

Ernest W.B. Hess-Lüttich

Identität und Trans-, Multi-, Interkulturalität Eine begriffssystematische Überlegung

So vieldeutig wie der Identitätsbegriff in der Psychologie und Soziologie, in Germanistik und Linguistik ist, so kontrovers sind die Vorstellungen, die sich in den Kulturwissenschaften mit konkurrierenden Begriffen wie *Transkulturalität*, *Interkulturalität* und *Multikulturalität* verbinden. Lange wurde versucht, das eine Konzept gegen das andere auszuspielen und gelegentlich wurde auch der wissenschaftstheoretische Anspruch eines neuen 'Paradigmas' erhoben, das sich mit jeweils einem der Konzepte verbinde. Mit einigem Abstand lassen sich heute diese Kontroversen kritisch rekonstruieren und auf ihre epistemologische Fruchtbarkeit hin prüfen. Ausgehend von einer solchen Überprüfung sucht der Beitrag einen konstruktiven Vorschlag zur begriffssystematischen Einordnung bzw. konzeptuellen Klärung und damit zur Überwindung kontraproduktiver Begriffskonkurrenzen zu entwickeln.

1 Identität und Transkulturalität

Der XIV. Weltkongress der *Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG)* 2020 in Palermo ist dem Rahmenthema "Wege der Germanistik in transkulturellen Perspektiven" gewidmet (<http://ivg2020.unipa.it/>). Im Respekt vor dieser thematischen Vorgabe führen viele der ca. 60 zu diesem Kongress angemeldeten Sektionen das Wort 'Transkulturalität' (oder Ableitungen davon) programmatisch in ihrem Titel. Das nicht unumstrittene Konzept scheint demnach (wieder einmal) Konjunktur zu haben und verdient im Blick auf seine ubiquitäre Präsenz im kulturwissenschaftlichen Diskurs und seine verwirrend ambivalente Parallelität zu konkurrierenden Grundbegriffen der 'Interkulturalität' und 'Multikulturalität' eine genauere Prüfung in begriffssystematischer Absicht. Sich des Begriffs neu zu vergewissern erscheint im aktuellen politischen Diskurs umso dringender geboten angesichts der aktuellen Wahlerfolge populistischer Parteien, die mit xenophoben Parolen gegen Fremde Stimmung machen, angesichts sog. 'identitärer Bewegungen', die z.B. eine genuin 'deutsche (oder österreichische) Identität' reklamieren, angesichts 'christlicher' Politiker, die von den vor Krieg und Verfolgung

Geflüchteten oder von den ein menschenwürdiges Leben suchenden Migranten Anpassung an eine ebenso verbindliche wie unscharf definierte 'heimische Leitkultur' der autochthonen Deutschen einfordern und damit die Integration der Fremden in die ihnen (vorläufig noch) fremde Kultur oft eher erschweren als erleichtern.

Eine vertiefte Diskussion der Begrifflichkeit im Wortfeld von 'Assimilation', 'Akkulturation', 'Adaptation', 'Integration', 'Enkulturation', 'Identität' usw. muss ich mir an dieser Stelle versagen (s. dazu bereits Hess-Lüttich ed. 1985). Hier nur ein Stichwort: 'Identität' bildet sich in kultursoziologisch-ethnographischer Sicht aus in der individuell-personalen Balance kultureller und sozialer Faktoren als der Kontinuität des Sich-Selbst-Erlebens und des Selbst-Ausdrucks in sozialisatorischen Prozessen symbolischer Interaktion, womit die Verbindung zur Sprache als dem Medium, in dem sich Sozialisation und Identitätskonstitution wesentlich vollzieht, zugleich notwendig impliziert ist. Insofern ist es für einen identitätstheoretisch formulierten Ansatz der Erforschung interkultureller Kommunikation plausibel, diesen Ausgangspunkt als interdisziplinären Berührungspunkt zu verstehen, an dem sich die Interessen der Anthropologen am Kulturwechsel, der Psychologen an der Identitätserweiterung, der Pädagogen an der Sozialisationserfahrung, der Soziologen an gesellschaftlichen bzw. gruppenspezifischen Bedingungen, der Ökonomen an den Möglichkeiten der beruflichen Eingliederung, der Linguisten am Sprachwechsel und Spracherwerb der zu integrierenden Migranten und aufzunehmenden Flüchtlinge begegnen können. Sich dieses positiven Begriffsinhalts erneut zu vergewissern, ist zumal in Zeiten unerlässlich, in denen besagte 'identitäre Bewegungen' selbstbewusst öffentliche Diskursmacht beanspruchen.

Anfang der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts präsentierte der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch in einem kurzen Essay, in dem er unter dem Eindruck der vermeintlichen "Auflösung der Kulturen" zu einer "begrifflichen Revision in Sachen Kultur" aufrief (Welsch 1992: 8), erstmals sein Konzept der 'Transkulturalität', das er seither in immer neuen Varianten propagiert (cf. id. 2010: 49-50), weil der Interkulturalitätsansatz angeblich nichts taue.¹ Damit

¹ Wolfgang Welsch 1992: "Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", in: *Information Philosophie* 20.2 (1992): 5-20. In diesem Beitrag beziehe ich mich vorwiegend auf die genauer ausgearbeitete jüngere Fassung id. 2010: "Was ist eigentlich Transkulturalität?", in: Lucyna Darowska & Claudia Machold (eds.) 2010: *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*, Bielefeld: transcript, 39-66.

bereichert er das bereits differenzierte Begriffsnetz der *interkulturellen Germanistik* – 'Hermeneutik der Fremde', Multikulturalität, Interkulturalität, später Trans-Differenz, Hybridität, Similarität (Bhatti 2010: 250) – um einen weiteren konkurrierenden Terminus (Esselborn 2012: 159), an dem sich die Geister scheiden. Die einen übernehmen ihn ohne genauere Prüfung (wie z.B. die *Japanische Gesellschaft für Germanistik* – cf. Maeda ed. 2012), andere kritisieren ihn scharf, wie die indische Germanistin Vibha Surana (und Kongresspräsidentin der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* GiG in Mumbai 2014/15), die resümiert: "Transculturality is shown as an inherently self contradictory concept and is therefore not of much use" (Surana 2012: 285). Die nach wie vor kontrovers geführte Debatte, in die sich einzumischen – nach vielen Konferenzen zum Thema (z.B. auch die des westafrikanischen Verbandes *Germanistik in Afrika Subsahara* GAS im Dezember 2014 in Abidjan) – nun auch die *Internationale Vereinigung für Germanistik* ermuntert, fordert mich heraus zu dem Versuch, zunächst Welschs Ansatz zu prüfen und dann einen begriffssystematischen Ordnungsvorschlag zu machen. Zunächst zu seinem Kulturbegriff.

1.1 Welschs Verständnis von 'Kultur'

Jeder Mensch sei ein Kulturwesen, das kulturelle Fähigkeiten entwickle und in eine Kultur hineinwachse. Für Welsch hat 'Kultur' dabei einerseits eine *inhaltliche* Bedeutung als Sammelbegriff "für diejenigen Praktiken, durch welche die Menschen ein menschentypisches Leben herstellen" (Welsch 2010: 39), also Alltagsroutinen, Kompetenzen, Umgangsformen, Weltanschauungen, Werte und Normen, andererseits eine *extensionale* Bedeutung als "Ausdehnung derjenigen Gruppe (oder Gesellschaft oder Zivilisation), für welche die betreffenden kulturellen Inhalte bzw. Praktiken charakteristisch sind" (ibid.). Letztere sei nicht nur segregierend, sondern deskriptiv inadäquat, weil Kulturen heute hybrid bzw. global seien:

„An die Stelle der Kulturen alten Zuschnitts – die man sich immer als eine Art National- oder Regionalkulturen vorgestellt hat – sind heute diverse Lebensformen getreten. Diese Lebensformen (nach meiner Auffassung: die Kulturen von heute, die Kulturen nach dem Ende der traditionellen Kulturen) machen nicht an den Grenzen der alten Kulturen halt, sondern gehen quer durch diese hindurch.“ (Welsch 1992: 5)

1.2 Welschs Verständnis von Multi-und Interkulturalität

Die Begriffe 'Multikulturalität' und 'Interkulturalität' fußten nach seiner Auffassung auf einer längst überholten Vorstellung von 'Kultur', nämlich dem einer 'Insel' (Welsch 1992: 8) bzw. einer 'Kugel' (id. 2010: 40-41).

„Die Konzepte der Multi-und Interkulturalität halten noch immer am alten Kugelmodell fest. Der Unterschied zwischen beiden ist nur, dass die Multikulturalisten dies im Blick auf Verhältnisse innerhalb von Gesellschaften, die Interkulturalisten hingegen im Blick auf die Verhältnisse zwischen Gesellschaften tun.“ (ibid.: 49)

Das "alte Kugelmodell" von Kulturen gehe auf Johann Gottfried Herder zurück, was der Verfasser zunächst nur behauptet und erst 2010 mit einem Zitat zu belegen sucht (Welsch 1992: 6; id. 2005: 41; id. 2010: 41). Herders Kulturbegriff impliziere "soziale Homogenisierung, ethnische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung", das Kugelmodell verfüge also zugleich "inneren Homogenisierungsdruck und äußere Abgrenzung (bis hin zu expliziten Formen der Feindseligkeit)" (id. 2010: 41). Kulturen verstanden als 'Kugeln' könnten nicht miteinander kommunizieren, ein "Durchdringen" sei nicht möglich, sie könnten allenfalls aufeinander prallen, sich aneinander "stoßen", ähnlich wie in Samuel P. Huntingtons (2002) *Clash of Civilizations*. Deshalb sei "die Beschreibung zumindest heutiger Kulturen als Kugeln deskriptiv falsch" (Welsch 2010: 42).²

„Bei allen guten Intentionen schleppt [das Konzept der Interkulturalität] auch begrifflich noch immer die Prämisse des alten Kulturbegriffs – die Unterstellung einer insel- oder kugelartigen Verfassung der Kulturen – mit sich fort. [...] andere Kulturen sind anders, sind also schwer zu verstehen, man sollte sie darob aber nicht ignorieren, sondern einen interkulturellen Dialog zwischen ihnen zustandebringen. Nur: ein solcher Dialog ist im Maße, wie diese Ausgangsvorstellung richtig ist, unmöglich.“ (Welsch 2005: 46)

² Welsch attestiert dem Interkulturalitätsansatz zwar guten Willen. Er wirft ihm jedoch vor, dass er einen Dialog trotz guter Absichten aufgrund konzeptueller Schwächen verhindere: "Kultur wird solcherart zum Ghetto. Sie wird dies auch und gerade unter altruistischen Vorzeichen: Man erkennt den anderen in seiner Andersheit an, sperrt ihn dadurch aber auch ins Ghetto seiner Andersheit ein – und wird ihn so los" (Welsch 1992: 10).

Multikulturalisten betrachteten laut Welsch die Verhältnisse *innerhalb* der Kugeln, die Interkulturalisten die *zwischen* den Kugeln (der Gesellschaften). Die "lange Misserfolgsgeschichte [des] interkulturellen Dialogs" (id. 2010: 50) belege ja, dass ein Austausch zwischen diesen Kulturen unmöglich sei; Multikulturalität befördere Ghettoisierung (id. 2010: 49), Interkulturalität vielleicht sogar Rassismus:

„Denn das klassische Kulturmodell [der Interkulturalität] ist – drastisch formuliert – seiner Struktur nach kultur-rassistisch. Ihm ist eine Art Rassismus eingebaut, der auch dort noch erhalten bleibt, wo man den biologisch-ethnischen Rassismus ablegt, wo man also die jeweilige Kultur nicht mehr unter Rekurs auf ein Volkswesen definiert.“ (Welsch 1992: 8)

1.3 Welschs Verständnis von Transkulturalität

Deshalb müsse ein neues Konzept her, eben das der 'Transkulturalität'.³ Die Substitution des Präfixes *inter-* durch *trans-* begründet Welsch ausführlich. Letzteres bedeute sowohl "jenseits" als auch "hindurchgehen", nämlich 'jenseits' des alten Kugelmodells, "hindurchgehen" im Sinne einer Verflechtung statt Abgrenzung (id. 2010: 42). Heutige Kulturen seien durch "externe Vernetzung" geprägt, 'nationale Lebensformen' im Sinne des Kugelmodells könne es im Zeitalter der Globalisierung gar nicht mehr geben:

„[I]ntern sind zeitgenössische Kulturen weithin durch Hybridisierung gekennzeichnet. Für jedes Land sind die kulturellen Gehalte anderer Länder tendenziell zu Binnengehalten geworden. Das gilt auf der Ebene der Bevölkerung, der Waren und der Information.“ (ibid.: 43)

Im übrigen seien nicht nur Gesellschaften, sondern auch Individuen "in sich transkulturell" (id. 2010: 46). Die Identität eines Menschen konstituiere sich heute aus verschiedenen Kulturen, weil er in der globalisierten Welt zwangsläufig mit zahlreichen Kulturen in Kontakt stehe.⁴ Diese "innere

³ Der Begriff der Transkulturalität an sich ist nicht neu. Bereits in den 1940er Jahren schuf der kubanische Anthropologe Fernando Ortiz den Begriff der "transculturación", der mit "Transkulturalität" übersetzt wurde (cf. Lüsebrink 2005: 15 oder Elberfeld 2008: 20-21). In heutigen deutschsprachigen Publikationen wird unter dem Begriff der Transkulturalität jedoch stets auf das von Welsch entwickelte Konzept referiert (Yousefi & Braun 2011: 105).

⁴ Die Idee, dass sich nicht nur Gesellschaften, sondern auch Individuen aus mehreren Kulturen konstituieren, ist keineswegs so jung wie das Transkulturalitätskonzept von Welsch. Bereits in den 1940er Jahren wurde diese Vorstellung in den USA ausformuliert (Elberfeld 2008: 17-18; cf. auch Gutmann 1995: 284).

Pluralität" erleichtere, ja ermögliche erst den transkulturellen Umgang miteinander.⁵

„Denn aus je mehr Elementen die kulturelle Identität eines Individuums zusammengesetzt ist, umso wahrscheinlicher ist es, dass eine Schnittmenge mit der Identität anderer Individuen besteht und von daher können solche Individuen bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit in weit höherem Maß als früher in Austausch und Kommunikation eintreten.“ (ibid.: 47)

Das Transkulturalitätsmodell sei ein deskriptives Modell, übrigens nicht nur für die Gegenwart. Auch wenn sich die Menschen für ziemlich unterschiedlich hielten, seien sie sich vom genetischen Material her doch sehr ähnlich (was sie, *cum grano salis*, mit Schweinen und Schimpansen teilen). Seit 40'000 Jahren habe sich der Mensch biologisch nicht mehr entwickelt, er habe er sich vielmehr mit Hilfe der Kultur der Umwelt angepasst. Nach den bisherigen Phasen kultureller Diversifikation trete der Mensch nun in eine neue Epoche ein, "die durch Ermäßigung der kulturellen Differenzen gekennzeichnet" sei (ibid.: 63), der Traum von einer "Family of Men" rücke im "Zeitalter der Transkulturalität" endlich in greifbare Nähe (ibid.).

2 Multikulturalität

In der Tat entwickeln sich die meisten westlichen Gesellschaften im 21. Jahrhundert als Folge der technologischen und ökonomischen Globalisierung und der damit einhergehenden Migrationsbewegungen zu (mehr oder weniger) multikulturellen Gemeinschaften. Der deutschsprachige Raum in Mitteleuropa ist da keine Ausnahme. Den tatsächlichen Anteil der 'Fremden' etwa in den sog. Dach-Ländern (Deutschland, Österreich, Schweiz, Liechtenstein, z.T. Luxemburg) genau festzulegen ist nicht ganz leicht, da die verfügbaren Statistiken je nach Definition, Kriterien, politischen Interessen und Zählweise stark variieren und daher schwer vergleichbar sind. Zur Ermittlung der jeweils aktuellen Daten dürften die statistischen Bundesämter dieser Länder noch die seriöseste Quelle sein (www.destatis.de, www.bfs.admin.ch, www.statistik.at). Sie publizieren die Ergebnisse ihrer Erhebungen regelmäßig im Internet, weshalb hier auf

⁵ Als transkulturelle Prototypen, welche Kulturmerkmale verschiedenster Art repräsentieren, nennt Welsch "Mischlinge": "Cross-Culture-People, wie man Leute nennt, deren Eltern aus unterschiedlichen Kulturkreisen kommen, werden zunehmend als Vorläufer einer Welt der Zukunft angesehen" (Welsch 1992: 16).

Momentaufnahmen verzichtet werden kann. Nur um die Relationen zu veranschaulichen, seien grob die jeweiligen Anteile nicht eingebürgerter Ausländer für das Jahr 2017 zitiert: Deutschland \approx 13 %, Österreich \approx 15 %, Schweiz \approx 25 %, Liechtenstein \approx 34 %, Luxemburg \approx 48 %. Solche Zahlen besagen aber wenig über das, was in diesen Ländern als 'Multikulturalität' Gegenstand anhaltenden öffentlichen Interesses ist.

Je höher der Ausländeranteil, desto gelassener die Debatte darüber, so scheint ein Vergleich der einschlägigen Medienberichterstattung in diesen Ländern nahezulegen (cf. Hess-Lüttich 1998; id. 2002; Bonfadelli & Moser eds. 2007). In Deutschland ist 'Multikulturalität' seit den 1960er Jahren Gegenstand kontroverser Diskussion in Wissenschaft und Wirtschaft, in Politik und Bildung (in Schlagworten: 'Leitkultur' vs. 'Multikulti'). Jahrzehntlang wurden die mit ihr einhergehenden Probleme von den konservativen Mehrheiten in der Politik verdrängt, während andere die durch sie eröffneten Chancen beschworen. Die öffentlichen Debatten über Fragen der sozialen und kulturellen Herkunft der Migranten, der Zuwanderungsgründe und -berechtigung (Asyldebatte), der Religion (Kopftuchdebatte, Moscheedebatte), der Sprache (Spracherwerbspflicht, Schulsprache Deutsch vs. Heterogenität der Schulpopulationen), Rituale und Tabus (Schächten, Schleierzwang, Blutrache, Beschneidung von Mädchen) u.v.a. verlaufen in der Regel nicht wertneutral, sondern eher emotional, unabhängig von den darin vertretenen Standpunkten. Die soziale Brisanz und anhaltende Aktualität des Themas wird dadurch nur bestätigt.

In der Begegnung zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen wird das Medium ihrer Verständigung problematisch, insofern die Regeln seines Gebrauchs wechselseitig in Frage stehen. Gegenseitiges Verstehen kann dadurch beeinträchtigt, aber auch bereichert werden. Indem etwa das automatische Routinehandeln im alltäglichen Gespräch durch die Konfrontation mit anderen, fremden Routinen desautomatisiert wird, werden seine Strukturen und Prozesse, Muster und Schemata, Zeichen-Einheiten und Verknüpfungsregeln schärfer ins eigene Bewusstsein gehoben (cf. Gumperz 1982). Desautomatisierung aber wird seit den im Umkreis der Prager Schule entstandenen Arbeiten zur linguistischen Poetik auch als Merkmal ästhetischen Sprachgebrauchs beschrieben. Die Erforschung interkultureller Kommunikation in ihren alltäglichen wie ästhetischen, historischen, medialen und institutionellen Aspekten kann im Zeichen global zunehmender transkultureller Kontakte, Kontexte, Konflikte auch in der Germanistik nur an Bedeutung gewinnen. Dies

gilt auch und erst recht im Blick auf die multikulturellen Segmente der deutschsprachigen Gesellschaften (zu dem hier aus Raumgründen nicht eigens hergeleiteten, sondern vorausgesetzten Kulturbegriff s. Hess-Lüttich 2003; id. 2009).

Der Ausdruck 'Multikulturalität' bezeichnet zunächst nur das Nebeneinander-Bestehen unterschiedlicher Kulturen und Milieus innerhalb einer Gesellschaft (cf. Supper 1999: 47); deshalb werden westliche Gesellschaften heute als 'multikulturelle' bezeichnet, sofern und soweit es in ihnen (neben der Mehrheitsbevölkerung) autochthone oder immigrierte (ethnische) Minoritäten gibt, die sich definieren durch "Vorstellungen gemeinsamer Herkunft, ein Zusammengehörigkeitsbewusstsein, Gemeinsamkeiten von Kultur und Sprache, eine auf 'eigenen' und 'fremden' Zuschreibungen beruhende kollektive Identität" (Schulte 1992: 94). Wie stark die Identifikation empfunden und zeichenhaft entäußert wird, hängt u.a. ab von Faktoren wie Nationalität, Generation, Erziehung, Religion, Gruppenbindung, Normen und Wertsystemen. Da diese konkurrieren mit denen der Mehrheitskultur, kommt es nicht selten zu Konflikten zwischen subjektiven (Familie, Geschlecht, Generation etc.) und kollektiven Identitäten (Religionsgemeinschaften, Berufsvereinigungen, Parteien, Freizeitvereinen etc.). Das bikulturelle Individuum bewegt sich also permanent in einer Pluralität potentiell konfligierender Wert- und Symbolsysteme, was Identifikationsprozesse instabil werden lässt (Lischke & Rögl 1993; Brezovsky et al. eds. 1999; Robertson-Wensauer ed. 2000).

Umso wichtiger ist die Erfahrung sozialer Anerkennung zur Entwicklung stabil positiver Selbstbilder. Den rechtlichen Rahmen dafür bieten in Mitteleuropa die Grundrechte, in Deutschland das Grundgesetz und die Antidiskriminierungsgesetze. In der Alltagspraxis multikultureller Gesellschaften trifft freilich der Rechtsrahmen einer "Politik der universellen Würde" auf eine die Eigenheit und Andersartigkeit der Minorität respektierende "Politik der Differenz" – ein strukturelles Dilemma und eine weitere Quelle potentieller Konflikte: "Die erste Konzeption wirft der zweiten vor, sie verstoße gegen den Grundsatz der Nicht-Diskriminierung. Die zweite wirft der ersten vor, sie negiere die Identität, indem sie den Menschen eine homogene, ihnen nicht gemäße Form aufzwingt" (Taylor 1993: 34). Dieses Struktur-Dilemma kennzeichnet noch immer die heutige Debatte zwischen Universalisten und Differentialisten: diese werfen jenen vor, sie betrieben die Assimilierung und Homogenisierung der Minorität, das Etikett universeller Gleichheit maskiere nur ihren "diskriminierenden

Partikularismus" (Lützel 1995: 99); jene werfen diesen vor, sie förderten in Wahrheit Diskriminierung und Segregation, das Etikett des Rechts auf Andersartigkeit verdeckte die Praxis subkultureller Ab- und Ausgrenzung (cf. Pommerin-Götze 2001: 1199).

Die bildungspolitischen Konsequenzen dieses Dilemmas lassen sich in jeweils ehrenwert begründeten, aber einander widersprechenden Schulkonzepten und Lehrplänen besichtigen. Freilich werden auch weniger ehrenwert begründete Konsequenzen gezogen, wenn die eine Position politisch zu Anti-Multikulturalismus und Xenophobie, die andere zu utopischem Kultur-Relativismus mit der Preisgabe eines in der Gesellschaft geteilten Rechts- und Wertekonsensus' missbraucht wird (man erinnere nur die heftigen Debatten im deutschen Wahlkampf 2017 um die Definition der 'deutschen Leitkultur' durch den Innenminister Thomas de Maizière, dem die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung Aydan Özoğuz mit dem Satz widersprach: "Eine spezifisch deutsche Kultur ist, jenseits der Sprache, schlicht nicht identifizierbar"⁶). Beide Wege führen m.E. in die Irre.

In Aequidistanz zu solchen Positionen formulierte der Göttinger Politologe (syrischer Herkunft) Bassam Tibi (1998) am Beispiel muslimischer Migranten schon vor zwei Dekaden seine Kritik an einem progredienten Kommunitarismus, der Kohäsion und Zivilität des Gemeinwesens bedrohe: Parallelgesellschaften ließen es in "Kulturghettos der Kollektive" zerfallen, die *communities* folgten eigenen Gesetzen und Leitlinien, was ihrer Inklusion in die Majoritäts- oder Residenzgesellschaft zuwiderlaufe. Aus dieser Kritik entwickelt er sein Konzept einer (in der Tradition der europäischen Aufklärung wurzelnden) *citizenship*, das auch muslimische Migranten als europäische Bürger integriert.

Gesellschaftliche Integration im Sinne der *citizenship* beschreibt indes – in Abgrenzung zu andern Akkulturationstypen wie Assimilation, Segregation oder Marginalisierung – einen Idealzustand multikultureller Gesellschaften, die ihren Bürgern unter dem gemeinsamen Dach der demokratischen Verfassung dieselben Grundrechte, gleiche Chancen und plurale Optionen auf Kultur(en)

⁶ Aydan Özoğuz 2017: "Leitkultur verkommt zum Klischee des Deutschseins", in: *Der Tagesspiegel* v. 14.05.2017: <https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/wie-nuetzlich-ist-eine-leitkultur-debatte/leitkultur-verkommt-zum-klischee-des-deutschseins.html> [08.11.2017]; cf. auch das aktuelle Themenheft der renommierten *Frankfurter Hefte* zum Thema: Thomas Meyer (ed.) 2017: *Deutsche Leitkultur – Wege und Abwege* (= *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 11/2017), Bonn: Dietz.

gewährt im Klima mutueiler Akzeptanz. Dies setzt jedoch nach Auffassung des britischen Soziologen (südafrikanischer Herkunft) John Rex eine klare Trennung öffentlicher und privater Sphäre, zwischen und Staat und Kirche, zwischen Kultur und Subkultur voraus: "multiculturalism in the modern world involves on the one hand the acceptance of a single culture and a single set of individual rights governing the public domain and a variety of folk cultures in the private domestic and communal domains" (Rex, zit. n. Hoffmann-Nowotny 1996 [2018]).

Anders als in laizistischen Ländern wie Frankreich führt die diffuse Verflochtenheit von Staat und christlichen Kirchen (mit ihren starken politischen Lobbies) in Deutschland immer wieder zu Abgrenzungsproblemen und juristischen Auseinandersetzungen mit z.T. widersprüchlichen Urteilen etwa zu Fragen religiöser Manifestationen von Minoritäten (besonders muslimischen) in öffentlichen und beruflichen Sphären (Kopftuch vs. Nonnenhabit, Minarettstreit, Muezzinruf vs. Glockengeläut, Teildispens vom Schulunterricht, Kreuzifix in Behörden, Gerichten, Schulen usw.). Solange der politische Wille zur Durchsetzung einer solchen Trennung fehlt, wird sich die Hoffnung auf allgemeine Akzeptanz eines übergreifenden Dachs, unter dem sich wie im *umbrella*-Modell des australischen Soziologen (polnischer Herkunft) Jerzy Smolicz die verschiedenen Subkulturen mit ihren divergierenden Perspektiven und religiösen Prämissen versammeln und entfalten können, kaum erfüllen (cf. Watts & Smolicz eds. 1997; Luchtenberg 1997).

Bassam Tibis *citizenship* setzt in allen öffentlichen Institutionen und Bildungseinrichtungen einen verbindlichen Orientierungsrahmen voraus, der im Respekt vor kultureller Diversität der Tradition der europäischen Aufklärung verpflichtet bleibt und der Freiheit individueller Selbstentfaltung erst das Fundament von Grundrechten und Bürgerpflichten, Recht und Verfassung *und gemeinsamer Sprache* verleiht. Für das Schul- und Bildungssystem mit der zunehmenden kulturellen Heterogenität seiner Populationen und dem religionspolitischen Konfliktpotential einer den interessengeleitet agierenden Kirchen und Imamen überantworteten theologischen Unterweisung (statt eines für alle Schüler/innen verbindlichen Ethikunterrichts auf religionswissenschaftlicher, historisch vergleichender Grundlage) ist das eine ernst zu nehmende Herausforderung.

3 Interkulturalität

Allen Dekonstruktionsanstrengungen zum Trotz hält sich das Interkulturalitätskonzept indes hartnäckig (cf. Hess-Lüttich 2012: 22). Da wird das Präfix *inter-* immer noch als ein 'zwischen' verstanden, als räumliche, zeitliche oder inhaltliche Verbindung zweier Entitäten, die nach Elberfeld (2008: 25-26) 'Gegenseitigkeit', 'Gemeinsamkeit', 'Zusammenarbeit' impliziere. Für Lüsebrink (2005: 14) bezeichnet Interkulturalität alle Phänomene, die aus dem Kontakt zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen entstehen und in Form von Resultaten und Konsequenzen interkultureller Kommunikationsprozesse sichtbar werden. Der Begriff sei im übrigen jünger als das damit bezeichnete Phänomen; im 16. Jahrhundert etwa diene das Wort *métissage* der Bezeichnung für die biologische Mischung von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen (id. 2005: 15). Und noch in seiner aktuellen Einführung in das Thema hält Yousefi 'Interkulturalität' für einen "Schlüsselbegriff unserer Gegenwart", auch wenn er vielfältig definierbar sei (Yousefi 2014: 25):

„Interkulturalität ist der Name einer Theorie und Praxis, in Modus der Verständigung, die sich mit dem historischen und gegenwärtigen Verhältnis aller Kulturräume und den Menschen als ihren Trägern befasst.“

Für Barmeyer (2010: 65) handelt es sich dabei um mutuelle Austauschprozesse zwischen Kultur A und Kultur B, die "etwas Neues entstehen lassen", etwa die Interkultur C (ibid.: 53), sozusagen der Idealfall interkultureller Kommunikation, was in der Praxis aber Dominanz, Assimilation oder Divergenz nicht ausschließe. Gelingende Interkulturalität setze vollständige Gleichwertigkeit der Menschen voraus, leugne aber nicht die Differenzen. Das Ziel bestehe darin, *trotz* ggfs. bestehender Differenzen wechselseitige Verständigung zu ermöglichen. Kommunikation ist also Bedingung und Medium von Interkulturalität, und weil Kommunikation Wissen aus Sphären nicht nur einer Disziplin voraussetzt, ist Interkulturalität ein genuin interdisziplinäres Konzept (cf. Yousefi 2014: 29), das religiöse, ethnologische, soziologische, pädagogische, psychologische, linguistische, philosophische, politische, wirtschaftliche, historische und kulturelle Komponenten enthält (Yousefi & Braun 2011: 27). Es widerstrebt gerade einer Vorstellung in sich homogener Kulturen, wie sie Welsch mit dem Kugelmodell suggeriert:

„Interkulturalität, als eine Realität, die in allen Gesellschaften seit Menschengedenken anzutreffen ist, lässt sich aus vielerlei Gründen kaum auf weltweite Migrationsbewegungen und die Berührung mit dem kulturell Anderen beschränken. Eine solche Annahme würde die grundsätzliche Homogenität aller Kulturen als geschlossener Gebilde voraussetzen oder zur Folge haben“ (ibid.)

Interkulturalität ist wissenschaftliche Theorie *und* gesellschaftliche Praxis. Sie ist Kontakt zwischen Kulturen, aber auch das *Ergebnis* dieses Kontaktes (Barmeyer 2010: 53). Die begriffliche Unschärfe des Interkulturalitätsansatzes ist der Komplexität seines Gegenstandes geschuldet, die sich schlichter Kugelmetaphorik entzieht; das ist zugleich seine begrifflich-systematische Schwäche wie seine methodisch-deskriptive Stärke: er wird der Realität gerecht.

4 Das Verhältnis von Trans- und Interkulturalität in der Diskussion

Heute herrscht in der einschlägigen Forschung leider eine ziemliche Begriffsverwirrung, oft werden beide Begriffe synonym gebraucht (z.B. Esselborn 2012: 171, 177) oder der eine gegen den anderen ausgespielt. Ich kann hier aus dem vielstimmigen Chor nur einige Stimmen exemplarisch aufrufen. Maeda (2012: 13) plädiert für das Konzept der Transkulturalität als alternativloser Beschreibungskategorie, weil nur sie die Dichotomie von 'Fremdheit' und 'Eigenheit' aufzulösen verstehe; für Janz (2012: 22) ist es "stringent und geeignet, um kulturelle Prozesse, die seit langem vonstatten gehen, jenseits der als essentiell behaupteten Entgegensetzung des Eigenen und Fremden zu diagnostizieren." Hepp (2006: 11-12) argumentiert in seinem Buch *Transkulturelle Kommunikation*, interkulturelle Kommunikation sei differenzorientiert, sein Interesse aber gelte der fortschreitenden Globalisierung und den daraus resultierenden Folgen für die Kommunikation über Kulturen hinweg. Iljassova-Morger beglaubigt mit ihrem Buchtitel *Von der interkulturellen zur transkulturellen literarischen Hermeneutik* nur noch einen schon vollzogenen Paradigmenwechsel, nachdem der neue Ansatz den alten verdrängt habe (Iljassova-Morger 2009: 178). Kurzum: "Im kulturwissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahre wird die Interkulturalität hin und wieder als vage und unklar oder zugunsten der Transkulturalität als passé abgetan" (Surana 2012: 285).

Die Gegenseite wehrt sich unterdes. Wenn Welsch den Interkulturalisten mit gönnerhaftem Gestus vielleicht Naivität, aber immerhin guten Willen

unterstellt, so gibt Mecklenburg (2010) dies zurück, indem er ihm gut gemeintes "wishful thinking" unterstellt, dem nur leider ein Denkfehler zugrunde liege:

„Manche Leute, verführt von einem wenig durchdachten Vorschlag des Philosophen Wolfgang Welsch, sagen statt 'interkulturell' lieber 'transkulturell'; denn sie möchten nicht Verschiedenheit und Abgrenzung, sondern Durchlässigkeit und Überschneidung zwischen Kulturen betonen (id. 2010: 38).“

Grundsätzlicher setzt Vibha Surana in Mumbai an, nämlich am aspektheterogenen Begriff der Kultur. Der entziehe sich nun einmal verbindlicher Definition, da er auf die Nation, die Sprache, die Religion, den Beruf, das Alter, sogar auf Firmen bezogen werden könne (Surana 2012: 286-287); er müsse demnach *perspektivisch* verstanden werden, nicht *holistisch*. Der Grund für Kritik am Interkulturalitätsparadigma liege also nicht im Präfix *inter-*, wie Welsch uns glauben machen wolle, sondern im Konzept der Kultur: weil das "Fundament wackelig ist, ist das Gerüst darauf auch wackelig" (ibid.: 285). Das gelte im übrigen auch für seine etymologische Argumentation. Das Präfix *inter-* enthalte die Bedeutungsnuancen 'zwischen' und 'mit', ein Austausch sei also gerade *nicht* ausgeschlossen; es behandle die im kommunikativen Prozess verbundenen Entitäten gleich, sie begegneten einander sozusagen auf "gleicher Augenhöhe", während Welschs *trans-* nur den eindimensionalen, unidirektionalen, gleichsam vektoriellen Vorgang – von einem Ort zu einem anderen Ort hin – zum Ausdruck bringe:

„Mit Trans – über etwas hinaus oder hindurch – wird also entweder eine hybride Kultur überwältigt oder eine monochrome Kulturalität überwunden, die es in Wirklichkeit nie gab, die es nicht gibt.“ (ibid.: 287)

Im Gegensatz dazu lasse *inter-* als Ausdruck für etwas 'zwischen' zwei Polen Raum für die Richtung(en) von fluiden Prozessen. Erst so sei ein Dialog möglich. Damit werde auch der Vorwurf entkräftet, Interkulturalität sei segregierend; Welsch löse das Problem kultureller Grenzziehungen mit seinem Ansatz keineswegs und seine Vorstellung von zeitgenössischen Kulturen als hybriden sei auch keine ganz neue Erkenntnis.

Zwischen den Stühlen der ergebenen Welsch-Jünger einerseits und der engagierten Welsch-Kritiker andererseits stehen die Unentschlossenen, die 'Kompromissler'. Yousefi & Braun (2011: 108-109) kritisieren an Welschs

Konzept den Kurzschluss vom Einzelphänomen auf dessen universelle Gültigkeit, es sei zudem "arg idealistisch" und eben gerade *nicht* geeignet, aktuelle Umgangsmuster objektiv zu beschreiben, sei aber dennoch als "grenzüberschreitendes Denken [...] die Basis einer interkulturellen [...] Begegnung" (Yousefi 2014: 26).

Lüsebrink (2005: 17-18) würdigt Welschs 'Transkulturalität' insoweit, als sie keine Unterscheidung zwischen 'Eigenheit' und 'Fremdheit' vornehme und damit die "Vorstellung autonomer kultureller Systeme, die den Begriffen 'Interkulturalität' und 'Multikulturalität' zugrunde liegt, fragwürdig" erscheinen lasse (ibid.: 18). Aber insofern sie dennoch eng verknüpft sei mit Prozessen interkultureller Kommunikation, müsse 'Interkulturalität' als Oberbegriff verstanden werden, der Trans- und Multikulturalität als Subkategorien überwölbe.

5 Fazit

Welche Schlussfolgerung können wir aus dieser Diskussion ziehen? Welsch postuliert zunächst eine Grundannahme, derzufolge das Interkulturalitätskonzept auf einem von Herder entworfenen Insel- bzw. Kugelmodell basiere, wogegen er dann trefflich streiten kann. Ich habe das überprüft. Keine der mir bekannten Arbeiten zur Interkulturalität greift auf Herder als Primärquelle eines interkulturellen Kulturbegriffs zurück.⁷ Nur Welsch selber beruft sich auf Herder, ohne indes den Nachweis für ein aktuelles Werk zu liefern, das Herders Kugelmodell als Basis von 'Interkulturalität' annimmt.⁸ Erst sein 2010 publizierter Aufsatz enthält erstmals ein direktes Zitat, aber das ist, wie Leo Kreuzer (2014 u. 2015) nachgewiesen hat, auch noch verfälscht, um es für seine Argumentation überhaupt nutzen zu können.⁹ In der zitierten Passage beschäftigt sich Herder mit der von einem intellektuellen Zirkel aufgeworfenen Frage: "[W]elches in der Geschichte wohl das glücklichste Volk gewesen?" Die zitierte Stelle, die Welsch als paradigmatisch für die Interkulturalität

⁷ Ein solch allgemeingültiger 'interkultureller' Begriff von Kultur, wie in Welschs Ausführungen beschrieben, lässt sich nirgends finden.

⁸ Welschs Zitierweise ist einerseits teilweise unpräzise oder unvollständig, andererseits wirkt sie gelegentlich eher anekdotisch als philologisch (cf. Welsch 2010: Fn. 13).

⁹ Leo Kreuzer Ms. 2014: "Wolfgang Welschs Fälschungen in seinem 'Diskurs mit Johann Gottfried Herder'" (Vortragsmanuskript für die erwähnte GAS-Tagung in Abidjan im Dezember 2014). Cf. id. 2015: "Die Herder-Legende oder: Wie Wolfgang Welsch Herder zitiert", in: id., *Dialektischer Humanismus. Herder und Goethe und die Kultur(en) der globalisierten Welt*, Hannover: Wehrhahn, 37-45.

betrachtet¹⁰, vermittelt im Kontext jedoch gar kein streng segregierendes, hermetisch abriegeltes Bild der Kulturen: "Der Grieche macht sich so viel vom Ägypter, der Römer vom Griechen zu eigen, als er für sich braucht: er ist gesättigt, das übrige fällt zu Boden und er strebt's nicht an" (Herder 1774: 45). Herder beschreibt hier vielmehr den selektiven Austausch, in dem die verschiedenen Kulturen voneinander profitieren, ohne sich vollständig zu assimilieren oder alles von der jeweils anderen Kultur übernehmen zu müssen.

„Der Ägypter konnte nicht ohne den Orientalier sein, der Grieche bauete auf jene, der Römer hob sich auf den Rücken der ganzen Welt [...] Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu binden, ohne sie zu verwirren – zu zeigen, wie sie sich aufeinander beziehen, aus einander erwachsen, sich in einander verlieren, alle im Einzelnen nur Momente.“ (ibid.: 48-49)

Das Zitat, das die Abhängigkeit der Völker voneinander oder ihr Verbindung miteinander beschreibt, lässt sich nicht in Anspruch nehmen für ein Kugelmodell, bei dem sich die Kulturen nur stoßen, also voneinander abstoßen, wie Welsch dies beschreibt (id. 2010: 42). Er unterstellt beiden Konzepten (der Interkulturalität und der Multikulturalität) Kulturseparatismus, ohne dies durch Hinweise etwa auf existierende Parallelgesellschaften zu belegen (cf. Yousefi & Braun 2011: 105), durch die das Konzept der Multikulturalität mit dem Schlagwort "Multi-Kulti" zu diskreditieren sei (Elberfeld 2008: 20). In ihrer Studie über Herders Kulturtheorie hatte Anne Löchte schon 2005 unter Bezug auf Herders *Ideen*, *Humanitätsbriefe* und *Adrastea* belegt, dass der Vorwurf, Herder habe auf "nationaler Isolierung" bestanden, haltlos sei (Löchte 2005: 169). Sie stimmt vielmehr Regine Otto zu, die Welsch einen "recht großzügigen Umgang mit Halb-Zitaten" vorwirft, "deren andere Hälfte die jeweilige These ins Wanken bringen könnte" (Otto 1996: 450; cf. Löchte 2005: 129). Leo Kreutzers Befund ist eindeutig (Kreutzer 2015: 37-45):

„Denn aus erkennbar absichtsvollen Fälschungen von Herder-Zitaten abgeleitet, handelt es sich bei Wolfgang Welschs Bezugnahmen auf Herder und insbesondere bei seiner Bewertung von Herders Kulturverständnis als 'kultur-rassistisch' nicht [nur] um ein fachliches Fehlurteil, sondern um üble Nachrede (ibid.: 37). [...] Was Welsch seinen 'Diskurs mit Herder' nennt, ist die

¹⁰ "[J]ede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!" (Herder 1774: 44-45).

Verkehrung einer für dessen Vereinnahmung zu apologetischen Zwecken vorgenommenen Verfälschung in ein Argument gegen ihn [Hervorh. i. Orig.]. [...] Aus der Reduktion ist bei Welsch Denunziation geworden.“ (ibid.: 44 f.)

Welschs 'Transkulturalität' sucht 'Kultur' zu 'überwinden'. Konsequenz weitergedacht, führte dies dazu, dass es bald nur noch die 'eine Kultur', die 'Transkultur' geben wird, weil sich die Kulturen untereinander vermischen und letztlich zu einer 'Unikultur' verschmelzen. Ist das eine zutreffende Beschreibung dessen, was wir in der Welt täglich empirisch beobachten können? Wohl eher nicht. Ist Welschs Konzept der Transkulturalität ein Paradigmenwechsel im kulturwissenschaftlichen Diskurs oder der interkulturellen Germanistik? Wohl eher nicht. Der Begriff der Interkulturalität bleibt der Rahmenbegriff in der interkulturellen Germanistik (Leskovec 2009: 60). Hat sich Transkulturalitätsansatz auf breiter Front durchgesetzt? Wohl eher nicht, wenn Elberfeld (2008: 16 f.) recht hat mit seiner Beobachtung:

„Der eigentliche Durchbruch für das Adjektiv 'interkulturell' und auch für das Substantiv 'Interkulturalität' kann Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre beobachtet werden. [...] In der deutschen Sprache häufen sich seit dieser Zeit die Buchpublikationen zum Thema 'Interkulturalität'. [...] Im deutschen Sprachraum wurde seit dieser Zeit das Wort 'Interkulturalität' in den politischen, gesellschaftlichen und medialen Alltagswortschatz implementiert.“ (Elberfeld 2008: 16-17)

Auch auf politischer Ebene hat 'Interkulturalität' sich durchgesetzt, wenn man die Verlautbarungen internationaler Organisation wie der UNESCO oder die Parteiprogramme der Parteien anschaut (cf. Elberfeld 2008: 25). Können wir den Transkulturalitätsbegriff also getrost *ad acta* legen? Nicht ganz. Wenn wir ihn z.B. mit Yousefi & Braun (2011: 108) verstehen als einen "Ansatz, der eine gemeinsame Kultur jenseits bestehender kultureller Eigenheiten annimmt", so ist er durchaus für einzelne Phänomene interkultureller Praxis verwendbar. Das Suffix *-ität* bezeichnet einen Zustand, der über das Kulturelle transzendiert zu einer universalen Ebene, die bestimmte Subkulturen 'erreichen' können (cf. Elberfeld 2008: 22). Es scheint an der Zeit, die sprachlichen Differenzierungspotentiale auch zur terminologischen Differenzierung zu nutzen und die jeweils präzise zu definierenden Begriffe konzeptuell voneinander zu trennen zur Benennung und Beschreibung unterschiedlicher

Sachverhalte. Denn vielleicht lenkt das anhaltende Gefecht um die Vorsilben *inter-* oder *trans-* nur unnötig ab von wesentlicheren Problemen? Vielleicht sind wir alle zu erpicht darauf, die Überlegenheit des einen gegenüber dem anderen Ansatz zu beweisen und die unüberbrückbaren Differenzen zwischen ihnen aufzuzeigen? Vielleicht wäre es in der Debatte um Inter- und Transkulturalität heute sinnvoller, statt der Differenz die 'Ähnlichkeit' und Vereinbarkeit der konkurrierenden Ansätze zu ergründen? Vielleicht ginge es weniger um die Durchsetzung eines Paradigmas, um die Dominanz eines Begriffs oder die Diskursmacht einer Wortmeldung als um die Lösung gesellschaftlicher Probleme, deren Opfer wir täglich beklagen?

Literaturverzeichnis

- Barmeyer, Christoph 2010: "Interkulturalität", in: id., Petia Genkova & Jörg Scheffer (eds.) 2010: *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, Passau: Karl Stutz, 36-71
- Bhatti, Anil 2010: "Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit", in: Andrea Allerkamp & Gérard Raulet (eds.) 2010: *Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin?*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 250-266
- Bonfadelli, Heinz & Heinz Moser (eds.) 2007: *Medien und Migration. Europa als multikultureller Raum?*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Brezovsky, Ernst-Peter, Arnold Suppan & Elisabeth Vyslonzil (eds.) 1999: *Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südeuropa*, Frankfurt/Main: Peter Lang
- Elberfeld, Rolf 2008: "Forschungsperspektive ‚Interkulturalität‘. Transformationen der Wissensordnung in Europa", in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2.1 (2008): 7-36
- Esselborn, Karl 2012: "Von der ‚Hermeneutik der Fremde‘ zur interkulturellen / transnationalen Germanistik / Literaturwissenschaft", in: Hess-Lüttich et al. (eds.) 2012: 159-178
- Gumperz, John J. 1982: *Discourse Strategies*, Cambridge: Cambridge University Press
- Gutmann, Amy 1995: "Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995): 273-305
- Hepp, Andreas 2006: *Transkulturelle Kommunikation*, Konstanz: UVK / Stuttgart: utb
- Herder, Johann Gottfried [1774] 1967: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (ed.) 1985: *Integration und Identität. Soziokulturelle und psychopädagogische Probleme im Sprachunterricht mit Ausländern*, Tübingen: Gunter Narr
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. 1998: "Reden über die Fremden: Zum schweizerischen Migrationsdiskurs in der öffentlichen und institutionellen Kommunikation", in: Margit E. Oswald & Ulrich Steinvorh (eds.), *Die offene Gesellschaft und ihre Fremden*, Bern / Göttingen / Toronto / Seattle: Hans Huber, 191-222
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. 2002: "Interkulturelle Medienwissenschaft und Kulturkonflikt", in: Andreas Hepp & Martin Löffelholz (eds.), *Grundlagentexte zur Transkulturellen Kommunikation* (UTB 2371), Konstanz: UVK, 67-94

- Hess-Lüttich, Ernest W.B. 2003: "Interkulturelle Kommunikation", in: Alois Wierlacher & Andrea Bogner (eds.), *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart / Weimar: Metzler, 75-81
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. 2009: "Wie kann man 'vom Deutschen' leben? Der Bedarf an Angewandter Germanistik und die Praxis interkultureller Kommunikation – Ein Rückblick und Ausblick", in: Hess-Lüttich et al. (eds.) 2009: 19-46
- Hess-Lüttich, Ernest W.B., Peter Colliander & Ewald Reuter (eds.) 2009: *Wie kann man vom 'Deutschen' leben? Zur Praxisrelevanz der interkulturellen Germanistik*, Frankfurt/Main etc.: Peter Lang
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. 2012: "Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen inter-kultureller Germanistik – Ein Kurzbericht zur Einführung", in: id. et al. (eds.) 2012: 21-33
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. et al. (eds.) 2012: *Re-Visionen. Kulturwissenschaftliche Herausforderungen interkultureller Germanistik*, Frankfurt/Main: Peter Lang
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim 1996: "Multikultur: Analytisch alter Wein in ideologisch neuen Schläuchen", in: *Magazin der Universität Zürich* 2/1996, im Internet unter: <http://www.kommunikation.uzh.ch/static/unimagazin/archiv/2-96/multikulturalitaet.html> [19.08.2018]
- Huntington, Samuel P. 2002: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Free Press
- Iljassova-Morger, Olga 2009: *Von der interkulturellen zur transkulturellen literarischen Hermeneutik*, Duisburg: Diss
- Iljassova-Morger, Olga 2009 a: "Transkulturalität als Herausforderung für die Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik", in: *Das Wort. Germanistische Jahrbuch Russland* 2009: 37-57
- Janz, Rolf-Peter 2012: "Transkulturalität – in literaturwissenschaftlicher Perspektive", in: Maeda (ed.) 2012: 19-28
- Kreutzer, Leo Ms. 2014: "Wolfgang Welschs Fälschungen in seinem 'Diskurs mit Johann Gottfried Herder'" (Vortragsmanuskript als Vorlage für die GAS-Tagung in Abidjan im Dezember 2014)
- Kreutzer, Leo 2015: *Dialektischer Humanismus. Herder und Goethe und die Kultur(en) der globalisierten Welt*, Hannover: Wehrhahn
- Leskovec, Andrea 2009: *Fremdheit und Literatur. Alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft*, Berlin / Münster etc.: Lit Verlag
- Lischke, Ursula & Heinz Rögl 1993: *Multikulturalität. Diskurs und Wirklichkeit*, Wien: Institut für Kulturstudien

- Löchte, Anne 2005: *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Luchtenberg, Sigrid 1997: "Stages in Multicultural Theory and Practice in Germany", in: Watts & Smolicz (eds.) 1997: 125-148
- Lüsebrink, Hans-Jürgen 2005: *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart: Metzler
- Lützeler, Paul Michael 1995: "Vom Ethnoszentrismus zur Multikultur. Europäische Identität heute", in: Kessler, Michael & Jürgen Wertheimer (eds.) 1995: *Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven*, Tübingen: Stauffenburg, 91-105
- Maeda, Ryozo 2012: "Einleitung: Transkulturalität – Identitäten in neuem Licht", in: id. (ed.) 2012: 13-15
- Maeda, Ryozo (ed.) 2012: *Transkulturalität – Identitäten in neuem Licht. Asiatische Germanistentagung in Kanazawa 2008*, München: iudicum, 19-28
- Mecklenburg, Norbert 2010: "Theaterinterkultureller und transkultureller Sicht. Zehn Thesen", in: *Zblizenia Interkulturowe. Polska, Niemcy, Europa / Interkulturelle Annäherungen, Polen, Deutschland, Europa 7* (2010): 38-43
- Meyer, Thomas (ed.) 2017: *Deutsche Leitkultur – Wege und Abwege (= Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte 11/2017)*, Bonn: Dietz
- Otto, Regine 1996: "Bekehrung der Indier durch unsre Europäische Christen'. Herder über Religion und Kolonialismus", in: id. (ed.) 1996: *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 449-457
- Pommerin-Götze, Gabriele 2001: "Multikulturelle Gesellschaften als Gegenstand der Landeskunde", in: Helbig, Gerhard et al. (eds.): *Deutsch als Fremdsprache. Ein internationales Handbuch (= HSK 19.2)*, Berlin / New York: de Gruyter, 1194-1204
- Robertson-Wensauer, Caroline Y. (ed.) 2000: *Multikulturalität – Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft*, Baden-Baden: Nomos
- Schulte Axel 1992: "Multikulturelle Gesellschaft, Integration und Demokratisierung", in: H. Elcin Kürsat-Ahlers (ed.): *Die multikulturelle Gesellschaft: Der Weg zur Gleichstellung?*, Frankfurt/Main: Iko-Verlag [Verlag Interkulturelle Kommunikation], 94-128
- Supper, Sylvia 1999: *Minderheiten und Identität in einer multikulturellen Gesellschaft*, Wiesbaden: DUV [Deutscher Universitätsverlag]

- Surana, Vibha 2012: "Das 'Trans-' und 'Inter-' der Kulturen bei der Textvermittlung", in: Hess-Lüttich et al. (eds.) 2012: 285-296
- Taylor, Charles 1993: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main: S. Fischer
- Tibi, Bassam 1998: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München: Bertelsmann
- Watts, Richard J. & Jerzy J. Smolicz (eds.) 1997: *Cultural Democracy and Ethnic Pluralism. Multicultural and multilingual policies in education*, Bern etc.: Peter Lang
- Welsch, Wolfgang 1992: "Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", in: *Information Philosophie* 20.2 (1992): 5-20
- Welsch, Wolfgang 2005: "Transkulturelle Gesellschaften", in: Peter-Ulrich Merz-Benz & Gerhard Wagner (eds.) 2005: *Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie*, Frankfurt/Main: Humanities Online, 39-67
- Welsch, Wolfgang 2010: "Was ist eigentlich Transkulturalität?", in: Lucyna Daroswka, Thomas Lütteberg & Claudia Machold (eds.) 2010: *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, Bielefeld: transcript, 39-66
- Yousefi, Hamid Reza & Ina Braun 2011: *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- Yousefi, Hamid Reza 2014: *Grundbegriffe der interkulturellen Kommunikation*, Konstanz: UVK

