

Anmerkungen zum Konzept einer „transkulturellen“ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung

Almut Höfert

SUMMARY

In the last few years, the term transcultural has been increasingly used in historiography. Since „culture“ can be understood in very different ways it is not self-evident which concept of culture transcultural refers to. With regard to currently prevailing usage and referring to the debate on transnational history, transcultural history is defined as an approach that considers the paradigm of civilisations explicitly to be a construct of the 19th century. Transcultural, therefore, is not meant to be a trendy substitute for intercultural. A transcultural approach rather aims to problematize „civilisation“ as a unit of history.

I.

Der Neologismus *transkulturell* ist zur Zeit in den Geisteswissenschaften *en vogue*. Er wird mal in Ergänzung zur *transnationalen* Perspektive gebraucht, dann wiederum als Synonym für *interkulturell* verstanden oder für sich stehend gebraucht. Er wird jedoch selten definiert, obgleich er durch seine Anbindung an den vielschichtigen Begriff der „Kultur“ ein facettenreiches Potential hat: „Kultur“ ist bekanntlich ein Wort, hinter dem sich ganz verschiedene Begriffe verbergen. Ulrich Gotter arbeitete aus dem Begriffswirrwarr, für das in den 1960er Jahren bereits 164 verschiedene Definitionen von „Kultur“ gezählt wurden, vier heute noch gebräuchliche Bedeutungen von Kultur heraus, die er anhand von Gegenbegriffen fasste. Dabei unterscheidet Gotter zwei holistische (1. Kultur versus Natur; 2. Kultur versus Kultur im Rahmen des Kulturrelativismus) und zwei sektorale Kulturbegriffe (3. Kultur versus Politik, Religion, Wirtschaft; 4. Kultur versus

Gesellschaft).¹ Im *Lexikon zur Soziologie* werden hingegen sechs Bedeutungen wiedergegeben, die einleitend mit der Bedeutung zusammengefasst werden, die Gotter mit seinem ersten Kulturbegriff benennt. Danach ist die Verwendung des Begriffes *Kultur* ein „allgemeiner Hinweis darauf, daß alle Menschengruppen nach nicht von der Natur vorgegebenen Regeln leben und diese Regeln in irgendeiner Weise an ihre Nachkommen weitergeben.“² Peter Wagner fasst die komplexe Debatte anders zusammen und sieht drei Hauptbegriffe: (1) einen normativen Begriff, der Kultur als Gegenbegriff zur Kulturlosigkeit fasst, (2) einen neutralen Begriff, der die Welt in Gruppen einteilt, die Werte und Normen teilen und schließlich (3) den von Wagner als wirklich weiterführend eingeschätzten Kulturbegriff, der davon ausgeht, dass „wir unserem Handeln Werte zuschreiben und unsere Welt und Mitmenschen *interpretierend erfahren*.“³ Homi Bhabha geht wiederum davon aus, daß die Frage der Kultur im derzeit im „realm of the *beyond*“ verortet werde.⁴ Angesichts der vielfachen kulturellen Hybriditäten wäre es dann geradezu ein Pleonasmus, von *Transkulturalität* zu sprechen.

Die Diskussion über das Wort *Kultur* füllt inzwischen ganze Bibliotheken. Welcher Kulturbegriff ist nun gemeint, wenn von *transkulturell* die Rede ist? Ein umfassender Forschungsbericht über diese Frage würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.⁵ Es ist jedoch offensichtlich, daß der zweite Kulturbegriff, den Gotter aufführt, einen Teil

- 1 U. Gotter, 'Akkulturation' als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: W. Essbach (Hrsg.): *Wir – ihr – sie*. Würzburg 2000, S. 373-406. Einen allgemeinen Überblick bietet auch A. Mintzel, *Kultur und Gesellschaft*. Der Kulturbegriff in der Soziologie, in: K. P. Hansen, *Kulturbegriff und Methode*. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Tübingen 1993, S. 171-199; siehe auch R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London 1976; J. Fisch, *Zivilisation, Kultur*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 679-774; J. Matthes, *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen 1992.
- 2 W. Fuchs-Heinritz, *Kultur*, in: Ders./R. Lautmann/O. Rammstedt/H. Wienold (Hrsg.): *Lexikon zur Soziologie*. Opladen 3. Aufl. 1994, S. 379.
- 3 P. Wagner, *Hat Europa eine kulturelle Identität?*, in: H. Joas/K. Wiegandt, *Die kulturellen Werte Europas*. München 2005, S. 494-511, hier S. 497.
- 4 H. Bhabha, *The Location of Culture*. London/New York 2004, S. 1.
- 5 Das Wort *transkulturell* taucht in der wissenschaftlichen Literatur ungefähr ab den 1960er Jahren im Kontext einer „transkulturellen Psychiatrie“ auf, die sich mit den sozialen und kulturellen Faktoren von mental health befasst. Dabei wird die Unterschiedlichkeit verschiedener Gruppen wie ethnocultural minorities, die mit ethnischen oder nationalen Termini beschrieben werden, thematisiert. (Die erste Ausgabe der Zeitschrift *Transcultural Psychiatric Research Review* erschien 1956 bei Sage in London und wird seit 1964 unter dem Titel *Transcultural Psychiatry* fortgeführt.) Im deutschsprachigen Gesundheits- und Sozialbereich werden unter „transkultureller Kompetenz“ Kenntnisse und Fähigkeiten gefasst, die das Pflegepersonal im Umgang mit Migranten und Migrantinnen schulen. (Siehe beispielsweise D. Domenig (Hrsg.): *Transkulturelle Kompetenz*. Lehrbuch für Pflege-, Gesundheits- und Sozialberufe. Bern 2. Aufl. 2007.) Im deutschen Sprachraum hat Wolfgang Welsch das Konzept einer *Transkulturalität* ausgearbeitet. Welsch kritisiert den Herderschen Kulturbegriff, der ethnische Fundierung, soziale Homogenisierung, interkulturelle Abgrenzung sowie kulturellen Rassismus impliziere und damit auf die heutigen, vielfach pluralisierten gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr passe. Anstelle dieses homogenisierenden Kulturbegriffes setzt Welsch nun die *Transkulturalität*, die besagt, daß „heutige Kulturen (...) grundsätzlich nicht mehr einzelkulturell, sondern transkulturell verfasst“ seien. Die *Transkulturalität* wirke sich dabei auf die Lebensformen, die Struktur der individuellen Identität und der Wissenschaft aus (W. Welsch, *Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen*, in: F. Duve u. a., *Sichtweisen. Die Vielheit der Einheit*. Frankfurt a. M. 1994, S. 83-122, hier S. 93). Zu weiteren Ausarbeitungen von *Transkulturalität* siehe H.-J. Sandkühler/Hong-Bin Lim (Hrsg.): *Transculturality. Epistemology, Ethics and Politics*, Frankfurt a. M. 2004.

der Transkulturalitätskonzepte bestimmt. Wenn von *transkulturell* die Rede ist, ist damit häufig ein potential globaler Rahmen sowie die Überschreitung einer bestimmten Grenze impliziert: der Grenze zwischen der „westlichen“ (oder „europäischen“) „Kultur“ einerseits und den „nichteuropäischen Kulturen“ andererseits. In diesen Fällen bezieht sich *transkulturell* teilweise oder ausschließlich auf das Zivilisationsparadigma. Als Zivilisationsparadigma bezeichne ich die seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitete Vorstellung, die menschliche Geschichte mit der räumlichen Großkategorie der Zivilisation oder der Kultur einzuteilen. Zivilisation und Kultur werden in diesem Sinn – ungeachtet ihrer komplexen Geschichte⁶ – inzwischen synonym gebraucht. Zahl, Benennungen und Abgrenzungen dieser zivilisatorischen Einheiten schwanken; im Zivilisationsvergleich der historischen Soziologie sind für die Vormoderne meistens Indien, China, Japan, Europa und der Islam vertreten.

Angesichts der Tatsache, daß die sogenannte „Allgemeine Geschichte“ sich als akademische Disziplin überwiegend mit Westeuropa auseinandersetzt (und ansonsten als „ost-“ oder „außereuropäische“ Geschichte bezeichnet wird), ist die Überschreitung des westeuropäischen Horizontes, die derzeit (vor allem in der deutschsprachigen Forschung) mit der Chiffre *transkulturell* gekennzeichnet wird, ein vielversprechendes, jedoch durchaus problematisches Unterfangen. Für die sogenannte Vormoderne stellt sich dabei die Problematik etwas anders als für die Zeit nach 1800 dar und soll hier beleuchtet werden. Nach einem kurzen Einblick in die Forschungspraxis (II) sollen anhand der Diskussionen über transnationale Ansätze (III) die analytischen Probleme erörtert werden, die sich für eine transkulturelle Perspektive ergeben (IV).

II.

Für die deutschsprachige Geschichtswissenschaft hat Jürgen Osterhammel den Begriff in Bezug auf eine „transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft“ mit Bezug auf das Zivilisationsparadigma geprägt. Ein *transkultureller* Vergleich beziehe sich „auf ein universalgeschichtliches Repertoire möglicher Formen von Macht, Produktion, Vergesellschaftung und kultureller Symbolisierung“, während der *interkulturelle* Vergleich als der engere Begriff „demgegenüber die Kontrastierung spezifischer Merkmalsreihen von meist nicht mehr als zwei scharf profilierbaren Fällen“ bedeute.⁷ Dabei sei ein Vergleich Spaniens mit Frankreich *intra*-kulturell, mit dem Osmanischen Reich jedoch *inter*-kulturell.⁸

Ein anderer Kulturbegriff scheint hingegen dem Konzept einer „transkulturellen Europawissenschaft“ zugrunde zu liegen, das namentlich von Michael Borgolte und Bernd

6 Fisch, Zivilisation, Kultur (wie Anm. 1)

7 J. Osterhammel, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: H.-G. Haupt/J. Kocka (Hrsg.): Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. 1996, S. 271-313.

8 Ebd., S. 273.

Schneidmüller im DFG-Schwerpunktprogramm „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ vertreten wird. Dieses Schwerpunktprogramm hat zum Ziel, ein „pluralistisch aufgefasstes europäisches Mittelalter“ zu erforschen, in dem Europa nicht mehr mit dem Christentum gleichgesetzt wird, sondern von einem Nebeneinander verschiedener Religionen ausgegangen wird. Dabei wird der Religionsbegriff von Clifford Geertz gebraucht, der Religion als kulturelles System versteht, das im Vergleich zu anderen kulturellen Systemen (Politik, Ökonomie, Recht) „den sinnhaften Aufbau der Welt bei den mittelalterlichen Menschen gewiss am stärksten geleitet hat“, damit also von herausragender Bedeutung ist, aber gleichwohl nur „eines von mehreren Sinnsystemen sozialer Großgruppen darstellt.“⁹ Dieser Begriff entspricht wiederum der Definition von Peter Wagner, wonach Kultur aus Wertzuschreibungen und Interpretationen besteht.

Während dieses Schwerpunktprogramm explizit vom politischen Integrationsprozeß in Europa ausgeht (den die Geschichtswissenschaft kritisch zu begleiten habe) und damit „Europa“ in den Mittelpunkt stellt, läßt die DFG-Forschergruppe „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“ (Sprecherin: Claudia Ulbrich) den europäischen Rahmen hinter sich und bezieht sich dabei vorrangig auf den Kulturbegriff des Zivilisationsparadigmas (auch wenn der Zivilisationsbegriff beim eben erwähnten Forschungsprogramm gleichfalls eine Rolle spielt). Der entscheidende Unterschied liegt jedoch im multizentrischen Ansatz der Selbstzeugnis-Gruppe, die neben Europa auch das Osmanische Reich, China und Japan erforscht, Europa dabei jedoch eine besondere Rolle zuweist: Ein transkultureller Ansatz heißt hier, die epistemologische Vorrangstellung europäischer Konzepte „in der kritischen Auseinandersetzung mit eurozentristischen Konzepten von Individualität, die den Weg in die Moderne teleologisch als Weg in die Freiheit des Subjekts und in die Wirtschaftsformen der westlichen Welt begründen“ mit der Einbeziehung europäischer und nichteuropäischer Kulturen aufzubrechen.¹⁰ In diesem Sinne ist auch der vor wenigen Jahren gegründete „Arbeitskreis für transkulturelle Geschichte der Vormoderne“ ausgerichtet, in dem das Attribut transkulturell darauf hinweist, dass der traditionelle innereuropäische Rahmen der Geschichte überschritten wird und die Probleme der einseitig an der westeuropäischen Geschichte ausgerichteten geschichtswissenschaftlichen Konzepte thematisiert werden. Auch der von Gunilla Lindberg-Wada herausgegebene Band *Studying Transcultural Literary History* bezieht *transcultural* auf das Zivilisationsparadigma und die Frage der westlichen epistemologischen Hegemonie.¹¹ Die kürzlich im Rahmen der Eliteuniversität und Exzellenzinitiative entstandenen For-

9 M. Borgolte/J. Schiel, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: Dies./B. Schneidmüller/A. Seitz (Hrsg.): *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Berlin 2006, S. 15-23, hier S. 17 f.

10 Homepage der DFG-Forschergruppe 530: www.fu-berlin.de/dfg-fg/fg530. Siehe auch A. Bähr/P. Burschel/G. Jancke (Hrsg.): *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell*, Köln/Weimar/Wien 2007.

11 Berlin/New York 2006.

schungsprojekte an der Universität Heidelberg über *Transkulturelle Studien* sind ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen.¹²

Unter dem Schlagwort „Transkulturalität“ lassen sich zur Zeit in Deutschland also erfolgreich Forschungsgelder akquirieren. Worin liegt jedoch der Unterschied, wenn wir anstelle von Interkulturalität von Transkulturalität sprechen? Ist es überhaupt sinnvoll, *transkulturell* im Hinblick auf das Zivilisationsparadigma zu verwenden? Das historische Material zwingt uns den Begriff keineswegs auf. Die Frage, ob mit der Verwendung und der Einengung von *transkulturell* auf diese Bedeutung (wie ich sie in diesem Aufsatz vornehme) nicht genau jene Dynamiken bestärkt werden, die dieser Begriff angeblich überwinden will, drängt sich in der Tat auf. HistorikerInnen, die für die Zeit nach 1800 arbeiten, tun sich offensichtlich leichter, das Zivilisationsparadigma (das sich ja erst im 19. Jahrhundert herausgebildet hat) mit seinen Implikationen weniger stark zu hofieren. Allerdings steht ihnen mit der *Nation* ein alternatives globales Raster zur Verfügung, das vom historischen Material her ganz anders als die *Zivilisation* abgestützt ist. Gleichwohl zeigen die methodischen Debatten um transnationale Ansätze, daß mit der Implikation eines bestimmten Rasters – hier der Nation – analytische Probleme verbunden sind, die auch für die transkulturelle Perspektive gelten.

III.

Der Begriff *transkulturell* ist in einem wichtigen Punkt grundsätzlich problematischer als das Konzept des Transnationalen: Nationalstaaten sind – neben ihren imaginären Dimensionen – immerhin konkrete Phänomene der Geschichte, definiert als juristische Einheiten mit einem gesetzten Anfangsdatum, mit Institutionen und Verwaltungen, die Archive produzieren, mit einer häufig (oder zumindest theoretisch) präzise zu beziffernden Bevölkerung und einem klar umgrenzten Staatsgebiet. Nationen sind Phänomene, auf die die historischen Akteure und Akteurinnen explizit Bezug nehmen.

Da die modernen Kulturbegriffe erst im 18./19. Jahrhundert aufkamen, sind sie für die Zeit vor 1800 eindeutig der Forschungssprache zuzuordnen.¹³ Wir kennen keine Gruppen, die sich als „Kultur“ definieren. Nun ist das natürlich kein Hindernis, um für die Vormoderne von Kulturen zu sprechen. Da sich in der Sattelzeit die meisten Begriffe der sozialen Sprache geändert haben, müssen Historiker zwangsläufig Forschungsbegriffe verwenden, die in den historischen Quellen nicht vorkommen und sich im Hinblick auf die Fragestellung als nützlich oder weniger nützlich erweisen können. Jürgen Osterhammel wies bereits daraufhin, daß HistorikerInnen mit dem Bezug auf das Zivilisationsparadigma die dadurch gezogenen Grenzen absolut setzen könnten. Genau diese Frage – inwiefern die postulierten Einheiten, die mit einer Begrifflichkeit impliziert werden,

12 Ob der Forschungsbereich „Transkulturelle Hierarchien“ des Exzellenzclusters Kulturelle Grundlagen von Integration der Universität Konstanz unter dieser Gruppe von Transkulturalitätskonzepten zu rechnen ist, lässt sich der kurzen Einleitung auf der Homepage nicht entnehmen.

13 Fisch, *Zivilisation, Kultur* (wie Anm. 1).

absolut gesetzt werden – ist intensiv für die inter- und transnationale Geschichte diskutiert worden.

Wie Kiran Patel zur transnationalen Geschichte bemerkt, verweist das Präfix *trans* nicht nur auf die „Überschreitung nationaler Demarkationslinien“, sondern (im Gegensatz zur internationalen Dimension) auch auf die qualitativen Veränderungen, die damit einhergehen.¹⁴ Bei diesen qualitativen Veränderungen handle es sich, so eine weitere Definition, um „occupations and activities that require regular and sustained social contacts over time across national borders for their implementation.“¹⁵ Valérie Amiraux hat beispielsweise gezeigt, wie türkische Organisationen in Deutschland wie die *Milli Görüş* sich weitgehend sowohl der deutschen als auch der türkischen Kontrolle entziehen können und damit transnationale Räume eröffnet haben, die erst durch die spezifische Migrationssituation entstanden sind.¹⁶ Diese transnationalen Räume werden durch die Kategorie *international* nicht erfasst.

Der Unterschied zwischen internationaler und transnationaler Geschichte wird zudem an der Debatte deutlich, die in den 1990er Jahren um den internationalen historischen Vergleich ausgetragen wurde. Diese Diskussion ging um die Frage, ob mit dem internationalen Vergleich eine methodische Operation abgewickelt werde, die allein durch ihre Konstruktion ihren Vergleichseinheiten, den Nationalstaaten, eine zu hohe historische Relevanz zuschreibe und damit Akteure und Prozesse außerhalb des nationalen Rahmens nicht erfasse. Durch den internationalen Vergleich, so die Kritiken, würden Oppositionen eingefroren, Identitäten und Synchronitäten postuliert, Differenzen vor Gleichartigkeiten privilegiert und Institutionen nationalübergreifend gleichgeschaltet. Damit wurde die Gefahr einer grundsätzlichen Aporie angesprochen: Der Versuch, den nationalstaatlichen Horizont zu überwinden, führe paradoxerweise zu einer Untermauerung und historiographischen Festigung der Nationen. In seinem inzwischen prominenten Aufsatz stellte Michel Espagne 1994 dem internationalen Vergleich daher die Analyse des kulturellen Transfers entgegen.¹⁷ Die Debatte um Transfer und Verflechtungen einerseits und dem Vergleich andererseits ist inzwischen in den Konsens gemündet, daß beide Ansätze einander ergänzen.¹⁸

14 K. K. Patel, Transnationale Geschichte – Ein neues Paradigma?, H-Soz-u-Kult, 02.02.2005, <<http://hsozkult.geschichte.huberlin.de/forum/id=573&type=diskussionen>>. Siehe auch ders., Überlegungen zu einer transnationalen Geschichte, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 52 (2004), S. 626-645.

15 A. Portes/L. Guarnizo/P. Landolt, The Study of Transnationalism. Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field, in: Ethnic and Racial Studies 22 (1999), S. 217-237, hier S. 219.

16 V. Amiraux, Acteurs de l’Islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses. Paris 2001.

17 M. Espagne, Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle, in: Genèses 17 (1994), S. 112-121; Th. Welskopp, Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte, in: Archiv für Sozialgeschichte 35 (1995), S. 339-367; D. Cohen, Comparative History: Buyer beware, in: Bulletin of the German Historical Institute 29 (2001), S. 23-33.

18 M. Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik, in: Comparativ 10 (2000), S. 7-41; J. Kocka, Comparison and Beyond, in: History and Theory 42 (2003), S. 39-44; J. Paulmann, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: Historische Zeitschrift 267, S. 649-685. Im Übrigen hat die Debatte (ohne dies zu benennen) wesentliche Punkte einer Diskussion aufgegriffen, die in der Ethnologie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert um „Galtons Problem“ kreiste.

Die transnationale Geschichte ist eine andere Antwort auf die angesprochenen Probleme. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß die „zuvor als statisch und ‚verwurzelt‘ betrachteten Konzepte der Grenzen, Nationalstaaten, Territorien und damit verbundenen Identitäten und Lebensweisen, die vor allem im 19. und 20. Jahrhundert ihre Ausformung und Legitimation erfahren haben, (...) im Zeitalter der Globalisierung keine Selbstverständlichkeit mehr“ darstellen.¹⁹

Aber auch mit dem Konzept einer transnationalen Geschichte sind nicht alle Probleme aus dem Weg geräumt. Michael Werner und Bénédicte Zimmermann haben darauf hingewiesen, daß auch bei der Analyse transnationaler Transfers jeweils ein Anfangs- und ein Endpunkt gesetzt würden, die meistens in nationalen Gesellschaften verortet würden. Auch hier sei letztlich die Gefahr gegeben, den nationalen Rahmen mit seiner Relativierung gleichzeitig wieder zu konsolidieren. Werner und Zimmermann schlagen daher das Verfahren einer *histoire croisée* vor – das jedoch auch schlichtweg als ein Plädoyer für selbstreflexives Arbeiten verstanden werden kann.²⁰

Wenn jedoch bereits für die transnationale Geschichte mit guten Gründen darüber debattiert wird, inwiefern der Bezugsgröße der Nation eine zu große Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird, dann sind diese Probleme für eine transkulturelle Perspektive, die sich auf das Zivilisationsparadigma bezieht, um so gravierender. Auch wenn man die Fragwürdigkeit des Kulturbegriffes, der hinter *transkulturell* steht, betont, ist dieser als Bezugseinheit weiterhin präsent: Mit dem Präfix *trans* lässt sich zwar eine Relativierung der Bezugskategorie erreichen, die Bezugskategorie selbst bleibt jedoch erhalten. Edward Saids Studie zum *Orientalismus* ist in einer solchen Aporie gefangen. Said definiert *Orientalismus* als „a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‚the Orient‘ and (most of the time), the Occident.“²¹ Said selbst reproduziert jedoch diese Dichotomie zwischen *Orient* und *Okzident*, indem er seiner Darstellung eben diese beiden Einheiten zugrunde legt. Der Okzident erscheint hier als kontinuierliche Größe, die sich durch den *Orientalismus* auszeichnet, der von Aischylos, Petrus Venerabilis und den „cluniazensischen Orientalisten“ im 12. Jahrhundert über Dante bis zu den modernen Orientalisten nach 1798 praktiziert worden sei, während der Orient aus Reichen (Perser, Umayyaden, Abbasiden etc.) besteht, die nicht als expandierende Mächte, sondern lediglich in ihrer Opferrolle, der Mißrepräsentation durch den

Francis Galton hatte 1889 nach einem Vortrag von Edward Burnett Tylor gefordert, daß dem transkulturellen Vergleich eine historische Analyse der Abhängigkeiten unter den Vergleichsobjekten vorangehen müsse. Siehe H. Kleinschmidt, Galtons Problem: Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 39 (1991), S. 5-22; A. Korotayev / V. De Munck, ‚Galton’s Asset‘ and ‚Flower’s Problem: Cultural Networks and Cultural Units in Cross-Cultural Research MI (Or, Male Genital Mutilations and Polygyny in Cross-Cultural Perspective)‘, in: American Anthropologist 105 (2003), S. 353-358; W. Knöbl, Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika, Frankfurt a. M. 2007.

19 B. Lüthi / B. Zeugin / Th. David, Transnationalismus – Eine Herausforderung für nationalstaatliche Perspektiven in den Kulturwissenschaften?, in: Traverse 12 (2005), S. 7-12.

20 M. Werner / B. Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 607-636.

21 E. Said, *Orientalism*. Western Conceptions of the Orient, London 1978, S. 2.

Okzident, erwähnt werden.²² Nun verwendet Said den Begriff *transkulturell* nicht – aber seine Operation entspricht der Aporie, die diesem Begriff inhärent ist.

Wir stehen also insgesamt vor dem Paradox, daß der löbliche Vorsatz, mit einem transkulturellen Horizont den „europäischen“ Horizont zu überschreiten und eurozentristische Perspektiven zu überwinden, das Zivilisationsparadigma mit all seinen eurozentristischen Implikationen, Zuschreibungen und Grenzen zwischen den „Kulturen“ zu bekräftigen droht. Die konsequente Antwort wäre nun, den Begriff *transkulturell* mit Bezug auf das Zivilisationsparadigma einfach fallen zu lassen. Kein Mensch hat vor 1800 von Kulturkontakten und -beziehungen geredet, niemand hat sich um „interkulturelle“ Kriege Gedanken gemacht. Warum sollten wir abstrusen Thesen wie Huntingtons *Kampf der Kulturen* durch eine Bekräftigung der vom Zivilisationsparadigma postulierten historischen Einheiten und deren Grenzen weiter Nahrung geben? Die Antwort liegt darin, daß das Zivilisationsparadigma seit dem 19. Jahrhundert eine diskursive Realität angenommen hat, indem es Organisation und Konzepte der akademischen Disziplin Geschichte auf vielerlei Ebenen prägt. Der Begriff *transkulturell* ist ein nützliches Etikett, um diese diskursive Realität kritisch zu reflektieren, damit die damit aufgestellten Grenzen und Bezüge nicht anachronistisch an das historische Material herangetragen werden. Eine transkulturelle Perspektive verstehe ich also nicht als einen Ansatz, der die Grenzen der „Zivilisationen“, sondern die historiographischen Grenzen problematisiert, die das Zivilisationsparadigma unserem Forschen und Denken auferlegt. Die implizite oder explizite Kritik an diesen Denkgrenzen kann, muß aber nicht zwingend unter dem Zeichen einer transkulturellen Perspektive geschehen.

IV.

Über das Problem der epistemologischen Vorrangstellung europäischer Konzepte, das man als „konzeptionellen Eurozentrismus“ bezeichnen könnte, ist bereits viel debattiert worden. Wie oben angedeutet, stellen einige Forschungsvorhaben, die transkulturell vorgehen, dieses Problem explizit in den Mittelpunkt. Vor allem die *Postcolonial Studies* haben die Frage, daß der Begriffsapparat der westlichen Kultur- und Sozialwissenschaften europäische Kategorien wie Moderne, Religion, Demokratie, Nation und bestimmte Zeitkonzeptionen universal setze, ohne zu bedenken, ob diese Begrifflichkeiten die außereuropäischen Verhältnisse angemessen erfassen, thematisiert – Dipesh Chakrabarty nennt die Dekonstruktion dieses Eurozentrismus die „Provinzialisierung Europas.“²³ Die diesbezüglichen Diskussionen um den Religionsbegriff sind ein besonders brisantes

22 Zu einer vernichtenden Kritik an Said siehe R. Irwin, *For Lust of Knowing. The Orientalists and Their Enemies*, London 2006. Irwins Kritik ist in den meisten Punkten stichhaltig. Obgleich Suids Buch zweifellos manche Irrwege eröffnet hat, halte ich es jedoch rückwirkend für einen wichtigen Beitrag im Rahmen einer Forschungsdialogik, der zentrale Probleme ins Blickfeld gerückt hat.

23 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton 2000 (2. Aufl. mit neuem Vorwort 2008).

Beispiel für die Fragwürdigkeit zentraler Kategorien europäischer Provenienz. Nachdem Talal Asad bereits grundlegende Kritik an der christlichen „Genealogie“ des Religionsbegriffes geübt hat, führt James Beckford diese Kritik für die Sozialwissenschaften weiter und schließt angesichts des einseitig westlich geprägten Religionsbegriffes dessen universale Anwendung aus.²⁴ Die Debatte um eurozentristische Universalbegriffe und ihre Tragfähigkeit im globalen Rahmen ist damit ein zentraler Bereich der transkulturellen Perspektive.

Allerdings kann sich die Kritik am Eurozentrismus selbst als eurozentristisch erweisen, wenn Europa eine ausschließliche Rolle in der Urheberschaft an der modernen Begrifflichkeit und dem Zivilisationsparadigma zugewiesen wird. Sebastian Conrad und Andreas Eckert weisen zu Recht darauf hin, daß Ende des 19. Jahrhunderts im Nahen Osten und Ostasien Zivilisationsentwürfe formuliert wurden, die gegen den „Westen“ gerichtet waren, und das gleiche gilt für andere Universalkonzepte und -entwürfe.²⁵ Der Islam als moderne, zivilisatorische Größe (die, im Gegensatz zu den anderen großen „Zivilisationen“ wie China, Indien, Japan und Europa als einzige durch eine Religion, nicht durch einen geographischen Terminus bezeichnet wird) ist eine Schöpfung dieser Zeit, in der Islamisten und Orientalisten in einer Verflechtungsgeschichte das Bild einer einheitlichen Zivilisation zeichneten.²⁶ Das muslimische und orientalistische *master narrative* Islam enthalten letztlich die gleichen Elemente: Die islamische Zivilisation ist mit dem Propheten Muḥammad urknallartig in die Weltgeschichte hereingebrochen, wobei die durch die frühen „Bürgerkriege“ gestellten Weichen die weiteren 1400 Jahre islamischer Geschichte bestimmten und die Merkmale der „islamischen Zivilisation“ (die fast ausschließlich über die Religion definiert werden) bereits festgelegt waren. Dem Goldenen Zeitalter folgten dann der Niedergang und die Fragmentierung der islamischen Welt im Hinblick auf die als authentisch islamisch postulierten und normativ eingefrorenen „Wesenszüge“ des Islam.²⁷ Die Einzäumung einer „islamischen Zivilisation“, die Betonung

24 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1997; J.-A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge 2003.

25 S. Conrad/A. Eckert, *Globalgeschichte, Globalisierung und multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt*, in: Dies./U. Freitag, *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt a. M. 2007, S. 7-52; C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought (1882–1945)*. New York 2007; U. Freitag, *Arabische Visionen von Modernität im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Die Aneignung von Universalien oder die Übernahme fremder Konzepte?*, in: J. Baberowski/H. Kaelble/J. Schriewer (Hrsg.), *Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel*, Frankfurt a. M. 2008, S. 89-117.

26 W. C. Smith, *The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development*, in: B. Lewis/P. Holt (Hrsg.), *Historians of the Middle East*. London 1962, S. 484-502.

27 M. Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*. Paris 1989 (deutsche Übersetzung der revidierten Auflage von 1992: *Der Islam. Annäherung an eine Religion*. Heidelberg 1999); A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993 (dt.: *Die Islamisierung des Islams. Imaginierte Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt a. M. 1996); Ders., *Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History*, in: Ders., *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest 2007, S. 185-266; J. Dakhli, *Le divan des rois. Le politique et le religieux en Islam*, Paris 1998; A. Höfert, *Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam*, erscheint in *Historische Zeitschrift* 287 (2008), 561-597.

ihrer Einzigartigkeit und Homogenität sowie ihrer „Überislamisierung“ (Aziz al-Azmeh) ist damit nicht nur eurozentristisch, sondern ebenso islamzentristisch.

Die insgesamt weltweite Verbreitung des Zivilisationsparadigmas²⁸ deutet darauf hin, daß verschiedene Ethnozentrismen darin aufgegangen sind, von denen der Eurozentrismus nur eine besondere Ausformung ist. Auch wenn aufgrund der europäischen Hegemonie im 19. Jahrhundert der Eurozentrismus eine zentrale Rolle spielte, wäre unser Blick verengt, wenn wir nur diesen betrachteten. Es wäre darüber hinaus voreilig, die Anwendung von Universalkategorien auf transkultureller Ebene von vornherein mit dem Verweis auf ihre eurozentristische Prägung generell zurückzuweisen. Ein transkultureller Horizont von Geschichte erfordert in jedem Fall übergreifende Kategorien, denen zwangsläufig eine homogenisierende und zugleich ausgrenzende Tendenz inhärent ist. Christopher Bayly hat in seiner Globalgeschichte darauf hingewiesen, daß die entsprechenden postmodernen oder postkolonialen grundlegenden Kritiken an derartigen Metakategorien und -erzählungen selbst mit Meta-Erzählungen arbeiteten, ohne diese explizit zu machen.²⁹ Eine transkulturelle Geschichte muß mit einer generalisierenden Perspektive arbeiten, die den Dynamiken der kulturalistischen Narrative und der diversen Ethnozentrismen entgegenwirkt – ohne dabei jedoch die individualisierende Perspektive aus den Blick zu verlieren, die fragt, welche euro- und ethnozentristischen Bestandteile in den verwendeten Universalkategorien dem konkreten historischen Material nicht gerecht werden.

Neben dem konzeptionellen Euro- und Ethnozentrismus spielt der institutionelle Eurozentrismus bei der Schaffung und Reproduzierung von Asymmetrien zwischen „Europa“ und „Nicht-Europa“ eine wichtige Rolle, da diese Dichotomie dem akademischen Disziplinenkanon, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, zugrunde liegt. Danach befassten (und befassen) sich Geschichte, Philosophie, Soziologie, Politik- und Literaturwissenschaft in Westeuropa vorrangig mit der „westlichen Kultur“, während die „nicht-westlichen“ Kulturen entweder insgesamt von der Anthropologie beziehungsweise Ethnologie (die „europäische Ethnologie“ ist ja eine jüngere Teildisziplin) oder jeweils von den Spezialdisziplinen der Sinologie, Indologie, Islamwissenschaft und so fort erforscht werden. Aus dieser Konstellation ergibt sich für die Geschichte vor 1800 ein hoher Grad an Differenzierung und eine quantitativ überragende Vorrangstellung der westeuropäischen Geschichte. Diese Asymmetrie zeigt sich beispielsweise bei Vorträgen zur außereuropäischen Geschichte vor einem fast ausschließlich an der westeuropäischen Geschichte geschulten Auditorium. Der oder die Vortragende muß zunächst viel Hintergrundwissen erläutern, das für die westeuropäische Geschichte gewöhnlich vorausgesetzt werden kann, hat daher nur wenig Raum für eine komplexe und differenzierende Fragestellung und muß sich nach dem Vortrag üblicherweise Fragen stellen, die den Vortragsgegenstand vor allem in Bezug auf Europa setzen. Solche Fragen machen häufig

28 Für weitere Beispiele siehe Conrad/Eckert, *Globalgeschichte* (wie Anm. 25), S. 46-48.

29 Ch. A. Bayly, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1900*. Frankfurt a. M./New York 2006 (engl. 2004), S. 22.

(West-)Europa zum Maß aller Dinge, wenn vorrangig nach möglichen Einflüssen europäischer Phänomene auf den Untersuchungsgegenstand gefragt wird oder Thesen über vermeintliche Defizite der außereuropäischen Geschichten aufgestellt werden.

Auf der anderen Seite hat diese Asymmetrie zuweilen zur Folge, daß bei (meistens von „allgemeinen“ HistorikerInnen vorgenommenen) transkulturellen Vergleichen die europäische Seite überaus differenziert, die außereuropäische Seite recht pauschal und eindimensional betrachtet wird. Margrit Pernau warnt mit guten Gründen vor einer „history light“, wenn sich das begrüßenswerte Interesse von „allgemeinen“ HistorikerInnen für die außereuropäische Geschichte allein im Mut zum groben Pinselstrich manifestiere und die üblichen etablierten Standards differenzierten und quellengestützten Arbeitens außerhalb Westeuropas auf einmal ihre Relevanz verlören.³⁰ Die Durchführung transkultureller Vergleiche kann daher anhand einiger allgemeiner Merkmale einer kritischen Nachfrage unterzogen werden: Wenn das zu vergleichende Phänomen auf der außereuropäischen Seite als stagnierendes Element, zeitlich und regional undifferenziert sowie eindimensional dargestellt wird, ist es wahrscheinlich, daß hier „history light“ praktiziert wurde. Es sollte zur Prämisse werden, in allen historischen Gesellschaften Komplexität vorauszusetzen und danach zu suchen.

Eine andere Folge der akademischen Disziplinengrenzen innerhalb eines institutionellen Eurozentrismus wird recht plastisch an der Grenzziehung zwischen der (Spät-)antike und dem Islam deutlich. Die Meistererzählung Europa beansprucht das Erbe der Antike weitgehend ausschließlich für sich, während dieses im Islam, abgesehen von einer gewissen Wirkung in der islamischen Philosophie, angeblich keine Rolle gespielt habe. Die Fächergrenzen unterstützen die Postulierung solcher Kontinuitäten und Brüche, denn es gibt nur wenige HistorikerInnen, die über Latein-, Griechisch- und Arabischkenntnisse verfügen, um diese *opinio communis* in Frage zu stellen. Wie die Forschungen von G. W. Bowersock, Peter Brown und Garth Fowden gezeigt haben, gibt es jedoch keinen Grund, von einem derartigen Bruch zwischen der Antike und dem Islam auszugehen.³¹ Nach Hugh Kennedy unterscheidet sich der Islam bezüglich der Kontinuität zur Spätantike nicht vom Christentum, auch wenn die akademischen Fächergrenzen und die damit etablierten Sprachbarrieren zur Überbetonung islamischer (und, *vice versa*, europäischer) Einzigartigkeit geführt hätten. Ein weiterer Grund dafür, daß dieses kontinuierliche Element im Islam häufig übersehen werde, liege darin, daß der Islam meistens mit dem Byzanz des 4., nicht des 7. Jahrhunderts verglichen werde – obgleich die dazwischen liegenden drei Jahrhunderte natürlich viele Veränderungen mit sich gebracht hätten. Am Beispiel der „islamischen Stadt“ zeigt Kennedy sehr eindrücklich, wie eine Ausblendung mehrerer Jahrhunderte zwangsläufig zu einer starken Kontrastierung zwischen der Antike und dem Islam führt. Traditionellerweise werde das Modell einer antiken Stadt

30 M. Pernau, Global history – Wegbereiter für einen neuen Kolonialismus?, in: H-Soz-u-Kult, 17.12.2004, <http://hsoz-kult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=572&type=diskussionen> (Zugriff 16. August 2008).

31 G. W. Bowersock/P. Brown/O. Grabar (Hrsg.), Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World. Cambridge, Mass./London 1999.

mit ihren offenen Foren, Tempeln, Theatern und großen Bädern der Vorstellung einer „islamischen“ Stadt mit engen, gewundenen Straßen, engen Suqs und nach außen abgeschlossenen Häusern gegenübergestellt. Die Muslime, so Kennedy, hätten jedoch nicht die antike, sondern die *spätantike* Stadt geerbt, in der bereits vor dem Aufkommen des Islams mit dem Verlust der politischen Autonomie die groß angelegten offenen Räume der Antike durch enge Straßen, abgeschlossene Häuser und Kirchen als einzige öffentliche Räume ersetzt worden waren.³²

V.

Im Etikett eines „transkulturellen“ Ansatzes innerhalb der Geschichte liegen also sowohl Chancen als auch Gefahren. Wenn *transkulturell* lediglich als Synonym für *interkulturell* gebraucht wird, werden *a priori* die Einheiten des Zivilisationsparadigmas postuliert. Die Gefahr, damit historiographische Grenzen festzuschreiben, ist beim Konzept der *Transkulturalität* (in Bezug auf das Zivilisationsparadigma) weiterhin vorhanden – denn solange „Kultur“ im Sinne von Zivilisation im Begriff *transkulturell* enthalten ist, spielt sie als Bezugseinheit der historischen Analyse unweigerlich eine Rolle. Die diskursiven Auswirkungen des Zivilisationsparadigmas auf Konzepte und institutionelle Organisation der akademischen Geschichtswissenschaft sind jedoch so gravierend, daß es nützlich ist, diese Folgen explizit mit dem Konzept einer transkulturellen Perspektive zu berücksichtigen. Wie ich an anderer Stelle im Hinblick auf Europa und den Nahen Osten im Anschluß an andere Forschungen zu zeigen versucht habe, hat das Zivilisationsparadigma eine Matrix geprägt, die implizit die Parameter so setzt, daß auf vielschichtige Weise die bekannte Trope des dynamischen, komplexen Europa gegenüber dem stagnierenden und erstarrten Nicht-Europa reproduziert wird, wenn diese Präfigurationen nicht bewusst konterkariert werden.³³ Das Etikett einer transkulturellen Geschichte sollte daher als Aufforderung verstanden werden, über das Zivilisationsparadigma hinaus zu gehen und es als nur eine mögliche Interpretation von Geschichte zu verstehen. Insofern handelt es sich bei dem Begriff *transkulturell* um ein vorübergehendes Hilfskonstrukt, das sich auf die derzeitige Forschungssituation bezieht, nicht um die Einführung einer neuen analytischen Kategorie wie *gender*. Das Projekt einer Provinzialisierung Europas steht vor vielfachen institutionellen und konzeptionellen Problemen, erfordert aber letztlich keinen Paradigmenwechsel, sondern lediglich die konsequente Anwendung des geschichtswissenschaftlichen Prinzips selbstreflektierten Arbeitens.

32 H. Kennedy, Islam, in: ebd., S. 219-237. Siehe auch A. Al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics. London 1997.

33 Höfert, Europa und der Nahe Osten (wie Anm. 27).