

Kapitel 1: Afrikanische Theologie – Kulturwissenschaftliche Analysen und Perspektiven

Im Jahr 2005 verabschiedeten die Fachgruppe „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft“ in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und der Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) das Dokument „Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft“¹. In der Erklärung wird bestätigt, dass „der Missionswissenschaft im Laufe ihrer Geschichte vielfältige Aufgaben für das Ganze der Theologie zugewachsen sind, die ihr den Charakter einer ‚Interkulturellen Theologie‘ geben“ und das Fach Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie als eigenständige theologische Disziplin begründen. Das Erscheinen einiger programmatischer Werke in den letzten Jahren unterstreicht diese Tatsache.²

Darüber hinaus wird in der Erklärung festgehalten, dass die Verzahnung des Fachs mit den Kulturwissenschaften konstitutiv ist für die Interkulturelle Theologie. Von Anfang an habe eine „enge [...] Anbindung [der Missionswissenschaft] an Wissenschaften wie Ethnologie, Anthropologie und außereuropäische Philologien“ bestanden. Diese Tradition werde fortgeführt in der interdisziplinären Vernetzung der Interkulturellen Theologie mit der Religionswissenschaft, wobei letztere dezidiert als eine nicht durch die Theologie zu vereinnahmende Kulturwissenschaft begriffen wird. Die Erklärung spricht sich also gegen eine Religionswissenschaft aus, die Religion als Phänomen *sui generis* begreift und stark von theologischem Denken und Interesse geprägt ist bzw. die eine Art Fortführung der Theologie ist, aber vorgibt, Religionswissenschaft zu sein.³ Vielmehr leiste „Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft [...] als ausdrücklich theologische Disziplin in Verbin-

¹ Zeitschrift für Mission 31, 4 (2005), 376–382.

² S. z. B. Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn* (2013); Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (2011); Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (2011); Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik* (2012).

³ S. etwa die Kritik von McCutcheon an der Darstellung von Religion als Phänomen „*sui generis*, autonomous, of its own kind, strictly personal, essential, unique, prior to, and ultimately distinct from, all other facets of human life and interaction“, McCutcheon, *Manufacturing Religion* (1997), 26. S. auch Asads Kritik an Clifford Geertz' vermeintlich anthropologischem Konzept von Religion als Symbolsystem, dessen Verständnis von Religion als universale Kategorie wesentlich auf christlichen Annahmen des 17.–18. Jahrhunderts basiere, Asad, *Genealogies of Religion* (1993).

derung mit Religionswissenschaft innerhalb einer theologischen Fakultät sowohl eine Vermittlung als auch eine Unterscheidung zwischen Kulturwissenschaft und Theologie“. Die Interkulturelle Theologie versteht sich also nicht als Kulturwissenschaft; kulturwissenschaftliches Arbeiten und die interdisziplinäre Kooperation mit kulturwissenschaftlicher Theorie sowie mit anderen Kulturwissenschaften sind jedoch fest etablierter Bestandteil der Interkulturellen Theologie. Grund für diese Differenzierung ist zum einen, dass die Interkulturelle Theologie als theologische Disziplin von eigenen theologischen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und Vorannahmen ausgeht. Zum anderen steht im Hintergrund der Unterscheidung zwischen Kulturwissenschaft im Singular und Kulturwissenschaften im Plural die Herausbildung der Kulturwissenschaft – im Singular – als einer eigenen Disziplin, wie Hartmut Böhme schreibt:

„Mit ‚Kulturwissenschaft‘ werden heute sehr verschiedene Vorstellungen und Konzepte verbunden, die vom jeweiligen Kulturbegriff oder von den wissenschaftstheoretischen und -politischen Positionen abhängen. Im Plural verwendet bezeichnen Kulturwissenschaften zumeist das Ensemble der Fächer der Philosophischen Fakultät; oder der Terminus wird synonym für die Geisteswissenschaften verwendet und meint dann deren Modernisierung. Davon ist die im Singular gebrauchte Kulturwissenschaft zu unterscheiden, die ein Einzelfach bezeichnet, das eine eigene disziplinäre Identität mit charakteristischen theoretischen Optionen, Fragestellungen und methodischen Verfahren sowie ein eigenes Gegenstandsfeld aufweist. Die Einzeldisziplin Kulturwissenschaft ist noch im Aufbau, doch kann sie dabei auf internationale Entwicklungen wie auf ältere deutsche Traditionen zurückgreifen. Eine solche Kulturwissenschaft ist terminologisch zu trennen vom pluralistischen Dach- oder Rahmenbegriff, der namenspolitisch an die Stelle der Geisteswissenschaft tritt [...] Kulturwissenschaft im Singular beansprucht keine Leitfunktion, sondern gehört als Einzelmoment in den Prozeß der Transformation der Geisteswissenschaften hinein.“⁴

Böhmes Feststellung ist für die vorliegende Studie in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Zum einen unterstreicht sie die oben genannte grundsätzliche Verankerung kulturwissenschaftlichen Arbeitens in der Interkulturellen Theologie – wie im übrigen auch in anderen theologischen Fächern, worauf ich weiter unten noch zurückkomme – und somit die Verortung der Interkulturellen Theologie innerhalb der Kulturwissenschaften. Auf diesem Selbstverständnis aufbauend, greift die vorliegende Untersuchung einzelne Grundthemen der Kultur auf und verbindet sie systematisch wie exemplarisch mit einem Feld der Interkulturellen Theologie: dem kulturellen Diskurs über afrikanische Theologie. Die Studie konkretisiert und fokussiert somit die im kulturwissenschaftlichen Diskurs eher abstrakten Kulturtheorien und die von konkreten Kulturen und kulturellen Phänomenen nicht selten abgehobene Diskussion von „Kultur“ (der regelmäßige Gebrauch des Singulars zur Be-

⁴ Böhme, Kulturwissenschaft? (2014).

zeichnung des Gemeinten unterstreicht diese Distanz von realen Kulturen). Kulturwissenschaftliche Perspektiven und Kategorien werden in der vorliegenden Untersuchung an das konkrete Feld der afrikanischen Theologie, d. h. auch und vor allem an konkrete Texte afrikanischer Theologie, herangezogen, um leitende Konzeptionalisierungen von Kultur innerhalb der afrikanischen Theologie herauszuarbeiten. Geleitet ist dieses Vorgehen von der These, dass die Orientierung an kulturwissenschaftlichen Fragestellungen und die Aufnahme von Einsichten vor allem jener neueren Kulturtheorien, in denen sich eine epistemologische kritische Wende im Sinne der so genannten *cultural turns* vollzogen hat, die Rahmenbedingungen für das Nachdenken über afrikanische Theologie deutlich verändert und neue Perspektiven für die Wahrnehmung interkultureller Theologien sowie für die Aufgaben des Fachs Interkulturelle Theologie eröffnet.

Da der Fokus der Studie auf der afrikanischen Theologie liegt, die auf Grundthemen der Kultur und auf konkrete kulturelle diskursive Zuweisungen und Inskriptionen hin beleuchtet und aus kulturwissenschaftlicher Perspektive analysiert wird, muss zu Beginn näher bestimmt werden, was hier unter afrikanischer Theologie verstanden wird. Der Terminus impliziert eine Problemanzeige: Das mit *afrikanischer Theologie* Bezeichnete liegt nicht einfach als gegeben vor, sondern ist – so wie auch die Erfindung „Afrikas“, „der Afrikaner“ oder „der afrikanischen Kultur“ – das Ergebnis einer machtvollen Wissensproduktion. In eben dieser Konstruiertheit ist afrikanische Theologie der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Afrikanische Theologie wird hier also als Produkt von konkreten Wissensdiskursen und kulturellen diskursiven Praktiken betrachtet, die in der Studie an erkennbaren kulturellen Phänomenen genauer beleuchtet werden. Zugleich wird afrikanische Theologie als Diskursfeld betrachtet, das durchkreuzt, eingebettet und beeinflusst ist von zahlreichen anderen Diskursfeldern.

Afrikanische Theologie wird hier ohne Anführungszeichen verwendet und „afrikanisch“ klein geschrieben, um deutlich zu machen, dass hierunter nicht *eine* „Schule“ innerhalb der Vielfalt afrikanischer Theologien verstanden wird. Die synchrone und diachrone Vielfalt von Theologien in den verschiedenen Ländern Afrikas wird keinesfalls bestritten. Es ist im Gegenteil vielmehr ein leitendes Interesse dieser Studie, die geläufige Wahrnehmung und Rede von *der* afrikanischen Theologie als singuläre und von anderen Theologien gänzlich zu unterscheidende Größe zu hinterfragen und die Mechanismen aufzudecken, die afrikanische Theologie in der Wahrnehmung zu eben dieser monolithischen, abgegrenzten und abgrenzbaren Erscheinung gemacht haben. Untersuchung und Zugangsweise wollen Lust auf das überaus komplexe und vielfältige Themengebiet der afrikanischen Theologie machen und Neugierde wecken für die interkulturelle Verwobenheit und Verflechtungsgeschichte, die sich in der afrikanischen Theologie – wie in wohl jeder Theologie bei genauerem Hinsehen zeigt.

An dieser Stelle sei auch angemerkt, dass ich unter afrikanischer Theologie nicht eine Theologie verstehe, deren AutorInnen notwendigerweise AfrikanerInnen sind. Auch Arbeiten wie die im deutschsprachigen Raum im Blick auf afrikanische Theologie einschlägigen Werke von Heribert Rücker, Ulrike Link-Wieczorek oder Wilhelm Richebächer⁵ gehören zum Diskursfeld afrikanischer Theologie. Ferner sei das hier vorausgesetzte Verständnis afrikanischer Theologie nicht verwechselt mit jener Richtung innerhalb der afrikanischen Theologie, die sich in besonderer Weise um die Aufnahme „afrikanischer“ kultureller Elemente in die Theologie bemüht und die etwa von der „Schwarzen Theologie“, der „Theologie der Rekonstruktion“ oder der afrikanischen feministischen oder womanistischen Theologie unterschieden wird. Diese bezeichne ich im Folgenden als „afrikanische Kulturtheologie“.

Die oben zitierte Feststellung Böhmes ist für die vorliegende Studie zum andern aufgrund seines Hinweises von Bedeutung, dass die verschiedenen Konzepte der Kulturwissenschaft abhängig sind „vom jeweiligen Kulturbegriff oder von den wissenschaftstheoretischen und -politischen Positionen“. Damit macht Böhme darauf aufmerksam, dass der Kulturbegriff keineswegs einheitlich ist und Kultur unterschiedlich konstruiert wird. Diese Vielfalt und Unterschiedlichkeit impliziert, dass das, was unter Kultur verstanden wird, immer wieder neu ausgehandelt werden muss und dass – wollen die Kulturwissenschaften kritische Wissenschaften sein – eine kritische Reflexion des jeweils zur Anwendung gebrachten Kulturbegriffs und der leitenden wissenschaftstheoretischen und -strategischen „politics of knowledge“, also einer hoch komplexen Verstrickung von Wissen und Macht, notwendig ist.

Der Gegenstand der vorliegenden Studie ist, wie gesagt, afrikanische Theologie als Produkt diskursiver Prozesse und ihre Beleuchtung im Blick auf Grundthemen der Kultur. Damit ist die eben genannte Reflexion leitender Annahmen zu Kultur – oder besser: der Macht-Wissen-Komplexe, die zur Konzeptionalisierung von Kultur in afrikanischen Theologien geführt haben – für die vorliegende Arbeit zentral. Kultur figuriert in der vorliegenden Untersuchung somit einerseits als heuristischer Terminus und markiert den Fokus und die Fragestellung der Studie, welche kulturellen diskursiven Praktiken in die afrikanische Theologie Eingang gefunden haben und sie generierten und weiterhin generieren. Diese Fragestellung wird an konkreten materialisierten kulturellen Phänomenen untersucht.

Andererseits geht die Studie von einem über den heuristischen Gebrauch hinausgehenden, deutlich positionierten Verständnis von Kultur aus und

⁵ Rücker, „Afrikanische Theologie“ (1985); Link-Wieczorek, *Reden von Gott in Afrika und Asien* (1991); Richebächer, *Religionswechsel und Christologie* (2002). Es ist bemerkenswert, dass Veröffentlichungen von Rücker und Link-Wieczorek den Singular „Afrikanische/afrikanische Theologie“ verwenden, der allerdings jeweils begründet wird.

orientiert sich in ihrem eigenen Kulturverständnis an neueren kritischen Kulturtheorien und deren Verständnis von Kultur. Dieser Entscheidung geht die Einsicht voraus, dass das jüngere, unter anderem von Diskursanalyse und *cultural studies* geprägte Verständnis von Kulturen als unabgeschlossenen und immer im Wandel befindlichen hybriden Größen und als Ergebnis von Aushandlungsprozessen für das Verständnis konkreter kultureller Erscheinungen, wie eben auch und gerade der afrikanischen Theologie, überaus hilfreich ist und die sie begründenden und beeinflussenden dynamischen kulturellen Prozesse plausibilisiert.

Um dem oben angesprochenen Anspruch der Transparenz und kritischen Reflexion des zugrunde gelegten Kulturbegriffs zu entsprechen und die kulturwissenschaftlichen und kulturdefinitorischen Annahmen, auf denen die Studie basiert – und auf die sie immer wieder rekurriert –, über das bereits Gesagte hinaus noch deutlicher zu machen und an konkrete Theorien zurückzubinden, wird in den folgenden vier Unterkapiteln der Einleitung das kulturtheoretische Terrain abgesteckt, in dem sich die hier unternommenen Untersuchungen zur afrikanischen Theologie verorten. Dabei werden immer wieder bereits konkrete Bezüge zur afrikanischen Theologie und ihrem Kulturdiskurs hergestellt. Die Unterkapitel sind wie folgt strukturiert: In 1.1 skizziere ich einige grundsätzliche Konturen des neueren Verständnisses von Kultur (da die Genese und der Wandel, der zu dem hier zugrunde gelegten Kulturverständnis geführt hat, an anderen Stellen vielfältig beschrieben und analysiert worden ist,⁶ verzichte ich auf eine ausführliche enzyklopädische Darstellung ihrer Entstehungsgeschichte und Diversifikationen in den einzelnen Fächern); der Abschnitt 1.2 zeichnet exemplarisch nach, wie sich der kulturtheoretische Wandel innerhalb der Theologie niederschlägt. In den Teilkapiteln 1.3 und 1.4 gehe ich auf zwei Aspekte des neueren Kulturdiskurses ein, die für die weitere Untersuchung der Kulturdiskurse in afrikanischen Theologien besondere Bedeutung haben: den kolonialen Macht-Wissen-Diskurs und die Differenz erzeugende Funktion der Thematisierung von Kultur. Der letzte Teil der Einleitung erläutert die Intention und den Aufbau dieser Studie (1.5).

⁶ Z. B.: Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (2006); Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn* (2013); Tanner, *Theories of Culture* (1997).

1.1 *Vom „Fetisch“ zur Aushandlung: Wenden im Kulturverständnis*

Eine Skizzierung zentraler Konturen des neueren Verständnisses von Kultur steht vor dem Problem, dass es kein einheitliches Programm oder verbindendes Forschungsdesign in der Analyse und Erforschung kulturbezogener Fragestellungen in den einzelnen kulturwissenschaftlich arbeitenden Disziplinen gibt. Der Begriff *cultural turn*, der die grundsätzliche Wende im Verständnis und in der Beschreibung von Kultur bezeichnet, die in den 1970er Jahre kulminierte, besteht genau betrachtet aus einer Vielzahl von Kultur-Wenden, die in verschiedenen Disziplinen vollzogen wurden. Aus diesem Grund wird für die Erforschung von Kultur heute ein interdisziplinärer Zugang für erforderlich erachtet und eine rein geschichtliche, philosophische, theologische, politische, soziologische oder andere monodisziplinäre Betrachtungsweise abgelehnt.⁷

Den Beginn der Kultur-Wenden markiert der so genannte *interpretative turn* in der Ethnologie. Er ist nicht zuletzt eine Reaktion auf die Krise der Ethnologie im Zuge der Entkolonisierungsprozesse und wird in der Regel mit dem Namen Clifford Geertz und der so genannten „Writing-Culture-Debate“ (s. u.) verbunden.⁸ In den späten 1960er bis frühen 1970er Jahren musste sich besonders die britische Sozialanthropologie mit dem Vorwurf auseinandersetzen, das koloniale Unternehmen als „handmaiden“ kolonialer Machtausübung unterstützt zu haben. Für den epistemologischen Wandel, der sich in den Folgejahren in den Kulturwissenschaften vollzog, wurde das Votum des Kulturanthropologen Talal Asad richtungweisend, dass es in der kritischen Aufarbeitung der Beteiligung der Ethnologie am Kolonialismus nicht darum geht, die Motive einzelner Ethnologen zu analysieren oder zu beweisen bzw. zu widerlegen, dass die Ethnologie Handlangerin kolonialer Interessen war. Vielmehr gelte es, die ideologischen Voraussetzungen der Ethnologie kritisch zu beleuchten und die leitenden Macht-Wissen-Komplexe ethnologischer Forschung aufzudecken:

„We must begin from the fact that the basic reality which made the pre-war social anthropology a feasible and effective enterprise was the power relation-

⁷ Böhme, Kulturwissenschaft? (2014): „Einigkeit besteht darüber, daß Kulturwissenschaft nur interdisziplinär möglich ist. Doch Interdisziplinarität ist an entwickelte Disziplinarität gebunden, weil sie sonst ohne spezifisches Gegenstandsfeld und ohne charakteristische Fragestellungen operiert, bzw. nur als Diskurs-Moderator oder Lückenfüller an den Rändern der etablierten Fächer auftritt. Darum muß die langfristig tragfähige Begründung der Kulturwissenschaft Vorrang haben.“

⁸ Bachmann-Medick, Cultural Turns (2006), 60.

ship between dominating (European) and dominated (non-European) cultures. We then need to ask ourselves how this relationship has affected the practical pre-conditions of social anthropology; the uses to which its knowledge was put; the theoretical treatment of particular topics; the mode of perceiving and objectifying alien societies; and the anthropologist's claim of political neutrality."⁹

Die epistemologisch-selbstkritische Wende innerhalb der Ethnologie Mitte des 20. Jahrhunderts baut auf dem schon Ende des 19. Jahrhunderts beginnenden zunehmenden Interesse an der Frage, wie Kulturen funktionieren, sowie auf dem daraus resultierenden Kulturvergleich. Der deutsch-amerikanische Anthropologe Franz Boas (1858–1942) gilt mit seiner Entwicklung des Kulturrelativismus diesbezüglich als „transitional figure“ der amerikanischen Anthropologie.¹⁰ 1952 stellen die US-amerikanischen Anthropologen Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn fest, dass sich Kultur zu einer Schlüsselkategorie innerhalb der Ethnologie entwickelt habe:

„In explanatory importance and in generality of application it is comparable to such categories as gravity in physics, disease in medicine, evolution in biology.“¹¹

Mitte der 1950er Jahre setzte sich in England die Birmingham-Schule mit ihrer Konzentration auf die industrielle Massenkultur und Populärkultur von dem in Cambridge betonten elitären Verständnis von Kultur ab.¹² Die daraus erwachsenen *cultural studies*, deren berühmtester Vertreter Stuart Hall ist, konzentrieren sich seither schwerpunktmäßig auf konkrete kulturelle Phänomene und Herausforderungen, die durch Migration, die Erfahrung von kolonialer Unterdrückung, Marginalisierung von Bevölkerungsgruppen oder multikulturelle Herausforderung hervorgerufen werden und sich in besonderen Überlebensstrategien und Widerstandsphänomenen niederschlagen.

In den 1970er Jahren wird Kultur schließlich auch innerhalb der Geschichtswissenschaften zu einer zentralen Kategorie:

„Historical study becomes a kind of ‚retrospective cultural anthropology‘ that focuses on the cultural mediation of historical events and conflicts, and renders the strange particulars of past occurrences intelligible through the fullest possible description of their cultural context.“¹³

Namen wie Natalie Davis, Carlo Ginsburg, Robert Darnton, Peter Burke oder R. W. Scribner stehen für diesen Umbruch innerhalb der Geschichtswissenschaft; mit Stephen Greenblatt verbindet sich der als *new historicism* bezeichnete Umbruch in der Literaturwissenschaft, der literarische Texte histo-

⁹ Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973), 12 (Introduction).

¹⁰ Tanner, *Theories of Culture* (1997), 19.

¹¹ Kroeber/Kluckhohn, *Culture* (1952), 3.

¹² S. Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft* (2006), 16–20.

¹³ Tanner, *Theories of Culture* (1997), ix, in Aufnahme eines Zitats von Berkhofer, *Clio and the Culture Concept* (1973).

risiert und kontextualisiert und die Kanonisierung und Marginalisierung von Texten kritisch hinterfragt.

Angesichts der Vielfalt der kulturellen *turns* in den verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen ist es kaum verwunderlich, dass es kein einheitliches Verständnis von Kultur innerhalb der *cultural turns* gibt. Der geradezu inflationär gebrauchte Begriff Kultur beschreibt vielmehr eine Vielzahl unterschiedlicher Phänomene. Diese Offenheit und Unbestimmtheit lässt manche an der wissenschaftlichen Validität des Kulturbegriffs zweifeln.¹⁴ Als „Container“ und Sammelbecken für eine Vielfalt von Zugängen, Verständnisweisen und Bedeutungszuweisungen wird der Kulturbegriff höchst unkonkret, ungenau und uneinheitlich, und seine Verwendung läuft Gefahr, konkrete kulturelle Phänomene in kulturrelativistischer Beliebigkeit aufzulösen.

Die Offenheit des Begriffs „Kultur“ stellt jedoch gerade das Charakteristikum der neueren kulturwissenschaftlichen Wenden dar. Eine neue „Metaerzählung“ oder Paradimentheorie, die die verschiedenen *cultural turns* und Kulturtheorien zusammenbindet, soll unbedingt vermieden werden.¹⁵ Denn eine solche Megatheorie gefährdet das kritische Potenzial der Kultur-Wenden und lässt befürchten, dass Kultur doch wieder essenzialisierend festgeschrieben und ein hegemoniales Wissen über Kultur produziert wird. Das Programmatische und Verbindende der Kultur-Wenden ist aber gerade die (selbst)kritische Reflexion der Produktion und Anatomie von Wissen über Kultur und die ethische Verpflichtung dazu, hegemoniale Kulturdiskurse kontinuierlich zu hinterfragen. Die Dringlichkeit dieser kritischen Grundhaltung wird etwa angesichts neuerer Kulturdiskurse augenfällig, die das von postkolonialen Kritikern westlicher Identitäts- und Kulturkonzepte wie Homi Bhabha, Stuart Hall u. a. entwickelte Konzept hybrider Kulturen¹⁶ neoessenzialisierend umdeuten und die globale Melange sowie den hybriden Weltbürger feiern, aber die sozialen und ökonomischen Ungleichheiten ausblenden.¹⁷

Aus dem bisher Gesagten wird bereits erkennbar, dass sich – bei aller Offenheit des Verständnisses von Kultur und bei aller Vielfalt der Ansätze kulturwissenschaftlicher Arbeiten – innerhalb der von den kulturwissen-

¹⁴ Eggmann, „Kultur“-Konstruktionen (2008).

¹⁵ Um der Gefahr einer solchen neuen Meistererzählung oder Meistertheorie zu entgehen und um das kritische und innovative Potential virulent zu halten, werden die verschiedenen *turns* auch als „approaches“ bezeichnet, s. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (2006), 16.

¹⁶ Z. B. Bhabha, *The Location of Culture* (1994); Hall, *Kulturelle Identität und Globalisierung* (1999).

¹⁷ S. Nederveen Pieterse, *Der Melange-Effekt* (1998); ders., *Globale/lokale Melange* (1999); Baumann, *Vom Pilger zum Touristen* (1994); Rademacher, *Ein „Liebeslied für Bastarde“?* (1999).

schaftlichen Wenden beeinflussten Disziplinen, Theorien und Forschungen gemeinsame Konturen im Kulturverständnis sowie gemeinsame kritische Zugangsweisen feststellen lassen. Dazu zählt die Einsicht, dass Kulturen keine statischen, stabilen Entitäten mit einem unveränderlichen Kanon an Wissen, Werten, Ritualen und Glaubenssätzen sind, sondern dynamische, offene und netzwerkorientierte Prozesse, die in Wechselwirkung zueinander stehen und in gegenseitiger Beeinflussung und in Aushandlungsprozessen immer wieder neu Bedeutung generieren. Kulturen sind, so der Theologe Delwin Brown, „constantly re-negotiated ensembles of diversity“¹⁸ oder, mit den Worten Andreas Wimmers formuliert: Kultur ist ein „offener und instabiler Prozess des Aushandelns von Bedeutungen“¹⁹. Die Vorstellung, dass Kulturen konsistente Größen mit klaren widerspruchsfreien „Mustern“ und sozialen Ordnungen sind,²⁰ sei ein Mythos, den westliche Wissenschaftler geschaffen haben, so Pierre Bourdieu.²¹ Mit diesem dynamischen Verständnis von Kultur verbunden sind ferner die Abwendung von der Ineinssetzung von Kultur mit einer elitären Hochkultur sowie die Hinwendung zu alltagskulturellen Phänomenen und zu Akten des kulturellen Widerstands. Außerdem wird „die Aufmerksamkeit verstärkt auf Materialität, Medialität und Tätigkeitsformen des Kulturellen“ und somit auf Formen und Weisen der Produktion und des Funktionierens von Kulturen gerichtet.²²

Diese Hinwendung zu Materialität und Medialität markiert einen Wandel, der vor allem in Deutschland von entscheidender wissenschaftspolitischer Bedeutung ist.²³ Gemeint ist die Ablösung der Geisteswissenschaften durch die Kulturwissenschaften,²⁴ die „Ersetzung des Schlüsselbegriffs ‚Geist‘ durch neue Leitbegriffe wie ‚Symbol‘, ‚Medium‘ und ‚Kultur‘“ und damit die Aufhebung der für das geisteswissenschaftliche Paradigma im

¹⁸ Brown, *Boundaries of Our Habitations* (1994), 45.

¹⁹ Wimmer, *Kultur als Kompromiss* (2010), 415.

²⁰ So z. B. Benedict, *Patterns of Culture* (1934).

²¹ S. etwa Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1977).

²² Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (2006), 9.

²³ S. zum Folgenden die vergleichende Darstellung der unterschiedlichen Entstehungshintergründe der Cultural Studies in den USA und England einerseits und der Kulturwissenschaften in Deutschland andererseits bei Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft* (2006), 16–25.

²⁴ Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauf, Reinhard Koselleck, Jürgen Mittelstraß und Burkhard Steinwachs haben diese kulturwissenschaftliche Wende und Reorganisation der Geisteswissenschaft schon 1991 in einer „Denkschrift“ gefordert, s. Frühwald u. a., *Geisteswissenschaften heute* (1991). Die Aufgabe der Geisteswissenschaft sei es, „ihre Optik auf das kulturelle Ganze, auf Kultur als Inbegriff aller menschlichen Arbeit und Lebensformen, auf die kulturelle Form der Welt [zu richten], die Naturwissenschaften und sie selbst eingeschlossen“ (52). Ob dieses Verständnis von Kultur den oben genannten Ansprüchen an ein neues, eher pluralistisch orientiertes Kulturverständnis genügt oder ob es nicht Kultur parallel zum Einheitsbegriff Geist konstruiert und damit zugleich der empirischen Erforschbarkeit entzieht, ist fraglich.

19. Jahrhundert bis in die 1970er Jahre charakteristischen „Leitoppositionen Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Geschichte und Natur, Erklären und Verstehen“.²⁵ Der Begriff „Kultur“ dient heute, so Hartmut Böhme,

„dem Ziel, die Fächer der philosophischen Fakultät aus der geistphilosophischen Tradition vor allem deutscher Prägung zu lösen. In ihr wurden (vor allem hoch-) kulturelle Gegenstände als Objektivationen des Geistes im sprachzentrierten Modell philologisch-hermeneutisch ausgelegt und in einen evolutionären Prozeß der Selbstentfaltung des Geistes positioniert [...]. Das seit etwa 1980 mobilisierte Konzept der Kulturwissenschaften hingegen streift diese geistphilosophischen Implikationen ab, indem das kulturelle Gegenstände [sic!] im allgemeinsten Sinn als (materielle und symbolische) Praktiken – und nicht als Geiszeugnisse – bestimmt werden [...].

Diese Umbenennung der Geisteswissenschaften vollzieht 1) methodologische Entwicklungen und Ausdifferenzierungen der Einzeldisziplinen nach, schließt 2) die Fächer der Philosophischen Fakultät an die faktische Internationalisierung des Wissenschaftsprozesses an (Beendigung des deutschen Sonderwegs der Geisteswissenschaften) und versucht 3) dringliche Modernisierungen der Fächer zu begünstigen, welche sich als Herausforderungen aus dem gesellschaftlichen Wandel insgesamt, besonders aber aus Prozessen der Globalisierung und Interkulturalität, der Medien- und Kommunikationsentwicklung sowie der Informations- und Wissenskulturen ergeben haben.“²⁶

Die Ablösung des geisteswissenschaftlichen Paradigmas durch das kulturwissenschaftliche Paradigma verfolgt somit nicht zuletzt das Ziel, die internationale Anschlussfähigkeit des kulturwissenschaftlichen Diskurses in Deutschland zu fördern und dem Relevanzverlust der Disziplinen entgegenzuwirken. Diese Ablösung hat zu der kontrovers diskutierten Frage geführt, ob nun die Kulturwissenschaften jene Orientierungsfunktion übernehmen sollen, können oder wollen, die früher die Geisteswissenschaften für sich in Anspruch nahmen und die sie auch nach der kulturwissenschaftlichen Wende weiterhin beanspruchen.²⁷ Anders gesagt: Sollen die Kulturwissenschaften normative Bildungsfunktionen übernehmen und ein mögliches Vakuum an Orientierungswissen füllen? In seinem diesbezüglich einschlägigen Aufsatz „Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspru-

²⁵ Assmann, Einführung in die Kulturwissenschaft (2006), 20.

²⁶ Böhme, Kulturwissenschaft? (2014).

²⁷ S. dazu Frühwald u. a., Geisteswissenschaften heute (1991), 51: „Die Geisteswissenschaften sind der ‚Ort‘, an dem sich moderne Gesellschaften ein Wissen von sich selbst in Wissenschaftsform verschaffen. Dies allerdings nicht im Sinne eines positiven Wissens nach Art der positiven Wissenschaften, sondern im Sinne eines orientierenden Wissens, ohne daß sie deshalb gleich den wissenschaftssystematischen Status von Orientierungswissenschaften beanspruchen müßten oder könnten. Wie die vorangegangenen Überlegungen gezeigt haben, gibt es im strengen Sinne keine Orientierungswissenschaften, wohl aber eine Orientierungsaufgabe, der auch die Wissenschaften dienen sollten“.