

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

Global Citizenship am dritten Ufer des Rheins

Seit Jahrhunderten kommen Menschen aus anderen Ländern, Regionen und Kulturkreisen nach Deutschland: bereits vor Christi Geburt Römer und Kelten; im 3. und 4. Jh. n. Christus die Hunnen; daraufhin Wandalen, Burgunder, Goten und Sueben vom 4. bis 6. Jh. und die Madjaren vom 8. bis 10. Jh. Im 17. Jh. siedelten sich französische Hugenotten und zur Industrialisierung Menschen aus Polen an. Nach dem zweiten Weltkrieg kamen dann Kriegsflüchtlinge und Spätaussiedler vor allem aus Polen, Rumänien, Russland und Kasachstan. In den 1960er und 1970er Jahren riefen wir dringend benötigte Arbeitskräfte aus Italien, Spanien, Portugal, Griechenland dem Ex-Jugoslawien und der Türkei sowie Kuba, Algerien, Mosambik und Angola zu uns. Zur gleichen Zeit mussten Menschen aus Chile und Kolumbien, Nigeria und Ghana, Eritrea und Afghanistan, sowie Vietnam und Sri Lanka ihr Land verlassen und fanden hier bei uns ihren neuen Lebensmittelpunkt.

Neben diesen temporären Bevölkerungsbewegungen lebten im Westen Franzosen, im Norden Dänen, im Osten Sorben und allorts Roma, Sinti sowie Juden schon immer auch bei uns, und ebenso sind immer wieder Menschen aus Deutschland auch aufgrund von Verfolgung, Armut oder beruflichen Gründen weiter-, ab- und wieder zugewandert.

Diese exemplarischen Beispiele ließen sich problemlos ergänzen. Zu-, Weiter- und Abwanderungen nach, quer durch, aus Deutschland heraus und wieder zurück sind somit seit Jahrtausenden unser Normalfall. Und all' diese Menschen haben stets auch etwas an Ideen, Engagement, Kreativität, Werten, Lebensphilosophien mit- und in unser Gemeinwesen eingebracht. Als Folge der vielseitigen und ständigen Wanderungsbewegungen sind unser individueller und kollektiver Werdegang sowie unser Alltag somit seit jeher geprägt durch transethnische und transkulturelle Mischungsprozesse. So lässt sich fragen, ob nicht schon Hermann der Cherusker bzw. Arminius so etwas wie ein "Doppelstaatler" mit einer kulturell hybriden Lebensbiographie war. Und wie viele Generationen schauen Sie zurück, um Ihren ganz persönlichen Migrationshintergrund zu entdecken – auch in Bezug auf Auswanderungen z. B. in die USA, nach Südamerika oder in die ehemaligen deutschen Kolonien?

Aber auch unser eigenes Alltagsleben ist von einer steten Dynamik ökonomischer und sozialer Veränderungen auf lokaler, regionaler, nationaler und globaler Ebene

geprägt und daher von verschiedensten kulturellen Einflüssen bestimmt: Wir konsumieren Waren, sehen Filme und hören Musik, vernetzen uns virtuell sowie studieren und arbeiten zusammen mit Menschen aus aller Welt und mit unterschiedlichsten kulturellen Hintergründen. Dies führt zu kultureller Vernetzung, Mischung und Vielfalt auf individueller, institutioneller und gesellschaftlicher Ebene. Gleichzeitig sind kulturelle Lebensformen immer stärker durch das unmittelbare Lebensmilieu sowie weltweit agierende Massenmedien und Massenmärkte geprägt. Wenn wir uns beispielsweise während der Busfahrt zur Arbeit über Facebook oder WhatsApp mit Freunden oder Familienangehörigen in Barcelona, Teheran oder Adis Abeba über unsere Wochenenderlebnisse oder Beziehungsprobleme austauschen, leben wir an mehreren Orten gleichzeitig und fühlen uns Menschen verschiedenster sozialer und kultureller Hintergründe verbunden (vgl. Glick Schiller/Basch/Blanc-Szanton 2015: 139 ff., Welsch 2014: 42 f. und Sen 2007: 38).

Sowohl aus historischer als auch (post-)moderner Perspektive leben wir also in weltweiten transkulturellen Transformationsprozessen (vgl. Kermani 2009: 115 f.). Ausgelöst u.a. durch transnationale ökonomisch-politische Verflechtungen, Klimawandel, Migration und digitale Medien verursachen sie voneinander abhängende Dynamiken zwischen politisch-ökonomischen Machtstrukturen, sozialen Ungleichheiten sowie gesellschaftlichen Konstruktionen von kulturellen Unterschieden und Ausgrenzungen auch als Auslöser für Spannungen und Konflikte. Unsere globalen Herausforderungen wie Klimaschutz, Ernährungssicherung, menschenwürdige Arbeit und gleiche Bildungschancen für alle können wir aber nur kooperativ und kulturübergreifend als Teil der Weltgemeinschaft erfolgreich bewältigen. Daraus ergeben sich zwei wichtige Zukunftsfragen:

- Wie transkulturell verstehen wir uns?
- Wie wollen wir Transformation leben?

Die transkulturelle Dimension gesellschaftlicher Transformationen

Unsere persönlichen Bindungen und Zugehörigkeiten führen zu einer immer weiter steigenden Vielseitigkeit kultureller Lebensformen und lassen die Wahrnehmungsgrenzen zwischen Eigenem und Fremden immer unschärfer werden. So ist Fremdes sowohl direkt Teil unserer Identität, wenn wir uns von ihm abgrenzen als auch indi-

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

rekt, also eher unbemerkt, wenn wir fremdes Denken und Handeln in unsere eigene Lebensform übernehmen. Das beginnt bei Musik, Essen und Kleidung und endet bei spirituellen und religiösen Gewohnheiten oder der Partnerwahl. Dies verläuft jedoch nicht immer spannungs- und konfliktfrei, denn es basiert auf und verursacht Mehrdeutigkeiten und Mehrwertigkeiten sowie Widersprüche, Dilemmata und ein Infragestellen bisher geglaubter Selbstverständlichkeiten.

Bestehende kulturelle Lebensformen müssen sich in solchen Desorientierung schaffenden und daher beunruhigenden Veränderungsprozessen jedoch nicht zwangsläufig vollständig auflösen. Veränderungen bergen stets auch die Chance, sich durch kulturübergreifende und Grenzen überschreitende Erfahrungen gerade im Widerstand gegen Macht ausübende, elitäre Kulturentwicklungen neu zu erschaffen und dadurch zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen beizutragen. Denn kulturelle Veränderungsprozesse finden nicht einseitig in Richtung einer alles dominierenden Weltkultur statt, sondern in einem weiten, zirkulären und mehrdeutigen Spannungsfeld zwischen Lokalem und Globalem und jenseits von Grenzziehungen wie (globaler) Norden - (globaler) Süden oder Westen - Nicht-Westen. Aufgrund ihrer nicht geradlinigen Dynamik dürfen (welt-)gesellschaftliche Veränderungen also nicht zwingend dialektisch verstanden werden: Neues kann zum einen aus Altem hervorgehen, ohne das Alte aufzulösen, und muss nicht unbedingt eine Synthese aus den Ursprungszuständen darstellen. Wenn das Alte auch Ausgangsbasis für solche Prozesse ist, können - wenn auch nicht müssen - neue Entwicklungen außerhalb des Alten liegen. Transformationsprozesse von Lebensformen mit den ihnen unterlegten Werten und Normen unterschiedlichster soziokultureller und historischer Herkunft finden also in einem (welt-)weiten ambivalenten Spannungsverhältnis zwischen Bewahrung und Veränderung statt (vgl. Schöffthaler 1983, S. 345).

Mit Fernando Ortiz (1995, S. 98) können diese Prozesse als „highly varied phenomena [...] as the result of the extremely complex transmutations of culture“ verstanden werden. Solche als „transculturación“ bezeichneten Veränderungsprozesse hätten schon in der cubanischen Frühgeschichte eingesetzt und sich durch die diversen Immigrationsprozesse während der Kolonialzeit weiter fortgesetzt (vgl. ebd.). Dabei beschreibe „transculturación“ „the different phases of the process of transition from one culture to another because this does not consist merely in acquiring another culture, which is what the English word acculturation really implies, but the process also necessarily involves the loss or uprooting of a previous culture, which could be

defined as a deculturation. In addition it carries the idea of the consequent creation of new cultural phenomena, which could be called neoculturation“ (ebd.: 102 f.). „Transculturación“ könne deshalb zum besseren Verständnis sozialer, ökonomischer, politisch-institutioneller und kultureller Phänomene nicht nur in Cuba, sondern in Amerika generell beitragen (vgl. ebd.: 98 und 103). Laut Matthias Hildebrandt (vgl. Hildebrandt 2005: 347) beschreibe „transculturación“ im spanischen Sprachraum noch heute interdependente sozioökonomische und soziokulturelle Transformationsprozesse. Enrico Mario Santí (2002: 93) unterstreicht, dass „transculturación“ per se ein „utopisches Projekt“ sei und auf jeden Fall im Sinne „kultureller Mestizierung“ zu Befreiung beitrage. Damit kann es als eine lateinamerikanische Kritik an unidirektionaler „acculturation“ verstanden werden (vgl. ebd.: 81 ff.).

Octávio Ianni (vgl. 1996, S. 153) fordert deshalb „Forschung und theoretische Reflexion in Richtung eines transculturalismo zu entwickeln und zu vertiefen“, in deren Mittelpunkt eine historische Beschreibung von Globalisierungsprozessen nicht nur aus der Perspektive des „Nordens“ stehen müsse (ebd.: 142). Dafür biete „transculturación“ eine Möglichkeit, „die Vergangenheit zurückzuholen, um die Gegenwart besser zu verstehen und eine Vorstellung von der Zukunft zu entwickeln“ (ebd.: 147). Konsequenterweise sieht er „transculturación“ als bereits seit dem 15. Jahrhundert stattfindende weltweite Prozesse des Aufeinandertreffens verschiedener Formen westlicher Zivilisation auf verschiedene nicht-westliche Zivilisationsformen (vgl. ebd. 2001: 80). Diese Prozesse seien ein „kulturelles oder eigentlich zivilisatorisches Experiment [...], das alle Sphären des sozialen Lebens und des Imaginären sowie Lebens- und Arbeitsformen, Sprachen und Religionen, Wissenschaften und Künste, Philosophie und Denkstile umfasst“ (ebd. 1996: 143). Das erfordere schließlich auch ein verändertes Wissenschaftsverständnis, das die strikte Trennung von Wissenschaft, Philosophie und Kunst überwinde (vgl. ebd.: 147).

Aufgrund der Implizitheit und Explizitheit des Fremden in jeder Kultur und Nation (vgl. ebd. 1996: 143), seien Transkulturationsprozesse jedoch nicht konfliktlos, sondern basieren auf und verursachen „Dilemmata und Rätsel [...], die ein Infragestellen des Okzidents implizieren und voraussetzen“ (ebd.: 146). Auf diese Weise seien sie eine Ursache für die interdependente Dynamik von Differenz und Diversität sowie auch Ungleichheit, die eine sich in ständiger Mutation befindliche Pluralität der Welten konfiguriert (vgl. ebd.: 152). In solchen gleichzeitig beunruhigenden sowie Optimismus und Utopien hervorbringenden Prozessen (vgl. ebd.: 157) würden sich

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

„Stammesgesellschaften, regionale und nationale Gesellschaften mit ihren Kulturen, Sprachen und Dialekten, Religionen und Sekten, Traditionen und Utopien keineswegs auflösen, sondern selbst neu erschaffen“ (ebd. 2001: 78). „Transculturacão“ könne somit das Ergebnis spannungsgeladener Prozesse sowohl von Hegemonie und Dominanz als auch von Unabhängigkeit und Anpassung sein (vgl. ebd. 1996: 153). Immer entstünde dabei jedoch etwas Neues, originäres und unabhängiges (vgl. ebd.: 152) aus einem entdeckenden Prozess von Geschichte und Geschichten „begleitet von Übersetzungen und Verwandlungen“ (ebd.: 162).

Die Transkulturalität postmoderner Identitäten

Ausgehend von einer Pluralisierung der Lebensformen in postmodernen, vertikal und horizontal hochgradig differenzierten Gesellschaften begründet Wolfgang Welsch (vgl. 1997: 68) Transkulturalität durch folgende auf makro- und mikrostrukturellen Gesellschaftsveränderungen basierenden Grundannahmen: „externe Vernetzung der Kulturen, Hybridcharakter, Auflösung der Eigen-Fremd-Differenz, transkulturelle Prägung der Individuen, Entkoppelung von kultureller und nationaler Identität“ (Welsch 2005: 323). So hätten die globale kulturelle Vernetzung und die Hybridisierung „von intellektuellen bis hin zu alltäglichen Vollzügen“ zum einen dazu geführt, dass es keine fest umrissenen National- und Regionalkulturen (mehr) gebe (vgl. ebd.: 323 ff.). Damit sei aber ebenfalls „die Trennschärfe zwischen Eigenkultur und Fremdkultur“ verloren gegangen (ebd.: 325). Zum anderen seien kulturelle Lebensformen gleichzeitig zunehmend Milieu geprägt und vor allem durch mediale Homogenisierung „von transkulturellen Momenten durchsetzt“ (ebd. 1994: 158 f.). Dadurch würden wir immer mehr zu „kulturelle[n] Mischlinge[n]“ werden (ebd. 2005: 326), woraus sich wiederum die Dringlichkeit einer „Entklammerung von staatsbürgerlicher Identität und persönlich-kultureller Identität“ ergebe (ebd.: 328). Mit Bezug auf Wittgenstein plädiert Welsch für einen Kulturbegriff im Sinne eines Bedeutungskontextes „eingespielter Praktiken“ (ebd. 1994: 159 f.) und „geteilte[r] Lebenspraxis“ (ebd. 1997: 77). Vor dem Hintergrund seiner Kritik an „Interkulturalität“ und „Multikulturalität“ (vgl. ebd. 2005: 319. f.), setzt er allerdings nicht auf die Komplementarität von kulturellem Regionalismus und Universalismus, sondern betont die Notwendigkeit einer „Vielfalt der Kulturen“ (ebd. 1994, S. 162) basierend auf einem offenen, inklusiven Kulturverständnis (vgl. ebd. 1997: 75). Eine transkulturelle Konzeption von „Kultur“ stelle deshalb nicht hermeneutisches Fremdverstehen, sondern die Interaktion in „transkulturellen Netze[n]“ in den Mittelpunkt, die sich auf

Gemeinsamkeiten konzentriere und damit Potentiale „kultureller Mannigfaltigkeit“ zur Überwindung monokultureller Enge freisetze (vgl. ebd. 2005: 336 f.). Weil Transkulturalität „sowohl den globalen wie den lokalen, den universalistischen wie den partikularistischen Aspekten gerecht“ werde, besäßen „transkulturelle Identitäten [...] eine kosmopolitische Seite ebenso wie eine Seite lokaler Zugehörigkeit“ (ebd. 1997: 80). Daraus entstünden Möglichkeiten für „Autonomie und Souveränität“ (ebd. 2002: Transkulturalität) zum Zwecke „kulturelle[r] Anschluss- und Übergangsfähigkeit“ (ebd. 2005: 332). Die interdependente Dynamik dieser Prozesse führe zu einer Gleichzeitigkeit von globaler kultureller Uniformierung und „neue[r] Diversität transkultureller Formationen“ (ebd.: 336). Die Uniformierungsprozesse würden jedoch nicht nur zu kulturellen Verlusten führen, sondern ebenso „eine größere Kommunikabilität zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft“ als Vorzeichen einer „Weltinnengesellschaft“ herstellen (ebd.: 336 f.).

Transkulturalität hat folglich ein hochgradig dynamisches, nicht nationales oder ethnisches Kulturverständnis und stellt nicht Differenzen und Fremdverstehen in den Mittelpunkt, sondern das Selbstverstehen im Kontext lebenslangen Lernens der eigenen (kulturellen) Traditionen und Orientierungen sowie die Suche nach Gemeinsamkeiten als „Anschlussmöglichkeiten 'im Eigenen'“ (Flehsig 2000: Transkulturelles und interkulturelles Lernen). Die Unbestimmtheit und Dauerhaftigkeit von Identitätsfindungsprozessen werden also zum Normalfall und ermöglichen „transkulturelle Kreativität“, d. h. [die] Entwicklung kultureller Lösungen, die den Lösungen der jeweiligen kulturellen Ausgangsorientierungen überlegen sind und auf diese zurückwirken“ (ebd.: Komplexe kulturelle Identität als Grundlage und Chance für transkulturelles Lernen). Dabei ist zu berücksichtigen, dass „Eigen-Fremd-Differenz“ und die „Ko-Präsenz mehrerer kultureller Affiliations- und Differenzpositionen auf der Individual- wie auf der Kollektivebene“ bestehen bleiben können und anerkannt werden müssen (Breinig 2006: 70, vgl. Griese 2005: 21). Denn gerade darin besteht eine Grundvoraussetzung dafür, dass Transkulturalität nicht zu einem globalen „Einheits-Kulturimperialismus“ führt (Flehsig 2001: 47).

Allerdings ist kritisch zu hinterfragen, inwiefern die (welt-)gesellschaftlichen Rahmenbedingungen transkulturelle Identitäten fördern bzw. behindern, legitimieren bzw. illegalisieren. Insbesondere Menschen aus ausgeschlossenen und am Rande der Gesellschaft lebenden Bevölkerungsgruppen auf der Suche nach kultureller Selbstfindung und -entfaltung stoßen oftmals auf die Grenzen politisch-ökono-

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

mischer Macht und sozialer Zugehörigkeit. Somit bleibt transkulturelle Identität oftmals ein den (welt-)gesellschaftlichen Eliten vorbehaltenes Privileg, weil „Hybridisierungen [...] ein Disziplinierungs- und Leistungssteigerungsmittel des gegenwärtigen Kapitalismus“ sind (Mecheril/Seuwka 2006: 10 f.). Deshalb müssen Transformationen aus transkultureller Perspektive immer auch als Praxis des Widerstands und der „Entkolonialisierung unseres Bewusstseins“ verstanden werden (Faschingeder 2006, S. 16 f.), um nicht im Gefolge evolutionstheoretisch geprägter, okzidentaler Überlegenheitsvorstellungen „zu einer verschleierte Theorie der Angleichung an die Kulturformen der Mächtigen zu werden“ (Breinig 2006: 72, vgl. Mecheril/Seuwka 2006: 9 f.).

Ein inklusives Kulturverständnis als Basis für Global Citizenship

Für ein zukunftsfähiges Konzept von Global Citizenship ist es aus transkultureller Perspektive notwendig, sich erstens endgültig von den alten Vorstellungen fest umrissener, homogener National- und Regionalkulturen zu verabschieden, damit zweitens weder der Fehler begangen wird, den Mythos nationaler Leidkulturen durch den Mythos einer globalen ersetzen zu wollen, noch kulturellen Regionalismus und eine weltbürgerliche Über-Identität miteinander zu koppeln. Denn gerade vor dem Hintergrund der oben dargelegten spannungsgeladenen (welt-)gesellschaftlichen Veränderungsprozesse zwischen Beherrscht-Sein und Souveränität sowie Anpassungszwang und Unabhängigkeit würde dies ein exklusives Kulturverständnis fortschreiben (vgl. Glick Schiller/Basch/Blanc-Szanton 2015: 139 ff. und Mecheril/Seuwka 2006: 11 f.). Wie aber sollte solch ein auf Ausgrenzung basierendes Konzept von Global Citizenship zur Völkerverständigung für eine zukunftsfähige Entwicklung der Weltgemeinschaft beitragen können?

Global Citizenship kann nur auf der Grundlage eines inklusiven Kulturverständnisses möglich werden, das im Sinne einer Einheit in Vielfalt Menschen mit unterschiedlichsten kulturellen Lebensformen einbindet. Das erfordert, die Existenz der Vielfalt kultureller Lebensformen auf lokaler, regionaler, nationaler und globaler Ebene bedingungslos anzuerkennen. Diese Anerkennung der Vielfalt kultureller Lebensformen darf keinesfalls mit der Anerkennung einer jeden kulturellen Lebensform gleichgesetzt werden. In unserer durch Unübersichtlichkeit, Desorientierung und den Verlust von Heimat beunruhigenden Welt geht es vielmehr darum, der für eine Einheit in Vielfalt notwendigen wechselseitigen Ergänzung von sozialem und kulturellem Pluralismus sowie gemeinsam getragenen ethisch-politischen Prinzipien

Rechnung zu tragen. Erst dies ermöglicht den Einzelnen schließlich die notwendige Autonomie und Souveränität, um in immer wieder von Neuem beginnenden Suchbewegungen einerseits identitätsstiftende Heimat(en) finden und andererseits offen für und anschlussfähig an globale Herausforderungen und das darin gefühlte Fremde bleiben zu können (vgl. Sen 2007: 20).

Heimat wird hier als Raum privater Zugehörigkeit auf der Basis gemeinsam geteilter Lebenspraktiken verstanden. Das können Länder, Regionen und Städte ebenso sein wie Vereine, Peer-Groups oder transmigrantische Netzwerke. Gemeinsam getragene ethisch-politische Prinzipien bilden dazu in Form eines republikanischen Gemeinwesens den (welt-)gesellschaftlichen Rahmen für die gegenseitige Anerkennung dieser Heimaten. Globale Anschlussfähigkeit ist unabdingbar, da wir die vor uns stehenden Herausforderungen nur als Teil der Weltgemeinschaft im Kontext der von den Vereinten Nationen 2015 beschlossenen Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung bewältigen können. Schließlich ist die Umsetzung der darin formulierten Entwicklungsziele wie Klimaschutz, Ernährungssicherung, menschenwürdige Arbeit und gleiche Bildungschancen für alle, ungeachtet des Geschlechts, des Alters, der Rasse oder der ethnischen Zugehörigkeit für alle UN-Mitglieder verbindlich.

Auf dem Weg zu einem zukunftsweisenden Konzept eines Global Citizenship for all, „based on human rights [...] empathy, solidarity and respect for differences and diversity“ (UNESCO 2015: 29), ist also statt der Forderung nach und Förderung einer kosmopolitischen Weltbürgeridentität vielmehr eine Entkoppelung von individuellen und kollektiven Identitäten und der Anerkennung ziviler, sozialer, ökonomischer und politischer Bürgerrechte und -pflichten erforderlich (vgl. Auditor 2013: 15). Denn nur diese verbindet das Zulassen von pluralen (kulturellen) Zugehörigkeiten mit der Gewährung umfassender Menschenwürde und -rechte. Wer seinen Platz in einer Welt hat, die ihm seine grundlegenden sozialen und ökonomischen Lebensbedürfnisse gewährt, benötigt kein Ersatzkollektiv für fehlende Lebenssicherheit und -zufriedenheit in Form einer ethno-kulturellen Schein-Identität, aus deren latenter Fremdenangst all das Leid der ethno-kulturell ausgegrenzten Andersartigen entspringt (vgl. Baumann 2017: 14 ff.).

Ein auf (welt-)bürgerliche kulturelle Identität reduziertes Global Citizenship stünde zudem vor der Problematik, hochgradig elitär und exklusiv zu sein. Denn wer hat die ökonomischen, sozialen und politischen Mittel zur Durchsetzung seiner kulturellen Lebenspraktiken als dominante weltbürgerliche kulturelle Identität? Welche werden

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

das sein und worauf gründen sie sich – etwa auf weltweitem Studieren und Arbeiten? Und wer hat wiederum die entsprechenden Möglichkeiten, an solchen Lebenspraktiken teilhaben zu können? Die daraus hervorgehende Kritik an einem bildungsbürgerlichen Identitätskonzept für Global Citizenship potenziert sich um ein Vielfaches, wenn dieses dann noch einseitig positiv, gar euphemistisch besetzt wird. Denn dies widerspräche den Lebenserfahrungen und -bedingungen der überwiegenden Mehrheit der Menschen auf unserer Erde, die auf der Suche nach (kultureller) Selbstfindung und -entfaltung zunehmend auf Grenzen politisch-ökonomischer Macht sowie sozialer Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe stoßen. Global Citizenship als einseitig kosmopolitisches Identitätsprojekt würde deshalb zu mehr Identitätszwängen, damit verbundenen Identitätskrisen sowie gesellschaftlicher Zersplitterung beitragen, als dass es eine global gerechte Entwicklung der Weltgemeinschaft nachhaltig zu fördern vermöge.

Das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Gewährung ziviler, sozialer, ökonomischer und politischer Bürgerrechte hat dagegen einen auch soziale und räumliche Grenzen überschreitenden inklusiven Charakter ganz im Sinne der für die Umsetzung der Agenda 2030 notwendigen globalen Anschlussfähigkeit: solche für alle verbindlichen Bürgerrechte und -pflichten verbinden die Menschen auf lokaler Ebene unter- und miteinander und gleichzeitig mit Menschen über den lokalen Raum hinaus. Damit werden sie zu Weltbürgerrechten und -pflichten (vgl. UNESCO 2015: 16). Im Zusammenhang mit der bereits angesprochenen Problematik zunehmender Ausgrenzung großer Bevölkerungsgruppen erscheinen diese nicht allein als Gebot der Solidarität, sondern als elementare Bedingung für die Entwicklung zukunftsfähiger (Welt-)Gesellschaftsmodelle. Denn die z.B. in der Agenda 2030 formulierten Herausforderungen sind derart radikal, dass das Überleben jedes einzelnen Menschen nicht nur mehr als soziales Wesen von anderen Menschen, sondern mittlerweile auch kultur(revolutionär vom Überleben der Gattung Mensch abhängt (vgl. Troll 2014: 6 f. und 21 f., Schneidewind 2013 sowie Welzer 2011: 37 ff.). Das bedeutet, dass sich individuelles Handeln nur noch innerhalb kollektiver Grenzen eines weltgesellschaftlichen Rahmens von Normen und Werten bewegen darf, der sich an den Erfordernissen der dafür notwendigen sozial-ökologischen Transformation(en) orientiert. Das beinhaltet ausdrücklich eine radikale Kritik an den insbesondere in und aus postmodernen Gesellschaftsverhältnissen dominierenden Tendenzen eines extremen Individualismus und absoluter Selbstverantwortung und führt zur Frage

des Verhältnisses zwischen der individuellen Freiheit des Einzelnen und den Entwicklungsmöglichkeiten aller. Die immer ungleichere Verteilung selbst existentieller Lebensgüter mahnt, sich (selbst-)kritischer damit auseinander zu setzen, inwiefern sich die in der (westlichen) Aufklärung angelegte Freiheit des einzelnen Menschen mittlerweile nicht so weit entfesselt hat, dass sie zum Exitus der Menschheit führt. Um so notwendiger ist es daher für Global Citizenship, die sich wie oben beschrieben aus der Agenda 2030 ergebende kollektive Verbindlichkeit ziviler, sozialer, ökonomischer und politischer Weltbürgerrechte und -pflichten im Sinne einer „Ethik der Umarmung“ (Fornet-Betancourt 2007: 136, vgl. Balibar 2018 und Mecheril 2017) als Orientierungsrahmen für „sharing values and responsibilities“ zu setzen (UNESCO 2015: 29).

Postkoloniales Denken für innovative Veränderungsprozesse

Der mit solch einem Global Citizenship verbundene Anspruch nachhaltiger (welt-)gesellschaftlicher Transformation durch Partizipation und gleichberechtigte globale Partnerschaften erfordert, sozial-ökologische Transformationen auch als Beitrag zu einer entkolonisierenden Entschädigung durch „Transkapitalisierung“ politisch-ökonomisch weiter zu denken und entsprechende systemisch-strukturelle Veränderungen einzufordern (Breinig 2006, S. 77). Deshalb müssen Entwicklung und Förderung von Global Citizenship zur Überwindung eines (bei uns) immer noch zu sehr vorherrschenden westlich-eurozentristischen Weltblicks beitragen und sich dafür kritisch mit den kolonialen Verflechtungen in Geschichte und Gegenwart auseinandersetzen, um westlichen Überlegenheitsvorstellungen entgegenwirken zu können. Denn diese bergen stets die Gefahr, im Innern Minderheiten und Bevölkerungsgruppen an den sozialen Rändern auszugrenzen sowie nach außen die eigenen Wertvorstellungen und Gesellschaftskonzepte der Welt missionarisch aufzuzwingen. Solch ein Einüben neuer Weltbilder muss mit einer historischen Beschreibung von Globalisierungsprozessen über eine einseitig „westliche“ Perspektive hinaus beginnen. Weltweite Prozesse des Aufeinandertreffens verschiedener Zivilisationsformen finden schließlich nicht erst seit Ende des 20. Jahrhunderts und beschränkt auf den „globalen Norden“ statt (vgl. Andreotti 2014: 22). Das führt uns dann in letzter Konsequenz u.a. zu einer Abkehr von Konzepten eines „Westens“ als christliches Abendland sowie vom Mythos des „Westens“ als die Wiege von Demokratie und Menschenrechten. So haben beispielsweise im „Westen“ seit jeher Menschen verschiedener Glaubensvorstellungen gelebt, sind stets Menschen aus anderen

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

Regionen ein- und in andere Regionen der Welt abgewandert und gingen vom "Westen" auch Sklaverei und Vernichtung aus, genauso wie außerhalb des "Westens" Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit sowie Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Solidarität gelebt wurden und werden. Die Moderne ist also transkulturell, wie es Navid Kermani (2009: 115 f., vgl. Ortiz 2002) formuliert.

Natürlich stehen auch ethisch-politische Prinzipien für Global Citizenship stets in einem Spannungsverhältnis zwischen Zusammenhalt und Ausgrenzung. Um die Gefahr von Ausgrenzung zu minimieren, dürfen Weltbürgerrechte daher nicht vorweg (westliche) Werte und Normen für die gesamte Weltbevölkerung setzen. Es kann also nicht um die zentralistische (institutionelle) Entwicklung eines definitorischen universellen Weltethos gehen. Die für die Gewährleistung von Weltbürgerrechten notwendigen, gemeinsam getragenen und gelebten Werte und Normen müssen vielmehr dezentral entwickelt werden, an den konkreten Lebensverhältnissen der Menschen ansetzen und damit in ihren Heimaten verankert werden. Dies erfordert ganz konkrete Möglichkeiten der aktiven und passiven Beteiligung an solchen Dialogprozessen auf verschiedensten gesellschaftlichen und räumlichen Ebenen. Trotz dieser radikalen Offenheit und Gleichberechtigung kann eine dem Ziel der Allgemeingültigkeit von Weltbürgerrechten widersprechende Beliebigkeit vermieden werden, indem Werte und Normen generiert werden, die der friedlichen Bewältigung der u.a. in der Agenda 2030 von der Weltgemeinschaft gemeinsam formulierten (welt-)gesellschaftlichen Herausforderungen dienen. Dazu können bisher gelebte Werte und Normen als Verhandlungsmasse eingebracht werden (vgl. Auditor 2013: 13).

Vor diesem Hintergrund hat die Gewährleistung von Weltbürgerrechten weit mehr als eine lediglich gesellschaftliche Dimension, denn die dafür notwendige dialogische Aushandlung von ethisch-politischen Prinzipien setzt voraus, die eigenen Werte und Normen, ja die gesamte kulturelle und ethische Basis für Gesellschaft als vorläufig, verhandelbar und veränderbar anzuerkennen. Damit sind sie offen für grundlegende kultur- und erkenntnisphilosophische Veränderungen des Denkens jedes Einzelnen. Diese werden jedoch erst möglich, wenn wir uns erstens selbstkritisch(er) mit unserer eigenen Geschichte und deren Implikationen für andere Weltregionen auseinandersetzen, zweitens die Grenzen unseres eigenen Denkens zum Fallen bringen und dieses drittens nicht nur aus seinen sozialen und kulturellen Mauern ausbrechen lassen, sondern ebenfalls disziplinäre Schranken aus dem Weg

räumen. Die Radikalität dieser notwendigen Veränderungen in einer sich immer stärker vernetzenden Welt verlangt von uns ein neues, verändertes und zugleich veränderndes Denken; denn erst dieses kann zu alternativem Handeln führen. Die zurzeit stattfindenden (welt-)gesellschaftlichen Veränderungen können dafür als Keimzellen des Übergangs zu einer neuen Welt verstanden werden, die in den Wirren der postmodernen, globalen Desorientierung zwar noch unsichtbar, aber bereits latent in ihnen angelegt ist. Gerade in unseren momentanen Zeiten multipler Krisen sollten wir uns dieser Möglichkeiten utopischer Momente wieder viel bewusster werden. So mögen Weltbürgerrechte vor dem Hintergrund der derzeitigen weltweiten Spannungen, Konflikte und gewaltvollen Auseinandersetzungen vielleicht utopisch anmuten. Um so mehr aber lohnt es sich, gemeinsam dafür zu streiten, weil sie die Utopie einer humanen Globalisierung inne haben (vgl. Santos 2005: 160). Aus dieser dialektischen Wendung von Utopie nähren sich Sinn und Motivation für Global Citizenship. Denn solange die Durchsetzung von Weltbürgerrechten utopisch scheint, brauchen wir die Solidarisierung dieser Utopie als Gegengewicht zur Entsolidarisierung in unseren postunmodernen (Welt-)Gesellschaften.

Literatur

Andreotti, Vanessa (2014): Soft versus critical global citizenship education. In: McCloskey, Stephen (ed.): *Development Education in Policy and Practice*, London, S. 21-31.

Auditor, Markus (2015): Transkulturelle Bildung und Internationalisierung von Hochschulen: Von Dominanz reproduzierender Integration zu dialogischer Öffnung. In: Schriftenreihe „MitEinAnder auf dem Weg zur Hochschule als internationaler Lernort“, Nr. 3. Kassel. <https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/bitstream/urn:nbn:de:heb:is:34-2012102442036/3/AuditorInternationalisierung2012.pdf>, zit. 11.4.17

Auditor, Markus (2013): Die Utopie des Dialogs - (Entwicklungs-)pädagogische Denkanstöße aus Brasilien. In: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 1/13, S. 11-17.

Balibar, Etienne: Für ein Recht der Gastfreundschaft. In: *ZEIT* Nr. 37/2018, <https://www.zeit.de/2018/37/menschenrechte-fluechtlinge-gastfreundschaft-migration-hilfe>, zit. 14.9.18

Bauman, Zygmunt (2017): *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*. Bonn.

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

- Breinig, Helmbrecht (2006): Transkulturalität und Transdifferenz: Indianische Subjekt-konstruktionen. In: Göhlich, Michael u.a. (Hrsg.) (2006): Transkulturalität und Pädagogik. Weinheim, S. 69-82.
- Faschingeder, Gerald (2006): „Stell dir vor, es ist Kultur, und keiner geht hin!“. In: ZEP, 29. Jg., 4/2006, S. 14-18.
- Flechsig, Karl-Heinz (2001): Beiträge zum Interkulturellen Training. Institut für Interkulturelle Didaktik e.V. Göttingen.
- Ders. (2000): Transkulturelles Lernen. Institut für Interkulturelle Didaktik e.V. <http://www.user.gwdg.de/~kflechs/iikdiaps2-00.htm>. Zit. 2007-11-08.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) (2007): Interkulturalität in der Auseinandersetzung. Denktraditionen im Dialog, 27. Frankfurt a. M.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linde/Blanc-Szanton, Cristina (2015): Transnationalismus: Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration. In: Langenohl, Andreas/Poole, Ralph/Weinberg, Manfred (Hg.): Transkulturalität. Klassische Texte. Bielefeld, S. 139-153.
- Griese, Hartmut (2005): Was kommt nach der Interkulturellen Pädagogik? In: Datta (Hrsg.): Transkulturalität und Identität. Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion. Frankfurt a. M. S. 11-28.
- Hildebrandt, Matthias (2005): Von der Transkulturalität zur Transdifferenz. In: Allolio-Näcke / Kalscheuer / Manzeschke (2005), S. 342-352.
- Ianni, Octavio (2001): A sociedade global. 9. Edição. Rio de Janeiro.
- Ders. (1996): Globalização e Transculturização. In: Revista de ciências humanas. Vol. 14, Nr. 20, S. 139-170.
- Kermani, Navid (2009): Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn.
- Mecheril, Paul (2017): Warum Migration provoziert. www.rosalux.de/publikation/id/14837/warum-migration-provoziert, zit. 14.9.18.
- Mecheril, Paul/Seuwka, Louis Henri (2006): Transkulturalität als Bildungsziel? Skeptische Bemerkungen. In: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 4/06, S. 8-13.
- Ortiz, Fernando (2002): Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Edición de Enrico Mario Santí, 1a ed. Cátedra, Madrid. Originalausgabe 1940.
- Ders. (1995): Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar. Durham and London.
- Santí, Enrico Mario (2002): Contrapunto y transculturación. In: Ortiz, Fernando: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Edición de Enrico Mario Santí, 1a ed. Cátedra, Madrid, S. 25-104.
- Santos, Milton (2005): Por uma outra globalização, 12. Edição, Rio de Janeiro.
- Schöfthaler, Traugott (1983): Kultur in der Zwickmühle. Zur Aktualität des Streits zwischen kulturellrelativistischer und universalistischer Sozialwissenschaft, In: Das Argument 25. Jg. 139/1983, S. 333-347.
- Schneidewind, Uwe (2013): Wandel verstehen: auf dem Weg zu einer "Transformative Literacy". In: Welzer, Harald und Wiegandt, Klaus (Hg.): Wege aus der Wachstumsgesellschaft, Frankfurt am Main, S. 115-140.
- Sen, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Bonn.
- Teherani-Krönner, Parto (2012): Nachhaltige Bildung und transkulturelle Wissenschaft. In: Cremer-Renz, Christa/Jansen-Schulz, Bettina (Hg.): Von der Internationalisierung der Hochschule zur Transkulturellen Wissenschaft. Baden-Baden, S. 61-79.
- Troll, Tobias (2014): Another World is happening Towards a Great Transition through a Global Citizens Movement. London. <http://globalwh.at/wp-content/uploads/2014/09/Troll-T-2014-DISSERTATION-FINAL.pdf>, zit. 11.9.18.
- UNESCO (2015): Global Citizenship Education. Topics and learning objectives. Paris.
- Welsch, Wolfgang (2014): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, Lyczyna u.a.: Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität, S. 39-66. Bielefeld.
- Ders. (2005): Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften. In: Allolio-Näcke / Kalscheuer / Manzeschke (2005), S. 314-341.
- Ders. (2002): Netzdesign der Kulturen. <http://www.ifa.de/pub/kulturaustausch/archiv/zfk-2002/der-dialog-mit-dem-islam/welsch/> In: KulturAustausch Online. Zeit-

AM DRITTEN UFER DES RHEINS

Eine Lerngeschichte zu Global Citizenship

schrift für internationale Perspektiven 1/2002. Zit. 2007-10-05.

Ders. (1997): Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. In: Schneider / Thomsen (1997), S. 67-90.

Ders. (1994): Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Luger / Renger (1994), S. 147-169.

Welzer, Harald (2011): Mentale Infrastrukturen. Wie das Wachstum in die Welt und in die Seelen kam. Berlin. https://www.boell.de/sites/default/files/Endf_Mentale_Infrastrukturen.pdf, zit. 14.9.18

Wintersteiner, Werner (2006): Transkulturelle literarische Bildung: die „Poetik der Verschiedenheit“ in der literaturdidaktischen Praxis. Innsbruck.