

**Larisa Schippel**

## Zwischen Konsens und Entgrenzung: Zur Transkulturalität des kommunikativen Handelns.

---

1&2/2020  
DOI: 10.25365/cts-2020-2-1-09

Herausgegeben am / Éditée au /  
Edited at the: Zentrum für  
Translationswissenschaft der  
Universität Wien

ISSN: 2617-3441

*Bei diesem Beitrag handelt es sich um Larisa Schippels Vorlesung zum Antritt der Professur für Transkulturelle Kommunikation, gehalten im Rahmen des Hieronymustages am Zentrum für Translationswissenschaft der Universität Wien, 4. Oktober 2011. Der Text ist unveröffentlicht, enthält aber aus Sicht der Redaktion grundlegende Überlegungen zur transkulturellen Betrachtung von Phänomenen der Translation, die wir so wiedergeben wollten, wie sie vor zehn Jahren vorgetragen wurden.*

**Larisa Schippel**

## Zwischen Konsens und Entgrenzung: Zur Transkulturalität des kommunikativen Handelns

*„...Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,  
der uns beschützt und der uns hilft zu leben.  
Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,  
an keinem wie an einer Heimat hängen.“*  
(Hermann HESSE: Stufen)

Mein Anfang hier in Wien ist in mehrfacher Weise ein relativer: Zum einen ist er bereits ein Jahr alt. Und es gibt naturgemäß ein Davor, das meinen Neuanfang ermöglicht und prägt. Da waren bereits einige durchschrittene Räume, die zunächst sprachwissenschaftliche Namen trugen und wo eine syntaktische Dissertation entstand, die wie die Disziplin als Ganze just die Textebene erklimmte. Währenddessen begann sich in einer kleinen Kammer nebenan etwas herauszubilden, was noch kein Türschild trug, vielfach belächelt und ironisch kommentiert, was aber vieles mit meinem Dolmetschen und Übersetzen außerhalb der Universität zu tun zu haben schien. Übersetzungswissenschaftler nannten wir uns, mitunter trotzig, und wir waren überzeugt von unserem Tun. Der Text war uns das definitorische Minimum. Die **funktionale** Perspektive ließ uns später neue Gemeinsamkeiten mit der Sprachwissenschaft finden. In den **kulturellen** Räumen fanden sich neue Bündnisse. Den Fokus auf die Medien zu richten oder besser: die **Medialität** von Kommunikation ernst zu nehmen und die medialen Inszenierungen in Wort und Bild zu ergründen, führte zu Nachlesbar-Monographischem und alles zusammen letztlich auch nach Wien.

Und nun heißt der nächste Raum, den es gilt, „heiter zu durchschreiten“, also Transkulturalität? Nach Multi- und Inter- nun also Trans? Die üblichen Stichworte heißen: Globalisierung, Transfer, Hybridität etc. Sicher ist der Kulturbegriff, der die Grundlage liefert und für renovierungsbedürftig gehalten wird, umstritten und führt zugleich in ein etymologisches Dilemma.

Üblicherweise wird auf seine noble lateinische Abstammung verwiesen. Aber mit dem Adel der Geburt ist es ja nicht getan, denn sein begriffliches Eigenleben führte bekanntlich zu Herders Vorstellung von den Kugeln, die einander abstoßen, wenngleich sie für ihn alle gleichermaßen wertvoll waren, die Kulturen. Die Vereinnahmung für nationalistische und kriegerische Zwecke ist nicht ihm anzulasten, mündert dennoch durch die Zeiten und Disziplinen und führt auch, ja, zu Thomas Mann, der in seinen „Gedanken im Kriege“, dem von 1914 nämlich, einen Gegensatz zwischen Zivilisation und Kultur aufmacht, um diesem dann die Gegensätze Frankreich und Deutschland, Voltaire und Friedrich, verdorbene Vorkriegsgesittung und Krieg

zuzuordnen. „Kultur ist“, schreibt Thomas Mann, „Geschlossenheit, Stil, Form, Haltung und Geschmack, ist irgendeine geistige Organisation der Welt“ (MANN 1914: 195), und er bedient mit dieser Entgegensetzung die militante Abgrenzung und kriegslüsterne Befürwortung des Krieges gegen Frankreich, die ich uns hier erspare – dieser Text aus der *Neuen Rundschau* vom November 1914 führte bekanntlich zum schweren Zerwürfnis zwischen den Mann-Brüdern und wurde zu Thomas Manns Lebzeiten nicht mehr nachgedruckt.

Kultur ist also kein „unschuldiger“ Begriff, was ja offenbar auch Niklas Luhmann zu seinem gern zitierten Bonmot veranlasste, Kultur sei „einer der schlimmsten Begriffe“, die jemals erfunden worden seien (BURKART 2004: 14). Clifford Geertz fragte nach den Jugoslawienkriegen „Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?“ (GEERTZ & ENGELMANN 1996: 25). Es gibt also viele Gründe für ein „Unbehagen“ in und mit der Kultur. Stöbert man im Internet nach Transkulturalität, die ja offenbar das Unbehagen an der Kultur heilen soll, stößt man auf die verschiedensten Allianzen: transkulturelle Medizin, transkulturelle Pflege, transkulturelle Psychologie, im Französischen tritt die *transculturalité* meist im Umfeld von Migration und neuen Identitäten in den *Banlieues* auf.

Wenn mit Gille Deleuze „die Philosophie die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen ist“ (DELEUZE & GUATTARI & SCHWIBS 2000: 6), dann ist der Jenaer Philosoph Wolfgang Welsch seiner Aufgabe nachgekommen, denn der Begriff der Transkulturalität bzw. der transkulturellen Kommunikation wird allenthalben auf ihn zurückgeführt. Das *Transkulturelle online-Portal* des Instituts für Kommunikationsforschung IKF Luzern zitiert Welsch:

*„Kulturen bilden keine homogenen und kohärenten Einheiten, sondern sind untereinander verflochten, vermischt und vernetzt und zeichnen sich intern durch eine Pluralisierung möglicher Identitäten aus.“ Sie haben deshalb gemäß Welsch „eine neuartige Form angenommen, die durch die klassischen Kulturgrenzen wie selbstverständlich hindurchgeht.“<sup>1</sup>*

Das gilt dann auf der Makroebene der Kulturen, wie auf der Mikroebene der Individuen. Welsch definiert den Menschen als kulturellen Mischling und weist damit auf die verschiedenen Bezugskulturen hin. Er bezieht sich auf Ludwig Wittgenstein, wonach Kultur dort vorliege, wo eine geteilte Lebenspraxis bestünde. Jedes Individuum ist somit durch unterschiedliche kulturelle Anteile geprägt (Familie, Schule, Beruf, Nation, Freizeit etc.) und muss diese im Rahmen der Identitätsbildung miteinander verbinden. Diese transkulturelle Übergangsfähigkeit, meint er, sei die Bedingung für unsere Identität, Autonomie und Souveränität.

Nicht so wahnsinnig neu, mag man denken ...

In einer neueren Publikation legt Welsch die Betonung stärker auf die Unterscheidung zwischen dem *Inhalt* des Kulturbegriffs und der Extension des Begriffs: Inhaltlich stehe Kultur „für diejenigen Praktiken [...], durch welche die Menschen ein

---

<sup>1</sup> <http://www.transkulturelles-portal.com/index.php/8>; letzter Zugriff: 18. März 2012. (Hinweis der Herausgeber: der Text, zu dem dieser Link führte, ist dort nicht mehr zu finden. Die grundlegend ähnlichen Ideen sind aber zu finden in Welsch 2010: 43).

menschentypisches Leben herstellen. Diese inhaltliche Bedeutung umfasst Alltagsroutinen, Kompetenzen, Überzeugungen, Umgangsformen, Sozialregulationen, Weltbilder und dergleichen“. „Zweitens“, heißt es, „haben wir aber, von ‚Kultur‘ sprechend, in den meisten Fällen auch eine geographische oder nationale oder ethnische *Extension* dieser Praktiken im Sinn. ‚Kultur‘ bezieht sich hier auf die Ausdehnung derjenigen Gruppe (oder Gesellschaft oder Zivilisation), für welche die betreffenden kulturellen Inhalte bzw. Praktiken charakteristisch sind“ (WELSCH 2010: 39). Und genau hier liegt meines Erachtens eines der bisherigen Probleme im Umgang mit herkömmlichen Kulturbegriffen! Mit dem Aufkommen jenes „folgenreichen Konzepts“, wie Benedict Anderson (ANDERSON 1988) es nannte, der Nation, wird der Kulturbegriff für nationale Ziele konstruiert, benutzt und für nationalistische Zwecke vereinnahmt. Die begriffliche Eingrenzung des „Einenden“ ermöglichte und verlangte offenbar immer auch das begriffliche Ausgrenzen des Anderen, des Fremden oder eben auch des Feindes – siehe Thomas Mann. Die Gefahr kommt ja nicht nur von den bekannten Nationalisten, sondern der Nationalismus lauert in der kleinsten Zeitungsnotiz, wenn es heißt, des Motorradiebstahls seien zwei polnische Täter überführt worden, oder wenn uns die Schuldenmacherei und Korruption der Griechen allabendlich im Fernsehen als Ursache allen Übels präsentiert wird.

Wenn also der Kulturbegriff problematisch geworden ist, so problematisch, dass Welsch auch auf Interkulturalität und Multikulturalität verzichten will, da sie dennoch beim Basisbegriff der Kultur bleiben, wieso und unter welchen Bedingungen sollte das dann beim Begriff der Transkulturalität anders sein? Dabei scheint die exklusive Zuordnung der Begriffsbildung zu Wolfgang Welsch zumindest sehr deutschzentriert, denn die Lateinamerikawissenschaften benutzen den Begriff der *transculturalidad* bereits viel länger.

Ich möchte stellvertretend die Lesart von Transkulturalität erwähnen, wie ich sie beim kubanischen Ethnologen Fernando Ortiz fand, und zwar in seinem Text aus dem Jahre 1940 – *Fortschritt hängt bekanntlich davon ab, dass wir nicht einfach vergessen, was man schon wusste*. Ortiz' Text, versehen mit einem Vorwort von Bronislaw Malinowski, dem Vater des Prinzips Teilnehmender Beobachtung, erschien 1987 in der wunderbaren deutschen Übersetzung von Maralde Meyer-Minnemann als *Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput* im Inselverlag Frankfurt am Main. Für Ortiz sind Tabak und Zucker einerseits die beiden Säulen, auf denen Kubas Wirtschaft ruht, zugleich aber auch die kulturellen Kontrapunkte kubanischer Lebensweise:

*„Tabak und Zucker sind beides Produkte aus dem Pflanzenreich, die angebaut, verarbeitet, gehandelt und schließlich mit großem Genuß durch die menschlichen Mäuler konsumiert werden.*

*Zudem sind sowohl in der Tabak- als auch in der Zuckerproduktion dieselben vier Elemente zu erkennen: **Erde, Maschine, Arbeit und Geld**, deren Kombination in den verschiedenen Varianten ihre Geschichte bildet. Vom Samen im Schoße der Erde jedoch bis zu ihrem Tod durch den menschlichen Konsum verhalten sich Tabak und Zucker fast immer antithetisch.*

*[...] Der Zucker kommt in Wasser gelöst als Sirup zum menschlichen Verbraucher, der Tabak gelangt durch das Feuer zu ihm, das ihn, zu Rauch verwandelt, ver-*

*flüchtig. Der eine ist weiß, der andere braun. Der Zucker ist süß und geruchlos, der Tabak ist bitter und duftet. Ein ständiger Kontrast: Nahrung und Gift, Wecken und Einschlafen, Energie und Träumerei, Lust des Fleisches und Genuß des Geistes, Sensualität und Spiritualität, Appetit, der gestillt wird, und Illusion, die sich in Rauch auflöst, Lebenskalorien und Phantasiewolken, alltägliche und anonyme Gewöhnlichkeit von der Wiege an und aristokratisch individueller Markenname auf der ganzen Welt [...] Zuckerrohr ist ein Werk der Götter, Tabak eines der Dämonen. Sie ist Tochter des Apoll, er ist Proserpinas Ausgeburt ...“ (ORTIZ /MEYER-MINNEMANN 1987: 11f.)*

Ortiz bleibt nun nicht bei der Bedeutung von Tabak und Zucker für Kuba stehen, sondern verfolgt, wie die beiden Produkte ihren Charakter, ihren Wert, ihre Konsumweise, ihre Genussformen und damit ihre Symbolkraft bei ihrem Weg in und durch die Welt verändern, wie das Zusammentreffen von amerikanischer und europäischer Kultur beide veränderte. Diese für ihn „denkwürdigen und originellen Transkulturationsphänomene“, des *tránsito vital de culturas* führten im Ergebnis zu einem Kulturaustausch, mit einem Geben und Nehmen, aus dem beide Seiten verändert hervorgehen.

In Untersuchungen im Umfeld des Kulturkanals ARTE wird dieses Phänomen als massenmedial-interkultureller Ansatz bezeichnet, meint aber im Kern etwas Ähnliches, das sich aus den Erfahrungen des europäischen Kulturkanals speist, wenn es bei Oliver Hahn heißt, dass „das Phänomen der massenmedialen Interkulturalität über eine statische Koexistenz der Kulturen *nebeneinander* hinaus“ gehe (HAHN 1997: 47). Massenmediale Interkulturalität bezeichne vielmehr eine dynamische Existenz der verschiedenen „Kulturen gewissermaßen *zwischen-einander*, also nicht nur als Beziehung zwischen verschiedenen Nationalkulturen, sondern auch innerhalb einer einzigen Gesellschaft [...] eine wechselseitige interaktive Durchdringung der verschiedenen Kulturen“ (HAHN 1997: 47), so wie wir sie vergleichsweise aus sprachlichen Kreolisierungsprozessen seit langem kennen.

Und wo lägen dann Wittgensteins geteilte Lebenswelten bzw. wie sieht Luhmanns gemeinsamer Symbolhaushalt aus, Habermas' Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationspartner gegenseitig mit Interpretationen versorgen?

Der gesamte Prozess der kulturellen Entwicklung und der damit einher gehenden Identitätsbildungen beruht immer, so wie es Dietrich Busse exemplarisch mit seiner diskurssemantischen Grundfigur (BUSSE 1997: 17-35) vorgeführt hat, auf Konstruktionen des Eigenen und des Fremden, des Ego und Alter Ego, des WIR und SIE.

*„Kulturelle Identität beruht auf einer solchen Grenzziehung. Sie legt die Zugehörigkeit fest, die auf gemeinsamen Grundüberzeugungen, Traditionen, Wertesystemen, mentalen Dispositionen, bewussten Vereinbarungen, kurz: auf all dem beruht, was man eine kulturelle Lebensform nennt. Jenseits dieser Grenze leben ‚die Anderen‘. Die kulturelle Konstitution des Eigenen ist zugleich immer auch, oft implizit, eine Konstitution des Anderssein des Anderen.“ (RÜSEN 2007: 49)*

Das, was in der Vergangenheit als kulturell-menschheitliche Utopie besungen wurde

– „alle Menschen werden Brüder“ – und nie eine empirische Qualität erhielt, gerät nun zu einer kulturell-realen Herausforderung, soll nicht der „Clash of Civilizations“ zur alles bestimmenden Realität werden, denn er ist in diese Prozesse der kulturellen Identitätsbildung quasi eingeschrieben.

Wenn nun im Zuge der Globalisierung ein menschheitliches, ein universales „Wir“ entstehen soll, müsste es ja quasi als ein „Wir“ ohne „Anderes“ konstituiert werden – wenn das überhaupt geht. Es ist wohl ohne historisches Vorbild. Das heißt, aus der Rückschau gewinnen wir keine Wegweiser für den Pfad, den wir beschreiten könnten. Nur in der Kunst haben wir offenbar Anknüpfungspunkte für wahrhaft Universelles, und zwar weil sie von den Zwängen der Realität entlastet ist. Aber was sich denken lässt, könnte ja auch den Weg in die Wirklichkeit finden ...

Es ist sicher kein Zufall, dass seit einiger Zeit verstärkt auf Karl Jaspers Konzept der „Achsenzeit“ Bezug genommen wird, weil die Frage aufkommt, ob die Qualität des Umbruchs, der mit der Entstehung des „Global village“ einhergeht, achsenzeitliche Parallelen aufweist. (Also doch eine Rückschau!)

Müssten dann nicht zunächst einmal alle Konstruktionen der Vergangenheit, die auf das „Wir“ und die „Anderen“ gerichtet waren, neu überdacht, neu geprüft und mehrheitlich wohl auch ersetzt werden durch transkulturelle Konstruktionen? Genauswenig zufällig ist es, dass gerade der Historiker Jan Rüsen die Möglichkeit einer derartigen **inkludierenden** Menschheitskonzeption sieht, wenn er (sehr vorsichtig) formuliert, dass die kulturelle Differenz und Vielfalt als Individualisierung des Menschlich-Allgemeinen angesehen werden sollte:

*„die Härte der Wirklichkeit in der kulturellen Differenz“, heißt es bei Rüsen, „lässt sich durch inkludierende Menschheitskonzeptionen in eine **Zivilisierungsleistung** kultureller Identitätsbildung aufnehmen. Erst dann würde die normative Qualität des Menschseins wahrhaft universell werden, ohne die Differenzen ihrer kulturellen Ausprägung aufzuheben. Dieses Individualisierungskonzept führt gerade nicht zu einem interkulturellen Relativismus, sondern zu einer Reformulierung universalistischer Geltungsansprüche im Blick auf die Differenz. Sie wird nicht durch Abstraktion **aus dem Blick** gebracht, sondern durch Verstehen unter der regulativen Idee der Wechselseitigkeit anerkannt“ (RÜSEN 2007: 53).*

Vor diesem Hintergrund ist es dann auch nicht als Zufall anzusehen, dass in der modernen Literatur, im Film und auch auf dem Theater ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen in immer größerer Zahl auftauchen. Und wie wir kürzlich bei der Tagung *Transfiction* hier am Zentrum erleben durften, sind es häufig genug Gestalten, die in den Zwischenräumen siedeln und Identitätskonflikte mit sich selbst und ihren Umgebungen austragen. Nehmen wir diese ästhetischen Figuren einer Zwischenweltbevölkerung ernst und respektieren damit Kunst als eine Weise der Erkenntnis, lässt sich wohl ohne Selbstüberhebung annehmen, dass sie sinnbildlich genau für Rüsens „Verstehen unter der regulativen Idee der Wechselseitigkeit“ stehen – mit all den erheblichen Schwierigkeiten dieser veränderten Verortung in der Welt. Es sind offenbar gerade die Mühen der De-Territorialisierungen und Re-Territorialisierungen, von denen sie in die Texte, auf die Bühne und die Leinwand getragen und als Indivi-

duen verändert werden – nicht immer, oder nicht einmal überwiegend, wären das sympathische Figuren, durchaus nicht. Symbolisch stehen sie offenbar für den verinnerlichten Transfer, für ein „Zwischen-Einander“.

Wenn wir also bestimmen wollen, was der Begriff der Transkulturalität im translativwissenschaftlichen Umfeld zu leisten hat – und darin sehe ich meine Aufgabe am heutigen Abend – dann stellt sich die Frage nach den Transferprozessen, die wir mit Translationen leisten und welche Wirkungen sie auf die „Transkulturalisierung“ von Identitätskonstruktionen haben.

Im wissenschaftlichen Umfeld befassen sich verschiedene Disziplinen mit dem Wissenstransfer. Zunehmend kritisch wird die anfängliche statische Vorstellung von einem Transport quasi fertiger Inhalte an einen anderen Ort unter die Lupe genommen. Michel Espagne bemerkte anlässlich einer Podiumsdiskussion, dass die Einführung italienischer Architektur in Dresden im 17. und 18. Jahrhundert aus dieser keine „italienische“ Stadt gemacht habe, obwohl man das mit dem Elbflorenz suggerieren wollte, und betont dann die „Verflechtungen“ und den Prozesscharakter (ESPAGNE 1999). Doch auch das von ihm vorgelegte Kulturtransfermodell kommt mit den drei Basisgrößen Ausgangskultur, Vermittlungsinstanz und Zielkultur aus und bleibt damit weitgehend linear (vgl. ASH 2006: 183). Mitchell G. Ash zielt daher in der Kritik an linearen Vorstellungen vor allem auf die Änderungen am **Inhalt** während des Transfers, der durch Migration von Menschen, aber auch durch Transfer von Gegenständen – wie etwa Büchern oder eben auch von Tabak und Zucker, um bei Ortiz zu bleiben – entsteht. Bourdieu hatte schon in der Absicht, die „circulation internationale des idées“ in den Sozialwissenschaften zu verbessern, festgestellt, wie zahlreich die Einflussfaktoren auf die zirkulierenden Wissensbestände sind: Welche Funktion hat der Text in der Ausgangskultur, wer wählt ihn aus für die Übersetzung, wer übersetzt, wer publiziert ihn, wer schreibt das Vorwort (BOURDIEU 2002: 3-8) – die Reihe ließe sich weiter fortsetzen. Und welche Wirkung kann er beim Zielpublikum entfalten und welche entfaltet er tatsächlich?

Am Beispiel der Übersetzung von „Hitlers willigen Vollstreckern“ aus dem Amerikanischen ins Deutsche – Klaus Kochmann war der Übersetzer – lässt sich demonstrieren, dass die diskursive Aufnahme**bereitschaft** beim Zielpublikum eine entscheidende Größe sein kann. Die Kochmann-Übersetzung war – meiner Kenntnis nach – schon zwei Mal Gegenstand einer übersetzungswissenschaftlichen Analyse. So benutzt Juliane House sie im überarbeiteten Modell zur Qualitätsevaluierung und kommt zu dem Schluss, der Übersetzer wäre besser beraten gewesen, hätte er keinen kulturellen Filter in der Übersetzung benutzt, sondern eine offene, also als Übersetzung erkennbare, quasi eine ausgangstextorientierte Übersetzung vorgenommen. Die Erwartung besteht darin, dass „Der Spiegel“ dann womöglich nicht als Aufmacher gewählt hätte: „Übersetzung glättet Goldhagens Thesen“ (HOUSE 1997).

Ich glaube, dass diese Einschätzung viel zu kurz greift, denn der Übersetzer Klaus Kochmann hatte gar keine Chance. Er hätte die Idealübersetzung (was immer das sein mag!) abliefern können, sie wäre der Sündenbock gewesen, da aus Gründen der politischen Korrektheit der Text und sein Autor Daniel Goldhagen nicht zu stark kritisiert werden sollten. Aber in Deutschland hat man das Thema Faschismus und

Shoa abgelegt! Es ist bearbeitet. Der Diskurs hat sich gesättigt zur Ruhe begeben. Das Thema wird lediglich noch in Denkmäler gegossen oder gehämmert – eins für die Juden, eins für die Sinti und Roma, eins für die deportierten jüdischen Kinder ... Und da kommt ein amerikanischer Jude, Sohn von Opfern der Shoa, und will die Diskussion neu entfachen – ein neuer Historikerstreit? Nein, danke! Und gestritten wird ja nicht wirklich, der Text soll weg! Daher ist die Übersetzung schlecht! Eine neue Variante des alten Spiels vom *traduttore – traditore*. Es geht um das Verhältnis von Text und Diskurs – man haut den Sack und meint den Esel. Der deutsche Historikerdiskurs zum Thema Shoa hat seine Lesarten festgelegt. Susanne Lauscher hat das schön herausgearbeitet: Qualität ist ein soziales Konstrukt! Und entsprechend wird sie zuerkannt oder aberkannt (LAUSCHER 2006: 55-73).

Bevor jedoch die Rolle der Translation und ihre Bedeutung diskutiert wird, müsste zunächst nach den Formen, den möglichen Manifestationsweisen von Transkultureller Kommunikation geschaut werden.

Aus meiner Sicht können das die folgenden sein:

**Körpersprachliche** Kommunikation scheint transkulturell sein zu können, von den darstellenden Künsten hat es wohl auch deshalb das Ballett im internationalen Raum am leichtesten. Die begrenzte Reichweite dieser Kommunikationsform führte aber schon zu Beginn der Menschheitsgeschichte zu ihrer Abwahl und zur Entscheidung für die Lautsprache. Dennoch ist sie durchaus eine, wenn auch beschränkte Kommunikationsform, wenn wir an das berühmte *Reden mit Händen und Füßen* denken, und bei Ethnologen steht sie hoch im Kurs, weil wir uns offenbar körpersprachlich weitaus weniger verstellen können als verbalsprachlich. Körpersprachliche Äußerungen liefern Ethnologen mitunter das Korrektiv für den Wahrheitsgehalt sprachlicher Äußerungen. Als alleinige Form der Kommunikation mangels gemeinsamer lautsprachlicher Zeichenvorräte ist sie allerdings recht beschränkt.

**Mehrsprachigkeit** ist eine weitere Form kulturenübergreifender Kommunikation. Individuelle Mehrsprachigkeit – eine der von der EU stark geförderte Form – wie weit reicht sie? Selbst die sogenannten Sprachgenies – ihre selbst behauptete oder zuerkannte sogenannte „perfekte“ Sprachbeherrschung lässt sich im Normalfall an einer Hand, selten an beiden Händen abzählen. Angesichts der Sprachenvielfalt auf der Welt also eine zumindest begrenzte Form. Die kollektive Mehrsprachigkeit beschränkt sich meist auf Zweisprachigkeit, selten sind es mehrere Sprachen. Dabei gehe ich nicht auf die Qualität dieser kollektiven Mehrsprachigkeit ein, auf die Reichweiten des mehrsprachigen Kommunikationsvolumens. Ich habe zwar beispielsweise in der Bukowina beeindruckende Sprecherinnen erlebt, wie etwa eine Verkäuferin in einem Dorfladen, die mit ihren Kunden der Reihe nach – je nach Kunde – Ukrainisch, Ungarisch, Rumänisch, Russisch oder Deutsch sprach und auf meine Frage, wie viele Sprachen sie denn spreche, mir die Frage zurückgab. Als ich dann Französisch anführte, meinte sie, ja Französisch und Englisch habe sie an der Handelsschule auch gelernt. Wie weit allerdings eine solche zunächst beeindruckende sprachliche Performanz reicht, lässt sich so nicht sagen. Wenn andere als die gewohnten Kommunikationssituationen bedient werden müssen, werden zumeist Grenzen sichtbar.



Also die **Lingua-franca**-Kommunikation, die ja heute nahezu automatisch Englisch heißt – für manchen die Zauberformel schlechthin. Diese Kommunikationsform scheint – ich bin hier sehr vorsichtig – vor allem in verschiedenen Fachkommunikationssituationen recht gut zu funktionieren. Aber tut sie das nicht vor allem deshalb, weil wir dort Fachgemeinschaften haben, deren gemeinsame diskursive Wissensstruktur den Hintergrund bildet, weil die Kommunikation dort in einem internationalen konventionalisierten Diskurs abläuft und sich deshalb auch relativ problemlos einer gemeinsamen lingua-franca bedient, so wie in historischen Zeiten die Diplomatie auf Französisch funktionierte? Wie weit reicht die Kommunikationsform, wenn sie den fachlichen Raum überschreitet? Und was bedeutet diese fachliche lingua-franca-Kommunikation für die Beschaffenheit derjenigen Sprachen, in denen diese fachlichen Kommunikationen dann nicht mehr geführt werden? Unsere Kopenhagener Kollegin Gyde Hansen hat bei verschiedenen Gelegenheiten darauf verwiesen, dass in Dänemark in bestimmten Disziplinen eine fachliche Diskussion kaum noch auf Dänisch geführt werden kann.

Bleibt schließlich die **Translation**: Sie ist die einzige Sprach- und Kulturgrenzen überschreitende Kommunikationsform, für die es keine Beschränkungen gibt. Grundsätzlich ist jeder Text in jede Kultur transferierbar – vorausgesetzt, es gibt dafür einen Willen und ja, auch ökonomische Ressourcen. Sie ist aber vom Grundsatz her unbeschränkt – als einzige!

Was bedeutet die Transkulturelle Perspektive nun für die translationswissenschaftliche Modellbildung, wenn am Ziel kein relativ „bestimmbares“, sondern ein zutiefst heterogenes „Zwischen-Einander“ – Zielpublikum steht?

Der Berliner und später Bremer Slawist Klaus Städtke stellte in seinem Text zu den „Fragwürdigkeiten der Russlandinterpretationen“ fest, dass die russische Kultur über ihre gesamte moderne Entwicklung hin eine Übersetzungskultur gewesen sei (STÄDTKE 1999: 166-178). Und er meinte damit nicht etwa epigonenhaftes Nachahmen, sondern stellte als positives Moment heraus, dass die russische Kultur eben **aufnahmebereit** und **aufnahmefähig** war und damit alles Neue und als Notwendig Erachtete „in sich hinein“ übersetzte, sich aneignete. Es ist vielleicht vor diesem Hintergrund auch nicht so verwunderlich, dass eine der positiv markierten literarischen Übersetzergestalten, der Übersetzer Daniel Stein, dem gegen Ende des Romans die Ehre einer Eintragung in Yad Vashem zuteil wird, im gleichnamigen Roman von Ludmila Ulitzkaja eben aus diesem Kulturraum stammt.

Spätestens seit Even-Zohar gehen wir davon aus, dass die Zielkultur und ihr Bedarf an Wissen aller Art, also auch an literarischem Wissen und an Wissenschaft, darüber entscheidet, was sie interessiert und was demzufolge übersetzt wird. Das führte mitunter zu verkürzten Lesarten vom Zielpublikum, für das es gelte zu übersetzen. Relativ gut lassen sich Annahmen über diesen potentiellen Empfängerkreis dort anstellen, wo etwa in den Fachwissenschaften ein gemeinsamer internationaler oder transkultureller Diskursraum existiert und sich damit nicht nur an die Inhalte anknüpfen lässt, sondern auch an die Konventionen des „So-Sagens und –Schreibens“. Wie schwierig es ist, wo ein derartiger Diskurs noch nicht ausgebildet ist, lässt sich, glaube

ich, an den Übersetzungen des frühen Foucault ins Deutsche ablesen: In einer kleinen Broschüre werden 1976 einige Foucaulttexte (Mikrophysik der Macht) publiziert. Als Übersetzer agierten interessierte Wissenschaftler wie der Wiener Philosoph Walter Seitter oder der deutsche Publizist und Mentalitätsforscher Ulrich Raulff. Das Interesse an Foucault und der Wunsch, dieses aufregende Denken in der deutschsprachigen Wissenschaft und in den Gesellschaften heimisch werden zu lassen, mag Veranlassung für die Übersetzungen gewesen sein; der West-Berliner Merve-Verlag bot die verlegerische Plattform. Der Übersetzung sieht man deutlich an, wie mühsam sie sich ihren Weg in die deutsche Sprache bahnt. Der Diskurs ist einfach noch nicht vorhanden, es existiert noch keine Konvention der Textkonstitution. Die Übersetzung sucht ihren Weg und begründet ihn gleichzeitig. Der Text (auch der übersetzte Text) sucht sich sein Publikum.

Das gilt womöglich auch für die Übersetzungen der „Neuen Wörtlichkeit“, etwa Norfolks „Lemprière’s Dictionary“ und die viel gescholtene Übersetzung von Haefs oder etwa die Moby-Dick-Übersetzung von Wilhelm Ratjen, der der Hanser-Verlag die Publikation verweigerte. Offenbar sind das aber Übersetzungen, die auf den Gusto einer Leserschaft treffen, die im deutschen Text den englischen Text durchscheinen sehen will, die etwa im Falle von Moby Dick womöglich das Original oder eine frühere Übersetzung kennt und nun den Genuss einer neuen Lesart sucht. Wie bei einer Neuinszenierung einer Oper oder der Neueinspielung eines Beethoven-Konzerts. Lesen Sie parallel! lautete die Aufforderung der Münchner Übersetzerin Mascha Tietze bei der Besprechung zweier nahezu zeitgleich erschienener Dostojewski-Übersetzungen.

Wenn also Anschlussfähigkeit in der Zielkultur vorhanden ist, Übersetzungen angenommen und aufgenommen werden können, dann wäre ja eine Voraussetzung für Transkulturalität gegeben. Und diese Anschlussfähigkeiten werden eben immer differenzierter – Zwischen-Einander, eben.

Betrachten wir den Übersetzungsmarkt, stellen wir fest, dass Übersetzungen von Belletristik ins Englische seit 1945 jährlich weniger als 5% der übersetzten (schönen) Literatur ausmachen. Demgegenüber liegen das Französische und Deutsche bei ca. 10–12% jährlich, in absoluten Zahlen nimmt das Deutsche den Spitzenwert ein. Für das Italienische und Spanische schwanken die Zahlen zwischen 12 und 20%, für das Schwedische und Niederländische liegt der Wert bei 25%, das Griechische liegt bei 40% (BACHLEITNER & WOLF 2010: 15ff.). Übersetzungsströme reflektieren also, wie andere Warenströme auch, die Hierarchien auf dem globalen Markt und seine Machtstrukturen.

Vielleicht brauchten wir hier einmal eine Kartierung der Übersetzungsströme zu verschiedenen Zeiten und Epochen, eine Art übersetzungswissenschaftliche Mengenlehre. Sie würden viel über Macht, Einfluss, Prestige und Deutungshoheiten verraten.

Betrachtet man die **Ausgangssprachen** der belletristischen Übersetzungen, liegt das Englische im Jahre 2003 mit 49,3% an der Spitze, als nächstes folgt das Französische mit 7,7%, das Russische mit 3,3%, das Italienische mit 2,8% und alle anderen Sprachen bei 2% und darunter (BACHLEITNER & WOLF 2010: 1-25).

Dahinter liegen natürlich Machtfaktoren – ökonomische Macht, politische Macht.

Führt ökonomische Macht zu kulturellem Autismus? Wohl nicht gesetzmäßig ...

Und nun doch noch ein Blick in die Geschichte – vielleicht lässt sich dort ja doch etwas gewinnen:

Die ökonomische Macht des 19. Jahrhunderts drängte nach größeren Märkten und politischem Einfluss, das Ergebnis war die Überwindung kleinstaatlicher Feudalstrukturen zugunsten nationaler Märkte. Die politische und kulturelle Legitimation wurde von intellektuellen Eliten geschaffen, allen voran Philologen, die eine kulturelle Konstruktion der Nation lieferten. Norbert Reiter nannte sie die Hohepriester der Nation. Mit Hilfe von Sprache, Geschichte und Literatur – d. h. mit Hilfe eines Textkanons – schufen sie die geistig-moralische Idee der Nation, die Zusammenhalt stiftete.

Positiv bewertet heißt das ja zunächst einmal, das Konstruieren einer (neuen) Identität kann funktionieren.

Die Translationswissenschaft hat in der Geschichte ihrer eigendisziplinären Existenz – also seit den späten siebziger Jahren – eine Reihe von Gegenstandserweiterungen vorgenommen, manchmal werden sie auch *turns* genannt – der Begriff der Wende schmeckt mir nicht – vielleicht eher Hinwendungen? Sie wandte sich der Funktion zu, der Kultur, schließlich dem Sozium ... Etwa parallel entwickelten die Kulturwissenschaften ihre *turns*, und gelangten auch zum *translational turn*. Und damit sind wir vielleicht bei einer „Gretchenfrage“ der Translationswissenschaft, die zwar immer mal angeschnitten wird, aber zu der es meines Wissens bislang nur individuelle Entscheidungen gibt: Lassen wir uns auf das Übersetzen von Kulturen ein? Ist das auch unser Gegenstand? Ist die Translationswissenschaft eine Kulturwissenschaft? Es gibt gute Gründe gegen die endlose Erweiterung von Begriffen. Je mehr Extension, desto weniger Intension – das spricht gegen eine Ausweitung des Übersetzungsbegriffs auf das Übersetzen von Kulturen. Aber er wird benutzt, wir haben ja keinen Alleinvertretungsanspruch auf den Übersetzungsbegriff, ja, es ist uns noch nicht einmal durchgreifend gelungen, anderen deutlich zu machen, was für uns Übersetzen heißt.

Aber vielleicht hilft uns ja hier unsere eigene Geschichte. Jahrhundertlang wurde die Unübersetzbarkeit von Sprachen diskutiert, während das Geschäft des Übersetzens und Dolmetschens florierte. Die modellbildende Zäsur kam mit der Feststellung, dass nicht Sprachen, sondern Texte übersetzt werden, und die sind grundsätzlich übersetzbar – wie nicht nur die tägliche Praxis beweist. Nun sind Kulturen genauso wenig übersetzbar wie Sprachen, was übersetzbar ist, sind kulturelle Erzeugnisse, und das sind für uns Texte – mündliche und schriftliche und multimediale, vielleicht auch nur gedachte – Mentefakte würde der Semiotiker Roland Posner sie nennen. Immer geht es um Zeichen, immer um Prozesse der Semiose, immer um Ostension und Inferenz. Der russische Semiotiker Stepanov zeigt in seiner Enzyklopädie der russischen Kultur, die er „Konstanten“ nennt, wie Zeichenmetamorphosen vonstatten gehen (STEPANOV 2001). Zeichenformen und Zeicheninhalte verändern sich ja nicht gleichzeitig. Als überzeugende Parallelen führt er etwa die Entwicklung des Autos an. Als die Kutsche vom Auto abgelöst wurde, schrittweise, behielt das Auto weitgehend die Form der Kutsche bei, obwohl diese Form den aerodynamischen Konstruktions-

prinzipien des Autos widersprach. Man konnte sich das Auto einfach noch nicht anders vorstellen als wie eine Kutsche. Erst schrittweise fand der neue Inhalt, das Auto, zu seiner ihm gemäßen Form. Als die ersten Flughäfen gebaut wurden, sahen sie aus wie Bahnhöfe, nur mussten die Passagiere zu den Flugzeugen gebracht werden. Das neue Transportmittel kam noch nicht zu den Passagieren. Erst mit der Zeit veränderten Flughäfen ihre Form und die Flugzeuge kommen mittlerweile immer näher zu ihren Fluggästen. Die umgekehrte Klage hörte man im 19. Jahrhundert vom rumänischen Philosophen Titu Maiorescu, als er den neuen rumänischen nationalen Eliten vorwarf, sie hätten (überwiegend aus Frankreich, wo sie ihre Studien absolviert hatten) Formen ohne Inhalte nach Rumänien gebracht und sie dort implantiert. Es komme nunmehr darauf an, die Inhalte zu den Formen zu entwickeln (MAIORESCU 1868: 153). Und das, was in manchem Land Demokratie genannt wird, hat wohl nur die Zeichenform, kaum aber den Inhalt der damit verbundenen Vorstellung. Die netteste Verwendung begegnete mir eines Winters in Moskau, als „mal wieder“ die Straße nicht geräumt war und zwei alte Mütterchen neben mir durch den Schnee stapften, eine schimpfte auf diese Straßen-Verhältnisse und rief: Ist das etwa Demokratie?! Demokratie ist eben das Jetzt, das (immer noch) relativ Neue.

Am Beispiel der von Bachmann-Medick für das kulturanthropologische Übersetzen beschriebenen Probleme läge also die Schwierigkeit der kulturellen Übersetzung dort, wo „fremde Kulturen [...] in die Sprache, die Kategorien und die Vorstellungswelt westlicher Rezipienten hinein zu „übersetzen“ seien und gleichzeitig zu gewährleisten wäre, „dass diese fremden Kulturen am Leitfaden ihrer Selbstausslegung erfasst werden, also ihren einheimischen Denkweisen, Symbolen und Begriffen, einschließlich ihrer *impliziten* Bedeutungen“ (KITTEL et al. 2004: 155f.). Und das bedeutet für sie zum einen, den Kulturzusammenhang von gesprochenen Wörtern und Handlungen zu rekonstruieren – das ist wohl verstandene umfassende Interpretation. Im zweiten Schritt bedeutet das für sie, diese „indigenen Konzepte und rekonstruierten Kulturzusammenhänge in die Sprache und Darstellungskonventionen hinein zu übersetzen, welche den Lesern vertraut sind“ (KITTEL et al. 2004: 155f.). Es geht also wesentlich um die Übertragung von fremden Denkweisen in vertraute Darstellungsformen und Sprachen.

Das aber tut das Übersetzen seit Jahrhunderten – mehr oder weniger gut, mehr oder weniger gelungen, mehr oder weniger anerkannt. Dass dabei Fremdes, noch nicht Eingeführtes, Unbekanntes oder nur ansatzweise Verständliches, weil Fremdes, seinen Weg in die Sprachen und Vorstellungswelten mitunter nur mühsam und in einem längeren Prozess finden kann, hat in der Vergangenheit auch zu Wieder- und Neu-Übersetzungen geführt. Dabei veränderten sich immer auch die Sprachen, denn in ihnen musste sich das Neue ja erst bilden lassen, bevor es etwas zum Ausdruck bringen konnte. Und in jeder guten Sprachgeschichte findet sich immer auch mindestens ein Kapitel zum Anteil der Übersetzungen an der Herausbildung der National-, Hoch- oder Normsprache.

Es ist doch ein Trugschluss und eine gute Marketingidee, dass die Dostojewski-Übersetzungen von Frau Geyer deswegen genial sind, weil sie von Frau Geyer stammen. Nein, es gibt mittlerweile eine solche Fülle von Interpretationen – von Litera-

turwissenschaftlerinnen und Übersetzerinnen –, dass jede Neuübersetzung, übrigens auch die der Bräuers, die nur leider das Pech hatten, nahezu zeitgleich mit Frau Geyers Übersetzung zu erscheinen, nun in einen Strom von Interpretationen eintauchen und letzte Feinheiten ausbauen kann, bitte, meinethalben auch mit Blick auf ein neues Publikum. Und ebenso ist es eben nicht die Unfähigkeit oder Unprofessionalität von Raulff oder Seitter, die die 1976er Foucault-Übersetzungen holprig und krude erscheinen lässt – es war der Anfang eines Diskurses, in diesem Falle des Diskurses über den Diskurs.

Dass ich Diskursanfänge unter translationswissenschaftlichem Aspekt für spannend halte, habe ich bei anderer Gelegenheit bekannt. Und für die translationswissenschaftliche Modellbildung heißt das meines Erachtens, dass der von Vermeer begründete Skoposbegriff eben nicht verkürzt als Zweck der Übersetzung zu trivialisieren ist, sondern dass hier alle Einflussfaktoren an allen Positionen des Prozesses Translation ein relationales Gefüge bilden, mit dem jedem einzelnen Textindividuum seine Übersetzungsstrategie unter Raum-Zeit-Bedingungen zugebilligt wird. Und an Diskursanfängen spielen Mehrsprachigkeit, Lingua-Franca-Kommunikation und vielleicht auch Körpersprachliches zusammen. Es wird vermutlich nicht jede erste Übersetzung glücken, sondern man wird sich langsam und mühevoll die Konzepte, Vorstellungen und sprachlichen Formen suchen und erarbeiten, bevor die Form zum Inhalt passt, die *opera aperta* eben, oder die endlose Semiose – Denken wir an die ersten Autos und ihren langen Weg zum heutigen Porsche.

(Trans)kulturelle Übersetzungen wären mithin jene, die die Lebensweise, Vorstellungswelt und Sprachform in ihre neue Umgebung mitnehmen und den LeserInnen gleichzeitig die Möglichkeit eines tiefgreifenden Verstehens schaffen, die also die neuen Konventionalisierungen schaffen. Und dieser Prozess ist von der dazu gehörigen Wissenschaft kritisch zu begleiten und in Modellvorstellungen zu überführen, die zugleich das Allgemeine abbilden und die Entstehungsbedingungen des Translats nachvollziehbar machen.

*„Es ist mithin im Sinne einer kritischen Wissenschaft auch Aufgabe der Translationswissenschaft, die Machtkonstellationen, durch welche die jeweiligen Konventionalisierungsprozesse gesteuert werden, insbesondere deren Auswirkungen auf die translatorische Praxis zu analysieren und selbstreflektiv die eigene Rolle bei der gesellschaftlichen Positionierung von Translation zu hinterfragen.“* (PRUNČ 2007: 30)

Translationswissenschaft also eine kritische Kulturwissenschaft?

Das ist zugleich, meine ich, die Annäherung an das, was Walter Benjamin die Aufgabe des Übersetzers nennt, denn die Vielfalt der Interpretationen durch Übersetzungen jeder Art – von der ersten tastenden bis zur jüngsten darauf aufbauenden, die Konventionalisierungen des Neuen, noch Unsagbaren – führen zusammen, was Babel trennte – und bringen uns der einen Sprache näher.

Das Wiener Zentrum für Translationswissenschaft ist dafür eine gute Adresse, es hat die Potenz, die Dimension und ... mit Benjamin „la tache“, die **Aufgabe**. Vielleicht

passt ja dazu mein Lebensmotto: Fange nie an aufzuhören, höre nie auf, anzufangen!

### Literaturverzeichnis

ANDERSON, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main: Campus-Verlag.

ASH, Mitchel G. (2006): „Wissens- und Wissenschaftstransfer – Einführende Bemerkungen“. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 29 (2006), 181-189. <https://doi.org/10.1002/bewi.200601158>

BACHLEITNER, Norbert & WOLF, Michaela (2010): „Einleitung: Zur soziologischen Erforschung der literarischen Übersetzung im deutschsprachigen Raum“. In: BACHLEITNER, Norbert & WOLF, Michaela (Hg.): *Streifzüge im literarischen Feld. Zur Soziologie der literarischen Übersetzung im deutschsprachigen Raum*. Münster: LIT-Verlag, 15ff.

BACHLEITNER, Norbert & WOLF, Michaela (2010): „Auf dem Weg zu einer Soziologie der literarischen Übersetzung im deutschsprachigen Raum“. In: BACHLEITNER, Norbert & WOLF, Michaela (Hg.): *Streifzüge im translatorischen Feld. Zur Soziologie der literarischen Übersetzung im deutschsprachigen Raum*. Münster: LIT-Verlag, 1-25.

BOURDIEU, Pierre (2002): «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 2002, Vol. 145, 3-8.

BURKART, Günter (2004): „Niklas Luhmann: Ein Theoretiker der Kultur?“. In: BURKART, Günter & RUNKEL, Gunter (Hg.): *Luhmann und die Kulturtheorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 11-39. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1725).

BUSSE, Dietrich (1997): „Das Eigene und das Fremde. Annotationen zu Funktion und Wirkung einer diskurssemantischen Grundfigur“. In: JUNG, Matthias; WENGELER, Martin & BÖKE, Karin (Hg.): *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über „Ausländer“ in Medien, Politik und Alltag*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 17-35.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix / SCHWIBS, Bernd & VOGL, Joseph (transl.) (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/Main: Suhrkamp. (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1483).

ESPAGNE, Michel (1999): *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris: PUF.

GEERTZ, Clifford / ENGELMANN, Herwig(transl.) (1996): *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien: Passagen.

HAHN, Oliver (1997): *Arte. Der Europäische Kulturkanal: Eine Fernsehsprache in vielen Sprachen*. München: Verlag Reinhard Fischer.

HOUSE, Juliane (1997): *Translation quality assessment: a model revisited*. Tübingen: Narr. (= Tübinger Beiträge zur Linguistik; 410).

KITTEL, Harald et al. (Hg.) (2004): *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. HSK 26.1. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- LAUSCHER, Susanne (2006): „Translatqualität – ein Konsens“. In: SCHIPPEL, Larisa (Hg.): *Übersetzungsqualität: Kritik – Kriterien – Bewertungshandeln*. Berlin: Frank & Timme, 55-73. (= Reihe: TRANSÜD – Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens, Bd. 8).
- MANN, Thomas (1914): „Gedanken im Kriege“. In: MANN, Thomas: *Essays*. Band 1: Frühlingsturm 1893-1918. Hg. von Hermann KURZKE und Stephan STACHORSKI 1993. Frankfurt/Main: Fischer.
- MAIORESCU, Titu (1868): *În contra direcției de astăzi în cultura română*, 153.
- ORTIZ, Fernando / MEYER-MINNEMANN, Maralde (transl.) (1987): *Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- PRUNČ, Erich (2007): *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft: von den Asymmetrien der Sprache zu den Asymmetrien der Macht*. Berlin: Frank & Timme. (= Reihe: TRANSÜD – Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens, Bd. 14).
- RÜSEN, Jörn (2007): „Kulturelle Identität in der Globalisierung – Über die Gefahren des Ethnozentrismus und die Chancen des Humanismus“. In: GUNSENHEIMER, Antje (Hg.): *Grenzen, Differenzen, Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation*. Bielefeld: transcript, 49-54.
- STÄDTKE, Klaus (1999): „Fragwürdigkeiten der Russlandinterpretationen“. *Leviathan* 27, Heft 2, 166-178.
- STEPANOV, Jurij (2001): *Konstanty. Slovar' russkoj kul'tury*. Moskva: Akademičeskij proekt.
- WELSCH, Wolfgang (2010): „Was ist eigentlich Transkulturalität?“. In: DAROWSKA, Lucyna; LÜTTENBERG, Thomas & MACHOLD, Claudia (Hg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*. Bielefeld: transcript-Verlag, 39-66. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413753.39>