historischen Veränderungen als relativ immun gedacht wird.

Umso relevanter erscheint es, den Transkulturalitätsbegriffs als forschungsleitende Perspektive nicht nur auf die aktuelle Gegenwart anzuwenden, sondern epochenübergreifend im Sinne von nichtlinearen (also jederzeit veränderbaren) Prozessen des Wandels oder der Transformation in den Fokus zu rücken, welche sich durch freiwillige oder gewaltvolle Begegnungen zwischen unterschiedlichen Akteur:innen und den daraus folgenden Beziehungen zwischen Regionen und Kulturen entfalten. An die Stelle nationalstaatlicher oder zivilisationsgeschichtlicher Konstrukte rücken bei Monica Juneja entsprechend Akteur:innen, Beziehungsprozesse und konkrete Phänomene in den Vordergrund der Forschung. Das Interesse gilt hier primär der Dynamik kultureller Prozesse, welche grundsätzlich einem ständigen Wandel unterworfen sind. Entsprechend wird auch von einer komplexen Vielfalt

an Differenzkonstruktionen und Aushandlungsstrategien ausgegangen und nicht nur von einer binären Konstruktion des „Eigenen“ und „Fremden/Anderen“. Mit anderen Worten wird kulturelle Differenz also als relational und immer kontextgebunden betrachtet (Juneja 2012). Jenseits großer *master narratives*, sog. Meistererzählungen, richtet sich das Forschungsinteresse hier demnach, ganz ähnlich wie in der Geschlechterforschung und geschichtswissenschaftlichen Forschungsrichtung der Mikrogeschichte, beispielsweise auf die Artikulations- und Handlungsmacht individueller Akteur:innen, die sich zwischen kulturellen Kontexten und Medien hindurch bewegen und diese in unterschiedlichen Formen für sich und andere „übersetzen“, weswegen sie als kulturelle Mittler:innen (*cultural brokers*) betrachtet werden. Eine solche eigenständige Rolle als kulturelle Mittler:innen sieht die Forschung der Transkulturellen Studien an der Universität Heidelberg etwa bei Missionar:innen, Diplomat:innen, Dolmetscher:innen, Händler:innen, Journalist:innen, Verleger:innen oder auch Kurator:innen (Juneja 2013).

Wie Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius et al. in ihrem 2019 erschienenen Sammelband *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies* beschreiben, richtet die transkulturelle Linse den Fokus jedoch nicht nur auf spezifische Gruppen von Akteur:innen und die in diesem Zusammenhang jeweils untersuchten Prozessen des kulturellen Wandels, sondern auch auf die Infrastrukturen dieser neu entstehenden Verbindungen und Netzwerke und damit auch auf die potenziellen Ausschlüsse, die diese wiederum mit sich bringen können. Ihrer Ansicht nach muss ein solcher multiperspektivischer Ansatz der Transkulturalitätsforschung in der Lage sein, sich über verschiedene Skalen (z. B. des Lokalen, Nationalen, Transregionalen oder Globalen) hinweg zu bewegen bzw. sie in der Betrachtung miteinander zu verbinden (Abu-Er-Rub, Brosius et al. 2019: xxxi). Wie Juneja wiederum betont, lassen sich auch biografische Erzählungen durch eine transkulturelle Perspektive jenseits von nationalen Untersuchungseinheiten erschließen. Sie führt hier Mohandas Karamchand Gandhi (1869–1948) als ein relevantes Beispiel an (Juneja 2012). Gandhis Biografie ist in der Tat von vielen grenzüberschreitenden Mobilitäten zwischen Asien, Afrika und Europa gekennzeichnet und sowohl seine Philosophie des gewaltlosen Widerstands (*Satyagraha*, wörtlich: Festhalten an der Wahrheit) als auch das Repertoire seiner Protestpraktiken, welche im Kontext der antikolonialen Widerstandsbewegung entwickelt und angewandt wurden, speist sich aus sehr vielfältigen Quellen und Wissensbeständen, die wie seine eigene Biografie selbst bereits das Ergebnis vielschichtiger Transkulturalisierungsprozesse waren. Beispielsweise bezog sich Gandhi auf Henry David Thoreaus (1817–1862) Ansatz des zivilen Ungehorsams gegenüber dem US-amerikanischen Staat, der ihn stark in seinem politischen Denken beeinflusst hat. Thoreau selbst hat sich wiederum intensiv mit philosophischen und religiösen Strömungen befasst, die unter dem Sammelbegriff Hinduismus subsumiert werden. Dennoch wird Gandhis Denken und Handeln häufig aus einer essenzialisierenden kulturellen Perspektive heraus als „typisch für indische Traditionen“ verstanden, während in der Forschung zu sozialen Bewegungen wiederum der Fokus auf eine vermeintliche „transnationale Diffusion“ zwischen Indien und den USA gerichtet wird, um auf die Übernahme bestimmter Protestpraktiken im Kontext des Civil Rights Movement hinzuweisen (vgl. Chabot 2001). Aus einer

## 1. Vorstellungen von Kultur und kultureller Identität im Wandel

transkulturellen Perspektive betrachtet, würde jedoch nicht der recht schematisch gedachte, unidirektionale „Transfer“ bestimmter Praktiken von einem national-staatlichen Kontext in einen anderen beschrieben werden, sondern die jeweiligen komplexen Zirkulationsprozesse, Beziehungen, Begegnungen sowie der Austausch einzelner Akteur:innen bezüglich ihrer Ideen und Praktiken in den Fokus der Forschung gerückt werden. Wie sich an Gandhis Denken und Handeln sehr gut nachvollziehen lässt, verlaufen diese in vielen Fällen quer zu etablierten Kategorien wie Territorium, Staat, Nation, Religion, Ethnie oder Sprachgemeinschaft.

### Exkurs | Gandhis Protestmärsche als globale Medienereignisse

Gandhis Protestmärsche, insbesondere der Salzmarsch von 1930, können als globale Medienereignisse verstanden werden. Der Salzmarsch war eine strategisch geplante Kampagne des zivilen Ungehorsams in der kolonialen Situation, durch die das britische Salzmonopol in Indien herausgefordert wurde. Der Marsch begann am 12. März 1930 mit 78 Anhängern in Ahmedabad (Gujarat), die in 24 Tagen über 385 Kilometer zurücklegten, um schließlich am Strand von Dandi (Gujarat) symbolisch eine Handvoll Salz aufzuheben. Diese einfache Handlung wurde zu einem kraftvollen Symbol des Widerstands gegen die britische Kolonialherrschaft und löste eine landesweite Bewegung aus, in deren Zusammenhang schließlich Tausende Inder:innen Salz produzierten und durch diese widerständige Handlung das britische Gesetz brachen.

Der Protest wurde von der internationalen Presse intensiv begleitet, wodurch er globale Aufmerksamkeit erlangte. Gandhis als aktiver Journalist erworbene Fähigkeit, Medien gezielt einzusetzen, war dabei entscheidend. Da sich mit dem Protestmarsch ein Event-Rahmen und konkreter Anlass bot, berichteten Journalist:innen weltweit nicht nur über den Marsch selbst, sondern auch über die Hintergründe. Das *Time Magazine* kürte Gandhi zum „Mann des Jahres 1930“ und verglich den Salzmarsch mit der Boston Tea Party, einem Schlüsselereignis des US-amerikanischen Unabhängigkeitskampfes (Kusch 2010).

Lange vor den medialen Möglichkeiten einer Echtzeit-Übertragung zeigt der Salzmarsch folglich, wie durch eine virtuose Inszenierung bereits damals Medienereignisse von globaler Reichweite entstehen konnten. Durch die visuelle Kraft einer betont friedlichen und gewaltfreien Demonstration und die gekonnte Einbindung der internationalen Presse wurde der Marsch so zu einem globalen Symbol für Freiheit und Gerechtigkeit (Driessen 2002). Wissenschaftliche Analysen bestätigen die Bedeutung dieses Ereignisses als Wendepunkt im Kampf um Indiens Unabhängigkeit und als Beispiel für die Macht gewaltlosen Widerstands (Dharampal-Frick/Ludwig 2009).

Wichtig ist hierbei für den Fokus auf transkulturelle Medien und Kommunikation, dass auch Gandhis „Handwerk“ als Journalist und sehr erfolgreicher Medien- bzw. Öffentlichkeitsakteur im gewaltfreien Widerstand gegen die koloniale Unterdrückung als Ergebnis eines langjährigen transkulturellen Lern- und Erfahrungsprozesses verstanden und entsprechend erforscht werden kann.

Spezifisch mit Blick auf Medien und Kommunikation hat der argentinische Anthropologe und Kulturwissenschaftler Néstor García Canclini den Transkulturalitätsbegriff maßgeblich weiterentwickelt, indem er sich auf das Konzept der Deteritorialisierung fokussierte. Seine Forschung, die sich insbesondere mit Migrant:innen in Lateinamerika und den USA befasste, unterscheidet zwischen physischer

## Sachregister

Die Angaben verweisen auf die Seitenzahlen des Buches.

### A

Affekt-Politiken 71

Archive 76, 77, 120, 131, 133, 134, 136, 137, 146, 147

- Community-Archive 136, 146
- Digitale Archive 133, 136, 147
- Kuratierte Archive (z.B. Die fünfte Wand) 76, 77, 133, 147
- Online-Archive 77, 133, 136, 147
- Transkulturelle Erinnerungsarchive 131, 146

### B

Bindestrichidentität 11, 29, 34, 35, 37

- Hyphenated Identities 32
- Kulturelle Hybridität 24, 34, 106

British Cultural Studies 48

### D

Dekoloniale Theorie 54, 61

- Latin American Subaltern Studies Group 56, 57, 59

Diaspora 69–75, 77–80, 83, 84, 86–94, 99, 120, 136, 140

- Afrodiaspora 80, 95
- Bedeutungswandel des Diaspora-Begriffs 69
- Deterritorialisierung 24, 28, 29, 69, 77, 80, 81, 86
- Diasporisches Bewusstsein (nach Stuart Hall) 48, 69, 77, 83, 85, 94, 99
- Reterritorialisierung 69, 77, 78, 80, 86, 99
- Südasiatische Diaspora 69, 73, 74, 99

### K

Kolonialität und Macht 53

- Dekolonialität 39
- Kolonialität der Machtverhältnisse 53

Kulturelle Aneignung 101, 104–116, 129

- content appropriation 110, 111
- Exploitation (Ausbeutung) 110
- Misrecognition (Fehlrepräsentation) 110, 111
- Nonrecognition (Nichtanerkennung) 110, 111
- subject appropriation 110, 111

- tangible object appropriation 110, 111

Kulturelle Vielfalt 19, 102

- Interkulturalität 12, 13, 19
- Multikulturalität 12, 13, 16, 17, 32, 105
- Plurikulturalität 11–14, 17, 19–21, 37
- Transkulturalität 7–9, 11, 13, 14, 16, 17, 22, 23, 25, 26, 37, 76, 77, 138, 139

Kulturelles Erbe 19, 101–104, 116, 118, 119, 129, 135

- Nationale vs. transkulturelle Ansätze 129

- Shared Heritage (Geteiltes Kulturerbe) 122, 135

- Verflochtene Geschichte 120, 131

Kulturkonzepte 25, 32, 33

- Dynamischer Kulturbegriff 11, 13, 37
- Essentialistischer Kulturbegriff 11
- Nationalkultur 11, 15, 17, 23, 32

### M

Mediatisierung 52, 67

Medienkultur 29, 39, 40, 43–46, 49–52, 62, 66, 67

- Digitalisierung 7, 39, 41, 52, 63, 97, 119, 134

- Konvergenz 7, 42

- Mediatisierte Kommunikation 29, 50–52

- Medienkultur(en) im Wandel 40

- Plattformisierung 7, 140

Medienpraktiken 7–9, 39, 65, 71, 98, 131, 145–147

- Mediatisierte urbane Protestpraktiken 131, 145

- Transkulturelle Medienpraktiken 8, 131, 147

- Transregionale Filmkooperationen 131, 138, 139, 143, 147

Methodologischer Nationalismus 8, 131, 138, 143, 147

Mobilität 7, 24, 29, 39, 40, 51, 62–67, 69, 71, 73, 75, 76, 95–97, 103, 120, 131

- Mobilitätsparadigma 24, 64
- Verwobene Im/mobilitäten 62

## Sachregister

---

### P

Postkolonialismus 54–56

- Coolitude (alternative diasporische Narrative) 69, 78, 92, 93, 99
- South Asian Subaltern Studies Group 56
- Subalternität 56, 57, 59

### R

Restitution 101, 104, 111, 117–119, 121, 122, 124–127, 129, 134, 135

- Dekoloniales Erinnern 134, 135
- Restitution von Kulturgütern 102, 112, 117, 128, 129

### T

Transkulturalität

- Transkulturelle Räume 21, 26

- Transkulturelle Verflechtungen 32, 54

Transkulturelle Erinnerungsformen 76, 131, 133, 136, 137, 146

- Multiperspektivische Erinnerungskultur 136, 137
- Nationale Erinnerungskultur 136
- Transkulturelle Erinnerungsarchive 131, 146

Transkulturelle Lebenswelten 69, 95, 98

- Living together apart (Multilokale Familienpraktiken) 96
- Multilokalität 7, 21, 33, 34, 43, 51, 69, 75, 80–82, 84, 88, 95–99
- Post-Indenture Identität 86
- Transregionale Konnektivität 73, 75, 76

## Personenregister

Die Angaben verweisen auf die Seitenzahlen des Buches.

### A

Abu-Er-Rub, Laila 27  
Adorno, Theodor 45, 46, 50, 67  
Alkan, Hilal 65  
Alqadar, Ambarien 66  
Ang, Ien 49  
Anholt, Simon 15, 101  
Appadurai, Arjun 31–33  
Appiah, Kwame Anthony 17, 18, 21, 31  
Aw, Tash 18

### B

Baecker, Dirk 14  
Bernien, Mareike 77, 133  
Bhabha, Homi K. 33, 34, 55, 58  
Bhatti, Anil 11, 12, 15, 17  
Boatcă, Manuela 54–56, 59, 60  
Brosius, Christiane 27, 74, 76, 101

### C

Canclini, Néstor García 28, 29  
Castro Varela, María do Mar 32, 33, 54–56  
Couldry, Nick 29, 39

### D

Dhawan, Nikita 32, 33, 54–56  
do Mar Castro Varela, María 32, 33, 54–56  
Dörner, Andreas 46

### G

Gandhi, Mohandas Karamchand 27, 28  
Georgi, Viola B. 131  
Grosfoguel, Ramón 57, 60

### H

Hall, Stuart 48, 69, 77, 83, 85, 94, 99  
Hartman, Saidiya 137, 138  
Hepp, Andreas 29, 43–45, 50–52  
Horkheimer, Max 45, 46, 50, 67

### J

Juneja, Monica 22, 26, 27, 101

### K

Kaur, Ravinder 75, 76, 96  
Khoo, Olivia 141, 143  
Kröger, Merle 77, 133  
Krotz, Friedrich 29

### L

Lalonde, Dianne 110–112, 114–116  
Loomba, Ania 53, 54  
Luhmann, Niklas 26, 39

### M

Mignolo, Walter D. 58, 59  
Moores, Shaun 62, 66  
Morozov, Evgeny 42

### N

Nizaruddin, Fathima 66

### O

Ortiz, Fernando 22, 24, 25

### P

Ponzanesi, Sandra 71  
Pratt, Mary Louise 22, 25

### Q

Quijano, Aníbal 58–61, 66

### R

Rajagopal, Arvind 42, 43

### S

Sanyal, Mithu 29–31  
Sarr, Felwine 101, 117–127, 129  
Savoy, Bénédicte 101, 117–127, 129  
Selasi, Taiye 51, 69, 77, 78, 81–84, 86  
Sheller, Mimi 62–65  
Sundaram, Navina 76, 77, 132, 133, 147  
Suri, Sandhya 43, 44, 97, 98

## Personenregister

---

### T

Thomas, Tanja 52, 106, 108  
Tiang, Jeremy 20, 21, 29  
Tomlinson, John 23, 24, 47, 48, 62  
Torabully, Khal 92, 93  
Tuchman, Gaye 49, 50

### U

Urry, John 62–64

### W

Welsch, Wolfgang 7, 11, 14–16, 22, 23,  
26, 29, 37

### Ç

Çağlar, Ayşe 32–36, 81